

Università di Friburgo, Svizzera  
Facoltà di Teologia

***In captivitatem redigentes omnem intellectum in  
obsequium Christi.***

**Il *modo* in cui Tommaso d'Aquino usa la filosofia in  
teologia : l'esempio della *Summa theologiae***

Licenza canonica in teologia dogmatica  
Presentata alla Facoltà di Teologia  
Dell'Università di Friburgo, Svizzera

Sotto la direzione del Prof. em. Gilles Emery O.P.

da Andrea Maria Codignola O.P.

Semestre di autunno 2022

<https://doi.org/10.51363/unifr.tma.2023.002>

© Andrea Codignola, 2023



Quest'opera è pubblicata con una licenza Creative Commons Attribution 4.0 International. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

## Convenzioni e abbreviazioni

### Abbreviazioni delle opere di Tommaso d'Aquino

Contra Impugnantes	Contra impugnantes Dei cultum et religionem
De caelo	In Aristotelis libros De caelo et mundo
De Potentia	Quaestiones disputatae de potentia
De Veritate	Quaestiones disputatae de veritate
In Gal.	Super Epistolam ad Galatas lectura
In I Cor.	Super Epistolam I ad Corinthios lectura
In I Sent.	Scriptum super primum librum Sententiarum
In I Tim.	Super Epistolam I ad Timotheum lectura
In II Cor.	Super Epistolam II ad Corinthios lectura
In II Thess.	Super Epistolam II ad Thessalonicenses lectura
Summa contra Gentiles	Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles
Super Ioannem	Super Evangelium S. Ioannis lectura
Super Matthaeum	Super Evangelium S. Matthaei lectura
Super Psalmos	In psalmos Davidis expositio

### Collezioni

AFH	Archivum Franciscanum Historicum
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina

### Abbreviazioni latine e italiane

a.	articulus	d.	distinctio
c.	capitulum	dir.	direttore
co	respondeo	ed.	editore/edizione

ibid.	ibidem	Prol.	prologus
id.	idem	q.	quaestio
l.	lectio	qla	quaestiuncula
Leon.	Editio leonina	s. c.	sed contra
n.	numero	sol.	solutio
ob.	objectio	t.	tomo
p.	pagina	vol.	volume

### **Opere di Tommaso d'Aquino e traduzioni**

Per le opere di Tommaso d'Aquino quando sono disponibili utilizziamo i testi critici dell'edizione Leonina. Se per qualche opera non è ancora disponibile un testo critico utilizziamo l'edizione disponibile migliore (come indicato sul sito del *Corpus Thomisticum* : <<https://www.corpusthomisticum.org/reoptedi.html>>). I numeri segnalati nelle citazioni senza altri riferimenti si riferiscono all'edizione Marietti, mentre indichiamo i riferimenti all'edizione Leonina attraverso l'abbreviazione "Leon." seguita da numero di pagina e riga. Per le traduzioni in italiano delle opere di Tommaso seguiamo rispettivamente : per il *Super Boetium de Trinitate*, TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2007 ; per la *Somma contro i Gentili*, S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, 3 vol., ESD, Bologna 2000 ; per il *Commento alle Sentenze*, S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, 10 vol., ESD, Bologna 2001 ; per il *Contra Impugnantes* e il *De perfectione spiritualis vitae*, S. TOMMASO D'AQUINO, *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, ESD, Bologna 1995 ; per i *Commenti alle lettere di Paolo*, S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Corpus Paulinum*, 6 vol., ESD, Bologna 2005 ; per il *Commento al Vangelo di Matteo*, TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo*, 2 vol., ESD, Bologna 2018 ; per il *Commento al Vangelo di Giovanni*, TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni*, 2 vol., ESD, Bologna 2019 ; per la *Somma di teologia*, S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, 36 vol., ESD, Bologna 1984 ; per il *De aeternitate mundi*, TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto. L'eternità del mondo*, ESD, Bologna 2012 ; per il *De Potentia*, S. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, vol. 8, *La potenza divina*, ESD, Bologna 2003. Quando ci scostiamo da queste traduzioni lo segnaliamo in nota.

## Introduzione generale

Lo scopo di questo lavoro è di far emergere i tratti fondamentali dell'uso che Tommaso d'Aquino ha fatto della filosofia in teologia, prestando particolare attenzione nell'evidenziare il *modo* in cui l'ha formulato e svolto. Sarà perciò oggetto di indagine, sia la riflessione teorica che ha sviluppato su questo soggetto, sia la sua applicazione pratica. Il tema dell'uso della filosofia in teologia nel pensiero di Tommaso è ben conosciuto ; l'aspetto caratterizzante il presente studio consisterà nel palesare in particolare il ruolo che l'Aquinate riconosce alla Parola di Dio nella formulazione e applicazione di quello, e nel mettere in risalto la dimensione specificamente teologica dello stesso. Pur riconoscendo e rispettando pienamente l'autonomia della filosofia, Tommaso, quando se ne serve da teologo *in sacra doctrina*, la mette a servizio della fede come parte della sua speculazione teologica. Quell'impiego si inserisce così nella sua teologia la quale è inseparabile dal riferimento costante alla verità rivelata espressa nella Parola di Dio ; da qui l'utilità e l'interesse di poter evidenziare i rapporti tra la sua comprensione della Scrittura e quell'uso della filosofia, così come poter meglio considerare e mettere in risalto il punto di vista prettamente teologico perseguito in quel caso. Nessuno studio<sup>1</sup>, a mia conoscenza, ha inteso evidenziare le diverse modalità indicate da Tommaso riguardo l'uso della filosofia in teologia sottolineando il ruolo esercitato in quello dalla sua comprensione della Parola di Dio per evincerne poi meglio anche la finalità teologica, né è stata ancora fatta una ricerca sull'esegesi dell'Aquinate di *II Cor. 10, 5* ("facendo prigioniero ogni pensiero fino a renderlo obbediente a Cristo") per poter considerare meglio la sua prospettiva rispetto a quell'operazione. Questo resta perciò un contributo specifico del presente lavoro.

Questo tema sarà sviluppato in tre capitoli. Nel primo capitolo si metteranno in luce i tratti salienti della formulazione teorica di quell'utilizzo. Si considereranno a tal scopo i testi fondamentali dove Tommaso stesso ne ha trattato, mettendo particolare focus alla formulazione datane nella *Somma di teologia* e al legame tra quella e la sua esegesi di *II Cor. 10, 5*, citato in I, q. 1, a. 8, ad 2 come base esprimente il modo che fa suo nell'addurre la ragione e le sue

---

<sup>1</sup> Sono moltissimi gli studi sulla filosofia e sulla teologia dell'Aquinate che trattino anche dei rapporti da lui riconosciuti tra le due nonché tra quelli esistenti tra la fede e la ragione. Come riferimento sul modo di rendere ragione dell'argomentazione teologica di Tommaso si vedrà in particolare : Jean-Pierre TORRELL, « La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli », in Giulio D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. II : *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, p. 849-934. Per quanto riguarda il come concepire lo statuto della filosofia e il suo rapporto con la teologia in Tommaso si vedrà anche : Ruedi IMBACH – Adriano OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, Eupress FTL, Lugano 2012. Come studio specifico sul tema dell'uso della filosofia in teologia : Jan H. WALGRAVE, « The Use of Philosophy in the Theology of Thomas Aquinas », in G. VERBEKE - D. VERHELST (ed.), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven University Press – M. Nijhoff, Leuven – The Hague 1976, p. 181-193.

possibilità a vantaggio della fede. In particolare, si cercherà di evidenziare non solo quello che l'Aquinate ha affermato riguardo al contenuto dell'uso della filosofia, e quindi in *che cosa* consista concretamente, ma anche il *come* e il *perché* l'utilizzi, e dunque come l'abbia giustificato, e secondo quali condizioni e per quali scopi si inserisca nel suo argomentare teologico per l'*intellectus fidei*. Nel secondo e nel terzo capitolo si prenderanno in considerazione degli esempi di come Tommaso ha applicato quel servizio nella pratica della sua teologia. Per porre dei limiti alla ricerca, tutti gli esempi saranno tratti da articoli presi dalla *Somma di teologia*, tuttavia, dato che non c'è praticamente un solo aspetto della sua speculazione teologica in cui non ne abbia fatto ricorso, quelli saranno presi da varie parti importanti concernenti la dogmatica piuttosto che da un ambito solo.

L'*officium* del teologo per Tommaso si esplicita soprattutto nel manifestare la verità divina rivelata e nel difenderla<sup>2</sup>, e il contenuto concreto riguardo l'utilizzo della filosofia nella teologia consta in dimostrazioni e similitudini per (1) dimostrare i preamboli della fede o (2) notificare la stessa nella misura del possibile, e (3) in argomentazioni necessarie o persuasive per resistere a ciò che vorrebbe opporvisi<sup>3</sup>. Perciò, per presentare secondo una certa completezza degli esempi sul suo utilizzo della filosofia in teologia, si considererà nel secondo capitolo delle esemplificazioni di quell'impiego per quanto riguarda la manifestazione della verità divina, mentre nel terzo capitolo si vedrà il caso in cui quell'uso interviene per la sua difesa. Nello specifico, si analizzerà nel secondo capitolo l'esempio dell'impiego di una dimostrazione filosofica in un articolo riguardante il Governo divino per notificare la verità dell'agire di Dio in ogni operazione naturale, e l'esempio dell'impiego di similitudini tratte dallo studio della filosofia in un articolo sulla teologia trinitaria per manifestare la verità delle processioni intra-divine. Nel terzo capitolo, invece, si considererà l'esempio di come abbia difeso la verità dell'unità di Cristo vero Dio e vero uomo palesando a tal proposito l'impossibilità razionale del monofisismo, e, infine, di come abbia notificato la non necessità della tesi dell'eternità del mondo per la difesa della Rivelazione rispetto al cominciamento temporale del creato. Si rileverà a questo proposito in che modo, nel caso della *Somma di teologia*, quelle argomentazioni per respingere gli errori facciano parte del processo stesso di manifestazione della verità teologica su quei soggetti.

---

<sup>2</sup> Cf. René-Antoine GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Éditions Universitaires, Paris 1993, p. 143-156.

<sup>3</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti: primo ad demonstrandum ea que sunt preambula fidei [...]; secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea que sunt fidei [...]; tertio ad resistendum his que contra fidem dicuntur, siue ostendendo ea esse falsa, siue ostendendo ea non esse necessaria ».

Nel secondo e terzo capitolo, esamineremo dunque *quattro* modalità distinte dell'uso della filosofia in teologia : (1) una rigorosa dimostrazione filosofica, che conclude con necessità, all'interno di un'esposizione teologica ; (2) una manifestazione della fede attraverso delle similitudini naturali che offrono delle ragioni di convenienza ma che non costituiscono una dimostrazione necessaria ; (3) un'argomentazione filosofica necessaria per manifestare l'impossibilità razionale di una dottrina teologica contraria alla fede ; (4) un'argomentazione per manifestare la non-necessità di una tesi filosofica, al fine di salvaguardare le prerogative della fede. Lo studio di queste quattro diverse modalità costituisce il contributo originale del nostro lavoro, perché permette di cogliere l'ampiezza e la complementarità dei modi dell'utilizzo della filosofia in teologia.

Evidentemente, questo lavoro nel considerare queste tematiche non intende affatto sostituirsi agli studi specialistici di ciascuna di quelle questioni attinenti alla teologia dogmatica, ma, piuttosto, cercherà di evidenziare per ciascuna di quelle i tratti caratterizzanti dell'uso fatto della filosofia da parte di Tommaso, soprattutto secondo le modalità specifiche di quell'operazione da lui descritte e che emergeranno nel corso del primo capitolo. Si intenderà, dunque, evidenziare la qualità della sua personale ricerca filosofica e del suo modo di usarla *in sacra doctrina*, così come il rapporto tra quella e la verità espressa nella Sacra Scrittura nonché la finalità teologica perseguita e onorata in quei casi.

