

# Sapienza filosofica e teologica fra Tommaso d'Aquino e Boezio di Dacia. Un'analisi basata sulla *Summa contra Gentiles*

*Philosophical and theological wisdom between Thomas Aquinas and Boethius of Dacia. An analysis based on the Summa contra Gentiles*

FABRIZIO CAMBI, O.P.  
Pontificia Università San Tommaso d'Aquino -Angelicum  
fabrizio.cambi@gmail.com

**Sommario:** Nel presente articolo l'autore intende compiere un'analisi dei concetti aristotelici di "sapienza" e "sapiente" così come emergono dalla considerazione di alcuni testi di san Tommaso d'Aquino e Boezio di Dacia. La questione sui rapporti tra filosofia e teologia, così come quella sull'uso della ragione in teologia, appaiono altrettanto fondamentali nel confronto tra i due pensatori, entrambi interessati, ognuno a suo modo, a integrare l'ideale aristotelico di sapienza in un contesto cristiano.

**Parole chiave:** *filosofia medievale, tomismo, sapienza, teologia.*

**Abstract:** *In this article, the author intends to carry out an analysis of the Aristotelian concepts of "wisdom" and "wise man" as they emerge from the consideration of some texts written by St. Thomas Aquinas and Boethius of Dacia. The question on the relationship between philosophy and theology, as well as that on the use of reason in theology, appear likewise fundamental in the confrontation between the two thinkers, both interested, each in his own way, in integrating the Aristotelian ideal of wisdom in a Christian context.*

**Keywords:** *medieval philosophy, Thomism, wisdom, theology.*

---

Artículo recibido el día 12 de mayo de 2022 y aceptado para su publicación el 9 de enero de 2023.

---

Espíritu LXXII (2023) · n.º 165 · 155-175

Con la progressiva riscoperta medievale delle opere dello Stagirita, le nozioni aristoteliche di “sapienza” e “sapiente” furono oggetto di interesse di molti pensatori dell’epoca. Tra questi sono da annoverare san Tommaso d’Aquino e il coevo Boezio di Dacia, famoso maestro della Facoltà delle Arti di Parigi. Entrambi ebbero un comune interesse nel recepire l’ideale sapienziale di origine aristotelica ma la loro visione in merito, pur vivendo e operando in un medesimo contesto cristiano, fu assai differente, come ci sarà modo di illustrare nelle pagine che seguono. Partendo dunque dall’analisi di alcune opere del maestro danese e dallo studio della *Summa contra Gentiles* si tenterà di mostrare i diversi approcci e le differenti conclusioni a cui arrivarono gli autori, che dedicandosi alla considerazione della sapienza (filosofica o teologica che sia) sostennero la superiorità ora del filosofo, ora del teologo.

## I. Introduzione alla questione

Prima di approcciare l’argomento, credo possa essere utile offrire una breve presentazione della *Summa contra Gentiles*, della quale mi occuperò più diffusamente nel prossimo paragrafo, e di alcune opere boeziane. Da sempre studiata a motivo della sua ricchezza, la *Contra Gentiles*<sup>1</sup> è una delle due grandi *summae* composte dal maestro domenicano. Per lunghi anni si è pensato che essa nacque a seguito di una richiesta pervenuta all’Aquinata da parte del confratello Raimondo di Peñafort, ma grazie agli studi di Gauthier la cosa pare ormai del tutto infondata<sup>2</sup>. La datazione dell’opera è invece ancora oggetto di dibattito ma sembra ormai assodato che fu cominciata durante il primo periodo parigino di Tommaso e completata solamente negli anni 1264-1265<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Le citazioni latine della *Summa* saranno prese dall’edizione Leonina: SANCTI THOMAE AQUINATIS, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 13-15, *Summa contra Gentiles cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis* (d’ora in poi segnalato con *ScG*). La traduzione di cui mi servirò lungo tutto il presente articolo è quella offerta nell’edizione italiana san TOMMASO D’AQUINO, *Somma contro i Gentili*, T. S. Centi (ed.).

<sup>2</sup> Per un punto sulla questione: J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son œuvre*, 144-146.

<sup>3</sup> Cf. *Ibidem*, 140-144. Si legga quanto scrive Gauthier in SAINT THOMAS D’AQUIN, *Somme contre les Gentils*, 108.

Per quanto la *Summa* in questione sia esplicitamente un testo di teologia – è noto come l'Aquinate intese la propria vita e il proprio operare quale teologo<sup>4</sup> –, essa mostra una spiccata sensibilità filosofico-razionale. La struttura di ogni capitolo, infatti, è praticamente sempre la stessa nei primi tre libri (anche nel quarto, sebbene la cosa sia qui più sfumata): ciascun tema è approssiato anzitutto dal punto di vista razionale e alla fine del capitolo si fa vedere come la verità raggiunta per mezzo della ragione sia concorde con quanto insegna la divina Rivelazione. La ragione di un tale approccio viene esplicitata dall'Autore quando dice:

Alcuni di essi, quali i Maomettani e i pagani, non accettano come noi l'autorità della Scrittura, mediante la quale è possibile invece disputare con gli Ebrei, ricorrendo all'Antico Testamento, oppure con gli eretici ricorrendo al Nuovo Testamento. Quelli invece non accettano né l'uno né l'altro. Perciò è necessario ricorrere alla ragione naturale, cui tutti sono costretti a piegarsi. Questa però nelle cose di Dio non è sufficiente. Nell'investigare quindi certe verità mostreremo quali errori esse escludano, e in che modo la verità raggiunta con la dimostrazione concordi con la fede della religione cristiana<sup>5</sup>.

Abbastanza chiara è poi l'intenzione dell'autore. Di essa infatti se ne parla espressamente nei primi due capitoli dell'opera. Da una loro lettura più approfondita si evince difatti come la *Summa* non sia tanto o anzitutto un testo contro qualcuno, come il titolo oggi usato lascia intendere, quanto piuttosto uno scritto di carattere filosoficamente e teologicamente sapienziale<sup>6</sup>. L'obiettivo primario, cioè, è quello di *investigare veritatem*, e da tale investigazione segue anche la confutazione di certi errori. Il carat-

<sup>4</sup> Cf. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, 40 ss.; B. DAVIES, *Thomas Aquinas Summa Contra Gentiles. A guide and commentary*, 5-8.

<sup>5</sup> "Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est. Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrativa veritas, fidei Christianae religionis concordet" (*ScG*, I, 2; trad. Centi, 62).

<sup>6</sup> Per un'interpretazione meno controversistica della *Summa contra Gentiles*: P. PORRO, *Tommaso d'Aquino, Un profilo storico-filosofico*, 152-156.

tere apologetico dell'opera non è certamente da sottovalutare, solo sembra che non debba esser posto in primo piano. Scopo della *Summa* è anzitutto la ricerca e la presentazione della verità teologica, mostrando, ove possibile, come essa concordi con la *demonstrativa veritas*.

