

Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Urbe
Facoltà di Filosofia

Corsi di Introduzione alla Filosofia e a san Tommaso
FP 1026

Fr. Fabrizio Cambi, O.P.
Assistente nella Facoltà di Filosofia

dispensa ad usum studentium

a.a. 2022-2023

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

INTRODUZIONE GENERALE

«Nessuno è tanto sapiente da non aver bisogno delle opere altrui e del lavoro degli altri»

FRANCESCO DE' SILVESTRI (FERRARESE), O.P.

Commentaria in libros quatuor contra gentiles S. Thomae de Aquino

Nell'attuale contesto socio-culturale una delle grandi sfide per la Chiesa è quella di riappropriarsi di una dimensione che almeno fin dagli inizi del medioevo – si ricordi sant'Agostino e la sua opinione in merito ai saperi pagani – le è stata congeniale, vale a dire la cultura in senso largo. Per secoli, infatti, la Chiesa è stata come la casa in cui il pensiero (filosofico, teologico, scientifico, etc.) si è sviluppato e ha trovato spazio: si pensi al fenomeno della nascita delle università in Europa così come dei tanti centri scolastico-culturali aperti a chierici e laici.

Per tutto il periodo medievale e moderno, almeno fino alla Rivoluzione francese, in tutte le cosiddette università pubbliche – o sarebbe meglio dire “statali”, nel senso di non strettamente dipendenti dall'autorità religiosa (vescovi, Ordini religiosi, etc.) – era previsto l'insegnamento della teologia (cosa che ancora avviene in alcune nazioni), il che ci dà la misura di quanto il pensiero cattolico fosse parte integrante della cultura sia a livello locale che universale. Ciò, ovviamente, invitava o forse obbligava la comunità ecclesiale a confrontarsi con il pensiero allora vigente o dominante, talvolta lasciandosi anche “catturare” dalle correnti filosofiche o politiche dominanti. Non mi riferisco solo ai fenomeni di asservimento della teologia al pensiero politico di destra o di sinistra quanto piuttosto all'uso a volte smoderato di certe categorie e correnti filosofiche quali il razionalismo, l'idealismo, il soggettivismo, etc.

L'uso della filosofia in ambito teologico, infatti, è stato fortemente osteggiato negli ultimi decenni forse proprio a causa di questo prevalere del pensiero razionale rispetto all'analisi del grande “mistero” di Dio. In realtà una certa avversione alla filosofia ha origini antiche che arrivano fino a certi Padri della Chiesa o ai grandi pensatori del medioevo come san Pier Damiani (1007 – 1072), san Bonaventura da Bagnoregio (1217 ca. – 1274) e molti altri. Tuttavia sia il monaco Pier Damiani che il francescano Bonaventura, entrambi dottori della Chiesa, non condannavano in sé stessa la filosofia ma vedevano in essa (cioè nelle sue varie scienze ed espressioni) un possibile rischio per la fede, pur servendosi ampiamente nelle loro trattazioni teologiche.

Di atteggiamento certamente diverso furono altri grandi personaggi del periodo medievale e scolastico come sant'Anselmo d'Aosta (1033/1034 – 1109), sant'Alberto Magno (1205 ca. – 1280) e il nostro san Tommaso d'Aquino (1225 – 1274). Questi, al contrario degli esponenti della corrente chiamata “anti-dialettica” o “anti-filosofica”, ritenevano che l'analisi filosofico-razionale potesse essere utile anche alla causa della fede (comprensione del dato rivelato, motivi apologetici, etc.).

Uno dei rischi della filosofia, soprattutto negli ambienti ecclesiastici, è quello di essere vista come una materia secondaria, meramente ancillare rispetto alla teologia. Il nostro modo di intendere

questa "ancillarità" può tuttavia essere sbagliato. Il rischio, in altri termini, è di pensare la filosofia come un qualcosa che, in quanto *ancilla theologiae*, può esservi o non esservi, e ciò senza discapito nel nostro lavoro di teologi o di pastori di anime. Ciò, come detto, è assolutamente falso. Difatti, senza che ce ne rendiamo conto tutti noi, ora, siamo come immersi in un contesto sociale e filosofico ben preciso, con delle proprie credenze, certezze, modi di procedere e di argomentare che influenzano il nostro modo di pensare e, quindi, di fare teologia.

Prendiamo un esempio: se fino a pochi decenni fa era scontato che la specie umana si dividesse in maschi e femmine, ora tale affermazione ed evidenza è seriamente messa in discussione da un numero non indifferente di filosofi, politici e persino uomini e donne di Chiesa sostenitori della cosiddetta *gender theory* (teoria del genere). Alcuni sostengono per esempio che la differenziazione uomo-donna o, meglio, maschio-femmina non sia tanto una questione biologica ma anzitutto culturale, frutto di una costruzione razionale fondata, al dire di alcuni di loro, sui principi del cosiddetto patriarcato il quale si sarebbe affermato soltanto tra il 7000 e il 3500 a.C., soppiantando una precedente struttura sociale di carattere matriarcale. Secondo alcuni teorici della teoria del genere, quindi, le stesse nozioni di "maschile" e "femminile" altro non sarebbero che il frutto di secoli di predominio del sesso "maschile" rispetto al mondo "femminile".

Questo tema, che a noi potrebbe apparire lontano e insignificante per la vita di tutti i giorni specie se siamo seminaristi, religiosi o religiose ha però delle serie conseguenze anche nella comprensione della Parola di Dio e, di conseguenza, nella nostra vita ecclesiale. Cosa pensare, per esempio, quando il libro della Genesi parla della creazione dell'uomo in quanto maschio e femmina? È semplicemente il frutto di un preciso contesto culturale? Le questioni sollevate da alcuni filosofi e pensatori in genere ci mostrano quanto sia cambiato il modo di intendere i rapporti tra uomo e donna o, per meglio dire, la comprensione stessa di cosa significhi essere uomo o donna (quella che in termini filosofici viene chiamata *antropologia*).

Il pensiero razionale è presente in ogni aspetto dell'esistenza umana: politica, scuola, famiglia, spiritualità, etc., giacché l'essere umano è in sé stesso un essere razionale, dotato di un intelletto che lo rende capace di conoscere le cose (ex: una mela), giudicarle (la mela è gialla) ed esprimere il proprio pensiero in maniera complessa (la mela è gialla perché si tratta di una specie particolare di mele dell'Italia del nord)¹.

Tuttavia anche quanto è stato detto in questo esatto momento può essere oggetto di discussione: chi ci dice che l'uomo è un essere razionale? Perché non basta dire che l'essere umano è piuttosto un essere senziente (cioè, che sente)? Difatti, affermare che l'uomo è un essere razionale significa ritenere che la sua specificità consiste proprio nella dimensione intellettuale e che, conseguentemente, tutto ciò che egli fa (compreso il "sentire" le cose) è influenzato o, per meglio dire, caratterizzato dalla sua razionalità. E se ciò non fosse vero? Se fosse piuttosto vero che l'uomo *sente* il mondo che gli è intorno senza avere di esso un'idea chiara?

Bisogna fare attenzione, però, perché a un'idea fanno seguito, per esempio, concezioni etiche. Poniamo il caso di un uomo che non sente perché in coma (bisognerebbe prima dimostrare che chi

¹ Questi, in un certo senso, sono i tre prodotti della mente: il *concetto* quale prodotto della semplice apprensione; l'*enunciazione/proposizione* quale prodotto del giudizio; l'*argomentazione* quale prodotto del ragionamento.

è in coma *non sente*): questi non è più un essere umano dal momento che non è in grado di usare il proprio cervello, la propria razionalità? Ma qual è allora quell'elemento che rende questo essere vivente un *essere umano*: la sensibilità, la razionalità, l'affettività, o cos'altro? Anche qui, come è chiaro, ci troviamo nell'ambito dell'*antropologia*, vale a dire del discorso razionale sull'uomo,² la quale a sua volta ha delle "ricadute", per esempio, nel discorso teologico (ex: teologia della creazione [in che senso l'uomo è ad immagine e somiglianza di Dio?], antropologia teologica [in che modo intendere l'azione di Dio sulle facoltà umane?], etc.).

Quanto detto finora mostra come non possiamo in alcun modo essere buoni teologi senza essere, al contempo, degli ottimi filosofi nel senso ampio del termine, cioè amanti della verità. Certo, sono molte le scienze filosofiche ma forse quella più importante sulla quale sarà bene porre l'accento nel corso del tempo è la *metafisica*, anche chiamata *filosofia prima* o addirittura *teologia* (naturale). Il nostro contesto storico-filosofico, figlio della Rivoluzione scientifica (XV-XVI secolo) e in un certo senso della Rivoluzione francese (XVIII-XIX secolo), tende tuttavia a non considerare la realtà ontologica (metafisica) delle cose, vale a dire ciò che una cosa è nella sua realtà più profonda quale quella dell'essere. Ascoltiamo però cosa scrisse un famoso domenicano rinascimentale chiamato Domenico di Fiandra (Fiandre francesi, 1425 – Firenze, 1479):

«Dal momento che lo studioso della verità cattolica comincia laddove finisce la metafisica, chi non conosce la metafisica non sarà mai un buon teologo. Infatti chi manca sulla porta (all'entrata) in che modo non sbaglierà procedendo verso l'interno?» (DOMINICUS DE FLADRIA, *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis secundum expositionem eiusdem Angelici Doctoris*, l. 1, proemio).

Non possiamo allora approcciare la filosofia come una scienza semplicemente accessoria, correndo il rischio di crederci migliori delle migliaia di teologi e pensatori che ci hanno preceduto. Essi riconobbero quanto sia importante avere un'ottima preparazione filosofica non solo in vista della ricerca teologica ma anche per saper comprendere il mondo nella sua complessità senza avere di esso – e del pensiero di centinaia di migliaia di studiosi e docenti – una comprensione infantile o, peggio, superficiale.

1. COS'È LA FILOSOFIA?

La domanda su cosa sia la filosofia è forse tra le più dibattute. È un po' come chiedersi: cosa è "scienza"? Tutti abbiamo una vaga idea di cosa sia la scienza, la letteratura, la musica, ma quando dobbiamo definirle siamo un po' in difficoltà³ giacché, forse, non ci siamo mai soffermati veramente a chiederci cosa sia *filosofia*.

² La parola *antropologia* nasce dall'unione di due termini greci: *ἄνθρωπος*, che significa "uomo", e *λόγος*, che significa "discorso" o anche "studio".

³ Viene alla mente ciò che scrisse sant'Agostino nelle sue *Confessioni*: «Che cosa è dunque il tempo? Se nessuno me ne chiede, lo so bene: ma se volessi darne spiegazione a chi me ne chiede, non lo so» (*Confessioni*, XI).

Il TERMINE “FILOSOFIA” è di chiara origine greca e indica, etimologicamente parlando, l'amore per il sapere, per la conoscenza (φιλοσοφία = φίλο + σοφία). Circa l'origine del termine in questione ci sono molte ipotesi avvalorate sebbene quella classica, ancora oggi sostenuta, ritiene che il primo a parlare di φιλοσοφία fu il famoso Pitagora (Samo, prima metà VI sec. a.C. – inizi V sec. a.C.):

«La tradizione vuole che l'inventore del termine sia stato Pitagora: cosa questa che, se non è storicamente accertabile, è tuttavia verosimile. Il termine è stato certamente coniato da uno spirito religioso, che presupponeva come possibile solo agli Dei una “sofia” come possesso certo e totale, mentre rilevava come all'uomo sia possibile solo un tendere alla sofia, un continuo avvicinarsi, un amore mai del tutto appagato di essa, donde appunto il nome “filo-sofia”, *amore di sapienza*» (G. REALE, *Storia della filosofia greca e Romana*, 46).

Filosofia, dunque, indica un atteggiamento di fondamentale passione per la sapienza, per la verità. Non dobbiamo vedere o percepire la filosofia come un'arida scienza per pochi eletti ma come l'atteggiamento fondamentale di ogni uomo. Difatti, secondo quanto insegna la tradizione aristotelica e quella tomistica, ogni essere umano ha in sé tre inclinazioni fondamentali, per meglio dire *naturali* (del concetto di “natura” ce ne occuperemo brevemente più avanti): all'autoconservazione individuale, alla conservazione della specie e a conoscere la verità, oltre al vivere associati. Si osserva che ogni uomo, di ogni nazione, lingua, cultura, etc. tende naturalmente a questi tre fini, sente in sé come un'attrazione, un'inclinazione presente nell'intimo di sé. Se per quanto concerne le prime due inclinazioni (alla vita personale e alla moltiplicazione della specie) è sufficiente la dimensione sensibile/sensoriale della persona umana, per quanto riguarda la conoscenza della verità essa è strettamente legata alla dimensione intellettuale dell'uomo.⁴

La nostra intellettualità, elemento che caratterizza l'essere umano rispetto agli altri esseri viventi come piante e animali, è ciò che in qualche modo dà ragione del nostro innato desiderio di conoscere la VERITÀ, una verità che, lo vedremo, si può definire come *adequatio rei et intellectus*, nel senso di adeguazione o corrispondenza tra la (sarebbe meglio dire “della”) cosa e l'intelletto. L'essere umano, dunque, desidera conoscere la verità (è forse più giusto parlare di verità al plurale?) e per fare questo si applica a investigare la realtà che lo circonda.

È qui, in questo confrontarsi con il mondo intorno a noi, che in un certo senso nasce la *filosofia*, l'amore della sapienza. Secondo Aristotele (Stagira 384-383 a.C. – Calcide 322 a.C.) infatti,

«gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo» (ARISTOTELE, *Metafisica*, A).

⁴ Attenzione a non confondere *cervello* e *intelletto*: il primo è semplicemente l'organo “materiale” della nostra capacità di ragionare, mentre il secondo consiste in una facoltà dell'anima umana.

Occorre ora domandarsi: sarebbe corretto dire che la filosofia inizia fin dai primi giorni della nostra esistenza in questo mondo? Ora, se non è certamente possibile affermare che fin dal momento del nostro concepimento abbiamo iniziato a filosofare, non è così inesatto ritenere che la filosofia inizi non appena abbiamo ci siamo posti delle domande sulle cose come ad esempio l'origine delle stelle, del sole o, come dice Aristotele, "dell'intero universo". Continua lo Stagirita:

«Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia» (ARISTOTELE, *Metafisica*, A).

Inizio del percorso filosofico è dunque la MERAVIGLIA, la domanda, il riconoscere di non sapere e il desiderio di conoscere che nasce da una tale condizione. Vengono i brividi a pensare che un grande sapiente come Socrate, maestro di Platone e quindi di Aristotele, disse che «costui [un politico ritenuto sapiente dalla gente] credeva di sapere e non sapeva, io invece, come non sapevo, neanche credevo di sapere; e mi parve insomma che almeno per una piccola cosa io fossi più sapiente di lui, per questa che io, quel che non so, neanche credo saperlo» (PLATONE, *Apologia*). È il famoso "so di non sapere" socratico tanto amato dagli studenti di tutti i tempi!

Effettivamente, però, per poter filosofare, cioè ricercare la sapienza e la conoscenza, occorre non avere le naturali incombenze che riguardano il mangiare, la casa, etc. Infatti chi non ha di che mangiare non pensa al moto dei pianeti o alla struttura metafisica dell'ente creato! Lo scriveva già Aristotele ma ciò che è interessante è la visione aristotelica circa la filosofia che sembra discostarsi dal comune sentire ecclesiastico circa la filosofia:

«Se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono volti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa» (ARISTOTELE, *Metafisica*, A).

Ma di quale scienza parla lo Stagirita? Egli parla di quella che viene chiamata SAPIENZA (σοφία), la quale, in senso forte, indica la metafisica compresa quale *conoscenza delle cause e dei principi*. Non possiamo qui approfondire il pensiero aristotelico per il quale sono previsti dei corsi universitari, senza contare una ricchissima bibliografia facilmente consultabile e accessibile.

Risulta però sempre più chiaro come la nozione di filosofia stia pian piano prendendo forma, o sarebbe meglio dire "forme". Ci si rende conto, infatti, che "filosofia" è come un grande mare all'interno del quale vi sono diverse correnti d'acqua che sono le diverse discipline e scienze filosofiche, ognuna con i propri oggetti di studio, finalità, metodi, etc. Ciò che finora ci interessa sottolineare è come la filosofia sia un qualcosa che riguarda l'uomo e la sua libertà. Non nel senso che la filosofia

sia in grado di rendere libero l'uomo sotto ogni aspetto (il limite della morte, solo per fare un esempio, mostra quanto non siamo liberi di disporre di ogni aspetto della nostra esistenza), ma nel senso che l'essere umano con il suo filosofare manifesta la propria libertà. In altre parole, secondo Aristotele, il fatto che l'uomo e la donna possano filosofare, vale a dire ricercare e amare la verità per sé stessa, senza altri fini, è un segno della libertà che gli è propria. La filosofia, in ultima analisi, mostra la propria libertà in quanto non è asservita ad altre scienze, pretendendo così di essere quella "scienza" umana che si pone al vertice della piramide del sapere.⁵ Di diversa opinione saranno molti teologi i quali, invece, riterranno che è la teologia e non la filosofia la regina delle scienze. Tuttavia da una tale visione filosofica delle cose – e non solo – si svilupperà a partire dal Medioevo una rottura forte tra teologia e filosofia.

Abbiamo parlato molto di filosofia senza però darne una **DEFINIZIONE** che non sia solo quella nominale. Per quanto sia certamente vero che essa consiste nell'amore della sapienza è altrettanto vero che non tutto è filosofia in senso stretto. Vediamo allora alcune definizioni di filosofia di autori diversi. Un'interessante definizione è quella offerta dal filosofo eclettico⁶ romano Marco Tullio Cicerone (106 a.C. – 43 a.C.) che nelle sue *Tuscolanae* (testo eclettico in cui, fondendo posizioni platoniche, stoiche e socratiche si occupa del tema della felicità), così definisce la sapienza o filosofia:

«divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cujusque rei cognitio» (CICERONE, *Tuscolanae disputationes*, l. V, 2).

Un'altra definizione classica, accolta e spiegata dal cardinale domenicano Tommaso M. Zigliara (Bonifacio 1833 – Roma 1893) è invece la seguente:

«Scientia (hoc est cognitio *certa et evidens*) rerum, per earum ultimas rationes (seu *causas*) naturali rationis lumine comparata» (T. M. ZIGLIARA, *Summa philosophica in usum scholarum*, v. 1, 2).

Molte sono le possibili definizioni di *filosofia* ma forse, sebbene essa sia propriamente la definizione classica di scienza,⁷ potremmo in un certo senso dire che *philosophia est cognitio certa per causas*. La filosofia infatti in quanto *scientia* consiste in una conoscenza certa (vedremo in che senso si può parlare di certezza) di qualcosa passando per la considerazione delle sue cause. Ma cosa sono le CAUSE? In breve, per causa si intende «ciò da cui segue l'essere di qualche cosa» (TOMMASO D'AQUINO, *In II Physicorum*, lect. 10). In altre parole "causa" è ciò che contribuisce in qualche modo all'essere di qualcosa: «Il nome di causa comporta un qualche influsso sull'essere del causato» (TOMMASO D'AQUINO, *In V Metaphysicorum*, lect. 1).

In base a quanto detto la filosofia consiste in una conoscenza certa di un preciso oggetto (gli oggetti naturali, il movimento, l'essere umano, etc.) passando per lo studio delle sue cause, vale a dire

⁵ Sarà interessante domandarsi se esista una gerarchia del sapere e se la filosofia sia, in sé stessa, alla sua sommità.

⁶ Eclettismo: "atteggiamento di pensiero che sceglie e accetta dai vari sistemi filosofici alcune dottrine, e le coordina armonicamente; anche, la scuola filosofica che segue il metodo eclettico" («Eclettismo», in *Treccani. Vocabolario online*).

⁷ Cfr. *In Anal. post.*, l. 1, lect. 4, n. 5.

occupandosi di quegli aspetti che la riguardano da un punto di vista profondo, ontologico, metafisico. Attenzione però: l'oggetto di una scienza non consiste nello studio delle cause di una cosa ma di ciò del quale si ricercano le cause. Nel caso della metafisica, per esempio, l'oggetto del suo studio è l'ente in quanto ente (altrimenti detto *ens commune*) del quale si studiano le cause e le proprietà.

Prima di passare oltre occorre finalmente ricordare che la filosofia mostra almeno TRE ASPETTI specifici: il suo contenuto, in quanto vuole spiegare tutto ricercandone le cause e in qualche modo il principio; il suo metodo, dal momento che si tratta di una spiegazione puramente razionale dell'oggetto di studio; il suo scopo, che è essenzialmente un puro e disinteressato amore della verità.

Ma cosa dire di quei rami della filosofia che invece riguardano l'aspetto morale e sociale dell'essere umano? L'esistenza di discipline filosofiche non solo speculative ma anche pratiche invita ora a interrogarsi sulla differenza che esiste tra i diversi rami della filosofia.

2. LA DIVISIONE DELLA FILOSOFIA

Cosa si intende per divisione della filosofia? La parola "dividere" fa in un certo senso rima con il verbo "discriminare".⁸ Ai nostri giorni tale verbo non è molto di moda e, anzi, produce in chi lo ascolta un senso di fastidio. Tuttavia ciascuno di noi compie quotidianamente delle "discriminazioni". Discriminare indica anzitutto l'azione di indicare il discrimine, la differenza che intercorre tra le cose, e parlare di differenza, lo sappiamo, significa ritenere che le cose non siano tra loro identiche ma, al contrario, diverse. Da ciò deriva anche che filosoficamente parlando il mondo e la realtà creata non sono riducibili a pochi e semplici assunti filosofici all'interno dei quali far rientrare tutto. Non è un caso che la filosofia, anche quella tomista, sfugge alla rigida definizione di *schema* inteso quale

«modello convenzionale, semplificato rispetto alla più complessa realtà di un problema, di un fenomeno, di un oggetto, di un meccanismo, di un processo. Termine introdotto dalla tradizione atomista antica (Leucippo, Democrito, Epicuro) per indicare la "forma" o "figura" che, accanto all'ordine e alla posizione, è uno degli aspetti per cui gli atomi differiscono fra loro» («Schema», in *Treccani. Dizionario di filosofia*, 2009).

Ciò ovviamente non significa che non possiamo fare degli schemi di quanto leggiamo o studiamo – è anzi cosa ottima per la memorizzazione! – ma che non possiamo pensare che il mondo sia riducibile al nostro schema. Esso è molto più ampio, molto più complesso, e ciò ci spinge ad avere davanti alle cose un atteggiamento intellettuale caratterizzato anzitutto dall'umiltà e dalla meraviglia che nascono dalla consapevolezza che sono molte più le cose che non conosciamo rispetto a quelle di cui abbiamo conoscenza.

Occorre tuttavia fare attenzione a non cadere in una "trappola" del pensiero contemporaneo

⁸ Dice il vocabolario online della *Treccani*: «discriminare v. tr. [dal lat. *discriminare*, der. di *discrimen* «separazione», da *discernere* «separare»] (io discrimino, ecc.). – 1. Distinguere, separare, fare una differenza».

secondo la quale il mondo è *illogico* e, dunque, non ha senso studiarlo, provare a spiegarlo o peggio schematizzarlo. Questa affermazione – alleata in qualche modo del pensiero relativista – dovrà essere presa sul serio giacché si tratta di una critica molto forte a tutte le forme di razionalizzazione del reale così come a ogni tentativo di lettura, interpretazione o spiegazione di ciò che ci circonda. Affermare che il mondo è illogico significa anche sostenere che non esistono rapporti di causalità tra le cose, giungendo in questo modo alla negazione del cosiddetto principio di causalità.⁹ Non dobbiamo affrontare ora una tale questione che sarà probabilmente oggetto di studio negli altri corsi. Essa è tuttavia di grande importanza giacché se il mondo manca di qualsiasi logica interna allora significherebbe che esso non è studiabile e quindi il nostro sapere filosofico, scientifico e perfino teologico è in realtà una pura costruzione dell'intelletto umano priva di qualsiasi fondamento *in re*.¹⁰

Parlare di una possibile *illogicità del mondo* ci fa intuire l'esistenza di una precisa scienza filosofica chiamata logica della quale pure parleremo brevemente più avanti. Dobbiamo ora domandarci: in cosa si differenzia la logica dall'antropologia, dalla metafisica o da tutte le altre discipline filosofiche? E perché non è sufficiente parlare o sostenere l'esistenza di un'unica scienza filosofico-razionale?

Ora, è chiaro che ogni scienza si occupa in qualche modo dell'*ente*. ENTE, infatti, può essere descritto come «ciò che è in qualunque modo» (G. BARZAGHI, *Compendio di filosofia sistematica*, 62). Non è questo il momento di soffermarsi a parlare dell'ente che sarà oggetto dei corsi di filosofia della natura (cosmologia) e metafisica (ontologia), ma è bene sapere che sul concetto di ente e più in generale di *essere* sono stati scritti nei secoli – fino ai nostri giorni – numerosissimi libri e articoli scientifici. Lo stesso san Tommaso nelle sue opere offre diverse descrizioni¹¹ di cosa sia l'ente. Solo per fare un esempio, l'Aquinate afferma che l'ente «è ciò che partecipa all'essere» (*In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, sol.), o ciò che può venire definito come «essere in atto» (*ens dicit aliquid proprie esse in actu*) (*ST*, I, q. 5, a. 1, ad 1) o come ciò che «non indica la quiddità [essenza] ma soltanto l'atto d'essere» (*In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, ad 2). Per ora ci basti tenere quella semplice descrizione sopra riportata da G. Barzaghi, consapevoli che

«dell'ente non si può dare propriamente una definizione – cioè per genere prossimo e differenza specifica – perché si tratta di una nozione metaspecifica, metacategoriale. Tuttavia se ne può dare una descrizione» (G. BARZAGHI, *Compendio di filosofia sistematica*, 62).

Posto che per ente intendiamo tutto ciò che esiste in qualsiasi modo (nella realtà materiale, nella nostra mente, etc.) è chiaro che ogni scienza e disciplina filosofica si occuperà in qualche modo dell'ente. Avendo tuttavia davanti a me uno stesso oggetto, per esempio una mela gialla, essa può essere studiata secondo aspetti diversi: in quanto ente in senso proprio, in quanto materiale e

⁹ Non possiamo qui studiare il principio di causalità. Basti per ora sapere che esso afferma l'esistenza di diversi rapporti di causa-effetto tra le cose (ex: un pezzo di legno brucia → viene prodotto del fumo). Il principio di causalità è stato più volte oggetto di critica da parte di importanti filosofi del passato (vd. Hume).

¹⁰ Per ora ci basti tenere per vero il fatto che dalla realtà si evincono dei rapporti di causa ed effetto per quanto non tutti sono conoscibili a prima vista.

¹¹ Non esiste una **definizione** di ente giacché per avere una definizione occorrerebbero il *genere prossimo* e la *differenza specifica*. Poiché però ogni differenza specifica è sempre in qualche modo un ente (ricorda: *ens = id quod est quodammodo*) non è possibile arrivare a definire l'ente, mentre è possibile offrirne una descrizione.

soggetta a cambiamenti, in quanto cucinabile in un certo modo, etc.

In generale la divisione delle scienze che è bene conoscere in questa fase degli studi filosofici è quella proposta da Aristotele e dalla tradizione tomista, tradizione che, è bene ricordarlo, è viva e mostra evidenti segni di vitalità non solo tra gli ecclesiastici ma anche nel mondo laico. È sempre bene ricordare una cosa: come scriveva il card. Tommaso M. Zigliara, «sic insisto vestigiis S. Thomae, ut tamen non auctoritati affirmanti, sed exploratae rationi cedam» (T. M. ZIGLIARA, *Summa philosophica in usum scholarum*, v. 1, XVI). In altre parole non seguiamo i passi di san Tommaso perché è san Tommaso – esistono decine di santi dottori e maestri! – ma perché quello che dice è frutto di un modo di procedere sicuro e aderente alla realtà. Dobbiamo infatti evitare nel nostro studio e nei nostri scritti di dirimere le nostre questioni servendoci semplicemente dell'autorità di un autore altrimenti, come scrive Tommaso,

«se il maestro determina la questione con le pure autorità, certamente l'uditore sarà reso certo che le cose stanno così, ma non acquisterà alcuna scienza o comprensione e se ne andrà vuoto» (TOMMASO D'AQUINO, *Quodl.* IV, q. 9. a. 3, co.).

Se certamente la scienza contemporanea ha fatto passi avanti nei suoi “contenuti” e nel metodo di investigazione, credo sia importante almeno conoscere quella che è una delle divisioni delle scienze che ha segnato la storia del sapere occidentale e mondiale.

La macro-divisione del sapere proposta da Aristotele (*Metafisica*, E 1) ha una struttura tripartita. Lo Stagirita sostiene l'esistenza di scienze di carattere SPECULATIVO, PRATICO E TECNICO.¹² Le scienze SPECULATIVE (anche dette “teoretiche”)¹³ sono quelle che non hanno altro fine che la conoscenza in sé stessa, potremmo dire disinteressata; quelle PRATICHE e TECNICHE, invece, sono quelle ordinate all'azione: le PRATICHE¹⁴ riguardano l'azione umana o morale (potremmo dire “immanente” nel senso che non “esce” dal soggetto), le TECNICHE,¹⁵ invece, riguardano l'attività esteriore (dette anche “transitive” in quanto riguardano altro rispetto al soggetto agente).

Ma qual è l'elemento che secondo Aristotele differenzia le scienze tra loro? È senza ombra di dubbio il *fine*, lo scopo. Preso dunque il *fine* come punto di vista per classificare le scienze, la scienza si divide in speculativa (teorica, dottrinale) e pratica (operativa), la quale è volta all'agire (filosofia morale) o al fare (arti). A questa triplice divisione della scienza san Tommaso d'Aquino aggiunge un quarto tipo di conoscenza filosofica chiamato *rationalis philosophia*, termine che sta a indicare la LOGICA. Ora, se Aristotele considera la logica non come una scienza ma piuttosto come uno strumento (ὄργανον) della filosofia, san Tommaso sembra vedere in essa una scienza teoretica che studia non direttamente gli enti naturali (come fanno le altre scienze) ma gli ENTI DI RAGIONE, cioè quegli enti che sono il frutto della riflessione del soggetto sui propri atti conoscitivi.¹⁶ Prendiamo un esempio

¹² Le scienze tecniche vengono dette anche poietiche dal termine greco ποιητικός (che produce, che crea).

¹³ Fisica, matematica, metafisica

¹⁴ Etica e politica

¹⁵ Arti e tecniche (architettura, musica, poesia, danza, retorica).

¹⁶ La logica si occupa delle cosiddette *secundae intentiones* (concetti ottenuti grazie alla riflessione del soggetto sui propri atti conoscitivi) quali per esempio il concetto, l'enunciazione e l'argomentazione.

forse un po' complesso, ma che possiamo almeno tenere a mente:

«“Persona” è un termine di prima intenzione in quanto indica le sostanze individuali di natura razionale, mentre il termine “individuo” è di seconda intenzione perché indica un singolare in quanto può essere il riferimento di un nome proprio (*ens rationis*)» (C. A. TESTI, *La logica di Tommaso d'Aquino*, 13).

Anche questa spiegazione può sembrare difficile. In termini ancora più semplici possiamo dire che la logica studia quegli oggetti che non esistono se non *nella* mente e *grazie* alla mente,¹⁷ come ad esempio le nozioni di genere, specie, differenza, etc. La logica infatti non si occupa degli enti di fantasia ma di quelli che hanno il proprio fondamento *in re*, vale a dire dei concetti prodotti dalla mente, delle proposizioni in quanto prodotti del giudizio e delle argomentazioni come prodotti del ragionamento.

Oltre alla divisione in scienze speculative, pratiche e tecniche, Aristotele compie un'ulteriore **DIVISIONE DELLE SCIENZE SPECULATIVE** servendosi dei cosiddetti **GRADI DI ASTRAZIONE**. Non dobbiamo lasciarci confondere da quanto detto prima sulla divisione tra scienza transitiva (le arti) o intransitiva (la morale). Qui stiamo parlando solo della scienza teoretica (altrimenti detta speculativa) che studia gli oggetti sui quali possiamo speculare, interrogarci. Tali oggetti si differenziano tra loro in base al loro grado di immaterialità – ciò rimanda al carattere proprio dell'intelletto, il quale è assolutamente immateriale – e di necessità – elemento proprio di una scienza –. Dunque, in base al grado di immaterialità e di necessità di un oggetto si avranno diversi tipi di speculabili e, di conseguenza, diversi tipi di scienze speculative. Il punto, secondo il pensiero classico, è che più un oggetto di conoscenza è immateriale, più esso è in un certo senso conoscibile.

In ognuna delle scienze citate ha luogo un processo astrattivo a partire dall'oggetto che deve essere studiato. Per comprendere come ciò avvenga, occorre ricordare anzitutto l'esistenza di una duplice operazione del nostro **INTELLETTO**: con la prima (detta *astrazione*) si giunge alla conoscenza dell'essenza (quiddità) delle cose; con la seconda (detta *separazione*), tramite il processo di composizione e di divisione si arriva alla formulazione di un enunciato positivo o negativo intorno all'oggetto considerato.

La filosofia speculativa, quindi, si suddivide fondamentalmente in tre parti: **FISICA** (o filosofia della natura), **MATEMATICA** e **METAFISICA/TEOLOGIA**.

La **FISICA** studia quegli oggetti che dipendono dalla materia e dal movimento, tanto secondo l'essere quanto secondo la considerazione. Il primo grado di astrazione, infatti, consiste nello sforzo del nostro intelletto a considerare gli enti sensibili indipendentemente dalle loro caratteristiche

¹⁷ Riassume egregiamente il cardinale Tommaso Zigliara: «Idea realis et logica. Prima designat objectum prout realiter in se est, independenter a mentis consideratione, ut angelus, homo, Deus. Altera designat objectum secundum essendi modum quem habet a mente et in mente, ut genus, species, differentia. – Ex his plane intelligitur quid nomine objecti primae intentionis et secundae intentionis in scholis significetur. Prima intentio res exhibet ut in se sunt, sicut dictum est de idea reali; secunda vero intentione usurpamus objecta secundum ordinem vel dispositionem quam accipiunt a mente nostra (ut dictum est de idea logica), et quae propterea dicitur etiam ens rationis» (T. M. ZIGLIARA, *Summa philosophica*, v. 1, 18).

individuali. Non si parla qui delle caratteristiche sensibili in sé stesse, ma delle caratteristiche sensibili individuali, precise, determinate (si considera, ad esempio, un uomo senza preoccuparsi di ciò che gli è proprio in maniera individuale, astraendolo cioè da *tale materia* o, in termini scientifici, dalla *materia individuale*, pur tenendo nella propria considerazione quello che è il concetto, la nozione di *materia sensibile comune* [giacché non esiste un essere umano senza la materia]).

La **MATEMATICA** (le scienze matematiche) si occupa di quegli oggetti che dipendono dalla materia secondo l'essere ma non secondo la considerazione. In altre parole, il secondo sforzo del nostro intelletto consiste nel considerare le cose che esistono indipendentemente dalle loro qualità sensibili e dai loro mutamenti (anche detti *movimenti*). Dell'oggetto, quindi, si studiano le sue determinazioni quantitative, le figure geometriche, i rapporti numerici, etc. Tuttavia anche tali oggetti non sono considerati come astratti del tutto dalla materia, senza cioè alcun legame o dipendenza da essa, giacché anche le forme, le figure, i rapporti sono in qualche modo legati a quella che viene detta in termini tomistici la *materia intelligibile*.

Infine, per ciò che concerne quegli oggetti che non dipendono dalla materia quanto all'essere e alla considerazione, san Tommaso propone una differenziazione tra la **TEOLOGIA** (scienza divina) e la **METAFISICA**: se la prima studia ciò che non potrà mai trovarsi nella materia o essere sottoposto a movimento (cioè Dio e le sostanze separate), la seconda si occupa di ciò che, sebbene non si sia nella materia o nel movimento, può tuttavia trovarvisi (sostanza, ente, etc.). Questa terza scienza (teologia/metafisica) è anche chiamata **FILOSOFIA PRIMA**, poiché da essa tutte le altre scienze ricevono i propri principi. Dunque,

«tres ergo sunt partes philosophiae theoriae, scilicet mathematica, physica et theologia quae est philosophia prima» (TOMMASO D'AQUINO, *In VI Met.*, l.1).

La divisione delle scienze, e quindi della filosofia, ha avuto dei notevoli **SVILUPPI** nel corso del tempo. Di sicura importanza è stato l'influsso del filosofo polacco-tedesco Christian Wolff (1679 – 1754)¹⁸ che nei suoi manuali distingue tre tipologie di conoscenza: storica (anche detta sperimentale), filosofica e matematica. La conoscenza filosofica, poi, viene da lui ulteriormente divisa in fisica, psicologia e teologia, alle quali si aggiungono la logica (legata alla ragione), la filosofia pratica (legata alla volontà) e l'ontologia, intesa quale scienza filosofica che si occupa delle nozioni generali e comuni a tutta la filosofia.

Nel periodo moderno-contemporaneo si sono venute a creare delle nuove scienze filosofiche che pretesero di porsi in maniera del tutto autonoma rispetto agli altri rami della filosofia: è il caso per esempio della **SOCIOLOGIA** (scienza che studia i fenomeni sociali, indagandone cause, effetti e manifestazioni, con particolare riferimento ad altri avvenimenti ad essi potenzialmente legati) e della **TEORIA CRITICA DELLA CONOSCENZA** (in parole povere, la scienza che studia la conoscenza in sé stessa).

La questione sulla divisione della filosofia è stata ed è ancora dibattuta. A differenza della scuola

¹⁸ La filosofia e in particolare la metafisica di Christian Wolff sarà aspramente criticata da Immanuel Kant.

aristotelica, alcuni sostengono per esempio che la divisione della filosofia è deducibile a partire dall'osservazione pre-filosofica della realtà oggettiva, e da ciò deriverebbe l'analisi sulla natura (la filosofia della natura), sull'uomo (l'antropologia e l'etica) come anche su Dio (la teologia filosofica), per quindi arrivare a studiare la metafisica e le altre specializzazioni della filosofia (gnoseologia, estetica, logica, etc.).

È bene anche rammentare che non tutti condividono l'idea di una divisione della filosofia, così come altri preferiscono parlare non tanto di divisione del sapere filosofico quanto di "itinerario" del pensiero. È il caso, per esempio, del sacerdote e filosofo argentino Juan José Sanguinetti (1946 –), che in una sua introduzione alla filosofia scrive:

«Riteniamo opportuno non dilungarci troppo sulla questione della divisione del sapere filosofico. Più che di divisione forse bisognerebbe parlare piuttosto di *itinerario* del pensiero filosofico che passa da alcune aree ad altre secondo un'esigenza non solo logica, ma gnoseologica e metafisica – cioè secondo quanto richiede la materia stessa e il modo umano di conoscerla – sebbene le vie della conoscenza siano molteplici e vadano esplorate parecchie volte in tutti i sensi per arrivare ad una matura conoscenza dei problemi» (J. J. SANGUINETI, *Introduzione alla filosofia*, 192).

