

LA METAFISICA DI TOMMASO D'AQUINO E IL SUO RUOLO NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

LLUÍS CLAVELL

SOMMARIO: I. *La riscoperta di Tommaso teologo nel "tomismo di tipo storico"* II. *La filosofia del teologo Tommaso d'Aquino.* III. *Relativizzazione storicistica di Tommaso?* IV. *L'armonia tra fede e ragione in un tempo "postmetafisico".* - V. *Cercare una sintesi tra scienza, metafisica e fede.* VI. *La metafisica e il forte bisogno di etica.* VII. *Attualità dell'atteggiamento di Tommaso verso Aristotele.*

«CHI non sia esperto in metafisica in nessun modo può essere chiamato vero teologo». Così scrive Domenico di Fiandra nel prologo alle sue *quaestiones* sui 12 libri della Metafisica di Aristotele, pubblicate a Venezia nel 1499. L'autore inizia quest'opera, che segue il commento di Tommaso d'Aquino, redatto due secoli prima, con queste considerazioni: «Il dottore della verità cattolica comincia il suo itinerario, dove finisce la metafisica: chi non sia esperto in metafisica in nessun modo può essere chiamato vero teologo. Poiché chi erra all'esterno, come non sbaglierà nel procedere verso l'interno? Considerando quindi che i teologi novelli trovano molte volte ostacoli a causa dell'ignoranza della metafisica, tenteremo [...] di esporre brevemente ciò che appartiene ad *metaphysicalia*».¹

Quest'affermazione, espressa con un tono così sicuro, pone qualche interrogativo. In quest'immagine della metafisica, collocata prima e fuori della teologia, non appare troppo estrinseco il rapporto tra questi due saperi? È vero che la teologia comincia nel punto dove finisce la metafisica?

Queste domande, che sorgono a partire dalla citazione iniziale, ci collocano nell'ambiente del tema qui trattato, in occasione della festa di san Tommaso d'Aquino, patrono della Facoltà di Teologia. Dopo la lettura delle ottime lezioni tenute dai professori domenicani S.-Th. Bonino e G. Emery nella circostanza di

Conferenza pronunciata in occasione della festa liturgica di S. Tommaso d'Aquino, presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, 27 gennaio 2006.

¹ «Via catholicae veritatis doctor incipit ubi metaphysica desinit: qui in metaphysica non fuerit eruditus: nequaquam verus theologus praedicabitur. Qui enim in foribus delinquit: ad interiora procedens quo (modo) non errabit? Considerantes igitur sacrae theologiae novitios ex ignorantia metaphysicae plurimus impediri: temptabimus [...] ea quae ad metaphysicalia pertinent breviter enucleare»: DOMENICO DI FIANDRA, *Quaestiones in XII Metaph. libros Aristotelis*, Venetiis 1499, prologus auctoris; consultato nella biblioteca della Pontificia Università di S. Tommaso in Urbe, incunabolo V 10 BT 6.

questa stessa festa,¹ mi sono posto di nuovo le questioni affrontate da Domenico di Fiandra, formulando due domande:

a) dopo le ricerche degli ultimi decenni, il teologo Tommaso d'Aquino può essere considerato ancora oggi veramente un filosofo? si può parlare in concreto di una metafisica propria ed unitaria dell'Aquinate?

b) se esiste una filosofia propria e di tipo metafisico nella teologia di Tommaso, è questo sapere filosofico utile ancora oggi per il teologo che si trova immerso in una situazione culturale di tipo postmetafisico?

La prima domanda sarebbe stata inutile qualche decennio fa. Infatti, dopo l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, che segna in qualche modo la nascita del cosiddetto neotomismo, emerse soprattutto la parte filosofica dell'opera dell'Aquinate, proposta come rimedio per far fronte all'eclettismo delle scuole cattoliche e per riorientare con argomentazioni razionali i problemi della società e della cultura nel passaggio tra il XIX e il XX secolo.

I. LA RISCOPERTA DI TOMMASO TEOLOGO NEL "TOMISMO DI TIPO STORICO"

Nel 1950 M.-D. Chenu pubblicava l'*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, opera destinata a diventare il simbolo del passaggio dal "neotomismo" al "tomismo di tipo storico". Negli ultimi cinquant'anni è stata compiuta un'abbondante ricerca su san Tommaso e sulla sua dottrina a partire da un approccio storico. Una panoramica abbastanza completa delle opere più rappresentative di questo lavoro si può trovare in alcuni saggi di due noti studiosi domenicani che lavorano tra Tolosa e Friburgo e che si esprimono soprattutto nella *Revue Thomiste*: S.-Th. Bonino² e J.-P. Torrell.³ Un altro lavoro particolarmente completo è stato presentato, al Thomas Instituut di Utrecht, da O.H. Pesch: esso raccoglie un'abbondante bibliografia in inglese e in tedesco.⁴ Sono da ricordare anche i saggi di F. Kerr⁵ (Oxford), di G. McCool⁶ (Fordham University) con la risposta del Center for Thomistic Studies di Houston,⁷ di R. Cessario⁸ e di G. Prouvost.⁹

¹ Cfr. S.-TH. BONINO, *L'avvenire del progetto tomista*, «Annales theologici», 18 (2004) 199-214; G. EMERY, *La théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel" suivant saint Thomas d'Aquin*, «Annales theologici» 19 (2005) 99-133.

² S.-TH. BONINO, *Le Thomisme aujourd'hui. Perspectives cavalières*, «Revista Española de Teología», 63 (2003) 167-181; IDEM, *L'avvenire del progetto tomista*; IDEM (a cura di), *Thomistes, ou De l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, préface du cardinal Christoph Schönborn, postface de Georges Cottier, Paris 2003.