Per quanto riguarda Boezio di Dacia egli è in qualche modo il frutto dell'incontro dell'Europa medievale con l'aristotelismo da poco riscoperto. La forza e la dirompenza del pensiero aristotelico influirono molto su alcuni docenti e maestri della Facoltà delle Arti di Parigi, i quali già all'epoca di Tommaso tendevano a rivendicare una certa autonomia della filosofia nei confronti della teologia, sostenendo per esempio la sufficienza dell'insegnamento filosofico<sup>7</sup> e sposando in qualche modo, chi più chi meno, certe tesi del filosofo arabo Averroè. Si è a lungo dibattuto su come chiamare la corrente filosofica europea che si ispirò più o meno esplicitamente agli scritti del Commentatore. Alcuni parlano di "averroismo latino", altri invece preferiscono "aristotelismo radicale" o "aristotelismo eterodosso"<sup>8</sup>. Senza entrare nella discussione, basti dire che negli anni Sessanta del XIII secolo andava diffondendosi all'interno dell'università di Parigi una vera predilezione per certe tesi riconducibili ad Averroè. Tra gli autori che nel corso degli anni sono stati identificati – non sempre a ragione – come averroisti vi sono Sigieri di Brabante, Bernieri di Nivelles e Boezio di Dacia, tutti e tre maestri presso la Facoltà delle Arti di Parigi<sup>9</sup>.

Di Boezio Ruedi Imbach offre una suggestiva descrizione: "c'est un professeur de philosophie qui porte la conviction que ce métier peut remplir toute une existence"<sup>10</sup>. Se infatti Tommaso fu maestro di teologia per tutta la sua vita, Boezio lo fu di filosofia specialmente a Parigi intorno al 1265 o forse negli anni Settanta-Ottanta del Duecento<sup>11</sup>. Non è così da

<sup>7</sup> Sull'atteggiamento di Tommaso al riguardo, si veda R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, 72-73.

<sup>8</sup> Di questa discussione, che parte dall'analisi di Fernand Van Steenberghe, se ne parla anche in A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, 154-161.

<sup>9</sup> Ad oggi si è praticamente concordi nel dire che Boezio non fu un averroista: F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, 362-363; L. BIANCHI, "Boèce de Dacie et Averroès: essai d'un bilan", 127-151. Sulla sua figura e il suo pensiero si vedano anche le poche pagine di I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, 390-396.

<sup>10</sup> R. IMBACH, "Introduction", 10. A proposito della filosofia come *modus vivendi*: A. DE LIBERA, "Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle", 429-444.

<sup>11</sup> Del 1265 ne parla Imbach (R. IMBACH, "Introduction", 8), mentre degli anni 1270-1280 ne scrive J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 247.

escludere che i due maestri universitari insegnarono a Parigi più o meno nello stesso periodo.

Ai fini del presente scritto, occorre anzitutto menzionare l'opuscolo boeziano dal titolo *De summo bono*<sup>12</sup>. Redatto intorno al 1270, in esso l'autore parla della filosofia come fine ultimo dell'esistenza umana, o meglio come quella *forma vitae* che permette all'uomo di arrivare alla contemplazione di Dio, godendo in questo modo del più alto grado di felicità raggiungibile in questa vita. Nell'analisi del maestro danese, che ampiamente si rifà all'*Etica Nicomachea*, il *summum bonum* è fondamentalmente ciò che l'uomo è capace di realizzare in quanto perfezione raggiungibile tramite la speculazione e l'azione.

Boezio, però, non fu certo il primo né l'ultimo maestro medievale a sostenere la nobiltà della filosofia. Vi era negli ambienti universitari parigini come una forma di intellettualismo accademico e filosofico che tendeva a mettere da parte non solo la teologia ma a volte perfino la fede, al punto da provocare le famose censure ecclesiastiche degli anni Settanta del Duecento di cui si parlerà a breve. Secondo la visione boeziana l'attività filosofica, ovvero razionale, costituisce infatti il pieno compimento dell'essere umano ottenibile già in questa vita, in quanto capace di rendere l'uomo pienamente felice (*homo felix*) Quello del maestro di Dacia è quindi un vero ottimismo razionalista per quanto Boezio riconosca che sono pochi coloro che hanno la volontà e la forza di vivere una vita autenticamente filosofica dedicata allo studio della saggezza. Nonostante ciò egli non deflette dal ritenere possibile per l'uomo l'arrivare a possedere una conoscenza adeguata della Causa prima e così gioire della sua contemplazione già in questa vita<sup>13</sup>. Di conseguenza, la vita veramente e pienamente umana secondo Boezio è propriamente parlando quella del filosofo, ovvero di colui che vive secondo il giusto ordine della natura<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> L'opera è stata recentemente pubblicata in una sua traduzione italiana: BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo; Sui sogni; Sul sommo bene*, 233-250. Per l'edizione critica del testo: BOETHII DACI, *Opera*, v. 6/2, *De summo bono*, 367-377.

<sup>13</sup> La tesi aristotelico-boeziana della "felicità mentale" avrà ampia diffusione negli anni successivi, anche dopo l'intervento del 1277: cf. L. BIANCHI, "Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia "averroista"", 107.

<sup>14</sup> Si tratta di un vero e proprio elitarismo filosofico. Il fatto poi che solo pochi riuscirebbero ad arrivare a una conoscenza di Dio *per philosophiam* a causa delle tante incombenze della vita, che impediscono di applicarsi allo studio della filosofia/metafisica, è secondo Tommaso un valido argomento per affermare l'opportunità di una rivelazione divina (cf. *ScG*, I, 4).

Per queste e altre affermazioni, il pensiero di certi maestri universitari fu percepito come pericoloso dall'autorità ecclesiastica. Tra le tesi condannate, a proposito della quali il filosofo danese viene a volte indicato come *principalis assertor*<sup>15</sup>, occorre menzionarne almeno tre: “Quod non est excellentior status quam uacare philosophie” (tesi 40), “quod omnes sciente sunt preternecessarie, preter philosophicas disciplinas, et quod non sunt necessarie, nisi propter consuetudinem hominum” (tesi 24)<sup>16</sup>, e infine quella che anche terminologicamente sembra essere la più collegata al presente, ovvero “quod sapientes mundi sunt philosophi tantum” (tesi 154)<sup>17</sup>.

Per quanto concerne la prima tesi, Roland Hissette osserva che fu proprio il *De summo bono* ad aver ispirato la dura reazione e condanna dei censori ecclesiastici di cui accennavo. In quest'opera Boezio sostiene infatti che la vera felicità (*beatitudo*) consiste nella conoscenza della verità, nella pratica del bene e la gioia che le accompagna<sup>18</sup>. Ora, poiché la pratica delle virtù è sempre in qualche modo subordinata alla contemplazione della verità, il bene più alto per l'uomo consiste nell'attività intellettuale o, meglio, speculativa la quale, dice l'autore, è da sempre qualcosa proprio dei filosofi<sup>19</sup>. Dunque l'uomo che pratica la vita filosofica vive la migliore condizione possibile per un essere umano<sup>20</sup>. Con ciò, però, Boezio non nega l'esistenza di una beatitudine celeste o di altri modi di contemplare la Causa prima (Dio). Anzi in quest'opera – che, lo ricordiamo, è di filosofia – egli mostra una qualche affinità con la fede e il linguaggio liturgico cattolico<sup>21</sup>, senza

<sup>15</sup> Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, 12.