Pur rispettando l'autorevole parere del prof. Sanguinetti, ritengo che la nozione di *itinerario* filosofico non debba essere posta in contrasto con quella di *divisione* della filosofia, come d'altronde lui stesso lascia intendere altrove. Non esiste itinerario – si pensi agli itinerari turistici – senza luoghi *diversi* in cui andare o per cui passare. Similmente non può esservi itinerario filosofico senza una chiara divisione o differenziazione delle scienze filosofiche.

Parlare di divisione della filosofia significa inoltre riconoscere la differenza che esiste tra gli oggetti di studio, così come accogliere il fatto che esistono diversi gradi di astrazione di una stessa realtà e, di conseguenza, una diversa "posizione" delle singole discipline filosofiche all'interno della gerarchia del sapere. Il punto, infatti, è che le scienze non sono soltanto diverse tra loro ma anche in qualche modo GERARCHIZZATE. La geometria, per esempio, usa – senza doverli spiegare/dimostrare – i principi della matematica, così come questa fa uso di concetti metafisici senza a sua volta doverli spiegare. Ritourneremo più avanti sul tema della gerarchia del sapere.

3. NASCITA E STORIA DELLA FILOSOFIA

«Lo studio della filosofia non è fatto per sapere quale sia stata l'opinione degli uomini,
quanto piuttosto per sapere quale sia la verità delle cose»

THOMAE AQUINATIS, *In I De Caelo et mundo*, l. 22

a) *Nascita*

Compresa l'importanza della divisione della filosofia, sarà ora utile dare uno sguardo alla storia della filosofia, offrendone una qualche periodizzazione per non perdersi nel *mare magnum* del pensiero umano. La filosofia infatti come ogni materia di studio ha una propria storia molto ricca. Ma quando ebbe inizio? Quando, cioè, gli uomini iniziarono a *fare filosofia* o, meglio, a filosofare? È corretto affermare che la filosofia è antica quanto l'uomo?

Uno dei rischi più comuni è quello di pensare che *fare filosofia* è la stessa cosa che *pensare*. Se così fosse, sarebbe senza dubbio corretto dire che la filosofia è antica quanto l'uomo, giacché l'uomo è tale (anche da un punto di vista scientifico) perché mostra un'innata capacità a ragionare e a *intelligere* le cose (cioè a conoscerle in profondità, direi metafisicamente). Eppure secondo la maggior parte degli studiosi la filosofia non sarebbe affatto antica quanto l'uomo. Difatti non è vero che filosofare equivale a ragionare. Quando per esempio sto pensando a come condire il mio buon piatto di pasta io non sto filosofando ma sto solo pensando se mettere il sugo, il formaggio, etc. Filosofare, lo abbiamo detto, consiste nella ricerca della verità, della sapienza, secondo un cammino puramente razionale avente un suo metodo proprio: *philosophia est cognitio certa per causas*.

Ma allora quando nasce la filosofia? E dove? Secondo molti studiosi la filosofia sia come termine, sia come concetto è il frutto particolare della cultura greca, vale a dire di quel contesto culturale e intellettuale che si sviluppò non solo in Grecia, ma anche in Asia Minore (parte dell'attuale Turchia) e nella Magna Grecia (l'attuale sud Italia). Sebbene alcuni abbiano potuto sostenere il contrario, non sembra corretto affermare che la filosofia greca dipese e derivò in qualche modo dal mondo orientale (alcuni addirittura sostennero – e sostengono – una dipendenza dal pensiero buddista [VI-V sec. a.C.]). Se è certamente vero che gli Orientali avevano una sapienza tutta propria fatti di miti, religioni e cosmogonie, essi però non ebbero mai un'autentica scienza filosofica basata sulla pura ragione (sul *logos*, come diranno i Greci). È senza dubbio vero che i Greci fecero proprie le scienze matematiche, geometriche e astronomiche dagli antichi Egiziani e Babilonesi, ma è altrettanto vero che verso tali scienze le popolazioni elleniche operarono dei significativi cambiamenti dovuti prevalentemente alla propria attitudine più speculativa che pratica. Come scriveva il professor Giovanni Reale,

«La geometria degli Egiziani doveva avere in prevalenza le stesse caratteristiche: in particolare, le nozioni geometriche dovevano servire per costruzioni come le piramidi, o per la misurazione dei campi dopo le inondazioni del Nilo. Ma la teoria generale dei “numeri in quanto numeri” e le basi e l'impianto strutturale della scienza geometrica vanno considerate vere e proprie *creazioni dei Greci*, a cominciare da Pitagora e dai Pitagorici» (G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, 35).

Dobbiamo tenere a mente che ogni cultura – compresa quella all'interno della quale furono redatti i testi della Sacra Scrittura¹⁹ – è sempre e in qualche modo toccata, influenzata dalle correnti di pensiero che la circondano. Se ciò è senza dubbio vero, non è tuttavia corretto ridurre una cultura a ciò che la circonda, così come non sarebbe esatto affermare che la filosofia è una mera riformulazione greca delle nozioni e conoscenze limitrofe.²⁰

È importante chiederci allora quali furono quegli **ELEMENTI CHE STIMOLARONO LA NASCITA DELLA FILO-SOFIA** intesa quale scienza basata sulla pura ragione. Secondo molti studiosi di grande importanza fu la categoria dei **POETI** e più in particolare le figure di Omero (gr. Ὅμηρος, lat. Homerus) ed Esiodo (gr. Ἡσίοδος, lat. Hesiodus). Se di Omero la sua vita è avvolta da un fitto mistero che fa di lui una figura definita da molti per lo più “mitica”,²¹ di Esiodo si dice che fu probabilmente la prima personalità storica della poesia greca (inizi del VII sec. a.C.). I due scrissero rispettivamente *l'Iliade*, *l'Odissea* (Omero) e la *Teogonia* (Esiodo), opere di cui sarebbe interessante parlare per la loro importanza non solo per la letteratura ma anche per la filosofia. I poemi in questione infatti – in particolare quelli omerici – non si lasciano andare a descrizioni del deforme e del mostruoso, come a volte accade nei poemi orientali, ma privilegiano una struttura secondo armonia, proporzione, limite e misura, elementi che la filosofia assurgerà poi a principi ontologici. Omero, per esempio, ricerca nelle sue pagine la causa e i principi di quanto viene narrato, così come Esiodo narrando della nascita degli dèi parla in realtà della formazione delle parti dell'universo, giacché teogonia e cosmogonia in qualche modo coincidono. La grande influenza che i due autori ebbero sulle popolazioni elleniche sarà da stimolo per la ricerca di un primo principio di tutto ciò che esiste. Ciò, però, non più servendosi tanto della fantasia, pure presente e utilizzata nei secoli a venire (si pensi al *Poema sulla natura* di Parmenide o anche ai miti di Platone per mezzo dei quali insegna complesse dottrine filosofiche), ma tramite la ragione e il ragionamento.

Un secondo elementi per comprendere la nascita della filosofia è senza dubbio la **RELIGIONE** in ambito greco. Dobbiamo ricordarci che per i Greci esistevano due tipologie di religione: una pubblica e l'altra, potremmo dire, privata o “misterica”. La religione pubblica si rifaceva in larga parte ai racconti dei due poeti di cui abbiamo appena parlato mentre la religione detta dei *misteri* era invece legata alla corrente dell'Orfismo del quale dirò qualcosa più avanti. Ciò che però è interessante notare è il fatto che per i Greci tutto ciò che accade è in qualche modo legato agli dèi i quali, secondo molti studiosi, altro non sono che uomini e donne amplificati e idealizzati da un punto di vista diciamo quantitativo (sono forti, grandi, potenti, etc.), non certo qualitativo-morale (sono noti i vizi degli dei greci...).

L'idea di fondo, sostenuta da diversi studiosi, è che la religione pubblica dei Greci fu una religione che si potrebbe definire *naturalistica* e come scrisse lo storico della filosofia Eduard Zeller (1814-1908),

¹⁹ Non possiamo qui studiare il rapporto tra la cultura ebraica e le culture limitrofe del Vicino Oriente, né tantomeno occuparci di ciò in chiave teologica.

²⁰ Il rischio del riduzionismo si trova in molti ambiti del pensiero compreso quello teologico (ex: ridurre la teologia ebraica a quella egiziana o babilonese), filosofico-tomistico (ex: ridurre i pensatori tomisti a semplici ripetitori del pensiero di san Tommaso), etc.

²¹ Attenzione a non confondere il mito con la favola/fiaba.

come la religione greca fu di stampo naturalistico, così

«la loro più antica filosofia fu naturalistica; e anche quando l'etica ebbe acquistato la preminenza [...], la divisa di essa rimase la conformità alla natura» (E. ZELLER, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 106).

Infatti la prima forma di filosofia, tolto il fenomeno misterico dell'Orfismo, vide e studiò la totalità del reale inteso quale *physis* (natura) e cosmo (nel senso di ordinato). Dalla religione “pubblica”, quindi, derivò un atteggiamento naturalistico anche nell'ambito della filosofia, mentre dai culti misterici derivarono aspetti e dottrine filosofiche che ebbero un ampio seguito nella storia della filosofia (fino ai nostri giorni). I misteri orfici, infatti, introdussero nuovi “schemi” per interpretare l'esistenza umana, come ad esempio la visione dualista tra anima e corpo o l'idea secondo cui l'anima sarebbe immortale,²² tutti temi che saranno accolti da importanti pensatori – e dai loro sostenitori – come Platone, Eraclito, Empedocle e Pitagora.

Un terzo elemento che certamente aiutò la nascita della filosofia fu senza dubbio la **LIBERTÀ RELIGIOSA E POLITICA** che si respirava nell'Antica Grecia. La mancanza di dogmi e di un sacerdozio forte, la libertà sociale e politica di cui godevano i Greci rispetto alle popolazioni orientali, oltre alla dimensione economico-commerciale che portava le popolazioni elleniche a viaggiare per il Mediterraneo (arrivarono anche nell'Italia del Sud, nelle attuali regioni della Sicilia, Puglia, Calabria, Basilicata e Campania), stimolarono e non contrastarono la nascita di un pensiero “libero”, filosofico, il quale non di rado contestò la religione (specialmente pubblica) dell'epoca, criticandone gli eccessi come l'antropomorfismo, senza però mai sostenere tesi atee o agnostiche.

b) *Storia e periodizzazione*

La filosofia, lo sappiamo, non si è conclusa con i Greci, con grandi pensatori quali Platone, Aristotele, Eraclito o Anassimandro, ma ha continuato la sua “corsa” alla ricerca della verità e della sapienza. Ora, parlare di **PERIODIZZAZIONE** significa suddividere qualcosa, nel nostro caso la storia della filosofia, in periodi. Tuttavia ogni suddivisione di qualsivoglia oggetto prevede un criterio per mezzo del quale avviene una tale suddivisione, che dia cioè ragione di quanto è stato fatto. Perché, per esempio, non consideriamo Karl Marx un filosofo classico? O perché Hegel non rientra nel periodo detto “medievale”? Perché san Tommaso, poi, non è un contemporaneo? Possiamo, o forse dobbiamo allora individuare quei fenomeni ed eventi che in qualche modo segnarono un cambio di paradigma, di atteggiamenti e di interessi nella cultura e quindi nella filosofia.

Ci accorgeremo che gran parte degli autori e degli eventi in questione si riferiscono alla filosofia occidentale e in gran parte europea. Ciò non è dovuto a un preconcetto nei confronti delle ricche e

²² La dottrina dell'immortalità dell'anima era in qualche modo legata a un'altra dottrina, quella della cosiddetta *metempsi-cosi* (trasmigrazione dell'anima). Sebbene ciò possa sembrare un qualcosa ormai superato, è interessante osservare come nella cultura popolare – almeno italiana – stia ritornando una certa “simpatia” per certe teorie filosofico-religiose come quella della metempsi-cosi.

rispettabili tradizioni di pensiero degli altri continenti ma a dati storico-oggettivi. Nel caso dell'Oriente (estremo), per esempio, gli studiosi contemporanei ritengono che gran parte dei pensatori sono sempre e in qualche modo legati a delle correnti che hanno dei propri sistemi di pensiero (induismo, buddhismo, confucianesimo, taoismo, etc.) il cui "prodotto", se così possiamo dire, non è tanto il frutto dell'attività razionale – elemento proprio della *filosofia* nel suo significato classico – ma dell'interpretazione dell'uomo e dell'universo a partire da specifiche visioni filosofico-religiose che non sempre sono il frutto di un'analisi sistematica e razionale.

Suddividere, o meglio, periodizzare la storia del pensiero è certamente un atto razionale non infallibile: non è un caso, per esempio, se ancora oggi ci si chiede se autori come Severino Boezio rientrino nel periodo classico o in quello medievale! Tale suddivisione, però, non è frutto dell'arbitrio dell'uomo, di un suo capriccio o delirio di onnipotenza, quanto il risultato che deriva da un serio confronto di autori più o meno coevi. Studiando il pensiero di pensatori e filosofi anche relativamente lontani nel tempo²³ ci si accorge dell'esistenza di tematiche comuni di cui altri in periodi successivi non si sono occupati se non marginalmente. Per fare un esempio: la questione sul rapporto tra fede e ragione emersa prepotentemente durante quasi tutto il Medioevo quasi non fu affrontata dai filosofi dell'Antica Grecia o della Roma antica.²⁴ Numerosi elementi, di cui non possiamo qui fare la lista, ci permettono di periodizzare la filosofia, di fare una certa **STORIA DELLA FILOSOFIA** la quale se da un lato, in quanto "storia" non può essere propriamente definita come "filosofia", dall'altro è di grande aiuto ai fini della nostra ricerca della verità.

In generale si suddivide la storia del sapere filosofico in **QUATTRO MACRO-PERIODI**: classico/antico, medievale, moderno e contemporaneo. Per *filosofia antica* si indica generalmente quel lasso di tempo che va dalla nascita del pensiero filosofico con Talete (VII sec. - VI sec. a.C.), considerato da molti come il primo vero filosofo, fino al periodo intorno alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente (V sec. d.C.). Per *filosofia medievale*, invece, si indica solitamente quel periodo va dall'inizio del Medioevo (V sec. d.C.) fino all'epoca umanista e rinascimentale (XV-XVI sec.). La *filosofia moderna*, poi, va dal XV secolo fino agli inizi del XIX secolo, mentre il periodo *contemporaneo* va dalla metà del XIX secolo fino ad arrivare ai nostri giorni.

È ovvio che una simile suddivisione ci aiuta a muoverci solo a grandi linee all'interno della lunga storia del pensiero filosofico, offrendoci solo uno sguardo da lontano sui grandi periodi della storia filosofica. Non è questo il frangente per poter fare una storia della filosofia dettagliata, ma ritengo possa essere utile offrire qualche indicazione in più sui periodi e su alcuni filosofi ad essi collegati così da non sentirsi persi durante il percorso del proprio piano di studi. Diremo qualche parola su certi autori o correnti di pensiero per avere un iniziale panorama filosofico, senza però affrontare quei filosofi che saranno abbondantemente studiati nel corso del baccellierato. L'approccio delle pagine che verranno sarà in un certo senso di carattere storico-teoretico: ci lasceremo stimolare da

²³ A titolo di esempio: nel periodo antico rientrano filosofi come Aristotele (IV sec. a.C.) e Seneca (I sec. d.C.).

²⁴ Il tema tornerà in auge nel periodo moderno e in parte contemporaneo. Ciò però non permette di identificare il presente con il passato, quanto di individuare alcune tematiche comuni affrontate tuttavia in maniera probabilmente diversa (tali differenze sono in parte dovute alle grandi trasformazioni antropologiche avvenute nel corso dei secoli).

quanto pensarono coloro che ci hanno preceduto per ricevere da loro quegli strumenti per iniziare a ragionare sulle cose in maniera più speculativa, teoretica.

La **FILOSOFIA ANTICA** comprende certamente i *filosofi naturalisti*, come abbiamo accennato in precedenza quando si è parlato del rapporto tra religione pubblica e pensiero naturalista, ma non possiamo sorvolare l'esistenza di un fenomeno filosofico-religioso assai complesso e significativo che fu l'**ORFISMO**, del quale pure si è già accennato. Purtroppo dell'Orfismo detto "primitivo" non ci restano che frammenti, tra l'altro di epoche diverse. Esso, in generale, consiste in una dottrina filosofico-religiosa dell'area greca riferibile a Orfeo, noto personaggio della mitologia greca. Tra le dottrine orfiche c'è da annoverare la tesi secondo cui nell'uomo esisterebbe di qualcosa di "divino" e al contempo non mortale «che proviene dagli Dei e alberga nel corpo stesso, di natura antitetica a quella del corpo,²⁵ di modo che esso [l'uomo] è veramente se stesso quando il corpo dorme o addirittura si appresta a morire e, dunque, quando allenta i vincoli con esso e lo lascia in libertà» (G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, 61). Una laminetta orfica²⁶ ci dice per esempio che l'anima purificata, che proveniva dagli dei, diventerà ora immortale, come un dio:

«Gioisci, tu che hai patito la passione:

questo prima non l'avevi patito in precedenza.

Da uomo sei diventato dio» (Laminetta orfica trovata a Turi [G. REALE, 66])

Le dottrine orfiche ebbero larga diffusione e saranno riprese da importanti autori come Platone. Egli accogliendo l'idea che l'essere umano deve purificarsi per poter essere veramente sé stesso, sostiene che la vera forza purificatrice consiste nella filosofia:

«E certamente non furono degli sciocchi coloro che istituirono i Misteri [orfici]: e in verità già dai tempi antichi ci hanno velatamente rivelato che colui il quale arriva all'Ade senza essersi iniziato e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece, colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà, abiterà con gli Dei. Infatti, gli interpreti dei misteri dicono che "i portatori di ferule sono molti, ma i Bacchi sono pochi". E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticano rettamente la filosofia» (PLATONE, *Fedone*, 69 C-D; trad. it. G. Reale, Bompiani 2000).

Purtroppo nello studio della storia della filosofia si inizia quasi sempre dai filosofi naturalisti/pre-socratici, saltando l'Orfismo e le sue teorie filosofico-religiose. In realtà ciò è comprensibile giacché non si tratta di veri e propri ragionamenti di carattere filosofico quanto piuttosto di asserzioni religiose aventi in sé una forte carica filosofica relativa all'antropologia. Tuttavia, non considerare l'esistenza di una simile corrente di pensiero significa non cogliere la dimensione religiosa del pensiero

²⁵ La natura antitetica in questione ci fa capire la visione dualista dell'orfismo: l'anima e il corpo, se così possiamo dire, sono due cose tra loro assolutamente distinte, quasi in contrasto tra di loro.

²⁶ Si tratta di sottili lamine d'oro trovate in alcuni sepolcri sulle quali si trovano «istruzioni destinate a guidare nel suo itinerario oltremondano l'anima che è stata debitamente iniziata a una dottrina misterica» (G. P. CARRATELLI [a cura di], *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Adelphi, Milano 2001).

antico, un pensiero che fino ai suoi pensatori più avanti nel tempo (Plotino, Proclo, etc.) vede nella filosofia un tentativo di comprensione più profonda e razionale di quanto espresso in maniera misteriosa dalla religione. Occorre però fare attenzione:

«L'inizio della filosofia scientifica non coincide né con quello del pensiero razionale, né con la fine del pensiero mitico. Troviamo ancora la più genuina mitogonia così nel nucleo della filosofia di Platone e d'Aristotele come nel mito platonico dell'anima o nell'intuizione aristotelica dell'amore delle cose verso il motore immobile del mondo» (W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani 2003, 286).

Pur rispettando il parere del grecista Walter Jaeger, credo che egli si sbagli nel sostenere il carattere mitico del "motore immobile del mondo". Mi sembra che in ciò egli manchi, forse, di una robusta visione metafisica aristotelica. Con il termine motore, infatti, Aristotele non sembra affatto indicare un oggetto mitico. Egli si serve del termine motore semplicemente per indicare ciò che muove: non dobbiamo pensare al motore di una macchina, ma al concetto di ciò che muove le cose. Nonostante ciò, l'idea di Jaeger per cui la filosofia non esclude il mito, l'immaginazione, è di interessante applicazione, anche ai nostri giorni.

Nella filosofia antica troviamo poi, come detto, la corrente detta dei NATURALISTI, vale a dire quei filosofi che, a partire da TALETE, individuarono l'esistenza di un principio primo e unico di tutte le cose, affermando che esso è uno degli elementi esistenti in natura (l'acqua, il fuoco, etc.). Forse a noi una teoria del genere può apparire stravagante ma non dobbiamo pensare che chi ci ha preceduto fosse così sciocco. Come osserva Aristotele,

«Talete, iniziatore di questo tipo di filosofia, dice che quel principio [di tutte le cose] è l'acqua (per questo afferma anche che la terra galleggia sull'acqua) desumendo indubbiamente questa sua convinzione dalla costatazione che il nutrimento di tutte le cose è l'umido, che perfino il caldo si genera dall'umido e vive nell'umido. Ora, ciò da cui tutte le cose si generano è, appunto, il principio di tutto. Egli desunse dunque questa convinzione da questo fatto e dal fatto che tutti i semi di tutte le cose hanno una natura umida e l'acqua è il principio della natura delle cose umide» (ARISTOTELE, *Metafisica I*, 3, 983 b 20-27).

Non dobbiamo semplicemente imparare ciò che Talete disse – non facciamo qui storia della filosofia – ma iniziare a domandarci se tale tesi è corretta o meno, e soprattutto perché. Si tratta cioè di iniziare a *filosofare*, a rispondere con la nostra ragione alle domande e provocazioni che ci provengono da quanto altri dissero prima di noi. Perché, dunque, non credo sia sostenibile l'idea secondo cui l'acqua è il principio di tutte le cose? Attenzione però: nella mia considerazione dovrò tenere presenti anche le ultime scoperte scientifiche. Esistono infatti evidenze scientifiche per cui la vita non può nascere senza l'acqua (si pensi alla costante ricerca da parte degli studiosi e scienziati di *acqua* su altri pianeti), quasi a dire che l'acqua è un elemento necessario per la vita. In cosa, allora, Talete sbagliò, e cosa disse di vero?

Nella filosofia antica rientrano poi i cosiddetti filosofi **PRESOCRATICI**.²⁷ Di essi dobbiamo ricordarne almeno due di fondamentale importanza per tutta la storia del pensiero, fino ai nostri giorni: **ERACLITO** di Efeso (VI – V sec. a.C.) e **PARMENIDE** di Elea (VI-V sec. a.C.). Non possiamo soffermarci sul loro pensiero. Ci basti per ora sapere che per il primo la realtà è in un eterno divenire, tale per cui una cosa non è mai la stessa:²⁸

«non si può discendere due volte nel medesimo fiume e non si può toccare due volte una sostanza mortale nel medesimo stato, ma a causa dell'impetuosità e della velocità del mutamento si disperde e si raccoglie, viene e va» (ERACLITO, fr. 22 B 19).

Parmenide, al contrario, teorizzò quello che viene chiamato il *monismo*²⁹ *parmenideo*, per il quale l'essere è e non può non essere, così come il non essere non è e non può in alcun modo essere:

«È necessario il dire e il pensare che l'essere sia; infatti l'essere è, il nulla non è; queste cose ti esorto a considerare» (PARMENIDE, *Poema sulla natura*, fr. 6)

Non è compito nostro studiare in questo corso di introduzione alla filosofia il pensiero antico ma solo mostrare alcuni aspetti e autori che lo hanno caratterizzato. Ciò non per puro diletto ma per conoscere le cose come stanno, la loro verità, come diceva san Tommaso nel commentare il *De caelo et mundo* di Aristotele (il principale trattato cosmologico di Aristotele).

I due autori citati, Eraclito e Parmenide, sono tra i filosofi più fondamentali del pensiero umano, oltre chiaramente ai grandi Platone (Atene 428/427 a.C. - Atene 348/347 a.C.) e Aristotele (Stagira 384/383 – Calcide 322 a.C.). Dico ciò non solo per i loro scritti ma anche – e forse soprattutto – per le conseguenze del loro pensiero nei numerosi ambiti della vita e del sapere umano. Se infatti ammettiamo il punto di vista di Eraclito, non ci sarà mai possibile parlare con esattezza e verità di una cosa, giacché essa è sempre in continuo mutamento; se invece accogliamo l'idea di *essere* proposta da Parmenide³⁰ arriviamo ad affermare che le cose sono fundamentalmente sempre le stesse in ogni loro aspetto, tale per cui il divenire del mondo è in realtà solo apparenza.

²⁷ Per “presocratico” si intende un filosofo che visse e scrisse prima di Socrate. Questi è infatti considerato ancora oggi un punto di svolta nella storia della filosofia.

²⁸ La teoria (metafisica) di Eraclito ha serie conseguenze sotto molti punti di vista, non esclusi quello morale, antropologico e perfino teologico. Tramite l'espressione *pantha rei* (“tutto scorre”) gli eraclitei si oppongono al monismo parmenideo e alle dottrine della scuola eleatica, la quale afferma l'eterna unità e immutabilità dell'essere.

²⁹ Per monismo si intende una «dottrina tendente alla riduzione della pluralità degli esseri a un unico principio o un'unica sostanza. L'introduzione nel linguaggio filosofico del termine monista sembra sia dovuta a Wolff che così lo definiva: “si chiamano monisti (monistae) i filosofi che ammettono un solo genere di sostanza”» («Monismo», in *Treccani. Dizionario di filosofia*, 2009).

³⁰ Tra i filosofi italiani contemporanei esplicitamente parmenidei c'è il noto Emanuele Severino (1929-2020). Per comprendere la portata metafisica del pensiero di Severino, anche in chiave teologica, è interessante ciò che in un'intervista dice l'ex rettore dell'università di Padova, Vincenzo Milanese: «Per Emanuele Severino la morte è solo apparenza, non ha senso quindi parlare di una risurrezione. Parmenide sostiene in uno dei suoi frammenti più famosi che l'essere è, mentre il non essere non è: da questo punto di partenza Severino nega la possibilità di ogni passaggio da ciò che è a ciò che non è, che invece era stato ammesso sia da Aristotele che da Platone, il cosiddetto parricida di Parmenide». L'intervista è disponibile su internet all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=3Jtzfm5CIz8&t> (consultato il 13/9/2022).

Ci sarà sicuramente modo di approfondire altrove la questione dell'essere. Per ora ci basti sapere che quanto alcuni pensarono e dissero ha delle concrete applicazioni fino ai nostri giorni, persino nell'ambito della ricerca teologica e, quindi, del magistero ecclesiastico.

Altri pensatori e correnti filosofiche di grande spessore per il periodo antico, sui quali però non possiamo fermarci data la natura del presente corso, furono i sofisti (Protagora, Gorgia, etc.) Socrate, Platone e la sua Accademia (la scuola da lui fondata ad Atene), Aristotele e il Peripato (parte del giardino del Liceo ad Atene in cui Aristotele teneva le sue lezioni, e dove continuarono a riunirsi i suoi allievi), l'Ellenismo e le sue scuole di pensiero (cinismo, epicureismo, stoicismo, scetticismo, eclettismo, etc.), il neostoicismo romano (Seneca, Marco Aurelio), medio e neoplatonismo (Plotino, etc.) e molto ancora. Tutte queste correnti e i rispettivi filosofi saranno oggetto dei corsi di storia della filosofia, dedicati proprio allo studio e all'approfondimento del pensiero filosofico sviluppatosi nel tempo, con particolare riferimento in questa nostra università alla tradizione aristotelica da cui san Tommaso attingerà abbondantemente.

La filosofia antica, tuttavia, non deve essere pensata unicamente come una filosofia di carattere pagano, o comunque non-cristiano. Se è vero che il lasso di tempo in questione abbraccia almeno sei secoli di cultura pagana, è altrettanto vero che il cristianesimo ha dovuto presto confrontarsi con il pensiero politeista e soprattutto filosofico allora presente nell'Impero Romano (e non solo). Il periodo della cosiddetta filosofia antica, infatti, non va ridotto ai secoli che precedono la nascita di Cristo ma continua fino agli anni della caduta dell'Impero Romano d'Occidente (nel 476 d.C. il re barbarico Odoacre fu a capo di una ribellione che depose l'ultimo imperatore romano d'Occidente, Romolo Augusto).

È chiaro, dunque, che per almeno quattro secoli la filosofia classico-pagana si è incontrata-scontrata con il credo e il pensiero cristiano. Da questo incontro-scontro nacquero interessanti contributi e la stessa fede cattolica poté essere meglio approfondita da numerosi vescovi, sacerdoti e laici. Non dobbiamo aver paura o peggio rigettare quella che fu un'autentica inculturazione del messaggio cristiano all'interno della cultura greco-latina. Come scrive il papa san Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*,

«Quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia» (*Fides et ratio*, §72).

Non certo è un errore parlare di filosofi cristiani, nel senso di persone che pur credendo nella Divina Rivelazione hanno dialogato o risposto alle critiche mosse alla fede e alla sua intelligibilità servendosi della ragione quale via per “rendere ragione della speranza” che era in loro (cfr. 1Pt 3, 14-17). Generalmente parlando, i primi “filosofi” cattolici furono i cosiddetti **APOLOGISTI**, vale a dire quei pensatori che misero al servizio della fede il pensiero razionale al fine di mostrarne il senso, difendendola da eventuali attacchi provenienti dal mondo filosofico e religioso dell'epoca.

Tra i più famosi apologisti vi fu senza dubbio san GIUSTINO MARTIRE (Flavia Neapolis [Palestina] I sec. d.C. – Roma 165), autore di due *Apologie* e del famoso *Dialogo con Trifone*. Desideroso di conoscere la verità, egli dapprima si avvicinò al pensiero di Platone per poi giungere alla fede cristiana. Il suo pensiero in merito alla filosofia si trova espresso in maniera molto chiara nella *Seconda Apologia* dove scrive:

«Io sono cristiano e me ne glorio e, lo confesso, desidero farmi riconoscere come tale. La dottrina di Platone non è incompatibile con quella del Cristo, ma non concorda perfettamente con essa, non più di quella degli altri, degli stoici, dei poeti e degli scrittori. Ciascuno di questi ha visto, del Verbo divino disseminato per il mondo, ciò che era in rapporto con la sua natura e ha potuto in tal modo esprimere una parziale verità: ma, dal momento che si contraddicono nei punti fondamentali, mostrano di non essere in possesso di una scienza infallibile e di una conoscenza irrefutabile. *Tutto ciò che hanno insegnato in modo verace appartiene a noi cristiani.* Infatti, dopo Dio noi adoriamo e amiamo il Logos nato da Dio, eterno e ineffabile, perché egli si è fatto uomo per noi, per guarirci dai nostri mali prendendoli su di sé. Gli scrittori *hanno potuto vedere la verità in modo oscuro, grazie al seme del Logos che è stato depresso in loro.* Ma altro è possedere un seme e una somiglianza proporzionata alla propria facoltà, e altro è il Logos stesso, la cui partecipazione e imitazione deriva dalla Grazia che da Lui proviene» (GIUSTINO, *Seconda Apologia*, XIII, 1-5. Il corsivo è mio).

Appare qui chiara – vedi per esempio i passi del testo in corsivo – la famosa teoria dei *semina Verbi* (gr.: *spermata tou Logou*) che sarà abbondantemente ripresa dalle generazioni future fino ai nostri giorni, confluendo anche nei documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II. Papa Giovanni Paolo II, in una sua Udienza Generale, dirà infatti:

«Appunto perché Cristo è il centro di tutto nella storia e nel cosmo, e perché nessuno “va al Padre se non per lui” (Gv 14, 6), possiamo rivolgerci alle altre religioni con un atteggiamento intessuto nel contempo di sincero rispetto e di fervida testimonianza del Cristo, in cui crediamo. Ci sono infatti in esse i “*semina verbi*”, i “raggi dell’unica verità” di cui parlavano già i primi Padri della Chiesa, viventi e operanti in mezzo al paganesimo, e a cui fa riferimento il Concilio Vaticano II, sia nella dichiarazione *Nostra Aetate* (n. 2), sia nel decreto *Ad Gentes* (nn. 11. 18). Conosciamo quelli che crediamo essere i limiti di tali religioni, ma ciò non toglie in alcun modo che ci siano in esse dei valori e delle qualità religiose, anche insigni (cf *Nostra Aetate*, 2)» (GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale*, 22 ottobre 1986)

Sebbene non si possa ridurre il pensiero di Giustino alla dottrina dei *semina Verbi*, non possiamo qui continuare a studiarne la figura. Ci basti per ora sapere, a mo' di introduzione alla filosofia, che gli si occupò anche della questione dell'anima confrontandosi in un certo senso con il pensiero di due importanti filosofi come Platone e Pitagora. Nel suo *Dialogo con Trifone* troviamo:

«Non mi interessano Platone e Pitagora, e neanche chi sostiene semplicemente dottrine di questo tipo. La verità è questa: puoi impararla da quello che segue. L'anima, dunque, o è vita o ha la vita. Se è vita farà vivere qualcos'altro, non se stessa, come il movimento farà muovere qualcos'altro, piuttosto che se stesso. Che l'anima vive, nessuno lo nega. Se dunque vive, vive senza essere essa stessa la vita, bensì partecipando della vita. Ora, ciò che partecipa di qualche cosa è diverso da ciò di cui partecipa. L'anima partecipa della vita perché Dio vuole che abbia la vita» (GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, VI, 1)

Emergono in queste poche righe molti temi filosofici che saranno oggetto di studi futuri. Il più significativo, quello sul quale san Giustino fa leva per dimostrare che tutto – compresa la vita – partecipa delle perfezioni di Dio, è per l'appunto il tema della **PARTECIPAZIONE** a proposito del quale molto scriveranno filosofi platonici ma anche aristotelici, così come faranno illustri teologi cristiani del calibro di Boezio, Anselmo, Bonaventura, Tommaso d'Aquino e tanti altri.

Tra i “filosofi” cristiani dell'epoca classica diversi manuali annoverano san Clemente Alessandrino (145/150 – 211/218), Origene (183/185 – 253-254), i padri Cappadoci, (i santi Basilio Magno, Gregorio di Nissa e Gregorio Nazianzeno) sant'Agostino (354 – 430) e san Giovanni Damasceno (650 ca. – 749).

Merita anche di essere citato un autore che sarà molto influente nei secoli a venire e che in un certo si trova sul crinale tra epoca antica e medievale.³¹ Sto parlando dello **PSEUDO-DIONIGI AEROPAGITA**, scrittore sul quale ancora oggi rimangono aperte molte questioni circa l'identità, la cronologia, la vita, etc. In generale, sembra si tratti di un teologo vissuto tra il V e il VI sec. d.C. (cioè agli inizi dell'epoca medievale) in ambito probabilmente siriano. Per far circolare il proprio pensiero negli ambienti colti della società dell'epoca, scrisse diverse opere di carattere principalmente teologico fingendo di essere quel Dionigi che si convertì a seguito della predicazione dell'apostolo Paolo ad Atene (*Atti degli Apostoli* 17, 16-34).³²

Dello Pseudo-Dionigi ci è pervenuto un consistente *corpus* di scritti che avrà un'enorme fortuna nel Medioevo – e conseguentemente fino agli inizi dell'epoca moderna. Egli nelle sue opere – il che ci interessa particolarmente – utilizza non solo il linguaggio ma anche i concetti del neoplatonismo (nella formulazione offerta da Proclo) applicandoli ai dogmi e alle verità della fede cristiana.

Uno degli scritti dionisiani che avrà ampia diffusione fu *I nomi divini* (gr. Περὶ θεῶν ὀνομάτων; lat. *De divinis nominibus*) al quale anche san Tommaso dedicherà un interessante commento. In quest'opera che, tra le altre cose, si occupa del modo umano di parlare di Dio si fa ampiamente uso della filosofia platonica per comprendere meglio il dato rivelato. Si tratta di un eloquente esempio di incontro tra sapienza divina e sapienza umana (qui squisitamente platonica). Leggiamo un passo dell'opera per farci un'idea:

³¹ La classificazione dello Pseudo-Dionigi tra gli autori antichi o medievali è ancora dibattuta a motivo della periodizzazione storica. Non tutti, infatti, ritengono che l'epoca medievale ebbe lo stesso inizio in Occidente e in Oriente (basti pensare che l'Impero Romano sopravvisse in Oriente fino al XV secolo e che la stessa autorità imperiale nella sua espressione “classica” ivi rimarrà molto forte fino all'imperatore bizantino Giustiniano I [482-565]), il che ci permette di nominarlo in questo frangente. Mi pare infatti che egli sia da annoverarsi quale pensatore-ponte fra l'epoca classica e quella medievale.

³² Si tratta del noto fenomeno della *pseudoepigrafia*.

«Il Bene non è completamente incomunicabile ad alcuno degli esseri ma, ponendo saldamente in sé il raggio sovrastanziale, si rivela in modo conforme alla divina bontà con le illuminazioni proporzionate a ciascuno degli esseri, e indirizza alla contemplazione di sé e alla comunione con sé e alla assimilazione a sé, per quanto è possibile, le intelligenze sante che tendono ad esso in modo lecito e conveniente alla santità» (DIONIGI, *I nomi divini*, I, 2).

Sarebbero anche qui, come per Giustino, molti gli aspetti da sottolineare. L'unico che però mi preme far notare è il fatto che Dionigi indica Dio con il termine "BENE". Non usa il nome rivelato di YHWH, come neanche quello di "Padre" (lo farà altrove), ma usa l'aggettivo "bene". Perché? La risposta è semplice: egli si serve del linguaggio platonico – anzi, neoplatonico – per il quale è di grande importanza la comprensione del primo principio (Dio) quale *Uno* che si identifica con il *Bene*, il quale è sempre al di là dell'essere e delle sue determinazioni concettuali. Da questo Bene/Uno (Dio) derivano per emanazione (o creazione, nel caso dei neoplatonici cristiani) tutte le altre cose, cioè la molteplicità, la quale, a sua volta, tenderà a ritornare all'unione con quest'Uno da cui si è come separata. È questa la struttura dell'EXITUS E REDDITUS che, come vedremo, verrà applicata anche alla *Summa theologiae* da parte del teologo domenicano Marie-Dominique Chenu (1895-1990).

Il vero ponte tra filosofia classica e filosofia medievale fu però un laico: (san) SEVERINO BOEZIO (480 ca. – 524/526), definito dall'umanista Lorenzo Valla (1407 – 1457) "l'ultimo dei Romani e il primo degli Scolastici". Boezio fu e sarà un pensatore fondamentale per tutta la filosofia e il pensiero medievale, così come per i nostri giorni.

