

TOMMASO D'AQUINO E IL SUO TEMPO

SOMMARIO: I. UN UOMO FUORI DAL TEMPO – II. UN UOMO PARTECIPE DELLE TENSIONI CULTURALI PROFONDE DEL SUO TEMPO; 1. *Il secolo XIII, passaggio dall'agostinismo all'aristotelismo*; 2. *L'università parigina: tra facoltà delle arti e facoltà di teologia*; 3. *Una nuova teoria della conoscenza*; 4. *La posizione di Tommaso: la cognitio veritatis non richiede una nuova illustratio divina (critica di Avicenna e della tradizione neoplatonica)*; 5. *La critica di Tommaso alle posizioni di alcuni maestri artisti estremisti: rompere l'unità del quadro veritativo* – III. UNA SERIE DI FRANTENDIMENTI

La mole intellettuale di Tommaso d'Aquino (1224/5-1274) schiaccia inesorabilmente tutte le riletture che di lui vengono offerte e sempre daccapo si sente l'esigenza di tornare ai suoi testi: così capita nel tentativo, per lo più riduttivo, di trovare la chiave interpretativa del suo pensiero.

La stessa biografia del nostro autore non trova concordi gli interpreti in un tratto dominante e riassuntivo. Per questo motivo cercherò di accostare due aspetti della sua «biografia teologica» che ritraggono questo gigante da angolature diverse.

I. UN UOMO FUORI DAL TEMPO

Un netto sentimento di ammirazione è immediatamente percepibile davanti a Tommaso. Lo avvertivano già i contemporanei: nel racconto di un antico leggendario si narra che anche gli uomini rudi dei campi arrestavano il loro lavoro per contemplarne la statura e la bellezza; Guglielmo di Tocco, insieme ad altri biografi, ci consegna numerosi episodietti, al limite certo del racconto agiografico, dove tuttavia è ancora forte l'eco di un personaggio fuori dal comune, che fin

da giovane si stagliava per le sue spiccate capacità¹. Un riconoscimento insomma delle grandi qualità del nostro autore che persisterà ben oltre la sua morte, ma anche della sua diversità rispetto all'ambiente circostante.

Il riflesso nella vita di Tommaso di tale grandezza oggettiva non sembra tuttavia essere stato rilevante: un tratto di umiltà e di mansuetudine, perfino di distacco, sembra incontestabile. Non sembra che sia stato mai interessato a cariche onorifiche, dalle quali invece rifuggiva e addirittura pregava per esserne risparmiato; le turbolente vicende familiari, proprie di un casato a metà strada tra papato e impero, lo vedevano certo vicino ai suoi cari negli affetti, ma non nelle determinazioni concrete da assumere; la sua stessa scelta vocazionale, risoluta e ferma nonostante le aspirazioni dei suoi congiunti, è un segno del suo mancato coinvolgimento nei piani e nelle aspirazioni delle persone che lo circondavano. Anche delle lunghe e laceranti polemiche nelle quali, probabilmente suo malgrado, si trovò invischiato non abbiamo segni di inasprimento² o di particolare ruggine, quasi riuscisse a sollevarsi dalle dolorose, meschine e a volte insistenti insinuazioni che gli venivano sollevate contro³.

¹ Pensiamo al famoso giudizio attribuito ad Alberto Magno riguardo al «bue muto di Sicilia» i cui mugghi sarebbero risuonati per il mondo intero, o ancora al giovane Tommaso costretto a sbrogliare dagli impicci l'incauto precettore. Per queste e tutte le seguenti notizie biografiche rimando per i dettagli a J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato, Piemme, 1994 (orig.: *Initiation à Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg - Paris, Edition universitaires Fribourg [Suisse] - Cerf, 1993) e a J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano, Jaca Book, 1994 (orig.: *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, New York, Doubleday & C., 1983).

² Con l'eccezione importante del *De unitate intellectus* cui avremo modo di accennare in seguito.

³ Pensiamo a Guglielmo di Saint-Amour e a tutta la questione dell'allargamento delle cattedre ai maestri mendicanti. Mentre l'attacco di Guglielmo sembra tutto giocato su un piano soggettivo (la difesa dei privilegi dei maestri secolari e la preoccupazione che le nuove cattedre concesse ai mendicanti li potessero intaccare), attraverso il pretesto di rilievi oggettivi (la polemica contro lo stato di vita religioso e mendicante in particolare), Tommaso nelle sue repliche dal punto di vista sostanziale è oggettivo (impertinente cioè tutta la sua argomentazione e le sue energie a difendere il recente stato di vita), mentre dal punto di vista soggettivo non sembra particolarmente preoccupato: è assente cioè un tono di acredine, nonostante la decisa fermezza delle sue posizioni. Inoltre, una volta rimosso, Guglielmo scompare dal suo orizzonte e dai suoi scritti, a testimoniare il privilegio della questione sostanziale su quella personale.

Tutto ciò contribuisce a creare il ritratto di un personaggio *fuori dal suo tempo*, poco toccato dalla contingenza degli eventi che lo circondavano. Anche i suoi scritti sembrano dimostrarlo: è piuttosto difficile riscontrare tracce del quotidiano del XIII secolo nelle sue argomentazioni e anche il frequente ricorso a esemplificazioni è sempre strumentale, spesso stereotipo⁴ ed ereditato da locuzioni comuni o dall'eredità classica, e sebbene abbia avuto modo di attraversare contesti politici e culturali assai differenti, da Napoli a Parigi, non sembra che abbia mai imparato la lingua (il dialetto) locale. Qualche volta le sue stesse opere hanno motivazioni più remote che prossime: pensiamo al caso emblematico della cosiddetta *Contra Gentiles*, spesso presentata come il contributo tommasiano all'opera «missionaria» del tempo, mentre in realtà sarebbe una trattazione della fede e delle possibili obiezioni a essa da un punto di vista del tutto radicale e fondamentale⁵; o ancora pensiamo a quel faticoso e paziente lavoro preparatorio che è la *Tabula libri Ethicorum*. Lo stesso epiteto di *doctor angelicus* che gli sarà affidato, insieme alla venerazione per l'altezza del suo pensiero, sembra implicare di contrappeso un giudizio di distacco dalla mutevolezza delle vicende degli uomini.

Probabilmente anche i lettori contemporanei hanno avvertito questo tratto della sua personalità: proprio perché spoglio di riferimenti all'attualità, è stato presentato da alcuni suoi ammiratori come l'esempio di una *philosophia perennis* destinata a sfidare e vincere l'incertezza dei cambiamenti repentini della società industriale e di un pensiero frammentato e composito, o ancora è stato respinto da altri appunto perché incapace di integrare nel suo pensiero alcune delle intuizioni fondamentali del pensiero moderno e contemporaneo, quali ad es. il peso della storia e della temporalità, i bisogni del soggetto e altro ancora.

⁴ Sono cosciente di discostarmi qui dal giudizio autorevole di J.-P. Torrell (ad es. in *Tommaso d'Aquino maestro spirituale*, Roma, Città nuova, 1998, 151-152). Mi sembra tuttavia che negli esempi che abbastanza frequentemente Tommaso porta sia del tutto prevalente la stereotipia: per es. per parlare del rapporto tra cause prime e cause seconde, o per illustrare il governo divino sul creato, egli fa volentieri appello alla freccia scoccata dall'arciere (*sicut sagitta a sagittante*). È interessante come l'esempio si arresti lì e come l'espressione sia citata esattamente nello stesso modo e senza particolari ulteriori: l'esperienza concreta mi sembra del tutto distillata in un'esemplificazione funzionale e remota.

⁵ Cf R.-A. GAUTHIER, *Introduction à la Somme contre les Gentils*, Fribourg, Editions Universitaires, 1993.

