

SAGGI/IO

---

COLLANA A CURA DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE



Stephen L. Brock

# Percorsi di sapienza naturale

Dodici lezioni sulla metafisica  
di san Tommaso d'Aquino

EDUSC

CONSIGLIO SCIENTIFICO DELLA COLLANA

Direttore: Antonio Petagine (Università Roma Tre)  
Costantino Esposito (Università di Bari)  
Benedetta Giovanola (Università di Macerata)  
Paolo Pagani (Università di Venezia)  
Maria Teresa Russo (Università Roma Tre)  
Dario Sacchi (Università Cattolica di Milano)  
Tiziana Suarez-Nani (Università di Friburgo)

Il presente volume è stato oggetto di doppio referaggio cieco  
(*double blind peer review*) da parte di due *referees*

Prima edizione 2023

© 2023 – Edizioni Santa Croce s.r.l.  
VIA SABOTINO 2/A – 00195 ROMA  
TEL. (39) 06 45493637  
INFO@EDUSC.IT  
WWW.EDIZIONISANTACROCE.IT

ISBN 979-12-5482-078-0

*Ai miei studenti*

And the fire and the rose are one.  
T. S. Eliot, *Little Gidding*



# Sommario

PREFAZIONE	13
INTRODUZIONE <i>La molteplice sapienza</i>	21
I. LA METAFISICA E IL SUO CAMPO	
CAPITOLO 1 <i>I semi della sapienza</i>	41
I. La <i>Summa theologiae</i> : struttura formale, piano, uso della filosofia	41
II. Testo 1 <i>Summa theologiae</i> II-II, q. 2, a. 3	58
III. Il duplice movimento della mente umana verso la sapienza	60
CAPITOLO 2 <i>La sapienza filosofica</i>	71
I. Le fonti del pensiero di Tommaso e i suoi Commenti	71
II. Testo 2 <i>Commento alla Metafisica di Aristotele</i> , Proemio	78
III. La metafisica quale sapienza umana	81
CAPITOLO 3 <i>L'unità dell'ente</i>	111
I. L'ente non è un genere	111

II. Testo 3 <i>Commento alla Metafisica di Aristotele</i> , IV, 1, §535-545	117
III. L'unità analogica dell'ente	120
CAPITOLO 4	
<i>L'ente, l'essere e il bene</i>	143
I. I manichei, Agostino e l'universalità del bene	143
II. Testo 4 <i>Summa theologiae</i> , I, q. 5, a. 1	151
III. L'ente, l'essere e il bene	153
II. AL CENTRO DEL CAMPO	
CAPITOLO 5	
<i>Le cause dell'essere e la centralità della forma</i>	189
I. Il bene, la materia e la nozione aristotelica di forma sostanziale	189
II. Testo 5 <i>Summa theologiae</i> , I, q. 5, a. 4	209
III. L'ordine tra le cause e il loro fondamento nella forma	211
CAPITOLO 6	
<i>La conoscenza, l'immaterialità e le forme più perfette</i>	223
I. La questione dell'ilemorfismo universale	223
II. Testo 6a <i>Summa theologiae</i> , I, q. 14, a. 1, corp.	237
Testo 6b <i>Summa theologiae</i> , I, q. 80, a. 1, corp.	238
III. La conoscenza, l'immaterialità e le forme più perfette	239
CAPITOLO 7	
<i>Le sostanze spirituali</i>	267
I. L'anima umana: Tommaso tra Agostino e Cartesio	267

II. Testo 7 <i>Summa theologiae</i> , I, q. 75, a. 2	285
III. Le forme sussistenti	288
CAPITOLO 8	
<i>Gli enti incorruttibili</i>	311
I. La polemica sulla molteplicità delle anime intellettive	311
II. Testo 8 <i>Summa theologiae</i> , I, q. 75, a. 6	334
III. L'immortalità dell'anima intellettuale e il rapporto forma-essere	337
III. LA CAUSA FUORI CAMPO	
CAPITOLO 9	
<i>L'esistenza di Dio (I)</i>	369
I. Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio nella <i>Summa theologiae</i>	369
II. Testo 9 <i>Summa theologiae</i> , I, q. 2, a. 3 (obiezioni, vie 1-3)	393
III. Le obiezioni e le prime tre vie	395
CAPITOLO 10	
<i>L'esistenza di Dio (II)</i>	437
I. La controversia sull'eternità del mondo	437
II. Testo 10 <i>Summa theologiae</i> , I, q. 2, a. 3 (vie 4 & 5, risposte alle obiezioni)	459
III. Le ultime due vie, risposte alle obiezioni, bilancio	460
CAPITOLO 11	
<i>La trascendenza di Dio (I): semplicità</i>	513
I. Il platonismo, la partecipazione e la distinzione reale	513

II. Testo 11	
<i>Summa theologiae</i> , I, q. 3, a. 4	539
III. Dio come forma assolutamente semplice	541
CAPITOLO 12	
<i>La trascendenza di Dio (II): perfezione</i>	571
I. Il mistero della forma divina	571
II. Testo 12	
<i>Summa theologiae</i> , I, q. 4, a. 2	587
III. Dio come forma assolutamente perfetta	590
BIBLIOGRAFIA	619
INDICE DEI NOMI	625

## Abbreviazioni delle opere di san Tommaso

<i>Comp. theol.</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>De ente</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>De malo</i>	<i>Quaestiones disputatae De malo</i>
<i>De pot.</i>	<i>Quaestiones disputatae De potentia</i>
<i>De princ. nat.</i>	<i>De principiis naturae</i>
<i>De spir. creat.</i>	<i>Quaestio disputata De spiritualibus creaturis</i>
<i>De subst. sep.</i>	<i>De substantiis separatis</i>
<i>De unitate intellectus</i>	<i>De unitate intellectus contra averroistas</i>
<i>De ver.</i>	<i>Quaestiones disputatae De veritate</i>
<i>In Ioan.</i>	<i>Super Evangelium S. Ioannis lectura</i>
<i>In II Corinth.</i>	<i>Super Secundam Epistolam S. Pauli ad Corinthios lectura</i>
<i>In De an.</i>	<i>Sententia libri De anima</i>
<i>In De caelo</i>	<i>Sententia super librum De caelo et mundo</i>
<i>In De causis</i>	<i>Super librum De causis</i>
<i>In De div. nom.</i>	<i>Super librum Dionysii De divinis nominibus</i>
<i>In De ebd.</i>	<i>Expositio libri Boetii De hebdomadibus</i>
<i>In De gen.</i>	<i>Sententia super libros De generatione et corruptione</i>
<i>In De sensu</i>	<i>Sententia libri De sensu et sensato</i>
<i>In De Trin.</i>	<i>Super Boetium De Trinitate</i>

<i>In Meta.</i>	<i>Sententia super Metaphysicam</i>
<i>In Peryerm.</i>	<i>Expositio Libri Peryermeneias</i>
<i>In Phys.</i>	<i>Sententia super Physicam</i>
<i>In Polit.</i>	<i>Sententia libri Politicorum</i>
<i>In Post. an.</i>	<i>Expositio libri Posteriorum</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
<i>In Symb. Apost.</i>	<i>In Symbolum Apostolorum expositio</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones de quolibet I–XII</i>
<i>Scg</i>	<i>Summa contra Gentiles</i>
<i>STh</i>	<i>Summa theologiae</i>
ed. Leon.	edizione Leonina. In alcune citazioni se ne indicano il volume e le righe.