<sup>16</sup> Effettivamente, però, la tesi in questione non sembra tener conto di quanto lo stesso Boezio afferma nel suo commento alla *Fisica* dove risponde positivamente alla domanda “Utrum sit aliqua scientia necessaria praeter philosophicas disciplinas” (cf. *Ibidem*, 27; cf. anche D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, 218-219).

<sup>17</sup> La numerazione e il testo latino delle tesi sono presi dall'edizione: D. PICHÉ, *op. cit.*

<sup>18</sup> Cf. BOETHII DACI, *Opera*, v. 6/2, *De summo bono*, 371, lin. 62-64. Boezio utilizza il termine *beatitudo* per riferirsi sia alla felicità dell'uomo attuabile in questa vita, sia a quella ultraterrena: cf. *Ibidem*, 371, 65-67; 372, 75-78. Sull'utilizzo dei termini *beatitudo* e *felicitas* che incontreremo sia nei testi di Boezio che di Tommaso: I. ZAVATTERO, “Felicitas-beatitudo”, 291-302.

<sup>19</sup> Cf. BOETHII DACI, *Opera*, v. 6/2, *De summo bono*, 374, lin. 135-183.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*, lin. 137-138. Occorre rammentare che in questo opuscolo l'autore dice esplicitamente di voler compiere un'indagine razionale di carattere etico per individuare, come dice il titolo, quale sia il sommo bene per l'uomo (cf. L. BIANCHI, “Introduzione [Sul sommo bene]”, 195-196).

<sup>21</sup> Cf. per esempio BOETHII DACI, *Opera*, v. 6/2, *De summo bono*, 377, lin. 212-213.

tuttavia soffermarsi a trattare di questioni teologiche<sup>22</sup>. Ciononostante è un fatto che secondo il maestro danese la migliore condizione umana per raggiungere la felicità è quella del filosofo e non quella del teologo<sup>23</sup>.

La seconda tesi sembra pure riferirsi al pensiero boeziano o, meglio, all'opinione che egli riporta nel suo commento alla *Fisica* senza farla propria. Chiedendosi infatti se sia necessaria un'altra scienza al di là della filosofia, Boezio menziona anzitutto il pensiero degli antichi filosofi per i quali ciò non era necessario, affermando però dal canto suo che tale opinione non è esatta giacché vi sono scienze (parla di *scientia legis modernae, id est christiana*) che non sono accessibili alla pura investigazione umana<sup>24</sup>. Ciò lascia pensare che la censura episcopale non tenne in piena considerazione i testi del maestro parigino, sebbene vada ricordato che nel documento ecclesiastico non si citano gli autori a cui si riferiscono le tesi condannate, lasciando in questo modo la questione ancora aperta.

La figura del filosofo come sapiente è presente non solo nel *De summo bono* ma anche e soprattutto nell'opuscolo *De aeternitate mundi*<sup>25</sup>. Frutto forse di una disputa scolastica, questo breve testo fu composto negli anni Settanta del XIII secolo, probabilmente tra il 1270 e il 1277, ed è da alcuni considerato il manifesto della concezione della filosofia elaborata dagli "aristotelici radicali"<sup>26</sup>. Qui Boezio, rivolgendosi a un innominato interlocutore (probabilmente il vescovo Tempier) che mormora contro di lui, consiglia anzitutto di riconoscere la propria piccolezza intellettuale rispetto ai filosofi dell'antichità, e in secondo luogo di accontentarsi di credere a

<sup>22</sup> Cf. L. BIANCHI, "Introduzione [Sul sommo bene]", 227-232.

<sup>23</sup> Per comprendere meglio la visione boeziana in merito alla teologia si dovrebbe approfondire il pensiero averroista per ciò che riguarda i rapporti tra filosofia e teologia. Mi limito qui ad accennare che secondo Averroè la teologia non è dotata di tutte le condizioni necessarie per potersi dire *scientia* (secondo il modello aristotelico) in quanto mancante del carattere dell'evidenza. Se la filosofia può proporre certezze assolute per mezzo dei sillogismi apodittici, la teologia arriva solo a certezze probabili giacché si serve di sillogismi dialettici. Sul pensiero filosofico-religioso averroista si veda tra gli altri R. C. TAYLOR, "Averroes: God and the Noble Lie", 38-59.

<sup>24</sup> BOETHII DACI, Opera, v. 5/1, *Quaestiones super libros Physicorum*, 141, lin. 44-55. Cf. al riguardo R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, 26-27.

<sup>25</sup> Boezio compie degli autentici elogi dei filosofi in diverse sue opere: cf. quanto scrive Bianchi in BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo; Sui sogni; Sul sommo bene*, 121, nota 112. Per le notizie inerenti al *De aeternitate mundi* mi sono riferito a L. BIANCHI, "Introduzione [Sull'eternità del mondo]", in BOEZIO DI DACIA, *op. cit.*, 9-70.

<sup>26</sup> L. BIANCHI, "Introduzione [Sull'eternità del mondo]", 70.

quanto viene insegnato dalla fede qualora non fosse in grado di intendere ciò che dissero gli antichi pensatori<sup>27</sup>. Il Nostro ritiene infatti che filosofia e fede non siano tra loro in contraddizione, e che dunque la sapienza filosofica non possa essere veramente in rotta di collisione con la saggezza soprannaturale, per esempio, dei santi. Boezio pretende in tal senso – e lo esprime con forte determinazione – che il pensiero dei “philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi”<sup>28</sup> non sia male interpretato. Ora, secondo Hissette il maestro danese non avrebbe meritato la censura in questione<sup>29</sup> la quale in realtà radicalizza ciò che egli scrisse, condannando la tesi secondo cui *solo* i filosofi sarebbero i sapienti del mondo (tesi 154), cosa che in quanto tale non si trova nelle opere boeziane.

Boezio mostra così di avere un’alta concezione della filosofia e della sua capacità conoscitiva, pur riconoscendone i limiti. Il fatto, scrive Bianchi, è che tale consapevolezza dei limiti della filosofia, ovvero della conoscenza umana, “si accompagna in lui a una dichiarata volontà di emancipare la filosofia, di renderla indipendente da ogni fondazione, da ogni controllo, da ogni finalità teologica”<sup>30</sup>. Se è infatti vero, dice il pensatore danese, che la fede cristiana è una vera sapienza perfino superiore a quella filosofica, essa non è però un qualcosa di questo mondo<sup>31</sup>. In questo modo la sapienza filosofica si sgancia da quella teologica tanto che il filosofo, come sosteneva Aristotele nella sua *Metafisica*, può ben dirsi sapiente<sup>32</sup>.

Tale *sapientia*, continua Boezio, non è però in grado di ottenere una conoscenza perfetta e completa di Dio, poiché della Causa prima noi non abbiamo che una conoscenza (*scientia*) imperfetta. La nostra *scientia causarum* passa infatti attraverso la conoscenza dei suoi effetti, e tuttavia

<sup>27</sup> Cf. BOETHII DACI, Opera, v. 6/2, *De aeternitate mundi*, 365-366, lin. 826-860. Si veda anche D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, 193-194.

<sup>28</sup> “Nec credas quod philosophus qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelliger semones eorum” (BOETHII DACI, Opera, v. 6/2, *De aeternitate mundi*, 365, lin. 828-832).

<sup>29</sup> R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, 18-20. Tale opinione non è sostenuta da Gauthier: al riguardo cf. I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, 392-293, nota 68.