II. UN UOMO PARTECIPE DELLE TENSIONI CULTURALI PROFONDE DEL SUO TEMPO

Eppure da un altro punto di vista si potrebbe dire che quel religioso che aveva voltato le spalle al secolo per seguire la nuova via di Domenico è del tutto inserito e partecipe, anzi protagonista del pensiero del suo tempo⁶.

1. *Il secolo XIII, passaggio dall'agostinismo all'aristotelismo*

Il Duecento è certamente un interessante laboratorio in cui si confrontano e arrivano anche allo scontro i germi di correnti di pensiero diverse che affondano le radici nei secoli precedenti. In particolare è interessante notare che sebbene la matrice aristotelica abbia fatto il suo ingresso già da tempo⁷, il tratto dominante resti del tutto agostiniano⁸, specialmente in campo teologico.

Il nocciolo di tale orientamento «agostiniano» consisterebbe in una concezione dell'uomo e del mondo strutturalmente aperta all'intervento divino; di più: strutturalmente bisognosa di un suo ripetuto e continuo intervento, specialmente per quanto riguarda il processo conoscitivo umano. Tale concezione risente di un'innegabile traccia neoplatonica: la materialità, la storia concreta sono solo riflesso di ciò che sta oltre, Dio appunto. Questa filosofia di base aveva un'intonazione immediatamente religiosa, e trovava nel filosofo arabo Avicenna la sua grande autorità. Nelle sue opere infatti era offerta una presentazione di Aristotele per così dire addomesticata secondo un concordismo religioso.

⁶ Le pagine che seguono dipendono in gran parte dal lavoro da me svolto in A. VALSECCHI, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori* (= Analecta Gregoriana 291), Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003, cui rimando per bibliografia e analisi ulteriori.

⁷ Per la questione dei diversi «ingressi» di Aristotele nel Medioevo latino (prima la grammatica, quindi dialettica e solo più tardi le opere maggiori) rinvio alla letteratura specialistica; segnalo solo il recente, agile e aggiornato contributo di J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente* (= Eredità medievale 22), Milano, Jaca Book, 2003.

⁸ Per fare due esempi emblematici immediatamente chiari: nell'XI secolo Anselmo, che simbolicamente compone e supera nel suo pensiero la controversia tra dialettici e grammatici, si sente in dovere di precisare all'inizio del suo *Monologion* che «non v'è nulla qui che non sia già rinvenibile in Agostino» e un secolo dopo Abelardo, inquieto maestro di dialettica e di teologia, nelle varie redazioni della sua *Theologia (summi boni, christiana, scholarium)* riserverà ad Agostino (ma anche a temi platonici e neoplatonici come l'*anima mundi*) una posizione di tutto privilegio.

Con il volgere del XIII secolo invece, soprattutto nell'università parigina a partire dalla «giovane» facoltà delle arti dove venivano fatti studi propedeutici, di carattere diremmo oggi filosofico, inizia a farsi strada una lettura più obiettiva e meno concordista di Aristotele, una lettura che appunto non era preoccupata di salvaguardare un intervento di Dio ripetuto e diretto nell'intelligenza dell'uomo e che anzi offriva un affresco dei processi conoscitivi umani molto attento alla dimensione sensoriale e poco preoccupato del possibile scontro con eventuali dogmi di fede.

2. *L'università parigina: tra facoltà delle arti e facoltà di teologia*

Abbiamo così accennato a un luogo decisivo e cruciale nel quale Tommaso eserciterà a due riprese l'insegnamento: l'università di Parigi e, nel suo seno, le crescenti frizioni tra maestri artisti e maestri teologi.

Le due facoltà avevano un peso chiaramente asimmetrico. La facoltà di teologia era del tutto influente: essa si collocava per così dire al vertice degli studi, e benché non rappresentasse la facoltà più remunerativa, era sicuramente la più prestigiosa. I suoi maestri avevano dovuto percorrere un lungo itinerario di studio, cominciato nella facoltà delle arti e qui coronato. Le cattedre saranno per lungo tempo contingentate e solo con malanimo aperte ai nuovi arrivati (ad es. ai maestri degli ordini mendicanti). Sia per l'età degli insegnanti, sia per gli stretti legami che necessariamente una disciplina come la teologia intrattiene con l'istituzione ecclesiastica che allora reggeva l'università stessa, i teologi sono istintivamente e per la maggior parte propensi a conservare lo *status quo*.

La facoltà delle arti aveva un corpo di studenti e docenti più numeroso e più giovane rispetto alla facoltà di teologia. Presumibilmente l'entusiasmo giovanile e un rinnovato spirito corporativo portarono i maestri artisti a riscoprire gli ideali classici del sapiente interamente dedicato allo studio in una sorta di ascesi speculativa. Tale clima intellettuale e culturale si mostrerà meno preoccupato di salvaguardare lo schema di pensiero fino ad allora dominante, quanto interessato alla testimonianza degli antichi classici della filosofia.

3. *Una nuova teoria della conoscenza*

In particolare il cambiamento fu sensibile sul piano della teoria della conoscenza.

Fino all'inizio del XIII secolo, infatti, conoscenza e intervento diretto di Dio apparivano strettamente connesse. La conoscenza è la parte più nobile dell'uomo, quella che più lo stacca dalla materialità indistinta e pesante, e più lo avvicina a Dio. Senonché tale vicinanza con Dio era letta proprio in termini di un intervento puntuale e reiterato di Dio, quasi che l'atto della conoscenza rappresentasse, a seconda dei diversi autori, o un «chinarsi» di Dio sull'uomo quasi accendendo in lui di volta in volta le singole intuizioni, o uno «sporgersi» dell'uomo verso Dio, cioè un «unirsi» a lui e frutto di tale «adesione» sarebbe esattamente l'intellezione, l'atto conoscitivo.

Con il progredire del XIII secolo si fa strada una lettura dei testi di Aristotele meno preoccupata di stabilire un ruolo attivo di Dio nel processo di conoscenza e più attenta invece alle dinamiche propriamente umane e costitutive dell'intellezione⁹.

4. *La posizione di Tommaso: la cognitio veritatis non richiede una nuova illustratio divina (critica di Avicenna e della tradizione neoplatonica)*

In tale svolta anche Tommaso ha un suo ruolo, anticipato dal maestro Alberto. Si potrebbero citare numerosi esempi di come Tommaso ha preso progressivamente congedo dall'impianto gnoseologico neoplatonico già a partire dal *Commento alle Sentenze*¹⁰. Preferisco ora accostare brevemente un testo di metà cammino¹¹ dove la critica ad Avicenna diventa per così dire frontale: *Super Boetium de Trinitate* q. 1, a. 1.

La prima questione è tutta dedicata a sondare in positivo le possibilità della ragione umana. E il tema del primo articolo è chiaro: «Se

⁹ Tale processo passa anche attraverso i commenti di Averroè, e da qui verrà il nome di «averroismo» per gli autori di questa nuova corrente. La classificazione a dire il vero è quanto mai problematica e controversa, vista la diversità di autori che sotto tale sigla sono raggruppati. Stante la diversità di interpretazioni, la critica sembra oggi concorde nel dividere un primo momento, collocabile all'inizio del XIII secolo, la cui preoccupazione sarebbe eminentemente gnoseologica e di riscoperta dei classici (il cosiddetto primo averroismo) da una deriva eterodossa solo successiva identificabile per contrasto nel «manifesto» delle proposizioni condannate nel 1277 dal vescovo di Parigi (secondo averroismo).

¹⁰ Cf, ad es., *Sententiae* II d. 17, q. 2, a. 1.

¹¹ Con tutta probabilità infatti quest'opera si colloca verso la fine del primo periodo di insegnamento parigino (1257-1258), quando Tommaso ha raggiunto una sua maturità teologica e si appresta a fornirne per così dire una prima verifica nella cosiddetta *Contra Gentiles*.

la mente umana abbia bisogno di una nuova illuminazione divina per conoscere la verità¹². Si parla di *nova illustratio* evidentemente in rapporto alla *illustratio luminis naturalis*. Si intuisce subito quale sia la posta in gioco: la ragione è capace di qualcosa da sé o è invece sempre come dipendente dall'alto, strutturalmente bisognosa di una nuova luce dall'alto per raggiungere la verità?