Tra i suoi progetti, la maggior parte interrotti purtroppo a causa della morte inflittagli ingiustamente, vi fu quello di tradurre in latino e commentare tutte le opere di logica, fisica e morale di Aristotele, come anche gli scritti di Platone. Riuscirà purtroppo a tradurre solamente le *Categorie*³³ e il *De interpretatione* di Aristotele, mentre è ormai assodato che non sono sue le traduzioni degli *Analitici primi e secondi*, degli *Elenchi sofistici* e dei *Topici*. Tuttavia fino agli inizi del XIII secolo saranno proprio questi testi tradotti l'unica fonte per attingere all'insegnamento di Aristotele.

Boezio, tuttavia, non fu soltanto traduttore ma anche commentatore e scrittore. Tramite i suoi scritti tentò di dimostrare come non vi sia reale contraddizione nelle questioni fondamentali tra Aristotele e Platone. Le sue opere sono anzitutto di carattere logico, metafisico e di teologia naturale (si veda, per esempio, il suo famoso *De consolatione philosophiae* dove tratta anche del problema del male, della questione della libertà, etc.), ma scriverà anche di matematica, musica e teologia. Così secondo alcuni studiosi, come per esempio Luca Obertello,

«Boezio è forse il primo filosofo cristiano: non, di certo, il primo cristiano che filosofeggia in maniera più o meno consapevole e provveduta, ma il primo che si propone il preciso impegno di elaborare con rigore scientifico i temi filosofici. Egli favorisce così l'introduzione a pieno titolo

³³ Si tratta del primo libro del cosiddetto *Organon* aristotelico, cioè la raccolta di sei opere logiche [*Categorie*, *De interpretatione*, *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici*, *Elenchi sofistici*] del filosofo di Stagira.

della filosofia nell'universo culturale cristiano – in quanto scienza dotata, all'interno di quell'universo, di una sua autonomia e di un suo posto specifico» (L. ORBETELLO, *Severino Boezio*, v. 1, 769 [?])

Grazie a Boezio e alle sue opere il pensiero classico sarà trasmesso alle generazioni future e in particolare a quelle che vissero durante gli anni del cosiddetto Medioevo, arrivando quindi ai nostri giorni arricchito dalla riflessione filosofica e teologica dei pensatori dei secoli trascorsi.

Dopo aver visto brevemente il periodo della cosiddetta filosofia antica, possiamo ora dare un rapido sguardo al periodo della **FILOSOFIA MEDIEVALE**. Si tratta di un lasso di tempo molto ampio e diversi autori di questo periodo saranno oggetto di studio nei corsi universitari.

Ora, un'oggettiva difficoltà è quella di parlare di questa macro-sezione filosofica quasi si tratti di un'unità perfettamente delineata. Nella storia ci sono stati autori che tentarono di stilare una lista di temi ed elementi comuni per esempio del grande periodo della Scolastica, ma come scrive Sofia Vanni Rovighi

«o le dottrine che si ritengono essenziali alla sintesi scolastica sono troppe, e allora non tutti i filosofi medievali, anche religiosamente ortodossi, rientrano nella scolastica; o son troppo poche, e scolastici dovrebbero esser detti molti filosofi che non si possono chiamare tale se non prendendo il termine scolastica in un senso puramente convenzionale che non rispecchia nessuna realtà storica» (S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale*, 35).

Come possiamo riassumere dieci secoli di pensiero in poche righe? È obiettivamente impossibile, a meno che non abbiamo una bassa concezione del pensiero umano, specialmente in relazione al periodo medievale. Ciò non sarebbe una novità giacché furono proprio i pensatori umanisti e rinascimentali a coniare il termine *medioevo* in senso dispregiativo, indicando con esso un'epoca di mezzo (sec. V-XV) tra la grandezza del pensiero classico (greco specialmente, poi anche romano) e la nuova rinata grandezza propria dei pensatori loro coevi (XV-XVI secolo).

Non è futile rammentare che il periodo antico/classico fu principalmente di carattere pagano, proprio come l'Umanesimo e il Rinascimento furono epoche in cui si ebbe una certa fioritura di cultura neo-pagana, spesso mascherata dietro un manto di religiosità cristiana. Oltre alla suddetta dimensione religiosa, è bene tenere a mente che gli umanisti consideravano in maniera negativa il periodo cosiddetto medievale. Esso veniva infatti definito “buio” a motivo di una presunta (o sostanziale) ignoranza dovuta, secondo alcuni, al prevalere della fede cristiana. Si andò così sviluppando pian piano l'idea secondo cui la fede (cristiana) è nemica del sapere.

Non dobbiamo difendere a spada tratta la filosofia medievale ma osservare come il Medioevo fu un periodo assai variegato e che in quanto tale fu a tutti gli effetti come la fucina, il laboratorio all'interno del quale nacquero le grandi intuizioni filosofiche, politiche, teologiche, sociali, economiche, etc. che saranno attuate e vissute nei secoli successivi, fino ai nostri giorni. Le stesse università, lo ricordiamo, si svilupparono proprio durante l'epoca medievale grazie all'interessamento delle autorità ecclesiastiche (papi, vescovi, Ordini religiosi), così come ancor prima delle università furono

le scuole medievali (abbaziali, cattedrali o di corte [ex.: la Scuola palatina alla corte carolingia]) a istruire non solo le classi dirigenti ma anche i monaci, i sacerdoti e tutti coloro che volevano e potevano ricevere un'istruzione (uomini e donne).³⁴

Ciò detto, occorre osservare che con la caduta dell'Impero romano d'Occidente e la conseguente frammentazione dell'Europa i secoli VII-VIII furono caratterizzati da una certa **POVERTÀ INTELLETTUALE**. Uno dei pochi pensatori degni di nota fu il vescovo sant'Isidoro di Siviglia (560-636) con le sue *Etymologiae*. Come scrive la Vanni Rovighi, «la cultura filosofica dell'alto medioevo [500-1000], se si eccettua una figura singolare come quella di Scoto Eriugena, dipende dalla conoscenza che si ha delle opere e delle traduzioni di Boezio» (S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale*, 33). Il fatto, però, è che le opere e traduzioni boeziane vengono riscoperte solo nel corso dei decenni, o meglio dei secoli. Nei secoli VII-VIII, per esempio, non si usano i suoi trattati logici e solo tra il IX e X secolo si iniziano a conoscere i suoi *Opuscola sacra* e gli scritti di logica, oltre alla cosiddetta *logica vetus* (*Isagoge* di Porfirio, *Categorie* di Aristotele e il *Perihermeneias* [*De interpretatione*]). Del grande Platone fino al XII secolo si conoscerà solo il *Timeo*, nulla, invece, della metafisica aristotelica.

Fu forse per questa situazione che il pensiero filosofico dei secoli IX-XII sarà principalmente di carattere logico-dialettico, giacché solo nel XIII secolo cominceranno a circolare le traduzioni delle opere metafisiche di Aristotele e del neoplatonismo arabo.

Ciò che certamente caratterizzò la filosofia medievale latina fu la cosiddetta **SCOLASTICA**, vale a dire quella filosofia insegnata nelle scuole medievali delle quali abbiamo già accennato qualcosa.

«Il termine [scolastica] ha la sua origine nel Rinascimento, e deriva dalla parola *scholasticus*, che indicava, già nel Medioevo, il maestro che dirigeva una scuola o semplicemente vi insegnava; questo senso 'professionale' della parola fu dagli umanisti preso a indicare tutto un orientamento di pensiero, quello appunto che nasce dalle *scholae* medievali rappresentate dagli *scholastici*. Va anche detto che nella sua origine umanistica il termine [scolastica] ha un significato tendenzialmente spregiativo, in quanto indicherebbe una filosofia istituita tradizionalmente nelle scuole e legata a un'impostazione metafisico-teologica; significato questo che è restato anche in molta storiografia moderna, soprattutto ottocentesca» («Scolastica», in *Treccani, Dizionario di filosofia*, 2009).

La scolastica, secondo molti studiosi, inizia propriamente nel IX secolo con l'opera di riforma e di insegnamento di **ALCUINO DI YORK** (730-804), direttore dapprima della scuola cattedrale di York e poi della **SCUOLA PALATINA** voluta e sostenuta dall'imperatore Carlo Magno, del quale Alcuino diverrà consigliere per le questioni inerenti il culto e l'istruzione.

Grazie al maestro di York, in un certo senso, si avrà un vero e proprio risveglio culturale che coinvolgerà quantomeno il territorio dell'impero carolingio (Francia, parte della Germania, Italia del Nord). In realtà Alcuino non fu un pensatore così originale. La sua grandezza, se così si può dire, fu dovuta al fatto di comporre un manuale, un libro per ognuna delle sette arti liberali. Di essi ci rimangono soltanto quelli dedicati alla grammatica, alla retorica e dialettica, dove appare come il

³⁴ Si parla di tre gradi di istruzione: elementare (leggere, scrivere, un po' di latino), superiore (sette arti liberali: *trivium* - grammatica, retorica, dialettica; *quadrivium* - aritmetica, geometria, astronomia, musica); studio della S. Scrittura (detto *culmen Scripturarum*).

maestro di York si servì del pensiero di autori come S. Isidoro di Siviglia, Cassiodoro, Beda il Venerabile, Boezio, sant'Agostino, oltre a pensatori latini come Cicerone (106 a.C. - 43 a.C.) e Prisciano di Cesarea (V-VI sec. d.C.).

Il primo e grande pensatore dell'Alto Medioevo fu però **GIOVANNI SCOTO ERIUGENA** (IX sec. d.C.). La sua opera più importante fu il *De divisione naturae* in cui egli riassume i suoi studi e la sua visione sul mondo. È un'opera complessa di carattere platonico sulla quale dovremmo soffermarci a lungo per comprenderla bene senza cadere in errori banali. Per l'Eriugena, solo a voler fare un esempio, il concetto di natura è un qualcosa di più universale persino della nozione di essere giacché abbraccia in sé sia l'essere che il non-essere. Per non-essere, però, non si intende ciò che non è in senso assoluto ma ciò che in qualche modo si "nasconde" alla nostra esperienza. L'idea di fondo dell'opera di Giovanni Scoto è che le cose in qualche modo provengono da Dio e a Dio, alla fine, si riuniranno formando con esso un'unità (ritorna qui l'idea platonica di *exitus e reductus*).

Uno dei temi che caratterizzò il pensiero medievale e che avrà notevoli influenze sul pensiero dei secoli successivi, è il **RAPPORTO TRA AUCTORITAS E RATIO**, a proposito del quale anche Giovanni Scoto dirà la sua sostenendo, per esempio, che «l'autorità è nata dalla ragione e non la ragione dall'autorità» (*De divisione naturae*, I, 68). La domanda di fondo, per essere brevi, fu la seguente: tra l'autorità della S. Scrittura (o dei Padri della Chiesa) e il pensiero razionale, chi ha la preminenza? Qualora poi essi risultino contrarie o addirittura contraddittorie, quale delle due si deve seguire? Noi moderni siamo naturalmente più propensi a dar ragione alla *ratio* anziché all'*auctoritas*, sostenendo che le autorità sono solo di aiuto alla comprensione ma non possiedono in sé stesse la verità.³⁵ Se questo è vero, cosa dire allora della S. Scrittura? Se per esempio in alcuni passi essa ci appare in contraddizione con il pensiero razionale (o scientifico), cosa fare? A chi dare ascolto? Simili domande arrivano fino ai nostri giorni e hanno avuto nel corso della storia risposte diverse.

Un altro tema che si sviluppò durante l'epoca medievale fu la discussione in merito alla **DOTTRINA DELLA DOPPIA VERITÀ**. Con tale espressione alcuni scolastici medievali erano soliti indicare certe dottrine dell'averroismo³⁶ intorno ai rapporti tra religione/fede e filosofia. La teoria della doppia verità avrà lunga vita (almeno fino al XVII secolo) e sarà sostenuta da numerosi teologi e filosofi tra cui è da annoverare il famoso Pietro Pomponazzi (Mantova 1462 – Bologna 1525), docente per molti anni presso l'università di Padova, sede del cosiddetto **ARISTOTELISMO PADOVANO** (sec. XIV – XVI). Egli nel suo *De fato* (1520) dopo aver sostenuto che destino e libero arbitrio sono tra loro inconciliabili, afferma che si deve negare l'esistenza di un destino e credere a ciò che crede la Chiesa. Tale soluzione è razionalmente assai debole, tanto che alcuni storici ritengono che con questo suo modo di fare Pomponazzi volle semplicemente proteggersi da una possibile accusa di eresia. In altre parole

³⁵ Ciò non avviene nel pensiero pre-filosofico. Quante volte, per esempio, diamo retta al parere degli *esperti* senza sapere con esattezza se ciò che si dice è vero o no? Così l'autorità, in forme diverse, ha il suo peso anche ai nostri giorni.

³⁶ Per **AVERROISMO** s'intende quella corrente di pensiero che si rifà al pensiero del filosofo arabo di Spagna *Averroè* [denominazione occidentale del nome arabo Ibn Rushd] che visse tra il 1058 e il 1127 nella penisola iberica.

pur non credendo nell'esistenza del libero arbitrio, afferma che bisogna crederci – per quanto forse egli non lo faccia – solo perché confermato dall'autorità della S. Scrittura e dei Padri.

Per tornare al periodo medievale, i secoli X e XI saranno caratterizzati dal confronto-scontro tra due linee di pensiero in un certo senso antitetico, quella dei **DIALETTICI** E QUELLA DEGLI **ANTI-DIALETTICI**, vale a dire i sostenitori e gli avversari dell'uso della dialettica (spesso identificata con la logica durante il periodo medievale) in materia di fede. La domanda di fondo era la seguente: si può usare la dialettica, cioè la logica, nella ricerca teologica? E chi deve avere il primato tra logica/filosofia e teologia? È questa l'epoca in cui inizia a svilupparsi quella che sarà nei secoli successivi la radicale **DIVISIONE TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA**, una divisione che anche nel programma di studi di molte università pontificie e cattoliche ha ancora oggi un riflesso.

Tra i *dialettici* possiamo annoverare figure di grande spessore come Giovanni Scoto Eriugena, sant'Anselmo d'Aosta (1033-1109) oltre al controverso Abelardo (1079-1142), filosofo logico di rilievo del XI-XII secolo che si scontrerà, tra gli altri, con l'antidialettico san Bernardo di Chiaravalle (1090-1153). Tra gli antidialettici, oltre a san Bernardo, possiamo rammentare il famoso san Pier Damiani (1007-1072) il quale però, sebbene avverso ai dialettici, fece un uso egregio della filosofia:

«Quel che gli [a Pier Damiani] preme affermare è che Dio, come creatore libero, può, non mediante le leggi naturali, ma mediante un atto creativo, far di nuovo essere ciò che è stato distrutto, sia nell'ordine fisico, come nell'ordine morale, e che dalla necessità logica, che è sempre necessità ipotetica, non si può inferire una necessità reale; osservazione quest'ultima che rivela in S. Pier Damiani un logico migliore dei suoi avversari» (S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale*, 43).

Quanto detto finora, per quanto incompleto e meritevole di ulteriori approfondimenti, ci mostra come il periodo medievale fu tutto tranne che un periodo buio da un punto di vista intellettuale. È certamente vero che la maggior parte dei pensatori furono chierici (cardinali, vescovi, sacerdoti, monaci e monache), ma ciò non significa che il loro pensiero sia meno degno di nota solo perché appartenenti al clero o alla vita religiosa. Nelle analisi filosofiche di uomini come Anselmo, Pier Damiani, Abelardo, etc. si denota un'attenzione meravigliosa verso il corretto ragionamento non solo nelle sue forme e leggi ma anche nei suoi contenuti.

Non dobbiamo però pensare che tutto ciò che questi grandi autori scrissero sia corretto o, al contrario, tutto sbagliato, ma sforzarci nel corso dei nostri studi di cercare la verità delle cose, giacché come diceva san Tommaso, non studiamo il pensiero degli uomini per sapere le loro opinioni (spesso diverse e contrastanti).

Quel che si osserva fino ad almeno il XII secolo (e persino agli inizi del XIII secolo) è il sostanziale **PREDOMINIO DELLA CORRENTE PLATONICA** (o meglio **NEOPLATONICA**, la quale si rifaceva ad autori come Plotino, Proclo, Pseudo-Dionigi, etc.) che pure si serviva delle poche opere logiche di Aristotele allora in circolazione. L'idea – almeno da Boezio in poi – era che il pensiero platonico ben si sposava con il dogma cristiano e che dunque esso fosse di aiuto alla comprensione più profonda del dato

rivelato. Piano piano, però, il pensiero neoplatonico lasciò spazio all'analisi prettamente logico-dialettica³⁷ che vedeva nell'aristotelismo un valido alleato, e ciò grazie alla progressiva riscoperta dell'*Organon* aristotelico.

Lo studio e l'uso della logica (o dialettica, che in quel periodo si identificano)³⁸ del periodo medievale non fu un mero esercizio di erudizione da parte di uomini che non avevano di meglio da fare, ma un vero esercizio per la ricerca della verità. D'altronde, come dice san Tommaso, per "logica" si intende

«[l'arte] direttiva delle attività della ragione, in modo che l'uomo, nella sua attività razionale possa procedere con ordine, con facilità e senza errore» (*[ars] directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat*) (THOMAE AQUINATIS, *In Anal. Post.*, lib. 1, lect. 1).

È dunque utile imparare dai medievali l'importanza dello studio della logica – materia a volte percepita come arida e noiosa – per non cadere in errori apparentemente banali ma poi, in realtà, molto gravi. Con la logica medievale, per esempio, si sviluppò la fondamentale **DOTTRINA DELL'ANALOGIA** ampiamente utilizzata da san Tommaso e da tutta la scuola tomista. Leggiamo cosa scrisse il noto teologo domenicano Tommaso de Vio (1468-1533) sull'importanza dell'analogia:

«A tal punto è necessaria la conoscenza dell'argomento [dell'analogia dei nomi] che facendone a meno non si può studiare metafisica; e anche nella altre scienze, è proprio da questa ignoranza che vengono fuori molti errori» (THOMAS DE VIO, *De nominum analogia*, c. 1, 1).

Uno dei maggiori stimoli per lo sviluppo della filosofia nel periodo medievale fu la produzione in Occidente di diverse **TRADUZIONI DELLE OPERE DI ARISTOTELE** e la diffusione non solo delle opere metafisiche e fisiche dello Stagirita ma anche dei suoi interpreti arabi Averroè (1126-1198) e Avicenna (980-1037). Con la diffusione in Europa delle dottrine aristoteliche il pensiero prese nel corso del tempo una piega filosofica e perfino scientifica, mentre fino a quel momento gli studi erano essenzialmente di carattere teologico.³⁹

Non dobbiamo sottovalutare il peso che ebbero i pensatori arabi nel pensiero occidentale non solo filosofico ma anche teologico. Come scrive Sofia Vanni Rovighi, le dottrine psicologiche (cioè sull'anima [gr: *psykè*]) di Avicenna,

³⁷ Con **Abelardo** – ma non tutti ritengono ciò corretto – si diffondono due correnti di pensiero: l'**ANTIREALISMO**, con riferimento alla dottrina realista di stampo platonico [gli universali, vale a dire le nozioni generali come "genere", "specie", etc., esistono di per sé] e, di conseguenza, un certo **NOMINALISMO** che sostiene come l'universale sia solamente una *vox* o un *sermo*

³⁸ Per Aristotele la dialettica è il procedimento razionale non dimostrativo. Il sillogismo dialettico, infatti, non parte da premesse vere ma solo probabili. Gli stoici, invece, identificarono la logica con la dialettica.

³⁹ Non dobbiamo pensare solo alla teologia nel suo senso comune. Tra gli esponenti della tradizione tomista che distinsero la teologia in più "specie" (*theologia philosophorum*, *theologia revelata* e *theologia mystica*) c'è da segnalarne uno forse ancora oggi sconosciuto al grande pubblico: fr. Domenico di Fiandra. (vd. DOMINICUS DE FLANDRIA, *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis secundum expositionem eiusdem Angelici Doctoris [...] quaestiones*, ed. C. Morelles, Coloniae Agrippinae 1621, lib. 1, q. 1, a. 5, co).

«furono accettate da tutti i grandi scolastici del secolo XIII: da S. Alberto Magno a S. Bonaventura e a S. Tommaso, per tacere dei minori: tutti, si può dire, hanno desunto da Avicenna gli argomenti in favore della spiritualità e dell'immortalità dell'anima» (S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale*, 78)

La cosa non ci deve sorprendere né scandalizzare. La domanda “come è possibile che i cristiani medievali si siano serviti del pensiero di studiosi musulmani?” è lecita e merita risposta. È senza dubbio corretto dire che la Chiesa e i suoi pensatori medievali furono molto critici nei confronti dell'Islam – lo stesso san Tommaso non usa parole morbide nella *Summa contra Gentiles* – ma è altrettanto vero che nello studio della verità non era troppo interessante chi diceva qualcosa, ma il contenuto di ciò che veniva detto: gli stessi Platone, Aristotele, Cicerone, etc. erano tutti pensatori pagani! Eppure, come scrive l'Aquinate più volte, citando lo Pseudo Ambrosiaste, “omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 1, ad 1). Il centro, quindi, non è l'appartenenza culturale, religiosa, etc. ma la ricerca della verità.

Non possiamo qui fare una storia della filosofia medievale, ma una domanda possiamo porcela: quale fu il **RAPPORTO TRA FILOSOFIA ARISTOTELICA E PLATONICA** (neoplatonica) negli autori del XIII secolo? Prendiamo uno dei più grandi pensatori francescani dell'epoca: **SAN BONAVENTURA** (1217-1274). Alcuni sostennero che il dottore francescano fu un semplice applicatore in ambito teologico delle teorie platoniche, così come san Tommaso era ritenuto il “figlio cristiano” del pensiero aristotelico, colui che “battezzò” Aristotele. Ma attenzione: è un grave errore pensare la filosofia per compartimenti stagni, per classificazioni nette. Se è vero che Bonaventura ha stima del pensiero platonico, ciò è in larga parte dovuto al fatto che conosceva e stimava ampiamente il pensiero di sant'Agostino il quale, come sappiamo, accolse alcune idee e teorie platoniche. Il Dottore francescano, quindi, può senza dubbio esser detto un platonico-agostiniano ma occorre anche notare il fatto che egli stesso fece uso di nozioni metafisiche (atto-potenza, materia-forma, sostanza-accidente, etc.) di provenienza aristotelica. Questo non significa che il maestro francescano fu un aristotelico – ci mancherebbe – ma che il pensiero medievale è molto più complesso di quanto si possa immaginare, tanto che ultimamente si è solito parlare di *eclettismi* medievali.⁴⁰

Senza considerare san Tommaso, di cui parleremo nella seconda parte del corso, possiamo concludere questa sezione dicendo che **NEL SECOLO XIV LA SCOLASTICA VISSE UNA VERA E PROPRIA CRISI** dovuta a molti fattori tra cui: l'eccessivo scolasticismo che tendeva a produrre nei propri scritti interminabili distinzioni e sotto-distinzioni, la reazione anti-aristotelica del mondo ecclesiastico (vedremo le condanne dell'aristotelismo da parte di alcuni vescovi [ex: Parigi e Oxford, città universitarie]), senza contare il crescente interesse non più per questioni teologiche ma per alcune discipline proprie della Facoltà delle arti (in particolare: logica e filosofia della natura), come anche per certe teorie politiche che saranno poi riviste e sviluppate da numerosi filosofi moderni e contemporanei.

⁴⁰ Per **eclettismo** si intende quell'atteggiamento filosofico che sceglie e accetta dottrine da varie impostazioni e schemi filosofici, coordinandole tra loro (un esempio di ciò fu Severino Boezio).

La **FILOSOFIA MODERNA**, lo abbiamo detto, abbraccia i secoli XV-XIX. Essa segnò una certa svolta rispetto al periodo medievale a motivo delle diverse scienze e discipline filosofiche che vi si andarono sviluppando. Durante tutto il periodo moderno si studiarono e diffusero, tra le altre cose, molte delle filosofie politiche che caratterizzeranno il mondo, fondate a loro volta su specifiche – e in parte nuove – concezioni metafisiche e antropologiche.

La filosofia moderna, però, non si limita al pensiero politico (cioè alla filosofia politica). L'inizio dell'epoca moderna coincise infatti con la nascita dell'**UMANESIMO** e del **RINASCIMENTO**, due correnti di pensiero che tra le altre cose videro un progressivo allontanamento dalla cultura e dal pensiero cristiano e, specularmente, un certo avvicinamento alla mentalità magico-pagana. Non sono comprensibili l'Umanesimo e gli autori rinascimentali (ex: Giordano Bruno, Tommaso Campanella, etc.) senza considerare la dimensione religiosa, un po' come si era detto del legame esistente tra filosofia e religione antiche. I pensatori umanisti e rinascimentali, infatti, non erano atei o, come alcuni sogliono dire, precursori del moderno ateismo, per quanto secondo il professor Massimo Borghesi l'ateismo moderno ha le proprie radici proprio nei secoli XV-XVI a motivo delle guerre di religione che scuotevano l'Europa:

«È difficile immaginare che la crisi del cristianesimo europeo, ancora così diffuso e radicato nel vivere comune del XVII secolo, venga determinata da un “filosofo”, Cartesio, per quanto importante possa risultare il suo pensiero. [...] Collocato nel suo contesto, nel quadro drammatico che segna l'Europa cristiana dopo la Riforma, la genesi del pensiero moderno poco ha a che fare con una orgogliosa autoaffermazione di sé da parte dell'uomo come moderno come, illuministicamente, sembra pensare Hans Blumenberg. [...] Si tratta di una crisi *interna* al mondo cristiano la quale esplode nelle guerre di religione che, fino alla pace di Westfalia nel 1648, insanguineranno l'Europa. *Il conflitto politico-religioso è il vero atto di nascita del pensiero moderno*» (M. BORGHESI, *Ateismo e modernità*, 17).

La nascita del pensiero moderno sarebbe secondo Borghesi il frutto del progressivo distacco e allontanamento del sentire comune dall'autorità ecclesiastica e, di conseguenza, dal sostenere verità esclusive e/o visioni etico-morali universalmente condivise. Il processo di Riforma protestante (secondo alcuni, di rivoluzione religiosa) segnerà poi la definitiva rottura dell'unità religiosa e di pensiero che aveva caratterizzato il continente europeo per molti secoli. Sebbene infatti ci siano sempre stati nel corso dei secoli scontri e lotte interne, non si erano mai delineati nazioni o paesi europei di così grandi dimensioni che si opponevano tra loro per ragioni di carattere religioso.

La filosofia moderna risentì ovviamente del clima di scontro che si andava generando in Europa tra cattolici e riformati. In tal senso è interessante notare come l'analisi filosofica era spesso ritenuta funzionale alla riflessione teologica o apologetica, il che provocava anche fastidi e attriti interni, per esempio, al mondo cattolico. Solo per fare un esempio: quando il CONCILIO LATERANENSE V (1512-1517) affermò dogmaticamente l'esistenza e l'immortalità dell'anima umana, si impose ai docenti di filosofia di dimostrare ai propri alunni la verità di quanto dogmatizzato. Vi furono però illustri

pensatori – tra cui alcuni domenicani come Tommaso de Vio – che si opposero a viso aperto contro tale imposizione, vedendo in essa un'indebita ingerenza da parte del Concilio.⁴¹

Tra i filosofi moderni non si può non annoverare **RENÉ DESCARTES** (1596-1650), forse tra i più significativi e influenti pensatori del periodo moderno. La sua personalità e i suoi scritti non possono che essere considerati “moderni” a motivo dell'atteggiamento che ebbe nei confronti del pensiero classico e medievale. Il suo pensiero fu caratterizzato da una forte critica nei riguardi di una certa metafisica che va alla ricerca del fondamento e della conoscenza delle cose. Descartes ritenne infatti di dover mettere in dubbio tutto, dando così vita al cosiddetto *dubbio metodico* che, per l'appunto, pone il *dubbio* alla base della ricerca filosofico-scientifica.

Il fatto, secondo il filosofo francese, è che non si può prendere come vero un qualcosa che è anche in minima parte “inquinato” dal dubbio. Non possiamo per esempio accettare il sapere tradizionale: esso si fonda in larghissima parte sull'esperienza *SENSIBILE* la quale, secondo Descartes, ci inganna continuamente. A sbagliare, per di più, non sarebbero soltanto i sensi ma perfino la nostra ragione quando, ad esempio, compie degli errori nei ragionamenti dimostrativi.

Chi poi ci vieta, dirà il filosofo, di pensare l'esistenza di un “GENIO MALIGNO”, una sorta di spirito o dio cattivo che ci fa ritenere evidenti cose che in realtà non lo sono? Chi, poi, vieta di pensare che persino il sapere matematico, da molti ritenuto il più certo ed evidente (2+2 fa sempre 4...?) non sia una grandiosa costruzione fondata sull'equivoco? Tutto quindi, viene posto in dubbio, come scrive nelle sue *Meditazioni Metafisiche*:

«Io suppongo che tutte le cose che vedo siano false; mi pongo bene in mente che nulla c'è mai stato di tutto ciò che la mia memoria, riempita di menzogne, mi rappresenta; penso di non aver senso alcuno; credo che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento e il luogo non siano che finzioni del mio spirito. Che cosa, dunque, potrà essere reputato vero? Forse nient'altro, se non che non v'è nulla al mondo di certo?» (R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*).

Non dobbiamo però sbagliarci: il dubbio di cui parla Cartesio (versione italiana di “Descartes”) non è il dubbio proprio dei filosofi *SCETTICI*, ma è unicamente un *metodo*, una via che intende condurre alla ricerca fondata della verità. Si tratta di un **DUBBIO METODICO** cioè provvisorio, che conduce a trovare una verità che neppure un “genio malvagio” può mettere in crisi, tanto che il filosofo sosterrà che almeno l'asserzione “io penso, dunque sono” (*cogito ergo sum*) è sempre vera, anche quando viene messa in discussione:

«Subito dopo, ebbi a constatare che, mentre volevo pur pensare così che tutto fosse falso, bisognava necessariamente che io, che così pensavo, fossi qualche cosa. E osservando che questa verità “penso, dunque sono”, era sì ferma e sì salda che tutte le più stravaganti ipotesi degli scettici

⁴¹ Proprio Tommaso de Vio (poi cardinale), in disaccordo con quanto si trova negli scritti dell'Aquinate, affermerà che è impossibile dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima.

non erano capaci di scuoterla, giudicai che potevo accettarla senza scrupolo come il primo principio della filosofia da me cercato» (R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*).

Non dobbiamo ora vedere tutti gli aspetti del pensiero di questo importante pensatore che tanto ha influenzato la società dei suoi e nostri giorni, ma chiederci, seppur in maniera germinale, se sia corretto un tale modo di procedere nella ricerca della verità. Cartesio pone al fondamento della verità (e in qualche modo esistenza) delle cose il *pensiero*: il fatto che io sto pensando mi dimostra che io esisto, o meglio che il mio pensiero esiste. È corretto un simile modo di procedere?

Sono domande che dobbiamo porci, non fosse altro per le conseguenze che derivano da una simile visione delle cose. Prendiamo un esempio: Cartesio ritiene che il pensiero, o meglio l'attività del pensare, sia il fondamento della prova dell'esistenza di un qualcosa, ciò da cui partire nella ricerca della verità giacché i sensi possono sbagliarsi troppo facilmente. Descartes mostra così una forte sfiducia nei riguardi dei sensi, ricercando in altro (la ragione) ciò di cui fidarsi nella ricerca della verità delle cose. Eppure altri pensatori non meno intelligenti di lui come Tommaso d'Aquino, Anselmo d'Aosta e la corrente tomista anche contemporanea affermano che i sensi non sbagliano affatto (come potrebbero?), giacché il vero e il falso non sono in essi ma nel giudizio. Vediamo rapidamente cosa scrisse in merito sant'Anselmo d'Aosta:

«D: C'è certamente una verità nei sensi del corpo, ma non sempre. Infatti talvolta ci ingannano. Per esempio, quando a volte vedo qualcosa attraverso un vetro, la vista mi inganna, poiché a volte mi riferisce che il corpo, che vedo oltre il vetro, è del medesimo colore del vetro, mentre è di un altro colore; talvolta invece mi fa credere che il vetro abbia il colore della cosa che vedo al di là, quando non l'ha. E ci sono molti altri casi, nei quali la vista e gli altri sensi ingannano.

M: Non mi sembra che questa verità o questa falsità siano nei sensi, ma nell'opinione. E infatti è il senso interiore che si inganna da sé, non l'esteriore che gli mente. Il che talvolta si capisce facilmente, talvolta con difficoltà. Quando infatti un bambino teme un drago scolpito con la bocca aperta, si capisce facilmente che non fa questo la vista, che non annuncia al bambino niente di diverso di ciò che riferisce ai vecchi, ma l'infantile senso interiore, che ancora non sa bene discernere tra la cosa e la rappresentazione della cosa. [...] La colpa non è nei sensi che riferiscono ciò che possono, poiché hanno ricevuto questa capacità, ma ciò è da imputarsi al giudizio dell'anima, che non discerne bene che cosa essi possano o cosa debbano» (ANSELMO D'AOSTA, *De veritate*, c. 6).

Chi dunque ha ragione? Sta a noi rispondere a una tale domanda dopo un'attenta riflessione. Ci basti per ora sapere che con Cartesio nasce e si sviluppa il cosiddetto **RAZIONALISMO**, vale a dire quel sistema di pensiero secondo cui nella ricerca della verità occorre fidarsi e affidarsi unicamente alla ragione e ai ragionamenti dimostrativi di stampo **MATEMATICO** o **GEOMETRICO**.

Descartes, il quale oltre che filosofo fu anche matematico, fu in un certo senso uno dei protagonisti di quella che è stata definita – solo nel ventesimo secolo – la **RIVOLUZIONE SCIENTIFICA**. A partire dal XVI secolo, infatti, per *scienza* si intende non più quella “classica” di carattere filosofico ma quella

matematico-geometrica, la quale iniziò a servirsi non più del metodo DEDUTTIVO, come vedremo a breve, ma di quello INDUTTIVO.

Un elemento da tener presente nei nostri studi – per le conseguenze che ha anche sull'accoglienza o meno del tomismo ai nostri giorni – è il fatto che la rivoluzione in questione trova nella CRITICA ALL'ARISTOTELISMO RINASCIMENTALE un elemento largamente condiviso, come ci mostrano gli scritti di autori quali Francis Bacon, Galileo Galilei, Giordano Bruno, Niccolò Copernico e molti altri. Alla *scientia* classico-aristotelica, che pur mostrò grande attenzione all'osservazione e allo studio degli elementi naturali,⁴² subentrò un nuovo modo di fare *scientia* che grazie all'uso della sperimentazione, intesa quale valido mezzo per elaborare una teoria scientifica “dimostrabile” e ripetibile, intendeva conoscere la natura per dominarla.

La scienza moderna sarà, al dire di molti studiosi, una scienza contemporaneamente galileiana, cartesiana e baconiana, che percepiva forte la distinzione fra il metodo matematico-deduttivo e quello sperimentale-induttivo, quest'ultimo privilegiato rispetto al primo. Se la scienza classica grazie al metodo deduttivo «privilegiava l'audacia delle ipotesi, le “anticipazioni”, le costruzioni a priori», la scienza moderna si va ora basando sugli «esperimenti ripetuti, le descrizioni, le classificazioni» (P. ROSSI, *La scienza e la filosofia dei moderni*, 92). La stessa natura poi, da opera divina ordinata e gerarchizzata, diventerà col tempo un “mondo” sconosciuto da studiare e interrogare, senza lasciarsi condizionare dagli insegnamenti cristiani e dai racconti biblici (come l'episodio del sole nel libro di *Giosuè*).

Sebbene già nei secoli XIII e XIV si era consumato il cosiddetto divorzio tra teologia e filosofia, con la Rivoluzione scientifica, e in particolare con le opere di Bacone, Galilei e Bruno si viene sempre più a FRATTURARE quell'UNITÀ GERARCHIZZATA DEL SAPERE che si era formata durante l'epoca medievale. Questa unità vedeva nella teologia e nella metafisica le due più alte forme di sapere (rispettivamente, rivelato e naturale) a cui in qualche modo le scienze e le diverse anime della filosofia dovevano riferirsi.

Furono diversi gli ASPETTI INNOVATIVI DELLA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA. Il primo fu certamente – sebbene alcuni studiosi lo mettano in dubbio – la CRITICA ALLA VISIONE ARISTOTELICA del mondo, in particolare alla sua fisica (filosofia della natura). Questa critica si accompagna poi a un generale abbandono del metodo deduttivo a favore, piuttosto, di quello induttivo, in particolare per ciò che concerne lo studio dei fenomeni naturali. Un secondo elemento di grande innovazione, anche da un punto di vista di filosofia della scienza, fu L'INTRODUZIONE DI NUOVI STRUMENTI DI OSSERVAZIONE come il famoso cannocchiale di Galileo Galilei. Essi, se da un lato permettevano una più attenta analisi delle realtà sensibili, dall'altro condussero a considerare le realtà sensibili da un punto di vista QUANTITATIVO anziché QUALITATIVO.⁴³

Alla rivoluzione scientifica fece così seguito l'abbandono dello studio dell'essenza delle cose, della loro sostanza e delle loro cause, facendo dello studio delle proprietà di una realtà fisica (peso, colore, etc.) lo scopo di questo nuovo modo di intendere e “fare” scienza. Fra tutte le qualità/proprietà di

⁴² Si pensi allo stesso Aristotele, al domenicano sant'Alberto Magno (1205 ca. – 1280) o all'aristotelico rinascimentale Giacomo Zarabella (1533-1589).

⁴³ Per comprendere quest'ultima affermazione si ricordino le dieci *categorie* aristoteliche.

un corpo, però, divengono oggetto di studio soltanto quelle quantificabili e, in un certo senso, matematizzabili: saranno la matematica, l'esperienza e la sperimentazione grazie all'uso degli strumenti a fornire la garanzia di veridicità di una scoperta scientifica. La scienza moderna suppone quindi, da un punto di vista filosofico, una concezione del mondo quale *fenomeno* – termine che avrà molta fortuna nella filosofia a venire – qualitativamente determinato e, soprattutto, matematicamente determinabile.

Questo approccio alla realtà di tipo matematico-quantitativo avrà delle conseguenze anche sulla **CONCEZIONE DELL'UOMO E DELLA NATURA**. Con lo sviluppo della scienza moderna, ad esempio, l'uomo verrà sempre più inteso quale "macchina" animata (si pensi al dualismo cartesiano e alle teorie contemporanee del *ghost in the machine*)⁴⁴ studiabile al pari di ogni sostanza fisica, aprendo con ciò la strada ad alcune forme di riduzionismo della realtà ove tutto altro non è se non una macchina.