<sup>30</sup> L. BIANCHI, “Introduzione [Sull’eternità del mondo]”, 64.

<sup>31</sup> Cf. R.-A. GAUTHIER, “Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275; Aubry de Reims et la scission des Normands”, 19.

<sup>32</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1-2 (980 a 20 – 983 a 23).



partendo da questi non è possibile giungere alla *scientia perfecta* della rispettiva causa<sup>33</sup>.

Infine, la sapienza di cui parla il maestro di Parigi non è di carattere intuitivo e immediato quanto piuttosto razionale e logico. Boezio distingue tra loro *scientia* e *sapientia* in quanto la prima, a differenza dalla seconda, non è in grado di cogliere la totalità delle cause che sono tra loro in relazione. La scienza è allora limitata dalla propria intrinseca incapacità di cogliere il tutto di ciò che esiste, dal momento che essa si attua nel tempo *via memoriae et experimenti*. Ecco il motivo per cui non può esistere una *sapientia* che faccia completamente a meno del normale processo gnoseologico e discorsivo proprio della ragione umana<sup>34</sup>.

## II. Sapienza filosofica e teologica nella *Summa contra Gentiles*

Dopo aver presentato brevemente il pensiero del filosofo danese, passiamo ora al teologo italiano e al suo modo di concepire la sapienza e il sapiente. Per capire cosa Tommaso intenda con il termine *sapiens* bisogna contemporaneamente comprendere cosa sia per lui la *sapientia*. Ne parla in diverse sue opere ed è indicativo che già all'inizio del suo insegnamento se ne occupi in riferimento alla missione del *magister*/teologo che viene inteso quale cooperatore di Dio nella comunicazione della stessa sapienza divina. Durante la sua lezione inaugurale *Rigans montes*<sup>35</sup> Tommaso spiega a grandi linee la sua concezione di sapienza. Ora, mentre in Dio tutti gli attributi coincidono realmente con la sostanza divina<sup>36</sup>, quelli che si trovano nell'uomo non solo non coincidono con la sua sostanza o natura, ma gli sono partecipati in qualche modo dalla divinità<sup>37</sup>. Anche la sapienza umana, si dice, è una certa partecipazione alla sapienza divina: "Dio possiede la sapienza per natura [...] invece i dottori partecipano della scienza in misura

<sup>33</sup> Boezio, così come Tommaso, ammette la dottrina aristotelica degli *Analitici Secondi* secondo cui dalla conoscenza di un effetto non si arriva in maniera necessaria alla conoscenza del *quid* della causa: cf. A. OLIVA, "La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin", 594-596.

<sup>34</sup> Cf. G. FIORAVANTI, "'Scientia', 'fides', 'theologia' in Boezio di Dacia", 557-603.

<sup>35</sup> L'edizione latina a cui mi riferisco è S. THOMAE AQUINATIS, *Rigans Montes*. La traduzione è invece presa dall'edizione italiana S. TOMMASO D'AQUINO, *I sermoni (Sermones) e le due lezioni inaugurali (Principia)*, C. PANDOLFI – G. M. CARBONE (ed.).

<sup>36</sup> Cf. *Sum. theol.*, I, q. 14, a. 1, ad 1.

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, q. 44, a. 1, co.

abbondante [...] mentre gli ascoltatori partecipano della scienza in una misura sufficiente”<sup>38</sup>.

Ora, se la sapienza e il sapiente “tomista”, come vedremo, sono in certi aspetti analoghi a quelli “aristotelici” e “boeziani”, vi sono tuttavia delle dissomiglianze non da poco: mentre i due filosofi intendono la sapienza anzitutto e soprattutto come sinonimo di “filosofia prima” (metafisica), per il teologo le cose stanno diversamente. Come annotava Marco Paolinelli, secondo Tommaso “la filosofia è sì sapienza, ma non è *la* sapienza, non realizza pienamente il concetto di sapienza”<sup>39</sup>. Si tratta cioè una sapienza “incompleta” per quanto vera.

I primi capitoli della *Contra Gentiles* sono in tal senso illuminanti e offrono molti spunti di riflessione. Dopo aver spiegato nel primo capitolo *quid sit officium sapientis* e averne mostrato la bellezza e dignità, Tommaso afferma nel capitolo successivo di voler fare proprio l'*officium sapientis*. Citando un'autorità teologica (sant'Ilario), dice:

Prendendo perciò fiducia dalla bontà divina, nell'affrontare il compito del sapiente, pur trattandosi di 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 parola e in ogni mio sentimento”<sup>40</sup>.

Anche solo l'analisi di queste poche righe sarebbe sufficiente per avere uno sguardo d'insieme sul concetto di sapiente secondo l'Aquinate. È evidente fin da subito il carattere teologico del suo intendere la figura e il compito del sapiente. Si noti per esempio come egli parla di una *divina pietate* della quale, però, non ha previamente dimostrato razionalmente l'esistenza. Un secondo elemento che occorre annotare è la già menzionata

<sup>38</sup> “[...] quia sapientiam Deus habet per naturam. [...] Sed doctores scientiam participant ad copiam. [...] Sed auditores eam participant ad sufficientiam” (*Rigans Montes*, c. 4; trad. Pandolfi-Carbone, 346).

<sup>39</sup> M. PAOLINELLI, “Sapienza e filosofia in S. Tommaso d'Aquino”, 196.

<sup>40</sup> “Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur” (*ScG*, I, 2; trad. Centi, 61-62).

finalità dell'opera che l'Aquinato intende portare avanti in quanto sapiente, e cioè *manifestare* la verità della fede cattolica, *eliminando* contemporaneamente gli errori contrari. Tale modo di intendere le cose è assai lontano dall'approccio puramente filosofico di Boezio di Dacia e di coloro che in qualche modo rientrano nella categoria degli "aristotelici radicali". Non che essi, come accennato, si professassero atei, ma assumendo una posizione puramente filosofico-razionale non si dedicavano alle verità che, come dice Tommaso, superano le nostre forze. In terzo luogo si vede come il Dottore d'Aquino non solo non disdegna Aristotele ma lo pone in dialogo con alcuni passi tratti dalla Sacra Scrittura. Occupandosi del sapiente, il domenicano cita esplicitamente e implicitamente il filosofo, dicendo per esempio che il termine sapiente "in senso assoluto [*simpliciter*] va riservato a colui che rivolge la sua considerazione al fine dell'universo, che poi è anche il principio di tutte le cose", rifacendosi in ciò a un passo della *Metafisica* in cui si dice che "è proprio del sapiente considerare le cause supreme"<sup>41</sup>.

Ora, continua il Nostro, il fine di tutte le cose che esistono è quello che viene considerato e voluto dal primo autore e motore, e poiché questi è un *intellectus*<sup>42</sup> "l'ultimo fine dell'universo è necessariamente un bene di ordine intellettuale: ossia è la verità"<sup>43</sup>. Dal che deriva come la sapienza si occupi principalmente della verità, cosa che viene confermata anche dallo Stagirita, ricorda Tommaso, per il quale la filosofia prima viene definita anche *scientiam veritatis*, o meglio di quella verità riguardante il primo principio di ogni verità e di ogni essere.