La risposta di Tommaso è senza incertezze: sì, la ragione è in grado di attingere la verità (anche se una verità parziale, come ben presto aggiungerà), contro l'autorità che spontaneamente viene addotta in contrario, cioè Avicenna.

Alcuni hanno detto che il solo intelletto possibile è una potenza dell'anima, mentre l'intelletto agente è una sostanza separata. E questa è l'opinione di Avicenna, secondo la quale ne consegue che l'anima umana non può compiere (da sé) l'atto suo proprio, e cioè conoscere la verità, a meno che venga illuminata dall'esterno, cioè da quella sostanza separata che si chiama intelletto agente¹³.

L'argomentazione di Avicenna, come riportata da Tommaso, fa riferimento alla costituzione dell'uomo, e in particolare al problema dell'intelletto umano¹⁴. Bisogna considerare come nel sistema avicenniano il processo conoscitivo comprende due momenti: il primo è per così dire una condiscendenza verso il basso per raccogliere i risultati della sensibilità (attraverso i vari gradi e livelli dell'intelletto in potenza). Tale movimento resterebbe però muto e inefficace in sé, appunto solamente «in potenza», fin quando non interviene l'intelletto agente¹⁵. È

¹² «Utrum mens humana in cognitione veritatis nova illustratione divinae lucis indigeat».

¹³ «Quidam vero posuerunt quod solus intellectus possibilis erat potentia animae, intellectus vero agens erat quaedam substantia separata. Et haec est opinio Avicennae, secundum quam opinionem sequitur quod anima humana non possit in actum propriae operationis, quae est cognitio veritatis, exire, nisi exteriori lumine illustretur, illius scilicet substantiae separatae, quam dicit intellectum agentem» (*Super Boetium de Trinitate* q. 1, a. 1, *solutio*).

¹⁴ Si tratta di un problema che affonda le sue radici nell'interpretazione del testo aristotelico del *De anima* e che ha impegnato numerosi commentatori del Filosofo, da Alessandro d'Afrodizia fino ad Alessandro di Hales e oltre. Il problema era quello di definire l'anima dell'uomo, le sue parti, e, dove Aristotele parla solamente di un intelletto agente e di uno in potenza, i commentatori vi hanno aggiunto suddivisioni ulteriori, in particolare ciascuno per rendere tale impianto maggiormente rispondente all'insieme del proprio sistema di pensiero. Per una visione sinottica e succinta cf C. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII* (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 289), Rome, École Française de Rome, 1995, 140-175.

¹⁵ *Ivi*, 144.

quindi caratteristico che tale intelletto agente venga inteso come qualcosa di separato rispetto all'uomo. Capiamo subito quali siano gli influssi e le ascendenze che si nascondono dietro questa dottrina: un tentativo di ripresa del platonismo, secondo il quale da una parte il mondo ideale prende tutte le sue distanze rispetto alle vicende concrete (in questo senso possiamo cogliere l'istanza di *separazione* dell'intelletto agente rispetto alle facoltà dell'anima umana), e dall'altra ogni conoscenza rappresenta come l'influsso (ricordo, reminiscenza, emanazione) di qualcosa che però non appartiene strutturalmente all'uomo, quanto invece lo rimanda sempre oltre da sé. È risaputo inoltre che il platonismo può avere offerto diversi spunti per così dire religiosi, fin dagli albori del cristianesimo, ma anche presso credenti di fede musulmana, come Avicenna: in particolare la tendenza a leggere il dito di Dio in ciò che di meglio e di più nobile ci può capitare. E così le conclusioni si intravedono già: Dio si manifesta in modo del tutto particolare nella conoscenza. E la dottrina dell'intelletto agente non concepito come potenza dell'anima, ma come principio separato, comune a tutti gli uomini, ne permetterebbe quasi la trascrizione epistemologica, nel senso che «dietro» questo intelletto agente separato si nasconde per così dire l'azione di Dio stesso, che permette di «attualizzare», cioè far passare dalla potenza all'atto, la conoscenza umana.

In tale concezione ogni intuizione, ogni conoscenza diventa sempre come uno sporgersi fuori da sé: l'intelletto possibile da solo è insufficiente e ha sempre bisogno come di essere «acceso» dal di fuori. E così ogni intellesione diventa ogni volta quasi un miracolo, nel senso che l'intelletto possibile proprio dell'uomo ha bisogno di essere unito all'intelletto agente.

Invece Tommaso, ponendosi come interprete di Aristotele («sed quia verba philosophi in III de anima magis videntur sonare quod intellectus agens sit potentia animae») e nel contempo nell'ossequio della scrittura («et huic etiam auctoritas sacrae scripturae consonat»), riconosce per così dire l'autoconsistenza dell'uomo. Egli cioè, in quanto fornito di una potenza passiva (l'intelletto possibile) e della corrispondente potenza attiva in grado di attuarla (intelletto agente) è in grado al pari di tutte le altre realtà naturali di compiere l'operazione corrispondente a tali potenze, e cioè la conoscenza della verità, senza alcuna altra illuminazione proveniente dall'esterno¹⁶.

¹⁶ «Anima ponitur respectu intelligibilis operationis, quae est cognitio veritatis, et potentia passiva et potentia activa. Unde sicut aliae potentiae activae naturales suis passivis coniunctae sufficiunt ad naturales operationes, ita etiam anima habens in se

Insomma, come dice infatti Gauthier¹⁷, la presunta novità di Tommaso è consistita meno nel produrre una lettura cristiana di Aristotele (in questo senso l'Aristotele del secolo precedente era già fin troppo battezzato!), quanto nell'introdurre senza paura anche in teologia un Aristotele per così dire maggiormente letterale, anche se apparentemente più «laico».

5. *La critica di Tommaso alle posizioni di alcuni maestri artisti estremisti: rompere l'unità del quadro veritativo*

Ma la critica di Tommaso alla tradizione maggioritaria, almeno in teologia, rappresentata dal filone neoplatonico e agostiniano che trovava in Avicenna il grande patrono non diventa un'assunzione acritica della «novità» del tempo, cioè dell'epistemologia più genuinamente aristotelica quale era stata scoperta e professata con orgoglio dai giovani maestri artisti. A tale scopo basterebbe citare la fiera contrapposizione di Tommaso al cosiddetto secondo averroismo (eterodosso, secondo la definizione di van Steenberghen) testimoniata dal *De unitate intellectus*.

Ma per capire la critica radicale che Tommaso muove ad alcuni artisti dobbiamo fare un passo indietro e spendere qualche parola sulla concezione tommasiana di verità e sui suoi rapporti con la fede.

5.1 L'unitarietà del quadro veritativo (e rivelativo)

Dio rappresenta il principio e la fine di tutto: in lui verità, bene ed essere coincidono perfettamente¹⁸, come nel punto focale e incandescente da cui tutto ha origine, trova la sua misura e ragione d'essere,

potentiam activam et passivam sufficit ad perceptionem veritatis» (*Super Boetium de Trinitate* q. 1, a. 1, *solutio*).

¹⁷ «La tâche historique de saint Thomas n'a donc pas été de christianiser Aristote... L'Aristote des Artiens n'était pas seulement un Aristote chrétien, c'était un Aristote platonicien... La tâche historique de saint Thomas a donc été bien plutôt... de rendre à la philosophie d'Aristote sa pureté, et de prendre comme instrument de réflexion théologique, non plus... l'éclectisme platonico-stoïcien, mais cet Aristote enfin retrouvé. Cette révolution saint Thomas l'a faite. Mais il n'aurait pu la faire si une génération de maîtres ès arts n'en avait préparé les voies» (R.A. GAUTHIER, «Introduction», in ANONIMO MAESTRO DELLE ARTI, *Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata* [MS. Roma Naz. V. E. 828], Grottaferrata, Editiones Collegii s. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985, 8*-22*).