La critica all'aristotelismo rinascimentale si allargò nel tempo a tutta la scolastica medievale. Tuttavia sembra che della concezione scientifico-filosofica dei periodi classico e scolastico **RIMASERO ALMENO QUATTRO ASPETTI**: lo spirito di libera ricerca, il richiamo alla ragione, la possibilità di interpretare i fenomeni naturali e l'opinione secondo cui scoprire il funzionamento del mondo sia cosa lodevole.

L'approccio scientifico-matematico-geometrico che si sviluppò a partire dalla seconda metà del '500 ebbe significative conseguenze in tutta Europa e conseguentemente nel mondo intero. Ancor più significativo, da un punto di vista prettamente filosofico, sarà come accennato lo **SVILUPPO DELLA CORRENTE RAZIONALISTA** che avrà successo a tutti i livelli, compreso quello ecclesiale e teologico. Infatti il progressivo abbandono del punto di vista metafisico e ontologico sulla realtà dovuto anche a una costante critica dei sistemi di pensiero legati alla visione aristotelica delle cose, spinse la maggioranza dei filosofi a ricercare un nuovo modo di conoscere le cose e la loro realtà. Se infatti non possiamo conoscere l'essenza delle cose ma soltanto il loro carattere esterno, visibile, che senso ha parlare di metafisica o di ontologia? Così, sviluppandosi principalmente in Inghilterra, Francia, Germania, Portogallo e Italia,

«L'**ILLUMINISMO** viene a configurarsi non come un compatto sistema di dottrine, bensì come un movimento alla cui base sta la fiducia nell'umana ragione il cui sviluppo coincide con il progresso dell'umanità, la liberazione dai vincoli ciechi e assurdi della tradizione, dai ceppi dell'ignoranza, della superstizione, del mito, dell'oppressione. La ragione degli illuministi si esplicita come difesa della conoscenza scientifica e della tecnica quali strumenti della trasformazione del mondo e del miglioramento progressivo delle condizioni spirituali e materiali dell'umanità; come tolleranza etica e religiosa; come difesa degli inalienabili diritti naturali dell'uomo e del cittadino; come rifiuto dei dogmatici sistemi metafisici fattualmente incontrollabili; come critica di quelle superstizioni che sarebbero le religioni positive e come difesa del deismo (e del materialismo); come lotta ai privilegi e alla tirannia» (G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale*, v. 2, 590).

⁴⁴ Espressione contemporanea del dualismo cartesiano sostenuta nel secolo scorso – e non solo – dal filosofo e docente inglese Gilbert Ryle (1900-1976).

In questa sintetica descrizione del movimento illuminista troviamo gran parte dei contenuti condivisi da una buona fetta di pensatori europei – e non – del periodo che va dal XVIII al XIX secolo, ma che in realtà ha ampie ricadute fino ai nostri giorni. Non possiamo qui studiare i tanti e fondamentali pensatori illuministi – uno su tutti, **IMMANUEL KANT** (1724 - 1804) – ma è importante notare come il pensiero in questione sia figlio tanto della corrente razionalista, di cui abbiamo parlato, quanto della cosiddetta Rivoluzione scientifica di cui pure si è detto qualcosa. Vediamo in breve alcuni aspetti che possono interessare anche i nostri giorni:

a) FIDUCIA NELLA RAGIONE UMANA E PROGRESSO DELL'UMANITÀ: è bene ricordare che gli illuministi non furono i primi a considerare la dignità e la ricchezza dell'intelletto umano – basti vedere le costruzioni filosofiche e teologiche della classicità e del Medioevo – come non furono neanche i primi a vedere nello sviluppo delle capacità intellettive un'espressione del progresso umano. La novità, forse, è nella grande (probabilmente eccessiva) fiducia posta nella ragione umana così come nelle sue potenzialità, quasi che all'essere umano basti il pensare correttamente per poter raggiungere la propria perfezione, libertà e – fondamentalmente – felicità.

b) TECNICA E TRASFORMAZIONE DEL MONDO: a differenza della visione classica e medievale per la quale l'uomo è inserito nel mondo naturale e a esso è legato, fino a concepirsi quale custode del “giardino” (vd. il racconto di Genesi),⁴⁵ la visione illuminista si dimostra figlia della Rivoluzione scientifica e in qualche modo “madre” della Rivoluzione industriale (fine XVIII – metà XIX secolo) per la sua tendenza a voler conoscere il mondo per dominarlo e trasformarlo in vista di un presunto progresso materiale, sociale e per alcuni anche spirituale dell'umanità.

c) SVILUPPO DELLA TEORIA DEI DIRITTI DELL'UOMO E DEL CITTADINO: uno dei temi forse più conosciuti del periodo illuminista è lo sviluppo della teoria dei diritti dell'uomo e del cittadino, la quale sfocerà nella famosa *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), che sarà a sua volta di ispirazione per la futura *Dichiarazione universale dei diritti umani* (1948).

La questione sui diritti dell'uomo non fu però prerogativa dei filosofi illuministi. Essa è molto più antica e se ne occuparono anche i teologi e filosofi domenicani della Scuola di Salamanca⁴⁶ i quali, come disse papa Giovanni Paolo II,

«insieme con il ritorno alle fonti - la Sacra Scrittura e la Sacra Tradizione - [...] realizzarono l'apertura alla nuova cultura che stava nascendo in Europa, e ai problemi umani (religiosi, etici e politici) che erano sorti con la scoperta di nuovi mondi in Occidente e in Oriente. L'inviolabile dignità di ogni persona, la prospettiva universale del diritto internazionale (“*ius gentium*”) e la dimensione etica come normativa delle nuove strutture socio-economiche, entrarono pienamente nel lavoro della teologia e da essa ricevettero la luce della rivelazione cristiana» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai docenti di teologia nella pontificia università di Salamanca*, 1 novembre 1982).

⁴⁵ Tale visione delle cose è molto vicina all'attuale sensibilità ecologica.

⁴⁶ Si tratta di una scuola teologica spagnola formata da intellettuali che furono anzitutto teologi di professione, cioè professori universitari presso la facoltà di teologia. Fu una realtà omogenea nello spazio e nel tempo (Spagna, XVI – inizi XVII sec.). Solo secondariamente fu una scuola filosofica, giuridica o economica.

d) Un fatto forse ancora poco studiato ma che ha avuto – fino a oggi – serie conseguenze è certamente la sfiducia, per non dire il DISPREZZO DEGLI ILLUMINISTI NEI RIGUARDI DELLA TRADIZIONE spesso identificata con la dimensione morale e religiosa. La tradizione veniva spesso considerata una riproposizione acritica di un pensiero arcaico, in gran parte pre-scientifico, che riuscirebbe ancora a soggiogare le masse popolari.

e) L'illuminismo infine, si caratterizzò, come dicevo, come un progressivo RIFIUTO DEL SAPERE METAFISICO in quanto incontrollabile e non sottoponibile alla necessaria prova scientifico-matematica.⁴⁷ A titolo di esempio, leggiamo cosa scrisse Voltaire (1694-1778) a proposito dell'uso della ragione e, dunque, della questione metafisica:

«Noi non dobbiamo mai appoggiarci a semplici ipotesi; non dobbiamo mai incominciare dall'invenzione dei principi, coi quali ci mettiamo poi a spiegare tutte le cose. Dobbiamo invece incominciare dall'esatta scomposizione dei fenomeni che ci sono noti. *Se non ricorriamo alla bussola della matematica e alla fiaccola dell'esperienza, non siamo in grado di procedere di un passo*» (VOLTAIRE, *Trattato di metafisica* [in REALE-ANTISERI, v. 2, 592], corsivo mio).

L'approccio anti-metafisico è una caratteristica di una buona parte dei pensatori illuministi. Tuttavia non dobbiamo limitare l'Illuminismo alla questione metafisica ma osservare, o almeno citare altre correnti di pensiero che in qualche modo ne sono il frutto.

Dal punto di vista religioso uno dei frutti dell'Illuminismo fu il cosiddetto **DEISMO**, concetto filosofico-religioso che afferma l'esistenza di un dio creatore o tutt'al più ordinatore, conoscibile dalla ragione umana e al contempo estraneo alle vicende umane.

Al deismo si oppone un certo **MATERIALISMO** "illuminista" per il quale non esiste alcun dio (ateismo razionalista) e, conseguentemente nessun *finalismo*,⁴⁸ ma tutto è materia e gli stessi cambiamenti non sono altro che l'applicazione di un *moto* o di un determinato calore/energia ad una certa massa.

Un'altra dottrina filosofica propria del periodo illuminista è il cosiddetto **SENSISMO** sostenuto da autori come Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780). Secondo questa teoria al fondamento della conoscenza vi è la sensazione e la conoscenza, in realtà, altro non è che una sensazione "trasformata". Condillac, tra le altre cose, fu uno strenuo avversario del pensiero filosofico-metafisico, ritenendo i concetti metafisici quali elementi privi di qualsiasi contatto con la realtà.⁴⁹

Dell'Illuminismo sono anche le **TEORIE POLITICHE E SOCIALI** di Voltaire (assertore del concetto di TOLLERANZA), Montesquieu (sostenitore della DIVISIONE DEI POTERI [legislativo, esecutivo, giudiziario]) e Rousseau (propugnatore del cosiddetto CONTRATTO SOCIALE).

Tra i pensatori che potremmo definire illuministi, per quanto sia una figura assolutamente speciale e in parte unica nel panorama filosofico dell'epoca, vi fu certamente il prussiano **IMMANUEL KANT** (1724-1804). Il suo pensiero assai strutturato e complesso sarà oggetto di studio nei corsi di

⁴⁷ Siamo abbondantemente in avvenuta *Rivoluzione scientifica* la quale, tra le altre cose, sottolineava la necessità di poter provare e riprovare tramite sperimentazione quanto viene detto

⁴⁸ Finalismo: dottrina filosofica per cui tutto tende verso un fine, in maniera consapevole o inconsapevole.

⁴⁹ Evidentemente qui il filosofo in questione si riferisce ai pensatori razionalisti, non certo al realismo tomista.

storia della filosofia, ma quel che a noi interessa notare in questo momento è l'influenza che egli ha avuto su tutta la storia del pensiero fino ai nostri giorni. Ancora oggi, quantomeno in Italia, Kant è tra gli autori più studiati e stimati da gran parte del sistema scolastico e universitario. Da un punto di vista ecclesiale, invece, è spesso considerato una figura avversa poiché la sua analisi sembra mettere in crisi non solo la fede, ma anche ogni tipo di conoscenza che non sia di carattere fenomenico.

Kantiana è infatti la distinzione forte tra il cosiddetto FENOMENO (ciò che appare) e NOUMENO (ciò che la cosa è al di là dell'apparenza). Non si tratta di una riformulazione della differenza tra accidenti e sostanza, dei quali parleremo in seguito, ma dell'affermazione che dell'oggetto conosciuto noi siamo in grado di conoscere e studiare solo ciò che ci appare, o meglio ciò che possiamo cogliere grazie alle nostre **FORME A PRIORI DELLA CONOSCENZA SENSIBILE** e **INTELLETTIVE**.⁵⁰ Il punto, sostiene Kant, è che noi dell'oggetto non conosciamo se non ciò che riusciamo a cogliere tramite la sensazione (conoscenza sensoriale), tant'è che possiamo solo supporre l'esistenza di un qualcos'altro, non conoscibile tramite i sensi, chiamato *noumeno*. A riprova di ciò sta il fatto che noi non conosciamo se non tramite lo SPAZIO E IL TEMPO che non sono più, come diceva Aristotele, delle categorie ontologiche della realtà ma piuttosto delle **FORME DEI SENSI**, senza le quali non possiamo conoscere. Ciò significa, solo per limitarci al presente aspetto, che i nostri **GIUDIZI SULLA REALTÀ** non possono andare oltre gli oggetti sensibili e non possono quindi riferirsi ai cosiddetti oggetti-in-se giacché si fondano sulle nostre intuizioni pure di spazio e di tempo,

Da una tale concezione dell'uomo e del mondo deriva la squalifica della metafisica e di tante altre discipline legate a essa. Una simile visione delle cose, se vera, squalifica anche ogni conoscenza *per fidem*, obbligandoci ad assumere solo una visione fideistica del dato rivelato, il che, lo sappiamo, non corrisponde a quanto insegna la Chiesa e tutta la teologia classica.⁵¹

Secondo alcuni studiosi l'ultimo autore del periodo moderno fu il tedesco **GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL** (1770-1831). Anche qui è interessante osservare come il suo pensiero condizionò non solo la società civile (con la nascita della *sinistra* e *destra hegeliane*, antesignane dei movimenti politici del socialismo, comunismo e fascismo) ma anche il pensiero e la teologia cattolica.

La filosofia hegeliana si fonda sulla convinzione fondamentale – da alcuni ritenuta a-filosofica – che la **REALTÀ CHE ESISTE NON È SOSTANZA MA SOGGETTO O SPIRITO**. Hegel arrivò a ciò servendosi a suo modo di quanto era stato pensato da autori come Cartesio, Kant, Fichte e Schelling. La visione hegeliana della realtà afferma l'esistenza di uno Spirito infinito che si auto-realizza nella storia e nel tempo secondo un modello dialettico. Tale realizzazione riguarda non solo il **TUTTO** ma anche le singole **PARTI** che fanno parte di questo tutto che è la realtà, cioè lo Spirito. Ciò che è reale, in altre parole, consiste in un **PROCESSO** che si autocrea percorrendo i suoi momenti successivi. Un esempio concreto viene offerto da Hegel nella sua *Fenomenologia*:

⁵⁰ Mediante i sensi le cose ci sono date, mentre mediante l'intelletto esse vengono pensate.

⁵¹ Secondo la *Treccani*, il fideismo è un "sistema o orientamento filosofico o teologico, che considera la fede come forma di conoscenza anteriore e superiore alla ragione, ritenuta incapace di attingere le più alte verità" e "per estensione, atteggiamento spirituale o politico che abbia le sue basi nella fede aprioristica e acritica in una determinata dottrina" («Fideismo», in *Treccani. Vocabolario online*).

«La gemma scompare quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che ne viene confutata; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene, per così dire, denunciato come una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Ora, queste forme non sono semplicemente differenti l'una dall'altra, ma l'una soppianta l'altra in quanto sono reciprocamente incompatibili. Nello stesso tempo, però, la loro natura fluida le rende momenti dell'unità organica, in cui non solo non entrano in contrasto, ma sono necessarie l'una quanto l'altra; e soltanto questa pari necessità costituisce la vita del Tutto» (HEGEL, *Fenomenologia* [in REALE-ANTISERI, v. 2, 929]).

Il pensiero dialettico hegeliano non si limitò alla pura filosofia speculativa ma fu abbracciato da pensatori e politici a lui successivi che andarono a formare le famose Destra e Sinistra hegeliane: si tratta di applicazioni di stampo politico (e di filosofia politica) delle intuizioni filosofiche del pensatore tedesco.

Con lo sviluppo delle correnti politiche dell'hegelismo alcuni autori fanno iniziare il periodo della **FILOSOFIA CONTEMPORANEA** che va dalla seconda metà del XIX secolo fino ai nostri giorni. Anche qui, come già fatto, vedremo brevemente alcuni autori in relazione alla nascita di nuovi concetti e idee filosofiche che hanno in qualche modo apportato una novità alla filosofia e alla conoscenza della verità nelle sue varie espressioni. Ciò, è bene rammentarlo, non per fare storia della filosofia, ma per avere gli strumenti linguistici e teoretici per poter filosofare, cioè ricercare razionalmente la verità.

Tra gli autori forse più influenti vi fu **KARL MARX** (1818-1883), filosofo, economista e politologo legato in qualche modo al pensiero hegeliano prima menzionato. Perché tra i tanti filosofi consideriamo anzitutto Marx? Sono molte le ragioni che fanno di lui una tra le figure più importanti della seconda metà del XIX secolo, ma forse quella che più ci interessa è il peso politico, filosofico e religioso che il marxismo ebbe e ha fino ad oggi. È interessante osservare, sebbene sarà oggetto di studio più approfondito in altri corsi, che Marx conosceva abbastanza la filosofia idealistica tedesca e in particolare il pensiero di Friedrich Hegel. Per quanto dice di volersi distaccare dal pensiero hegeliano, è evidente che la **VISIONE DIALETTICA MARXISTA** ne è in qualche modo debitrice: secondo Marx la storia procede dal peggio al meglio grazie all'incontro-scontro – ecco la dimensione dialettica – tra le diverse realtà.

Non possiamo studiare il pensiero di Marx nella sua interezza ma credo sia utile soffermarci a considerare un suo aspetto fondamentale che ha condizionato il nostro mondo: il **MATERIALISMO STORICO**. Come scrive il pensatore tedesco, «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza» (K. MARX, *Ideologia tedesca* [REALE-ANTISERI, v. 3, 31]). L'idea di fondo è che,

«la produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale [...] Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, ecc., di un popolo» (K. MARX, *Ideologia tedesca* [Reale-Antiseri, v. 3, 31])

Secondo Marx, dunque, tutto ciò che è in qualche modo “immateriale” e spirituale (morale, religione, politica, leggi, etc.) è sempre frutto di una certa realtà materiale che lo precede. La dimensione materiale della vita, cioè, condiziona e in qualche modo produce tutti gli aspetti immateriali di cui si è appena detto. Addirittura, continuerà il filosofo, l'ESSENZA STESSA DELL'ESSERE UMANO consiste nella sua capacità di PRODURRE, cioè nella sua attività produttiva, con particolare riferimento ai mezzi di sussistenza. È questa abilità che, secondo Marx, differenzia l'uomo dagli altri animali, il che mostra come l'analisi metafisica sia ormai del tutto assente, scomparsa (o, ancora peggio, assolutamente erronea).

Quella marxista si pone come una visione materialista di STAMPO ECONOMICISTICO. Il fatto è che la STRUTTURA ECONOMICA è alla base di quelle che Marx chiama le *sovrastrutture*, tale per cui «con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura» ([in Reale-Antiseri, v. 3, 31]). Infatti,

«l'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale» (K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*).

A differenza dell'idealismo tedesco, per il quale le idee sono ciò che in qualche modo produce la realtà, Marx sostiene che le situazioni materiali sono il “soggetto” che condiziona e produce il nostro modo di pensare e, conseguentemente, la realtà stessa. Dovremo allora domandarci: cosa c'è di vero in questo? Cosa di sbagliato?

È chiaro, mi sembra, come il pensiero marxiano, che in realtà non è né la prima né l'ultima forma di comunismo e/o socialismo, ha una propria VISIONE FILOSOFICA DEL MONDO e persino, senza dirlo, una metafisica di fondo. Come scrive il prof. Barzaghi, in Marx «la realtà primaria è Materia e la scienza che la considera è il *Materialismo*» giacché «la materia è in continua evoluzione dialettica: una opposizione di forze che urtandosi si oltrepassano progressivamente, in nuove sintesi [*materialismo dialettico*]» (G. BARZAGHI, *Compendio di storia della filosofia*, 174).

Un secondo autore che merita attenzione è FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900). Egli è sempre stato visto negli ambiti cattolici come uno dei grandi nemici della fede, colui che proclamò la morte di Dio, col rischio però di non comprendere la portata più profonda del suo pensiero. A Nietzsche viene spesso unito, a ragione, il concetto di NICHILISMO. Sarà importante comprendere cosa sia e quanto grave sia questo “male” di cui parla il filosofo tedesco. È interessante in tale senso leggere quello che egli stesso scrisse nella sua autobiografia:

«Io conosco la mia sorte. Si legherà un giorno al mio nome il ricordo di una crisi, come non ce ne fu un'altra simile sulla terra, al più profondo conflitto di coscienza, a una decisione proclamata contro tutto ciò che sinora era stato creduto, richiesto, consacrato. Io non sono un uomo, sono una dinamite... Io contraddico come mai è stato contraddetto, e malgrado ciò sono l'antitesi di uno spirito negatore... Con tutto ciò sono necessariamente pure un uomo del destino. E infatti, se la verità entra in lotta con la menzogna di millenni, avremo tali scuotimenti, tali convulsioni di

terremoto che mai erano state neppure sognate. Il concetto di politica è ora entrato completamente in una guerra tra spiriti, tutte le forme di dominio della vecchia società sono saltate in aria; esse riposano tutte sulla menzogna; ci saranno guerre come non ce ne sono state mai sulla terra. Solo da me comincia sulla terra la grande politica» (F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, [in REALE-ANTISERI, v. 3, 243]).

Effettivamente con la circolazione in Europa del pensiero nietzschiano si propagò anche quello che è stato definito il *nichilismo*. Ora, come riassume un autore spagnolo «con il termine *nichilismo* si designano la forma e il senso della crisi che colpisce l'intera civiltà occidentale. La "decadenza" è l'espressione più esplicita di tale crisi» (J. M. ESQUIROL, *La resistenza intima. Saggio su una filosofia della prossimità*, 25).

Ma quali sono i fondamenti di una tale crisi che è sotto gli occhi di tutti? O meglio, quali sono le radici del nichilismo? Secondo Nietzsche il nichilismo sarebbe l'ovvia CONSEGUENZA DI ALMENO TRE COSE: il cristianesimo, la morale e il concetto di verità della filosofia. Perché? La risposta è semplice: per il filosofo tedesco queste tre cose sono come delle maschere dietro le quali, in realtà, non vi è proprio nulla, o meglio vi è il nulla.

Si fa esperienza psicologica (qui il legame con lo PSICOLOGISMO, "figlio" di Freud) del nichilismo quando scopriamo che il "senso" che avevamo dato alle cose in realtà non c'è. In secondo luogo si comprende l'assoluta mancanza di quelli che vengono chiamati *valori* giacché «non è lecito interpretare il carattere generale dell'esistenza né col concetto di "fine", né col concetto di "unità", né col concetto di "verità"» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*). Per il filosofo tedesco, infatti, non esiste alcun senso nelle cose (siamo noi che creiamo il senso che in realtà non c'è), così come non esiste alcun *ordine* quanto piuttosto una NECESSITÀ:

«Il mondo ha in sé la necessità della volontà. Il mondo, sin dall'eternità, è dominato dalla volontà di accettare se stesso e di ripetersi. È questa la dottrina dell'eterno ritorno che Nietzsche riprende dalla Grecia e dall'Oriente» (G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale*, v. 3, 256).

Questi elementi spingono l'uomo a quello che viene chiamato l'AMOR FATI, vale a dire l'amore del fato, di ciò che è necessario. Si tratta, dice Nietzsche, di accettare l'eterno ritorno delle cose, la vita stessa, in ultima analisi. Ciò però non significa approvare l'uomo nella sua attuale condizione ma considerare la spinta, la tensione al cosiddetto SUPERUOMO: ai vecchi doveri, legati a una morale che è solo il frutto di deliberate volontà di potere umane, IL SUPERUOMO SOSTITUISCE LA PROPRIA VOLONTÀ creando così il senso della terra e delle cose (in ciò si vede l'idealismo nietzschiano). La descrizione dell'essere umano secondo Nietzsche è assai brutale:

«L'uomo è una corda tesa, tesa tra il bruto e il superuomo, una corda tesa su di una voragine» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*).

Ci sarebbero molti altri autori da considerare, come ad esempio HENRI BERGSON (1859-1941), MARTIN HEIDEGGER (1889-1976), JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980) e tanti ancora. Desidero però

soffermarmi brevemente su una corrente di pensiero dalle serie conseguenze filosofiche, vale a dire il **DECOSTRUZIONISMO** sostenuto da pensatori come l'algerino **JACQUES DERRIDA** (1930-2004). Le origini di questa corrente di pensiero si ritrovano in Heidegger e nel suo progetto di una decostruzione della metafisica (principalmente platonica e cristiana). L'intento del filosofo tedesco, però, non era quello di eliminare la metafisica precedente quanto piuttosto farne emergere le intuizioni più autentiche ed «è in questo quadro che Heidegger parla in *Essere e tempo* (1927) della esigenza di una “distruzione” del concetto tradizionale di ontologia propedeutico alla possibilità di “pensare propriamente l'essere”». ⁵²

Ora, è importante capire quello che è un po' il senso del Decostruzionismo. Secondo Derrida **NON È POSSIBILE RINTRACCIARE IL FONDAMENTO O LA SOSTANZA DI NULLA**, dal momento che ogni concetto filosofico si ritrova sempre in coppia con un altro termine filosofico (*physis* e *téchne*, necessità e libertà, etc.). Per questo nella derridiana opera di **DECOSTRUZIONE DI UN TESTO**⁵³ egli parla di un necessario processo “genealogico” dei concetti in essa utilizzati, un po' come Nietzsche aveva parlato di una genealogia della morale. Se ciò in un primo momento potrebbe sembrare simile al progetto heideggeriano di ricostruzione o, per meglio dire, costruzione di una “nuova” metafisica, a ben vedere Derrida non intende in alcun modo proporre una metafisica come neanche distruggere quella che vi è stata: vuole semplicemente “decostruirla”.⁵⁴

A partire da quanto detto, è chiaro come l'intento fondamentale sia quello di mostrare la non sostenibilità tanto dello **STRUTTURALISMO**⁵⁵ quanto del logocentrismo occidentale e, di conseguenza, della metafisica. Da tutto ciò deriverà un'aspra critica alla pretesa di conoscere la verità e il senso delle cose (anzitutto di un testo) dal momento che il pensiero post-strutturalista «punta sul “**DESIDERIO**” come fonte non strutturata del senso». ⁵⁶ Ogni scritto, quindi, consiste in una serie indeterminata di contaminazioni testuali, sovrapposizioni e citazioni tratte da un altrettanto indefinito numero di testi che, a loro volta, richiamano altri scritti, e così via. La conseguenza di ciò è che **IL SENSO E LA VERITÀ DI UN TESTO SONO DISSEMINATI E DISPERSI**, non rintracciabili.

L'approccio di Derrida al problema della verità è foriero di conseguenze rivoluzionarie. Se il pensiero ermeneutico credeva di poter rintracciare il senso e la verità di un testo, il decostruzionismo (e post-strutturalismo) del filosofo algerino ritiene tutto ciò assurdo: la verità di uno scritto, come di ogni espressione umana, è talmente disseminata che è impossibile da rintracciare. In questo modo l'analisi decostruttivista mette in seria crisi la comprensione non solo dei testi di filosofia, teologia, etc. ma persino la stessa possibilità di ricezione della S. Scrittura, fonte principale della riflessione teologica cristiana.

⁵² M. FERRARIS, «Decostruzione», in N. ABBAGNANO (terza edizione aggiornata e ampliata da G. FORNERO), *Dizionario di filosofia*, UTET 2013, 257.

⁵³ Nella seconda metà del Novecento riemergono correnti di pensiero particolarmente attente all'ERMENEUTICA.

⁵⁴ Sarebbe interessante chiedersi se in ciò vi sia qualche collegamento alla visione marxista di struttura e sovrastruttura.

⁵⁵ Strutturalismo: «Teoria e metodologia affermatesi in varie scienze dal primo Novecento, fondate sul presupposto che ogni oggetto di studio costituisce una struttura, costituisce cioè un insieme organico e globale i cui elementi non hanno valore funzionale autonomo ma lo assumono nelle relazioni oppositive e distintive di ciascun elemento rispetto a tutti gli altri dell'insieme» («Strutturalismo», in *Treccani. Vocabolario online*).

⁵⁶ G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale*, 534.

Il punto, però, è che Derrida approccia la questione del rapporto tra conoscente e conosciuto, – e in un certo senso quella sull'essere delle cose – non solo in termini kantiani, come dicono alcuni studiosi, ma perfino spinoziani, ponendo il primato della sensazione nell'ambito conoscitivo.⁵⁷ Si tratterà allora di capire se Kant e Spinoza, o almeno le correnti filosofiche che a loro si riferiscono, dicono o meno il vero.

È dunque evidente che il filosofo algerino si discosta dalla comprensione di verità quale *aletheia* o *adaequatio rei et intellectus*. Mi sembra, però, che al fondo di tutto vi sia ancora una volta la questione metafisica, o meglio ontologica. È infatti a partire da essa che, in un certo senso, l'Aquinate riesce a sviluppare il concetto di verità, giacché il *verum* è anzitutto un trascendentale dell'*ens*, come vedremo più avanti. Il pensiero tomista fonda così la propria riflessione intorno alla verità non solo considerando il rapporto tra conoscente (umano) e conosciuto, ma anche considerando l'ente conosciuto vero *in sé stesso* e *in rapporto* alla conoscenza eterna che ne ha il Creatore.⁵⁸

È alla luce di ciò che mi sembra fondamentale un ritorno alla CONSIDERAZIONE ANZITUTTO METAFISICA DELLA VERITÀ, e credo che se intendiamo interloquire fruttuosamente con il pensiero contemporaneo, non solo derridiano, dovremmo riportare la domanda intorno alla verità in ambito metafisico senza il quale non sembra possibile fondare una *scientia veritatis*.

In conclusione, per rispondere, o meglio proporre un'alternativa valida e vera al pensiero debole e decostruttivista propri dell'attuale periodo POSTMODERNO⁵⁹ mi sembra che occorrerebbe compiere quello che il filosofo italiano Vittorio Possenti (1938-)⁶⁰ chiama “ritorno all'essere”. Infatti, come egli stesso scrive,

«ogni autentico ritorno è sempre un nuovo inizio in cui si manifesta il vigore e la bellezza della ripresa, da intendere come attuazione delle virtualità inesprese» (V. POSSENTI, *Ritorno all'essere*, 431).

E in questo ci sarà di grande aiuto l'apporto non solo del pensiero tomista ma anche di tutti i filosofi e pensatori realisti. Perché è dall'analisi dell'essere che si potrà nuovamente fondare un'autentica comprensione della verità non “partigiana” ma condivisibile da tutti.

⁵⁷ È interessante un articolo uscito qualche tempo fa sul giornale *Avvenire*: M. CECCHETTI, «Derrida, vedere è impossibile», in *Avvenire* (12 marzo 2016), <https://www.avvenire.it/agora/pagine/derrida-> [accesso: 13/5/2020].

⁵⁸ Qualora non vi fosse nessun ente conoscente, per l'Aquinate un ente rimarrebbe pur sempre vero in quanto eternamente conosciuto da Dio. A tal proposito, potrebbe essere utile leggere la prima questione del *De veritate* di san Tommaso (*De Ver.*, q. 1).

⁵⁹ In connessione con certi fenomeni culturali e sociali avvenuti intorno agli anni '60 (dimensioni planetarie dell'economia e dei mercati finanziari, dall'aggressività dei messaggi pubblicitari, dall'invadenza della televisione, dal flusso ininterrotto delle informazioni sulle reti telematiche), e in contrasto con il carattere utopico, con la ricerca del nuovo tipico dell'ideologia modernista, la condizione culturale **postmoderna** si caratterizza soprattutto per una disincantata rilettura della storia, definitivamente sottratta a ogni finalismo, e per l'abbandono dei grandi progetti elaborati a partire dall'Illuminismo e fatti propri dalla modernità (cfr. «Postmoderno», in *Treccani. Enciclopedia online*).

⁶⁰ Autore di numerose pubblicazioni filosofiche, Vittorio Possenti è stato membro della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali dal 2003 al 2018.

INTRODUZIONE A SAN TOMMASO D'AQUINO

«In un'epoca in cui i pensatori cristiani riscoprivano i tesori della filosofia antica, e più direttamente aristotelica, [san Tommaso] ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, egli argomentava; perciò non possono contraddirsi tra loro»

(GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 43)

INTRODUZIONE GENERALE

Dopo aver dato uno sguardo alla filosofia in generale, cercando di individuare nella parte "storica" alcune tematiche emerse nel corso dei secoli, possiamo ora passare alla presentazione di uno degli autori più cari alla nostra Pontificia Università e alla Chiesa: san Tommaso d'Aquino. Durante questi nostri incontri ci approcceremo a fra Tommaso come a un compagno e maestro di viaggio all'interno del mondo filosofico, per trovare in lui non solo un esempio di pensatore ma anche un valido sostegno per trovare risposte adatte e vere alle domande contemporanee. Nel fare questo, però, dobbiamo fare grande attenzione a non chiedere a san Tommaso quello che lui, forse, non si è mai chiesto, quasi che i suoi scritti siano un manuale delle istruzioni con tutte le risposte alle nostre domande. Come scrive il filosofo italo-svizzero Giovanni Ventimiglia, il rischio nell'approcciare in maniera filosofica il pensiero di Tommaso

«è quello di lasciarsi condizionare a tal punto dagli interessi della filosofia contemporanea da stravolgere la filosofia di Tommaso, piegandola a rispondere a questioni non sue. Il rischio, insomma, di molti manuali anglosassoni di filosofia tomistica è la mancanza di metodo storico-critico» (G. VENTIMIGLIA, «Appendice», in R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, EUPress FTL, Lugano 2012, 136).

Non sarà cosa facile **INTRODURCI ALLA PERSONA E AL PENSIERO DI FRA TOMMASO D'AQUINO** domenicano del XIII secolo, figlio della Provincia Romana dell'Ordine dei Predicatori. Vi sono decine di introduzioni al pensiero di san Tommaso di carattere tanto filosofico quanto teologico, il che ci mostra come uno stesso autore possa venir letto e interpretato in maniere tra loro molto diverse. Ciò però non significa che tutte vadano bene – non sono affatto relativista – ma che ognuna di esse, forse, apporta qualcosa di nuovo alla scoperta e alla conoscenza del pensiero tommasiano e, di conseguenza, tomista. Non dobbiamo pensare, come fecero gli storici e filosofi positivisti,⁶¹ che ci sia possibile arrivare alla perfetta considerazione del pensiero di san Tommaso pretendendo di

⁶¹ Scrive la *Treccani*: «Corrente di pensiero affermatasi in Europa nella seconda metà del 19° sec., la quale riteneva che la filosofia dovesse limitarsi a organizzare i risultati delle scienze sperimentali, senza trascendere la realtà direttamente sperimentabile, cioè i «fatti», nel tentativo di cogliere quelle ipotetiche entità di cui parla la metafisica» («Positivismo», in *Treccani. Dizionario di filosofia* [2009]).

sospendere il nostro giudizio e la nostra visione particolare delle cose, autore (noi stessi) compreso. Ogni volta che leggiamo un testo, infatti, lo facciamo sempre servendoci dalle nostre categorie filosofico-culturali. Ciò forse significa che non possiamo arrivare a conoscere veramente il pensiero di Tommaso, un po' come sostiene la scuola decostruzionista? Certo che possiamo farlo, purché rimanga in noi la consapevolezza che stiamo studiando un autore vissuto circa 700 anni fa all'interno di un contesto storico, culturale e antropologico molto differente dal nostro. È per questo che dobbiamo anzitutto presentarne la vita dell'Aquinate per poi accostarci ad alcuni aspetti del suo pensiero, facendoci aiutare nel nostro studio dal pensiero di illustri studiosi della materia.

Ci sarà anzitutto utile avere uno sguardo complessivo sulla **CRONOLOGIA** della vita di Tommaso (cfr. PORRO, 517), per quanto alcune date siano ancora oggetto di dibattito:

1224/1225	nascita a Roccasecca
1230-1239	permanenza presso l'abbazia di Montecassino
1239-1244	studi a Napoli
1244	ingresso nell'Ordine dei Predicatori
1244-1245	detenzione forzata presso Roccasecca
1245 (estate)	rientro presso il convento di Napoli
1245-1248	studi a Parigi
1248-1252	studente e assistente di sant'Alberto Magno a Colonia
1252-1256	primo insegnamento a Parigi come baccelliere sentenziario
1256-1259	prima reggenza a Parigi come <i>magister</i>
1259 (?)	rientro in Italia (Napoli?)
1261-1265	lettore conventuale a Orvieto
1265-1268	reggenza a Roma (fondazione nuovo <i>studium</i>)
1268-1272	seconda reggenza a Parigi
1272-1273	reggente a Napoli (fondazione nuovo <i>studium</i>)
1274	morte a Fossanova
1323	canonizzazione (Giovanni XXII)
1567	dottore della Chiesa (san Pio V)

TRATTI BIOGRAFICI

a) NASCITA E FORMAZIONE INIZIALE (1224-1256)

Quando è nato Tommaso d'Aquino? La questione non è semplice o di immediata soluzione giacché non abbiamo l'atto di nascita del giovane figlio della famiglia dei conti di Aquino. Possiamo però, a ritroso, proporre un anno di nascita, poiché sappiamo che, come scrive il suo biografo, morì che non aveva cinquant'anni. Di fatto per il nostro pensatore conosciamo la **DATA DI MORTE** avvenuta il 7 marzo 1274 presso l'abbazia di Fossanova, in provincia di Latina (basso Lazio). Ce ne parla il suo

biografo Guglielmo di Tocco:

«egli morì nell'anno 1274, nel quarto anno del pontificato di Gregorio X, nel quarantanovesimo anno della sua vita, durante la seconda indizione [imperiale], la mattina del sette marzo» (GUGLIELMO DI TOCCO, *Ystoria sancti Thomae*).

Tenendo presenti le diverse opzioni, attualmente gli storici ritengono che san Tommaso sia nato intorno al 1224-1225. Ma dove? Il nome del santo dottore ci può trarre in inganno. Potremmo infatti pensare che Tommaso nacque ad Aquino, un paese del basso Lazio, ma in realtà non è così. Sappiamo infatti grazie alle fonti storiche che egli **NACQUE A ROCCASECCA**, non molto lontano da Aquino, dove ancora oggi si trovano i resti visitabili del castello che un tempo apparteneva alla sua famiglia di origine.

La famiglia di Tommaso costituiva un ramo dei conti di Aquino ed era tendenzialmente filo-imperiale (l'imperatore dell'epoca era il famoso Federico II di Svevia [1194-1250]). Fin da piccolo l'Aquinate fu affidato come **OBLATO** alla grande e potente abbazia di Montecassino con la speranza di fare di lui, un giorno, l'abate del luogo, espandendo in questo modo il potere e l'influenza dei conti d'Aquino. A causa, però, delle continue tensioni tra imperatore e pontefice riguardanti proprio l'abbazia benedettina, Tommaso fu inviato a studiare intorno al 1239 (aveva 14-15 anni) presso lo **STUDIUM DELL'UNIVERSITÀ DI NAPOLI** fondato proprio dall'imperatore Federico II pochi anni prima (1224) per emulare lo studio papale di Bologna.