Anche solo analizzando le poche righe del primo capitolo dell'opera, si nota come il maestro domenicano prenda una certa distanza dalla visione puramente filosofica di Aristotele per il quale la filosofia prima, ovvero la sapienza, coincide con quella che sarà successivamente chiamata "metafisica". Dalla lettura della *Contra Gentiles* emerge invece l'idea secondo cui il compito principale e primario della sapienza e del sapiente è la considerazione di Dio in quanto origine e fine di tutte le cose. La cosa è confermata nel quarto libro della *Summa*, dove si investigano le verità che superano la ragione. Al capitolo dodicesimo, infatti, Tommaso si domanda in che senso

<sup>41</sup> "Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum philosophum, sapientis est causas altissimas considerare" (*Ibidem*, 1; trad. Centi, 60).

<sup>42</sup> Tommaso si preoccuperà di dimostrare ciò molto più avanti: cf. *Ibidem*, 44; II, 24.

<sup>43</sup> "Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas" (*Ibidem*, 1; trad. Centi, 60).

il Figlio di Dio venga detto Sapienza di Dio (*quomodo Filius Dei dicatur Dei Sapientia*). Si tratta chiaramente di una questione di teologia ma in essa vi troviamo una descrizione della sapienza valida non solo per l'ambito teologico ma anche per quello filosofico. Essa, si dice, consiste in "un abito [*habitus*] col quale la nostra mente viene perfezionata nella conoscenza delle cose più sublimi, ossia nelle cose divine"<sup>44</sup>.

Spesso Tommaso nel parlare di sapienza, lo abbiamo detto, si rifà ad Aristotele<sup>45</sup>, ripetendo che essa è ciò che si occupa della considerazione delle *causas altissimas*, e rammentandone al contempo la natura ordinativa o governativa<sup>46</sup>. Ciò che interessa mostrare non è però il carattere "architettonico" della sapienza secondo la visione tomista, ma il fatto che la *sapientia simpliciter* non coincide con la filosofia, come invece affermavano alcuni maestri come Boezio di Dacia. Il punto è che esistono diversi modi di *considerare* Dio in quanto causa altissima. In generale secondo l'Aquinate Egli è conoscibile in due modi: uno naturale e uno soprannaturale, tramite cioè lo sforzo razionale e la conoscenza *per fidem*<sup>47</sup>. Ora, affermare che può esservi una conoscenza soprannaturale di Dio non significa assumere una prospettiva fideista o antifilosofica, ma ammettere la possibilità che oltre la filosofia esista una scienza più *alta*. La stessa *philosophia*, infatti, è in qualche modo ordinata alla visione di Dio e della sua essenza, ma non potendo arrivarvi con le sue sole forze si apre alla considerazione di una scienza più perfetta, ovvero alla teologia o *sacra doctrina*. La ragione umana, in altre parole, desidera naturalmente vedere Dio, e non essendo possibile che questo desiderio naturale sia del tutto vano è necessario ammettere che tale visione sia possibile non solo per le cosiddette sostanze intellettuali separate ma anche per l'uomo<sup>48</sup>.

Tuttavia, pur potendo dimostrare l'esistenza di Dio (*an sit*) non siamo capaci di conoscerne perfettamente molteplici aspetti come l'essenza (*quid sit*) dal momento che l'intelletto umano conosce le cose a partire dai sensi, e tale conoscenza è di per sé inadeguata giacché le creature non rappresen-

<sup>44</sup> "Sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum: et huiusmodi sunt divina" (*Ibidem*, IV, 12; trad. Centi, 1023).

<sup>45</sup> San Tommaso nelle sue opere parla della sapienza non solo in termini scientifico-aristotelici ma anche in chiave affettiva. Al riguardo cf. M. BELLÌ, "L'epistemologia teologica di Tommaso d'Aquino tra Aristotele e Paolo Apostolo", 287-326.

<sup>46</sup> Cf. *ScG*, I, 1.

<sup>47</sup> Sul ruolo della fede nella conoscenza di Dio: *Ibidem*, 8.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*, III, 51.

tano Dio in maniera perfetta<sup>49</sup>. In altre parole la nostra ragione comprende che la felicità umana consiste nella visione o contemplazione dell'essenza di Dio, senza però riuscire da sé stessa a ottenere ciò che desidera.

Abbiamo quindi compreso che la sapienza, in breve, consiste nella conoscenza di Dio. Per comprendere la visione tomista del sapiente occorre però collegare il tema della *cognitio Dei* a quello della *felicitas* o *beatitudo* di cui Tommaso si occupa a partire dal capitolo 26 del terzo libro della *Contra Gentiles*. In queste pagine egli compie un'attenta disamina della felicità umana, arrivando ad affermare che essa consiste nella conoscenza della verità<sup>50</sup> altrimenti detta "contemplazione della sapienza circa le verità divine"<sup>51</sup> o, ancor più semplicemente, "contemplazione di Dio"<sup>52</sup>. Ora, tale conoscenza non è solamente oggetto di desiderio dell'essere umano ma in qualche modo è ottenibile già in questa vita sebbene in un modo imperfetto. Difatti, scrive l'Aquinate all'inizio della *Summa*, "nella misura in cui l'uomo si applica alla sapienza, partecipa in qualche maniera alla vera beatitudine"<sup>53</sup>. Ci sono però più modi di conoscere Dio. Tra le modalità puramente umane vi è la conoscenza "quae communiter habetur a pluribus" come anche quella che si ottiene *per demonstrationem*<sup>54</sup>. Tuttavia la felicità perfetta, cioè piena e duratura, non si ottiene con nessuna delle due, come d'altronde neanche *per inquisitionem scientiarum speculativarum* o *per fidem*<sup>55</sup>.

Il punto della questione è che secondo il teologo domenicano in questa vita non siamo in grado di conoscere (*intelligere*) le sostanze separate, come invece ritenevano, ciascuno a modo suo, Alessandro di Afrodisia e Averroè<sup>56</sup>. Le dottrine gnoseologiche dei due filosofi aristotelici a cui l'Aquinate fa riferimento sono complesse e articolate e non è questa il luogo per occuparsene approfonditamente. Basti annotare che Alessandro di Afrodisia, secondo la lettura di Averroè, dava un'interpretazione "materialista" delle

<sup>49</sup> Tra gli altri cf. *Ibidem*, I, 3.

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, III, 37.

<sup>51</sup> "Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinarum considerationem" (*Ibidem*; trad. Centi, 626).

<sup>52</sup> "Ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei" (*Ibidem*; trad. Centi, 626).

<sup>53</sup> "In quantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet" (*Ibidem*, I, 2; trad. Centi, 61).

<sup>54</sup> Cf. *Ibidem*, III, 38-39.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, 40-42.

<sup>56</sup> Circa le dottrine di questi due famosi filosofi, così come le comprende san Tommaso: *Ibidem*, 42-43.

teorie gnoseologiche di Aristotele, affermando che l'intelletto possibile è legato alla struttura corporea dell'uomo e consiste in una *praeparatio* alla ricezione del materiale conoscitivo che gli proviene direttamente dall'intelletto agente separato. A differenza dell'antico commentatore, invece, il filosofo arabo afferma che entrambi gli intelletti (possibile e agente) sono intelligenze separate, e per affermare che è l'individuo concreto a *intelligere* l'intelligibile che si trova sia nel singolo uomo corporeo sia nell'intelletto possibile separato e spirituale, sostiene che ciò avviene *per continuationem intellecti cum eo in actu*<sup>57</sup>.