¹⁸ Cf., ad es., *De veritate* q. 21 a. 2, *Summa theologiae* I q. 5 a. 1; I q. 11 a. 4; I q. 16 a. 3.

e pure il proprio fine. Tommaso, come è noto, definisce la verità come l'accordo tra la realtà conosciuta e l'intelletto conoscente¹⁹. E la verità prima e fondante risiede appunto in Dio²⁰: l'intelletto divino infatti fonda di per se stesso l'accordo (tra conoscente e conosciuto), in quanto appunto egli è l'origine stessa dell'essere.

Non così per l'uomo: pure per lui la verità è l'accordo tra intelletto e realtà, ma tale accordo non è fondato e garantito di per se stesso dall'attività conoscitiva umana. L'intelletto umano infatti non fonda il creato, ma lo trova davanti a sé: deve raccogliere il dato sensibile, e creare dentro di sé l'accordo veritativo²¹. Tommaso spiega tutto questo dicendo che l'intelletto divino è misura del creato stesso, mentre l'intelletto umano è misurato dal creato, deve cioè accogliere il dato sensibile nel proprio processo conoscitivo, purificarlo dalla materialità, fino a confrontarlo e risolverlo con le evidenze già da sempre iscritte in lui (principi primi). Ciò non toglie tuttavia assolutamente che il frutto di tale processo, se condotto senza errori, sia effettivamente la verità.

È ben chiara tuttavia la differenza tra la verità (fondata) da Dio e quella (raccolta) da parte dell'uomo. La verità divina pone e fonda ogni ente creato e lascia in esso come un frammento, una traccia della propria perfezione. L'uomo attraverso il processo razionale ricomponne tale mosaico²², giunge cioè a un accordo effettivamente *vero* tra il suo intelletto e l'ente, anche se tale accordo, pur riflettendo indirettamente l'accordo fondante tra l'intelletto divino e l'ente, non lo adegua perfettamente.

¹⁹ «Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei» (*De veritate* q. 1, a. 1, *solutio*).

²⁰ «Ergo veritas [est] in intellectu divino quidem primo et proprie (*ivi* q. 1, a. 4, *solutio*).

²¹ «In intellectu vero humano [veritas est] proprie quidem sed secundario. [...] Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis, quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret. Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem» (*ivi*).

²² Tommaso preferisce usare l'immagine suggestiva dello specchio (frantumato?), che anche se non riesce a offrire la grande immagine della verità nella sua totalità, ne può offrire diverse rappresentazioni parziali: «Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo» (*ivi*).

Il rapporto tra la verità divina e la verità che l'uomo può raggiungere è dunque chiaro: non di derivazione o infusione diretta, ma passa attraverso il creato stesso (frutto a sua volta della verità divina). Tutto ciò spiega la grande unitarietà del quadro veritativo in Tommaso: il paradigma di verità, per Tommaso, è unitario: la verità è sempre principalmente quella divina, di cui quella umana rappresenta per così dire un «rimbalzo» attraverso il creato.

Come comprende allora il nostro autore la fede? Essa è senz'altro, a suo giudizio, di ordine conoscitivo: rappresenta insomma il modo «diretto» con cui Dio comunica e partecipa all'uomo la sua verità.

Capiamo quindi come e perché per il nostro autore ogni possibilità di contraddizione tra i due termini è radicalmente e in linea di principio impossibile: Dio in fondo è l'origine di *ogni verità*, sia quella di fede, che quella razionale: egli è *la* verità e il fondamento di ogni altra verità.

Dobbiamo inoltre osservare come i punti di contatto tra verità rivelata e verità creata siano solamente due: nell'origine (cioè in Dio autore di *ogni* verità) e nel destinatario: il soggetto conoscente, punto di arrivo sia della verità creata sia della verità rivelata. E tale unità è però differente in Dio e nell'uomo. In Dio la verità è *una et simplex*²³, nell'uomo invece è una nel senso che in lui convergono questi due movimenti, che tuttavia in sé non sono immediatamente assimilabili, ed esattamente in questo senso Tommaso parla di una *duplex veritas divinatorum*²⁴. E di tale differenza l'impostazione della cosiddetta *Contra gentiles* è un esempio eclatante.

5.2 Entro un quadro unitario le differenze reali tra discipline diverse: il rapporto tra *scientia fidei* e *philosophia*

Bisogna tuttavia notare che Tommaso, forse a eccezione delle questioni *De veritate*, preferisce un approccio «dal basso», che cioè parte dal fatto della compresenza nell'uomo di diversi tipi di conoscenza e da qui muove i passi verso la ricerca di un modello plausibile per descrivere nel contempo la reale diversità dei percorsi e insieme disegnare un quadro unitario.

Di tale procedimento il libretto *Super Boetium de Trinitate* è un chiaro esempio. Dal nostro punto di vista in particolare è significati-

²³ «Ex parte ipsius Dei... est una et simplex veritas» (*Contra Gentiles* III c. 9).

²⁴ «Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinatorum debere versari» (*ivi*).

vo *Super Boetium* q. 2, a. 3, un articolo tanto importante quanto sintetico e complesso. In esso si condensano certamente alcuni temi maggiori del pensiero di Tommaso: non a caso troviamo qui una delle frasi cui la tradizione tomista si aggrapperà più volentieri per descrivere i rapporti tra doni di grazia e natura, non in termini di opposizione (*non tollunt*) ma di perfezione (*sed magis perficiunt*).

5.2.1 Il punto di partenza: la condizione conoscitiva dell'uomo

In effetti i temi che qui vengono affrontati potrebbero dare adito alle più svariate riflessioni, ad es. sul rapporto tra Dio e l'uomo, tra la grazia e la libertà. Ciò è evidentemente a tema, non tuttavia in modo diretto e soprattutto non in modo astratto.

Tommaso cioè ha di mira l'uomo concreto che nella sua esperienza scopre la *compresenza* di conoscenze frutto della sua capacità investigativa, e altre conoscenze che egli riceve dalla fede. In questo articolo è infatti interessante notare come i termini siano sempre precisati in riferimento all'uomo: la grazia non è la grazia in generale ma i *dona gratiarum*, quando si parla del *lumen fidei* si precisa subito *quod nobis gratis infunditur* e ancora *ea quae per fidem nobis traduntur divinitus*. Nelle primissime battute di quest'articolo torna per ben cinque volte *nobis*, a precisare che si tratta esattamente di ciò che è presente *in noi*, ciò che l'uomo vive e sperimenta nella sua vita concreta²⁵.

5.2.2 Un confronto a più dimensioni

Nel corso dell'articolo Tommaso precisa ulteriormente quali siano i termini del confronto: a questo proposito si possono distinguere almeno quattro ambiti.

C'è un primo livello più generale, quello del confronto tra doni di grazia e natura umana. È per così dire il primo livello, quello più ge-

²⁵ Del resto la stessa riflessione che Tommaso conduce altrove sulla fede o sulle virtù teologali in genere è sempre fatta in termini molto concreti: ci si interroga su quali strutture, quali *habitus* informano l'uomo e lo abilitano e predispongono agli atti corrispondenti. E, nel caso concreto della carità, Tommaso si sente in dovere di dissentire dalla posizione di Pietro Lombardo: se quest'ultimo identificava la carità con la presenza dello Spirito Santo nell'uomo, per Tommaso non è corretto impostare un rapporto diretto e immediato tra Dio e l'uomo che scavalchi le strutture concrete, create, umane nelle quali sole tale rapporto si produce (cf *Sententiae* I d. 17, q. 1, a. 1; *Summa Theologiae* II II q. 23, a. 2).

nerale, anche se come accennavamo sopra non si tratta di una questione astratta, comporre Dio e l'uomo, quanto invece *nell'uomo* comporre gli effetti della grazia sulle strutture umane (*dona gratiarum*) con ciò che invece è da imputare alla costituzione umana in quanto tale (*natura*).