³ J.-P. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, «Recherches de Sciences religieuses» 91/3 (2003) 343-371.

⁴ O. H. PESCH, *Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, in P. VAN GEEST, H. GORIS, C. LEGET (ed.), *Aquinas as Authority*, Leuven 2002, 123-163.

⁵ F. KERR, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford 2002.

⁶ G. MCCOOL, *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*, New York 1989.

⁷ J. F. X. KANSAS (ed.), *Thomistic Papers VI*, Houston 1994.

⁸ R. CESSARIO, *Le thomisme et les thomistes*, traduit de l'anglais par Simone Wyn Griffith-Mester, Paris 1999.

⁹ G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les Thomistes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris 1996.

Per il tema di questa conferenza, è importante tenere in considerazione uno dei frutti delle ricerche di carattere storico: la rafforzata consapevolezza che Tommaso d'Aquino è un teologo professionale. Le sue lezioni vertono soprattutto sulla Sacra Scrittura e per questo i suoi commenti esegetici sono stati ampiamente studiati negli ultimi anni. Inoltre l'Aquinate appare come un grande conoscitore dei Padri della Chiesa, in modo particolare di quelli orientali: in questo ambito, ad esempio, viene oggi di nuovo molto apprezzata la sua *Catena aurea*. Quanto alla sua teologia speculativa vengono riscoperti punti importanti. Solo a titolo di esempio si possono menzionare: il carattere centrale della Trinità nella sua teologia (G. Emery);¹ l'attenzione concessa all'Umanità di Cristo e ai misteri della sua vita (P. Gondreau,² J.-P. Torrell);³ la riflessione sulla libertà di Cristo (A. C. Chacón);⁴ l'importanza attribuita agli argomenti di convenienza (G. Narcisse);⁵ lo stretto rapporto tra teologia e vita spirituale (J.-P. Torrell).⁶

Avvicinandoci alla nostra prima domanda sull'esistenza di una filosofia propria di Tommaso, si constata l'affermarsi di alcune valutazioni comuni: la *Summa contra gentiles* non è un'opera filosofica, ma di carattere teologico; le qq. 2-26 della *Prima pars* della *Summa Theologiae* non sono un preambolo filosofico *De Deo Uno*; la celebre q. 13 sui nomi divini va letta anche teologicamente in dialogo con l'apofatismo giudaico.

Su questa stessa linea, Torrell sostiene che l'Aquinate studia Aristotele da teologo. Inizia i suoi commenti scritti alle opere aristoteliche alla fine del periodo romano con il trattato *De anima*, in occasione della parte dedicata all'uomo nella *Prima pars* della *Summa Theologiae*. A Parigi continua la sua lettura commentata del *corpus aristotelicum* e quando deve affrontare la *Secunda pars* ritorna sull'*Etica nicomachea*.⁷

Il recupero della figura di Tommaso d'Aquino teologo, accompagnata dalla critica al neotomismo, hanno indotto alcuni teologi tomisti, secondo Bonino, ad un «rigetto virulento di ogni idea di una filosofia tomista». ⁸

II. LA FILOSOFIA DEL TEOLOGO TOMMASO D'AQUINO

Questi brevi cenni ad alcuni orientamenti dell'approfondimento storico della dottrina di san Tommaso d'Aquino giustificano la prima domanda: il teologo

¹ G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004.

² P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster 2002.

³ J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères : la vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1999.

⁴ A. C. CHACÓN, *La libertad meritória de Cristo y nuestra libertad*, in F. MATEO SECO (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, 875-892.

⁵ G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu : argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, préface de J.-P. Torrell, Fribourg 1997.

⁶ J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel : initiation 2*, 2ème éd. revue et augmentée d'une postface, Paris 2002.

⁷ Cfr. IDEM, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, 254-278 (cap. 12: "Il commentatore di Aristotele").

⁸ BONINO, *Le Thomisme aujourd'hui*, 178.

Tommaso d'Aquino può essere ancora chiamato filosofo? si può parlare di una metafisica propria dell'Aquinate?

Una risposta implicita, ma particolarmente efficace a questa domanda, si può trovare nel buon numero di recenti studi sulla filosofia dell'Aquinate condotti con particolare cura storica e nella loro qualità. Cito come esempio alcuni filosofi: J. A. Aertsen,¹ L. Dewan, R. McNerny, W. Goris,² F. O'Rourke,³ R. te Velde,⁴ S. L. Brock,⁵ L. Romera, K. Flannery,⁶ J. F. Wippel,⁷ A. Maurer.⁸ Questi e altri autori mostrano una filosofia di san Tommaso vivace, presente nel mondo filosofico internazionale e in università di vario tipo. La felice congiunzione di un maggiore rigore storico e di una lettura speculativa ha dato luogo a un'attenzione più diffusa verso la filosofia dell'Aquinate. Penso che la maggioranza degli autori menzionati abbiano un interesse prevalentemente speculativo, e dato che storia e riflessione teoretica vanno insieme, non credo che essi accetterebbero pienamente l'etichetta di "tomismo di tipo storico" per i loro lavori.

J. F. Wippel,⁹ professore emerito della Catholic University of America, in un'opera del 2000, particolarmente importante, affronta l'arduo compito «di presentare il pensiero metafisico di san Tommaso, basandomi sui suoi stessi testi, in armonia con l'ordine filosofico, nello stesso modo in cui egli avrebbe agito se avesse scelto di scrivere una *Summa metaphysicae*». ¹⁰ Wippel afferma chiaramente che Tommaso è un teologo di professione, ma al tempo stesso è «convinto che una metafisica molto elaborata esiste nella mente di san Tommaso e può essere ritrovata a partire dai suoi diversi scritti». ¹¹

Questa ricostruzione della metafisica tommasiana può essere considerata una buona risposta alla domanda se Tommaso sia anche filosofo e se abbia una metafisica propria, e quindi anche a coloro che respingono l'idea di una filosofia dell'Aquinate. Recensendo quest'opera, S.-Th. Bonino riconosce: «Quand bien même on éprouverait quelque réserve sur la nature même du projet global, discrètement apologétique, de l'A. – reconstruire un traité thomiste de métaphy-

¹ J. A. AERTSEN, *The Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996.