I numeri dopo la sigla § in alcune citazioni sono quelli dei paragrafi delle edizioni della Marietti.

## Prefazione

Queste pagine vogliono riproporre, in forma scritta, un modo di presentare il pensiero metafisico di san Tommaso d'Aquino che impiego in aula ormai da decenni. Naturalmente, nel passaggio allo scritto, ci sono stati degli adattamenti e delle integrazioni. Ma spero che, nell'attenersi alla struttura originale, si sia conservato qualcosa anche della dinamica originaria.

Lo scopo è sempre stato duplice, e tale rimane. Innanzi tutto, c'è il semplice desiderio di fornire una comprensione — incompleta certo, ma precisa — del pensiero dell'Aquinate intorno ai temi trattati. E poi, si vuole aiutare e incoraggiare il lettore a frequentare questo pensatore per conto proprio. Alla fin fine, chi meglio insegna Tommaso d'Aquino è lo stesso Tommaso. Questo lo dico non semplicemente perché egli scrive bene, ma perché sa ciò che pensa, vuole esprimerlo, e sa esprimerlo — un insieme di condizioni che non è scontato, mi pare, neanche tra gli scrittori più bravi.

Nutro anche un po' la speranza che qua e là si offra qualcosa di interessante per chi già conosce la filosofia tommasiana. Nonostante la mole di letteratura prodotta negli ultimi centocinquanta anni, gli studiosi saranno d'accordo, credo, sul fatto di trovarsi ancora lontani da una vera e propria padronanza della materia. Senza pretendere di sostituire alcunché, questo volume vorreb-

be rendere più accessibile una linea di interpretazione ormai consolidata nell'ambito degli scritti specialistici, ma poco conosciuta al di fuori di questi. Non si tratta assolutamente di un'altra scuola tomista, ma della semplice convergenza di alcune letture proposte più o meno di recente della metafisica dell'Aquinate, letture con le quali mi trovo in sintonia e che a mio avviso meritano di essere portate avanti.

Anche se non è rivolto principalmente agli specialisti in materia, per qualificare questo scritto neanche mi sembra precisa la parola *introduzione*. Forse meglio è *ricapitolazione*, così come viene intesa dal fenomenologo statunitense Robert Sokolowski. Ovviamente (data la consistenza del presente volume) non vuol dire un riassunto. Il senso è più vicino, se mai, all'etimologia della parola. Come spiega Sokolowski, vorrebbe significare il processo per cui le parole e i pensieri altrui vengono «ordinati nuovamente in capitoli, in nuove intestazioni o nuovi elenchi puntati». Ossia, ricapitolare non è riassumere: è ripensare. Che non significa ridurre al già pensato. «Il riassetto inevitabilmente riflette i pensieri e gli interessi del momento in cui si verifica, ma non sarà governato da loro a meno che lo scrittore sia schiavo del suo tempo, nel qual caso sarebbe non un ricapitolatore ma un portavoce». Il termine *ripensamento* però potrebbe far pensare a una mera rielaborazione, o meglio, un mero gioco di idee, non misurato neanche dal testo originale, e tanto meno dalle cose di cui esso parla. Sokolowski invece precisa: «Tale ripensamento, del resto, non è solo questione di riconfigurare segni e simboli in un sistema ermeticamente chiuso; è una risposta al modo in cui stanno le cose, ma una risposta che elaboriamo con l'aiuto di altri, quelli che noi ricapitoliamo e quelli con

cui conversiamo. Queste altre persone ci aiutano a vedere le cose e a capire quello che sono; non ripetiamo solo ciò che altri hanno detto, e non viviamo solo tra i significati e tra le opinioni»<sup>1</sup>.

Ecco allora ciò che in fondo si propone: di scoprire, con l'aiuto dell'autore studiato, un punto di vista sulle cose, o se si vuole, un modo di vederle diverso dal nostro, e di fare il possibile per assumerlo; non certo per sostituire il nostro, né per assorbirlo nel nostro, bensì, semplicemente, per vedere meglio. Personalmente io sono sempre più convinto che l'allontanamento dalla metafisica compiuto all'inizio della modernità, più che il rifiuto di un numero più o meno elevato di proposizioni più o meno discutibili, abbia costituito la perdita di un modo di vedere, anzi di sperimentare, le cose e le persone; perdita d'altronde non affatto necessaria, credo, per guadagnare quanto si è guadagnato lungo questa fase della storia.

Qui infatti ci si concentra sul pensiero metafisico dell'Aquinate. È a questo che si riferisce il titolo, *sapienza naturale*. Il riferimento è duplice. Da un lato, si vuol distinguere questa sapienza da quella soprannaturale che Tommaso professava, la teologia. Dall'altro, serve per segnalare un aspetto della metafisica tommasiana sul quale insisteremo molto, e cioè il ruolo chiave del concetto di natura. Ci riferiamo, si intende, a quello aristotelico, con le connotazioni proprie, in particolare l'ilemorfismo e la finalità. Quanto al nome *sapienza* applicato alla metafisica, sarà compito dell'Introduzione riassumere i diversi tipi di conoscenza sapienziale riconosciuti da Tommaso e collocare la metafisica tra essi.

<sup>1</sup> R. SOKOLOWSKI, *The Science of Being as Being in Aristotle, Aquinas, and Wippel*, in *The Science of Being as Being. Metaphysical Investigations*, a cura di G.T. Doolan, The Catholic University of America Press, Washington 2012, 9-11.

Oggigiorno non va molto di moda presentare l'Aquinate in modo, diciamo, sistematico. In certi ambiti — specialmente della filosofia analitica — il suo pensiero, pur molto rispettato (anche da non credenti), viene per così dire frantumato e setacciato per estrarre i possibili contributi alle questioni attualmente in discussione. In altri ambiti, lo si valuta in quanto interlocutore o nella grande conversazione che si svolge lungo i secoli tra i giganti del pensiero o in quella più ristretta degli intellettuali medievali. Io non ho nulla contro tali approcci. Ma qui si vuole solo, appunto, ricapitolare una parte del pensiero di Tommaso stesso.

È vero che questo significa organizzare il discorso secondo un ordine non seguito da lui stesso in nessuna delle sue opere. Alcuni ritengono che, facendo così, si presenti il suo pensiero in un modo estraneo a quello in cui egli stesso intendeva che fosse presentato. Io però mi chiedo: il modo storico di presentarlo risulta meno estraneo alle sue intenzioni? Quando Tommaso scrisse il commento alle *Sentenze*, per esempio, lui stesso pensava ad esso come a un'opera giovanile, non del tutto soddisfacente? Aveva già in mente di superarla dopo con la *Summa theologiae*? È vero, come si insiste tanto oggi, che Tommaso era teologo, non filosofo. Ma essere teologo non significa essere profeta. A mio avviso l'esposizione cronologica sarebbe, semmai, quella che rispecchia meno le intenzioni del soggetto, perché se c'è qualcosa che gli uomini normalmente non intendono, nel momento in cui fanno quello che fanno, è raccontare la storia di quello che fanno. Spero sia ovvio che nel dire questo non mi sto opponendo affatto alla disciplina storica. Sto parlando solo della questione della fedeltà, o meno, alle intenzioni dell'autore in discussione.