C'è quindi un secondo livello più determinato: il confronto tra ciò che presiede alla conoscenza di fede (*lumen fidei*) e ciò che presiede alla conoscenza umana (*lumen naturalis rationis*). Qui si entra in un campo più preciso, quello della conoscenza²⁶. Ciò pone evidentemente il problema dei rapporti reciproci tra questi due principi di conoscenza, cosa che esattamente l'articolo vuole mettere a fuoco.

C'è poi un terzo livello, quello degli *oggetti* di tale conoscenza. Il problema infatti non è solo di regolare nell'uomo i rapporti reciproci tra le due fonti di conoscenza (il *lumen fidei* e il *lumen rationis*), quanto anche di stabilire il confronto tra il frutto di tali procedimenti conoscitivi, insomma i contenuti: Tommaso parla da una parte di *ea quae per fidem traduntur nobis divinitus*, e dall'altra di *ea quae sunt per naturam nobis indita*.

C'è infine un quarto livello che a prima vista può apparire un corpo estraneo rispetto al percorso precedente. Tommaso confronta qui le due discipline (accademiche) che si occupano di tali diverse conoscenze, e qui il confronto è tra *sacra doctrina* e *philosophia*. A mio giudizio tale livello è invece del tutto determinante, perché forse proprio qui era disegnata davanti agli occhi di Tommaso la necessità di stabilire regole di dialogo costruttivo reciproco, questo almeno doveva essere il suo sogno. La realtà che aveva davanti agli occhi era invece probabilmente quella di tensioni che tra le due facoltà accademiche si andavano accumulando.

²⁶ Già nell'articolo precedente Tommaso aveva esposto quella che oggi si è soliti chiamare la «teoria della subalternazione»: aveva cioè stabilito un unico quadro conoscitivo e veritativo che fa capo a Dio stesso, entro il quale si possono distinguere due ambiti di scienza, coordinati l'uno con l'altro. Così facendo Tommaso da una parte accettava la definizione tradizionale di scienza che in sostanza risaliva ad Aristotele (scienza è la conoscenza che attraverso il rigore dei suoi passaggi può essere ridotta ai primi principi autoevidenti, oppure può essere ricondotta a sua volta a una scienza superiore che rispetti tale caratteristica), ma nel contempo rendeva ragione del carattere scientifico della *sacra doctrina* proprio nella sua peculiarità, riposare cioè su un'obbedienza, essere cioè dipendente dalla scienza divina, in sé autoevidente. Dunque Tommaso riconosce nell'uomo la compresenza di due conoscenze (entrambe conoscenze! Egli non esita a parlare di *scientia fidei* [cf *Super Boetium de Trinitate* q. 2, introduzione; q. 2, a. 4, introduzione]) che però hanno riferimenti ultimi diversi.

5.2.3 Contro gli estremismi

Una volta individuata la posta in gioco, la proposta di Tommaso è relativamente semplice: combattere ogni tipo di estremismo, da qualunque parte esso provenga.

E così abbiamo anzitutto, in linea con quanto il nostro autore già affermava in *Super Boetium* q. 1, a. 1, la difesa delle competenze della ragione umana. Il nostro autore, a tutti i livelli sopra evidenziati, ribadisce con forza che il sopraggiungere di conoscenze di fede non toglie (*non tollunt; non destruit*) il percorso conoscitivo umano, né di principio, né nell'origine o nei contenuti. E ciò determina anche la consistenza e l'utilità della *philosophia* in riferimento alla *sacra doctrina*.

Probabilmente la posizione di Tommaso può essere apprezzata solo nel confronto con le posizioni di alcuni suoi contemporanei teologi disposti a concedere meno credito alle capacità dell'uomo nella ricerca della verità e quindi meno spazio alla giovane e autoconsapevole facoltà delle arti.

D'altra parte il nostro autore combatte anche un estremismo di segno opposto. Egli afferma cioè chiaramente che la competenza della ricerca razionale umana è più limitata rispetto alla conoscenza di fede: «Lumen naturale mentis humanae [est] *insufficiens* ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem»; e più avanti è usato il verbo *deficere*, a dire una diversità oggettiva tra i due procedimenti e una superiorità della conoscenza di fede.

5.2.4 Il banco di prova decisivo: il contrasto tra conoscenza di fede e di ragione

Dunque il nostro autore ha disegnato una mappa precisa delle interrelazioni tra le varie conoscenze, di fede e di ragione, che l'uomo rinviene dentro di sé. Ha spiegato che esiste una diversità reale, nell'origine, nel procedimento e nei contenuti; tale diversità si configura come disparità: la ragione non attinge tutto ciò che raggiunge la conoscenza donata dalla fede; eppure tale disparità non annulla e non sfigura il peso della conoscenza razionale umana, che anzi viene preservato contro ogni unilateralismo.

Tale mappa tuttavia resterebbe un'affermazione di principio se poi non fosse misurata sul caso serio dell'opposizione tra le due conoscenze che l'uomo rinviene dentro di sé. E dagli studi storici si sa con certezza che tale eventualità è stata pungente realtà nell'am-

biente accademico dell'università parigina del XIII secolo nel quale Tommaso ha esordito come maestro *in sacra pagina*²⁷.

Ebbene di fronte a tale possibilità, anzi al dato di fatto che tale contrapposizione era avvertita, il nostro autore risponde senza incertezze: tale contrapposizione è *impossibile*. E la motivazione di tale impossibilità risiede nel fatto che Dio, l'unico e identico Dio, presiede al dono di grazia e alla capacità della natura: «Impossibile est quod ea quae per fidem traduntur nobis divinitus sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita... cum utrumque sit nobis a Deo».

Tale impossibilità di contraddizione è agli occhi di Tommaso non solo un'affermazione di diritto (che purtroppo la realtà smentisce, come di fatto accadeva nell'università parigina): tale impossibilità è per Tommaso radicale, *di fatto* non c'è luogo per una vera opposizione tra i due domini. Questa convinzione è espressa nel testo da un procedimento doppio: sia partendo dalla fede non ci si trova in contraddizione con ciò che l'uomo conosce per mezzo della ragione («impossibile... quod ea quae per fidem traduntur... sint contraria his quae sunt per naturam»), sia avendo come soggetto la ragione non si è mai contro la conoscenza di fede («impossibile... quod ea quae sunt philosophiae sint contraria his quae sunt fidei»).

Evidentemente Tommaso non è così ingenuo da negare ciò che accadeva sotto i suoi occhi, la dolorosa possibilità cioè di una contrapposizione tra i due percorsi, o più spesso tra le due discipline. Come legge allora tale eventualità? La risposta di Tommaso è ancora una volta semplice e chiara: l'opposizione nasce solo da un non essere fedeli alla stessa disciplina che si intende professare, cioè da un abuso. Evidentemente le possibilità sono due: il teologo che non è accorto nell'ermeneutica della fede, o il «filosofo» che non è rigoroso nel percorso razionale. La prima possibilità non è analizzata direttamente in questo articolo, ma sappiamo che altrove Tommaso ha criticato alcuni eccessi della teologia, ad es. sul tema dell'eternità del

²⁷ La fase acuta di tale contrasto si avrà solo verso la fine degli anni Sessanta, epoca in cui il *Super Boetium de Trinitate* ha già visto la luce. Mi sembra tuttavia del tutto probabile che tale fase acuta sia stata anticipata da un confronto più silenzioso, e forse anche più proficuo: tali sono appunto gli anni di gestazione del *Super Boetium* e anche della *Contra Gentiles*, due opere che certamente hanno sullo sfondo la preoccupazione teorica di tessere la rete delle connessioni reciproche tra conoscenza razionale e conoscenza di fede, ma forse anche due opere che rispondevano a un interrogativo concreto, pratico e urgente: la necessità di legittimare il lavoro della facoltà delle arti agli occhi della facoltà di teologia e viceversa.

mondo: ciò che è professato dalla fede non sempre ha un riflesso univoco dal punto di vista della ragione umana. La seconda possibilità è invece qui espressamente evocata: «Si quid in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis». La contraddizione è dunque frutto di un abuso, di un procedimento sbagliato e difettoso, di un venire meno della stessa ragione a se stessa.