² W. GORIS (ed.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter* Jan A. Aertsen zu Ehren, Leuven 1999.

³ F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden - New York - Köln 1992.

⁴ R. A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden - New York 1995.

⁵ S. L. BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Roma 2004; *Action and conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*; with a foreword by R. McNerny, Edinburgh 1998.

⁶ K. L. FLANNERY, *Acts amid Precepts: the Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, Washington D.C. 2001.

⁷ J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C. 2000.

⁸ A. MAURER, *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Toronto 1990, 59-69 (cap. 5: "St. Thomas on the Sacred Name Tetragrammaton").

⁹ WIPPEL, *The Metaphysical Thought*. Wippel ha scritto anche *Quodlibetal Questions, Chiefly in Theology Faculties* (parte 2ª dell'opera di B. BAZÁN, J. F. WIPPEL, G. FRANSEN, D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout 1985).

¹⁰ WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, xxvii.

¹¹ *Ibidem*, xvii.

sique pure, proposé à tous, croyants comme non croyants –, il n'en resterait pas moins que cet ouvrage est une réussite majeure de l'exégèse thomasiennne». ¹

Il riferimento di Wippel all'ordine filosofico della sua sintesi della metafisica dell'Aquinate indica il contrasto con l'opinione di E. Gilson secondo cui la filosofia propria e originale di Tommaso d'Aquino si poteva esporre solamente in ordine teologico, poiché si trova all'interno della sua teologia.

Dal corso sulla filosofia di san Tommaso, impartito da Gilson all'Université de Lille nel 1913-1914, nacque l'opera *Le Thomisme*, che ha conosciuto parecchie edizioni. Fin da subito sorsero delle critiche: alcuni non condividevano la sua scelta di esporre la filosofia in ordine teologico. Altri negavano che l'Aquinate avesse una sua filosofia, poiché ritenevano che avesse prodotto solo una sintesi scolastica comune, fondamentalmente aristotelica.

Le critiche di Gilson ai tentativi di ricostruzione della filosofia esposta in ordine filosofico, una *philosophia ad mentem sancti Thomae* ² avevano un fondamento. Parecchi trattati di questo genere non si erano posti in modo sufficientemente rigoroso il problema metodologico e alle volte la distribuzione della materia attingeva perfino a criteri provenienti da filosofi razionalisti, come C. Wolff. Gilson aggiunge, non senza una certa dose d'ironia, di trovarli assai noiosi, e di leggere invece con grande passione gli scritti dell'*ipse Thomas*.

È noto che Gilson pensa di trovare la chiave dell'intero pensiero dell'Aquinate nella nozione di essere, che sarebbe propria della filosofia cristiana, grazie alla rivelazione del nome di Dio in *Es 3,14: Ego sum qui sum*. Sorge però un notevole problema: la principale nozione filosofica di Tommaso avrebbe un'origine teologica, ³ e ciò non solo nel momento della scoperta o *ordo inventionis*, ma anche successivamente, nel momento riflessivo della prova o dimostrazione. Una conseguenza di questa opinione è che la distinzione reale tra essenza e atto di essere non si potrebbe provare che dopo essere già arrivati a Dio come pienezza di essere sussistente. Onde le critiche di teologismo rivolte a Gilson.

Wippel discute in modo circostanziato la posizione di Gilson nel saggio *Thomas Aquinas and the Problem of Christian Philosophy*, ⁴ in cui raccoglie sia i consensi che le critiche a Gilson. ⁵

¹ «Revue Thomiste» 102 (2002) 315.

² Cfr. E. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, translated by L. K. Shook, New York 1956, 442-443, n. 33.

³ Cfr. L. CLAVELL, *El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1980, 58-61.

⁴ Saggio raccolto in J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C. 1984, 1-33.

⁵ Un suggerimento critico molto pertinente fu quello di F. van Steenberghen di distinguere tra lo "stato del filosofo" e la filosofia stessa: ci sono dei filosofi cristiani, ma non esistono filosofie cristiane, nel senso stretto del termine filosofia (cfr. Étienne Gilson, *historien de la pensée médiévale*, «Revue Philosophique de Louvain» 77 [1979] 496-507). J. Maritain invece distingue la natura o essenza della filosofia, la quale è puramente naturale e razionale, e lo stato in cui si trova in un determinato soggetto. Se colui che filosofa è cristiano, si può parlare di filosofia cristiana. Ci sarebbero quindi diversi stati della filosofia stessa. Inoltre Maritain ammette che la filosofia pratica in un cristiano è cristiana non solo a motivo del soggetto in cui si trova, ma anche a ragione del suo oggetto specifico; men-

Un punto importante nella discussione riguarda il ruolo della rivelazione divina per la filosofia. È solo una norma negativa che serve al filosofo cristiano per non cadere in errore, o anche un aiuto positivo? Su questo delicato punto, Wippel accetta il contributo positivo della rivelazione per la scoperta di una verità filosofica, ma non per la sua dimostrazione ragionata, seguendo in questo A. Pegis che distingue il “moment of discovery” dal “moment of proof”.