Secondo Tommaso non è possibile che la felicità umana consista nella conoscenza delle sostanze separate. L'intelletto possibile infatti, pur appartenendo a ogni essere umano come l'intelletto agente, è legato al corpo – come dice Alessandro di Afrodisia – e giunge a conoscere in atto solo ciò che gli è reso attualmente intellegibile dall'intelletto agente, ovvero soltanto le sole cose materiali<sup>58</sup>. In breve dunque, dice il Dottore d'Aquino, “se si ammette che l'intelletto possibile è sostanzialmente unito al corpo, va escluso che possa intendere le sostanze separate”<sup>59</sup>. Ciò, però, può essere inteso in due modi: se l'intelletto possibile consiste in una facoltà materiale che si genera e si corrompe col corpo, allora in nessun modo potrà conoscere le sostanze separate dal momento che non sopravvivrà dopo la morte fisica; se invece è unito al corpo ed è contemporaneamente “incorruttibile e indipendente nella sua esistenza dalla materia”, allora il limite conoscitivo riguarda solo il presente stato di cose cosicché “quando l'anima sarà separata da codesto corpo, l'intelletto possibile potrà intendere gli esseri per se stessi intelligibili, cioè le sostanze separate, mediante la luce dell'intelletto agente”<sup>60</sup>. Tale incapacità dovuta alla “materialità” dell'esistenza umana ha delle conseguenze anche per ciò che concerne la conoscenza di Dio. Se infatti, continua Tommaso, “in questa vita non possiamo avere l'intellezione delle sostanze separate, per la connaturalità del nostro intelletto con i fantasmi, meno che mai potremo vedere l'essenza divina, la quale trascende tutte le sostanze separate”<sup>61</sup>. Riassumendo: la felicità dell'uomo non è pienamente

<sup>57</sup> Sulla dottrina della *continuatio* si veda almeno quanto detto in B.B. JEAN, “Averroès a-t-il inventé une théorie des deux sujets de la pensée?”, 53-86 (in particolare, 79-86).

<sup>58</sup> Cf. *ScG*, III, 45.

<sup>59</sup> “Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas” (*Ibidem*).

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*. Per le traduzioni usate: Centi, 650.

<sup>61</sup> “Si autem alias substantias separatas in hac vita intelligere non possumus, propter

ottenibile in questa vita, ma poiché non avviene che un desiderio naturale sia del tutto vano è necessario che esso possa attuarsi dopo questa vita<sup>62</sup>.

La filosofia mostra dunque da un lato l'esistenza di un naturale desiderio umano di conoscere Dio nella sua essenza, dall'altro riconosce di doversi limitare in questa vita a contemplarlo imperfettamente nei suoi effetti (*per creaturas*). Essa è allora *sapientia* ma non secondo il suo significato ultimo, giacché non permette di arrivare alla piena conoscenza di Dio quale *causa altissima*. Non riuscendo infatti la filosofia prima ad arrivare alla completa *cognitio divinorum*, ossia alla *sapientia* perfetta<sup>63</sup>, sembra in qualche modo condannare l'esistenza umana a desiderare qualcosa in realtà mai realizzabile, cioè la felicità perfetta. In risposta al disagio (*angustia*) dovuto alla presa di coscienza di un tale stato delle cose, Tommaso afferma la soluzione appena riportata, ovvero che è possibile arrivare alla vera felicità *post hanc vitam*, rafforzando tale affermazione con alcuni passi tratti dalla Sacra Scrittura.

Tutto ciò, va ricordato, non significa che la filosofia prima/metafisica/sapienza siano sbagliate o inutili, ma solo che non riescono ad arrivare perfettamente all'oggetto a cui aspirano (Dio)<sup>64</sup>. Il punto è che secondo l'Aquinate Dio può essere visto *per essentiam* non partendo dalla conoscenza delle specie create ma "mediante la stessa essenza divina: cosicché in codesta visione l'essenza divina è insieme l'oggetto veduto e il mezzo con cui si vede"<sup>65</sup>. Nessuna potenza o virtù di alcuna sostanza creata può infatti arrivare alla visione di Dio *per essentiam* con le sue sole forze<sup>66</sup>. Ciò può avvenire solo se gli viene permesso da un intervento di Colui che già vede e conosce sé stesso. Occorre cioè che l'intelletto umano sia come elevato dalla sua abituale condizione per mezzo di una *divinae bonitatis influentiam* che gli doni la capacità di conoscere (*intendere*) attualmente l'essenza divina<sup>67</sup>.

Dalla visione di Dio deriva quindi la piena felicità per l'uomo e di conseguenza anche il perfetto appagamento di ogni suo desiderio, nel senso ogni sforzo (*studium*) umano trova in essa il proprio coronamento<sup>68</sup>. Tra i

---

connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quae transcendit omnes substantias separatas" (*Ibidem*, 47; trad. Centi, 654).

<sup>62</sup> Cf. *Ibidem*, 48.

<sup>63</sup> Cf. *Ibidem*, 154.

<sup>64</sup> Cf. *Ibidem*, I, 3; III, 51.

<sup>65</sup> Cf. *Ibidem*, III, 51. La traduzione citata è presa da Centi, 668.

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem*, 52.

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem*, 53.

<sup>68</sup> Cf. *Ibidem*, 63.

desideri menzionati al capitolo 63 vi è quello della conoscenza della verità, cosa di cui Tommaso aveva già parlato poco prima<sup>69</sup> ma che ora viene posta in relazione alla *vita contemplativa*. Per quanto l'Aquinate non si limiti a parlare della felicità unicamente nella sua dimensione intellettuale, giacché si occupa (un po' come Boezio)<sup>70</sup> anche dei desideri legati alla vita attiva e virtuosa, ritiene però che lo stato di vita che più somiglia alla condizione delle anime che vedono Dio *per essentiam* è quello contemplativo, cioè di coloro che si dedicano pienamente alla contemplazione della verità<sup>71</sup>.

Anche i *philosophi*<sup>72</sup>, pur non avendo una piena conoscenza di tale felicità, videro nella contemplazione della verità la felicità ultima dell'uomo. Tale *contemplatio veritatis* inizia secondo Tommaso in questa vita e si compie (*consummatur*) nella vita futura, quella cioè dopo la morte corporale<sup>73</sup>. Da ciò deriva che la vita contemplativa di cui parlarono anche i filosofi è imperfetta in questa vita e perfetta nell'altra<sup>74</sup>. Tale imperfezione, però, non significa che non valga la pena darsi alla *vita contemplativa* poiché tramite lo *studium sapientiae* si può fin d'ora partecipare "in qualche modo alla vera beatitudine"<sup>75</sup>. Da un lato si sottolinea quindi la dignità e grandezza della metafisica/filosofia prima in quanto si occupa della considerazione delle *causas altissimas*, dall'altro si denota la sua intrinseca insufficienza a farci raggiungere la piena *cognitio divinatorum* (la conoscenza di Dio) e a farci gioire della felicità che ne deriva.