5.2.5 La chiave di volta: «Cum utrumque sit nobis a Deo»

Il nostro autore, riassumendo, era partito dall'osservazione della compresenza nell'uomo di conoscenze di segno diverso. Ciò già di per sé depone a favore di una visione unitaria: nello stesso uomo convivono realtà diverse, tra loro irriducibili eppure non contraddittorie. A partire da qui Tommaso elabora nel corso dell'articolo²⁸ una mappa di irriducibilità e relazioni reciproche tra queste due dimensioni, combattendo gli estremismi e negando di principio e di fatto anche la stessa possibilità della contrapposizione. Tuttavia il cuore dell'argomentazione tommasiana risiede nell'imputabilità a Dio stesso di entrambi i percorsi, pur se per strade differenti: «Cum utrumque sit nobis a Deo». Se da una parte cioè nell'*utrumque nobis* c'è il *fatto* che tali diverse conoscenze coesistano nell'uomo, e probabilmente ciò spinge già nella linea di una non contrapposizione, la motivazione profonda, la *radice* della reciproca coappartenenza è esattamente nell'*a Deo*.

Tommaso insomma disegna una mappa articolata che conosce due punti di contatto. Anzitutto nel destinatario: l'uomo scopre in sé conoscenza di fede e capacità di indagine razionale. Ma ciò che motiva e fonda la coappartenenza e quindi l'impossibilità teorica e pratica della contraddizione è la comune origine in Dio: in lui si scopre il decisivo punto di contatto.

Di tale contatto sono donate già per via anticipazioni: Tommaso ricorda le *similitudines* o i *preambula* che legano insieme, anche se non da un punto di vista fondante, i due percorsi.

²⁸ Ma già in precedenza a proposito della subalternazione era tracciata un'allacciatura profonda, sotto il segno della *scientia*, tra procedimento razionale, *sacra doctrina* e *scientia divina*.

5.3 La critica ai maestri artisti: rompere o limitare il quadro veritativo

La critica di Tommaso ad alcuni maestri artisti può ora apparire del tutto chiara attraverso il confronto diretto con le loro posizioni. Mi limiterò a due soli esempi, Boezio di Dacia e Sigieri di Brabante.

5.3.1 Boezio di Dacia: un diverso paradigma di verità

Boezio di Dacia (morto verso il 1284 e del quale scarseggiano le notizie biografiche) nel suo *De aeternitate mundi*²⁹, argomenta sul sottile crinale³⁰ dell'autonomia delle posizioni filosofiche anche qualora non corrispondano al dato di fede. Verso il termine della sua *determinatio* magisteriale, con un procedimento che di volta in volta sembra concedere e ritirare alla fede, Boezio afferma:

È dunque chiaro che se il filosofo dice che qualcosa è possibile o impossibile, lo dice attraverso ragioni che possono essere accertate dall'uomo. E allora non appena uno non considera queste ragioni, subito smette di essere filosofo, infatti la filosofia non si appoggia sulla rivelazione o sui miracoli. Quando dunque tu dici che molte cose sono vere (e lo devi ben dire!), se però non le dici vere in quanto la ragione umana te lo permette, ebbene allora non le devi ammettere razionalmente, come ad esempio la risurrezione degli uomini che la fede professa. E giustamente infatti in tali cose si crede all'autorità divina e non alla ragione umana. Ti chiederò quale ragione lo dimostra. [...] Il Filosofo alla fine del secondo libro *De generatione* dice che una realtà corrotta può ritornare la stessa secondo la specie, ma non secondo il numero. E non per questo contraddice la fede, dal momento che egli dice che ciò non è possibile secondo le cause naturali. A partire infatti da esse il filosofo naturale fa i suoi ragionamenti. Invece la nostra fede dice che ciò è possibile per mezzo di una causa superiore che è il principio e la fine della nostra fede, il Dio glorioso e benedetto³¹.

²⁹ Questo trattato è stato presumibilmente scritto diversi anni dopo la morte di Tommaso. Esso tuttavia rappresenta bene l'esito emblematico di un movimento, quello della ricerca di spazi autonomi da parte della facoltà delle arti, al quale Tommaso aveva assistito da vicino, dalla contigua cattedra di teologia all'università di Parigi.

³⁰ Sottile crinale dopo le condanne del 1270 e soprattutto del 1277, quando tali posizioni erano almeno sospette e passibili di censura.

³¹ «Ex his ergo apparet [quod] philosophum dicere aliquid esse possibile vel impossibile, hoc est illud: dicere esse possibile vel impossibile per rationes investigabiles ab homine. Statim enim quando aliquis dimittit rationes, cessat esse philosophus, nec innititur philosophia revelationibus et miraculis. Cum ergo tu ipse dicis et dicere debes multa esse vera, quae tamen, si non affirmes vera nisi quantum ratio humana te inducere potest, illa nunquam concedere debes, sicut est resurrectio hominum quam ponit fides. Et bene enim in talibus creditur auctoritati divinae et non rationi humanae. Quaeram enim a te, quae ratio hoc demonstrat. [...] Philosophus ta-

È un passaggio sicuramente istruttivo riguardo alla diversità di atteggiamento tra i nostri autori. Il punto di partenza è il fatto che il filosofo naturale (*naturalis*) seguendo Aristotele conclude che una realtà corrotta (ad es. un uomo morto) non può ritornare lo stesso di prima come specie e come numero, ma solamente come specie. Al contrario la fede, nella resurrezione dei morti, predica l'esatto contrario, che cioè, nonostante la morte, l'uomo possa ritrovare anche la sua individualità corporea (anche come «numero» secondo il linguaggio qui utilizzato) di vivente. Se di per sé, almeno nell'intento, il contrasto esplicito è evitato («nec propter hoc contradicit fidei»), tuttavia l'intento di Boezio di Dacia non è quello di fare interagire i due campi, quasi per cercarne una soluzione (cosa che invece, come abbiamo visto, Tommaso cercava di fare), ma propone solamente una *netta divisione di campo*. Siamo davanti cioè a due piani differenti, la contraddizione ha luogo solo tra pari, dunque non c'è contraddizione.

Evidentemente tutto questo tocca il problema di ciò che sta a monte, quello che in Tommaso chiamavamo il quadro unitario da Dio fino alle creature, che di fatto qui è semplicemente messo tra parentesi.

Il punto di partenza, per così dire, è in Boezio solamente dal basso: il problema è quello delle cause naturali, della verificabilità umana («per rationes investigabiles ab homine»), e in tutto questo lo stesso concetto di verità è assai più umile: se altrove egli parla certo della *veritas fidei christianae*³², qui invece dice che il filosofo naturale deve concedere solamente quelle verità che possono essere dimostrate, tutto il resto semplicemente non lo riguarda. Egli non dice espressamente che ci siano due verità, egli si dice solo competente su una parte, quella verificabile, l'altra parte non la nega, anzi l'accetta di buon animo. Egli respinge poi come apparenti le eventuali contraddizioni tra i due ambiti, nel senso che, avendo essi origini diverse, non sono paragonabili.

men in fine secundi de generatione dicit rem corruptam posse redire eandem in specie, sed non eandem in numero. Nec propter hoc contradicit fidei, quia ipse dicit hoc non esse possibile secundum causas naturales. Ex talibus enim ratiocinatur naturalis. Fides autem nostra dicit hoc esse possibile per causam superiorem quae est principium et finis nostrae fidei, Deus gloriosus et benedictus» (BOEZIO DI DACIA, *Tractatus de aeternitate mundi*, a cura di G. SÁJÓ, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1964, 60, rr. 743-761).