D'altro canto, ciò che si offre qui non è assimilabile a quei sistemi veri e propri di filosofia tomista o di scolastica

in voga fino a mezzo secolo fa e oggi quasi universalmente denigrati. Io non condivido tale valutazione, ma ciò che propongo qui è comunque una cosa diversa. D'altronde questo volume non ha affatto la completezza di un sistema.

Ad ogni modo, sebbene l'ordine che seguiremo qui non rifletta quello di nessuna delle opere progettate personalmente dall'Aquinate, non dovrebbe essere difficile cogliere certe corrispondenze, almeno nelle linee generali, con i libri I-XII della *Metafisica* di Aristotele, che Tommaso stesso sembra aver trovato ordinati in modo assai confacente alla materia. Credo infatti che il nostro ordine risulti sostanzialmente fedele a quanto Tommaso afferma su come si procede in questa scienza. A conferma di ciò, penso, è la sua conformità all'ordine solitamente adottato tra i tomisti, non solo nelle epoche in cui le esposizioni sistematiche erano di moda, ma anche in altre più recenti, come emerge in un'opera che nessuno può tacciare di mancanza di discernimento storico, e cioè la monografia magistrale di John Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*<sup>2</sup>.

Ora, è vero che, almeno in certi settori, lo stesso concentrarsi su un supposto pensiero propriamente filosofico dell'Aquinate sarebbe di per sé fuorviante. Tommaso è stato sempre e soltanto teologo, sebbene spesso parlasse di filosofia. Anzi, egli riservava il nome di filosofo ai sapienti pagani; quasi per dire che, per un cristiano, la ricerca della sapienza non può non essere un'attività fondamentalmente teologica.

Tuttavia, non sarei d'accordo con chi sostenesse che Tommaso parlasse di filosofia come dal di fuori, e non la praticasse, per dir così, dal di dentro. Contro questo, mi sembra sufficiente addurre la testimonianza plurisecolare

<sup>2</sup> J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington 2000; si veda xvii-xxvii per la spiegazione e la giustificazione del suo modo di procedere.

dei filosofi di professione, a partire dagli stessi maestri della Facoltà delle Arti di Parigi — vale a dire, i professori di filosofia — i quali dopo la morte del teologo chiesero ai superiori domenicani radunati a Lione alcuni commenti filosofici che Tommaso aveva promesso di scrivere e inviare loro.

Suggerirei inoltre che l'Aquinate si trovava non solo a praticare la filosofia accanto alla teologia, come nei suoi commenti filosofici, ma anche all'interno di essa. Anzi insisterei su questo, perché la maggior parte dei miei testi principali sono tratti dalla *Summa theologiae*. Come vedremo dopo in maggior dettaglio, Tommaso si serve della filosofia nella teologia, tra l'altro, per condurre la mente, come per mano, dalle cose conosciute tramite la ragione naturale a quelle superiori ad essa<sup>3</sup>. Qui ci si propone, per così dire, di condurre come per mano qualche lettore del ventunesimo secolo verso la parte più alta della sua filosofia, che è senz'altro quella più direttamente a contatto con la teologia, e cioè il suo discorso metafisico su Dio.

Del resto, che Tommaso abbia previsto una seria preparazione filosofica, prima di intraprendere lo studio formale della teologia, mi sembra implicito anche nel primissimo articolo della *Summa*. Ed è assolutamente ovvio che lui stesso non ha coltivato la filosofia solo in modo cursorio o trascurando le sue modalità proprie. Anzi, sebbene il fatto di mirare a uno scopo ulteriore incidesse sulle priorità che governavano le sue indagini, ai suoi occhi la stessa elevatezza — in un certo senso sovrumana — di quello scopo non faceva che rafforzare le esigenze di rigore e di completezza inerenti alle scienze filosofiche.

Il merito della sua opera non sta solo nei contenuti che se ne possono estrarre. Altrettanto prezioso è il suo modo di insegnare, da sempre riconosciuto per la singolare

<sup>3</sup> *STb*, I, q. 1, a. 5, ad 2.

chiarezza e forza didattica. Tuttavia i suoi metodi non sono quelli odierni, e leggerlo con profitto è qualcosa che bisogna imparare a fare. I testi ai quali daremo più rilievo sono particolarmente rappresentativi sia del suo pensiero che della sua pedagogia. Le opere da cui sono tratti — il commento alla *Metafisica* e la *Summa theologiae* — furono scritte in piena maturità; e la *Summa*, tra tutti i suoi scritti, è senz'altro quello la cui conoscenza sarà più utile per gli eventuali studi successivi del suo pensiero, sia filosofico sia teologico.

Ogni capitolo quindi rappresenta, almeno idealmente, un'unità di lezioni. Ad occupare sempre il centro — in tutti i sensi — sono questi testi di Tommaso. Prima del testo si offre qualche informazione o spiegazione, di tipo storico, letterario e (soprattutto) teorico. La parte successiva al testo consiste invece nell'analisi di esso e nella riflessione sulla sua portata filosofica. La ripartizione dei capitoli segue quell'ordine, collaudato tra i tomisti, al quale si è accennato sopra.

Sono tanti gli scritti che potrebbero essere utili per capire meglio questo o quel tema, ma qui devo limitarmi a poche segnalazioni. Sull'uomo, sul teologo, e anche sulla *Summa theologiae*, ci sono gli studi magistrali del padre Torrell<sup>4</sup>. Molto meno recente, e di stile più popolare, ma senza uguale per la genialità con cui trasmette lo spirito del personaggio, è il ritratto abbozzato da Chesterton<sup>5</sup>. In ambito filosofico c'è l'ottimo saggio introduttivo, tuttora autorevole, della filosofa Sofia Vanni Rovighi<sup>6</sup>; rispetto al presente volume,

<sup>4</sup> J.-P. TORRELL, O.P., *Amico della verità: vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006; *Tommaso d'Aquino maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998; *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1998.

<sup>5</sup> G.K. CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

<sup>6</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1999<sup>8</sup>.

in esso si trovano — tra l'altro — delle spiegazioni molto più complete intorno alle dottrine tommasiane della conoscenza e della vita morale. Infine, due riferimenti più specialistici, relativi agli sviluppi della ricerca sulla metafisica di Tommaso menzionati sopra. Si tratta purtroppo di scritti non tradotti in italiano: una monografia dello studioso olandese, Rudi te Velde<sup>7</sup>; e — soprattutto — i moltissimi saggi del compianto domenicano canadese Lawrence Dewan, verso il quale chi scrive ha un debito filosofico difficile da misurare<sup>8</sup>.

\*\*\*\*\*

Sono molto grato al Professor Francesco Russo per i suoi consigli e interventi, pazienti e incoraggianti, lungo questo progetto. Ringrazio di cuore anche la Professoressa Maria Teresa Tosetto per la sua preziosa assistenza nella redazione del testo. Infine non ho parole adeguate per esprimere la mia gratitudine per l'aiuto e l'appoggio ricevuto dal Professor Luca Tuninetti.