## Capitolo 1 : L'uso della filosofia in teologia in Tommaso

Lo scopo del presente capitolo è di far emergere la posizione di Tommaso d'Aquino per quanto riguarda l'uso della filosofia in teologia, e di vedere poi nello specifico come l'abbia formulato nella *Somma di teologia* e giustificato a partire da *II Cor. 10, 5*. Considerando la vastità della materia nonché il fatto che questo tema attraversa buona parte della produzione scritta di Tommaso, per porre dei limiti alla presente ricerca, saranno oggetto di analisi solo i passi essenziali in cui emerge con chiarezza il suo pensiero a tal proposito. I luoghi fondamentali da prendere in considerazione per presentare con una certa completezza la sua posizione sono – oltre all'articolo ottavo della prima questione della *Summa theologiae* – l'articolo secondo della terza questione del *Super Boetium de Trinitate*, e il capitolo nono del primo libro nonché il capitolo quarto del secondo libro della *Summa contra Gentiles*<sup>4</sup>. Procedo dunque all'esame di questi scritti cercando di far evincere la formulazione offerta da Tommaso su questo soggetto, facendo riferimento, di volta in volta, anche ad altri passaggi in altre opere per perfezionare la presentazione dell'argomento.

### 1.1 Il *Super Boetium de Trinitate* : q. 2, a. 3

Il *Super Boetium de Trinitate* rientra senz'altro tra le opere del primo insegnamento magistrale dell'Aquinate a Parigi (1256-1259), tuttavia, non si è ancora riusciti a stabilirne con esattezza la datazione. L'opuscolo, rimasto incompiuto, sarebbe stato composto verosimilmente tra il 1257 e il 1258, in ogni caso entro l'inizio del 1259<sup>5</sup>. Le difficoltà nel fissarne con precisione la data di redazione sono legate alle incertezze riguardanti la sua precisa modalità di composizione, dato che non si è ancora potuto determinare se si tratti di un insegnamento realmente impartito, oppure di una sola sua ricerca personale. Al di là di queste questioni, sembrano cogliere l'intenzione profonda di Tommaso nella stesura di questo lavoro coloro che vedono in esso un'opera teologica, nel quale l'Aquinate, come novello *magister in sacra pagina*, ha inteso soprattutto fare il punto sul proprio metodo teologico e la propria epistemologia delle scienze<sup>6</sup>. Nei fatti, anche la sua riflessione sull'uso possibile della filosofia

---

<sup>4</sup> Per la cronologia delle opere di Tommaso faccio riferimento a : Jean-Pierre TORRELL, *Amico della Verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, traduzione e aggiornamento di Giorgio M. Carbone, ESD, Bologna 2006.

<sup>5</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della Verità*, p. 104-105.

<sup>6</sup> Cf. Jean-Pierre TORRELL, « Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au *Super Boetium de Trinitate*. Essai d'une lecture théologique », in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10 (1999), p. 300-353.



in teologia si trova incastonata nel cuore della sua trattazione sul modo di procedere nella scienza della fede. Infatti, Tommaso affronta quella tematica nell'articolo terzo della seconda questione, la quale, trattando in quattro articoli della notificazione della conoscenza di Dio, tesse la struttura fondamentale del suo modo di concepire la teologia e il suo argomentare. Questo è un dato importante da tenere presente per considerare in modo esauriente la determinazione offerta sul soggetto della presente analisi: il tema non è affrontato astrattamente, ma si tratta della risoluzione di un teologo che sta riflettendo su quale sia il modo più corretto di esporre quella particolare conoscenza di Dio che viene dalla fede.

Dopo aver riconosciuto nel primo articolo della seconda questione la legittimità dell'impiego di tutte le risorse della ragione per la conoscenza di Dio – escludendo al contempo il fideismo e il razionalismo –, e avendo distinto nell'articolo secondo una duplice scienza di Dio, la filosofia e la teologia – avendo anche descritto le caratteristiche scientifiche di quest'ultima attraverso la sua formulazione della subalternazione delle scienze –, finalmente, Tommaso si chiede nell'articolo successivo *se sia lecito servirsi degli argomenti e dell'autorità dei filosofi nella scienza della fede che viene da Dio*.

La scelta stessa degli argomenti *sed contra* permette di inquadrare correttamente la prospettiva della risposta dell'Aquinate a questo interrogativo. Sono tutti degli argomenti di autorità, dei quali il primo è tratto dalla stessa Parola di Dio, poiché, nella misura in cui Paolo si è servito di questi, allora « anche agli altri dottori della sacra scrittura è lecito servirsene<sup>7</sup> ». Gli altri cinque argomenti sono tratti dalla prassi dei Padri della Chiesa, per cui si evince che il loro utilizzo non solo è lecito, ma è anche fruttuoso e a volte persino necessario.

La risoluzione magistrale offerta da Tommaso si inserisce precisamente in questo solco, cioè continua quanto si trova già presso gli stessi autori sacri ed è contenuto nella Parola di Dio, e anche – *mutatis mutandis* – nei Padri della Chiesa, sia d'Oriente come d'Occidente, che hanno trasmesso e difeso la scienza delle Scritture. Nel Dottore comune l'articolazione specifica di questa tradizione si sviluppa poi secondo la sua armoniosa concezione dei rapporti tra la grazia e la natura, ed è infatti precisamente a partire da questa prospettiva che prende le mosse per esprimere la sua soluzione. Tommaso afferma chiaramente che « i doni della grazia si aggiungono alla natura in modo non da sopprimerla, ma piuttosto da perfezionarla; perciò il

---

<sup>7</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, s. c. 1 : « Ergo et aliis diuine scripture doctoribus licet philosophicis argumentis uti ».

lume della fede, che viene infuso in noi per grazia, non distrugge il lume della ragione naturale posto in noi da Dio<sup>8</sup> ».

La ragione e la fede sono doni che vengono dal Creatore per conoscere la verità, perciò, sebbene il lume naturale « non sia in grado di mostrare ciò che viene manifestato dalla fede<sup>9</sup> », è impossibile che queste siano in contrasto tra di loro, almeno di non tacciare Dio d'essere autore di falsità. Non solo, bisogna anche affermare che tra ragione e fede esiste un rapporto reale di continuità, tutto sottolineando la loro radicale diversità, « poiché in ciò che è imperfetto si trova qualche imitazione di ciò che è perfetto », e, quindi, « in ciò che viene conosciuto per mezzo della ragione naturale deve trovarsi qualche similitudine di ciò che ci viene affidato attraverso la fede<sup>10</sup> ».

Questi rapporti tra la fede e la ragione strutturano quelli esistenti tra la filosofia e la teologia, poiché la sacra dottrina si fonda sul lume della fede, mentre la filosofia sul lume naturale<sup>11</sup>. In questo modo, non solo risulta impossibile un contrasto reale tra ciò che entrambe rispettivamente affermano, ma occorre riconoscere che tra di loro esiste un vero rapporto. Infatti, sebbene certamente la filosofia non raggiunga la perfezione della teologia, e ciò che le appartiene non è sufficiente per esprimere le realtà proprie della scienza della fede, nondimeno essa « contiene alcune similitudini di essa e alcuni preamboli, così come la natura funge da preambolo alla grazia<sup>12</sup> ». Per cui, per Tommaso risulta manifesto che

---

<sup>8</sup> ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « Dicendum, quod dona gratiarum hoc modo nature adduntur, quod eam non tollunt set magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis diuinitus nobis inditum ».

<sup>9</sup> ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « sit insufficiens ad manifestationem eorum que manifestantur per fidem ».

<sup>10</sup> *Ibid.* : « cum in imperfectis inueniatur aliqua imitatio perfectorum, in ipsis que per naturalem rationem cognoscuntur sunt quedam similitudines eorum que per fidem sunt tradita ».

<sup>11</sup> Per una presentazione sintetica dei rapporti esistenti tra la fede e la ragione e soprattutto tra la conoscenza filosofica e teologica secondo Tommaso vedi : J.H. WALGRAVE, « The Use of Philosophy in the Theology of Thomas Aquinas ».

<sup>12</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « continent tamen aliquas eorum similitudines et quedam ad ea preambula, sicut natura preambula est ad gratiam ». L'uso e il significato del termine preambolo in Tommaso è stato oggetto di studio da parte di d'Onofrio in Giulio D'ONOFRIO, « La dottrina tommasiana dei preambula fidei nel contesto della filosofia medioevale », in Antonio LIVI (ed.), *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui "preambula fidei"*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, p. 105-127. A proposito del passaggio in questione, si nota che qui l'opposizione non è tanto tra filosofia e teologia, ma tra le « verità che sono di competenza della scienza naturale » e quelle « realtà vere che, per la loro eccedenza rispetto all'ordine della natura e alle capacità di comprensione creaturale, sono di competenza della sola fede », e si afferma che « rientrano correttamente all'interno della sfera degli oggetti conoscibili da parte della ragione filosofica alcune affermazioni di verità su Dio che sono in qualche modo somiglianti [...] rispetto alle asserzioni teologiche [...] »; e che [sono] dunque – vere come le nozioni della fede ma al contempo inferiori ad esse –, in quanto le precedono, le preparano. La filosofia, pur essendo per dignità e natura inferiore alla teologia, è cioè in grado di formulare « quaedam ad ea preambula », alcune verità che sono « precorritrici » delle verità della fede, « sicut natura praeambula est ad gratiam », così come la natura è « precorritrice » o « anticipatrice » della grazia, e ne è per questo condizione necessaria ma non sufficiente » (*ibid.*, p. 108-109).

se poi nelle dottrine dei filosofi si ritrova qualcosa di contrario alla fede, ciò non dipende dalla filosofia stessa, ma dal suo cattivo uso per colpa della ragione; e pertanto è possibile, in base agli stessi principi della filosofia, correggere un tale errore, mostrando o che è impossibile, o che non è necessario<sup>13</sup>.

A partire da queste basi, si può descrivere lucidamente non solo quello che deve essere il modo di utilizzo della filosofia in teologia, ma anche quale possa esserne l'abuso. L'uso che si può farne è triplice : innanzitutto esso si svolge

per dimostrare ciò che funge da preambolo alla fede, ed è necessario conoscere in essa, e cioè tutto ciò che si può dimostrare di Dio per mezzo di argomenti naturali: ad esempio il fatto che Dio esista e sia uno, e tutte le altre proprietà di questo tipo che possono venire dimostrate di Dio o delle creature nella filosofia, e che la fede presuppone<sup>14</sup>.

In secondo luogo, « per rendere noto, attraverso certe similitudini, ciò che appartiene alla fede, così come Agostino si serve nel libro Sulla Trinità di molte similitudini tratte dalle dottrine filosofiche per rendere manifesta la Trinità<sup>15</sup> ». È in questo modo, per esempio, che la *sacra*

---

<sup>13</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « Si quid autem in dictis philosophorum inuenitur contrarium fidei, hoc non est philosophie, set magis philosophie abusus ex defectu rationis; et ideo possibile est ex principiis philosophie huiusmodi errorem refellere, uel ostendendum omnino esse impossibile, uel ostendendo non esse necessarium ». Così come in Tommaso la continuità che si dà tra fede e ragione non confonde la natura e la grazia, così il rapporto tra teologia e filosofia rispetta le loro reciproche specificità : gli errori filosofici devono correggersi a partire dai principi naturali, non solo da quelli rivelati.