Wippel compie inoltre un’opera di rivalutazione degli scritti filosofici di Tommaso, sia degli opuscoli filosofici (ad esempio *De ente et essentia*, che contiene i tratti essenziali della sua filosofia più matura), che dei commenti ad Aristotele e al *Liber de causis*. Gilson sottovaluta questi commenti quando li riduce ad esercizi di storia della filosofia; d’altra parte ritiene che le altre opere filosofiche dell’Aquinata non contengano la sua migliore filosofia che si trova invece in quelle teologiche, dove essa però è trasformata in teologia.

L’affermazione più discutibile di Gilson è a mio avviso la seguente: la filosofia propria ed originale di Tommaso si raggiunge quando la filosofia si trasforma in teologia sia per la finalità che per l’oggetto.¹ Anche oggi Torrell avverte il rischio che corrono i filosofi che isolano la filosofia di Tommaso dal suo ambiente vitale, ritenendo che essa trova tutto il suo senso alla luce della teologia;² Torrell considera comunque possibile e necessario rispettarne l’autonomia epistemologica.

Wippel compie un esame accurato della varietà di testi filosofici di Tommaso. Come si è appena ricordato, oltre a sostenere il grande valore degli opuscoli filosofici e dei commenti alle opere di Aristotele, sostiene che Tommaso alle volte ripete il pensiero dello Stagirita, ma altre volte va più in là. Non c’è una regola generale: è il paragone con affermazioni parallele in altre opere e con affermazioni scritte nel *Prooemium* che può servire di controllo per decidere.

D’altra parte, all’interno di un’opera di teologia, Tommaso offre talvolta lunghe ed impegnative discussioni filosofiche in contesto teologico; in questi casi, secondo Wippel, il filosofo può riuscire ad estrarre la parte filosofica dei testi teologici; alcuni esempi ben conosciuti sono le qq. 5 e 6 del *Super Boethium De Trinitate* (sulla divisione e sui metodi delle scienze), alcuni gruppi di questioni su Dio, sull’uomo o sulla legge nella *Summa Theologiae*, i primi tre libri della *Contra gentiles* e la prima parte del *Compendium theologiae* o *De Veritate*, q. 1.

In altre occasioni la filosofia viene usata come strumento per esporre misteri soprannaturali come la Trinità o l’Incarnazione; in questi casi essa perde la sua autonomia per trasformarsi in teologia. Ciò nonostante, procedendo con senso critico e con cautela, possiamo conoscere meglio il pensiero metafisico di Tommaso anche con l’aiuto di questi testi. In sostanza, nella ricostruzione della

tre la filosofia speculativa in un pensatore cristiano è cristiana per lo stato del soggetto ma non per l’oggetto di studio. Maritain parla di un duplice aiuto che riceve la ragione dalla fede: dall’interno un rafforzamento interiore per conoscere le verità più alte e dall’esterno una offerta di dati oggettivi (Cfr. J. MARITAIN, *An Essay on Christian Philosophy*, translated by E. H. Flannery, New York 1955).

¹ Cfr. E. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, New York 1960, 42.

² Cfr. TORRELL, *Situation actuelle*, 358.

metafisica di Tommaso, Wippel usa ogni tipo di opere, servendosi però di una metodologia molto accurata.

Quanto all'ordine da seguire nella filosofia di Tommaso, si può prendere in considerazione l'opposizione di valutazioni, ricordata prima, di Gilson e di van Steenberghe. Il primo sceglie l'ordine teologico per la filosofia, in quanto l'Aquinate è stato un grande filosofo perché è stato un grande teologo. Per van Steenberghe, al contrario, «Thomas d'Aquin a été un théologien de génie parce que il a été un philosophe de génie»,¹ ed è quindi meglio privilegiare l'ordine filosofico. Wippel ritiene invece lecito ricostruire la filosofia di Tommaso seguendo l'ordine da lui stesso indicato, soprattutto nel commento al *De Trinitate* di Boezio, qq. 5 e 6.

La filosofia segue un ordine ascendente e non ha come oggetto Dio, se non come principio o causa del suo oggetto.² Le realtà separate dalla materia e dal movimento in senso neutrale (possono o non essere in materia) sono oggetto della metafisica: l'ente in quanto ente. Le cose separate in senso positivo (le realtà divine) sono oggetto della teologia, mentre la teologia filosofica le studia solo come principio del suo oggetto.

Un esempio significativo della ricostruzione di Wippel consiste nella cura con cui ha individuato la differenza tra gli argomenti per la distinzione reale tra essenza ed essere, esposti prima di considerare che in Dio la sua Essenza è identica al suo Essere, e quelli che presuppongono questa concezione. Questo secondo gruppo di argomenti si trova alla fine della teologia filosofica.

Concludo questa parziale risposta alla prima domanda ricordando che J. A. Aertsen, con il suo lavoro sui trascendentali, mettendo in rilievo anche il bene, ha contestato l'opinione secondo cui in Tommaso si trovi solo una metafisica dell'essere.³ Quest'osservazione introduce alla seconda domanda: esiste una filosofia di tipo metafisico nella teologia di Tommaso, ed essa è oggi ancora utile al teologo che si trova immerso in una situazione culturale di tipo postmetafisico?

III. RELATIVIZZAZIONE STORICISTICA DI TOMMASO?

Nel 1970, nella conclusione riveduta per la seconda edizione della sua tesi di dottorato dal titolo *Il problema estetico secondo Tommaso d'Aquino*,⁴ U. Eco esprimeva il suo parere sul tomismo di tipo storico o storiografico, riconoscendo che con questo metodo fosse possibile approfondire meglio il pensiero di Tommaso. Ma, nel collocarlo pienamente nella storia, si arriva al suicidio del tomismo, poiché la sua dottrina viene relativizzata, secondo Eco giustamente. Ma Bonino non crede che la sequenza "neotomismo / tomismo storico / uscita dal tomismo" sia una fatalità.⁵

¹ F. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain - Paris 1966, 350-351.