<sup>7</sup> R.A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1995.

<sup>8</sup> Per citarne un solo volume: L. DEWAN, O.P., *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington 2006.

## Introduzione

### La molteplice sapienza

Tra i pochissimi luoghi dove san Tommaso parla di sé stesso, forse il più significativo è il secondo capitolo della *Summa contra gentiles*.

Prendendo fiducia dalla bontà divina per affrontare il compito del sapiente, pur trattandosi di un'impresa superiore alle nostre forze, ci proponiamo di manifestare, secondo le nostre capacità, la verità professata dalla fede cattolica, respingendo gli errori contrari; poiché, per dirla con S. Ilario, «io sono conscio di dovere a Dio, come compito principale della mia vita, che io Lo esprima in ogni mia parola e in ogni mio sentimento»<sup>1</sup>.

Tali righe certamente invitano a riflettere sulle qualità umane dell'autore. In questa sede però l'interesse sta più nel riferimento al «compito del sapiente». Come intende Tommaso tale compito? La frase successiva suona quasi come se lo identificasse con il lavoro del teologo — quello di «manifestare [...] la verità professata dalla fede cattolica». Del resto, anche nelle prime pagine della *Summa theologiae* la teologia — chiamata lì «sacra dottrina» — viene qualificata come «sapienza»<sup>2</sup>. In realtà però non si tratta di una semplice identificazione. Il concetto tommasiano di sapienza è infatti assai articolato. Forse il modo migliore per entrarvi si trova all'inizio della *Summa contra gentiles*, nei

<sup>1</sup> S. ILARIO, *De Trinitate*, I, cap. 37.

<sup>2</sup> *STh*, I, q. 1, a. 6.

primi tre capitoli. Propongo quindi di citarne le righe più pertinenti e di fare qualche breve osservazione. Successivamente cercheremo di completare il discorso con qualche passo della *Summa theologiae*.

L'inizio della riflessione sulla sapienza nella *Summa contra gentiles* ci presenta un modo abbastanza tipico, per Tommaso, di accedere a un tema: quello di una ricapitolazione sommaria di quanto ha detto a tale proposito Aristotele (detto qui, come di solito all'epoca, il «Filosofo»)<sup>3</sup>. Le prime pagine della *Metafisica* infatti offrono una disamina molto accurata della natura della sapienza e di qui Tommaso vuole riprendere alcuni dei risultati più salienti. Tra questi, egli comincia con quello che gli sembra il più vicino al significato comune della parola *sapienza*, giustificando anche questa procedura con un detto aristotelico. Così scrive:

L'uso comune, che a detta del Filosofo dobbiamo seguire nel denominare le cose<sup>4</sup>, ha stabilito che siano chiamati sapienti coloro che ordinano rettamente le cose e che le sanno ben governare. Ecco perché, tra le prerogative che si attribuiscono al sapiente, il Filosofo afferma che «è proprio del sapiente ordinare» [*Metafisica*, I, cap. 2, 982a18].

Tommaso suppone che questa affermazione, rispecchiando l'uso comune della parola *sapiente*, troverà facile assenso. Da qui egli cercherà di guidare il lettore verso una comprensione più completa ed essenziale di quello che è la sapienza. Tale ordine di insegnamento – tale sapienza pe-

<sup>3</sup> In realtà il testo inizia citando il libro dei *Proverbi* (8, 7): «La mia bocca proclamerà la verità, e le mie labbra desteranno l'empio». Questa citazione viene incorporata nel discorso alla fine del primo capitolo, quando Tommaso spiega che al sapiente spetta non solo meditare e esporre la verità su Dio, ma anche confutare gli errori contrari. Si tratta di quel «compito del sapiente» che nel brano citato poc'anzi l'Aquinate si propone di affrontare.

<sup>4</sup> ARISTOTELE, *Topici*, II, cap. 1, 109a27-29.

dagogica, si potrebbe dire — è caratteristico dell'Aquinate: dagli aspetti più ovvi e generalmente conosciuti dell'argomento trattato fino a quelli più profondi e difficili, i quali sono in sé stessi anche i più intelligibili, in quanto spiegano il resto.

Sapiente quindi è chi è in grado di ordinare le cose, ossia di trovare per ognuna il posto giusto nell'insieme. Come lo fa? Il testo prosegue:

Ma la regola o norma di quanto è ordinato a un fine deve desumersi dal fine stesso; poiché ogni cosa è disposta nel migliore dei modi quando è ben ordinata al proprio fine, essendo il fine il bene di ogni cosa. Notiamo infatti che tra i mestieri l'uno è guida e direttivo dell'altro, quando ne costituisce il fine: la medicina, per esempio, dirige e guida l'arte del farmacista, per il fatto che la guarigione, che è oggetto della medicina, è il fine di tutti i medicinali confezionati dall'arte farmaceutica. [...] Ebbene, queste arti, o mestieri, che presiedono sulle altre sono denominate architetoniche, ossia arti principali; e il loro capimastri, talora denominati architetti, rivendicano il nome di sapienti, o periti.

Il punto di partenza del buon ordine delle cose, e quindi dell'opera del sapiente, è il fine delle cose. Non ogni insieme di cose però si trova allo stesso livello, e pertanto non tutti i sapienti sono ugualmente tali.

Siccome però codesti artigiani, occupandosi dei fini di cose particolari, non raggiungono il fine universale di tutte le cose, sono denominati sapienti in questa o in quell'altra materia [...]. Ma il nome di sapiente in senso assoluto va riservato a colui che rivolge la sua considerazione al fine dell'universo, che poi è anche il principio di tutte le cose. Cosicché il Filosofo scrive, che è proprio del sapiente considerare «le cause supreme» [*Metafisica* I.1, 981b28].

Vale la pena soffermarci un momento sulla natura della distinzione qui proposta. È un tipo di distinzione adoperata molto spesso dall'Aquinate, come vedremo nei prossimi capitoli: tra ciò che ha una data caratteristica «in senso assolu-

to» e ciò che la possiede solo «in qualche rispetto» o «fino a un certo punto» — per esempio, come qui, «in questa o quell'altra materia». La parola latina usata da Tommaso per dire «in senso assoluto» è *simpliciter*; cioè, semplicemente, senza aggiunte, come per dire che la cosa è così, punto e basta. L'altra espressione è *secundum quid* — in rapporto a qualcosa, in tale rispetto; come per dire che la cosa è così, certo, ma bisogna anche qualificare l'affermazione. Saper ordinare una squadra di calcio, per esempio, significa essere sapienti in materia di calcio; ma non significa essere sapienti *simpliciter*.