Cosa imparò Tommaso in questi primi anni della sua vita? Certamente dall'esperienza benedettina Tommaso ricevette la sua prima educazione intellettuale, come scrive il famoso domenicano James Weisheipl (1923-1984):

«A Montecassino, l'istruzione che veniva impartita era principalmente religiosa, ma comprendeva anche l'apprendimento della grammatica latina e volgare, della letteratura, dell'aritmetica e dell'armonia. [...] Gli esempi erano tratti dal latino biblico della "Vulgata". I salmi erano certamente imparati a memoria con la recita quotidiana corale dell'ufficio divino» (J. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, JacaBook – ISTFTL, Milano 2016, 15).

Negli anni trascorsi presso l'università/*studium* imperiale, invece, possiamo supporre che apprese tutte le materie che vi erano allora insegnate. Sappiamo infatti che a seguito della riforma universitaria apportata dallo stesso Federico II intorno al 1234 «lo *studium* era in piena attività», così come siamo a conoscenza anche delle «materie insegnate in quel periodo: le scienze del *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia, musica), la logica, la filosofia (compresa, probabilmente, la metafisica) e la teologia» (R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, EU-Press FTL, Lugano 2012, 15). La particolarità degli studi filosofici fatti a Napoli dal Nostro è che mentre a Parigi era già vietato approcciarsi agli scritti cosmologici e metafisici di Aristotele, nella città partenopea tale divieto non sussisteva, il che ci lascia supporre che fu proprio qui che il futuro maestro domenicano conobbe e studiò i *libri naturales* e forse anche la *Metafisica* dello Stagirita.

Fu proprio a Napoli, dove egli studiava, che Tommaso CONOBBE L'ORDINE DEI PREDICATORI fondato pochi anni prima (1216) da san Domenico di Caleruega (1170-1221). Dell'Ordine, però, Tommaso incontrò gli unici due frati a cui era permesso, a quel tempo, di rimanere in città a causa degli scontri in corso tra papato e Impero. Secondo i biografi Tommaso fu affascinato dal carisma domenicano e domandò di entrare a far parte della Provincia Romana, ricevendo così l'abito dei Predicatori nel 1242 (o 1244, secondo altri storici), nonostante le forti resistenze familiari.

Nel 1245/1246 fu INVIATO A PARIGI, città nella quale l'Ordine si era da tempo stabilito e dove insegnava una delle figure più famose dell'epoca: FRA ALBERTO DI COLONIA detto "Magno" (1205 ca. – 1280). Qui Tommaso terminò la sua formazione filosofica e iniziò quella teologica sotto la sapiente guida del confratello Alberto. Poco dopo però, nel 1248, l'Ordine decise di fondare uno *studium generale* a Colonia, inviandovi per la fondazione proprio fra Alberto il quale con l'approvazione dei suoi superiori portò con sé il giovane frate italiano (Tommaso aveva a quell'epoca circa vent'anni). In qualità di assistente di fra Alberto di Colonia Tommaso, come scrive il professor Porro, fu

«incaricato di riordinare gli appunti dei corsi del suo maestro, e in particolare quelli relativi ai *Nomi divini* dello Pseudo-Dionigi Areopagita e all'*Etica Nicomachea* di Aristotele: due opere che Tommaso commenterà a sua volta qualche anno più tardi, e che hanno indiscutibilmente giocato un ruolo di assoluto rilievo nel suo percorso di formazione intellettuale» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, 21).

b) INSEGNAMENTO A PARIGI COME BACCELLIERE SENTENZIARIO

Tra il 1251 e il 1252 l'allora Maestro dell'Ordine⁶² Giovanni il Teutonico chiese a fra Alberto di indicargli qualche frate da inviare a Parigi in qualità di baccelliere per *legere* (cioè commentare e spiegare durante le lezioni) le *SENTENZE DI PIETRO LOMBARDO*. Secondo i biografi, Alberto fece il nome di fra Tommaso al quale, nonostante alcune esitazioni del Maestro dell'Ordine data la giovane età del frate, fu poi affidato di commentare le *Sentenze* sotto la "guida" del maestro domenicano Elia Brunet de Bergerac, successore alla cattedra parigina che era stata tenuta dallo stesso Alberto Magno.

Per capire bene di cosa stiamo parlando, credo sia opportuno dire due parole sulle famose *Sentenze* di Pietro Lombardo. Non si tratta infatti di un'opera marginale ma di prim'ordine, tanto da aver influenzato tutta la teologia medievale e in parte rinascimentale. Come riassume il domenicano fr. Adriano Oliva (1964 –), presidente della Commissione Leonina,⁶³

«il *Libro delle Sentenze*, composto da Pietro Lombardo intorno al 1160 quando insegnava alla

⁶² Nell'Ordine dei predicatori la figura del Maestro dell'Ordine (anche detto "Maestro generale" o "Generale") consiste nel successore di san Domenico alla guida dell'Ordine. Si tratta di una figura analoga al Ministro generale per i francescani e al Preposito generale della Compagnia di Gesù per i gesuiti.

⁶³ Nata nel 1879 per volere di papa Leone XIII, la COMMISSIONE LEONINA si occupa tra le altre cose della pubblicazione in edizione critica delle opere di san Tommaso d'Aquino.

scuola cattedrale di Parigi, consiste in una raccolta di testi, *sententiae*, estratti delle opere dei Padri della Chiesa e, come spiega Tommaso (*In I Sent.*, d. 2, div. text. 57-58), organizzati in due parti: la prima tratta delle cose divine in quanto procedono dal loro principio (libri I e II); la seconda li considera in quanto tornano verso il loro fine (libri III e IV)» (R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, 16).

Tommaso ha dunque il compito di commentare le *Sentenze* del Lombardo e farà ciò con una qualche originalità che non si riscontra in autori coevi. È interessante osservare però che l'Aquinate è e si riterrà sempre **NON UN FILOSOFO MA UN TEOLOGO**, come dice lui stesso in una pagina mirabile della *Summa contra Gentiles*:

«Confidando nella bontà divina, nell'affrontare il compito del sapiente – che pure è un'impresa superiore alle nostre forze – ci proponiamo di esporre, secondo le nostre capacità, la verità professata dalla fede cattolica, respingendo gli errori contrari; poiché, per dirla con S. Ilario, “io penso che il compito principale della mia vita sia quello di esprimere Dio in ogni parole e ogni mio sentimento”» (*Summa contra Gentiles*, I, c. 2).

Durante tutta la sua vita, e in particolare durante i periodi di insegnamento universitario a Parigi (prima reggenza: 1256-1259; seconda reggenza: 1268-1272), il maestro domenicano non solo insegnerà la teologia in senso teoretico-speculativo ma sempre si dedicherà alla *lectio* della Bibbia. Per *lectio*, però, non dobbiamo intendere la monastica *lectio divina* (*lectio, ruminatio, contemplatio*, etc.) ma la spiegazione, il commento dei testi biblici. Questa non è certo una novità dal momento che i **COMPITI DI UN DOCENTE DI TEOLOGIA** nelle università del Medioevo erano sostanzialmente tre: *legere, disputare, praedicare*, e cioè: commentare la Bibbia, tenere delle dispute universitarie (tematiche o *quodlibetali*) e, infine, predicare durante le celebrazioni e le feste religiose (la maggior parte delle prediche universitarie di Tommaso che si conservano sono del secondo periodo parigino).

Sappiamo infatti che in questo periodo nel quale era ancora baccelliere (prima del 1256) l'Aquinate non solo commentò le *Sentenze* di Pietro Lombardo (probabilmente negli anni 1252-1254 o forse 1253-1255) ma tenne precedentemente delle lezioni cursorie (1251-1252) sui libri dei profeti *Isaia* e *Geremia*. Compose anche due piccoli opuscoli di grande interesse che ebbero larga diffusione nei secoli a venire: il *De ente et essentia* e il *De principiis naturae*. Si tratta di due testi molto utili che offrono un'ottima introduzione al pensiero e al vocabolario filosofico di san Tommaso e sui quali occorre fermarci un po', a beneficio della nostra formazione intellettuale.

Il *DE ENTE ET ESSENTIA*, composto tra il 1252 e il 1256, nei suoi sei capitoli si occupa delle nozioni di essenza (*essentia*) e di ente (*ens*), così come della loro relazione con i predicabili (genere, specie, differenza, proprio e accidente).⁶⁴

⁶⁴ **Predicabili** (gr. κατηγορούμενα): «Gli universali, in quanto adatti per natura ad essere predicati di più cose. Porfirio per primo enumerò i cinque universali *semplici* o primitivi cioè il *genere*, la *specie*, la *differenza*, il *proprio* e l'*accidente* (*Isag.*, 1) [...] L'enumerazione di Porfirio rimase classica ed entrò a far parte integrante della logica tradizionale» (N. ABBA-GNANO, «Predicabili», in *ID.*, *Dizionario di Filosofia*).

In questo opuscolo l'Aquinate si pone fundamentalmente tre obiettivi: DEFINIRE I TERMINI FONDAMENTALI DI *ENS* E *ESSENTIA* intesi quali prime nozioni apprese dal nostro intelletto; DELINEARE LE CARATTERISTICHE DELL'ESSENZA nelle sostanze composte (uomo, cane, gatto, etc.), nelle sostanze semplici (Dio, intelligenze separate, anima umana) e negli accidenti; infine, STUDIARE IL RAPPORTO TRA L'ESSENZA E GLI UNIVERSALI (altrimenti detti, intenzioni logiche [Tommaso si soffermerà principalmente sul genere, la specie e la differenza specifica]). Si tratta, in altre parole, di studiare il rapporto tra l'essere e l'essenza all'interno delle diverse tipologie di sostanze che esistono.

Ora, secondo l'Aquinate la **NOZIONE DI *ENS*** rimanda sia alle dieci categorie aristoteliche⁶⁵, sia alla verità di un enunciato (qui Tommaso si riferisce all'uso del termine “è” nella sua funzione di copula [ex: il muro è bianco]).⁶⁶ In questo modo: il primo modo di intendere l'ente rimanda all'ente reale (solo ciò che è ente in questo modo possiede propriamente un'essenza), il secondo modo di intendere l'ente, invece, è nel suo significato logico.

IL TERMINE *ESSENTIA*, invece, indica ciò per il quale e nel quale l'ente possiede il proprio essere (*per eam et in ea ens habet esse*). In altri termini l'essenza è ciò per il quale (*per quam*) una cosa è ciò che è (ex: è ciò che fa sì che una mela sia proprio una mela e non altro). Ciò significa che in termini logici l'essenza è ciò che viene espressa dalla *definizione* della cosa stessa che risponde alla domanda “che cosa è?” (*quid est?*). Attenzione però: questo non significa che siamo noi a dare o a comunicare l'essenza alle cose, quasi imponendola dall'esterno. Infatti, e lo vedremo a breve, ogni essenza può esser considerata in tre modi: in senso assoluto (per cui non è né individuale né universale), secondo la sua esistenza fisica (è sempre singolare) o secondo la sua esistenza mentale (solo in questo caso può essere universale).

Nel secondo capitolo dell'opuscolo, poi, Tommaso si occupa delle sostanze composte sostiene e sviluppa la tesi secondo cui la materia quantitativamente determinata (*materia quantitate signata*) sarebbe il **PRINCIPIO DI INDIVIDUAZIONE DI UN ENTE**. La materia designata dalla quantità, in altre parole, sarebbe ciò che fa sì che un individuo (un cane, un gatto, un uomo) sia sè stesso, cioè *altro* rispetto ad altri individui della stessa specie.

Il terzo capitolo, poi, studia **COME L'ESSERE SIA IN RELAZIONE** con il genere, la specie e la differenza, arrivando ad occuparsi del **PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI**. Si tratta di un problema molto antico che venne sollevato dal filosofo pagano Porfirio (233-305 d.C.). La questione, per farla molto breve, consiste nel domandarsi **COSA SIANO I GENERI E LE SPECIE**, se cioè sono unicamente frutto della nostra mente (realtà mentali) o siano piuttosto una realtà oggettiva che esiste fuori della mente (se è così, sono corporee o incorporee? Sono nelle cose sensibili o sono separate?). Non possiamo qui studiare la questione degli universali ma neanche saltarla del tutto giacché negli ultimi decenni è nuovamente diventata oggetto di dibattito tra i filosofi sia analitici che continentali.⁶⁷ Ora, san Tommaso si occupa qui della questione dell'essenza. Come riassume egregiamente Ruedi Imbach:

⁶⁵ Cioè: la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione, il dove, il quando, il trovarsi [*ubi*], l'averne, il fare, il subire [*pati*].

⁶⁶ In tal senso qualsiasi soggetto di una proposizione affermativa può esser detto “ente”.

⁶⁷ “Analitico” e “continentale” sono come due categorie o modi di fare filosofia: i primi (gli analitici) hanno un approccio per l'appunto “analitico” all'oggetto considerato in sé stesso, senza occuparsi troppo del suo contesto; i secondi invece (i continentali) sono più attenti alla contestualizzazione dell'oggetto di studio.

«Tommaso pone qui una rigorosa differenza tra l'essenza che si riferisce a questo o a quell'individuo, e l'essenza così come è appresa dall'anima. Quando ritrova l'universalità e la possibilità di essere predicata di molti, la natura dell'uomo non esiste che come oggetto conosciuto nell'intelletto. Tommaso adotta espressamente la tesi attribuita ad Averroè (375a) secondo cui l'universalità è prodotta dall'intelletto, sebbene questa essenza astratta predicata di un individuo possieda un *fundamentum in re*» (R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, 80).

Ciò significa, in breve, che l'essenza può esser considerata universale solo quando è considerata non in quanto parte integrante di una sostanza: è la mente, dunque, a creare l'universalità.

Un ultimo tema che merita attenzione in quanto caratteristico del pensiero tommasiano e di tutta la scuola tomista è la **DISTINZIONE TRA ESSERE ED ESSENZA**. L'Aquinate sostiene la tesi secondo cui l'essere e l'essenza sono distinti *realmente*. Fa ciò partendo anzitutto dalla differenza concettuale che esiste tra l'essere e l'essenza: noi riusciamo infatti a concepire l'essenza di una mela, per esempio, senza occuparci della sua esistenza o inesistenza, dal momento che possiamo avere il concetto dell'essenza della mela (o dell'uomo) senza considerarne l'effettiva esistenza. Ciò significa che **L'ESSERE NON È, IN GENERALE, UNA PARTE O UN PREDICATO DELL'ESSENZA** ed è pertanto realmente diverso da essa.

Partendo dalla distinzione tra essere ed essenza negli esseri reali, Tommaso ipotizza quindi l'esistenza di **UN ENTE LA CUI ESSENZA È INCONCEPIBILE SENZA L'ESSERE**, nel quale cioè si dà identità di essere ed essenza. Se un tale essere dovesse esistere, dovrà necessariamente essere unico dal momento che non gli si può aggiungere null'altro (*né differentia, né materia quantitate signata*). Infatti ciò che è puramente essere, a motivo della sua stessa definizione, non lo si può pensare dotato di aggiunte o differenze: esso, per l'appunto, è *puro essere*. Di conseguenza se un tale ente esiste, sarà l'unico nel quale l'essere si identifica con l'essenza, tale per cui in tutti gli altri enti che esistono l'essere e l'essenza sono necessariamente diversi. Ma c'è di più: il Dottore d'Aquino dimostra in questo opuscolo la necessaria unicità ed esistenza di un tale Essere (Dio). Infatti, poiché nessun ente (creato) è causa di sé stesso, questi dovrà necessariamente ricevere il proprio essere da altro, e poiché non si può procedere all'infinito è necessario affermare l'esistenza di una causa prima (Dio) che è incausata e nella quale l'essenza coincide con l'essere. Tale **PROVA DELL'ESISTENZA DI DIO** si fonda sul fatto che nulla si causa da sé stesso (i filosofi moderni, sbagliando, parleranno di Dio quale *causa sui*).

Questa visione del *De ente et essentia* propone quindi una **GERARCHIA METAFISICA** (*De ente*, c. 5) al cui vertice sta DIO in quanto atto puro, nel quale l'essere coincide con l'essenza. Al secondo "gradino" vi sono le **INTELLIGENZE SEPARATE**, chiamate anche forme pure, le quali non sono composte di materia e forma (vedremo più avanti cosa significano questi termini) ma come tutti gli enti creati ricevono il proprio essere il quale, di conseguenza, differisce dalla loro essenza (un po' come il rapporto tra atto e potenza). Al terzo gradino, poi, stanno le **SOSTANZE COMPOSTE** la cui essenza "composta" di materia e forma è distinta dall'essere. Da ultimo Tommaso studia gli **ACCIDENTI** i quali non hanno l'essere in sé stessi poiché, come vedremo, non possono esistere se non in un soggetto (cioè in una sostanza).

Tra gli opuscoli giovanili di san Tommaso d'Aquino troviamo il noto *DE PRINCIPIIS NATURAE*, opera breve, di carattere non polemico, frutto probabilmente del lavoro del giovane domenicano a seguito della richiesta di aiuto di un suo confratello in difficoltà. L'opera è di grande interesse in quanto offre non solo una sintesi fisico-metafisica del pensiero dell'Aquinate ma ci dice anche il suo modo di intendere quella "nuova" corrente di pensiero filosofica giunta in Occidente che fu l'aristotelismo.

Circa la DATAZIONE dell'opera sorgono ancora diversi dubbi. Il prof. Pasquale Porro, per esempio, se in un primo momento afferma che questi fu scritto, insieme al *De ente et essentia*, «più o meno intorno al 1255, su richiesta di confratelli domenicani (fra Silvestro, forse un altro frate di Saint-Jacques, nel caso dei *Principi della natura*)» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 22), in un secondo momento propone altre possibili date quali gli anni 1252-53, o forse addirittura prima del periodo di Tommaso a Colonia.

L'opera, divisa in sei capitoli, vuole essere una sorta di COMPENDIO DI FILOSOFIA DELLA NATURA (fisica). È per questo, forse, che il *De principiis naturae* non sembra essere un'opera di carattere polemico quanto piuttosto espositivo.⁶⁸ Per di più il fine dell'opuscolo non è proporre delle nuove dottrine filosofiche, né san Tommaso intende offrire una propria posizione in merito ai principi della natura (vedremo in seguito cosa si intende con tale concetto). Egli vuole piuttosto riassumere in maniera sintetica alcune dottrine aristoteliche, rifacendosi in larga parte a quanto si trova scritto nella *Fisica* (libri I-II) e nella *Metafisica* (libro V) dello Stagirita.

In questo opuscolo, quindi, san Tommaso fa AMPIO USO DI TERMINI FILOSOFICI derivanti dai testi di Aristotele, come "essere", "potenza", "atto", "forma" e molti altri, che continueranno ad essere usati dal Nostro e da tutta la corrente tomista fino ai nostri giorni. Può dunque esserci utile servirci di questo breve scritto per avere una visione generale di tali concetti filosofici.

a) Essere

Vocabolo fondamentale da cui è necessario partire, come d'altronde fa lo stesso Tommaso, è il verbo "esse", presente fin dalla primissima frase del *De principiis naturae*: «Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam uero est».⁶⁹ Fin dall'inizio, dunque, l'Aquinate parte dal fatto che in natura vi sono cose che non sono, sebbene potrebbero esservi, ed altre che invece sono, pur potendo non essere: si tratta di quelli che vengono detti ESSERI CONTINGENTI, vale a dire quella tipologia di enti (sostanziali o accidentali, come vedremo poi) non necessari. Un tale *incipit* mi sembra indichi chiaramente quella che è una convinzione profonda in Tommaso: l'analisi filosofica della natura parte dall'osservazione della realtà in quanto soggetta a mutamenti.

L'esperienza, poi, ci dice che le cose non compaiono dal nulla – concezione, questa, più vicina alla nozione di creazione – ma sono piuttosto il frutto di processi di cambiamento che Tommaso chiama

⁶⁸ Il primo scritto polemico di Tommaso sarà «il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, del 1256, rivolto contro l'attacco di Guglielmo di Saint-Amour nei confronti degli ordini mendicanti presenti all'università di Parigi» (J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, 85).

⁶⁹ *De principiis naturae*, c. 1, l. 1 (d'ora poi lo segnalerò con la sigla DPN).

GENERATIO e *CORRUPTIO*, grazie ai quali si passa «dall'essere in un certo modo (cioè sotto una determinata *forma*) all'essere in altro modo (sotto un'altra *forma*)».70 Ogni cosa che esiste in natura dunque, senza considerare Dio e le sostanze separate,71 è infatti soggetta a cambiamenti di diverso tipo.

Partendo dalla considerazione che alcune cose esistono (*sunt*) e altre no, san Tommaso introduce quindi una DUPLICE TIPOLOGIA E DENOMINAZIONE DI ESSERE: «illud quod potest esse dicitur *esse potentia*», inteso come ciò che ancora non esiste attualmente, e «illud quod iam est dicitur *esse actu*»,72 vale a dire ciò che già esiste (in atto). Questi due tipi di essere, poi, si suddividono poi in *esse essenziale/substantiale* (detto anche *esse simpliciter*), vale a dire l'essere una cosa in quanto tale, e *esse accidentale* (anche detto *esse aliquid*), cioè un preciso aspetto dell'essere (ex: peso, colore, altezza, etc.). Tuttavia se l'essere sostanziale «è assoluto, in quanto non dipende da altro», l'essere accidentale è piuttosto «relativo, perché si aggiunge al primo e non può darsi indipendentemente da esso».73

Questa suddivisione dell'essere è di fondamentale importanza non solo perché Tommaso, come accennato, ne farà praticamente uso in tutti i suoi scritti, ma anche perché ogni generazione o corruzione ha evidentemente a che fare con il tema dell'essere (sostanziale e accidentale) e del non-essere.74

b) *Materia e forma*

Parlare dell'*esse substantiale* ci permette ora di approfondire altri importanti aspetti ontologici della realtà. Dire la sostanzialità dell'essere non significa affermare che esso è assolutamente in atto o del tutto determinato giacché «ad utrumque esse [substantiale et accidentale] est aliquid in potentia».75 Infatti ciò che è in potenza sia all'essere essenziale che all'essere accidentale viene detto **MATERIA**. Da ciò appare chiaro che nel pensiero aristotelico e tomista la nozione di materia non indica soltanto la materia intesa nel suo attuale significato comune, ma ha un significato molto più ampio. È per questo che Tommaso spiega che in natura esistono due tipi di materia: la *materia in qua*, che riguarda le disposizioni accidentali dell'essere (*esse accidentale*) e la *materia ex qua*, che riguarda piuttosto l'essere sostanziale.76 Usando l'esempio tommasiano (ad oggi scientificamente discutibile) potremmo dire che la *materia ex qua* l'uomo è originato sono il liquido seminale e il sangue mestruale, mentre la *materia in qua* è presente la bianchezza di questo essere umano è l'uomo stesso.

Come si nota, ogni aspetto della realtà finora considerato ha sempre un legame con l'*esse* (essere). La filosofia naturale del *De principiis naturae* ha un carattere che non faticherei a definire metafisico,

70 P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 23.

71 Sulle cosiddette sostanze separate, come ad esempio gli angeli, san Tommaso dedica un piccolo opuscolo, il *De substantiis separatis*, scritto probabilmente intorno al 1271.

72 DPN, c. 1, l. 2-4. Il corsivo è mio.

73 P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 23. Ciò mostra come san Tommaso abbia fatto propria la classificazione categoriale (sostanza e accidenti) dell'ente reale proposta da Aristotele.

74 Secondo Aristotele, scriveva il prof. Elders, «l'essere ed il non-essere formano i termini e limiti della generazione e corruzione» (L. J. ELDERS, *La filosofia della natura di san Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 148-149).

75 DPN, c. 1, l. 9.

76 Cfr. *ibid.*, l. 16-19.

per quanto il Nostro sia perfettamente cosciente delle diversità formali tra fisica e metafisica.

Tommaso, poi, propone un'ulteriore divisione tra ciò che è detto *MATERIA* e ciò che viene chiamato *SUBIECTUM*. Se per *subiectum* si intende ciò che è in potenza all'essere accidentale, la *materia* è propriamente ciò che è in potenza all'essere sostanziale.⁷⁷ Inoltre, aggiunge il Nostro, mentre il soggetto ha per sé l'*esse completum*, pur potendo sempre "ricevere" degli accidenti, la materia, avendo l'*esse incompletum*, riceve il suo essere da ciò che *aduenit*.⁷⁸ In tal senso è particolarmente illuminante, oltre che riassuntiva, l'affermazione dell'Aquinate secondo cui «simpliciter loquendo forma dat esse materie, sed subiectum accidenti». ⁷⁹

È facile notare come Tommaso condensi in poche pagine molti concetti filosofici facendo uso di un linguaggio non ancora "rigorizzato"⁸⁰ (sebbene, è bene ricordarlo, una certa oscillazione terminologica si riscontrerà in tutti gli scritti dell'Aquinate), il che potrebbe confondere il lettore contemporaneo. Tuttavia **VOLENDO SEMPLIFICARE QUANTO DETTO FINORA**, possiamo dire con il prof. Porro che «la materia in senso stretto dipende, per il suo essere, dalla forma sostanziale; l'accidente dipende, per il suo essere, dal soggetto a cui inserisce». ⁸¹

Si comprende, dunque, come per Tommaso tutto ciò che è in POTENZA può essere detto *MATERIA*, mentre *CIÒ DA CUI QUALCOSA RICEVE L'ESSERE*, in senso generale, è detto *FORMA*, il che significa che forma e materia sono qui usati come termini analogici.

La *FORMA* è considerata un elemento fondamentale di ogni ente reale. Essa sembra essere ciò che in qualche modo "dà" l'essere specifico a ogni ente reale, affinché ogni cosa sia ciò che è. Esistono due forme legate all'essere: la *FORMA SOSTANZIALE*, che «facit actu esse substantiale», e la *FORMA ACCIDENTALE* che, come dice il Nostro, «facit actu esse accidentale». ⁸²

Tuttavia l'Aquinate non propone una definizione previa di cosa si intenda per *ATTO* e *POTENZA*, presupponendo forse che ciò fosse già conosciuto dal suo lettore. Penso però che ai fini del nostro corso sia utile offrire qui una breve descrizione di cosa si intenda per atto e potenza, così da poter meglio comprendere il significato di *generatio* e *corruptio*. Atto, in generale,

«indica perfezione, completezza, realizzazione, definizione in contrapposizione alla potenza. La forma è atto della materia, ma tutto il composto (o la sola forma, nel caso delle sostanze separate) è in potenza all'essere. L'essere è così l'attualità di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9)». ⁸³

⁷⁷ Cfr. *DPN.*, c. 1, l. 20ss. Inoltre «per essere più precisi, si può così chiamare *soggetto* la materia dell'essere accidentale e *materia* in senso proprio solo ciò che è in potenza all'essere sostanziale» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 24).

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, c. 1, l. 29ss.

⁷⁹ *Ibid.*, l. 32-33. Si ponga attenzione il termine *materie*: si deve sapere che gli editori dell'edizione leonina, in alcune opere, semplificano i dittonghi latini "ae" e "oe" con la semplice "e". Nel caso specifico, quindi, bisogna leggere la parola "materie" come fosse "materiae".

⁸⁰ Il tema della "rigorizzazione" del linguaggio è stato portato avanti dal neotomismo italiano, in particolare da autori come Gustavo Bontadini dell'Università Cattolica di Milano.

⁸¹ P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 24.

⁸² *Ibid.*, l. 43-44.

⁸³ P. PORRO, «Parole chiave», in TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, ed. it. a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2013⁴, 218.

Il concetto di potenza, invece,

«è il correlato concettuale dell'atto. Rispetto ad Aristotele, potenza non indica per Tommaso soltanto la materia, ma anche il composto stesso o la sola forma (nel caso delle sostanze separate) nei confronti dell'atto di essere».⁸⁴

Occorre certo del tempo per fare proprio il linguaggio filosofico tomistico. Se però ci lasciamo accompagnare per mano da san Tommaso, scegliendolo come maestro e guida, le cose diverranno sempre più chiare, fino ad arrivare alla consapevolezza che in realtà il linguaggio tomistico non è affatto così astruso come si potrebbe pensare.

Passiamo ora a vedere più da vicino l'insegnamento di Tommaso in materia di generazione, il che ci porterà a considerare nuovamente aspetti forse già accennati che tuttavia abbisognano di ulteriori precisazioni e approfondimenti.

c) Generazione: «*est motus...*»

Subito dopo aver parlato della forma, Tommaso ritiene sia giunto il momento di introdurre i temi della GENERAZIONE e della CORRUZIONE. L'Aquinate definisce la generazione nel seguente modo: «*generatio est motus ad formam*».⁸⁵

Con una tale definizione sembra quasi intendere la generazione – e quindi anche la corruzione – come un principio del movimento/divenire (*motus*) presente nel mondo materiale. Ma che cos'è il MOVIMENTO? In generale, per “movimento” si intende un qualsiasi cambiamento o più in generale il divenire delle cose. L'Aquinate in ciò si rifà agli scritti di Aristotele, e in particolare alla sua *Fisica*. Non a caso è proprio nel suo commento alla *Fisica* che si trova la definizione di movimento/divenire (*motus*) comune ai due pensatori: «Unde convenientissime Philosophus definit motum, dicens quod motus est *entelechia, idest actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*».⁸⁶ Il moto, dunque, è L'ATTO DELL'ENTE IN POTENZA IN QUANTO IN POTENZA.

La questione dell'ENTE IN POTENZA in quanto tale appare nel *De principiis naturae*, mostrando con ciò, ancora una volta, il carattere fisico-metafisico dell'opuscolo. Troppo spesso, però, si confonde l'ente in potenza con il non-ente, quasi fossero termini simili per dire la stessa cosa. Ciò è però sbagliato dal momento che «nessuna cosa si genera dal non-essere assoluto (dal nulla) o si corrompe nel nulla».⁸⁷ L'ente in potenza è a tutti gli effetti un ente non già determinato, ovviamente, ma determinabile. Come scriveva il famoso domenicano Réginald Garrigou-Lagrange, professore in questa nostra Università,

⁸⁴ *Ibid.*, 222.

⁸⁵ DPN, c. 1, l. 47.

⁸⁶ *In VIII Phys.*, lib. 3, lec. 2, n. 3.

⁸⁷ P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 24.

«ciò che diviene non proviene dall'essere in atto, né dal puro niente, ma dalla potenza reale, ossia dall'essere ancora indeterminato e determinabile nella natura» (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, ed. it. a cura di M. Bracchi, Fede & Cultura, Verona 2015, 60).

La DISTINZIONE TRA ATTO E POTENZA, e quindi tra *esse actu* e *esse potentia*, è di fondamentale importanza per molti aspetti della riflessione tommasiana, specialmente nello studio della filosofia naturale. Senza la potenza, infatti, non si dà moto o divenire. Tale potenzialità non è, come accennato, un semplice non-ente, ma consiste in un'autentica capacità reale di un soggetto di ricevere una determinata forma (perfezione ontologica), come per esempio il legno è capace di ricevere la forma della statua.⁸⁸

La nozione di *motus*, quindi, è assai ricca e usata in diversi modi. Se il primo significato del termine *motus* ci parla certamente del movimento locale, fisico, esso si applica anche ad altri *motus* come ad esempio il processo di generazione o corruzione fisici.

Facendo nostra la descrizione classica di “movimento” possiamo dire che ogni *motus* implica tre elementi: un termine *a quo*, un termine *ad quem* e, infine, il soggetto steso di questo divenire.⁸⁹ Per esempio, nel cambiamento sostanziale di un albero in cenere il termine *a quo* è l'albero in questione, il termine *ad quem* è la cenere, e il soggetto è ovviamente la forma sostanziale dell'albero.⁹⁰

d) «...*ad formam*»

Questo *motus*, che viene studiato da Tommaso con particolare riferimento alla generazione fisica, assume nel *De principiis naturae* una duplice accezione. Dal momento che vi sono due tipi di forme legate all'essere, quelle cioè sostanziale e accidentale, vi saranno anche due tipi di generazione e di corruzione: *SIMPLICITER* e *SECUNDUM QUID*. In questo modo si avranno una generazione/corruzione sostanziale (*simpliciter*) o accidentale (*secundum quid*), quest'ultima detta anche “alterazione”. La forma, quindi, è quella determinazione o perfezione verso cui “tende” la generazione.

San Tommaso spiega bene la significativa differenza che intercorre tra questi due tipi di generazione e, conseguentemente, di corruzione. Se infatti «generatio et corruptio simpliciter non sunt nisi in genere substantie», «generatio et corruptio secundum quid sunt in aliis generibus».⁹¹ Questa distinzione è di fondamentale importanza perché ci dice non solo l'accoglienza da parte dell'Aquinate delle categorie aristoteliche come chiave interpretativa della realtà, ma anche che la generazione *simpliciter* è altra cosa, se così si può dire, rispetto alla generazione *secundum quid*. Nella prima, infatti,

⁸⁸ Attenzione a non confondere il significato del termine filosofico *forma* con l'attuale significato che ha la stessa parola. Questa, nel secondo caso, indica piuttosto la figura o l'aspetto di un corpo.

⁸⁹ Oltre a R. Garrigou-Lagrange, anche Battista Mondin preferisce il termine *divenire* per tradurre il latino *motus*: cfr. B. MONDIN, «Movimento», in ID., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002², 455.

⁹⁰ Ed è interessante osservare, sebbene non sia questo il contesto per approfondire tale tematica, che secondo il tomista domenicano Tommaso M. Zigliara, «a termino *ad quem* mutatio speciem et denominationem habet, quia ad illum tendit et in illo absolvitur mutatio» (T. M. ZIGLIARA, *Summa philosophica in usum scholarum*, v. I, 438).

⁹¹ DPN, c. 1, l. 58-61. Il corsivo è mio.

nasce propriamente un qualcosa di nuovo, «una sostanza con una natura propria; [...] si produce cioè una cosa completamente nuova»,⁹² così come «quando un essere si corrompe, perisce anche questa forma sostanziale (cioè, ricade nella potenzialità della *materia prima*)».⁹³ Nel caso, invece, di una generazione accidentale si tratta solo di un'alterazione di certi aspetti di una sostanza, come il colore, peso, etc.

Infine è bene sottolineare che in natura i processi di generazione e corruzione, siano essi accidentali o sostanziali, vanno sempre insieme. Come infatti scriveva il professor Elders a proposito del rapporto tra generazione e corruzione, «B nasce propriamente da A. Ciò che A era ritorna alla materia, che viene determinata da un nuovo contenuto sostanziale (la cosiddetta *forma substantialis*) divenendo B».⁹⁴

Alla luce di quanto visto finora, in particolare grazie al breve studio del *De ente et essentia* e del *De principiis naturae*, appare sempre più chiaro come non sia esatto vedere in Tommaso un teologo slegato o peggio disinteressato degli studi filosofici. Ciò non solo perché egli commentò, come vedremo, molte opere di filosofi come Aristotele, ma anche – e forse soprattutto – perché in diverse opere teologiche compie un'indagine squisitamente razionale (altrimenti detta, filosofica). Solo a titolo di esempio, nella nona *Questione disputata sulla potenza* (q. 9, a. 7), di per sé dedicata alla distinzione delle Persone divine (Padre, Figlio e Spirito Santo), Tommaso si occuperà direttamente di una questione non teologica ma filosofica quale il rapporto tra l'uno e il molteplice. In questo modo, come scriveva Sofia Vanni Rovighi,

«Tommaso d'Aquino fu e volle essere teologo. Oggi si insiste molto, e giustamente, su questo fatto, ma forse non bisognerebbe dimenticare che fu teologo a modo e suo e non al modo dei teologi di oggi, e che nella sua concezione della teologia l'indagine razionale (ossia la filosofia) ha un posto e una funzione essenziale» (S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza 1999, 40).

c) PRIMA REGGENZA A PARIGI (1256-1259)

Con l'insegnamento cursorio della Bibbia, grazie al quale abbiamo i due **COMMENTI A ISAIA** e **A GEREMIA**, oltre al commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, il baccelliere fra Tommaso poteva finalmente ottenere la cosiddetta *LICENTIA DOCENDI* che gli permetteva di insegnare in tutta la cristianità in qualità di *magister* (figura simile agli attuali professori universitari). Tuttavia, finito di commentare le *Sentenze* (nel 1254 o forse 1255), il giovane domenicano non poté ottenere la *licentia docendi* prima del 1256 a motivo delle persistenti lotte “universitarie” tra clero secolare e ordini mendicanti, tanto che fu necessario l'intervento del papa perché egli insieme a Bonaventura da Bagnoregio potesse finalmente diventare maestro presso la prestigiosa università di Parigi.

⁹² L. J. ELDERS, *La filosofia della natura di san Tommaso d'Aquino*, 149.

⁹³ *Ibid.*, 150.

⁹⁴ *Ibid.*, 149.

Il primo discorso universitario a Parigi (tecnicamente, il suo *principium*) fu il famoso **RIGANS MONTES DE SUPERIORIBUS SUIIS** (*Colui che irriga i monti dalle sue alte dimore*; dal salmo 103) nel quale si sofferma sulla questione della trasmissione o comunicazione della sapienza. Qui l'Aquinate si domanda infatti se e in che modo Dio si serva di certi intermediari (le cosiddette cause seconde) per comunicare la sua sapienza, giungendo ad affermare che Egli si avvale dei *doctores* per mezzo dei quali la sapienza, tramite i ruscelli, arriva a valle, cioè agli ascoltatori.

Durante il periodo della prima reggenza parigina, come detto, Tommaso si dedicò a *disputare, legere e praedicare*. Per quanto riguarda il *disputare*, il frutto di queste dispute consiste in quelle che sono le **QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE**. Non dobbiamo immaginare che il testo, così come lo leggiamo, sia ciò che il Dottore d'Aquino pronunciò durante le singole dispute. Esso è piuttosto una rielaborazione dottrinalmente il più completa possibile di quanto è stato detto o solo accennato durante tali momenti di confronto "universitario". Per quanto, però, si tratti certamente di un riarrangiamento di ciò che fu discusso in università, sappiamo che le il frutto di suddette questioni fu pubblicato non molto tempo dopo,⁹⁵ il che ci fa comprendere l'attenzione che il mondo accademico e l'Ordine dei predicatori avevano per l'insegnamento del maestro domenicano.

Le *Quaestiones de veritate* sono suddivise in 29 questioni per un totale di 253 articoli e non seguono un piano sistematico di trattazione, come invece avviene nelle due *Summe*. Le 29 questioni possono essere suddivise in tre parti: le prime 20 questioni riguardano propriamente la VERITÀ E LA CONOSCENZA (ci si occupa dell'essenza della verità come tale [q. 1], della conoscenza divina [q. 2-4], di quella angelica [q. 8-9], umana [q. 10-20] e infine della conoscenza che è nell'anima del Cristo [q. 20]); le questioni 21-26, invece, sono dedicate al *BONUM* (il bene); la terza parte, infine, è di carattere più spiccatamente teologico occupandosi del *BENE SOPRANNATURALE CHE È LA GRAZIA*, oltre che di tematiche come la giustificazione dei peccatori e la grazia di Cristo (q. 27-29).