² Cfr. L. ROMERA, *L'oggetto della metafisica include Dio?*, in BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino*, 115-148.

³ Cfr. J. A. AERTSEN, *Filosofia cristiana. ¿Primacia del ser versus primacia del bien?*, «Anuario Filosófico», 33 (2000) 339-361.

⁴ U. ECO, *Il problema estetico in San Tommaso*, 2^a edizione riveduta e accresciuta, Milano 1970.

⁵ Cfr. BONINO, *Le Thomisme aujourd'hui*, 168.

Nello stesso anno 1970 K. Rahner disapprovava il “misterioso silenzio” sull’Aquinata nella teologia di allora e biasimava l’oblio in cui si era fatto cadere san Tommaso. La situazione l’estremo opposto a quella che lui stesso aveva criticato otto anni prima, nel saggio introduttivo alla dissertazione di J. B. Metz sull’antropocentrismo cristiano nel pensiero di Tommaso. In quest’ultimo considerava infatti incomprensibile il ruolo che si concedeva alla sua dottrina nella formazione dei teologi cattolici: uno *status* intollerabilmente assolutista.¹

Dopo la grande crescita delle ricerche di carattere storico, sono apparsi molti saggi di valutazione del tomismo attuale. Ne ho menzionati alcuni, in buona parte frutto di studiosi domenicani, ma ci sono pure altri articoli redatti anch’essi intorno al 2000, da autori di varie facoltà di teologia che si pongono il problema se sia sufficiente una semplice lettura, storicamente molto accurata, di Tommaso, oppure se si richieda anche una lettura interpretativa per “continuare” Tommaso, dopo san Tommaso.²

Probabilmente non si tratta propriamente di tentare letture interpretative alla luce di qualche filosofo contemporaneo, quanto di proseguire un lavoro iniziato e di calarlo nella presente situazione culturale, certamente in dibattito con teologi e filosofi recenti. Il compito non è quello di assumere *tutto* san Tommaso e *soltanto* san Tommaso,³ si trattava piuttosto di fare ciò che lui farebbe nelle nostre circostanze.

D’altra parte, la contrapposizione tra tomismo di tipo storico e tomismo di tipo speculativo-ermeneutico sembra esagerata. Molti libri su Tommaso hanno oggi un maggior rigore storico. Non si vede però negli autori un interesse esclusivamente rivolto al *dictum*, ma piuttosto alla realtà stessa.

IV. L’ARMONIA TRA FEDE E RAGIONE IN UN TEMPO “POSTMETAFISICO”

Benedetto XVI ha recentemente ricordato il ruolo dell’Aquinata nell’incontro tra fede e ragione realizzatosi nel medioevo:

Quando nel XIII secolo, mediante filosofi ebrei ed arabi, il pensiero aristotelico entrò in contatto con la cristianità medievale formata nella tradizione platonica, e fede e ragione rischiararono di entrare in una contraddizione inconciliabile, fu soprattutto san Tommaso d’Aquino a mediare il nuovo incontro tra fede e filosofia aristotelica, mettendo così la fede in una relazione positiva con la forma di ragione dominante nel suo tempo.⁴

Il contesto di questo accenno è la successione delle sempre nuove armonie tra fede e ragione lungo la storia del cristianesimo. Con i primi cristiani, la fede

¹ Cfr. PESCH, *Thomas Aquinas*, 123.

² Cfr. E. TOURPE, *Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l’histoire de la métaphysique thomiste*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 85 (2001) 433-460 e H. JACOBS S.J., *Diversité des approches actuelles de la pensée de saint Thomas d’Aquin*, «Nouvelle Revue Théologique», 127 (2005) 389-402.

³ Così si esprimeva san Josemaría Escrivá: cfr. F. OCÁRIZ, *Josemaría Escrivá de Balaguer y la teología*, «Scripta Theologica», 26 (1994) 984.

⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso alla curia romana*, 22 Dicembre 2005.

biblica entra in relazione con la cultura greca. Si imparò così a riconoscere «la linea di distinzione, ma anche il contatto e l'affinità tra loro nell'unica ragione donata da Dio».

Nel medioevo seguì un periodo di armonia per poi cadere nella disputa tra «la ragione moderna e la fede cristiana» iniziata in modo negativo col processo a Galileo; una disputa che ebbe molte fasi. Il passo fatto dal Concilio Vaticano II «verso l'età moderna, che in modo assai impreciso è stato presentato come “apertura verso il mondo”, appartiene in definitiva al perenne problema del rapporto tra fede e ragione, che si ripresenta in sempre nuove forme». ¹ Il Vaticano II ha offerto un chiaro orientamento al dialogo tra ragione e fede, oggi particolarmente importante.

Il dialogo tra fede e ragione si svolge adesso in un ambiente o in una cultura in gran parte postmetafisica, dominata da due modi di filosofare nella scena internazionale: l'ermeneutica, soprattutto nel continente europeo, e la filosofia analitica, prevalentemente nel mondo anglosassone. Questi due stili del filosofare, in buona misura mescolati, si intersecano con le dichiarazioni della fine della metafisica (da Comte al neopositivismo del Circolo di Vienna, da Dilthey e Nietzsche a Heidegger).