La sapienza propriamente detta riguarda tutte le cose, e il fine da cui parte non è altro che il fine dell'intero universo. Qui Tommaso invoca la nozione aristotelica di «cause supreme». Queste sarebbero le cause di massima portata o di massimo influsso, quelle da cui dipende non solo un certo gruppo o genere di cose, ma assolutamente tutto quanto esiste. Evidentemente si tratta di una conoscenza tutt'altro che facile. Anzi, Aristotele l'aveva già qualificata come più che umana. Ma per non perdere il filo del discorso, bisogna qui tener presente che, nel lessico aristotelico, il fine di una cosa viene considerato una delle sue cause; quella chiamata, appunto, «finale». Noi forse al sentire la parola *causa* pensiamo subito a ciò che produce qualcosa o spinge le cose in qualche modo — ciò che Aristotele chiama la causa efficiente oppure movente. Ma anche noi diciamo che chi agisce per un fine agisce «a causa» di quel fine. Un soldato è morto «per la causa». E così via. Le cose che sono per un fine esistono in funzione del fine, sono proporzionate ad esso. Più avanti rifletteremo con calma sulla causa finale, sulle altre specie di cause riconosciute da Tommaso e sui rapporti che egli vede tra loro.

Al sapiente quindi, in quanto conosce e giudica secondo il fine dell'intero universo, spetta la considerazione della primissima e assolutamente più alta delle cause. Egli avrà, per così dire, l'ultima parola, l'ultima spiegazione, su tutto quanto esiste.

Nel prossimo passo l'Aquinate entra direttamente nella questione della natura di questo fine universale. A questo scopo, egli anticipa un punto su cui cercherà di ragionare più avanti, e cioè, che l'universo ha come autore e motore un agente di natura intellettuale.

Ora fine ultimo di ogni cosa è quello inteso dal suo autore e motore primo. Ma l'autore e motore primo dell'universo è un'intelligenza, come dimostreremo in seguito. Quindi l'ultimo fine dell'universo è necessariamente un bene di ordine intellettuale, ossia è verità. Perciò è necessario che una verità sia l'ultimo fine di tutto l'universo, e che la sapienza abbia come scopo principale la considerazione di essa.

Il «bene dell'intelletto», per usare la frase dantesca, è la verità. Tommaso ne è sicuro, non solo rispetto all'intelletto umano, ma rispetto a qualunque intelletto, perfino quello così misterioso per noi, l'intelletto divino. Quasi come se riconoscesse che tale sicurezza può sembrare presuntuosa, Tommaso ce ne propone una conferma, diciamo, autorevole:

Ecco perché la Sapienza divina incarnata attesta di essere venuta nel mondo per manifestare la verità: «Per questo io sono nato, e per questo sono venuto al mondo, per rendere testimonianza alla verità» (*Gv.* 18, 37).

Agli occhi di Tommaso, quindi, c'è una decisa affinità tra il fine dell'universo e ciò che caratterizza il sapiente, in quanto conoscitore di verità. Quasi si potrebbe dire che, per l'Aquinate, essere sapienti non significa solo conoscere il fine delle cose: dal momento che il fine è una verità, conoscerlo significa anche raggiungerlo. Raggiungere una verità

infatti non significa altro che conoscerla. Tommaso stesso lo dirà nel capitolo successivo: «nella misura in cui l'uomo si applica alla sapienza, partecipa in qualche maniera alla vera beatitudine». Forse questo ci stupisce, perché suona piuttosto impersonale. Non bisogna dimenticare però che per Tommaso, la «prima» verità, quella propriamente divina e la quale Gesù è venuto a rivelare, è di per sé una persona. È lo stesso Gesù (*Gv.* 14, 6).

Ma forse stupisce ancora di più il brano successivo.

Anche il Filosofo del resto giudica che la filosofia prima è la scienza della verità; non di una verità qualsiasi, ma di quella che è origine di ogni verità, ossia quella che riguarda il primo principio dell'essere per tutte le cose; cosicché la sua verità è il principio di ogni verità, poiché le cose stanno alla verità così come stanno all'essere [*Metafisica*, II.1, 994a30].

La cosa sorprendente qui è il fatto di affiancare il giudizio del Filosofo alle parole di Gesù citate immediatamente prima. Ovviamente Tommaso non intende suggerire che anche Aristotele sia la Sapienza incarnata o la stessa verità in persona. Ma quasi suona come se, al parere del santo, ciò che rivela Gesù e ciò di cui parla Aristotele fossero la medesima cosa, o come se la metafisica (qui denominata «filosofia prima») fosse tutt'uno con la teologia. È difficile immaginare un accostamento più stretto fra Atene e Gerusalemme.

Alla fin fine però resta una distinzione, in realtà assai consistente. Pur essendo entrambe sapienze, la teologia e la metafisica sono specie diverse di conoscenza. Anzi, rivendicano lo stesso nome di sapienza in gradi diversi e in sensi diversi. Nel terzo capitolo del primo libro della *Summa contra gentiles*, Tommaso spiega un fattore chiave per capire questa distinzione, e cioè una diversità di «modi» in cui la verità su Dio si può conoscere e manifestare. Inizia così:

Ma poiché non è identico il modo di manifestare ogni tipo di verità, e d'altronde secondo l'ottima osservazione di Aristotele riferita da Boezio, è proprio dell'uomo istruito contentarsi in ciascuna cosa di ottenere tanta convinzione quanta la natura di essa consente<sup>1</sup>, prima di tutto è necessario vedere quale sia il modo in cui è possibile manifestare la verità proposta.

L'osservazione aristotelica menzionata qui riguarda la differenza di grado di certezza o di precisione che ci si può aspettare da discorsi riguardanti temi diversi, per esempio dall'oratore e dal matematico. Per quanto riguarda il tema che interessa Tommaso nella *Contra gentiles* — la verità divina — bisogna tener conto non solo della sua condizione intrinseca, ma anche del suo rapporto con la nostra mente. In sé stessa, infatti, tale verità è una e semplicissima. Ma la nostra conoscenza di essa, essendo deficitaria (per motivi che Tommaso spiegherà tra poco), risulta articolata in più parti. Si può dire che noi abbiamo le nostre verità, verità umanamente intelligibili, intorno alla verità divina e che non sono tutte conoscibili allo stesso modo.

Tommaso precisa:

Ora, tra le verità che affermiamo di Dio ci sono due tipi. Ce ne sono alcune che superano ogni capacità della ragione umana: come, per esempio, l'unità e trinità di Dio. Altre invece possono essere raggiunte dalla ragione naturale: che Dio esiste, per esempio, che è uno, ed altre cose simili. E queste furono dimostrate anche dai filosofi, guidati dalla luce della ragione naturale.

È da notare l'ultima affermazione, che le verità raggiungibili dalla ragione naturale furono dimostrate dai filosofi. Ovviamente non vuol dire che tutti i filosofi abbiano dimostrato tali verità. L'Aquinate era consapevole dell'esistenza di filosofie atee e di altre che producono discorsi sulla divinità profondamente incompatibili con la rivelazione. Ma la cosa

<sup>1</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, cap. 3, 1094b23-25; BOEZIO, *De Trinitate*, II, cap. 1-4.

interessante è che per *filosofo* Tommaso non intende qualunque amante della sapienza, né soltanto chi cerca quanto si può conoscere di Dio con la ragione naturale; oltre a queste caratteristiche, nel suo lessico la parola significa sempre un pensatore pagano, cioè un non credente<sup>2</sup>. Probabilmente sarebbe eccessivo dire che secondo Tommaso il «Dio dei filosofi», o anche il Dio di quei filosofi che hanno raggiunto le verità suddette, si può identificare col «Dio della fede». Ma si può almeno dire che secondo lui, molti dei discorsi di questi filosofi intorno a Dio sono applicabili al Dio della fede.