Se la filosofia non può essere detta sapienza in senso assoluto (*simpliciter*), quale scienza può dirsi tale? Ora, in diversi suoi scritti Tommaso afferma esplicitamente che la teologia è non solo una scienza, ma anche una sapienza più alta e più perfetta della metafisica. Tra le tante sue opere lo si

<sup>69</sup> Cf. *Ibidem*, 60.

<sup>70</sup> Mi pare di rinvenire una certa somiglianza con il pensiero boeziano secondo il quale, come già detto, la vera felicità (*beatitudo*) consiste nella conoscenza della verità, nella pratica del bene e nella gioia ad esse concomitante (cf. BOETHII DACI, Opera, v. 6/2, *De summo bono*, 371, lin. 62 ss.).

<sup>71</sup> Cf. *ScG*, III, 63.

<sup>72</sup> Circa il termine *philosophi* usato da Tommaso: M. D. CHENU, "Les "Philosophes" dans la philosophie chrétienne médiévale", 27-40; L. BIANCHI, "Introduzione [Sul sommo bene]", 209-210, nota 30.

<sup>73</sup> Cf. *ScG*, III, 63 (trad. Centi, 696).

<sup>74</sup> Commenta il Ferrarese: "Sicut enim in hac vita est aliqua contemplatio divinae veritatis, ita et in Patria: licet ista sit imperfecta, illa vero perfecta" (FERRARIENSIS, *In III Contra Gentiles*, 73, n. III, [in *ScG*, Leonina t. 14, 178]).

<sup>75</sup> "In quantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet" (*ScG*, I, 2; trad. Centi, 61).



trova scritto nella *Summa theologiae*<sup>76</sup> e anche all'inizio del *Commento alle Sentenze*<sup>77</sup>. Di fatto, però, nella *Summa contra Gentiles* non si parla spesso della teologia quale scienza e/o sapienza più alta, tranne che nel quarto capitolo del secondo libro dove l'Aquiniano sostiene apertamente la superiorità della teologia – detta *doctrina fidei* – rispetto alla filosofia. Ciò che rende la teologia più perfetta è il punto di partenza delle due scienze: se infatti la filosofia parte dalle cause proprie delle cose (*ex propriis rerum causis*), la dottrina della fede/teologia parte *ex causa prima*<sup>78</sup>. Così dal suo occuparsi anzitutto di Dio e poi delle creature (in ordine a Dio) deriva la maggiore perfezione della teologia rispetto alla filosofia, e per questa considerazione della *altissimam causam* merita di essere chiamata *maxima sapientia*. In questo modo la teologia “somiglia di più alla conoscenza di Dio [il sapiente per antonomasia], il quale conosce le cose solo conoscendo sé stesso”<sup>79</sup>.

Per meglio comprendere quest'ultimo passaggio può aiutare la lettura del commento al capitolo in questione offerta dal Ferrarese. Egli sostiene anzitutto che con il termine *philosophia* Tommaso intende qui la filosofia prima, ovvero la *metaphysica*. Per poi motivare la preminenza della teologia sulla filosofia il noto commentatore afferma l'incapacità della metafisica a dare ragione di tutte le cose *per ipsam primam causam* (Dio), cosa che in qualche modo riesce a fare la teologia, che *de prima causa in ipsam primam causam resolvit* tutte le cose. Grazie infatti alla conoscenza che le deriva dalla divina rivelazione, la teologia è capace di determinare alcune cose che sono note solamente a Dio, e da ciò si deduce che “in teologia vi è una considerazione più universale della prima causa che non in metafisica”, tale per cui essa è più degna di essere chiamata sapienza<sup>80</sup>.

A motivo della superiorità della teologia Tommaso afferma da ultimo il carattere ancillare, o in un certo senso sussidiario della filosofia rispetto alla teologia<sup>81</sup>, il che non significa che la *philosophia* sia un qualcosa di cattivo, o

<sup>76</sup> Cf. *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 6.

<sup>77</sup> Cf. *In I Sent.*, q. 1, a. 3, qc. 1, co.

<sup>78</sup> Cf. *ScG*, II, 4.

<sup>79</sup> Cf. *Ibidem*: “In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur” (cf. trad. Centi, 273-274). Al riguardo si rilegga anche *Rigans Montes*, c. 4.

<sup>80</sup> “Unde est in theologia universalior de prima causa consideratio quam in metaphysica” (FERRARIENSIS, *In II Contra Gentiles*, 4, n. II/4, [in *ScG*, Leonina t. 13, 280]. La traduzione è mia).

<sup>81</sup> Sull'idea di filosofia quale sussidio: cf. A. OLIVA, “La contemplation des philo-

una disciplina la cui autonomia dovrebbe essere messa in discussione. Anzi, nello stesso capitolo (*ScG*, II, 4) l'Aquinate rammenta la diversità delle due scienze e dei rispettivi modi di procedere nello studio dei propri oggetti. Quanto è stato detto finora, senza considerare tutti gli altri scritti del Dottore d'Aquino, mostra infatti con chiarezza la stima che il maestro domenicano aveva nei riguardi dei filosofi, tanto che nel trattare del rapporto tra filosofia e teologia pone la questione su un livello evidentemente razionale-filosofico. Questo suo approccio mi sembra riveli non solo il rispetto per le dottrine specialmente dello Stagirita, ma anche un certo tentativo di porsi a confronto con coloro che si rifacevano all'antico filosofo greco, come è il caso di Averroè e Alessandro di Afrodisia. La stima e il rispetto non gli impediscono però di affermare la preminenza della teologia sulla filosofia e di interpretare la figura del sapiente in chiave teologica, differentemente da quanto faceva il suo collega Boezio di Dacia. Secondo il Nostro, difatti, non potendo esservi per l'uomo due fini ultimi, individuati rispettivamente dalla filosofia e teologia, è necessario che una sola sia la *sapientia* di cui parla anche Aristotele. Ora, se la teologia è la scienza che a ben diritto deve essere chiamata *maxima sapientia*, colui che si applicherà al suo studio dovrà a ragione venir detto sapiente, come d'altronde l'Aquinate ha lasciato intendere fin dai primi capitoli della *Summa* qui studiata.

In questo modo, allora, la sapienza teologica e il sapiente-teologo appaiono capaci, per usare le parole del prof. Luca Tuninetti, "di accogliere e continuare la ricerca dei filosofi antichi"<sup>82</sup>. Continuità, dunque, tra teologia e filosofia ma soprattutto apertura a quella divina Rivelazione che permette all'uomo di divenire più pienamente sapiente a immagine di Dio.

### III. Conclusioni

Ciò che è stato detto fin qui mostra chiaramente come la domanda sui rapporti tra filosofia e teologia, o meglio tra filosofia prima (metafisica) e teologia, sia al fondo dell'interrogativo su cosa sia la sapienza e su chi possa dirsi sapiente. La questione se oltre alla filosofia sia necessaria una scienza

---

sophes selon Thomas d'Aquin", 654. In merito al rapporto tra filosofia e teologia occorre ricordare che l'Aquinate si rifà al modello aristotelico di subordinazione delle scienze (cf. R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, 73).