Nella PRIMA QUESTIONE, composta di 12 articoli, Tommaso ci offre una famosissima **DEFINIZIONE DI VERITÀ**. Riprendendo una definizione attribuita forse erratamente al filosofo ebreo Isaac Israeli (IX-X sec.), la verità viene definita quale *adaequatio rei et intellectus* (cioè: adeguazione/convenienza/concordanza della cosa e dell'intelletto). Tale descrizione della verità

«è introdotta come il risultato di una vasta deduzione dei trascendentali "cosa" (*res*), "uno" (*unum*), "qualcosa" (*aliquid*), "vero" (*verum*), e "buono" (*bonum*) che sono convertibili con l'ente. In questo contesto il vero è concepito come l'intelligibilità dell'ente, che ha la proprietà di entrare in una relazione di convenienza con un intelletto» (R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, 82).

È chiaro, quindi, che in un certo senso il *De veritate* parli dei **TRASCENDENTALI** del *verum* e del *bonum*. Ma cos'è un trascendentale? In senso ampio, si tratta di una proprietà fondamentale di

⁹⁵ Sono citate in un testo del domenicano Vincenzo di Beauvais prima del 1264-1265, mentre cioè san Tommaso era ancora in vita.

ciascun ente (inteso quale *id quod est*), di una determinazione che lo accompagna sempre senza aggiungervi nulla realmente. Si tratta, potremmo dire, come di una specificazione di ciascun un ente. La dottrina dei trascendentali san Tommaso la riprende da Aristotele per il quale (cfr. *Metafisica* III, c. 1) l'unità, la bontà e la verità sono delle qualità che appartengono all'ente in quanto ente. In san Tommaso tali qualità sono anzitutto delle proprietà dell'essere *per se subsistens*, cioè di Dio che nella *Summa theologiae* viene descritto quale *ipsum esse per se subsistens* (l'Essere per se stesso sussistente). Dice altrove Tommaso che le proprietà unità, verità, bontà,

«aggiungono all'ente qualche cosa senza peraltro imporre delle restrizioni al suo contenuto; infatti se imponessero delle restrizioni non sarebbero proprietà universali dell'ente. Perciò non può trattarsi che di aggiunte di ordine logico, cioè delle connotazioni: l'*uno* aggiunge all'ente la connotazione della negazione (in quanto dice che è indiviso); mentre la verità e bontà aggiungono la connotazione di una relazione: relazione con l'intelletto nel caso della verità, relazione con la volontà nel caso della bontà» (*De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 6; cfr. anche *De Ver.*, q. 21, a. 4)

Per quanto riguarda i trascendentali *res* (cosa) e *aliquid* (qualcosa), dobbiamo dire che non sempre vengono annoverati tra i trascendentali. Vengono spesso compresi quali sinonimi di *ens* sebbene indichino l'ente in quanto avente un'essenza (*res*) o in quanto determinato e distinto da altro (*aliquid*).

Prima di passare oltre vediamo in maniera schematica quanto detto finora:⁹⁶

- Ente (*id quod est quodammodo*)
 - in sé
 - *res* (cosa): in quanto ha un'essenza
 - *unum* (uno): in quanto è in sé indiviso e unitario
 - in rapporto ad altro
 - *aliquid* (qualcosa): in quanto determinato e distinto da altro
 - *verum* (vero): in quanto si rapporta alla conoscenza
 - *bonum* (buono): in quanto si rapporta al desiderio

Durante il primo periodo di insegnamento a Parigi Tommaso si dedicherà a commentare anche il *De Trinitate* di Boezio (del quale, però, commentò solo il prologo, il primo capitolo e una parte del secondo capitolo, lasciando così incompiuta l'opera), mentre sembra che il commento al *De hebdomadibus* sia da attribuirsi alla seconda reggenza parigina.

Nel *COMMENTO AL DE TRINITATE* Tommaso si occupa di diverse tematiche, ma tra esse ce ne è una di particolare interesse per noi, e cioè il **RAPPORTO TRA RAGIONE E FEDE**. È importante per un attimo rammentare a noi stessi che non siamo né i primi né gli ultimi ad occuparci di tale spinosa questione. Molti prima di noi lo hanno già fatto, così come altrettanti lo faranno dopo di noi, il che ci mostra come il tema sia sempre attuale e meritevole di approfondimento. Ora, il modello seguito da san Tommaso, scrive Pasquale Porro,

⁹⁶ cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 85

«è quello classico del giusto ordine tra fede e ragione, condensato dalla formula di Isaia 7,9 (secondo il testo della *Vetus Latina*) *nisi credideritis non intelligetis*: non bisogna credere a ciò che si è già dimostrato (facendo così seguire la fede alla ragione), ma bisogna al contrario procedere nella ricerca e nella comprensione sulla base di quanto si crede» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 131).

Tommaso sostiene in maniera decisa che Dio dona all'essere umano sia il lume⁹⁷ della ragione (LUME NATURALE) sia quello della fede (LUME SOPRANNATURALE), dal che deriva l'impossibilità di una vera contraddizione tra fede e ragione, tra il dato della divina Rivelazione e quello raggiungibile dalla semplice ragione umana. Il punto, sostiene il Nostro, è che se nella filosofia ci sono elementi che appaiono in contraddizione con quanto detto dalla fede ciò non significa che la filosofia sia in sé stessa sbagliata ma che si è fatto un uso sbagliato di essa, o meglio della nostra ragione! Da ciò deriva quindi che se

«nelle dottrine dei filosofi si ritrova qualcosa di contrario alla fede, ciò non dipende dalla filosofia stessa, ma dal suo cattivo uso per colpa della ragione; e pertanto è possibile, in base agli stessi principi della filosofia, correggere un tale errore, mostrando o che è impossibile, o che non è necessario» (*In De Trin.*, q. 2, a. 3, co).

Se usata in modo corretto, allora, la ragione umana conferma e mostra con maggior chiarezza⁹⁸ quanto viene espresso e insegnato dalla fede (o meglio, da Dio tramite la Rivelazione). Leggiamo che cosa scrive Tommaso in merito al **RAPPORTO TRA LUME DELLA FEDE E LUME DELLA RAGIONE**:

«Si deve dire che i doni della grazia si aggiungono alla natura in modo non da sopprimerla, ma piuttosto da perfezionarla; perciò anche il lume della fede, che viene infuso in noi per grazia, non distrugge il lume della ragione naturale posto in noi da Dio. E quantunque il lume naturale della mente umana non sia in grado di mostrare ciò che viene manifestato dalla fede, è tuttavia impossibile che ciò che ci è affidato da Dio per fede risulti contrario a ciò che è posto in noi per natura: in questo caso, infatti, l'uno o l'altro dovrebbe necessariamente essere falso, e poiché entrambi ci sono dati da Dio, dio stesso sarebbe per noi autore di una falsità – ciò che è impossibile. Piuttosto, poiché in ciò che è imperfetto si trova qualche imitazione di ciò che è perfetto, in ciò che viene conosciuto per mezzo della ragione naturale deve trovarsi qualche similitudine di ciò che ci viene affidato attraverso la fede» (*In De Trin.*, q. 2, a. 3, co.).

Ora, nell'articolo 3 della seconda questione del *Commento al De Trinitate* Tommaso propone **TRE MODI IN CUI LA RAGIONE PUÒ ESSERE USATA ALL'INTERNO DELLA SCIENZA DIVINA**. Non si occupa qui, direttamente, del rapporto tra la cosiddetta teologia naturale e la *sacra doctrina* (quella che

⁹⁷ In generale il *lume* indica quella capacità intrinseca o estrinseca per conoscere un oggetto il quale, per essere conosciuto, deve necessariamente essere "illuminato". Se infatti in una stanza ci sono molti oggetti ma sono al buio non riuscirò a vederli e, dunque, a conoscerli.

⁹⁸ Non porto avanti una visione razionalista delle cose: non credo affatto, per esempio, che la ragione possa dimostrare il mistero della unità e trinità di Dio, ma può senza ombra di dubbio mostrarne la ragionevolezza.

chiamiamo oggi teologia) quanto sulla LICEITÀ o meno dell'uso di argomenti filosofici all'interno della teologia quale *scientia fidei* (o, per dirla in termini diversi, *intellectus fidei*). Secondo l'Aquinate si può far uso della filosofia almeno per tre motivi: per dimostrare alcuni *preambula fidei* [ex: esistenza e unicità di Dio]; per illustrare alcune verità di fede difficili da esprimere; per opporsi e confutare quanto si oppone alla fede mostrandone la falsità o l'irrilevanza. Come scrive Pasquale Porro,

«la fede serve dunque a indirizzare fin dal principio l'uomo verso ciò in cui consiste la sua destinazione ultima – la conoscenza di Dio. E in questo modo sembra appunto risolversi la circolarità, almeno apparente, tra fede e ragione: la prima offre alla seconda il punto di partenza affinché essa possa procedere nel suo cammino dagli effetti alla causa e dimostrare così alcuni presupposti necessari alla fede stessa, tenendo sempre conto del fatto che, in questo stato di viatori, la ragione non ci può comunque condurre alla perfetta conoscenza delle realtà divine. Ma tutto ciò vale, in ultima istanza, per coloro che intendono dedicarsi alla scienza divina: per tutti gli altri, la fede stessa rappresenta, da sola, una via più facile e sicura. Ciò significa, in definitiva (come Tommaso mostra rifacendosi a Mosè Maimonide), che si possono tenere per sola fede anche quelle cose di cui in realtà è possibile avere dimostrazione razionale» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 133).

Sempre nel *Commento al De Trinitate* l'Aquinate si occupa poi di un altro tema fondamentale anche ai nostri giorni, e cioè la SCIENTIFICITÀ DELLA TEOLOGIA. Egli distingue anzitutto che di Dio si possono avere DUE SCIENTIAE (filosofica e prettamente teologica)⁹⁹ e poiché la grazia non distrugge ma presuppone la natura è più che lecito, come visto, fare un uso intelligente e cauto della filosofia, per quanto la teologia rimanga sempre e comunque preminente rispetto alla filosofia (*In De Trin.*, q. 2, a. 3, ad 7).

Il punto centrale, però, è interrogarsi in che modo sia possibile considerare la teologia cristiana una scienza. Ogni scienza infatti, come dice Aristotele negli *Analitici secondi*, ricava da una scienza superiore i suoi principi. Prendiamo un esempio: l'astronomia è di per sé una scienza e in quanto tale fa uso di nozioni e concetti dimostrati da altre scienze come la matematica e la geometria per spiegare i fenomeni celesti (la nascita delle stelle, il movimento dei pianeti, etc.). L'astronomia si presenta allora come una scienza subalterna in rapporto alla matematica, la quale funge per essa da scienza superiore. Un altro esempio: la musica, secondo i medievali, consiste nell'applicazione quasi pratica della matematica pura, tale per cui avremo una scienza subalterna (la musica) e una scienza superiore (la matematica). Ancora un esempio? In etica la premessa fondamentale e necessaria che l'uomo sia libero e capace di autodeterminarsi, cioè di prendere delle decisioni in autonomia, non viene dimostrata dall'etica ma dall'antropologia. All'interno di ogni *scientia humana* ci sono quindi delle premesse che sono prese dalle scienze superiori che ne garantiscono la verità. Nelle scienze subalterne, di conseguenza, le PREMESSE altro non sono che le CONCLUSIONI delle scienze superiori.

Ma possiamo dire la stessa cosa della teologia? E da dove si ricaverebbe l'evidenza dei principi in teologia? Da dove, cioè, deriva il fatto che non abbiamo bisogno di dimostrare i principi che vengono

⁹⁹ Tommaso afferma che la scienza divina sia divisibile in “teologia dei filosofi” (cioè la metafisica, il cui soggetto è l'ente in quanto ente) e nella teologia fondata sulla Rivelazione (il cui soggetto è Dio e le sostanze separate).

utilizzati nel nostro argomentare teologico? Quale sarebbe la scienza superiore? Tommaso afferma qui la **DOTTRINA DELLA SUBORDINAZIONE** della quale abbiamo appena parlato: nel caso della teologia essa usa dei **PRINCIPI** (le premesse), vale a dire gli articoli di fede, che non le sono noti di per sé. Ora,

«anche in alcune delle scienze tramandate dagli uomini vi sono alcuni principi che non sono noti a tutti, ma che occorre desumere dalle scienze superiori: ad esempio, nelle scienze subalterne vengono presupposte e tenute per vere alcune cose desunte dalle scienze superiori. Tali principi non sono quindi noti di per sé se non a coloro che possiedono le scienze superiori. E questo è anche il modo in cui gli articoli di fede, che rappresentano i principi di questa scienza, stanno alla conoscenza divina, poiché ciò che è di per sé noto nella scienza che Dio ha di se stesso, viene presupposto nella nostra scienza e viene tenuto per vero sulla base di ciò che Egli ci indica attraverso i suoi testimoni, così come il medico tiene per vero ciò che gli dice il filosofo naturale» (*In De Trin.*, q. 2, a. 3, ad 5).

Sempre del primo periodo di reggenza a Parigi sono alcune **QUESTIONI QUODLIBETALI** e la stesura di alcuni capitoli della **SUMMA CONTRA GENTILES**. Conviene dire qualche parola sulle suddette *Quaestiones quodlibetales*. Abbiamo già detto in precedenza che era prassi nelle università medievali tenere delle dispute su determinati argomenti, quelle che possiamo chiamare “questioni tematiche” (è il caso delle *quaestiones de veritate* di cui abbiamo parlato). Più rare invece, oltre che più difficili per i professori, erano le questioni quodlibetali. La parola *quodlibet* deriva dall'espressione latina “de quolibet” (cioè: su qualsiasi [argomento]), e indica il fatto che durante tali dispute (si ricordi i tre compiti di un magister: *legere, disputare, praedicare*) si poteva trattare di un qualsivoglia argomento. Erano eventi universitari a cui potevano partecipare tutti (maestri, baccellieri, allievi, comuni cittadini, etc.) e chiunque poteva porre o sollevare una questione o domanda su un qualunque argomento. La **DISPUTA** prevedeva almeno tre momenti che sarà bene ricordare per comprendere la complessità dell'evento: il primo era il confronto intellettuale portato avanti dai baccellieri dei diversi maestri; il secondo, quando il maestro offriva la sua soluzione magistrale ai problemi (ciò avveniva solitamente il giorno successivo); il terzo, la pubblicazione del risultato delle dispute una volta risistemato.

Le *Questioni quodlibetali* del primo periodo di reggenza a Parigi riguardano moltissimi argomenti di carattere metafisico, antropologico, teologico, etc. Sono tra loro assai differenziate e non abbiamo qui l'occasione di affrontarle direttamente, rimandando perciò alla lettura personale del testo o quantomeno delle tematiche ivi trattate.

d) RIENTRO IN ITALIA (NAPOLI, ORVIETO E ROMA)

Nel giugno 1259 fra Tommaso fu convocato al Capitolo generale di Valenciennes, nella Francia del Nord, per lavorare in una **COMMISSIONE ISTITUITA PER LA PROMOZIONE DEGLI STUDI**. La commissione era composta da cinque membri, tra i quali sono da annoverarsi lo stesso Tommaso, Alberto

di Colonia e Pietro di Tarantasia che sarà poi eletto due volte provinciale di Francia, creato cardinale nel 1272 ed eletto sommo pontefice nel 1276 prendendo il nome di Innocenzo V (morirà pochi mesi dopo l'elezione e sarà beatificato dal papa Leone XIII nel 1898).

Terminato il Capitolo generale, Tommaso fece probabilmente rientro a Parigi forse per presiedere al passaggio di consegne della cattedra che finora aveva tenuto. Potrebbe sembrarci strano che l'Aquinate abbia insegnato a Parigi appena tre anni, tanto che alcuni sostengono che ciò fu quasi un "declassamento" del giovane maestro domenicano. Secondo altri studiosi come Jean-Pierre Torrel, invece, ciò era perfettamente in linea con l'attitudine dell'Ordine a far ruotare i propri frati docenti così da formarne all'insegnamento il maggior numero possibile.

Nella cronologia iniziale abbiamo visto come alcuni studiosi (ex: Porro) indicano il 1259 come l'anno del rientro in Italia di fra Tommaso d'Aquino. Sembra che egli fece anzitutto ritorno al suo convento di Napoli (dal 1259/60 al settembre 1261) per poi essere assegnato al convento di **ORVIETO**, in Umbria, dove rimase dal 1261 al 1265. L'assegnazione al convento di Orvieto fu dovuta alla richiesta di assumere l'incarico di *lettore conventuale* (una sorta di docente interno alla comunità domenicana del luogo) e non invece, come a volte si dice, per insegnare presso lo *studium* fondato nel 1244-1245 da papa Innocenzo IV. Purtroppo non conosciamo con esattezza i piccoli spostamenti dell'Aquinate in questo periodo ma non è da escludere che anche in questi anni egli abbia dovuto viaggiare a motivo del suo incarico di *predicatore generale*.¹⁰⁰

In questi anni¹⁰¹ Tommaso lavorò alla stesura di uno dei suoi testi più famosi: la **SUMMA CONTRA GENTILES**. Egli si sarebbe dedicato al testo dal 1257 al 1265, prima a Parigi e poi in Italia. Nell'*incipit* del più antico manoscritto dell'opera che ci è pervenuto il titolo dell'opera è il seguente: *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*. Nell'*explicit* dello stesso manoscritto, invece, l'opera è chiamata *Tractatus de fide catholica contra gentiles*. Ora, come spiegano Imbach e Oliva,

«Tommaso spiega molto esattamente l'intenzione che motiva questo scritto quando descrive la funzione del sapiente (*officium sapientis*), nel primo capitolo di questo testo giustamente assai celebre. Secondo Aristotele, la considerazione delle cause più alte spetta al sapiente, ma si realizza in due modi: come comunicazione della verità ("veritatem divinam meditatam eloqui") e come confutazione dell'errore ("errorem contra veritatem impugnare"; ScG I, c. 1, n. 7). Fedele a un programma aristotelico da una parte (*Confutazioni sofistiche* 165a 24-27) e sotto l'impulso paolino dall'altra (Tt 1,9 [...]), Tommaso vuole infatti manifestare (*manifestare*) la verità della fede cristiana e confutare gli errori che la riguardano» (R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, 91).

L'opera quindi intende da un lato **CONFERMARE LA FEDE**, dall'altro **DIFENDERLA DAGLI ATTACCHI E DAGLI ERRORI DEI GENTILES O INFIDELES** vale a dire gli eretici, gli arabi e gli antichi ebrei. Per molto tempo si è pensato che essa fu scritta come aiuto ai missionari cristiani *in partibus infidelium* o per i

¹⁰⁰ Nell'Ordine domenicano i predicatori generali erano frati che, una volta nominati, partecipavano di diritto ai Capitoli provinciali e dovevano non di rado spostarsi per predicare. Tra le città dove Tommaso passò si ricordano Perugia, Roma, Viterbo, Anagni, Todi, Lucca, etc.

¹⁰¹ Sappiamo però che i primi capitoli della *Contra Gentiles* furono composti a Parigi e poi ampiamente rivisti.

paesi un tempo cristiani e ora sottoposti al giogo arabo (in particolare la penisola iberica). In realtà secondo buona parte degli studiosi essa è piuttosto un tentativo riuscito di confronto con i molti errori filosofici e specialmente teologici che si sono sviluppati nel corso dei secoli.

La *Summa contra gentiles* è di grande importanza perché mostra l'attitudine di Tommaso ad **ARGOMENTARE** con i suoi avversari da un punto di vista prettamente razionale, ponendo solo alla fine di ogni capitolo uno o più passi della S. Scrittura per mostrare come quanto detto in maniera razionale sia perfettamente conforme al dato rivelato (e viceversa), come cioè la ragione non sia affatto in contraddizione con la fede.

L'opera si suddivide fondamentalmente in QUATTRO LIBRI: i primi tre si occupano di ciò che la ragione umana può conoscere di Dio "seguendo la via della ragione" (SCG, I, 9), mentre il quarto studia quanto Dio ha rivelato di sé stesso e del suo rapporto con gli uomini. Più in particolare, il primo libro studia DIO IN SÉ STESSO; il secondo si sofferma sulla PROCESSIONE DELLE COSE da Dio; il terzo, poi, dell'ORDINAMENTO DELLE COSE al proprio fine, cioè Dio. In questo modo,

«considerata nel suo insieme, con il quarto libro, la *Summa contra Gentiles* può tuttavia essere letta come un tentativo di presentazione della sapienza (*sapientia*) in un senso inglobante del termine [...] o più precisamente della sapienza cristiana» (R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, 93).

Difatti secondo Pasquale Porro l'opera non è tanto – o non primariamente – un testo di carattere aggressivo contro qualcuno, come lascerebbe intendere il suo titolo, quanto piuttosto una meditazione intorno alla verità/sapienza e alla sua ricerca. Il tema che accompagna tutto il *Liber* potrebbe quindi essere la **COMUNICAZIONE DELLA SAPIENZA E IL RUOLO DEL SAPIENTE** da un punto di vista cristiano. Questa *Summa* si apre infatti chiedendosi *Quale sia il compito del sapiente*, il che sembra richiamare il discorso inaugurale di Tommaso all'università di Parigi (*Rigans montes*) dove trattò della sapienza divina che si diffonde nel mondo servendosi di intermediari (i sapienti, per l'appunto).

È interessante notare come nella *Summa contra Gentiles* si ritrova la dottrina della **VERITÀ INTESA SU DUE LIVELLI**: quella raggiungibile dalla semplice ragione umana (ex: esistenza e unicità di Dio) e quella che invece va oltre le nostre capacità umane ma che è stata rivelata da Dio stesso (ex: il mistero della Trinità). Bisogna però fare attenzione: come insegna lo stesso Tommaso, questa *duplex veritas* non si riferisce a Dio o alle cose ma solo al nostro modo di conoscerlo:

«Ho parlato di due serie di verità divine non in riferimento a Dio, che è la verità unica e semplice, ma in riferimento alla nostra conoscenza, che nel conoscere le cose di Dio ha diverse maniere» (SCG, I, 9).

Sempre nella *Summa* l'Aquinate tocca un tema di grande interesse che ha avuto una certa fortuna nella riflessione posteriore. Si chiede, cioè, come mai nella divina Rivelazione siano presentate e rivelate delle **VERITÀ** che sono **RAGGIUNGIBILI DALLA SOLA RAGIONE**. Perché, cioè, alcune verità "naturali" sono presentate come oggetto di fede? Tommaso offre almeno tre ragioni di ciò: 1) perché

pochi uomini vi arriverebbero; 2) perché vi giungerebbero con grande fatica e dopo molto tempo; 3) perché mischierebbero la verità a errori e falsità. Dice in un altro passo della *Contra Gentiles*:

«La divina bontà provvede salutarmente a comandarci di tenere per fede anche le verità conoscibili con la ragione: affinché tutti possano con facilità essere partecipi della conoscenza di Dio, senza dubbi e senza errori» (SCG, I, c. 4).

Altro tema fondamentale nella *Summa contra Gentiles*, come d'altronde lo sarà nella *Summa theologiae*, è la **DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO**. A differenza di coloro che sostenevano l'evidenza dell'esistenza di Dio (ex: sant'Anselmo d'Aosta) l'Aquinate afferma che la proposizione "Dio esiste" è *per se nota* ma non lo è *quad nos*. Infatti, dice Tommaso, se conoscessimo l'essenza di Dio potremmo affermare in maniera evidente la sua esistenza, ma dal momento che **NON CONOSCIAMO IN MODO EVIDENTE L'ESSENZA DI DIO** non possiamo neanche sostenere l'evidenza della sua esistenza. Perfino partendo dalla considerazione dell'ente, del bene o del vero che esistono in natura non risulta immediato che Dio esiste. È dunque necessario un processo di conoscenza e di ricerca per arrivare ad affermare l'esistenza di un Essere perfettissimo, di un Sommo Bene che, come dice nella *Summa theologiae*, «omnes Deum nominant» (ST, I, q. 2, a. 3, co.).

Nella *Summa contra Gentiles* Tommaso **ABBOZZA** poi quelle che saranno **LE FAMOSE CINQUE VIE** proposte nella *Summa theologiae*. Dopo aver mostrato che non è possibile affermare l'evidenza dell'esistenza di Dio e che è sbagliato ritenere che l'esistenza di Dio si debba soltanto credere per fede (fideismo), egli passa alla **DIMOSTRAZIONE** dell'esistenza di Dio **A PARTIRE DAL MOVIMENTO** facendo uso delle argomentazioni impiegate da Aristotele. Partendo infatti dall'osservazione che le cose nel mondo si muovono, cambiano, etc., Tommaso afferma che tutto ciò che si muove è mosso da altro. Ora, o il movente muove rimanendo immobile o, a sua volta, è mosso da altro. Poiché, però, non possiamo procedere all'infinito nel ragionamento si dovrà sostenere l'esistenza di un **PRIMO MOTORE IMMOBILE** che possiamo chiamare Dio.

Non è questo il momento di approfondire la lunga argomentazione compiuta qui da Tommaso. Ci basti per ora sapere che egli volle anzitutto mostrare l'esistenza di Dio a partire dalle cose che esistono. **NELLA CONTRA GENTILES SONO QUATTRO LE "VIE"** per mostrare l'esistenza di Dio e riguardano la **CAUSA MOTRICE**, quella **EFFICIENTE**, la **CAUSALITÀ DEL MASSIMO** e la **CAUSA FINALE**. Come riassunto egregiamente dal prof. Porro, in tutte le vie vi è un meccanismo comune:

«Ciò che noi constatiamo naturalmente (o sensibilmente) esige di per sé una causa; a sua volta, tale causa o è incausata e prima, e allora si ottiene già ciò che si intendeva dimostrare, o è a sua volta causata da altro; tuttavia, la serie causale non può essere infinita, perché, in termini coerentemente aristotelico (*Metafisica*, II), l'infinità distrugge qualsiasi ordine causale (almeno per quel che riguarda un ordinamento essenziale e non accidentale); di conseguenza, è necessario fermarsi a una causa prima, che è quel che appunto si chiama "Dio"» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 166).

L'approccio poi usato dall'Aquinate per parlare degli ATTRIBUTI di Dio, e non più solo della sua esistenza, è la cosiddetta *VIA REMOTIONIS*, quella che viene anche detta “via negativa”. Tale nome non indica un carattere morale del *modus procedendi* ma il fatto che si procede *negando* qualcosa. Il cuore della questione è che di negazione in negazione possiamo arrivare a una conoscenza propria ed esatta – per quanto limitata – di Dio e della sua sostanza. Infatti,

«la sostanza divina sorpassa con la sua immensità qualsiasi idea [*forma*] che il nostro intelletto sia capace di raggiungere: e quindi non siamo in grado di apprenderla così da conoscerne la natura. Ma ne abbiamo una certa nozione, conoscendo “quello che non è”. E tanto più ci avviciniamo alla sua nozione, quanto più numerose sono le cose che possiamo escludere da Dio con il nostro intelletto» (SCG, I, 14).

Non possiamo soffermarci troppo sulla *Summa contra Gentiles*. Basti sapere che insieme alla *Somma theologica* sarà uno dei testi più importanti nei secoli a venire, sebbene la sua notorietà fu certamente minore rispetto dalla conosciutissima *Summa theologiae*. Rispetto a quest'ultima la *Contra gentiles* ha una struttura decisamente meno schematica, il che ha perfino spinto alcuni studiosi contemporanei e non a rifiutare l'idea che essa sia propriamente una *summa*.¹⁰²

Ora, compito di Tommaso a Orvieto fu anche quello di preparare i cosiddetti *fratres communes*¹⁰³ in vista del loro ministero pastorale (che consisteva principalmente nel predicare e confessare) che richiedeva una **FORMAZIONE DI CARATTERE PRETTAMENTE MORALE**. All'epoca, specialmente all'interno dell'Ordine dei Predicatori, circolavano già alcuni manuali e *summae* di carattere morale quali la *Summa de casibus* di san Raimondo da Penafort (1175–1275) o lo *Speculum ecclesiae* di Ugo di Saint-Cher (1200 ca. – 1263). Non è sbagliato pensare che fra Tommaso durante il periodo a Orvieto abbia pensato di scrivere un nuovo testo dedicato alla formazione teologica – quindi morale – dei frati.¹⁰⁴ Effettivamente i testi allora in circolazione avevano un approccio alla morale di carattere casuistico ed erano privi di una solida sistematicità e fondazione teologica. Non servivano tanto a formare il pensiero teologico-morale dei ministri di Dio quanto piuttosto a offrire la “risposta” a casi o a domande concrete circa i peccati, i sacramenti e cose del genere.

Durante il periodo orvietano Tommaso, tra le altre cose, commentò il libro di *Giobbe*. Nel suo **COMMENTO AL LIBRO DI GIOBBE** (*Expositio super Iob*) si sofferma principalmente sul mistero della divina provvidenza, a proposito della quale aveva già dedicato gran parte del terzo libro della *Summa contra Gentiles*. L'Aquinate è convinto che l'intenzione, o meglio il senso del libro di *Giobbe*

¹⁰² Il genere letterario della *SUMMA* non nasce con Tommaso d'Aquino o con la scuola domenicana ma quasi un secolo prima. Già nel XII secolo si compongono *summae*, una delle quali fu quella del beato Alano di Lilla (1115/1128-1202), teologo e filosofo francese che ebbe l'ambizione di dimostrare tutte le verità di fede tramite l'analisi razionale. Le *somme*, in breve, erano dei libri – secondo alcuni, dal tratto enciclopedico – che intendevano esporre in maniera sintetica una determinata dottrina, mettendola spesso a confronto con quanto dissero o scrissero altri autori del passato o coevi.

¹⁰³ Per *fratres communes* si intendono quei frati che non potevano studiare presso gli *studia generalia* o *provincialia* (era il caso, dicono gli studiosi, di quasi 9 frati su 10).

¹⁰⁴ Meriterebbe un approfondimento la questione sul rapporto tra morale e teologia. Per la teologia tommasiana la morale non è un qualcosa di separato dalla teologia, diremmo dal dogma. La vita morale cristiana è infatti la continuazione, in un certo senso l'espressione vitale del credo cristiano.

è mostrare «per mezzo di ragioni probabili che le cose [vicende] umane sono rette [governate] dalla provvidenza divina» (*In Iob*, proemio). In questa sua visione delle cose, dice la critica recente, Tommaso è stato certamente influenzato dalla conoscenza del *Dux neutrorum* di Mosè Maimonide (1138-1204) che interpretò il libro di *Giobbe* quasi fosse una disputa sulla divina provvidenza (cfr. IMBACH-OLIVA, 97).

L'approccio tommasiano al testo biblico è diverso da un approccio potremmo dire classico. Se infatti il santo papa e dottore della Chiesa Gregorio Magno vide nel libro di *Giobbe* un invito alla pazienza davanti alle prove della vita, per l'Aquinate la storia di *Giobbe* è l'occasione per eseguire un'attenta analisi METAFISICA sulla provvidenza di Dio.

È inoltre interessante notare un secondo elemento che ci deriva dal titolo dell'opera in questione. Il titolo per intero è *Expositio super Iob ad litteram* (Commento letterale di *Giobbe*). Tommaso afferma così che vuole esporre e interpretare il libro biblico **IL PIÙ LETTERALMENTE POSSIBILE** giacché è proprio il senso letterale della Scrittura a fare da fondamento a ogni altro tipo di interpretazione.¹⁰⁵

Torniamo ora alle vicende storiche. Nello stesso anno in cui Tommaso arrivò a Orvieto, papa Urbano IV (pontefice dal 1261 al 1264) con la sua Curia si insediò nella stessa città allora facente parte dei domini temporali della Chiesa. È praticamente certo che in quegli anni l'Aquinate fece uso dell'ivi presente biblioteca papale, specialmente per realizzare un commentario dei quattro vangeli che sarà poi chiamato *CATENA AUREA*, scritto con ottima probabilità su richiesta del pontefice tra il 1262 e il 1263. Questo specifico modo di commentare i vangeli consiste nell'applicare ai singoli versetti il commento di uno o più Padri della Chiesa tanto latini quanto greci, e la cosa interessante è che per i vangeli di Marco, Luca e Giovanni l'Aquinate farà ampio di testi non tanto dei padri latini (ne citerà 22) ma dei padri greci (più del doppio: 57). Ma qual'era il senso e lo scopo di questa glossa continua ai quattro vangeli? Ce lo dice Tommaso stesso nella sua dedica:

«È mia intenzione in quest'opera non solo di esporre il senso letterale del passo ma anche il senso mistico; e talvolta anche per demolire gli errori e confermare la vera dottrina cattolica. Ciò sembra particolarmente necessario, poiché soprattutto dal Vangelo noi traiamo le norme della fede cattolica e le regole di tutta la vita cristiana» (*Catena in Mt.*, dedicatio).

Di questo stesso periodo sono i diversi **OPUSCOLI** che il Dottore Comune scriverà facendo seguito alle richieste di confratelli, superiori e persino dal papa. Di questi opuscoli possiamo ricordare il **CONTRA ERRORES GRAECORUM** – anch'esso composto su richiesta di papa Urbano IV – che consiste nel commentare un controverso opuscolo (il *Liber de fide Trinitatis*) che raccoglieva, condensandolo, il pensiero di alcuni Padri greci. Merita anche di essere citato il *COMPENDIUM THEOLOGIAE* scritto su richiesta di un confratello dell'Aquinate, sebbene alcuni studiosi pongano la stesura del testo (incompiuto) molti anni dopo il periodo in questione (1272-1273).

Non possiamo poi passare sotto silenzio una serie di testi teologico-poetici che hanno segnato la

¹⁰⁵ La tradizione ci consegna almeno quattro “sensi” della Scrittura, sensi che si ritrovano anche in autori laici come Dante Alighieri: oltre al senso **letterale** vi sono quelli **allegorico**, **morale** e **anagogico**.

storia della Chiesa fino ai nostri giorni. Mi riferisco all'*UFFICIO DEL CORPUS CHRISTI*, anch'esso scritto con ottima probabilità su richiesta del papa. Si tratta dei testi liturgici per la festa del *Corpus Domini*. In esso si ritrova tanto la dottrina scritturistica quanto quella teologico-sistemica espresse con un linguaggio poetico adatto ovviamente al contesto liturgico. È per aver scritto tale *officium* che san Tommaso verrà chiamato nei secoli successivi "Cantore dell'Eucaristia".

Negli anni passati sono stati sollevati dubbi circa l'autenticità tommasiana di quest'opera o almeno di alcune sue parti ma, come osserva Jean-Pierre Torrel, «a seguito dei lavori [di ricerca] di Pierre-Marie Gy, l'attribuzione a san Tommaso non può più essere messa in dubbio» (J.-P. TORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 174. Traduzione mia).

L'8 settembre 1265 il Capitolo provinciale della Provincia Romana incaricò fra Tommaso, "per la remissione dei suoi peccati", di **CREARE A ROMA UNO STUDIUM** per la formazione di frati scelti dai diversi conventi della stessa Provincia domenicana.

Prima però di seguire Tommaso a Roma penso sia bene lasciarsi stupire dalla quantità di testi prodotti nei pochi anni di Orvieto (1261-1264). In appena cinque anni compose la *Summa contra Gentiles*, il *Commento letterale a Giobbe*, una buona parte della *Catena Aurea*, il *Compendium theologiae*, senza contare i numerosi opuscoli e scritti di cui abbiamo parlato, oltre a quelli di cui non abbiamo fatto accenno. Per quanto sia sicuro che Tommaso fosse aiutato da uno o più segretari, rimane impressionante non solo la mole di lavoro che riusciva a portare avanti ma anche la sua attenzione nel non chiudersi davanti ai bisogni e alle richieste che gli pervenivano dall'ambiente circostante (confratelli, papi, etc.). Ciò fa vedere come il Dottore d'Aquino non fu affatto un maestro chiuso nella sua torre d'avorio, quanto piuttosto un autentico domenicano che intese contribuire all'annuncio del Vangelo cercando di dare risposta ai tanti interrogativi e alle molte questioni che gli giungevano.

Abbiamo detto che Tommaso fu inviato a Roma nel 1265 per fondarvi uno *studium* "provinciale" (ci sono ancora delle questioni aperte sul carattere esatto di questo *studium* romano). Non dobbiamo però pensare che egli fu l'unico docente di qualità della Provincia Romana. È qui il caso di ricordare almeno il beato Ambrogio Sansedoni di Siena (1220-1287), allievo di Alberto Magno, che poi divenne lettore conventuale e predicatore generale, o il meno conosciuto Iacopo da Benevento, anche lui lettore conventuale e famoso predicatore, così come fra Romano di Roma (*Romanus de Roma*) che sarà baccelliere sentenziario di san Tommaso negli anni 1270-1272 per poi prendere il suo posto come maestro reggente a Parigi (morirà nel 1273). Nonostante queste e altre importanti personalità, come scrisse Pio Tommaso Masetti, fra Tommaso fu «fulgidissimus provinciae splendor» e «provinciae romanae decus et iubar».¹⁰⁶

Ma perché il Capitolo provinciale della Provincia Romana chiese all'ormai quarantenne domenicano di fondare un nuovo studio a Roma? Non lo sappiamo con certezza. Sappiamo però che gli Atti dei capitoli provinciali di suddetta Provincia richiamarono più e più volte i frati – e in particolare gli studenti – ad applicarsi con diligenza agli studi in vista della missione loro affidata dalla Chiesa. Non è da escludere che fu proprio Tommaso a insistere durante i Capitoli provinciali a cui partecipava di diritto (in quanto predicatore generale) affinché si fondasse in Provincia un nuovo centro di

¹⁰⁶ P. T. MASETTI, *Monumenta et antiquitates veteris disciplinae ordinis praedicatorum in Romana Provincia*, Romae 1864, I, 109.

studi al quale far affluire frati selezionati da tutto il territorio provinciale.¹⁰⁷

Queste informazioni ci servono per comprendere quello che è il contesto nel quale san Tommaso iniziò a pensare alla nuova e monumentale **SUMMA THEOLOGIAE**. Il proemio all'opera ci fa comprendere meglio di cosa stiamo parlando:

«Poiché il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati, ma gli tocca anche insegnare ai principianti, secondo il detto dell'Apostolo: "come a neonati in Cristo, vi ho dato da bere latte, non un nutrimento solido" (cfr. 1Cor 3, 1-2); l'intento che ci proponiamo in questo lavoro è di esporre ciò che concerne la religione cristiana in modo confacente alla istruzione dei principianti. Abbiamo infatti notato che i novizi di questa dottrina si trovano assai impicciati in ciò che fu scritto da vari autori: in parte per la moltiplicazione di questioni, articoli e argomenti inutili; in parte anche perché le cose, che costoro devono necessariamente imparare, non sono trasmesse come [vorrebbe] l'ordine della disciplina, ma come richiedeva la spiegazione di [certi] libri o secondo come si presentava l'occasione della disputa; in parte anche perché la frequente ripetizione delle stesse cose generava fastidio e confusione negli animi degli uditori. Cercando quindi di evitare tutto questo, cercheremo, non senza confidenza nell'aiuto divino, di esporre quanto compete alla sacra dottrina in breve e con chiarezza, per quanto la materia ne può essere oggetto» (*Summa theologiae*, pr.).