Inoltre, il termine *dimostrate* esprime un tipo di conoscenza particolarmente forte, quella che Tommaso chiamerebbe scientifica — ovviamente non nel senso della scienza moderna, basata sulla matematica e sull'esperimento, ma nel senso di ciò che segna la differenza tra chi realmente sa qualcosa e chi ha soltanto un'opinione o una credenza al riguardo. Una dimostrazione offre quello che Tommaso descrive come una «visione» della verità dimostrata — visione non sensibile bensì intellettuale, secondo la quale non si può dubitare di tale verità, nemmeno volendolo; come non si potrebbe dubitare di ciò che si trova davanti gli occhi.

In seguito l'Aquinate spiega perché non possiamo conoscere ogni verità su Dio in questo modo: ci manca il principio di tale conoscenza.

Che tra le nozioni riguardanti Dio ce ne siano di quelle le quali superano del tutto l'ingegno dell'uomo è evidentissimo. Principio infatti della scienza colta dalla ragione su qualcosa è l'intellezione dell'essenza della cosa; poiché, come spiega Ari-

<sup>2</sup> Ciò non significa però che Tommaso identifichi «la filosofia» con quella fatta dai filosofi pagani, nemmeno con quella del «Filosofo». Secondo lui ci sono alcune verità naturalmente conoscibili che nessun pagano era stato in grado di scoprire, per esempio circa la provvidenza di Dio o la sua onnipotenza; si veda *STb*, II-II, q. 1, a. 8, ad 1.

stotele, principio della dimostrazione è la quiddità<sup>3</sup>. Cosicché le proprietà che noi conosciamo di una cosa dipendono dal modo di comprenderne l'essenza. Se quindi l'intelletto umano comprende l'essenza di una cosa, per esempio, della pietra o del triangolo, nessuno dei tratti intelligibili di essa supera la capacità della ragione umana.

Ma questo non avviene nella nostra conoscenza di Dio. Poiché l'intelletto umano non può arrivare a conoscerne l'essenza mediante le proprie capacità naturali, essendo costretto nella vita presente a iniziare la conoscenza dai sensi; e quindi le cose che non cadono sotto il dominio dei sensi non possono essere capite dall'intelletto umano se non in quanto la loro conoscenza deriva dalle cose sensibili. Ora, le cose sensibili non possono condurre il nostro intelletto a scorgere in esse la quiddità della natura divina: poiché si tratta di effetti che non adeguano la virtù della causa. Tuttavia, dalle cose sensibili il nostro intelletto viene condotto a conoscere di Dio che esiste e che a Lui, in quanto primo principio, si devono attribuire altre perfezioni. Ci sono quindi delle cose divine che la ragione umana può raggiungere, e altre che ne trascendono del tutto la capacità.

Tommaso non sta dicendo che non abbiamo alcuna nozione intorno alla quiddità di Dio. Sappiamo, per esempio, che tale quiddità esiste, ma non la conosciamo, per così dire, nei suoi termini propri. Questo perché non ne abbiamo esperienza diretta. Ce ne formiamo una nozione mediante gli effetti presenti nelle cose sensibili; tuttavia, tale nozione è inevitabilmente molto imperfetta, perché tali effetti non sono proporzionati o adeguati alla causa. Partendo da essi, si può ragionare fino a raggiungere l'esistenza della causa divina, e quelle perfezioni della causa senza le quali non potrebbe realizzare tali effetti; ma non oltre.

<sup>3</sup> «Quiddità»: da *quidditas*, termine coniato dagli scolastici per riferirsi all'essenza di qualcosa, intesa come la risposta alla domanda *quid est?*, «che cos'è?».

Si racconta che Tommaso, quando era piccolo, era solito assillare il suo precettore con la domanda «che cos'è Dio?»<sup>4</sup>. Sebbene più tardi egli abbia capito di aver preteso un po' troppo dal pover'uomo, quella domanda è rimasta in qualche modo il movente di tutta la sua vita. Non la considerava vana, soprattutto perché sperava un giorno di avere la risposta definitiva, nell'aldilà, ma anche perché riteneva preziose le pur insufficienti risposte che sono raggiungibili quaggiù. Sempre nella *Summa contra gentiles*, nel quinto capitolo, l'Aquinate condivide il giudizio di Aristotele secondo cui, «per quanto sia poca la nostra conoscenza delle nature superiori, tuttavia questo poco è più amato e desiderato di tutta la conoscenza che abbiamo delle nature inferiori».

Tornando al terzo capitolo, la convinzione che Dio sovrasti la nostra capacità conoscitiva trova conferma, secondo l'Aquinate, se consideriamo l'imperfezione della ragione umana anche nei confronti delle cose di questo mondo.

La cosa appare anche più evidente dalle deficienze che riscontriamo ogni giorno nella nostra conoscenza. Ignoriamo infatti molte proprietà delle cose sensibili, e anche in quelle apprese dai sensi non siamo in grado di scoprire perfettamente il perché di molteplici aspetti. Perciò la ragione umana a molto maggior ragione deve ritenersi incapace con i propri concetti di investigare quanto riguarda l'essere più sublime.

Se stentiamo a capire perfino le cose di quaggiù, sarebbe davvero ridicolo pretendere di poter sondare le profondità dell'essere supremo. Qui va forse osservato che alcuni lettori hanno preso queste parole di Tommaso come se volessero negare, in assoluto, la nostra comprensione della quiddità di qualunque cosa. Tale lettura risulta esagerata. Altrove

<sup>4</sup> Si veda PETRUS CALO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, §3, in *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, ed. D.M. Prümmer e M.H. Laurent, Saint Maximin, Toulouse 1911-1937 (6 fascicoli originalmente pubblicati nella *Revue Thomiste*), fasc. 1, 19.

Tommaso afferma chiaramente che di alcune cose gli uomini hanno raggiunto una vera e propria comprensione essenziale.

Alla fine di questo capitolo della *Summa contra gentiles* Tommaso offre alcune citazioni a conferma della trascendenza della verità divina.

Si accorda con questo l'asserzione di Aristotele, che dice nel secondo libro della *Metafisica* [II.1, 993b9-11] che «il nostro intelletto si rapporta ai primi enti, i quali in natura sono evidentissimi, come l'occhio del pipistrello rispetto al sole». Anche la Scrittura rende testimonianza a questa verità: poiché in *Giobbe* [11, 7] si legge: «Puoi tu scrutare le vestigia di Dio, e giungere alla perfezione dell'Onnipotente?»; e ancora [*Giobbe* 36, 26]: «Ecco, Dio è così grande da vincere la nostra scienza». E san Paolo afferma: «Parziale è la nostra conoscenza» [I *Cor.* 13, 9].