Perciò è bene precisare che esistono ermeneutiche e filosofie analitiche aperte alla metafisica. A tal proposito, l'enciclica *Fides et ratio* sostiene che «i risultati a cui questi studi giungono possono essere molto utili per l'intelligenza della fede, in quanto rendono manifesti la struttura del nostro pensare e parlare e il senso racchiuso nel linguaggio» (n. 84). Aggiunge anche: «le tesi dello storicismo non sono difendibili. L'applicazione di un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica, invece, è in grado di mostrare come, dalle circostanze storiche e contingenti in cui i testi sono maturati, si compia il passaggio alla verità da essi espressa, che va oltre questi condizionamenti» (n. 95). Al contrario, «una concezione della funzione ermeneutica della teologia basata, come accade con diverse posizioni contemporanee, su una filosofia tendenzialmente antimetafisica, implica la caduta nel relativismo». ²

Rassegnarsi ai limiti posti alla ragione dall'epoca postmetafisica appare come un segno di poca ampiezza e profondità nella fatica del pensare. Un esempio recente lo mostra in modo abbastanza chiaro: J. Habermas ³ ha cercato giustamente di difendere il futuro della natura umana dai rischi di una genetica liberale, prendendo le mosse dall'analisi di due questioni sollevate dalla genetica che esemplificano il pericolo di uno scenario di “allevamento” selettivo e razziale dell'uomo: la ricerca sugli embrioni e la diagnosi di preimpianto. La domanda cruciale cui Habermas intende rispondere è: la trasformazione genetica costituisce un accrescimento dell'autonomia individuale, oppure stravolge la natura

¹ *Ibidem.*

² F. OCÁRIZ, *La mediazione metafisica in teologia*, in L. ROMERA (a cura di), *Ripensare la Metafisica. La Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi*, Roma 2005, 62.

³ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002.

umana, rendendo gli uomini diversi tra loro per nascita e valore? La debolezza della sua posizione consiste nel voler rispondere senza tener conto della metafisica. Le sue argomentazioni sono state quindi criticate con una certa facilità, con l'accusa di contenere in sé una sorta d'incoerenza.

Sono le questioni veramente fondamentali dell'esistenza umana a far sentire la necessità della metafisica. Secondo F. Inciarte, la «risposta al fenomeno della morte è sempre stata un incentivo per fare metafisica»,¹ indipendentemente dal fatto che, come Platone, si consideri l'anima immortale, o come Aristotele si lasci aperta la questione dell'immortalità del *nous*. La metafisica tratta di ciò che in nessun modo dipende dall'uomo e dell'unica cosa su cui l'uomo non ha potere: la morte. B. Pasternak descrive, nel suo famoso romanzo, uno zio del dottor Zivago che sviluppa la sua vecchia idea sulla storia come secondo universo costruito dall'uomo per rispondere al fenomeno della morte. La metafisica di Aristotele culmina, secondo Inciarte, nella contemplazione come l'atto più eccellente realizzabile dall'uomo. Si tratta di porsi in contatto, anche se per brevi momenti, con ciò che senza dubbio è immortale, l'atto puro.² In tutto ciò c'è una vicinanza con la poesia: «il fine dell'arte è piuttosto quello di preparare l'uomo alla morte, quello di toccarlo nell'intimo dell'essere» (Andrej Tarkowskij).³

Anche il teologo J. Ratzinger ha parlato della filosofia come «la ricerca del senso del vivere in riferimento alla morte».⁴ Una delle più antiche sculture cristiane su un sarcofago del secolo terzo rappresenta il cristiano sotto la figura del filosofo itinerante (cinico) con il Vangelo tra le mani. Il cristiano è il vero filosofo perché conosce il mistero della morte. Secondo Ratzinger, «non si può scorporare la domanda metafisica dall'interrogazione filosofica né degradarla in qualche modo a residuo ellenistico. Là dove non si pone più la domanda circa l'origine ed il fine di tutto il reale, si trascura proprio quanto è lo specifico dell'indagine filosofica [...] la fede come la filosofia si rivolgono all'interrogativo umano originario che la morte desta nell'uomo».⁵ Il movente delle critiche all'ellenizzazione è il rifiuto per principio del pensiero metafisico.

Se la metafisica appare sempre necessaria per l'uomo e per il teologo, si cercherà adesso di vedere alcune ragioni che rendono la metafisica di Tommaso particolarmente valida per la teologia in una cultura che vorrebbe essere post-metafisica.

V. CERCARE UNA SINTESI TRA SCIENZA, METAFISICA E FEDE

In primo luogo vorrei menzionare il tipo specifico di sintesi tra ragione e fede proprio di Tommaso. In un'epoca di frammentazione del sapere e di sviluppo della razionalità scientifica separata dalla filosofia e dalla fede, un uomo di sinte-

¹ F. INCIARTE, *L'attualità della metafisica aristotelica*, in S. L. BROCK (a cura di), *L'attualità di Aristotele*, Roma 2000, 105.

² Cfr. *ibidem*, 106-107.

³ Citato in *ibidem*, 106.

⁴ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano 1993, 18.

⁵ *Ibidem*, 24-25.

si che tiene insieme fede, metafisica e scienza, valutando l'autonomia e il ruolo di ciascuno di questi elementi appare un punto di riferimento importante che aiuta a pensare.

Benedetto XVI si è riferito a questa necessità a proposito della grande sfida delle università cattoliche: fare scienza nell'orizzonte di una razionalità diversa da quella oggi ampiamente dominante, secondo una ragione aperta al trascendente, a Dio.