<sup>14</sup> ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « ad demonstrandum ea que sunt preambula fidei, que necesse est in fide scire, ut ea que naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi uel de Deo uel de creaturis in philosophia probata, que fides supponit ». Cf. G. D'ONOFRIO, « La dottrina tommasiana dei *preambula fidei* », p. 109-110 : « “ea quae sunt preambula fidei”, sono le “cose reali” ossia le verità conoscibili con la filosofia “che sono anticipatrici della fede” [...] Questo significa, in sostanza, che l'intera filosofia può, e anzi deve essere considerata “preambula”, utilmente introduttiva e preparatoria alla fede e alla teologia ». L'espressione *preambula fidei* sarà ripresa da Tommaso nella *Somma di teologia* nei termini dei *preambula ad articulos*, « in quanto le conoscenze filosofiche ad esse corrispondenti sono anticipazioni, pre-correnti – condivisibili da parte di tutte le intelligenze umane per via naturale – di conoscenze che sono poi assicurate, nella medesima forma, dalla fede; e che quindi, senza pre-determinarla o condizionarla, la anticipano » (*ibid.*, p. 111). Ovviamente, sebbene l'espressione di preambolo caratterizzante la filosofia nei confronti della teologia possa avere in Tommaso pienamente il senso di « ‘Preparatorio’ e dunque precedente, come sostrato indispensabile ma non come parte costitutiva ed essenziale di ciò che è ‘preparato’ » (*ibid.*, p. 114), non bisogna però dedurre che la conoscenza filosofica sarebbe una condizione necessaria per l'atto di fede come tale, come se occorrerebbe completare gli studi filosofici prima di poter aderire alle verità soprannaturali della fede. La filosofia come tale non è condizione per la fede, perché la fede stessa inclina sufficientemente non solo per tutto ciò che la riguarda, ma anche per tutto ciò che la accompagna o precede. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2 : « [...] quaedam quae sunt praecedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, inquantum scilicet excedunt intellectum illius hominis, et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri; sicut hoc quod est Deum esse: quod quidem est creditum quantum ad eum cuius intellectus ad demonstrationem non attingit: quia fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinatur » (corsivo nostro). La conoscenza filosofica, quindi, non è una condizione necessaria per l'atto di fede come tale (ma la *capacità* di quella conoscenza filosofica è necessaria). Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 36 : « “La santa Chiesa, nostra Madre, sostiene e insegna che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume naturale della ragione umana partendo dalle cose create”. Senza questa capacità, l'uomo non potrebbe accogliere la rivelazione di Dio. L'uomo ha questa capacità perché è creato “a immagine di Dio” (Gn 1,27) » (corsivo nostro).

<sup>15</sup> ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « ad notificandum per aliquas similitudines ea que sunt fidei, sicut Agustinus in libro De Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum trinitatem ».

*doctrina* utilizza la « similitudine » filosofica della relazione per manifestare la fede trinitaria, o quella dell'amore per manifestare la proprietà personale dello Spirito Santo.

Infine, « per opporre resistenza a ciò che viene detto contro la fede, mostrandone o la falsità, o il fatto che non si tratta di conclusioni necessarie<sup>16</sup> ». In effetti, in alcuni casi, non risulta possibile mostrare che gli argomenti contro la fede cristiana siano *filosoficamente* falsi (per esempio : « dato che Dio è uno, non ci possono essere tre persone divine ») ; in questo caso, si può semplicemente mostrare che tali argomenti non hanno un valore necessario e cogente per la ragione<sup>17</sup>.

Quindi, si può ricapitolare dicendo che l'uso della filosofia in teologia interviene tanto per quanto riguarda la manifestazione di quello che viene trasmesso nella sacra dottrina, quanto per la sua difesa, portando in entrambe le due operazioni delle ragioni naturali dimostrative o persuasive a seconda dei casi<sup>18</sup>.

Esiste tuttavia anche un duplice abuso possibile in questa operazione. Esso si verifica innanzitutto quando ci si serve di corruzioni della filosofia, quindi di falsità, le quali avversano la fede stessa, oppure quando si scade nel razionalismo, chiudendo cioè i contenuti della fede entro i confini della sola filosofia, « come quando qualcuno accetta di credere solo ciò che può essere ricavato dalla filosofia<sup>19</sup> », mentre dovrebbe accadere il contrario, perché è la filosofia a dover essere ricondotta entro gli orizzonti più ampi della fede<sup>20</sup>.

La posizione di Tommaso su questo argomento risulta pertanto chiara, ciò nonostante, per definire meglio la specificità della sua soluzione, è utile considerare anche la sua risposta ad alcune delle obiezioni che sono riportate nell'articolo stesso e, in particolare, mi soffermerò sulla quinta. Quell'obiezione muove da un argomento di autorità che ha la pretesa di essere tratto dalla stessa Sacra Scrittura. Si sostiene che, poiché spesso nella Scrittura si simboleggia

---

<sup>16</sup> ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « ad resistendum his que contra fidem dicuntur, siue ostendendo ea esse falsa, siue ostendendo ea non esse necessaria ».

<sup>17</sup> Per la tipologia degli argomenti nell'epistemologia teologica di san Tommaso vedi : Gilles EMERY, « Central Aristotelian Themes in Aquinas's Trinitarian Theology », in Gilles EMERY and Matthew LEVERING (ed.), *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 1-28, qui p. 26-27.

<sup>18</sup> Ovvero, per quanto riguarda la manifestazione delle realtà divine, se si tratta di ciò che è guadagnabile dalla sola ragione, si utilizzano argomenti dimostrativi, se invece si trattasse di quanto è strettamente oggetto di fede, è possibile utilizzare solo la ragione persuasiva attraverso delle « similitudini » (analogie). Anche per quanto riguarda la difesa della fede, si portano ragioni naturali dimostrative o persuasive a seconda dei casi, poiché « sicut enim ea que sunt fidei non possunt demonstratiue probari, ita quedam contraria eis non possunt demonstratiue ostendi esse falsa, set potest ostendi non esse necessaria » (TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co).

<sup>19</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « ut scilicet si aliquis credere nolit nisi quod per philosophiam haberi potest ».

<sup>20</sup> *Ibid.* : « cum e conuerso philosophia sit ad metas fidei redigenda ». Tommaso cita a sostegno di questa sua risoluzione il versetto in *II Cor. 10, 5* che sarà oggetto di analisi più approfondita alla fine del capitolo.

con l'acqua la sapienza mondana mentre col vino quella divina, e in un passo della stessa vengono disprezzati coloro che mescolano l'acqua al vino, allora sarebbero da disprezzare anche i dottori « che mescolano alla sacra dottrina insegnamenti filosofici<sup>21</sup> ». La critica mossa è chiara : quei teologi che usano in qualsiasi modo della filosofia nelle cose che riguardano la Rivelazione attentano alla purezza della scienza della fede e sono riprovati per questo dalla stessa Parola di Dio. Quell'argomento è facilmente sciolto da Tommaso mostrandone la sua impertinenza : è un abuso teologico avere la pretesa di trarre una dimostrazione dalla Scrittura a partire da interpretazioni simboliche della stessa. Tuttavia, l'Aquinate non si accontenta in questo caso di risolvere semplicemente quell'obiezione, ma prosegue vivacemente la sua risposta ribaltando completamente le suggestioni delle immagini evocate dall'avversario. Tommaso chiarisce infatti che,

quando di due cose una passa in possesso (*dominium*) dell'altra, si può parlare di commistione solo quando tutte e due vengono alterate nella loro natura; per questo, coloro che si servono di insegnamenti filosofici nella sacra dottrina, riportandoli sotto l'obbedienza della fede (*in obsequium fidei*), non mescolano l'acqua al vino, ma convertono l'acqua in vino<sup>22</sup>.

Queste righe rivelano più in dettaglio la prospettiva e lo spirito dell'operazione tomista descritta nel corpo dell'articolo sull'uso della filosofia in teologia, la quale comporta due condizioni ben definibili.

La prima è che non si alterino le nature specifiche, né dell'una, né dell'altra, e cioè si abbiano presenti le relative reciproche specificità, sia della filosofia come della teologia, senza combinare un miscuglio delle due ed evitando di confondere semplicemente una con l'altra<sup>23</sup>. La seconda è che il teologo usi della filosofia rispettando il *dominium* della sacra dottrina, riportando così gli insegnamenti filosofici all'obbedienza della fede. Queste sono le condizioni di possibilità per evitare il semplice mescolamento della sapienza mondana a quella divina, e di realizzare piuttosto, secondo l'immagine miracolosa evocata da Tommaso, la conversione di

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, q. 2, a. 3, arg. 5 : « qui sacre doctrine philosophica documenta ammiscent ».

<sup>22</sup> *Ibid.*, q. 2, a. 3, ad 5 : « quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, set quando utrumque a sua natura alteratur; unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam uino, set aquam conuertunt in uinum ».

<sup>23</sup> Cf. André HAYEN, « *Aqua totaliter in vinum conversa* : Philosophie et Révélation chez Saint Bonaventure et Saint Thomas », in *Miscellanea Mediaevalia*/2, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1963, p. 317-234, qui p. 320-321 : « Quand il commande de *redigere philosophica documenta in obsequium fidei*, il ne commande pas de plier la philosophie aux exigences de la foi [...]. [...] le *transitus totalis in dominium sacrae Scripturae* garantit et renforce l'authenticité philosophique de la philosophie qu'elle s'adjoint. [...] l'assomption de la philosophie en théologie ne la corrompt ni ne l'annihile ».

ciò che è frutto del dono naturale della ragione a totale servizio del dono soprannaturale della verità rivelata<sup>24</sup>.

Tutto sta nel capire bene come si debba intendere e come si eserciti questo *dominium* della teologia sulla filosofia, e in che cosa consista il dover riportare gli insegnamenti di quest'ultima entro l'obbedienza della fede. Il modo migliore di comprendere entrambe le cose è di farlo seguendo il pensiero di Tommaso sui rapporti esistenti tra la natura e la grazia : quest'ultima non nega né distrugge mai la natura, ma piuttosto la suppone e perfeziona rispettando il suo modo d'essere. Il dominio della sacra dottrina sulla filosofia non è un attentato all'autonomia dei principi, dei metodi o della ricerca di quest'ultima, ma va concepito secondo il fine, poiché il fine della filosofia è sotto il fine della teologia e ordinato a quello<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Nella suggestiva immagine della conversione dell'acqua in vino non si cela quindi la dissoluzione della sapienza umana in quella divina o una confusione tra le due, ma si deve piuttosto intendere – a mio avviso – l'elevazione della prima che è stata resa capace di aprirsi totalmente alla seconda. Molti anni più tardi, in un ambiente parigino surriscaldato da vivaci dibattiti, Bonaventura impugnerà questa stessa immagine evocata da Tommaso in un tono piuttosto polemico. Il dottore francescano – scosso in quel momento dal pericolo rappresentato dall'aristotelismo avveroista – metterà in quell'occasione vivacemente in guardia dal pericolo che si cela nello studio della filosofia, perché « Descendere autem ad philosophiam est maximum periculum; [...] unde magistri cavere debent, ne nimis commendent et appetant dicta philosophorum, ne hac occasione populus revertatur in Aegyptum [...] et vadant ad aquas philosophorum, in quibus est aeterna deceptio » (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In Hexameron*, XIX, n. 12) per cui, per lui, « Non igitur tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae, quod de vino fiat aqua; hoc pessimum miraculum esset: et legimus, quod Christus de aqua fecit vinum, non e converso » (*ibid.*, XIX, n. 14). La differenza tra le posizioni dei due teologi è marcata : secondo Bonaventura usare della filosofia è, in realtà, lecito e utile, ma non deve essere troppo, avverte, altrimenti si annacqua la verità rivelata. La prospettiva di Tommaso è ben diversa : le verità naturali e il loro studio non sono da temere o da limitare per un teologo : « [...] studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile, propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicit Rom. 1, 19 » (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 167, a. 1, ad 3) e, per quanto riguarda il loro utilizzo, non è questione di tanto o di poco, ma di vero o di falso, di uso corretto o sbagliato. Per lui, anche una semplice virgola degli insegnamenti filosofici che sia erronea è già una virgola di troppo, ma quelle verità naturali non sono da evitare se l'uso fatto è corretto, poiché la sapienza mondana è contraria a quella divina e pericolosa solo nel suo abuso, mai nella sua verità. Anzi, per Tommaso, il fatto stesso di utilizzarla è un fare omaggio alla grandezza della scienza divina e alla vittoria della fede sul mondo. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 1 : « Vt tamen totum quod est fidei non humane potentie aut sapientie tribueretur, ideo voluit Deus ut primitiva apostolorum predicatio esset in infirmitate et simplicitate; cui tamen postea potentia et secularis sapientia superueniens ostendit per victoriam fidei mundum esse Deo subiectum et quantum ad potentiam et quantum ad sapientiam » ; TOMMASO D'AQUINO, *In I Cor.*, c. 1, l. 4 : « Videretur autem non esse a Deo excellentia mundana, si Deus ea non uteretur ad suum obsequium. Et ideo in principio quidem paucos, postremo vero plures saeculariter excellentes Deus elegit ad praedicationis officium. [...] Et etiam ad gloriam Dei pertinet, dum per abiectos sublimes in saeculo ad se trahit ».