³² Cf TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles* I, 1.

Il finale poi del testo di Boezio di Dacia è come tutto in crescendo: accanto ad accenni più di tipo diremmo personale³³, compare chiaramente la polemica verso «quidam maligni ponentes studium suum ad hoc quod possint invenire rationes repugnantes in aliquo veritati christianae fidei»³⁴ e non si può non vedere qui coloro che hanno contribuito e portato alla condanna del 1277 e coloro che vi si richiamavano o ne portavano avanti lo spirito³⁵.

Ma ancora più sorprendente è il seguito: non solo la rampogna verso chi si ostina a trovare motivi di disaccordo con la fede cristiana, ma anche la motivazione: «Quod tamen procul dubio est impossibile»³⁶. A ben vedere è la stessa soluzione che abbiamo trovato in Tommaso: tra le verità di fede e le verità di ragione non c'è possibilità di contraddizione, di principio e di fatto. Ma la motivazione è diametralmente differente: per Boezio di Dacia la contraddizione è radicalmente impossibile perché si tratta di due domini diversi, incommensurabili. Per Tommaso è l'opposto: proprio perché la verità è una, in fondo la verità è lo stesso Dio, nel quale e dal quale riposa tutto l'essere, l'unità, la pienezza di verità e di bene, dal quale e al quale, in forme e modi differenti, tutto è orientato, la possibilità di disaccordo è radicalmente tolta, proprio perché tutto fa unitariamente, sebbene per vie diverse, ritorno a Lui. La diversità è garantita dalla diversità delle vie; l'unità, il vero dato fondamentale, è garantito da Lui, come origine e fine unitario.

Qual è allora la differenza tra Tommaso e Boezio di Dacia? La doppia verità? Giustamente (anche se a volte l'eccesso di critica può far cadere nell'estremo opposto) si è criticato e mostrato i limiti di questa categoria, nel senso che Boezio non propone due verità (egli da buon Aristotelico conosce e salvaguarda il principio di non contraddizione come la pietra miliare di ogni forma di sapere), e tutta-

³³ Ad es. l'idealizzazione della condizione di vita del filosofo: «Philosophus qui vitam suam posuit in studio sapientiae; sed magis studeas, quia modicum habens intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum» (BOEZIO DI DACIA, *Tractatus de aeternitate mundi*, 60-61, rr. 765-767), oppure la richiesta di benevolenza nei loro confronti: «Sermo enim magistri intelligendus est ad melius» (*ivi*, 61, rr. 767-768).

³⁴ *Ivi*.

³⁵ Certamente nelle parole di Boezio si possono intravedere le posizioni estremizzate di chi voleva per così dire censurare o demonizzare il lavoro delle facoltà delle arti: «Dicunt enim quod christianus, secundum quod huiusmodi, non potest esse philosophus, quia ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae» (*ivi*, 61, rr. 771-773).

³⁶ *Ivi*, 61, r. 770.

via riconosce che la verità può darsi in forme diverse, così diverse tra loro da risultare incommensurabili, e il cui confronto e scontro diretto sarebbe solo un cortocircuito. Forse si potrebbe dire che Tommaso ha una concezione più unitaria e più solida di verità rispetto a Boezio, o che Boezio ha una visione più differenziata (parcellizzata?) del reale. Interessante è infatti che Boezio di Dacia parli di un'*auctoritas divina* cui bisogna credere da una parte e di una *ratio humana* invece capace di convincere e costringere con la sua logica. Parlare di *auctoritas*, lo ricordiamo, significa implicitamente, secondo la tradizione classica, mettersi su di un altro binario rispetto a quello della razionalità, visto che l'autorità è l'ultimo e il più debole degli argomenti³⁷.

Accennavamo sopra alla visione parcellizzata del reale che Boezio ha, ebbene in questo passaggio essa diviene evidente:

Che un morto non tornerà vivo esattamente lo stesso nell'identità personale, ebbene ciò non può non essere che così, almeno attraverso le cause naturali, che poi sono le stesse cause che stanno all'origine delle conclusioni razionali. Si ammette però che ciò possa essere diversamente a motivo di una causa superiore che è la causa dell'intera natura e della creazione nella sua globalità. Perciò il cristiano attraverso intelligenti sottigliezze non sarà costretto a distruggere i principi della filosofia, ma salva insieme la fede e la filosofia, non corrompendo nessuna delle due³⁸.

Boezio non contesta evidentemente il dominio della fede, quanto reclama soltanto per la sua attività di filosofo uno spazio delimitato (quello delle *rationes demonstrabiles*), all'interno del quale tuttavia pretende una competenza quasi esclusiva, almeno all'interno della sua disciplina, strutturata secondo le norme razionali. Ciò non toglie che possa esistere una «causa superiore», e che esista un dominio più ampio, «l'intera natura e l'ente causato *nella sua globalità*» («totius naturae et totius entis causati»): Boezio l'ammette chiaramente e tuttavia stabilisce dei limiti precisi: la scienza è limitata al dimostrabile, ciò che va al di là, non può essere indagato. In questo senso Boezio di Dacia ha una visione parziale o parcellizzata della verità e del rea-

³⁷ «Nam locus ab auctoritate est infirmissimus» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I q. 1, a. 8, *videtur quod non* 2).

³⁸ «Quod mortuum non redibit vivuum immediate idem numero, hoc concedit non posse aliter se habere per causas naturales per quas concluditur; concedit tamen hoc posse se aliter habere per causam superiorem quae est causa totius naturae et totius entis causati. Ideo christianus subtiliter intelligens non cogitur ex lege sua destruere principia philosophiae, sed salvat fidem et philosophiam neutram corripiendo» (BOEZIO DI DACIA, *Tractatus de aeternitate mundi*, 61, rr. 776-781).

le: non si può cioè avere cognizione dell'essere nel suo complesso («totius naturae et totius entis causati»), quanto solo della porzione che è verificabile per mezzo della nostra ragione.

Boezio invita insomma ad avere uno sguardo sottile (*subtiliter intelligens*) per evitare per così dire di fare di tutta l'erba un fascio, di confondere cioè, a suo giudizio, indebitamente i piani.

Del tutto istruttiva è la fine del breve trattatello: dopo aver invitato chi trova troppo difficile questo percorso all'obbedienza verso i filosofi e insieme alla fede («obediat sapienti et credat legi christianae»), si sofferma in negativo sulla specificità della fede, nel senso che quest'ultima non può essere dimostrata o causata «né a partire dalla ragione dialettica, dal momento che questa non produce un *habitus* così saldo come quello della fede, dal momento che le conclusioni della dialettica sono sempre prese nel rispetto timoroso della parte avversaria»³⁹ (e forse qui si potrebbe leggere una nemmeno tanto velata ironia nei confronti del procedimento teologico⁴⁰) «né a partire dalla ragione dimostrativa, sia perché essa non è applicabile in tutti gli ambiti toccati dalla nostra legge (cioè la fede), sia perché è la stessa dimostrazione che produce la scienza... e la fede non è scienza»⁴¹.

³⁹ *Ivi*, 61-62, rr. 784-793.