Di nuovo Tommaso mette degli insegnamenti di Aristotele a fianco della Parola di Dio. Per quanto riguarda Aristotele, non si tratta di una dichiarazione isolata. Più volte infatti nel *corpus aristotelicum* viene affermato che l'intelletto umano, partendo dalle cose sensibili, non è in grado di cogliere il «che cos'è» dell'essere supremo (né, in realtà, di qualsiasi sostanza totalmente immateriale). Così, già per Aristotele, la sapienza filosofica era soltanto una sapienza imperfetta e secondaria. Pur non conoscendo la rivelazione, egli sapeva dell'esistenza di una sapienza superiore alla sua: quella divina. Secondo lui infatti Dio non è altro che intelletto, diverso però dal nostro in quanto ha sé stesso per oggetto proprio. Dio quindi possiede una sapienza perfetta, conoscendo l'essenza divina in modo «evidentissimo», così com'è in sé.

Così, affermare che in qualche modo la metafisica e la rivelazione cristiana parlino della stessa cosa non è esattamente lo stesso che affermare che sono la stessa cosa. C'è, dopo tutto, una distinzione, peraltro molto netta e assolu-

tamente insormontabile. Questa posizione separa Tommaso pure da ogni concezione che pretenda di arrivare a una sorta di sintesi superiore, in cui alla fine gli elementi si confondono e perdano la propria identità; vale a dire, da ogni forma di gnosticismo, sia antico che moderno, come per esempio quello hegeliano.

Fin qui, pertanto, possiamo distinguere nella visione tommasiana tre tipi di sapienza, presa nel suo senso assoluto, come la conoscenza delle cause supreme dell'universo e specialmente del suo fine ultimo. Innanzi tutto, c'è la conoscenza che possiede Dio stesso, che è la sapienza perfetta. Poi ci sono due tipi posseduti dagli uomini: quello proporzionato alla ragione naturale, e cioè la sapienza filosofica, ovvero la metafisica; e poi quello che comprende anche delle verità su Dio che trascendono la proporzione della ragione naturale e sono state rivelate da Dio stesso, e cioè la sapienza teologica<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Dico «comprende anche» queste verità perché, secondo Tommaso, la rivelazione include non solo le verità soprannaturali, ma anche quelle su Dio che la ragione naturale è in grado di conoscere. Tommaso spiega questo nel quarto capitolo del terzo libro della *Summa contra gentiles*, nonché nel primissimo articolo della *Summa theologiae*. Si tratta di un punto fondamentale per la concezione tommasiana del lavoro del teologo, il quale non si limita alle cose che cadono fuori dalla competenza della filosofia. E non bisogna credere che quando discorre di quelle che cadono al suo interno, Tommaso abbia smesso di fare teologia e sia passato alla filosofia, perché comunque le considera da un punto di vista distinto. Alle volte si dice che i primi tre libri della *Contra gentiles*, in quanto riguardano quelle verità su Dio che sono conoscibili alla ragione naturale, sono filosofici e non teologici, ma questo è un fraintendimento. Per esempio, l'ordine seguito da Tommaso all'interno di quei tre libri è prettamente teologico, cominciando con Dio e solo successivamente trattando le creature. Ogni argomento nei tre libri viene assolutamente verificato e confermato da qualche passo della Scrittura, in sintonia con l'insistenza di Tommaso sul fatto che il teologo deve giudicare tutto alla luce della rivelazione. Pertanto non mi sembra che quei libri della *Summa contra Gentiles* si trovino più vicini agli scopi del presente volume rispetto alle parti corrispondenti della

È altrettanto chiaro che la distinzione tommasiana non è una divisione *ex aequo*. Ossia, la sapienza che possiede Dio, la filosofia e la dottrina rivelata non sono tre specie di un genere. È vero che tutte e tre sono dette «sapienza»; ma non lo sono nel modo in cui, per esempio, cane, gatto, e cavallo sono detti «animale». Questi tre sono ugualmente animali; nessuno è più animale degli altri. Invece la sapienza che possiede Dio è di un ordine totalmente diverso e superiore rispetto a quelle possedute dagli uomini. E nemmeno la filosofia e la teologia sono ugualmente sapienza. Nei confronti della teologia, la filosofia è sapienza solo in un senso ridotto. L'origine della rivelazione non è altro che Dio stesso; è Dio che ci parla di sé. La Parola di Dio è un discorso fondato sulla visione e la comprensione della natura divina. Invece la filosofia, pur contenendo delle verità su Dio, è fondata sull'esperienza umana delle cose sensibili. Le sue verità includono verità su Dio, ma non sono verità che vengono immediatamente da Dio. Sono verità umane, non divine. Perciò la filosofia, nei confronti della teologia, ha meno della natura della sapienza.

Appunto per questa subordinazione però, le due dottrine, senza mai diventare una sola, consentono anche una stretta coordinazione. Si potrebbe forse dire che filosofia e teologia non sono né piatti alternativi di un menu a scelta, né ingredienti di un solo piatto; semmai, la filosofia sta alla rivelazione come l'aperitivo al pasto. Non si mescolano — e l'aperitivo da solo è poco soddisfacente. Ma allo stesso tempo, anche se il pasto può essere consumato da solo, lo si gusta meglio preceduto dall'aperitivo, il quale stimola l'appetito e

*Summa theologiae*; e anzi, sebbene la forma esterna dei libri della *Summa contra gentiles* risulti forse meno strana oggi, a mio avviso l'altra *Summa*, oltre a essere più matura, si dimostra tutto sommato più comprensibile e pedagogica, almeno per la maggior parte dei lettori di oggi.

ne agevola la digestione. E l'aperitivo avrà anche un sapore proprio. Tommaso addirittura sostiene che la filosofia costituisce una certa partecipazione, perfino un certo preludio (*inchoatio*) — quasi una pregustazione — non della mera scienza teologica, bensì della felicità perfetta, cioè della visione beatifica di Dio promessa ai fedeli nell'aldilà<sup>6</sup>.

Nel primo capitolo parleremo più in dettaglio dei modi in cui, secondo Tommaso, la filosofia può servire alla teologia. Ma per avere un quadro completo della sua concezione della sapienza, dobbiamo ancora aggiungere almeno altri due altri tipi di sapienza, presa sempre in senso assoluto come conoscenza di Dio. Sono anch'essi accessibili agli uomini, e entrambi si trovano al di sopra non solo della filosofia, ma anche della scienza teologica. Una è quella a cui tutta la rivelazione è ordinata come al suo fine, e cioè, appunto, la visione beatifica. Quando Paolo dice «parziale è la nostra conoscenza» (I *Cor.* 13, 9), sta parlando principalmente delle conoscenze soprannaturali che possiamo avere quaggiù. Queste scompariranno quando «vedremo a faccia a faccia» (I *Cor.* 13, 12)<sup>7</sup>. In quel momento ciò che si conoscerà di Dio sarà la sua stessa realtà intima e propria — la sua essenza o quiddità. Ma in questa vita, anche con l'aiuto della rivelazione, resta fermo ciò che Tommaso dichiara un po'

<sup>6</sup> *STh*, I-II, q. 3, a. 6; I-II, q. 57, a. 1, ad 2. La nozione di gusto risulta più pertinente in questo contesto di quanto forse non si pensi; «la vera sapienza c'è allora, quando l'operazione dell'intelletto viene completata dal riposo e dal diletto dell'appetito, trovandovi compimento; pertanto si dice *sapientia* quasi *sapida scientia*, scienza saporita»: *In II Corinth.*, cap. 13, lect. 3, §539. Cfr. *STh*, I, q. 43, a. 5, ad 2 e *STh*, II-II, q. 45, a. 2, obj. 2.