<sup>25</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, Prol., a. 1, co : « Ita cum finis totius philosophie sit infra finem theologie et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti hiis que in eis traduntur ». Utilizzo la versione del prologo in edizione critica offerta da A. Oliva in : Adriano OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina, avec l'édition du Prologue de son Commentaire des Sentences*, Vrin, Paris 2006, p. 313. La specificazione del pensiero di Tommaso a proposito, di come cioè secondo quale prospettiva vada pensato il rapporto tra teologia e filosofia e il servizio di quest'ultima alla prima, ritengo sia ben rivelata da A. Oliva in Ruedi IMBACH – Adriano OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, Eupress FTL, Lugano 2012, p. 127-128 : « Nelle sue opere, in effetti, Tommaso tratta una sola volta le scienze filosofiche come ancelle, ma precisa che lo fa alla maniera di Aristotele; è all'inizio della *Somma di teologia* (ST I, q. 1, a. 5 ad 2), dove scrive che la sacra dottrina non riceve dati dalle altre scienze come se queste le fossero superiori, ma si serve di queste ultime come ci si serve delle ancelle [...]. La teologia, tuttavia, non si serve della filosofia per una necessità intrinseca, come se quest'ultima fosse richiesta necessariamente dal suo

È innanzitutto l'ordinamento della ragione umana a quella divina, congiuntamente alla scelta del Creatore di non frustrare mai gli atti propri naturali che ha donato alle sue creature, che determinano quell'ordinamento reale e quel servizio che deve darsi del frutto della ragione *in obsequium fidei*. Così, riportare gli insegnamenti filosofici all'obbedienza della fede non significa snaturarli, ma piuttosto comporta il purificare quei ragionamenti da eventuali errori che possono esservi frammisti, ed elevare quelle verità naturali al servizio della verità rivelata che deve mantenere il primato nell'incedere teologico.

Quel *dominum* e quella riconduzione *in obsequium fidei* rivestono perciò i caratteri di un'elevazione per gli insegnamenti filosofici che non pregiudica però in nulla, nella visione tomista, l'esercizio dell'attività filosofica indipendentemente da quell'utilizzo<sup>26</sup>. Un teologo, secondo Tommaso, converte l'acqua in vino perché, facendo pienamente della teologia, utilizza le verità naturali guadagnate dalla sola ragione umana a sostegno di ciò che è trasmesso dalla fede, e non attenta minimamente, così facendo, alla purezza della verità trasmessa dall'insegnamento sacro. Queste sono le linee guida fondamentali di quanto Tommaso ha determinato sull'uso della filosofia in teologia nel *Super Boetium de Trinitate*, e tale rimarrà la sua posizione di fondo a questo proposito durante tutta la sua vita.

---

oggetto, ma a causa della natura del nostro stesso intelletto, che può in tal modo avvicinarsi più facilmente a ciò che supera la nostra ragione [...]. Vi sono però almeno due motivi per cui Tommaso d'Aquino evita abitualmente di designare come *ancillae* le discipline filosofiche. Il primo è che questa denominazione implica che si chiami *domina* la teologia. Ora, Tommaso non lo fa mai, perché, secondo la sua nozione di teologia (o *sacra doctrina*), quest'ultima non può essere veramente *domina*: essa è, infatti, una scienza subalterna alla scienza di Dio stesso, dalla quale riceve i suoi principi: è la scienza di Dio stesso che, per Tommaso, è la vera *domina*. L'altro motivo è che Tommaso vuole evitare l'idea che la filosofia riceva i suoi principi dalla teologia e le sia subordinata. [...] è per questa ragione che Tommaso preferisce abitualmente parlare del servizio che la filosofia rende alla teologia, sottolineando il ruolo attivo delle discipline filosofiche che servono (*ministrant*) la teologia. Per Tommaso, c'è un'armonia necessaria tra sapere filosofico e sapere teologico, armonia che chiama subalternazione dei fini (*Sent. I, prol., a.1*) ». Questa subordinazione o subalternazione dei fini, non va intesa però come se ci fossero due fini ultimi per la conoscenza umana, uno naturale e uno soprannaturale aggiunto: « Rappelons encore que la fin de la philosophie n'est pas ordonnée à la théologie comme à sa fin, mais à la fin même de la théologie (*ad ipsum*) ! Il n'y a donc pas deux fins ultimes pour l'homme qui est à la fois philosophe et croyant, mais une seule: la vision immédiate de Dieu dans son essence. [...] C'est à cette vision que sont ordonnées en même temps la philosophie et la théologie. Les deux, pour Thomas, se tiennent, et nous tiennent, vraiment par la main: la philosophie, par sa connaturalité avec l'intelligence humaine, conduit par la main les fidèles à la compréhension des réalités surnaturelles, mais seule la théologie peut conduire par la main à l'unique Patrie » (Adriano OLIVA, « La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96/4 (2012), p. 585-662, qui p. 660-661).

<sup>26</sup> Tommaso si opporrà sempre alle tesi estremiste di alcuni maestri delle arti di Parigi della sua epoca i quali non solo rivendicavano un'autonomia dell'esercizio filosofico, « ma anche una forma di indipendenza della stessa filosofia come disciplina, nel senso di un'autosufficienza dell'insegnamento filosofico » (R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, p. 72). Tuttavia, mi sembra corretta la posizione di Oliva secondo cui questo fatto non pregiudica che sia possibile per un cristiano, secondo Tommaso, l'esercizio della filosofia come tale. Cf. A. OLIVA, « La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin », p. 657-661.

## 1.2 La *Summa contra Gentiles* : libro I, c. 9 ; libro II c. 4

Un'altra opera fondamentale da analizzare in cui Tommaso tocca in maniera esplicita il tema dell'uso della filosofia in teologia è la *Somma contro i Gentili*, in particolare al capitolo nono del primo libro e al capitolo quarto del secondo libro. Questo scritto è la seconda grande sintesi di Tommaso e la prima che ha realizzato in qualità di maestro di teologia, tuttavia, nonostante la sua importanza e originalità, non vi è unanimità nel definirne, né l'esatta datazione, né la precisa intenzione dell'Aquinate nel realizzarla. La cronologia più probabile è che la prima redazione di buona parte del primo libro sia cominciata tra il 1258 e il 1259 e, dopo una revisione di questa tra il 1259 e il 1261, l'intera opera comprendente quattro libri sia stata completata prima dell'inizio del suo insegnamento romano nel 1265, anche se Tommaso vi apporterà delle modifiche anche in seguito<sup>27</sup>.

Per quanto riguarda invece le discussioni sulla finalità dell'opera, l'opinione migliore è quella che ha visto nella *Somma contro i Gentili* un'opera interamente teologica, e non una Somma di filosofia<sup>28</sup>. In essa Tommaso ha inteso innanzitutto espletare i compiti che il suo ufficio di teologo comportavano, offrendo per ciò stesso una riflessione sapienziale capace di informare e di indirizzarsi ad un apostolato di tipo universale, e non per forza immediato o contingentato.

Nello specifico, l'Aquinate ritiene che l'esercizio del suo mestiere di teologo si attui nel “dire Dio” attraverso il duplice compito del sapiente consistente nel dover manifestare la verità divina rivelata e respingere al contempo gli errori che vi si oppongono come empietà<sup>29</sup>. Tommaso esprime questo con chiarezza e in modo appassionato nei primi nove capitoli del primo libro,

---

<sup>27</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della Verità*, p. 147-51.

<sup>28</sup> Cf. René-Antoine GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*. La differenza della *Somma contro i Gentili* rispetto al *Commento alle Sentenze* o alla *Somma di teologia*, non è da vedersi nel fatto che la prima avrebbe un punto di vista filosofico mentre le altre teologico : « Ce qui est propre à ces pages, ce qui fait que saint Thomas n'a pu les écrire ni en tête de ses *Sentences* ni en tête de sa *Somme de théologie*, ce n'est pas leur contenu, qui aurait été en place là comme ici, c'est leur ton personnel, c'est l'émotion contenue, c'est la ferveur que met saint Thomas à confesser que, de son métier de théologien, il a fait sa vie : le programme devient confidence, et c'est cela la *Somme contre les Gentils*, ni un cours, ni un ouvrage didactique, mais un essai de réflexion personnelle » (*ibid.*, p. 150). « La differenza, allora, tra la *Summa Theologiae* e la *S.c.G.*: la prima è un manuale scolastico, che si indirizza agli allievi delle scuole, a un pubblico numeroso, ma novizio, ed ha un linguaggio semplice, ma scolastico; la seconda è un trattato (non una “*summa*”, secondo il titolo originario) scientifico, non condizionato da pedagogia scolastica, rivolto a un'élite di teologi, più austero e difficile » (Inos BIFFI, *Sulle vie dell'Angelico. Teologia, storia, contemplazione*, La costruzione della teologia medievale, Jaca Book, Milano 2009, p. 396).

<sup>29</sup> Tommaso, come prima di lui il suo maestro Alberto, riconosce questo metodo affermato tanto in Paolo quanto, *mutatis mutandis*, in Aristotele : cf. R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, p. 147-149. Entambe le due operazioni sono momenti indispensabili per compiere fino in fondo le esigenze di annunziare la verità : « Lorsqu'ils ont défini le métier du sage, Aristote et saint Paul n'ont-ils pas défini l'un le métier du professeur qui forme des disciples et l'autre le métier du pasteur qui travaille à la conversion de son troupeau ? Proclamer la vérité et réfuter l'erreur, exhorter et réprimander ne sont que les deux moments d'une unique démarche ‘apostolique’, de l'appel au salut » (*ibid.*, p. 150).



e, secondo la sua visione, l'uso della filosofia in teologia rientra appieno nell'esercizio di questo *officium* del teologo – sapiente. Infatti, egli ribadisce le modalità di questo utilizzo in modo esplicito nel nono capitolo del primo libro che rappresenta una sintesi di quanto precedentemente affermato. Procedo dunque a riassumere quanto ha detto in quel capitolo sul modo di procedere del teologo nell'eseguire i suoi compiti, così che risulti chiaro anche il posto che ha riconosciuto agli argomenti filosofici in quel processo.

Siccome Dio ha convenientemente rivelato nelle Scritture delle verità che sono, sia alla portata della ragione, sia completamente al di sopra della ragione, il modo di manifestare queste verità e di ribattere agli errori che vi si oppongono seguirà modalità diverse<sup>30</sup>. Per la manifestazione cioè di « quella serie di verità che è insieme professata dalla fede e investigata dalla ragione », occorre portare argomenti naturali « sia dimostrativi che probabili, desunti in parte dai libri dei filosofi e dei santi, capaci di confermare la verità e di confutare gli avversari<sup>31</sup> ». In questo caso, l'errore che si oppone a queste verità sarà vinto dall'utilizzo stesso della dimostrazione<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Il Gauthier fa giustamente notare il legame tra quanto affermato da Tommaso sul metodo che intende seguire in questa *Somma* e quanto, verso la fine della sua vita, ribadirà nel *Quodlibet* IV, q. 9, a. 3 (1272), ovvero il fatto che esiste un modo di disputare che ha come scopo « de faire justice des doutes de ceux qui n'admettent pas le fait qu'une assertion donnée est vérité de foi », e in questo caso è necessario ricorrere innanzitutto alle autorità ammesse da coloro con cui si disputa ; se questi non ne ammettono alcuna, è possibile allora solo ricorrere alla ragione per respingere i loro argomenti. Ma c'è un altro tipo di disputa, « qui a pour but non de repousser l'erreur, mais d'introduire les auditeurs dans l'intelligence de la vérité ; cette vérité, les auditeurs la croient déjà : il n'y a donc pas lieu de faire appel aux "autorités", qui font croire, mais aux raisons qui peuvent nous faire découvrir la racine de la vérité et nous faire savoir comment est vrai ce que dit la foi ». Ora, « Ce sont ces deux types de "disputes théologiques" que nous allons voir saint Thomas mettre en œuvre dans la *Somme contre les Gentils* : la dispute théologique qui repousse les erreurs et la dispute théologique qui rend intelligible la vérité. Et d'abord, la dispute théologique qui rend intelligible la vérité. C'est à elle en effet que saint Thomas attribue expressément la primauté : la tâche du théologien est avant tout de manifester la vérité » (R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, p. 158).