L'Università cattolica è perciò un grande laboratorio in cui, secondo le diverse discipline, si elaborano sempre nuovi percorsi di ricerca in un confronto stimolante tra fede e ragione che mira a ricuperare la sintesi armonica raggiunta da Tommaso d'Aquino e dagli altri grandi del pensiero cristiano, una sintesi contestata purtroppo da correnti importanti della filosofia moderna. La conseguenza di tale contestazione è stata che come criterio di razionalità è venuto affermandosi in modo sempre più esclusivo quello della dimostrabilità mediante l'esperimento. Le questioni fondamentali dell'uomo – come vivere e come morire – appaiono così escluse dall'ambito della razionalità e sono lasciate alla sfera della soggettività. Di conseguenza scompare, alla fine, la questione che ha dato origine all'università – la questione del vero e del bene – per essere sostituita dalla questione della fattibilità. Ecco allora la grande sfida delle Università cattoliche: fare scienza nell'orizzonte di una razionalità diversa da quella oggi ampiamente dominante, secondo una ragione aperta al trascendente, a Dio.¹

Interrogato su quanto di più importante avesse imparato da Tommaso, J.-P. Torrell, in una intervista pubblicata nel sito internet del Thomas Instituut di Utrecht, ha indicato l'interesse per la sintesi, per la visione organica della realtà, per uno sguardo sapienziale, e, in secondo luogo, l'aspirazione ad essere insieme filosofo e teologo, speculativo e positivo, scrittore e patrologo, un uomo non di vedute settoriali ma di conoscenza piena, interessato sempre per l'intero.

Per l'Aquinate, «Il pensare che è termine di tutto il ragionare umano è, dunque, pensiero sommamente intellettuale; d'altra parte, il processo razionale di risoluzione di tutte le scienze ha il suo compimento nella considerazione della scienza divina»,² cioè nella metafisica. Questo sapere «è imprescindibile per un'intelligenza che ha la pretesa di pensare con radicalità, senza lasciare dimensioni del reale impensate o i presupposti delle altre conoscenze senza considerare».³

La metafisica è un aiuto necessario per la sintesi, ma non pretende né potrebbe sostituire le altre scienze; «la metafisica utilizza, giustifica, ordina le altre scienze, ma non le rende superflue».⁴ Non significa neanche che le scienze

¹ BENEDETTO XVI, *Discorso nell'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 25 Novembre 2005.

² «Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur». *Super De Trinitate*, pars 3, q. 6, a. 1, co. 22.

³ ROMERA, *L'oggetto della metafisica*, 237.

⁴ S. L. BROCK, *Autonomia e gerarchia delle scienze in Tommaso d'Aquino*, in R. MARTÍNEZ (a cura di), *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Roma 1994, 80.

siano una parte della metafisica. Per Tommaso «ogni scienza infatti tratta una parte dell'ente, secondo una prospettiva particolare ch'è diversa da quella in cui la metafisica tratta l'ente. Perciò il suo oggetto, propriamente parlando, non fa parte dell'oggetto della metafisica; non è infatti parte dell'ente nello stesso senso in cui l'ente è oggetto della metafisica; da questo punto di vista, essa è una scienza speciale, distinta dalle altre».¹

VI. LA METAFISICA E IL FORTE BISOGNO DI ETICA

Un secondo problema culturale postmoderno è un grande bisogno di etica per le molte questioni aperte dal progresso tecnologico e dallo sviluppo sociale. Molte volte non sembra essere un desiderio di etica in prima persona, ma di regole.² Si teme però che la metafisica possa essere un ostacolo per comprendere le nuove situazioni, forse perché si ha un'idea di metafisica mutuata dalla modernità razionalista, cioè di un sistema rigido, contrapposto alla storicità e alla libertà. Perciò si cercano spesso assiologie affrancate da ogni ontologia, oppure si costituisce l'etica come una nuova filosofia prima.

In questo campo, la metafisica di Tommaso potrebbe essere di qualche aiuto. Essendo metafisica dell'ente e dell'essere, lo è anche del bene. Diversi studiosi del pensiero medievale hanno ricordato il primato di cui gode il bene in Dionigi, in Filippo il Cancelliere (con la sua *Summa de Bono*), in san Bonaventura, nel domenicano tedesco Bertoldo di Moosburg. Probabilmente la storia intera della dottrina dei trascendentali, alla quale sta lavorando J. A. Aertsen, permetterà di valutare meglio il medioevo sotto questo aspetto. Tommaso poté leggere in Dionigi e in Alberto Magno il ruolo del bene come principio o causa efficiente e produttiva e come fine. Questo primato del *bonum* nella prospettiva causale o dinamica permette a Tommaso di vedere un *exitus-reditus*, una *circulatio* che inizia dal bene e finisce nel bene.³

W. Kluxen ha voluto reagire contro autori che immaginavano di poter operare una "deduzione" dell'etica a partire dalla metafisica, sostenendo che l'etica come scienza pratica è indipendente dalla metafisica come scienza teoretica; l'etica si fonda sull'esperienza attuale del fatto morale; l'unità tra metafisica ed etica verrebbe stabilita non a livello di conoscenza filosofica, ma nella teologia.⁴

¹ «Ad sextum dicendum quod quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica. Unde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae; non enim est pars entis secundum illam rationem, qua ens est subiectum metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa». *Super De Trinitate*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 6.

² Cfr. A. VENDEMIATI, *In prima persona. Lineamenti di Etica generale*, 2ª ed. ampliata, Roma 2004.

³ Cfr. AERTSEN, *Filosofia cristiana*, 354.

⁴ Cfr. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964 (2ª ed. Hamburg, 1980), 93-100.

Aertsen respinge quest'ultimo punto, poiché, grazie alla dottrina dei trascendentali, metafisica ed etica entrano in una relazione reciproca. Ente e bene sono due nozioni prime, ma non sono separabili. La fondazione trascendentale del pensiero teoretico e di quello pratico indicano una connessione tra etica e metafisica. Quindi «l'etica come *scienza* non si fonda – secondo Aertsen – sull'esperienza attuale della moralità»; richiede una riflessione sui fondamenti della prassi». ¹

D'altra parte Aertsen mette giustamente in rilievo che la prima nozione nel regno della moralità è il bene; che un elemento originale di Tommaso è l'analogia tra ragione teorica e ragione pratica; che entrambe procedono da primi principi autoevidenti. La nozione di bene è il primo concetto della ragione pratica e fondamento della scienza pratica. Ma ricorda anche come sant'Alberto Magno sostiene che l'etica, perfino quella aristotelica, ha bisogno di una metafisica del bene.