Qui fra Tommaso mostra quella che è l'INTENZIONE DEL SUO LAVORO: offrire agli studenti principianti (*novitii*) un testo non eccessivamente lungo e prolisso che riguardi tutti gli aspetti della ricerca teologica. Esso doveva servire per la formazione dei frati a lui affidati nello *studium* di Roma i quali necessitavano, in quanto *fratres communes*, di una solida formazione – specialmente morale – in vista della loro missione di predicatori (predicare e confessare).

L'OPERA È DIVISA IN TRE *PARTES* (*prima pars*, *secunda pars* e *tertia pars*) ed è interessante osservare come la parte più consistente sia proprio la *secunda*, dedicata fondamentalmente alla morale (generale [*in genere*] e speciale [*in specie*]), proprio perché la *Summa* doveva essere non uno scritto inutilmente ridondante o erudito ma un testo sinceramente utile ai frati in formazione (iniziale o, in un certo senso, permanente).

La *Summa theologiae* doveva servire non solo agli studenti di Roma ma anche, secondo alcuni studiosi, a quei domenicani che venivano formati dai lettori conventuali nei propri conventi sparsi per la Provincia (o forse anche per l'Europa). Ciò lascia ipotizzare che essa fu composta con la precisa intenzione di inviarla poi alle varie comunità domenicane. Sebbene non dovesse di certo sostituire lo studio delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che pure restavano il testo di riferimento nello studio della teologia, l'opera di Tommaso avrebbe potuto prendere il posto di quelle tipologie di libri criticati nel prologo della stessa *Summa* (come ad esempio la *Summa de casibus* del confratello Raimondo di Peñafort).

Il monumentale scritto tommasiano, che comprende 512 questioni e 2669 articoli, fu iniziato

¹⁰⁷ La Provincia Romana si estendeva dalla Toscana alla Sicilia.

durante il periodo romano ma non sarà mai portato a termine poiché l'Aquinate cesserà di scrivere nel dicembre 1273, prima di riuscire a completarlo.¹⁰⁸

Diamo ora un rapido sguardo a questo capolavoro del pensiero. Dopo una prima questione dedicata allo statuto epistemologico della teologia (*sacra doctrina*) l'Aquinate spiega l'ordine di composizione della sua *summa*:

«Lo scopo principale della sacra dottrina è quello di far conoscere Dio, e non soltanto in se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura ragionevole, come appare dal già detto; nell'intento di esporre questa dottrina, noi tratteremo: in primo luogo di Dio; in secondo luogo del movimento della creatura razionale verso Dio; in terzo luogo del Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi via per ascendere a Dio» (*ST*, I, q. 2, pr.).

Le interpretazioni di questo proemio sono state molte e assai differenziate nel corso del tempo. Il famoso domenicano Marie-Dominique Chenu (1895-1990) propose di leggere la *Summa* alla luce dello schema neoplatonico dell'*exitus* e del *reditus*. In tal senso la *prima pars* sarebbe una riproposizione dell'idea di emanazione delle cose da Dio, inteso quale primo principio dell'universo, mentre la *secunda pars* consisterebbe nel *reditus*, del ritorno delle cose a Dio per mezzo di una degna vita morale. Come disse lo stesso Chenu, però, la *tertia pars* risulterebbe essere in questo modo un'aggiunta non del tutto necessaria al supposto processo di *exitus-reditus*.¹⁰⁹

Tale proposta di strutturazione dell'opera fu però criticata da altri domenicani come Schillebeeckx e Patfoort. A differenza delle ipotesi di Chenu, Schillebeeckx ritenne che la *Summa* debba essere compresa come un'unità a motivo dell'unico *motus rationalis creaturae in Deum* (vd. TORREL, 200-201); Patfoort, invece, sostenne che non è possibile individuare una rigida struttura di *exitus* (*prima pars*) e *reditus* (*secunda pars*) poiché già nella prima parte del testo si parla del movimento di tutte le cose verso Dio e, a causa di ciò, del suo governo del mondo.

Una visione mediana è quella del prof. M.-V. Leroy: egli non rinuncia alla struttura dell'*exitus-reditus* ma afferma che essa si applica unicamente alla parte "economica" della *Summa*. Secondo Leroy, infatti, Tommaso si rifà alla divisione patristica tra teologia ed economia, nel senso di "discorso su Dio considerato in sé stesso" e "discorso su Dio in relazione alla salvezza". Secondo lo scrittore la parte "teologica" corrisponderebbe a *ST*, I, q. 2-43, nella quale si parla di Dio in sé stesso, mentre la parte "economica" riguarderebbe tutto il resto della *Somma*, (*ST*, I, q. 44ss). Tuttavia, aggiunge lo studioso, le questioni 44-119 della *prima pars* riguardano ancora, in qualche modo, il movimento dell'*exitus*, per quanto in certe creature delle quali ivi si tratta (gli angeli) il *reditus* a Dio viene già considerato. In breve, suggerisce Leroy, la *secunda* e *tertia pars* riguardano propriamente il *reditus* e si riferiscono, più in particolare, a quel "ritorno" proprio dell'uomo in quanto creatura ragionevole fatta a immagine e somiglianza di Dio.¹¹⁰

¹⁰⁸ La *prima pars* sarà completata nel 1268, la *prima secundae* nel 1271 a Parigi, la *secunda secundae* nel 1271-72 sempre a Parigi, mentre lavorerà alla *tertia pars* tra Parigi e Napoli nel 1272-1273.

¹⁰⁹ Ciò sembra abbastanza improbabile giacché significherebbe che Tommaso iniziò a comporre un'inutile aggiunta a quanto già scritto (*prima* e *secunda pars*), rischiando così quella prolissità che pure aveva criticato.

¹¹⁰ Tale movimento, scrive Tommaso, avviene per mezzo di Gesù Cristo «qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi

Abbiamo detto in precedenza che la *Summa theologiae* è composta di 512 **QUESTIONI** e 2669 **ARTICOLI**. Ma cosa significano questi termini? La struttura della *Summa* è come per cerchi concentrici: i cerchi più larghi sono le *partes* della *Summa* (*prima, secunda* [*prima secundae, secunda secundae*] e *tertia pars*), ogni parte ha poi al proprio interno un certo numero di questioni ciascuna delle quali, a sua volta, è composta di un certo numero di articoli. Ogni articolo, che è un po' come la cellula delle *partes*, è a sua volta suddiviso al suo interno in quattro elementi: obiezioni, *sed contra*, *corpus articuli* (cioè la soluzione del *magister*) e risposte alle obiezioni.

PRENDIAMO UN ESEMPIO: la prima *questione* della *prima pars* ha per oggetto “*de sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*” (“sulla sacra dottrina, cosa sia e a quali oggetti si estende”). Questo è l'argomento che sarà trattato, in generale, lungo tutta la prima questione: la *sacra doctrina*¹¹¹ considerata nella sua formalità (*qualis sit*) e nel suo oggetto di studio (*ad quae se extendat*). La prima questione, che come tutte le questioni è introdotta da un breve proemio, si suddivide in dieci articoli nei quali vengono approfonditi alcuni aspetti del tema di cui ci parla il titolo della questione.

Il primo dei dieci articoli, **SEMPRE A TITOLO DI ESEMPIO**, si occupa “*de necessitate huius doctrinae*”, vale a dire la necessità di questa dottrina, se cioè tale *sacra doctrina* sia necessaria. Il primo articolo è volontariamente posto all'inizio perché fa da fondamento agli altri che verranno. Qui san Tommaso **INIZIA** dicendo: «SEMBRA che oltre le discipline filosofiche non sia necessario ammettere un'altra scienza». Questo è il punto di partenza, l'osservazione o meglio l'affermazione che nello studio di Dio e delle realtà celesti non occorre aggiungere un'altra scienza alla filosofia (non è forse la stessa tesi sostenuta oggi da alcuni pensatori?). Delle due **OBIEZIONI** presenti nell'articolo,¹¹² poi, la prima è presa dal libro dell'*Ecclesiastico* (l'attuale *Siracide*) la seconda è invece di carattere filosofico.

È bene osservare fin d'ora l'atteggiamento di Tommaso: le **OBIEZIONI** sono il punto di vista, certamente riassunto, di importanti autori e pensatori del passato come del presente. Si tratta, cioè, del tentativo da parte dell'Aquinate di porre i suoi studenti in dialogo con il pensiero circostante o che comunque ha un forte peso nel dibattito filosofico-teologico contemporaneo.

Dopo le obiezioni vi è il cosiddetto **SED CONTRA**, cioè un'opinione forte, di carattere autorevole che si oppone alle obiezioni, e nel caso specifico è preso dalla *Seconda Lettera a Timoteo*. Una volta presentato nel *sed contra* il pensiero delle *auctoritates*,¹¹³ Tommaso offre la propria **SOLUZIONE AL PROBLEMA** (nel cosiddetto *corpus*), soluzione che sfiora anche quanto si trova nelle obiezioni. Di esse, però, l'Aquinate si occupa direttamente nelle **RISPOSTE ALLE OBIEZIONI** (anche dette *soluzioni alle difficoltà*).

in Deum» (I, q. 2, pr.). Ciò spiega il senso della *tertia pars* nella quale, tra le altre cose, ci si occupa dei misteri della vita di Cristo.

¹¹¹ Con *sacra doctrina* si indica più o meno quella che noi oggi chiamiamo “scienza teologica” o *teologia*.

¹¹² Nelle obiezioni si ritrovano spesso passi della Scrittura o argomenti filosofici presi da Aristotele, Platone, Pseudo-Dionigi, etc. che sono contrari a una certa tesi o a un suo aspetto particolare.

¹¹³ Se la scienza teologica (come quella filosofica, *mutatis mutandis*) fosse banalmente dogmatica – nel senso dispregiativo del termine – l'Aquinate si sarebbe limitato a riportare nella sua opera ciò che dissero le autorità (Sacra Scrittura, Padri della Chiesa, etc.) per risolvere una questione o un'obiezione. Questo ci insegna che anche a noi, oggi come ieri, non basta riportare ciò che dissero i grandi del passato (sant'Agostino, san Tommaso d'Aquino, san Giovanni Crisostomo, etc.) per rispondere alle domande e alle obiezioni fatte alla fede.

Quanto finora detto, per nostra utilità, ha delle abbreviazioni che sono le seguenti:

I; I-II; II-II; III : parti della *Summa*

q. : questione

a. : articolo

ob. 1,2,3, etc. : obiezione 1, 2, 3, etc.

s.c. : *sed contra*

co./res. : *corpus* o *respondeo*

ad 1, 2, 3, etc. : soluzione alla prima, seconda, terza obiezione, etc.

Non potendo e dovendo ora approfondire la *Summa theologiae*, sarà bene ricordare almeno che in essa che trovano le famose *Cinque vie*, poste dopo la questione epistemologica sulla teologia.¹¹⁴ Come abbiamo detto, infatti, san Tommaso non ritiene che l'esistenza di Dio sia a noi evidente (*quoad nos*) e quindi tutti i discorsi che seguono (essenza di Dio, Trinità, creazione, etc.) devono essere fondati sull'affermazione¹¹⁵ dell'esistenza di Dio o almeno di ciò che, come dice l'Aquinate, "tutti chiamano Dio" (cfr. *ST*, I, q. 2, a. 3, co.).

Durante gli anni romani fra Tommaso compose inoltre un'opera di grande interesse filosofico: il **COMMENTO AI NOMI DIVINI** dello Pseudo-Dionigi Areopagita (*Super librum Dionysii De divinis nominibus*). Non sappiamo per chi o per quale ragione l'Aquinate abbia scritto tale commento: potrebbe essere dovuto a un suo interesse personale o, come alcuni credono, potrebbe trattarsi del frutto del suo insegnamento rivolto ai suoi studenti.

Sappiamo però che se da giovane Tommaso credeva che i *Nomi divini* fosse un'opera fondamentalmente aristotelica, in questo momento ha invece piena consapevolezza che si tratta di un testo platonico, anzi neoplatonico. Tommaso sa che quello che ha tra le mani è uno scritto cattolico, ma sa anche che l'impianto filosofico di fondo è fortemente platonico. Nonostante ciò, come al solito, tiene ciò che è vero e scarta ciò che è falso. Nel proemio all'opera parla infatti dell'uso che l'autore del testo fa dello «stile e del modo di parlare dei platonici», ma scrive anche che la teoria platonica in merito a Dio e alle realtà celesti

«non si accorda né con la fede né con la verità, per quanto riguarda le specie naturali separate; invece per quanto affermano riguardo al primo principio delle cose, la loro tesi è verissima e concorda con la fede cristiana» (*In Div. Nom.*, pr.; trad. in PORRO, 233).

Cosa significa questo? Continua Tommaso:

«i platonici, volendo ricondurre a principi semplici e astratti tutte le cose composte o materiali,

¹¹⁴ Vd. *ST*, I, q. 2, a. 3.

¹¹⁵ Dico affermazione ma si potrebbe anche parlare di dimostrazione, purché ciò non sia inteso in un senso razionalista per il quale l'esistenza di Dio deve essere dimostrata dalla ragione, escludendo con ciò la conoscenza *per fidem* (o addirittura *per sensum communem*, come alcuni sostengono) dell'esistenza di Dio.

ammisero le specie separate delle cose, affermando che c'è l'uomo fuori della materia, e similmente il cavallo e analogamente per le altre specie delle cose materiali. Pertanto dicevano che questo uomo singolare sensibile non si identifica con l'uomo, ma si dice uomo per partecipazione di quell'uomo separato.

Né i platonici si accontentavano di considerare con questa astrazione le specie ultime delle cose naturali, ma l'applicavano anche alle proprietà più comuni, come bene, uno, ente. Ammettevano inoltre un primo uno, che è l'essenza stessa della bontà, dell'unità e dell'essere, che noi chiamiamo Dio, e che tutte le altre cose sono dette buone, uno o enti per derivazione da quel primo. Per questo motivo essi chiamavano quel primo o bene stesso o bene per sé o bene principale o superbene o anche bontà di tutti i bene o anche bontà o essenza o sostanza, così come si è detto dell'uomo separato (*In Div. Nom.*, pr.; trad. in PORRO, 233)».

Questa, in breve, è secondo l'Aquinate la visione platonica del mondo. Le cose che si vedono non sono altro che **PARTECIPAZIONI**, dotate di materia (nel caso delle sostanze materiali), delle forme perfette che esistono in cielo, separate dalla materia. Tutte queste, poi, esistono a loro volta in quanto partecipazioni di quell'Uno/Bene che è Dio. Al riguardo di ciò san Tommaso afferma che il primo aspetto (la realtà materiale come partecipazione delle idee immateriali) è errato, il secondo invece (la realtà come partecipazione dell'Uno/Bene/Dio) è vero.

Il Commento di Tommaso ai *Nomi Divini* è di grande importanza anche per la questione, come dice il titolo, dei **NOMI** che si attribuiscono a Dio. La domanda di fondo è la seguente: si possono attribuire a Dio gli stessi nomi o attributi che diamo alle cose? Per esempio: possiamo dire che DIO È BUONO? Difatti noi diciamo che una cosa creata è buona quando, ad esempio, un frutto è particolarmente gustoso o quando un bicchiere di vino è piacevole al palato. Possiamo dire che anche Dio è *buono* allo stesso modo? Se sì, perché? Se no, perché?¹¹⁶

In generale si dice che esistono **TRE TIPI DI "NOMI"**: UNIVOCI, EQUIVOCI, ANALOGICI. Gli UNIVOCI sono quei nomi (detti anche "predicati", cioè proprietà) attribuiti a più soggetti che significano la stessa cosa in ogni suo aspetto (ex: il nome *uomo* detto di Pietro, Paolo e Luca dice di tutti e tre le stesse proprietà essenziali, nel senso che il nome "uomo" dice qualcosa di identico per la totalità dei soggetti). Gli EQUIVOCI, poi, sono quei nomi che attribuiti a più soggetti dicono cose diverse per ciascuno di essi (ex: il nome *vergine* si dice tanto di una persona quanto della costellazione). Gli ANALOGICI, infine, sono quei nomi che attribuiti a più soggetti dicono di essi qualcosa in parte uguale e in parte diversa. Esistono però diversi tipi di **ANALOGIA**: di attribuzione, di proporzionalità propria/intrinseca e di proporzionalità estrinseca/impropria/metaforica. A titolo di esempio prendiamo la più conosciuta **ANALOGIA DI ATTRIBUZIONE**: il nome *sano* si predica di Pietro, come del suo colorito, del cibo che mangia o delle sue urine. Tuttavia il predicato "sano" è proprio unicamente di Pietro, mentre è attribuito alle altre cose solo in quanto sono in relazione con Pietro. Il punto, come scrive bene il fra Giuseppe Barzaghi, è che

¹¹⁶ La questione non è di piccola importanza se si pensa a quanti nomi/aggettivi/qualifiche la Bibbia attribuisce a Dio. Egli, infatti, viene detto misericordioso, buono, sapiente, etc.

«Dio conosce tutto conoscendo la propria essenza e con la stessa conoscenza con cui conosce la sua essenza. Ma noi conosciamo Dio attraverso le cose da lui create. In tre modi ascensionali: per *causalità* giacché le creature procedono dalla causalità divina, per *privazione* delle caratteristiche creaturali, per *eccesso* di perfezione rispetto alle creature. Perciò Dio è insieme innominabile [Divinis Nominibus, I, 6] e plurinominato, perché è la causa universale: *trascende* tutte le cose, ma *contiene* in se stessa in modo eminente tutte le perfezioni delle cose» (G. BARZAGHI, «Omnia in omnibus e speculazione teologica», in DIONIGI, *I nomi divini*, a cura di M. Morani – G. Regoliosi, ESC – ESD, Bologna 2010, 75).

Non possiamo qui studiare la questione della predicazione dei nomi divini. Ci basti per ora sapere che essa esiste e che, come possiamo intuire, ha delle conseguenze non solo sul nostro modo di parlare di Dio ma anche in altri ambiti importanti.¹¹⁷ L'argomento dei nomi divini, infatti, non è di secondaria importanza: quante volte sentiamo per esempio dire che di Dio non possiamo affermare nulla di certo? Ci può far bene sapere che essa è una tesi filosofico-teologica sostenuta anche da filosofi e teologi coi quali lo stesso Tommaso si confrontò. Radicalizziamo ulteriormente la questione: è lecito dire che "Dio esiste"? Vediamo cosa dice Tommaso:

Dio «non esiste secondo il concetto comune di esistenza, vale a dire non esiste secondo il modo di esistere di qualsiasi cosa esistente; e tuttavia egli è causa dell'esistere di ogni cosa, comunicando a ciascuna di esse la propria somiglianza, cosicché può essere nominato mediante i nomi delle sue creature. Perciò egli è non esistente, non come se fosse carente rispetto all'esistenza, ma come colui che esiste al di sopra di ogni sostanza» (*In Div. Nom.*, c. 1, l. 1, par. 30 [trad. presa da PORRO, 240]).

L'approccio tomista alla domanda sul rapporto tra Dio e il linguaggio umano è assai ricco e meritevole di ulteriori approfondimenti che qui, però, non possiamo fare.

Anche nel periodo romano Tommaso lavorò a delle questioni disputate, questa volta raccolte intorno al tema della potenza, poi raccolte nelle **QUESTIONI DISPUTATE SULLA POTENZA** (*Quaestiones disputatae de potentia*). Si tratta di 10 questioni per un totale di 83 articoli. Le prime sei riguardano la potenza divina e su come essa è in relazione alla creazione e conservazione del mondo; le ultime quattro, invece, si occupano di tematiche inerenti la teologia trinitaria. In tutti i casi si tratta di questioni che riguardano Dio, diremmo di teologia, ma come al suo solito Tommaso fa ampio uso dell'analisi filosofico-razionale, poi applicata al mistero di Dio. Sottolineando l'aspetto metafisico dell'opera, il filosofo e teologo Battista Mondin (1926-2015) ritiene che nelle prime sei questioni l'Aquinate elabori «le linee essenziali della sua metafisica dell'essere, che gli consente di definire con esattezza il concetto di creazione e di fare di essa una azione esclusiva di Dio».¹¹⁸

A ragione, però, gli studiosi affermano che l'elemento centrale delle *Quaestiones de potentia* sia,

¹¹⁷ Si pensi ad esempio alla questione del dialogo con altre confessioni religiose come l'ebraismo e l'islam.

¹¹⁸ Vd. S. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. La potenza divina (De potentia). Questioni 1-5*, ESD, Bologna 2003, vol. 8, 8.

come dice il titolo, la **POTENZA DI DIO** considerata in sé stessa e rivolta, se così possiamo dire, *ad extra*. Lo studio della potenza/onnipotenza di Dio è in realtà la considerazione del rapporto tra il Creatore, l'atto creativo e le creature. Come dice J. P. Torrel, «dire che il mondo è creato significa che è esso è interamente, in ogni suo elemento, all'interno di una relazione di totale dipendenza nei riguardi di Dio». ¹¹⁹ Dipendenza totale, dunque, che però «si accompagna anche a una totale autonomia, poiché Dio rispetta la consistenza propria di ciascuna creatura e la lascia agire secondo le sue leggi proprie». ¹²⁰

La produzione del periodo romano di san Tommaso fu assai ricca. Oltre a tutto ciò che si è detto finora, l'Aquinate partecipò anche a una serie di questioni intorno all'anima, poi raccolte nelle **QUESTIONI SULL'ANIMA** (*Quaestiones disputatae de anima*). Si tratta di un testo nel quale il Dottore d'Aquino, rifacendosi in parte all'antropologia aristotelica, espone quella che è la sua **VISIONE FISICA E METAFISICA DELL'ESSERE UMANO**.

Il suo punto di vista è assolutamente **ANTIDUALISTA**. La visione dualista (per esempio platonica) afferma la coesistenza nell'uomo di due principi tra loro distinti e separati: il corpo e l'anima. Secondo i platonici, per esempio, l'uomo sarebbe la sua anima la quale, però, è come "prigioniera" del corpo nel quale si ritrova. Per Tommaso, invece, le cose non stanno affatto così. Non solo l'uomo non è la sua anima, per quanto essa sia la parte più nobile dell'essere umano, ma essa è ciò che informa la materia rendendola per l'appunto umana. A differenza di Aristotele, per di più, Tommaso ritiene che l'**ANIMA UMANA**, una volta separata dal corpo, continua ad esistere giacché essa è, ontologicamente parlando, una sostanza, un *hoc aliquid* spirituale capace di sussistere autonomamente seppur separato dal corpo. ¹²¹ Egli intende così

«evitare due errori contrapposti: quello di coloro che sottraggono all'anima ogni sussistenza autonoma ed essere completo, riducendola o all'armonia del corpo (Empedocle, citato attraverso Aristotele) o alla sua complessione (Galeno, citato attraverso Nemesio di Emesa), e quello di coloro che peccando per così dire per eccesso (i platonici) fanno della sola anima ciò che esaurisce la specie umana, riducendo il rapporto tra anima e corpo a quello esistente tra il pilota e la nave (*sicut nauta ad navem*)» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 291).

Le questioni sono di grande interesse e attualità. Secondo san Tommaso, in breve, l'uomo non è la sua anima ma il composto di anima e corpo, dove la prima (l'anima) attualizza il secondo (il corpo) rendendolo vivo. L'anima, inoltre, possiede un'operazione che non ha bisogno del corpo (cioè la conoscenza di ciò che è intelligibile e immateriale) il che significa che essa non dipende dal corpo e che, di conseguenza, è immateriale e incorruttibile, cioè immortale. ¹²²

¹¹⁹ J.-P. TORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 214-215. Traduzione mia.

¹²⁰ *Ibid.*, 215. Traduzione mia.

¹²¹ Pur continuando a sussistere, l'anima separata dal corpo desidera riunirsi ad esso. Il corpo, infatti, non è per l'anima un accessorio ma una parte costitutiva di quel *tutto* (o composto) che è l'essere umano, l'uomo.

¹²² Per comprendere questa successione di affermazioni sarà bene avere alcuni **ELEMENTI DI METAFISICA ARISTOTELICO-TOMISTICA**: tutto ciò che è materiale è corruttibile, ciò che è immateriale è incorruttibile, l'operazione di una cosa ci dice il suo modo d'essere (*agere sequitur esse*). Di conseguenza se una cosa risulta in grado di compiere da sé stessa un'azione

La discussione sull'immortalità dell'anima è affrontata nella questione 14 del *De anima*. Ora, secondo l'Aquinate è possibile **DIMOSTRARE RAZIONALMENTE L'INCORRUTTIBILITÀ DELL'ANIMA**. Non dobbiamo però pensare che tutta la scuola tomista sia sempre stata d'accordo in tutto con l'Aquinate. Se per l'Aquinate è possibile affermare, o meglio dimostrare l'immortalità dell'anima umana seguendo gli insegnamenti di Aristotele, per il famoso domenicano Tommaso De Vio non è così, dato che a suo avviso «secondo la dottrina di Aristotele sembra seguire necessariamente che l'anima intellettuale non sia separabile dal corpo».¹²³

Durante i suoi anni a Roma l'Aquinate scriverà altre opere come le **QUESTIONI SULLE CREATURE SPIRITUALI**, il **COMMENTO AL DE ANIMA** di Aristotele e il trattato *DE REGNO* (Sul regno). Non potendo occuparci qui di tutto, dobbiamo passare a un altro periodo della vita di fra Tommaso, vale a dire gli anni 1268-1272 che equivalgono al suo secondo periodo di insegnamento a Parigi.

e) SECONDA REGGENZA A PARIGI (1268-1272)

Dopo Roma, fra Tommaso fu nuovamente inviato a Parigi per insegnarvi. Secondo gli studi più accreditati il secondo periodo parigino va dal 1268 al 1272. A differenza del periodo italiano – specialmente romano – in cui nei suoi testi non si evince alcuna tensione o dibattito particolarmente acceso con filosofi e teologi coevi, durante questi anni l'Aquinate non perse occasione per confrontarsi attivamente – a volte anche in maniera accesa – con **TRE TEMATICHE** inerenti la fede cattolica e la vita – forse addirittura la sopravvivenza – dell'Ordine dei Predicatori. Secondo lo storico della filosofia Gerard Verbeke (1910-2001), egli dovette

«lottare su tre fronti contemporaneamente: doveva combattere gli spiriti conservatori della facoltà di teologia che vedeva in Aristotele un pericolo per la fede cristiana; in un altro senso, doveva opporsi al monopsichismo averroista; infine, doveva fare l'apologia degli ordini mendicanti contro i secolari che li volevano escludere dall'insegnamento universitario» (G. VERBEKE, *Jean Philo-pon*, LXXIV-LXXV, in TORREL, 237).

Affermare che san Tommaso dovette combattere lo spirito conservatore dell'università medievale ci potrebbe sorprendere, giacché vi è probabilmente in noi l'idea di un Tommaso da sempre *Doctor communis*, *Doctor angelicus*, *Doctor ecclesiae*, etc. Ma non dobbiamo perdere il senso della realtà: san

immateriale, significa che la cosa stessa è immateriale e quindi immortale.

¹²³ THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta Philosophica. Commentaria in De anima Aristotelis*, v. 1, ed. P. I. Coquelle, Angelicum, Romae 1938, 33, § 31. Altrove, però, il De Vio dice di non sostenere personalmente la tesi dell'indimostrabilità dell'anima: «Non ho scritto pertanto queste cose in quanto corrispondono a ciò che è vero, appropriato o verosimile dal punto di vista filosofico, ma solo nella misura in cui mi trovo a esporre l'opinione di questo Greco [Aristotele], che mi sforzerò di denunciare come falsa in base ai principi della filosofia» (THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta Philosophica. Commentaria in De anima Aristotelis*, v. 1, ed. P. I. Coquelle, Angelicum, Romae 1938, 65, § 102). Tuttavia in altri suoi scritti il Gaetano si riavvicinerà alla tesi secondo cui non è dimostrabile razionalmente l'immortalità dell'anima.

Tommaso era, agli occhi di tutti, fra Tommaso dell'Ordine dei predicatori, frate dotato, intelligente, stimato, che però accoglieva il pensiero filosoficamente pericoloso di un filosofo (non un teologo) pagano (non cristiano) come Aristotele.

La pericolosità del pensiero dello Stagirita era infatti percepita sotto molti aspetti. Uno dei temi più dibattuti tra i pensatori parigini dell'epoca era l'ETERNITÀ DEL MONDO e non di rado nelle opere di Aristotele si trova l'affermazione secondo cui non è razionalmente contraddittorio sostenere una tale ipotesi. Essa però secondo i teologi parigini sarebbe in contrasto con la S. Scrittura la quale testimonia che il mondo non è eterno (cioè ingenerato) ma *creato nel tempo*. San Tommaso dal canto suo sosterrà una tesi che ancora oggi fa discutere gli studiosi:

«mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est» («Che il mondo non sia sempre esistito si tiene soltanto per fede, e non si può provare con argomenti convincenti: come sopra abbiamo affermato a proposito del mistero della Trinità» [ST, I, q. 46, a. 2, co.]).

Questa visione delle cose non è in contrasto con il principio di creazione secondo il modo, però, inteso dall'Aquinate. Creazione, infatti, non significa semplicemente che la materia prima non c'era e poi comincia ad esistere, ma che il mondo dipese e dipende ontologicamente da Dio. Questa tesi che si ritrova già nel *Commento alle Sentenze* e nella *Summa theologiae* la riscontriamo anche nell'opuscolo *DE AETERNITATE MUNDI* scritto probabilmente intorno al 1271.¹²⁴ Secondo Tommaso, **IN BREVE**, non vi sono argomenti razionali per spiegare la temporalità della creazione, e la cosa deve dunque essere creduta/sostenuta per fede. Anche qui, facciamo attenzione: dire che **NON È CONTRADDITTORIO** affermare che la creazione non sia avvenuta nel tempo **NON SIGNIFICA CHE SIA NECESSARIAMENTE COSÌ**. Significa solo che ciò è logicamente possibile, come tuttavia è possibile che Dio abbia creato il mondo nel tempo, sebbene quest'ultima affermazione non sia per Tommaso razionalmente dimostrabile in maniera apodittica.¹²⁵

¹²⁴ Secondo Tommaso, così come dissero anche l'ebreo Maimonide e l'islamico Avicenna, **NON È CONTRADDITTORIO** sostenere una creazione eterna giacché dire che le cose sono state create dal nulla (gli scolastici parlano di creazione come *productio ex nihilo sui* [indicante la forma] *et subiecti* [indicante la materia]) non significa che tale creazione sia avvenuta *dopo* il nulla giacché tale nulla non è alcunché: è *nulla*. Non ha senso, in altri termini, dire che la creazione sia stata *dopo* il *nulla* poiché il *nulla*, per antonomasia, non c'è, non esiste. Attenzione: il *nulla* non equivale al vuoto, ma al *niente*, al *non-ente* assoluto. Ora, dire che le cose sono state create dal nulla (*ex nihilo*) significa che vi è un'origine, o meglio una **CAUSA** che viene indicata dalla parola *ex*. Tale origine, però, non indica tanto una successione *temporale* ma, come detto, *causale*.

¹²⁵ Facciamo un rapido *excursus*: similmente all'atteggiamento di Tommaso davanti al tema della creazione del mondo, il domenicano TOMMASO DE VIO ritenne di non sapere con esattezza come spiegare e conciliare il rapporto tra **PREDESTINAZIONE** E **LIBERO ARBITRIO**, che tanto sarà discussa a partire dal XVI secolo. In un passo del suo commento alla *Lettera ai Romani* il Gaetano dichiara: «rispondo di sapere che il vero non è contrario al vero, ma di non sapere congiungere queste cose [cioè la predestinazione e il libero arbitrio] – come non so il mistero della Trinità, come non so che l'anima è immortale, come non so che il Verbo si è fatto carne, e le altre cose di questo tipo, nelle quali tuttavia credo. E come credo negli altri misteri della fede, così credo anche nei misteri della predestinazione e della riprovazione. Devo tenere fermo ciò che per me è certo (cioè, usare con impegno totale il libero arbitrio e gli altri beni che Dio mi ha concesso per conseguire la vita eterna) e aspettare di vedere in Patria il mistero della divina elezione che al momento mi è ignoto, come lo sono gli altri misteri di fede. Questa ignoranza quietava il mio intelletto» (THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Opera omnia quoque in Sacrae Scripturae expositionem reperiuntur*, v. 5, 1639 [trad. di A. Cappiello in *Un tomista dissidente*, 18]).

Anche il periodo che stiamo studiando, come quelli precedenti, è assai ricco di opere del nostro Tommaso. Un testo che merita di essere brevemente considerato sono le **QUESTIONI DISPUTATE SUL MALE** la cui datazione è ancora incerta (si oscilla tra il 1269 e il 1271). Si tratta di 16 questioni dedicate in generale al problema del male (il male *in genere*, il peccato e le sue cause, peccato originale, libertà umana, peccati veniali e vizi capitali, per finire con la questione 16 dedicata al diavolo).

Dal punto di vista filosofico merita particolare attenzione la prima delle questioni, quella cioè dedicata al **MALE IN GENERALE** cioè nella sua dimensione **METAFISICA**. Il male, dunque, è qualcosa? Se sì, che cosa? Se no, perché? È importante notare, insegna l'Aquinate, che il male viene sempre detto in relazione a un soggetto. È male, per esempio, che un uomo non abbia la vista o che sia malato (la stessa parola *malato* richiama il termine *male*), mentre non è male per un essere umano il non avere le ali, cosa che invece sarebbe tale per un uccello. Il male ci si mostra pertanto come un qualcosa che si trova sempre in un soggetto, in un bene, e che ha una natura in un certo senso accidentale, non sostanziale. Scrive Tommaso:

«Dico che ciò che è male non è qualcosa; ma ciò cui accade di essere male è qualcosa, in quanto un male altro non fa se non privare d'un certo bene particolare, come il fatto stesso di essere cieco non è qualcosa, ma è qualcosa colui al quale capita di essere cieco» (*De malo*, q. 1, a. 1, co. [trad. di FIORENTINO, ed. Bompiani, 105]).

La visione di male quale **PRIVAZIONE**, in realtà, non è propria di Tommaso ma deriva dall'interpretazione **NEOPLATONICA**,¹²⁶ riletta però alla luce del pensiero di Avicenna. Il male non consiste allora in una semplice privazione ma nella *privazione di un bene dovuto* in base alla natura della cosa (è male per un uomo non avere la vista in quanto, per la sua natura, ciò gli è dovuto).

Ma se il male non è un qualcosa di sostanziale, significa che esso, in quanto accidente, si trova in un bene? Esattamente così, il che ci aiuta a non sostantivizzare o ipostatizzare ciò di cui stiamo parlando. Esso non è *qualcosa* nel senso proprio del termine (ex: un cane, un gatto, una roccia, una sostanza spirituale [angeli]) ma è una *privazione* di un bene dovuto, un po' come una buca nel terreno.

Durante il secondo periodo parigino san Tommaso compose anche la **SECONDA PARTE** della **SUMMA THEOLOGIAE**, vale a dire quella sezione della grande cattedrale della teologia cattolica dedicata all'analisi sul fine ultimo dell'uomo (la visione di Dio) e sui mezzi per raggiungerlo. Si tratta, cioè, della parte morale all'interno della ricerca teologica.

La *secunda pars*, lo abbiamo detto, si divide in *prima secundae* e *secunda secundae*: la *prima secundae* si occupa dell'agire umano in senso generale, la *secunda secundae*, invece, si occupa dei diversi ambiti specifici dell'azione dell'uomo. È interessante notare che tali sezioni della *Summa* iniziano con ben cinque questioni dedicate al fine (*finis*) dell'uomo, ciò verso cui egli tende, vale a dire la felicità, altrimenti detta **BEATITUDINE** (*beatitudo*): è in vista di essa che l'uomo agisce.

All'interno di questa analisi sul *bonum hominis* san Tommaso analizza tutti i beni che l'uomo può

¹²⁶ Se il bene, in quanto trascendentale, è appetibile significa che l'essere in generale è in un certo senso buono giacché tutte le cose desiderano essere. Il male, quindi, non appartiene al dominio dell'essere pur ritrovandosi sempre in un soggetto.

incontrare in questa vita (piacere, potere, ricchezze, etc.) chiedendosi se qualcuno di essi possa essere quel bene pieno e duraturo a cui l'essere umano aspira. La risposta alla domanda "CHE COSA RENDE L'UOMO PIENAMENTE FELICE?" è una sola: Dio. Ma in che senso? In che modo Dio è in grado di rendere l'uomo felice/beato? Simili domande ci portano a quella che è la visione tomistica della *beatitudo hominis* che consiste, dice Tommaso, nella VISIONE DI DIO (la famosa *visio Dei*), cioè della sua essenza. La beatitudine, secondo il Dottore Comune, consiste cioè in un atto dell'intelletto speculativo (di questo tema se ne era già occupato nella *Summa contra Gentiles*) il cui bene consiste dalla contemplazione della verità (cfr. ST, I-II, q. 3, a. 5, ad 2).¹²⁷ Tuttavia a motivo della loro intrinseca debolezza, è impossibile alle sole forze umane di arrivare a una tale visione. Ecco perché Tommaso non esita a dire che

«la beatitudine è un certo bene che eccede la natura creata, tale per cui è impossibile che essa sia conferita per mezzo dell'azione di una qualche creatura. L'uomo, al contrario, diviene beato solo grazie al fatto che Dio agisce, se chiaramente ci riferiamo alla beatitudine perfetta» (ST, I-II, q. 5, a. 6, co.).

In vista di tale fine, cioè la beatitudine quale effetto della visione di Dio, l'uomo decide di compiere scelte e azioni. Le AZIONI UMANE, senza considerare quelle che avvengono senza il nostro assenso intellettuale (come per esempio la digestione), sono dunque ATTI DELLA VOLONTÀ la quale, dopo aver conosciuto un certo bene grazie all'intelletto, lo persegue.

Una parte significativa della *PRIMA SECUNDAE* è poi dedicata all'analisi delle UNDICI PASSIONI dell'anima umana. Esse sono come dei movimenti della nostra potenza sensibile. Ma di cosa stiamo parlando? Occorre sapere che secondo l'analisi tomista l'anima umana è dotata di INTELLETTO e VOLONTÀ. Ad esse quali si riferiscono le cosiddette POTENZE INTELLETTIVE (il cui oggetto proprio è il *verum*) e le POTENZE SENSITIVE (il cui oggetto proprio è il *bonum*) le quali, a loro volta, sono in un certo senso condizionate – e attualizzate – dalle percezioni che abbiamo degli oggetti esterni.