<sup>31</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 9, n. 55 : « [...] ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius vincatur ». Ritengo che il senso vero della refutazione dell'errore e della controversia con l'avversario in questo contesto sia stato ben individuato dal Gauthier : « La deuxième composante de l'office du sage, ce n'est donc pas de "convaincre", c'est-à-dire de persuader un adversaire vivant et présent, c'est de convaincre d'erreur quiconque a erré. [...] La réfutation n'a pas pour but de le persuader : elle est une composante nécessaire de la recherche de la vérité. [...] Cette façon de concevoir la réfutation de l'erreur implique qu'on se mette sur le terrain de l'adversaire, non pas tant pour le persuader, lui, que nous éclairer, nous : on ne peut découvrir l'endroit où il s'est trompé qu'en refaisant le chemin qu'il a fait » (R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, p. 155). Così, « Ce qui l'intéresse, ce n'est pas l'erreur, c'est la vérité qui s'est définie face à l'erreur » (*ibid.*, p. 162).

<sup>32</sup> Cf. RENÉ-ANTOINE GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, p. 159 : « L'erreur s'oppose-t-elle à une vérité de foi accessible à la raison ? L'avversaire sera confondu du fait même que la vérité sera démontrée par la raison. L'élimination de l'erreur, ce sera ici la manifestation même de la vérité : la démonstration rationnelle, il importe de ne jamais l'oublier, joue ainsi un double rôle, s'adressant au croyant pour lui rendre compte de sa foi et à l'incroyant pour le convaincre de son erreur ».

Invece, per manifestare le verità che trascendono del tutto la ragione umana, non si deve mai avere la pretesa razionalistica di introdurre delle dimostrazioni naturali. Tuttavia, secondo Tommaso,

nell'esporre tali verità è bene addurre degli argomenti probabili<sup>33</sup>, perché la fede dei credenti trovi il modo di esercitarsi e di confortarsi<sup>34</sup>, senza la pretesa però di confutare gli avversari: poiché la debolezza stessa di tali argomenti potrebbe confermarli maggiormente nei loro errori, pensando essi che noi accettiamo le verità di fede per degli argomenti così fragili<sup>35</sup>.

Il modo di difendere queste verità, poi, consiste principalmente nell'« addurre l'autorità della Scrittura confermata divinamente dai miracoli: poiché quanto supera la ragione umana, non lo crediamo se non per rivelazione divina<sup>36</sup> ». Nel caso in cui non sia possibile perché l'avversario non accetta quelle autorità, occorrerà svuotare il valore delle sue asserzioni mostrandone, o la falsità, o l'intrinseca debolezza in quanto non vere dimostrazioni. In ogni caso, però, bisogna tenere fermo che in quel tipo di disputa « non si deve mirare a confutare l'avversario col ragionamento; bensì a risolvere gli argomenti da lui addotti contro la verità; poiché la ragione naturale non può essere contraria alla verità della fede<sup>37</sup> ».

---

<sup>33</sup> La possibilità speculativa di questa operazione è qui giustificata da Tommaso secondo la stessa prospettiva espressa nel *Super Boetium* a proposito: le realtà naturali conservano un certo vestigio della causalità divina e perciò esiste un vero rapporto tra quelle verità e la verità divina rivelata. Per questo: « Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est » (TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 8, n. 48-49).

<sup>34</sup> Per la comprensione del senso da attribuire al termine *solatium* in Tommaso vedi: Gilles EMERY, « La théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel", suivant saint Thomas d'Aquin », in Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris 2008, p. 141-185, qui p. 158-159, nello specifico di questo passaggio: « [voici] le sens qu'il faut donner au mot *solatium* en SCG I, chap. IX: la découverte de "raisons" pour manifester la foi procure aux croyants un soutien, un remède, une défense, une consolation spirituelle, en leur donnant de saisir l'intelligibilité de leur foi et en leur montrant que cette foi résiste aux objections (hérésies et arguments rationnels) qui lui sont faites » (p.159).

<sup>35</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 9, n. 54: « Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire ».

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, c. 9, n. 53: « Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante ». L'insistenza su questa precisazione è caratteristica tipica di Tommaso; per lui si tratta, in questo caso, sia di rispettare la superiorità della fede, sia di evitare di esporla colpevolmente all'irrisione *infidelium*: « De hoc tamen primo admonere te volo quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes ut fidem rationibus necessariis probes, hoc enim sublimitati fidei derogaret [...]. Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat [...] ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur » (TOMMASO D'AQUINO, *De rationibus fidei*, c. 2).

<sup>37</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 9, n. 52: « [...] non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit ».

È facile notare come quanto definito finora da Tommaso sul modo di utilizzare le argomentazioni della ragione naturale – e quindi della filosofia – riprenda molto da vicino quanto aveva già determinato nel *Super Boetium* a proposito, apportandovi più che altro delle maggiori specificazioni<sup>38</sup>. La *ratio* soggiacente la possibilità di quest'utilizzo sarà ribadita sempre secondo la medesima prospettiva più avanti, al capito quarto del secondo libro. In quel passo si riaffermerà, tanto l'autonomia della filosofia e della teologia, quanto la superiorità della sacra dottrina e il fatto che, essendo somma sapienza, « la filosofia umana deve essere al suo servizio; cosicché talora la sapienza o scienza di Dio argomenta dai principi della filosofia umana<sup>39</sup> ». Tommaso ribadisce questo principio nel contesto in cui giustifica il fatto che la considerazione delle creature rientri appieno nell'insegnamento della dottrina della fede, affermando senza esitazioni che « la considerazione delle opere di Dio è necessaria per l'istruzione della fede umana sulle cose di Dio<sup>40</sup> », dato che « è necessaria non solo a istruire nella verità, ma anche a combattere l'errore<sup>41</sup> ».

Tuttavia, le reciproche autonomie investigative della filosofia e della teologia sono rispettate anche in questo caso, perché quando entrambe si interessano delle creature lo fanno sempre sotto aspetti diversi, in ogni caso rifacendosi a principi diversi e seguendo un ordine differente. Non bisogna però interpretare questa distinta prospettiva del teologo come un suo disinteressamento per la conoscenza delle creature anche secondo i loro principi naturali<sup>42</sup>, piuttosto, Tommaso insiste perché non si confonda lo studio della filosofia con quello della

---

<sup>38</sup> Cf. R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, p. 157 : « [...] manifester la vérité de foi, éliminer l'erreur contraire à la foi. Il est facile de reconnaître dans cette double fonction un regroupement et une simplification de la triple fonction que saint Thomas avait assignée à la théologie quelques années plus tôt dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce. La troisième de ces fonctions était en effet de résister aux objections faites contre la foi, en montrant qu'elles sont fausses ou tout au moins non concluantes : c'est la deuxième des fonctions dont parle la *Somme contre les Gentils*, éliminer l'erreur. Les deux premières étaient de démontrer certaines vérités qui sont les préambules de la foi [...] et de rendre intelligibles par des "similitudes" les vérités de foi : ce sont ces deux premières fonctions qui forment ce que saint Thomas, dans la *Somme contre les Gentils*, appelle "manifester les vérités de foi", car, nous allons y revenir, il y a deux manières de manifester les vérités des foi, en les démontrant si elles sont accessibles à la raison et en les éclairant par des "similitudes" si elles sont inaccessibles à la raison ».

<sup>39</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, c. 4, n. 875 : « [...] sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit ».

<sup>40</sup> *Ibid.*, II, c. 2, n. 858 : « Huiusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est ».

<sup>41</sup> *Ibid.*, II, c. 3, n. 864 : « Est etiam necessaria [...] non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos ».

<sup>42</sup> Tommaso afferma chiaramente che un errore circa la conoscenza della natura delle creature porta a volte ad allontanarsi dalla vera conoscenza di Dio e dalla fede : per esempio, cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, c. 3, n. 866 e 869-870 : « Ex hoc ergo quod natura creaturae ignoratur, praedictus error contingit. [...] In hunc errorem labuntur qui rerum creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem aliis causis quam Deo adscribunt. [...] error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant poenas sicut infidelibus scriptura comminatur ».

sacra dottrina, e si rispetti la superiorità di quest'ultima nonché la particolare *ratio* per cui considera le cose.

Dunque, si può concludere questa brevissima presentazione dell'uso della filosofia in teologia espressa nella *Somma contro i Gentili*, affermando che per Tommaso questo si inserisce appieno all'interno dello *studium sapientiae* e dell'esplicitazione dell'*officium* del sapiente proprio del teologo, il che equivale anche a riconoscere il suo posto nella dimensione speculativa, e quindi contemplativa, propria della teologia.

Che si tratti della manifestazione di una verità proclamata dalla Rivelazione accessibile all'indagine naturale, oppure dei misteri più profondi della fede, le risorse della ragione – e quindi tutte le possibilità della filosofia – sono chiamate in causa dalla fede per la speculazione di quelle verità, ovvero per contemplarle nel modo possibile in questa vita, sia per goderne, sia per renderne conto, sia per difenderle. Quest'utilizzo è richiesto al teologo, non perché la sacra dottrina manchi di qualche verità che le sarebbe necessaria, ma per poter espletare al meglio i suoi compiti<sup>43</sup>.

Qualsiasi sia l'impiego della ragione in quell'operazione, la valutazione corretta sull'uso che Tommaso fa dei ragionamenti filosofici, così come il posto che gli riconosce, – a mio giudizio – è stata ben rilevata dal Gauthier : sia che si utilizzino delle “similitudini” o delle dimostrazioni naturali, in ogni caso,

Ici raison de convenance et là raison probante, la raison n'en joue pas moins ici et là le même rôle ; elle n'établit pas pour son propre compte une vérité qui serait acquise par elle et pour elle : elle manifeste pour le compte de la théologie une vérité déjà crue. Que cette manifestation soit démonstration rigoureuse ou simple vraisemblance, elle n'a d'autre but que de nous rendre intelligible, dans la mesure du possible, la vérité de foi. On comprend dès lors la place qu'occupent dans les chapitres les plus philosophiques de la *Somme contre les Gentils* les textes de l'Écriture où s'exprime la vérité de foi. Ce ne sont pas des pièces secondaires et qu'on pourrait supprimer sans dommage, des ornements qui viendraient illustrer après coup une thèse établie sans eux. Ce sont des pièces essentielles de ce type de dispute théologique que constitue la manifestation de la vérité. Non pas parce qu'ils constitueraient une nouvelle preuve par l'autorité de la thèse déjà établie par la raison

---

<sup>43</sup> Nei fatti, sebbene non mi sembra che Tommaso lo dica esplicitamente, seguendo il suo pensiero si può affermare che, anche qualora un teologo non volesse ricorrere alla filosofia positivamente e consciamente, nella misura in cui voglia pensare la sua fede e renderne conto, si ritroverebbe a sviluppare almeno implicitamente anche dei ragionamenti filosofici proprio nell'intento di spiegare o difendere la verità di fede. Nella prospettiva di Tommaso questo è evidente se si considera che la Scrittura stessa si esprime attraverso parole umane utilizzando immagini e linguaggi necessitanti studio per la loro comprensione, contiene in ogni caso anche delle verità naturali, e, secondo l'ordine delle cose, il nostro intelletto si eleva alle realtà spirituali sempre attraverso quelle materiali anche nell'ordine di conoscenza della fede. Per degli approfondimenti su questa tematica vedi : Matthew L. LAMB (ed.), *Theology Needs Philosophy: Acting Against Reason is Contrary to the Nature of God*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2016. Anche a livello logico, quando si considera l'incedere stesso dei sillogismi messi in atto nelle dimostrazioni o ragionamenti teologici, si riconosce che è inevitabile impiegare anche delle premesse contenenti delle verità naturali di pertinenza della filosofia, cf. Giuseppe BARZAGHI, *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna 1998, p. 81.