<sup>82</sup> L. F. TUNINETTI, "Metafisica e desiderio della felicità nella *Summa contra Gentiles* di san Tommaso", 133.

teologica aperta alla divina rivelazione appare esplicitamente presente in diversi testi tommasiani, tra cui la *Summa contra Gentiles*. Dall'analisi appena svolta è evidente come l'Aquinate proponga una visione delle cose fondata su una continuità – non certo identità – tra filosofia e teologia, individuando nel naturale desiderio umano di vedere Dio il fondamento della sua tesi. È proprio partendo da esso che si afferma la validità e al contempo l'insufficienza della filosofia/metafisica, la quale in sé stessa quasi postula l'esistenza di una scienza più perfetta che pure può (e deve) servirsi della ragione<sup>83</sup>. E così il termine sapienza spetta a un'altra forma umana di *cognitio divinorum* che è la *theologia* (anche detta *doctrina fidei*) alla quale il Dottore Comune si è riferito fin dalle prime questioni della *Contra Gentiles*.

In conclusione, la concezione tommasiana non si pone in radicale contraddizione con certe tesi boeziane di carattere etico e metafisico: anche l'Aquinate condivise molti aspetti del pensiero aristotelico, senza tuttavia ridurre la *veritas* alle dottrine filosofiche dello Stagirita. Boezio stesso, come ho cercato di mostrare, per quanto avesse una concezione forse troppo alta delle capacità umane e quindi della filosofia, ammetteva l'esistenza di una sapienza più alta, alla quale però l'uomo in questa vita non è in grado di giungere con le sue sole forze.

### Riferimenti bibliografici

BELLI M. (2017). L'epistemologia teologica di Tommaso d'Aquino tra Aristotele e Paolo Apostolo. *Angelicum* 94, 287-326.

BIANCHI L. (1994). Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia "averroista". *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (Lisboa)* 7, 105-126

BIFFI I. (2008). *Figure medievali della teologia*, Milano: Jaca Book.

BOETHII DACI (1974). Opera, v. 5/1, *Quaestiones super libros Physicorum*, G. SAJO (ed.). Haunia: G.E.C. Gad.

— (1976a). Opera, v. 6/2, *De aeternitate mundi*, J. PINBORG – N. G. PEDERSEN (ed.). Haunia: G.E.C. Gad, 333-366.

— (1976b). Opera, v. 6/2, *De summo bono*, J. PINBORG – N. G. PEDERSEN (ed.). Haunia: G.E.C. Gad, 367-377.

<sup>83</sup> Come scriveva il domenicano Georges Cottier, l'ispirazione dell'intelletto a conoscere perfettamente la verità "est pour notre intelligence un motif d'être ouverte à une possible révélation" (G. COTTIER, *La mémoire des sources. Pour une philosophie de la religion*, 37).

BOEZIO DI DACIA (2017). *Sull'eternità del mondo; Sui sogni; Sul sommo bene*, L. BIANCHI (ed.). Milano: La Vita Felice.

— (2017). Boèce de Dacie et Averroès: essai d'un bilan. In D. CALMA - Z. KALUZA (eds.), *Regards sur les traditions philosophiques (XIIIe-XVIe siècle)*. Leuven: Leuven University Press, 127-151.

— (2017). Introduzione [Sul sommo bene]. In BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo; Sui sogni; Sul sommo bene*, L. BIANCHI (ed.). Milano: La Vita Felice, 191-232.

— (2017). Introduzione [Sull'eternità del mondo]. In BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo; Sui sogni; Sul sommo bene*, L. BIANCHI (ed.). Milano: La Vita Felice, 9-70.

CHENU M.-D. (1937). Les “Philosophes” dans la philosophie chrétienne médiévale. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 26, 27-40.

COTTIER G. (2015). *La mémoire des sources. Pour une philosophie de la religion*. Paris: Éditions du Cerf.

DAVIES B. (2016). *Thomas Aquinas Summa Contra Gentiles. A guide and commentary*. Oxford: Oxford University Press.

DE LIBERA A. (1990). *Albert le Grand et la philosophie*. Paris: Vrin.

— (1997). Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle. In O. WEIJERS – L. HOLTZ (ed.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècles)*. Turnhout: Brepols, 429-444.

FIORAVANTI G. (1969-1970). “Scientia”, “fides”, “theologia” in Boezio di Dacia. *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali* 104, 525-632.

GAUTHIER R.-A. (1984). Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275; Aubry de Reims et la scission des Normands. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68, 3-49.

GILSON É. (2011). *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, C. MARABELLI – F. MARABELLI (eds.). Milano: Jaca Book.

HISSETTE R. (1977). *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain-Paris: Louvain Publications Universitaires – Vander Oyez S.A.

IAMMARRONE L. (2003). *Giovanni Duns Scoto. Metafisico e teologo*. Roma: Miscellanea Franciscana.

IMBACH R. (2005). Introduction. In THOMAS D'AQUIN – BOÈCE DE DACIE, *Sur le bonheur*, R. IMBACH – I. FOCHE (eds). Paris: Vrin, 7-42.

IMBACH R. – OLIVA A. (2012). *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*. Lugano: EUPress FTL.

JEAN B. B. (2005). Averroès a-t-il inventé une théorie des deux sujets de la pensée? *Tópicos, Revista de Filosofía* 29, 53-86

OLIVA A. (2021). La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 96, 585-662.

PAOLINELLI M. (1987). Sapienza e filosofia in S. Tommaso d'Aquino. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 79, 196-216.

PETAGINE A. (2004). *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*. Milano: Vita e Pensiero.

PICHÉ D. (1999). *La condamnation parisienne de 1277*. Paris: Vrin.

PORRO P. (2012). *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*. Roma: Carocci.

TAYLOR R. C. (2007). Averroes: God and the Noble Lie. In R. E. HOUSER (ed.), *Laudemus viros gloriosos Essays in Honor of Armand Maurer, CSB*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 38-59.

THOMAE AQUINATIS (1918-1930). Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 13-15, *Summa contra Gentiles cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*. Romae: Typis Riccardi Garroni.

— (1954). *Rigans Montes*. In R. VERARDO (ed.), *Opuscula Theologica*, v. 1. Taurini-Romae: Marietti, 441-443.

THOMAS D'AQUIN (1993). *Somme contre les Gentils*, R.-A. GAUTHIER (ed.). Paris: Éditions Universitaires.

TOMMASO D'AQUINO (1997). *Somma contro i Gentili*, T. S. CENTI (ed.). Torino: UTET.

— (2003). *I sermoni (Sermones) e le due lezioni inaugurali (Principia)*, C. PANDOLFI – G. M. CARBONE (eds.). Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

TORRELL J.-P. (2015). *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Paris: Éditions du Cerf.

TUNINETTI L. (2005). Metafisica e desiderio della felicità nella *Summa contra Gentiles* di san Tommaso. In L. ROMERA, *Ripensare la Metafisica. La Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi*. Roma: Armando, 131-151.

VAN STEENBERGHE F. (1966). *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*. Louvain – Paris: Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts.

VANNI ROVIGHI S. (1973). *Introduzione a Tommaso d'Aquino*. Roma-Bari: Laterza.

ZAVATTERO I. (2011). Felicitas-beatitudo. In I. ATUCHA – D. CALMA – C. KÖNIG-PRALONG – I. ZAVATTERO (ed.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*. Turnhout: Brepols, 291-302.