Le due passioni fondamentali sono l'amore (*amor*) e l'odio (*odium*) che consistono nella propensione dell'uomo verso ciò che è bene o nella repulsione da ciò che è male. Sulla base di queste due passioni Tommaso studia le altre 9 passioni: desiderio e ripugnanza, piacere e tristezza, speranza e disperazione, timore e audacia e, da ultima, l'ira. Le passioni sono quindi così suddivise: quelle che riguardano la parte "desiderante" dell'anima (chiamata *anima concupiscibilis*) [amore e odio, desiderio e ripugnanza, piacere e tristezza] e quelle che invece riguardano la parte irascibile dell'anima (chiamata *anima irascibilis*) [speranza e disperazione, timore e audacia, ira].

¹²⁷ Per contemplazione si intende generalmente l'atto dell'intelletto che si sofferma su un "oggetto intelligibile" per conoscerlo e in qualche modo godere della sua visione. Per san Tommaso, «la contemplazione è un atto dell'intelligenza mosso dall'amore del suo oggetto che è Dio in quanto realtà più perfetta e più degna di considerazione. La contemplazione è un rapporto con la beatitudine, della quale essa è un pregusto». Vi sono poi tre tipi di contemplazione di Dio: la contemplazione metafisica di Dio inteso quale causa prima e termine ultimo del percorso filosofico (vd.: desiderio naturale di vedere Dio); la contemplazione teologica e teologale che suppone la fede; la contemplazione mistica. Al riguardo vd. ST, II-II, q. 180) (cfr. «Contemplation», in P.-M. MARGELIDON – Y. FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, Paris 2011, 89-90).

Dopo essersi occupato delle passioni che sono come uno stimolo all'azione, l'Aquinate parla dei **PRINCIPI INTERNI ED ESTERNI DELL'AGIRE UMANO**. I principi interni sono i cosiddetti *habitus*. L'*habitus*, termine difficilmente traducibile in italiano, consiste in una disposizione buona o cattiva dell'anima acquisita nel tempo. Gli *habitus* buoni sono chiamati VIRTÙ, quelli cattivi sono detti VIZI. I principi esterni, invece, sono la legge (eterna, naturale e umana/positiva) e la grazia.

La *SECUNDA SECUNDAE*, invece, si occupa di illustrare anzitutto le virtù (cardinali e teologali), i vizi in particolare per poi dedicarsi ai diversi *status* (stati) di vita umani (q. 171-189). Tra di essi l'Aquinate dedica alcune questioni alla **VITA ATTIVA E CONTEMPLATIVA**, sostenendo che per un religioso, tra le due, è da preferirsi la vita contemplativa. Tuttavia ancor più perfetta è la vita contemplativa unita all'insegnamento. Infatti come «illuminare è più che risplendere soltanto», così è più meritorio «trasmettere agli altri le cose contemplate» che contemplarle soltanto (II-II, q. 188, a. 6, co.), tenendo cioè per sé il frutto di tale contemplazione. Non è da escludere – anzi, sembra ormai associato – che le questioni qui accennate siano in qualche modo una risposta alle critiche mosse dai sacerdoti secolari docenti a Parigi nei confronti della vita religiosa mendicante, particolarmente domenicana.

Anche durante il secondo periodo parigino san Tommaso viveva la propria vocazione secondo i tre compiti propri dei maestri universitari: *legere, disputare, praedicare*. Questa volta, dopo aver già commentato i libri di Matteo (durante il primo periodo di insegnamento a Parigi), Isaia, Geremia e aver composto la Catena Aurea ai quattro vangeli, egli si dedica tra il 1270 e il 1272 alla *lectura* del quarto Vangelo (**LECTURA SUPER IOANNEM**).

Proseguendo nelle opere tommasiane di questi anni non possiamo quantomeno non citare i **COMMENTI DI TOMMASO ALLE OPERE DI ARISTOTELE**. L'attività di commentatore degli scritti filosofici di Aristotele e di altri autori è molto intensa in questa seconda fase parigina del Nostro, molto più che non negli anni passati. A Parigi, infatti, compilerà le seguenti opere: **SENTENTIA LIBRI DE SENSU ET SENSATO**, **EXPOSITIO LIBRI PHYSICORUM**, **SENTENTIA LIBRI METEORORUM** (incompiuto), **EXPOSITIO PERIERMENEIAS** (o *Periermeneias* – incompiuto), **SENTENTIA LIBRI ETHICORUM**, **SENTENTIA LIBRI POLITICORUM** (incompiuto), **SENTENTIA LIBRI METAPHYSICAE**, e la **EXPOSITIO LIBRI POSTERIORUM** (incompiuto). In generale quindi furono completati i commenti alla *Metafisica*,¹²⁸ al *De anima*, al *De sensu et sensato* che comprende anche il commento al *De memoria et reminiscentia*, agli *Analitici secondi*, all'*Etica* e infine alla *Fisica*.

Oltre a commentare questi testi del filosofo greco l'Aquinate commenterà anche il **LIBER DE CAUSIS**,¹²⁹ opera assai importante per tutto il medioevo fino al Rinascimento, come anche il *De*

¹²⁸ Solo fino al dodicesimo libro, mentre propriamente parlando l'opera di Aristotele conta 14 libri.

¹²⁹ *Il liber de causis* «fu composto con l'utilizzazione degli Elementi di teologia di Proclo, principale sostenitore dell'emanatismo neoplatonico. Pertanto insegna, tra l'altro, che le cause intermedie producono le inferiori " dal niente di sé e del soggetto ". Tradotto in latino da Gerardo da Cremona nella seconda metà del sec. XII, si diffuse principalmente con il titolo Liber de causis. Attribuito per un certo tempo ad Aristotele, continuò a godere di grande autorità presso gli scolastici anche quando venne scoperto apocrifo e anche presso quelli che, come s. Tommaso, erano più contrari al neoplatonismo. Era libro di testo nella facoltà delle Arti per l'insegnamento della metafisica» («De causis», in *Treccani*).

hebdomadibus di Boezio (**EXPOSITIO LIBRI BOETHII DE HEBDOMADIBUS**). Sempre di questo periodo abbiamo diversi **SERMONI** universitari tenuti da Tommaso e alcune risposte che egli diede in qualità di esperto a coloro che gli ponevano specifici quesiti.

Credo valga la pena soffermarsi brevemente sul **SENTENTIA LIBRI ETHICORUM**. Esso consiste in una sorta di commento di Tommaso alla famosa *Etica Nicomachea* scritta da Aristotele. È probabile, al dire degli storici, che il domenicano si occupò più da vicino del testo dello Stagirita in vista della stesura della *Secunda pars* della *Summa theologiae*, vale a dire la parte morale dell'immensa opera teologica. Questo *Commento all'Etica Nicomachea (Sententia libri Etichorum)* non va confuso con la **TABULA LIBRI ETHICORUM** scritta sempre dall'Aquinate, la quale consiste piuttosto in una sorta di indice analitico dei temi trattati dal filosofo all'interno della sua *Etica a Nicomaco*. Il *Sententia libri Etichorum*, invece, è un vero e proprio commento all'opera in questione. Il titolo del testo tommasiano ci aiuta a capire di cosa si tratta: a differenza degli scritti che portano la dicitura "expositio",¹³⁰ il **Sententia libri Ethicorum** non si preoccupa di spiegare per filo e per segno il testo in questione ma DISCUTE ED ESPONE LE TESI E LE LINEE FONDAMENTALI dell'opera, cercando di rimanere il più fedele possibile al suo contenuto e significato.

Il prologo dell'opera di Tommaso ci fa capire la visione del domenicano in materia etico-morale. Secondo l'Aquinate, infatti, la **FILOSOFIA MORALE** considera *l'agire umano in quanto ordinato a un fine*: studia cioè le azioni umane in quanto ordinate tra loro e tutte, a loro volta, ordinate al fine ultimo. Di tutte le azioni umane, però, l'etica e la morale si interessano di quelle che **PROVENGONO DALLA VOLONTÀ O DALL'APPETITO RAZIONALE**, giacché le azioni dette "involontarie", cioè non volute direttamente dal soggetto agente, non hanno alcuna rilevanza morale. Volendo esemplificare la cosa potremmo dire che la morale studia e si esprime in merito alle azioni del mangiare e del bere, dicendomi per esempio se è eccessivo bere un'intera bottiglia di vino, ma non ha il compito di discutere della moralità dei suoni che provengono dal mio stomaco mentre esso sta digerendo ciò che ho bevuto, per quanto anche la digestione sia un'azione – certo involontaria – del corpo umano. Il **SOGGETTO** della filosofia morale, quindi, è l'agire umano ordinato a un fine o, per dirla in altri termini, è **L'UOMO NEL SUO AGIRE VOLONTARIAMENTE VERSO UN FINE**, sia esso "intermedio" o "ultimo".

Perché è importante quantomeno sapere che l'Aquinate commentò l'*Etica Nicomachea*? Non solo perché si tratta di un'opera squisitamente filosofica – e noi qui siamo alla Facoltà di Filosofia – ma anche perché il frutto di tale commento sarà ampiamente utilizzato nella parte morale della *Summa theologiae*. Come scrive Pasquale Porro,

«Se lo scopo originario di Tommaso, nel decidere di mettere mano alla grande impresa della *Summa theologiae*, era quello di produrre un'alternativa ai manuali teologici allora in uso, e soprattutto alle raccolte di casuistica [...] il risultato è stato raggiunto costruendo un insieme razionale ispirato ai principi di fondo della filosofia pratica aristotelica: razionalità dell'agire umano, ruolo

Enciclopedia Dantesca).

¹³⁰ Per *expositio* si intende un vero e proprio commento a un'opera.

moralmente neutro delle passioni, costruzione di un'etica fondata sulle virtù come abiti o disposizioni che inclinano verso determinati atti. La mole disordinata dei possibili casi morali da tenere presente nella pratica penitenziale cede il posto a una griglia interpretativa certamente estesa e analitica, ma dotata di una sua intrinseca coerenza razionale» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 362-363).

Viene dunque da chiedersi: quella di san Tommaso è un'etica filosofica o teologica? La domanda può sembrare banale ma non lo è affatto. Detto in altri termini: è corretto affermare che san Tommaso sostiene l'esistenza di un'etica puramente filosofica e indipendente dal contenuto della divina Rivelazione? Dobbiamo fare attenzione a domande come queste perché esse ci rivelano la nostra concezione del rapporto tra ragione e fede, tra filosofia e teologia rivelata. In generale occorre rammentare che san Tommaso, come accennato, è un teologo che stima e pone la filosofia (la ricerca razionale della verità) al servizio della ricerca della verità in un senso più ampio e teologico. Ciò detto, è lecito dire che per Tommaso esiste un'**ETICA FILOSOFICA PARALLELA ALL'ETICA TEOLOGICA**?¹³¹ Per il maestro domenicano una simile affermazione non è solo insensata ma proprio sbagliata se posta in tal modo. Non esiste infatti nessun ente che sia, diciamo così, da un lato filosofico e dall'altro teologico: esiste l'ente, semplicemente, il quale viene poi studiato da scienze diverse sotto punti di vista formali diversi. Lo stesso ente può infatti essere studiato in quanto uomo (antropologia), in quanto corpo materiale (filosofia della natura) e così via. Attenzione però: ciò non significa che filosofia e teologia siano due scienze equivalenti o che nella gerarchia dei saperi si trovino sullo stesso piano. La teologia, fondandosi sulla divina rivelazione, è *per se* una scienza più perfetta rispetto alla filosofia. Come abbiamo visto in precedenza, però, tale superiorità della scienza teologica non significa che la filosofia perda le sue funzioni, giacché ciò che è proprio di una scienza deve essere dimostrato da essa e non da un'altra. Ora, come non è compito della teologia occuparsi dell'ente in quanto ente (oggetto della metafisica), così non è compito della teologia dimostrare razionalmente le proposizioni fondamentali della morale. È illuminante quanto scrive al riguardo Sofia Vanni Rovighi:

«Come la differenza tra teologia filosofica e teologia rivelata non sta nel fatto che la prima conosca alcune cose e la teologia rivelata (*sacra doctrina*) alcune altre ma nel fatto che la prima è una conoscenza imperfetta e indeterminata delle medesime cose che insegna la seconda – anche la filosofia parla infatti di Dio e dell'anima (per riprendere una espressione agostiniana), ma ne dice assai poco in confronto a ciò che insegna la teologia rivelata – così l'etica filosofica non tratta di cose diverse da quelle di cui parla l'etica teologica [...] ma tratta, come l'etica teologica, del fine dell'uomo (che non ha due fini, ma uno); solo ne parla in modo molto più generico e indeterminato dell'etica teologica. Dice, per esempio, che il fine supremo è la contemplazione, ma non sa dire di quale contemplazione si tratti» (S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, 111-112).

¹³¹ La tesi è ampiamente sostenuta ai nostri giorni da coloro che affermano l'esistenza di due morali diverse, quella "laica" e quella cattolica.

Qual è allora un elemento che può ingenerare confusione nella considerazione filosofica o teologica delle questioni morali? Credo sia la tendenza di attribuire alla teologia rivelata – così come alla filosofia – oggetti di studio che non le sono propri secondo il loro aspetto formale. Se è vero che la teologia si occupa potenzialmente di tutte le cose, lo fa in quanto esse si riferiscono a Dio (ex: l'uomo in quanto creatura di Dio, la creazione e il suo rapporto con Dio, etc.). La teologia, dunque, non dovrà sostituirsi all'analisi razionale della dimensione etica dell'uomo – così come di ciò che viene studiato dalle altre scienze – ma servirsi dei “risultati” delle scienze umane, mettendole poi al servizio dell'intelligenza della fede (*intellectus fidei*, teologia). Si tratta, mi sembra, di una concezione “complementare” per ciò che concerne i rapporti tra – mi si permetta l'espressione – scienze profane e scienze sacre, tra etica filosofica ed etica teologica.

Altra grande opera di carattere filosofico è il **COMMENTO ALLA METAFISICA** (*Sententia libri Metaphysicae*) scritto dal nostro maestro domenicano. Non possiamo affrontare tutto ciò che viene qui dibattuto, ma credo sia utile dare un rapido sguardo a quanto si trova *prologo*. In esso vediamo come Tommaso individui nella metafisica – così come fa Aristotele¹³² – la scienza che a motivo della propria superiorità rispetto alle altre *scientiae* ha un CARATTERE ORDINATORE. In quanto ordinatrice, poi, essa dovrà essere massimamente intellettuale, dal momento che si occupa di ciò che è massimamente intelligibile. Ora, **MASSIMAMENTE INTELLIGIBILI** sono le cause, l'ente e le sue proprietà, oltre a Dio e le sostanze separate (in quanto separati al massimo grado dalla materia e dalle sue condizioni). Questo triplice oggetto della metafisica (le cause, l'ente, Dio/sostanze separate) non genera però alcuna confusione epistemologica. Difatti, *Dio* e le *sostanze separate* altro non sono che le *cause* universali dell'*essere*, così come queste ultime (le *cause*) non sono qui considerate se non IN RELAZIONE ALL'ES-SERE, il quale è il vero oggetto della metafisica. In parole più semplici, per l'Aquinate Dio rientra all'interno della metafisica in quanto principio e causa dell'essere, o per meglio dire dell'*ens* creato (cfr. anche *ST*, I-II, q. 66, a. 5, ad 4).

San Tommaso ritiene dunque che la metafisica si occupa sia di Dio sia dell'ente in quanto ente. Le due cose non sono certo in contraddizione ma occorre fare una distinzione: la metafisica in quanto tale si occupa propriamente dell'**ENS COMMUNE E DELLE SUE PROPRIETÀ**, ma studia anche **DIO E LE SOSTANZE SEPARATE IN QUANTO PRINCIPI ESTRINSECI DELL'ENTE IN GENERALE**. Infatti, seguendo gli *Analitici posteriori* di Aristotele, l'Aquinate ritiene che il soggetto di una scienza debba essere unico e determinato, e poiché il soggetto di una scienza non consiste nello studio delle cause di un ente ma di ciò del quale si ricercano le cause (cioè dell'ente in questione), oggetto della metafisica è l'*ens commune*.¹³³

Non potendo dilungarci ulteriormente sul secondo periodo di reggenza a Parigi, sebbene possano essere ancora molte le cose di cui occuparci, dobbiamo ora seguire l'Aquinate mentre fa rientro in Italia, dove concluderà i suoi giorni terreni.¹³⁴

¹³² Trattandosi di un commento (*sententia*) all'opera di Aristotele dobbiamo tenere presente che qui l'Aquinate si sforza anzitutto di mostrare il vero significato del testo, più che esprimere la propria visione delle cose (cosa che pure fa).

¹³³ Propriamente parlando, si occupa dell'*ens commune* in quanto separato dalla materia *secundum esse et rationem*.

¹³⁴ Gli anni della seconda reggenza parigina sono caratterizzati da una quantità di testi, lezioni e predicazioni davvero impressionante. Secondo gli studiosi è quasi certo che l'Aquinate ebbe in questi quattro anni un maggior numero di

f) RIENTRO IN ITALIA, PERIODO NAPOLETANO E SEGUITO

Terminato il periodo di insegnamento in Francia, fra Tommaso lascia Parigi per fare ritorno nella sua Provincia di appartenenza, la Provincia Romana. Il Capitolo provinciale del 1272, riunitosi a Firenze presso il convento di Santa Maria Novella, riprendendo le decisioni del precedente Capitolo provinciale del 1269, aveva affidato al Dottore d'Aquino il compito di **FONDARE UN NUOVO STUDIUM DI TEOLOGIA** all'interno dei confini della Provincia, ed è così che Tommaso, in una fortunata congiuntura storica, diede vita a un nuovo *studium* nella città di Napoli. Nello stesso momento Carlo I d'Angiò, re di Sicilia (e quindi anche di Napoli), non solo inviterà nella grande città partenopea i più illustri professori dell'università di Parigi, ma si adopererà affinché l'Aquinate potesse ricevere mensilmente un'oncia d'oro per il suo insegnamento, oro che però in quanto religioso veniva versato direttamente al suo convento di appartenenza (San Domenico Maggiore).

Durante il periodo napoletano san Tommaso lavorerà alla *TERTIA PARS* della **SUMMA THEOLOGIAE**, senza però riuscire a concluderla. Porterà invece a termine il **COMMENTO ALLA METAFISICA** di Aristotele e quello agli **ANALITICI SECONDI**, dedicandosi contemporaneamente a commentare il **DE CAELO ET MUNDO** e il **DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE**. Tra gli opuscoli del periodo napoletano vi sono poi il **DE MOTU CORDIS** e il **DE MIXTIONE ELEMENTORUM**. Si tratta in larga parte di testi dal carattere principalmente filosofico.¹³⁵

Per quanto invece concerne i testi di carattere biblico-teologico bisogna rammentare che è di questo periodo il **COMMENTO AI SALMI** (commenterà fino al Salmo 54), così come in questi anni l'Aquinate predicherà al popolo non poche volte, commentando il **PADRE NOSTRO** e i **DIECI COMANDAMENTI**, mentre sono probabilmente del secondo periodo di reggenza parigina le prediche sull'**AVERGONIA**.

In realtà il periodo di docenza napoletana sarà piuttosto breve (1272-1273). Sappiamo che ancora nel settembre 1273 (il 29 settembre 1273) san Tommaso partecipò al Capitolo della sua Provincia di appartenenza in qualità di definitore. Tuttavia appena qualche settimana più tardi, celebrando la Santa Messa nel giorno della festa di San Nicola (6 dicembre 1273), le fonti ci dicono che egli visse un'esperienza mistica a seguito della quale disse: «**NON POSSO PIÙ [SCRIVERE]**. Tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia in confronto a ciò che ho visto».

A seguito di tale evento l'Aquinate appariva molto cambiato. Si trasferì per un periodo da sua sorella, la contessa Teodora, presso il castello di famiglia a San Severino (a sud di Napoli, poco sopra Salerno).¹³⁶ Tra la fine di dicembre 1273 e gli inizi di gennaio 1274 il maestro domenicano fece ritorno a Napoli con il suo *socius* fra Reginaldo da Piperno, ma già sul finire di gennaio dovette mettersi **NUOVAMENTE IN VIAGGIO, QUESTA VOLTE PER LIONE**, città dove il beato papa Gregorio X aveva

segretari rispetto agli anni precedenti. Sembra inoltre che il maestro domenicano non si limitava a dettare loro ciò che dovevano scrivere, ma era anche solito incaricarli della risistemazione delle bozze di alcuni testi.

¹³⁵ Ciò mostra come negli ultimi due periodi della sua vita (il secondo a Parigi e quello a Napoli) fra Tommaso ebbe una particolare attenzione alle questioni prettamente filosofiche

¹³⁶ Ciò mostra come l'Aquinate amava mantenere i rapporti con la propria famiglia di origine non solo a distanza (tramite lettere, messaggi, etc.), come potremmo immaginare, ma anche di persona.

convocato un Concilio che sarebbe dovuto iniziare nel maggio dello stesso anno. Le fonti ci parlano di un lieve incidente che l'Aquinate ebbe durante il viaggio (si scontrò contro il ramo di un albero) e di come il suo segretario cercava di distrarlo parlandogli del cardinalato che, insieme al francescano Bonaventura da Bagnoreggio, avrebbe sicuramente ricevuto a Lione. Sembra però che Tommaso non gradì molto la conversazione, tanto da chiedere al suo segretario di fare silenzio. Durante il viaggio verso la Francia, dalla quale era da poco ritornato, fu contattato dall'**ABATE DI MONTECASSINO** che, invitandolo presso la sua abbazia, gli chiese di spiegare a lui e ai suoi monaci un passo complicato di un testo di san Gregorio Magno riguardante i rapporti tra prescienza divina e libertà umana. Tommaso rifiutò il gentile invito ma nonostante la salute cagionevole risponderà per iscritto al quesito.

Proseguendo verso Lione le sue condizioni di salute peggiorarono notevolmente, tanto da doversi fermare presso l'**ABBAZIA BENEDETTINA DI FOSSANOVA** (in provincia di Latina). Qui, dopo essersi confessato con fra Rinaldo da Piperno e aver ricevuto il Viatico (il 4 o il 5 marzo), fece la sua professione di fede e davanti all'«intera comunità dei monaci e di molti domenicani e frati minori» disse:

«Ho molto scritto e insegnato su questo Corpo sacratissimo e sugli altri sacramenti, secondo la mia fede in Cristo e nella santa romana Chiesa, al cui giudizio sottopongo tutta la mia dottrina»
(*Processo di canonizzazione*, n. 49)

Il giorno dopo aver ricevuto il Viatico, fra Tommaso ricevette anche l'Estrema Unzione rispondendo personalmente – ci dicono le fonti – a tutte le orazioni. Due giorni dopo, la mattina di mercoledì 7 marzo, Tommaso rese la sua anima a Dio. Come scriverà il suo biografo, fra Guglielmo di Tocco,

«Il suddetto dottore morì nell'anno del Signore 1274, anno quarto del regno di papa Gregorio X, quarantanovesimo anno della sua vita, durante la seconda indizione [imperiale], la mattina del sette marzo» (GUGLIELMO DI TOCCO, *Hystoria Sancti Thomae de Aquino*, cap. 65).

Dopo alterne vicende storiche che non sto qui a riportare, il corpo dell'illustre frate domenicano fu sepolto definitivamente a Tolosa soltanto nel 1369.¹³⁷ Per di più nel periodo che va dal 1274 al 1323 (anno della sua canonizzazione) non furono poche le **RESISTENZE INTERNE** alla Chiesa nei confronti delle dottrine da lui insegnate. L'espressione più eclatante di tale opposizione al suo pensiero fu la **CONDANNA** promulgata il 7 marzo 1277, anniversario della sua morte, dal vescovo di Parigi ÉTIENNE TEMPIER. Si è discusso a lungo se il suddetto provvedimento intendesse condannare alcune tesi sostenute dall'Aquinate. Quel che è sicuro è che nel 1325 il successore di Tempier, il vescovo Étienne Bourret, annullerà la condanna del suo predecessore nella misura in cui essa poteva riguardare il Dottore d'Aquino. Oltre la Manica, invece, l'arcivescovo domenicano di Canterbury Robert KILWARDBY condannò nel 1277 (stesso anno della condanna parigina) 30 tesi, alcune delle quali

¹³⁷ Alcune delle sue reliquie autentiche si trovano nei conventi domenicani di Santa Maria sopra Minerva a Roma e di Santa Maria Novella a Firenze.

chiaramente riconducibili al pensiero del fra Tommaso, e tale condanna sarà perfino ribadita dal successore alla cattedra episcopale inglese, il francescano John Peckham.

Subito dopo la morte di Tommaso, dunque, ebbe inizio un lungo periodo che vide la produzione di opere e opuscolo polemici e anti-polemici inerenti il pensiero dell'Aquinate, e ciò con particolare riferimento alla tesi dell'unicità della forma sostanziale (in ogni essere vivente, sia esso una pianta, un animale o un uomo vi è una sola forma sostanziale). In un tale clima di confronto-scontro, spesso molto acceso, l'Ordine dei Predicatori, al quale Tommaso apparteneva, prese spesso le parti di questo suo illustre figlio, tanto che alla vigilia del Concilio di Vienne (1311-1312), che dogmatizzerà la dottrina secondo cui l'anima intellettuale è *forma corporis humani per se et essentialiter*, l'Ordine farà formalmente propria la dottrina tomista sull'unicità della forma sostanziale.

Tuttavia fu solo durante il Capitolo generale del 1320 svoltosi a Rouen (Normandia) che l'Ordine prese consapevolezza di una possibile canonizzazione di fra Tommaso, cosa che avverrà appena tre anni dopo. Il 1320 segnerà dunque l'inizio da parte dei Domenicani di una campagna di sensibilizzazione e di raccolta di testimonianze inerenti la vita e i miracoli compiuti in vita e in morte dal frate italiano. Ora, come osserva Andrea Robiglio,

«Si noti la data: 1320. La prima fase processuale della canonizzazione aveva già avuto luogo, nell'agosto dell'anno precedente, a Napoli. E tre anni prima, con l'elezione di un papa vicino alla corte angioina, la Provincia domenicana di Sicilia si era attivata e, probabilmente su istanza di re Roberto, aveva incaricato il frate Guglielmo di Tocco di raccogliere la documentazione in vista dell'istruzione del *dossier*. L'Ordine dei Predicatori, guidato dal generale Erveo di Nédellec, reagisce con eloquente ritardo e mostra come l'iniziativa di elevare agli altari il celebre teologo fosse nata al di fuori dell'Ordine» (A. ROBIGLIO, *La sopravvivenza e la gloria*, ESD, Bologna 2008, 45).

Sta di fatto che il 18 luglio 1323 papa Giovanni XXII canonizzerà fra Tommaso d'Aquino, ammettendo la liceità e veridicità dei quasi 300 miracoli a lui attribuiti durante il processo di canonizzazione svoltosi tra il 1319 e il 1321.

Già prima della canonizzazione, secondo molti studiosi, si andò formando una prima espressione della cosiddetta *scuola tomista*, in un certo senso come reazione alle critiche mosse al pensiero tomista da parte degli avversari del maestro di Aquino. Sicuramente però l'esaltazione più alta della persona e della dottrina di san Tommaso d'Aquino – alcuni parlano addirittura di canonizzazione del suo pensiero, ma ciò pare alquanto eccessivo – sarà la sua proclamazione a Dottore della Chiesa avvenuta il 15 aprile 1567 durante il pontificato del confratello san Pio V. Scrive Pasquale Porro:

«Da questo momento in poi, il destino di Tommaso si lega sempre più intimamente a quello della Chiesa di Roma, e dunque della tradizione cattolica, facendo sì che Tommaso divenga il bersaglio polemico principale non solo dei riformati, all'interno delle confessioni cristiane, ma anche di tutti i filosofi estranei alla Chiesa romana. Non sorprende così che l'altro fondamentale punto di svolta nelle vicende della ricezione di Tommaso sia rappresentato dalla scelta di farne esplicitamente, a fine Ottocento, il punto di riferimento ufficiale per il pensiero cattolico e il campione della "filosofia perenne", in contrapposizione tanto alla filosofia moderna quanto (più tardi, all'interno

della stessa Chiesa) al “modernismo”» (PORRO, 476).

La vicenda di san Tommaso si lega così alla corrente di pensiero che a lui si rifà, cioè il TOMISMO. Quantomeno conosciuto nominalmente negli ambienti accademici e universitari di tutto il mondo, esso non è accolto dappertutto allo stesso modo. I motivi di una tale differenziazione sono non solo di carattere storico ma anche, mi pare, di natura filosofica e, in certi casi, perfino ideologica. Come infatti scrive Porro, l'Aquinate è stato identificato nel corso del tempo con il pensiero teologico cattolico tanto da meritargli da parte della stessa Chiesa titoli come *Doctor communis*, *Doctor angelicus*, etc.¹³⁸ Ora, se una tale simpatia ecclesiale è stata di aiuto per la diffusione del tomismo all'interno degli ambienti cattolici, essa è stata anche la causa, certo involontaria, di un certo disinteresse e forse ostilità da parte del mondo “laico” per il pensiero dell'Aquinate, specialmente nei secoli più recenti.

Per di più, secondo alcuni studiosi nonostante la diffusione del tomismo, la metafisica che è andata per la maggiore nel corso dei secoli è stata quella di stampo platonico, tanto che il pensiero metafisico occidentale è stato ampiamente influenzato dalle teorie del maestro di Aristotele più che dal pensiero dello Stagirita o dell'Aquinate. Ma come scrive il teologo Armando Matteo,

«la sentenza di Nietzsche della *morte di Dio*, oggi, non indica più solo la distrazione delle energie intellettuali e spirituali dalla contemplazione metafisica dell'origine e del destino umani, bensì più direttamente il primato attualmente concesso al corporeo rispetto allo spirituale, alla singolarità rispetto all'universalità, alla libertà rispetto alla necessità, alla sensibilità rispetto alla razionalità, all'istantaneità rispetto alla durata, alla volontà rispetto all'intelligenza. Alla temporalità rispetto all'eternità. *Platone viene definitivamente mandato in pensione*. Non si dimentichi, infatti, che il concetto di eternità è di origine propriamente platonica prima che cristiana. Adesso possiamo chiederci come il cristianesimo possa reagire a un tale spirito antiplatonico. La caduta del platonismo, in verità, lo priva di un sostegno teorico di importanza straordinaria e lo pone in uno stato di disagio, in quanto deve fare i conti con un mondo che non vive né pensa più “platonicamente”, mentre la sua migliore tradizione teologica aveva fatto del platonismo il sostrato portante della sua forza e credibilità sino a Karl Rahner e ad Hans Urs von Balthasar, i più decisivi e influenti teologi cattolici del XX secolo» (A. MATTEO, *Il postmoderno spiegato ai cattolici e ai loro parroci*, 46-47).

Se dunque oggi il modello cristiano-platonico non sembra più utile, credo sia lecito domandarci se non sia arrivato il momento di rifarsi all'analisi filosofico-teologica dell'Aquinate.¹³⁹ Egli

¹³⁸ Nel passato la Chiesa «ha riconosciuto il valore permanente della dottrina di San Tommaso, particolarmente in alcuni momenti salienti, come durante i concili di Firenze, di Trento e il Vaticano I, nella codificazione del Diritto Canonico, e nel Concilio Vaticano II, come ancora ricorderemo. Dai Nostri Predecessori e da Noi stessi, più volte, è stata riaffermata tale validità. Non si tratta - sia ben chiaro - di un conservatorismo chiuso al senso dello sviluppo storico e timoroso di fronte al progresso, ma di una scelta fondata su ragioni obiettive e intrinseche alla dottrina filosofica e teologica di San Tommaso, che ci permettono di riconoscere in lui un uomo donato alla Chiesa non senza un superiore disegno, il quale, con l'originalità del suo lavoro creativo, ha determinato una svolta decisiva nella storia del pensiero cristiano e principalmente dei rapporti tra intelligenza e fede» (PAOLO VI, lett. apost. *Lumen Ecclesiae* [20.11.1974]).

¹³⁹ Vd. anche: J. VILLAGRASA, «Fides et Ratio: culmine degli interventi del Magistero sulla filosofia», in *Alpha Omega* 12 (2009) 1, 3-44.

infatti «ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede» (*Fides et ratio*, 43) e riuscì a fare ciò, tra le altre cose, perché capace di accogliere la verità non certo per l'autorità di chi parla «ma per la validità di ciò che è detto» (*In De Trin.*, q. 2, a. 4, ad 8), facendo propri certi principi filosofici solamente perché riconosciuti come veri.¹⁴⁰

Anche i pontefici non hanno mai smesso di lodare e proporre il pensiero teologico e i principi filosofici tomisti. È ciò che implicitamente fa anche papa Francesco nella sua *Veritatis gaudium*¹⁴¹ quando parlando delle Facoltà di Filosofia utilizza l'espressione *patrimonio filosofico perennemente valido* desunta dall'*Optatam totius* del Concilio Vaticano II. Per comprendere cosa si intende per *patrimonium philosophicum perenniter valido* è utile rifarsi a una risposta offerta dalla Congregazione dei seminari nel non troppo lontano 1965. La riportiamo in latino, sicuro che ciascuno di noi potrà capirne il contenuto: «*Quaesitum* fuit quid proprie et in concreto significant verba 'patrimonio philosophico perenniter valido' quae leguntur in n. 15 Decreti Conciliaris 'Optatam totius' de institutione sacerdotali. *Respondetur* relatorum verborum significationem inveniri in Litteris Encyclicis *Humani generis* diei 12 augusti 1950 (AAS 52 [1950] 571-575), quae indicantur in nota ad eadem verba. Constat in super e documentis Sacrosanti Concilii, in *patrimonio philosophico perenniter valido* commissionem de Seminariis, de Studiis et de Educatione Catholica "S. Thomas principia significari intellexisse"». ¹⁴² Da ciò si deduce come anche papa Francesco, sulla scia degli insegnamenti conciliari, chiede che gli studi filosofici all'interno delle Facoltà ecclesiastiche di Filosofia siano compiuti basandosi fondamentalmente sul patrimonio filosofico perennemente valido, ovvero sui principi filosofici del pensiero di san Tommaso d'Aquino.

Tommaso ci si propone allora non solo come esempio da imitare ma anche – e soprattutto – come un maestro da seguire per l'esattezza del suo metodo di ricerca e dei suoi principi filosofici.¹⁴³ Imparare dall'Aquinate, porsi alla sua scuola non significa divenire passivi ripetitori delle sue affermazioni ma tentare di rispondere alle innumerevoli e spesso drammatiche questioni di oggi a partire dai validi principi del suo pensiero, basandosi in particolare su quel «realismo gnoseologico e ontologico che è la prima caratteristica fondamentale della filosofia di S. Tommaso» (*Lumen Ecclesiae*, 17). Così, chi si dice tomista lo fa perché ha trovato nel pensiero del maestro domenicano (e nella tradizione che a lui si rifà) un valido sostegno nel difficile cammino di ricerca e conoscenza della verità delle cose. Ma come scrive san Paolo VI nella sua *Lumen Ecclesiae*,

«per essere oggi un fedele discepolo di San Tommaso, non basta voler fare, nel nostro tempo

¹⁴⁰ Vale la pena citare un passo della *Lumen Ecclesiae* di Paolo VI dove si dice: «la solida radicazione nella fede divina impedisce a Tommaso di rendersi schiavo dei maestri umani, nuovi ed antichi, compreso Aristotele. Certamente egli è aperto a tutti gli apporti di verità che gli provengono da ogni fonte del pensiero: è il primo aspetto del suo universalismo. Ma è altrettanto vero, e forse più originale della sua personalità, l'altro aspetto: quello cioè della libertà sovrana con cui si è accostato a tutti senza rendersi servi di nessuna affermazione di terrena autorità. Questa libertà e indipendenza di spirito nel campo filosofico costituisce la sua vera grandezza di pensatore» (*Lumen Ecclesiae*, 11).

¹⁴¹ Cfr. FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, a. 81 §1.

¹⁴² Cfr. *Seminarium*, Nova series 6 (1966), 65. Corsivo e grassetto sono miei.

¹⁴³ «Altro motivo della validità permanente del pensiero di San Tommaso è ancora offerto dal fatto che egli proprio per l'universalità e trascendenza delle ragioni supreme poste al centro della sua filosofia dell'essere - e della sua teologia - l'Essere divino - non ha preteso di costituire un sistema di pensiero chiuso in sé stesso, ma al contrario ha elaborato una dottrina suscettibile di un continuo arricchimento e progresso» (PAOLO VI, lett. apost. *Lumen Ecclesiae*).

e con i mezzi oggi a disposizione, ciò che egli fece nel suo. Contentarsi di imitarlo, camminando come su una via parallela, senza nulla attingere da lui, difficilmente si potrebbe arrivare a un risultato positivo o, per lo meno, offrire alla Chiesa ed al mondo quel contributo di sapienza, di cui hanno bisogno. Non si può, infatti, parlare di fedeltà vera e feconda, se non si accolgono, quasi dalle stesse sue mani, i suoi principii, che sono altrettanti fari per illuminare i più importanti problemi della filosofia e per meglio intendere la fede in questi nostri tempi; e del pari, le nozioni fondamentali del suo sistema e le sue idee-forza. Solo così il pensiero del Dottore Angelico, messo a confronto con i sempre nuovi apporti delle scienze profane, conoscerà – per una sorta di reciproca osmosi – nuovo rigoglioso sviluppo vitale» (PAOLO VI, *Lumen Ecclesiae*, 29).

INDICE

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

Introduzione generale	p. 1
Cos'è la filosofia?	p. 3
La divisione della filosofia	p. 7
Nascita e storia della filosofia	
a) <i>Nascita</i>	p. 13
b) <i>Storia e periodizzazione</i>	p. 15
Filosofia antica	p. 17
Filosofia medievale	p. 24
Filosofia moderna	p. 30
Filosofia contemporanea	p. 38

INTRODUZIONE A SAN TOMMASO D'AQUINO

Introduzione generale	p. 43
Tratti biografici	
a) Nascita e formazione iniziale (1224-1256)	p. 44
b) Insegnamento a Parigi come baccelliere sentenziario	p. 46
c) Prima reggenza a Parigi (1256-1259)	p. 55
d) Rientro in Italia (Napoli, Orvieto e Roma)	p. 60
e) Seconda reggenza a Parigi (1268-1272)	p. 74
f) Rientro in Italia, periodo napoletano e seguito	p. 82