– ce rôle de preuve, ils ne le jouent que dans le second type de dispute théologique, celui qui a pour but de repousser l'erreur – mais tout simplement parce qu'ils énoncent la vérité de foi qu'il s'agissait de manifester. Ils ne sont ni ornement ni preuve, ils sont plus et mieux : la fin et la raison d'être de la preuve. Ils représentent la maîtresse – la foi – dont la raison n'est ici que la servante.<sup>44</sup>

Questo mi pare essere l'atteggiamento di Tommaso per quanto riguarda il presente tema, non solo per la comprensione della *Somma contro i Gentili*, ma per la comprensione del metodo stesso utilizzato da Tommaso ogni volta che, nell'espletare il suo compito di teologo, ha fatto ricorso alla filosofia.

Questa prospettiva la si ritrova anche nella *Somma di teologia*, e questa è, in definitiva, la prassi che permette al teologo, secondo l'Aquinate, di operare la conversione dell'acqua in vino secondo l'immagine evocata nel *Super Boetium de Trinitate*. Ciò che si aggiunge<sup>45</sup> in questo modo alla verità di fede che si contempla non la altera in nulla. Il vino espresso da quella verità resta puro perché non vi si inserisce qualcosa di estraneo a quella verità, ma, piuttosto, facendo della teologia, la si serve, per cui quest'operazione si inserisce pienamente nel processo attraverso il quale « ratio, manuducta per fidem, excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat et tunc ipsa quodam modo intelligit<sup>46</sup> ».

### 1.3 La *Summa theologiae* : Pars I, q. 1, a. 8

L'ultimo luogo fondamentale da prendere in considerazione per quanto riguarda il tema dell'uso della filosofia in teologia in Tommaso è la formulazione che ne ha data nella sua opera della piena maturità, ovvero la *Somma di teologia*. Il passo privilegiato da esaminare è l'articolo ottavo della prima questione, in cui, trattando del modo di argomentare della sacra dottrina, l'Aquinate delinea insieme anche il modo in cui la teologia usa della filosofia, giustificandolo appieno in base alla sua interpretazione di *II Cor. 10, 5*. Per completare dunque la ricerca condotta nel presente capitolo, dopo aver brevemente inquadrato storicamente le questioni sulla redazione della *Summa*, procederò a far emergere il pensiero di Tommaso sul presente tema

---

<sup>44</sup> R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, p. 159.

<sup>45</sup> In quest'ottica Tommaso spiegava già da giovane baccelliere come dovessero essere interpretare le "aggiunte" fatte dai Padri della Chiesa rispetto alla lettera del testo sacro : « Est apponere dupliciter, uel aliquid quod est contrarium uel diuersum, et hoc est erroneum uel presumptuosum, uel quod continetur implicite exponendo, et hoc est laudabile » (TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, divisio textus Prologi). Occorre sì, *apponere* qualche cosa al testo delle Scritture se lo si vuole spiegare, ma non qualcosa di *diuersum*, e così, in questo senso, anche utilizzando della filosofia non si mescola l'acqua al vino, perché non si sta appunto aggiungendo qualcosa di diverso rispetto a quanto espresso da testo, ma si utilizzano delle verità naturali al suo servizio.

<sup>46</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, Prol., q. 1, a. 3, q. 3, sol. 3.

così come da lui espresso nell'articolo ottavo, concludendo questo studio con un'analisi particolareggiata dell'esegesi che ha fatto di *II Cor. 10, 5* nella sua intera produzione.

L'Aquinate iniziò questo suo capolavoro durante la sua reggenza a Roma<sup>47</sup>, ma, anche in questo caso, per quanto riguarda la cronologia dell'opera bisogna riconoscere che « le date della redazione della *Somma* costituiscono un argomento ancora oggi dibattuto tra gli studiosi<sup>48</sup> ». Verosimilmente, egli redasse l'intera *Prima Pars* entro la fine del periodo di insegnamento romano (settembre 1268)<sup>49</sup>. Le incertezze più consistenti riguardano la collocazione della *Prima Secundae* e della *Secunda Secundae* redatte, forse, tra il 1271 e il 1272 durante la sua seconda reggenza a Parigi, mentre la *Tertia Pars*, rimasta incompiuta a causa della morte del santo, fu redatta durante la sua reggenza a Napoli dal 1272 fino al dicembre 1273.

Per quanto riguarda la divisione del contenuto dell'opera vi è unanimità tra gli studiosi nel riconoscere una tripartizione generale, comprendente al suo interno un'ulteriore bipartizione della seconda parte, tuttavia, vi è molta divergenza d'opinioni per come concepire nel dettaglio il piano che anima queste divisioni<sup>50</sup>. Anche la prima questione introduttoria a tutta l'opera riguardante la sacra dottrina – di cui si prenderà in analisi l'articolo ottavo – è oggetto di svariate spiegazioni, tanto che,

se ci affidiamo a quanto ne dicono gli interpreti, la leggendaria chiarezza di Tommaso sembra a questo proposito venire sensibilmente a mancare: al punto che i suoi commentatori sono talvolta in vivace disaccordo persino sul significato delle parole da lui adoperate<sup>51</sup>.

Per restare nei confini della presente ricerca non è possibile offrire una presentazione dettagliata di queste controversie<sup>52</sup>, allo stesso tempo, però, per affrontare in maniera appropriata il tema

---

<sup>47</sup> Questa potrebbe essere la motivazione che lo spinse a intraprendere quest'opera monumentale : « [...] l'innovazione che Tommaso sta per tentare non può essere colta a pieno se non ci si ricorda del lavoro da lui svolto a Orvieto [...]. Quindi, si deve leggere quello che ha in animo di realizzare a Roma come un tentativo di riprendere la formazione dei frati su di una base più ampia [...]. Egli tentò innanzitutto, come abbiamo già visto, di riprendere per i suoi studenti il Commento alle Sentenze, già insegnato a Parigi. Però questo non gli sembrò sufficiente e abbandonò tale tentativo [...]. Con questa sua opera Tommaso voleva portare il suo contributo alla già lunga e notevole tradizioni dei manuali del suo Ordine, ma voleva anche colmare la sua lacuna più vistosa, dando alla teologia morale la dogmatica che le mancava » (J.-P. TORRELL, *Amico della Verità*, p. 202-203).

<sup>48</sup> J.-P. TORRELL, *Amico della Verità*, p. 205.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p. 205 : « Sembra appurato che, durante il periodo in cui rimase a Roma, cioè fino al settembre del 1268, Tommaso redasse tutta la *Prima Pars* e che essa circolava in Italia anche prima del suo ritorno a Parigi ».

<sup>50</sup> Per una panoramica commentata delle posizioni più importanti a proposito : I. BIFFI, *Sulle vie dell'Angelico*, p. 269-358.

<sup>51</sup> Jean-Pierre TORRELL, « La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli », p. 863. In generale, l'opinione preferibile per inquadrare correttamente l'intenzione di Tommaso nella stesura di quella questione ritengo sia quella per cui egli abbia inteso intraprendere una *venatio definitionis* della sacra dottrina (cf. p. 861-862).

<sup>52</sup> Per una bibliografia esaustiva sugli studi per la comprensione della sacra dottrina in Tommaso vedi : Thomas MICHELET, *Sacra Doctrina. Mystère et Sacramentalité de la Parole dans la Somme de Théologie de S. Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris 2019, p. 107-108, nota 235.

dell'uso della filosofia in teologia in questo contesto è necessario chiarificare preliminarmente almeno il fatto che, per Tommaso, l'espressione *sacra doctrina* aveva un'accezione ben più ampia di ciò che oggi si intende col termine di teologia. A parte il fatto che per l'Aquinate essa può venire intesa sia in senso oggettivo che soggettivo<sup>53</sup>,

Il faut [...] garder à l'expression " doctrine sacrée " [...] l'indétermination qui était la sienne dans la langue commune du temps. Elle recouvre tout le champ de l'enseignement chrétien et, selon le contexte, elle peut désigner l'enseignement même qui procède de la Révélation, ou bien l'Écriture sainte [...], ou bien le commentaire de l'Écriture, ou bien la spéculation théologique proprement dite<sup>54</sup>.

Per cui, la sacra dottrina risulta essere, come « significativo del "contesto vitale" al cui interno si innesta la *theologia* da lui praticata. Accolta e conservata dalla fede, questa *sacra doctrina* comporta una *theologia* che è anch'essa strettamente dipendente dalla fede e del tutto inseparabile dalla dottrina rivelata<sup>55</sup> ». L'opinione preferibile poi – a mio giudizio – per comprendere il modo in cui Tommaso utilizza nel suo linguaggio la sinonimia tra le espressioni quali *sacra doctrina*, *theologia* e *sacra scriptura*, nonché la *ratio* che impiega per designare i rapporti tra la sacra dottrina e la teologia così come è intesa oggi, è quella per cui « le sens de l'expression *sacra doctrina* doit être saisi non dans l'univocité, mais dans l'analogie<sup>56</sup> ». In questo modo si può riconoscere che,

Entendue strictement comme l'enseignement donné par Dieu, la *sacra doctrina*, dans son déploiement analogique, s'étend de façon nuancée mais réelle à tout ce qui transmet, interprète, approfondit cet enseignement, de l'Écriture sainte aux sermons, en passant par les écrits des Pères et les œuvres des théologiens<sup>57</sup>.

Quindi, pur restando vero che oggetto della prima questione è la sacra dottrina – secondo l'accezione data – e non semplicemente la teologia come riflessione sulla verità di fede, allo stesso tempo, risulta del tutto lecito individuare all'interno di quella questione ciò che riguarda

---

<sup>53</sup> Cf. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin*, p. 283 : « [...] comme pour tout le monde au moyen âge, le terme *doctrina* possède la même extension que le mot "enseignement" en français qui peut indiquer soit l'acte d'enseigner soit ce qui est enseigné ».

<sup>54</sup> Claude GEFFRÉ, « Introduction » dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris 1984, t. 1, p. 145.

<sup>55</sup> J.-P. TORRELL, « La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli », p. 872.

<sup>56</sup> A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin*, p. 287. Anche se il suo studio si limita propriamente alla comprensione della prima questione del Prologo alle *Sentenze*, di opinione diversa è il Donneaud, per il quale quelle espressioni vanno concepite secondo il pensiero di Tommaso secondo una pura univocità, cf. Henry DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Parole et Silence, Paris 2006.

<sup>57</sup> A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas*, p. 287. A questo proposito Donneaud, tenendo invece la comprensione della *sacra doctrina* secondo l'univocità rispetto alla *theologia* : « Plutôt que d'un "déploiement analogique", nous préférons parler, à propos de la *sacra doctrina*, de son "déploiement organique" : la doctrine révélée par Dieu pour le salut des hommes, indistinctement appelée *sacra doctrina* ou *theologia* et dont traite S. Thomas dans son prologue, se déploie de manière organique en une pluralité de fonctions et de niveaux. Ce que nous appelons aujourd'hui "théologie" [...] constitue l'un de ces niveaux conséquents, attaché aux deux fonctions de défense de la foi et de contemplation de la vérité » (H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi*, p. 789).

l'uso della filosofia in teologia in senso stretto. Infatti, parlando della *sacra doctrina* in questo dispiegamento analogico, Tommaso intende parlare anche di quell'espressione particolare della stessa che si identifica oggi col nome tecnico di teologia, cioè di quella « *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet*<sup>58</sup> ». Questo perché, non solo per l'Aquinate risulterebbe impossibile concepire la teologia prescindendo dalla fede e dalla Rivelazione, ma anche perché egli intende secondo una stretta continuità il modo d'essere e d'operare della teologia rispetto al modo stesso della *sacra doctrina*<sup>59</sup>. Nei fatti, anche le caratteristiche della teologia si ritrovano lì perfettamente delineate, così come il rapporto che intrattiene con la filosofia e l'uso che ne fa, e, quanto si ritrova espresso a questo proposito – a mio giudizio – risulta essere in continuità rispetto a quanto visto nelle precedenti opere su questo soggetto.

Dopo aver riconosciuto l'autonomia e le specificità reciproche tra filosofia e teologia<sup>60</sup>, aver ribadito la superiorità di quest'ultima e averla qualificata come somma sapienza riaffermando l'uso ancillare della filosofia che le spetta<sup>61</sup>, nell'articolo ottavo, si conferma che quell'uso rientra a pieno titolo nell'argomentare della *sacra doctrina*. In particolare, quell'utilizzo si inserisce all'interno dei rapporti che intercorrono tra la natura e la grazia, e segue le dinamiche del servizio che la ragione è chiamata a offrire alla fede.