Il bisogno, forte e in parte esagerato a causa di un vuoto di metafisica, di trovare risposte, regole e norme agli inquietanti interrogativi etici riporta all'antropologia. Quella dell'Aquinate è un'antropologia con diversi livelli: quello teologico, poi quello filosofico, articolato secondo diverse discipline. L'Aquinate ha uno sguardo poliedrico verso la persona, che è vista metafisicamente come il grado più alto dell'essere a noi direttamente accessibile, eticamente per la moralità dei suoi atti liberi, fisicamente o con la filosofia della natura per la sua dimensione corporale, storicamente per la sua cultura. ² L'unità sostanziale tra anima e corpo aiuta a riflettere sui problemi provocati dal dualismo antropologico moderno, evidenziati così bene da R. Spaemann. ³

Benedetto XVI ha ricordato una affermazione emblematica del contributo dell'Aquinate in questo campo:

Come afferma san Tommaso d'Aquino, la persona umana “è ciò che è più perfetto in natura” (*S.Th.*, I, 29, 3). Gli esseri umani fanno parte della natura e, tuttavia, quali liberi soggetti con valori morali e spirituali, la trascendono. Questa realtà antropologica è parte integrante del pensiero cristiano e risponde direttamente ai tentativi di abolire il confine fra scienze sociali e scienze naturali, spesso proposti nella società contemporanea. Compresa in maniera corretta, questa realtà offre una risposta profonda alle questioni poste oggi sullo status dell'essere umano. È un tema che deve continuare a far parte del dialogo con la scienza. ⁴

¹ AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 330 (n. 8).

² Un esempio di questo realismo nell'attenzione ai diversi aspetti dell'essere umano lo troviamo in S. L. BROCK, *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Roma 2002 (trad. italiana di C. Sagliani).

³ R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, traduzione e presentazione di Luca F. Tuninetti, Roma 2006.

⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri delle pontificie accademie delle scienze e delle scienze sociali*, 21 Novembre 2005.

VII. ATTUALITÀ DELL'ATTEGGIAMENTO DI TOMMASO VERSO ARISTOTELE

Vorrei terminare con un riferimento allo studio di Aristotele: Tommaso ha studiato a lungo questo autore per “affinare lo strumento della riflessione teologica” e per vivere il suo impegno di evangelizzazione nelle circostanze del secolo XIII. Su questo punto concordano R.-A. Gauthier e J. A. Weisheipl, e all’inizio di questo lavoro ho ricordato l’occasione teologica in cui l’Aquinates sentì il bisogno di scrivere un commento a diverse opere di Aristotele, già citate e lette precedentemente.

Forse vale la pena ricordare che oggi Aristotele continua ad essere assai studiato, almeno dai filosofi – ma non solo – in moltissime università in tutto il mondo. Probabilmente quasi tutti i filosofi di un certo spessore hanno una discreta conoscenza di Aristotele. Qualche teologo potrebbe pensare che la parte interessante è stata già raccolta e per così dire migliorata o “battezzata” da Tommaso. Ma così come la conoscenza dei commentatori o degli studiosi attuali di Tommaso non dispensa dalla lettura diretta delle opere dell’Aquinates, direi la stessa cosa per Aristotele. Tra i filosofi della Pontificia Università della Santa Croce c’è stata una condivisa riflessione su questo punto. Il modo discorsivo di pensare filosoficamente caratteristico di Aristotele aiuta a formare abiti intellettuali di tipo speculativo e pratico. In molte opere teologiche, l’Aquinates riassume l’essenziale di lunghi ragionamenti aristotelici. Ma a livello di ricerca teologica sarà forse utile ripercorrere l’itinerario compiuto da Tommaso, il processo dell’*ordo inveniendi*, della scoperta filosofica. Può anche darsi che in questo modo la teologia di oggi trovi uno strumento in più per dialogare con la cultura contemporanea, come l’Aquinates fece al suo tempo.

ABSTRACT

Il tomismo di “tipo storico” ha sottolineato che Tommaso d’Aquino è teologo, ma è necessario non dimenticare che, proprio in quanto teologo, è anche filosofo nel senso pieno della parola e quindi metafisico. La ricostruzione del suo pensiero metafisico operata da John F. Wippel e da altri lo dimostra in modo rigoroso. La metafisica dell’Aquinates sembra destinata ad essere di notevole giovamento alla teologia in questo periodo “postmetafisico”, per vari motivi: essa può fare da ponte necessario tra le scienze particolari e la teologia, per sviluppare un’etica fondata sulla natura umana (permettendo ragionamenti morali di valore universale e interculturale); inoltre può contribuire a mantenere vivo l’interesse per l’opera di Aristotele, che continua ad essere di attualità in molti prestigiosi ambienti culturali.

“Historical Thomism” emphasizes that Thomas Aquinas is a theologian, nevertheless it is also true that he is a philosopher. The important role of metaphysics in Aquinas’ thought has been thoroughly shown in some recent reconstructions of Aquinas’ metaphysics by John F. Whippel and others. There are several good reasons for considering such a metaphysics really useful to theology in this postmetaphysical period: it can

serve as a bridge between the particular sciences and theology; it provides a basis for developing an ethical thought founded in human nature (with moral arguments of universal and intercultural value); it helps to keep in mind the Aristotelian works, that continue to be influential in many prestigious focal points of culture.