<sup>7</sup> Questo non significa che in quel momento si avrà una sapienza uguale a quella di Dio stesso. Secondo Tommaso, nemmeno le anime beate conoscono Dio in tutta la sua conoscibilità, poiché la loro capacità conoscitiva rimane comunque una capacità creata, quindi finita. Solo un intelletto infinito — divino — è capace di tutta la verità su Dio.

più avanti nella *Summa contra gentiles* (cap. 5): «soltanto allora noi conosciamo Dio veramente, quando lo crediamo superiore a quanto l'uomo è capace di pensarne». Infatti, continua Tommaso, la rivelazione rafforza tale convinzione: «dall'essere proposte all'uomo verità divine superiori alla ragione si conferma nell'uomo l'opinione che Dio è qualcosa di superiore a quanto è possibile pensare».

L'altra sapienza è quella che viene annoverata tra i sette doni dello Spirito Santo<sup>8</sup>. Il dono della sapienza è una perfezione soprannaturale dell'intelletto che, come la scienza teologica, presuppone la fede nella rivelazione, ma che, a differenza della teologia, non viene acquisito mediante il lavoro di studio e di riflessione razionale sulle verità rivelate, ma viene infuso nell'anima da Dio stesso in conseguenza di quell'unione affettiva tra l'anima e Dio che è la carità. Questo dono rende lo spirito dell'uomo atto a giudicare e ordinare le cose a Dio secondo l'impulso dello stesso Spirito Santo, in virtù della «connaturalità» — quasi una sorta di immedesimazione — che la carità stabilisce nell'anima con il divino amato. Invece di essere elaborato tramite un processo completo di ragionamento, il suo giudizio è, per così dire, istintivo o intuitivo. Laddove la teologia cammina, il dono della sapienza vola.

A differenza della visione beatifica, il dono della sapienza si può avere già in questa vita; inoltre, è accessibile alle persone più semplici e incolte. Tuttavia, pur essendo superiore, tutto sommato, sia alla filosofia che alla teologia, il dono della sapienza non rende superflue queste altre forme di sapienza. L'umanità ha bisogno di tutte. Essendo tutte imperfette — non presentano Dio così com'è in sé, ma lo considerano in termini presi dalle creature — sono mutuamente complementari. Che cosa hanno la filosofia e

<sup>8</sup> Si veda *STb*, I, q. 1, a. 6, ad 3; II-II, q. 45, *passim*.

la teologia che non ha il dono? Hanno quello che Tommaso chiama un carattere «scientifico». Ciò significa che possono essere insegnate, in modo umano, mediante discorsi di parole orali e scritte. Rendono possibili delle formulazioni precise e pubblicamente accessibili delle verità che trattano. Sebbene solo camminino, per questo sono in qualche modo più sicure del dono. Misurano ogni passo secondo i principi della ragione e della fede. E anche il potere di insegnare, d'altronde, costituisce una certa somiglianza con la sapienza divina, e certamente non è privo di godimento.

Ma se la teologia comprende anche le verità su Dio che la filosofia può raggiungere, la filosofia non risulta allora superflua? La risposta tommasiana è no, per almeno due motivi. Il primo lo vedremo nel prossimo capitolo e riguarda gli aiuti che la scienza filosofica può prestare alla teologia stessa. L'altro motivo invece non ha a che fare con la mera utilità, quanto piuttosto con un certo statuto di fine a sé stante, che la filosofia possiede. C'è infatti una certa perfezione della conoscenza filosofica, considerata in sé stessa, e addirittura una certa somiglianza alla sapienza divina, che nemmeno la rivelazione fornisce. La filosofia può raggiungere una vera e propria visione delle verità che le appartengono. La rivelazione invece, in quanto tale, viene colta solo per fede, in modo analogo a quello in cui un principiante deve accettare le istruzioni del maestro. Inoltre, la fede riguarda cose di cui non si può fare esperienza. La rivelazione «manifesta» la verità nel senso che la esprime e la comunica, ma non nel senso che la rende evidente. È vero che la sapienza teologica possiede qualcosa del modo di procedere della conoscenza propriamente scientifica, poiché ragiona rigorosamente sulla base di certi principi; ma questi restano conosciuti solo per fede, ed è solo in un senso in qualche modo esteso che la teologia si può chiamare «scienza». La conoscenza

pienamente scientifica, quella che offre una visione della verità conosciuta, è di per sé bella e desiderabile. Anzi, è appunto questo aspetto della conoscenza filosofica, mi pare, che spiega perché Tommaso può giudicarla un preludio alla beatitudine. E sembra ovvio che anche questo costituisce un motivo per cui il teologo la dovrebbe apprezzare e promuovere.

Se la filosofia in generale ha un pregio, ossia quello di offrire una visione delle verità di cui si occupa, la metafisica, in particolare, la filosofia «prima», ne possiede uno suo proprio, non condiviso né dalle altre scienze filosofiche né dalle altre forme di sapienza accessibili all'uomo in questa vita. Questo pregio consiste nel suo ruolo «architettonico» nei confronti di tutte le scienze filosofiche. Ciò significa che al metafisico spetta esaminare i principi basilari di tutte le scienze, così da giudicare la loro verità, determinarli e formularli in modo preciso, difenderli contro gli eventuali dubbi o obiezioni, e, in alcuni casi, provarli alla luce di principi primi e fondamentali. È vero che anche la teologia ha una funzione di giudizio nei confronti di tutte le scienze, esaminandole in rapporto alla Parola di Dio, la quale costituisce un'istanza ancora più alta, in quanto possiede in sé stessa una certezza superiore a quella della metafisica stessa. Ma non spetta alla teologia determinare o difendere o provare i principi delle altre scienze; tale compito non si svolge alla luce della rivelazione, ma spetta alla stessa ragione naturale<sup>9</sup>. In questo senso, la filosofia tommasiana, in quanto

<sup>9</sup> Si veda *STh*, I, q. 1, a. 6, ad 2. Un riferimento pertinente è anche l'opuscolo *De aeternitate mundi*, dove, nelle righe 49-67 dell'edizione Leonina, l'Aquinate lascia intendere che non spetta alla teologia condannare una proposizione per il fatto di violare il primissimo principio della conoscenza umana, cioè il principio di non-contraddizione. Si tratta della proposizione che Dio può far sì che il passato non sia passato, che secondo Tommaso non è da giudicarsi eretica — anche se egli la ritiene falsa.

imperniata sulla metafisica, gode di una forte completezza intrinseca. La sapienza naturale, in quanto naturale, è la più bassa tra le specie di sapienza riconosciute dall'Aquinate; ma, almeno in questa vita, non c'è nessun'altra in grado di sostituirla nel suo ambito proprio. E le ragioni che potrebbero portare a trascurarla finirebbero per rendere insipide anche tutte le altre.