Per l'Aquinate, è la Scrittura stessa ad evidenziare come faccia parte del modo di procedere della *sacra doctrina* nel manifestare le verità di fede e difenderle l'utilizzo in questo processo delle argomentazioni, sia per autorità, che per ragionamento. Ed è sempre la stessa a mostrare come l'uso della filosofia in teologia si inserisca pienamente all'interno dell'uso che la *sacra doctrina* fa della ragione<sup>62</sup>. Del resto, il servizio che la ragione è chiamata ad offrire alla fede, è la base per ciò che la filosofia è chiamata ad offrire alla teologia. Posto infatti che « *gratia non*

---

<sup>58</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2.

<sup>59</sup> Al di là della questione sull'univocità o meno delle espressioni sopra menzionate secondo Tommaso, ritengo pertinenti le considerazioni in proposito fatte da Donneaud, cf. H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi*, p. 758-782.

<sup>60</sup> Hanno principi e *ratio* di considerazioni e di procedimenti diversi (a. 1, ad 2 ; a. 3, ad 2), inoltre, anche quando la *sacra doctrina* usa dei principi filosofici non per necessità ma per utilità posta la debolezza del nostro intelletto (a. 5, ad 2), comunque non le spetta di sostituirsi a quei principi naturali o provarli, ma solo di giudicarne (a. 6, ad 2).

<sup>61</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 5 e a. 6.

<sup>62</sup> Cf. H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi*, p. 780 : « [...] Et de citer en exemple S. Paul appuyant lui-même ses discours sur certaines vérités découvertes par les Philosophes et appelant à soumettre utilement la philosophie au service de la foi. Ce n'est donc pas seulement le théologien qui est en droit d'user de la raison comme les Philosophes et avec eux ; c'est la *sacra doctrina* elle-même qui procède ainsi, puisque Dieu a voulu que sa Parole rejoigne les hommes d'une manière adaptée à leur condition, assumant sans la détruire la lumière naturelle de leur raison. Dans un même souci d'adaptation à son destinataire, la révélation peut user aussi bien de démonstrations que de métaphores, de préceptes, de menaces ou de promesses. Elle ne déroge pas en se faisant connaître aux hommes par les voies mêmes dont ceux-ci disposent pour connaître, dont celle de la raison ».



tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei ; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati », come dice Paolo – secondo Tommaso – in *II Cor. 10, 5*, ed è precisamente per questo e in questa linea « quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt ; sicut Paulus, *Actuum* XVII, inducit verbum Arati<sup>63</sup> ».

Questa soluzione rispetto al tema in analisi segue la stessa prospettiva di quanto Tommaso aveva espresso nel *Super Boetium de Trinitate*<sup>64</sup>, tuttavia, il contesto stesso in cui la esprime permette di rilevare meglio una sua specificità a questo proposito. Per l'Aquinate, infatti, tutto sottolineando le loro evidenti differenze, esiste una reale continuità tra il modo di procedere della Sacra Scrittura e della teologia, tra il posto che la Rivelazione ha riconosciuto alla ragione rispetto al dono della fede, e l'utilizzo che la teologia ne fa a servizio della stessa fede. Tommaso, in maniera originale, non solo si distingue per il suo riconoscere « l'insertion de la rationalité démonstrative au sein même de la Parole de Dieu<sup>65</sup> », ma, in questa stessa prospettiva,

Loin de séparer les modes proprement bibliques de modes qui ne seraient que théologiques ou scolaires, - et en tant que tel [*sic*], hétérogènes à la *sacra scriptura*, - S. Thomas rassemble tous ces modes en un seul organisme incluant à la fois la Bible, les Pères et les théologiens, et en fait, plus largement, tous les degrés de l'enseignement chrétien. Tous ces modes se retrouvent aussi bien dans le texte biblique que dans les écrits des théologiens<sup>66</sup>.

Ritengo che questa intuizione di Tommaso giochi un ruolo importante sulla sua convinzione personale secondo la quale, per richiamare l'immagine da lui evocata nel *Super Boetium*, un teologo possa veramente operare una conversione dell'acqua della filosofia nel vino della sacra dottrina, e questo proprio perché « Si les auteurs sacré y ont eux-mêmes recouru, c'est que loin d'altérer la pureté de la foi, il peut contribuer efficacement à son service<sup>67</sup> ». È probabile che la diversa prospettiva di Bonaventura su quel soggetto<sup>68</sup>, e cioè la diversa continuità da lui

---

<sup>63</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2. Per uno studio sull'uso del versetto di Arato di Paolo vedi : Ruedi IMBACH, « Prédicateur philosophe – philosophe prédicateur : observations sur le discours de saint Paul à l'Aréopage et sa réception chez Augustin, Érasme et saint Thomas d'Aquin », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 98/3 (2014), p. 413-441.

<sup>64</sup> A parte il fatto dell'evocazione negli argomenti *sed contra* dell'autorità di Paolo e dei Padri della Chiesa per esprimere la sua posizione, Tommaso li afferma chiaramente che sono i rapporti esistenti tra la natura e la grazia che determinano le relazioni che intercorrono tra la ragione e la fede, su cui si fondano poi la filosofia e la teologia e il modo di rapportarsi tra le due. Del resto, se è chiaro che il rapporto tra filosofia e teologia si fonda su quello tra ragione e fede, allora il posto che si riconosce alla filosofia in teologia si inserirà precisamente nel posto che si riconosce innanzitutto alla ragione nella fede.

<sup>65</sup> H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi*, p. 765.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 768.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 772.

<sup>68</sup> Cf. *Ibid.*, p. 799-800 : « Alors que le théologien, pour les franciscains, procède d'une manière entièrement différente de la *sacra scriptura*, en vue d'une fin toute particulière, secondaire et subordonnée, pour S. Thomas,

riconosciuta da tra la *theologia* riguardante il *credibile ut credibile*, e la teologia da lui praticata riguardante il *credibile ut facto intelligibile* per l'inserzione in esso della ragione per opera della riflessione teologica che “distrae” (lecitamente) dalla fede<sup>69</sup>, influisca nell'impedirgli di acconsentire a quell'immagine così ardita almeno secondo il modo proposto da Tommaso, ben più di altri aspetti di dissonanza che si danno tra le loro teologie.

Per tutte queste considerazioni, si evince sempre meglio come Tommaso non si senta mai in diritto di applicare alla Parola di Dio una raffinata razionalità analitica per giustificare il suo modo di esercitare la teologia speculativa, ma, piuttosto, risulta vero il contrario. Così, quando egli cita il versetto in *II Cor. 10, 5* come giustificazione dell'uso che la sacra dottrina fa della filosofia, non vuole utilizzare l'autorità di Paolo per giustificare la sua prassi teologica ; intende al contrario esplicitare le conseguenze di ciò che Paolo ha significato – secondo lui – con quell'espressione, e seguirlo nella sua prassi<sup>70</sup>. Di qui si vede la rilevanza di concludere la ricerca condotta in questo capitolo concentrandosi sull'esegesi specifica di quel versetto da parte di Tommaso, per poter maggiormente rendersi conto dell'ampiezza del significato che gli riconosceva quando l'ha impiegato.

---

au contraire, ce même théologien n'use pas d'un procédé qui lui serait propre, mais se contente de mettre en œuvre, dans la foi, une rationalité qu'avaient déjà déployée les auteurs sacrés et qui n'appartient pas moins à la Parole de Dieu que les modes symboliques ou affectifs. Il semble que nous nous trouvions ici au carrefour de deux conceptions, non seulement de la Parole de Dieu, mais aussi de la théologie. Quand la ligne franciscaine travaille à une nette distinction de la seconde par rapport à la première, - distinction bien formalisée chez Bonaventure par la notion de subalternation, - la ligne de S. Thomas préserve une plus profonde unité organique entre ces deux niveaux de l'unique organisme de la connaissance chrétienne. Si la théologie, avec ses raisonnements, n'est pas nativement étrangère à l'Écriture, comme en témoignent Job ou Paul qui la pratiquèrent, elle résistera plus facilement à la tentation de se construire à côté ou en dehors d'elle ».

<sup>69</sup> Per una buona presentazione, sia dal punto di vista della bibliografia a riguardo, sia della spiegazione teoretica del pensiero teologico di S. Bonaventura, vedi : Inos BIFFI, *Figure medievali della teologia*, La costruzione della teologia medievale, Jaca Book, Milano 2008, p. 79-151. Ritengo corrette le osservazioni di quegli autori secondo cui Bonaventura avrebbe lucidamente distinto la filosofia dalla teologia, e, al di là della polemica contro gli aristotelici averroisti verso la fine della sua vita, non avesse affatto un disprezzo per la filosofia come tale, né avesse disprezzato la ragione e le sue possibilità. Rimane comunque difficile determinare se abbia o no riconosciuto una liceità dell'esercizio filosofico indipendentemente dal suo servizio alla teologia, e si riconosce nel suo pensiero una reale tensione tra il modo di concepire l'autonomia della filosofia e la sua “riconduzione” al sapere teologico e, in generale, tra i ritrovati della pura ragione rispetto alle verità di fede. Cf. I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, p. 94-98, 117-124, 130-132 e 136-152.

<sup>70</sup> Le evidenti enormi differenze tra la situazione degli autori sacri, investiti dall'ispirazione, e i semplici teologi che contemplano le verità di fede rivelate sono del tutto chiare a Tommaso come per tutta la tradizione teologica, ma non pregiudica per lui quella continuità relativa che si dà tra tutti quelli che insegnano la sacra dottrina nei confronti del modo di servire i misteri della fede.

## 1.4 « In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium

### Christi » : la ragione elevata dalla fede e le esigenze della carità

Il senso di questa breve indagine vuole essere quello di vedere più in dettaglio come Tommaso abbia interpretato *II Cor. 10, 5* durante tutta la sua produzione letteraria in modo da potersi meglio rendere conto del valore che gli riconosceva quando nella *Somma di teologia* l'ha richiamato come base per significare la liceità dell'uso della filosofia nella sacra dottrina<sup>71</sup>. Seguendo questa *ratio*, procedo a considerare i passaggi in cui vi ricorre seguendo l'ordine cronologico delle sue opere, lasciando però alla fine l'analisi della ricorrenza che si dà nella *Summa* quale conclusione della ricerca<sup>72</sup>.

La prima occorrenza si trova nel *Commento alle Sentenze* (1252-1256), dove viene impiegato per esemplificare l'opera della fede di vincolare l'intelletto a ciò che è superiore a quello. Infatti, all'obiezione sostenente che la fede non possa essere una virtù in quanto biasimevole poiché, negando la ragione, fa di conseguenza andare contro di essa, Tommaso risponde che « la fede non è contro la ragione, ma al di sopra della ragione. Perciò non si dice che nega la ragione nel senso che distrugga la vera ragione, ma quasi imprigionandola nell'ubbidienza a Cristo, come dice l'Apostolo (2 Cor. 10,5)<sup>73</sup> ». Perciò, in questo contesto, “vincolare” la ragione *in obsequium Christi*, significa farla aderire a qualcosa che è superiore a lei, tuttavia non *contra rationem*, e non in forza di sé stessa, ma appunto grazie al dono della fede.

La seconda occorrenza si dà nel *Contra Impugnantes* (maggio-settembre 1256), dove il versetto è impiegato a sostegno del fatto che l'uso della sapienza ed eloquenza mondana nella scienza sacra, se fatto *in obsequium sacrae doctrinae*, è lodevole e segue l'esempio degli stessi autori sacri. Si tratta di un contesto di polemica in cui Tommaso risponde alle accuse fatte ai religiosi – lui compreso – perché propongono la Parola di Dio con eloquenza e grazia, utilizzando a

---

<sup>71</sup> Per una panoramica breve ma analitica dell'impiego di quella citazione biblica dal Medioevo fino al Campanella vedi : Luca BIANCHI, « Captivare intellectum in obsequium Christi », in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 38/1 (1983), p. 81-87.