⁴⁰ Del resto non sarebbe il primo episodio: questo testo di Giovanni di Jandun (c. 1280-1328) ne è un chiaro e spassoso esempio: «In una tranquillissima via detta Sorbona, come pure in un gran numero di case di religiosi, si possono ammirare padri venerabili e monsignori che, quasi fossero satrapi divini e celestiali pervenuti felicemente al culmine della perfezione umana (per quanto ne è capace l'intelligenza unita alla grandezza), spiegano solennemente con frequenti esercizi di commento e discussione le santissime scritture del vecchio e del nuovo Testamento... si sfiancano nel lavoro, si macerano nelle veglie, si angustiano nelle preoccupazioni! Ora infatti rettificano le deviazioni dei filosofi pagani, ora ne sterminano gli errori; ora infine ne accolgono le verità da essi scoperte con la ragione naturale, togliendole loro "quasi le possedessero illegittimamente", e se ne appropriano per la difesa della fede cattolica: almeno fin dove è lecito. Tuttavia, sebbene tutti questi professori, che si professano strenui difensori della verità, credano di mirare ad un unico fine superiore, cioè alla conoscenza e all'amore della somma Trinità, accade loro di frequente un fatto, che non manca di suscitare ammirazione tra i semplici: cioè di difendere, sui medesimi problemi, opinioni contrarie... quale vantaggio, e in quale modo, una tale ginnastica apporti alla religione cattolica, lo sa Dio; e loro stessi si premureranno di spiegarlo a chi, a tempo e luogo opportuno, senza ironia, ma per sua istruzione, vorrà domandare loro il senso di un simile modo di procedere» (GIOVANNI DI JANDUN, *De laudibus Parisius*, cap. 2, citato e tradotto in L. BIANCHI - E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del medioevo*, Bari, Laterza, 1990, 77).

⁴¹ «Nec per rationem demonstrativam, tum quia non est possibilis in omnibus quae ponit lex nostra, tum quia ipsa facit scientia... et fides non est scientia» (BOEZIO DI DACCIA, *Tractatus de aeternitate mundi*, 61-62, rr. 784-793).

Chiaramente Boezio afferma che solo la ragione dimostrativa è capace di produrre una conoscenza che sia qualificabile come «scienza», e che al contrario, espressamente, questa pretesa è esclusa per ciò che riguarda la fede. Egli sembra infatti stabilire un confine ben chiaro (*hinc*) al di là del quale non c'è più scienza, ma qualcosa d'altro: «Da qui in avanti, che ogni cristiano aderisca e creda alla legge di Cristo secondo quanto è necessario: ci conceda questo lo stesso Cristo glorioso che è Dio benedetto nei secoli dei secoli. Amen»⁴².

5.3.2 La «discrezione» di Sigieri

Esempi simili si possono rintracciare nel contemporaneo Sigieri (c. 1240-c. 1283)⁴³. Questi, nelle sue *Quaestiones in metaphysicam*, così risponde alla domanda se la verità risieda nelle realtà o nell'intelletto («utrum veritas sit in rebus vel in intellectu»):

Dico che la verità è negli oggetti e che la verità è nell'intelletto. E bisogna intendere che negli oggetti c'è una doppia ragione di verità, dal momento che la verità è nell'intelletto: infatti la verità non potrebbe essere negli oggetti se non in riferimento all'intelletto pratico o speculativo⁴⁴.

Se confrontiamo tale testo con la risposta di Tommaso alla stessa domanda nel *De veritate* la differenza di prospettiva è evidente:

Ci si domanda se la verità si trovi principalmente nell'intelletto o negli oggetti. Soluzione: una realtà non si dice vera se non perché adeguata all'intelletto, per cui la verità si trova negli oggetti secondariamente, principalmente invece nell'intelletto... ma bisogna considerare che la realtà è proporzionata diversamente all'intelletto pratico e speculativo... dunque l'oggetto che si trova tra due intelletti è detto vero per rapporto a entrambi: secondo infatti l'adeguamento all'intelletto divino è detto vero... secondo poi l'adeguamento all'intelletto uma-

⁴² «Hinc legi Christi quemlibet christianum adhaerere et credere secundum quod oportet faciat auctor eiusdem legis Christus gloriosus qui est Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen» (*ivi*).

⁴³ Sappiamo già come egli abbia trovato in Tommaso non solo un interlocutore, ma si sia servito esattamente delle opere di Tommaso in alcune sue opere, modellandone il senso a suo favore, cosa che tra le altre provocherà la violenta reazione di Tommaso nel *De unitate intellectus*.

⁴⁴ «Dico quod veritas est in rebus et veritas est in intellectu. Et est intelligendum quod duplex ratio veritatis invenitur in rebus, cum veritas sit in intellectu, nam veritas non potest esse in rebus nisi per comparisonem ad intellectum vel practicum vel speculativum» (SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in metaphysicam*, liber II q. 9 [Edition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne, a cura di W. DUNPHY, Louvain-la-Neuve, Editions de l'institut supérieur de philosophie, 1981, 63]).

no è detto vero... Ma la prima ragione di verità inerisce all'oggetto maggiormente rispetto alla seconda, perché viene prima il rapporto (dell'oggetto) all'intelletto divino rispetto a quello umano, di modo che anche se non ci fosse l'intelletto umano, gli oggetti sarebbero ugualmente veri in riferimento all'intelletto divino⁴⁵.

La domanda è la stessa, e tutto sommato anche la risposta: nel sottolineare come si possa predicare il vero sia della realtà che dell'intelletto, ma principalmente a riguardo dell'intelletto. Ritorna poi in entrambe l'accento all'intelletto pratico e speculativo.

E tuttavia la differenza fondamentale sta nel fatto che primariamente per Tommaso la verità può e deve essere predicata a partire dall'intelletto divino. Su questo invece Sigieri tace: il suo campo è ben più modesto, quello dell'indagine razionale possibile all'uomo, l'«oltre» non è negato ovviamente (Sigieri e Boezio erano credenti) e tuttavia non è messo a tema, è lasciato impregiudicato e i suoi rapporti con la ragione umana non sono esplorati.

III. UNA SERIE DI FRAINTENDIMENTI

Riprendendo allora le fila del nostro discorso, si potrebbe dire che Tommaso è stato realmente partecipe delle dinamiche più vitali del suo tempo, anche se apparentemente distaccato nel tratto e nell'indole.

Resta un fatto però: tale attaccamento al pensiero della sua epoca non sembra avergli procurato particolari schiere di amici. Sembra invece che il suo proponimento di mettere in dialogo maestri teologi e maestri artisti sia stato frainteso da entrambi i partiti. Frainteso anzitutto dagli artisti che saccheggiavano volentieri le opere di Tommaso, forse per trovarvi una favorevole sponda ai loro estremismi, ma proprio questo scatenerà la reazione (inconsuetamente) aspra del *De unitate intellectus*: forse perché in loro il nostro autore

⁴⁵ «Quaeritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus. Solutio: res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu... sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum... res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera... secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera... prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum» (TOMMASO D'AQUINO, *De veritate* q. 1, a. 2, *solutio*).

scorgeva la compromissione più profonda del suo impianto teologico, spaccare cioè l'unità del piano veritativo e rivelativo. Frainteso poi da buona parte dei colleghi teologi, a tal punto che in più d'uno hanno cercato un'ascendenza tommasiana nelle proposizioni condannate nel marzo 1277 e criticato quindi la sua disponibilità ad accogliere le provocazioni dell'aristotelismo più genuino.

Ci si potrebbe inoltre spingere più in là: l'uso della teologia tomi-sta come contrafforte contro le domande poste da una società in cambiamento (pensiamo, ad es., alla crisi modernista e al suo rigurgito attorno al secondo dopoguerra del 1900) è coerente con il tentativo di Tommaso di aprirsi con intelligenza alle istanze del suo tempo?

ALFONSO VALSECCHI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore

SUMMARY

The paper focuses on the relationship between Thomas Aquinas and the thirteenth century. On one hand Aquinas is an outsider: in many ways he refused to take part in the struggles (for power, influence...) of his time. On the other hand he was one of the main characters of the new, developing Aristotelism. On this subject, the paper portrays Thomas in the effort of bridging the gap between the faculty of Theology and the faculty of Arts of the Parisian university, trying to take the best out of the two contenders.