<sup>72</sup> Mi avvalgo per questa ricerca di strumenti quali l'*Index* digitalizzato del *Corpus Thomisticum*. Mi risulta un totale di 14 occorrenze esplicite a cui bisogna però aggiungere altri 2 luoghi (*Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 5 e *In I Cor.*, c. 1, l. 3, n. 43) in cui si utilizza l'espressione *in obsequium fidei* per indicare esattamente lo stesso concetto espresso dal versetto biblico. Nel corpo della presentazione seguirò la presentazione delle 14 occorrenze individuate, prenderò tuttavia in considerazione, almeno nei rimandi nelle note, anche i due luoghi dove Tommaso ricorre a quella formulazione simile per completezza, perché, come si vedrà, Tommaso utilizza le espressioni quali *in obsequium Christi*, *in obsequium fidei* e *in obsequium sacrae doctrinae*, come esattamente equivalenti. Per una panoramica generale sul senso dell'espressione *in obsequium* in Tommaso vedi : Joseph HENCHEY, « La formula “in obsequium” nel linguaggio di S. Tommaso », in *Angelicum*, 69/4 (1992), p. 453-469.

<sup>73</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 3 : « fides non est contra rationem, sed supra rationem: et ideo non dicitur abnegare rationem quasi rationem veram destruens, sed quasi eam captivans in obsequium Christi, ut dicit Apostolus II Corinth. [10] ».

questo scopo della sapienza e della retorica secolare. La risposta dell'Aquinate contro questi calunniatori è risoluta. Ricorrendo all'autorità dei Padri della Chiesa<sup>74</sup> e degli stessi autori sacri, in particolare Paolo<sup>75</sup>, Tommaso ribatte con veemenza affermando che « [...] da ciò risulta che è cosa lodevole piegare la sapienza e l'eloquenza dei secolari a servizio della sapienza divina, e che coloro che criticano questo sono dei ciechi che calunniano bestemmiano ciò che ignorano<sup>76</sup> ». Quell'uso è riprovevole solo nel caso di abuso, il quale si verifica qualora si avesse l'intenzione di ricercare principalmente quelle stesse cose secolari, mettendo in mostra sé stesso, tacendo o negando in questo modo le verità di fede in base al giudizio della sapienza secolare. Tuttavia,

Tale sapienza è invece lodata quando è adoperata non per ostentazione, ma per utilità degli ascoltatori, i quali in tal modo vengono istruiti con più facilità ed efficacia, mentre gli avversari vengono così convinti. Inoltre tale sapienza ed eloquenza meritano lode quando uno non rivolge principalmente ad esse il proprio impegno, ma se ne serve a vantaggio della sacra dottrina che principalmente gli interessa, come fa per tutte le cose, attuando il programma paolino 2 Cor. 10, 5: "Facendo schiava ogni intelligenza all'obbedienza di Cristo". E in tal modo anche gli apostoli si servirono dell'eloquenza<sup>77</sup>.

Per questa ragione, quell'uso è buono quando non è fine a sé stesso ma è attuato per il servizio alla sacra dottrina – *cui principaliter inhaeret* – ed è svolto per l'utilità nell'istruzione nella dottrina della fede e la sua difesa. Ed è precisamente questa modalità di esecuzione che non determina nessuna alterazione del testo sacro, poiché

se uno alla Sacra Scrittura aggiunge qualcosa della sapienza mondana che è a sostegno della verità di fede, il vino della Scrittura non viene alterato ma rimane puro; viene invece mescolato e alterato quando gli si aggiunge qualche cosa che corrompe la verità della Scrittura. Ecco perché la *Glossa* relativa aggiunge: "Colui che addolcisce i precetti della Sacra Scrittura, con cui deve correggere i costumi degli uditori, secondo i loro gusti, corrompe il buon vino mescolandovi il proprio sentire"<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> Tra i vari passi tratti dai Padri portati a sostegno della sua soluzione citando nello specifico Gerolamo Tommaso chiosa dicendo : « Et ita prosequens consequenter in tota epistola ostendit tam scriptores canonis quam expositores eorum omnes a tempore apostolorum usque ad sua tempora sacrae doctrinae immiscuisse sapientiam et eloquentiam saecularem » (TOMMASO D'AQUINO, *Contra Impugnantes*, c. 12, § 2).

<sup>75</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Impugnantes*, c. 12, § 2 : « Apostolus etiam Paulus auctoritatibus ethnicorum in sua paedicatione est usus, ut patet Act. XVII<sup>28</sup>, et Tit. I<sup>12</sup> ».

<sup>76</sup> *Ibid.* : « Ex quo patet quod commendabile est quod aliquis eloquentiam et sapientiam saecularem ad obsequium divinae sapientiae trahat, et quod hoc reprehendentes sunt sicut caeci invidentes videntibus, quaecumque ignorant blasphemantes ».

<sup>77</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Impugnantes*, c. 12, § 3, 1-2 : « Commendatur autem quando non ad se ostentandum sed ad utilitatem audientium, qui sic quandoque facilius et efficacius instruuntur, vel convincuntur adversarii, utitur aliquis sapientia et eloquentia saeculari ; et iterum quando aliquis non principaliter eis intendit sed eis utitur in obsequium sacrae doctrinae cui principaliter inhaeret, ut sic omnia alia in obsequium eius assumat, secundum id quod habetur II Cor. X<sup>5</sup> "In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi" : et ita etiam apostoli eloquentia utebantur ».

<sup>78</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Impugnantes*, c. 12, § 3, 4 : « [...] quando aliquid totaliter transit in alterum non dicitur esse mixtio, [...] sed quando est mixtio utrumque miscibilium convertitur in unum tertium. Et ideo quando aliquid adiungit sacrae Scripturae de sapientia saeculari quod cedit in fidei veritatem, vinum sacrae Scripturae non est mixtum sed purum remanet ; tunc autem mixtum fit quando aliquid adiungitur quod corrumpit Scripturae

Quanto visto affermato nel *Contra Impugnantes* è in assoluta continuità con quanto esposto nel *Super Boetium de Trinitate* (1257-1258) nel passo contenente la citazione del versetto in questione. Poiché quell'articolo è già stato oggetto di studio nel corso di questo capitolo, mi limito ora a vedere solo quale sia stato il senso dell'impiego di *II Cor. 10, 5* in quel contesto. Nello specifico, Tommaso vi cita quel passo della Scrittura per correggere la prospettiva erranea di chiunque voglia usare della filosofia nella sacra dottrina per giudicare le verità di fede in base a quella, cioè « costringendo entro i limiti della filosofia ciò che è proprio della fede, come quando qualcuno accetta di credere solo ciò che può essere ricavato dalla filosofia<sup>79</sup> ». Deve infatti accadere il contrario, perché « è la filosofia a dover essere ricondotta entro i limiti della fede, secondo quanto dice l'Apostolo in 2 Cor. 10, 5: "...rendendo ogni intelligenza prigioniera nell'obbedienza a Cristo"<sup>80</sup> ». Dunque, il versetto è chiamato in causa per ricordare, tanto la priorità che deve essere sempre accordata alla fede rispetto ai ritrovati del pensiero umano, quanto la riconduzione che deve essere fatta del sapere naturale *ad metas fidei*. La filosofia non è introdotta per giudicare di quanto è affermato dalla sacra dottrina come se fosse quella il suo metro di verità, ma piuttosto per servire la verità creduta.

Nel *De Veritate* (1256-1259), si offre una giustificazione del senso espresso nel versetto in questione di rendere "prigioniero" l'intelletto, vedendo come quell'espressione significhi la fermezza dell'intelletto nell'adesione alla verità di fede. Infatti, l'assenso che l'intelletto dona al contenuto della fede non è ancora in forza della visione intellettuale di quello, ma grazie ad elementi esterni all'atto proprio dell'intelletto, e cioè grazie alla spinta della volontà. Siccome l'intelletto risulta così non ancora vincolato alla verità di fede in forza della visione di quella verità, si dice che debba essere *captivatus* dalla volontà verso quella<sup>81</sup>. Ed è proprio perché non vi è ancora la visione della verità di fede che, per quanto sta in lui, l'intelletto non è ancora quietato, ma continua le sue ricerche. Così, pur aderendo in maniera assolutamente ferma a ciò

---

veritatem : unde Glosa ibidem dicit "Qui praecepta sacrae Scripturae quibus debet auditores corrigere ad illorum voluntatem emollit, sensu suo admixto vinum corrumpit" ». Si corrompe la Scrittura quando vi si aggiunge "il proprio sentire", indipendentemente che si usi della filosofia o no, e non quando si usa la verità naturale *in obsequium fidei*, o *quod cedit in fidei veritatem*.

<sup>79</sup> ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « [...] ut ea que sunt fidei includantur sub metis philosophie, ut scilicet si aliquis credere nolit nisi quod per philosophiam haberi potest ».

<sup>80</sup> ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « [...] philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud Apostoli II Cor. X "In captiuitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi" ».

<sup>81</sup> Cf. ID., *De Veritate*, q. 14, a. 1, co : « Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo : non enim assensus ex cogitatione causatur sed ex voluntate [...] sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit quamvis eis firmissime assentiat : quanto enim est ex se ipso non est ei satisfactum nec est terminatus ad unum sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus quia tenetur terminis alienis et non propriis : II Cor. X<sup>5</sup> : "In captiuitatem redigentes omnem intellectum" ».

che è rivelato, « adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit<sup>82</sup> ». Quindi, se da un lato la “cattività” dell’intelletto è evocata per significare un’adesione stabile che però allo stesso tempo non è data in forza dell’elemento proprio all’intelletto caratterizzato dall’apprensione intellettuale, dall’altro lato si evince come questo non limiti in nulla l’esercizio delle sue capacità, anzi risulta quasi stimolato maggiormente nelle sue ricerche.

Rispettando l’ordine cronologico – escludendo al contempo il passo in questione della *Summa theologiae* che si vedrà alla fine – le altre citazioni esplicite ricorrono nei commenti alle lettere paoline. Si prende atto della difficoltà ancora esistente nel determinare esattamente il tempo della redazione<sup>83</sup>, procedo perciò a presentare le varie citazioni seguendo semplicemente l’ordine della sistemazione del *Corpus* delle varie lettere senza la pretesa che corrisponda all’esatta cronologia.

La prima occorrenza<sup>84</sup> da prendere in considerazione è quella nel *Commento alla II Corinzi*, che rappresenta anche, evidentemente, il luogo privilegiato da prendere in considerazione per la valutazione complessiva dell’interpretazione del versetto da parte di Tommaso. L’Aquinata comprende quel passo all’interno di una difesa che Paolo fa di sé stesso attraverso il ragionamento contro le calunnie indirizzategli dai falsi ministri e pseudo-apostoli suoi detrattori presso la comunità di Corinto. Accusato di “camminare secondo la carne”, e perciò – secondo Tommaso – di regolare la sua vita e quindi di dirigere il suo ministero in base a dei fini materiali, l’Apostolo sostiene con la ragione il contrario ricorrendo ad un’analogia tratta dal mondo militare. Egli non milita secondo la carne, e, infatti, le armi da lui adoperate per condurre il suo ministero non sono carnali, bensì esse sono « secondo Dio o per l’onore di Dio<sup>85</sup> », e lo prova

---

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della Verità*, p. 458-459. Tommaso avrebbe potuto fare un primo commento nel 1263-1265, mentre avrebbe commentato *Rm* e *I Cor.* 1-7 nel 1271-1272 e infine *Hebr.* nel 1272-1273.

<sup>84</sup> Anche nel *Commento a I Corinzi* si ritrova un’espressione che è portatrice dello stesso significato secondo Tommaso del versetto paolino in questione, quando utilizza l’espressione *in obsequium fidei* (come già nel *Super Boetium de Trinitate*). Tommaso inizia il suo discorso in quel passo nella stessa prospettiva espressa nel *Super Boetium* e nel *Contra Impugnantes*, citando l’esempio dei Padri sulla liceità dell’uso della sapienza secolare e dell’eloquenza a vantaggio della dottrina della fede e criticando invece chi vuole giudicare della verità di fede a partire da quello, per cui dice : « [...] Ille in sapientia verbi docet qui sapientiam verbi accipit pro principali radice suae doctrinae, ita scilicet quod ea solum approbet, quae verbi sapientiam continent: reprobet autem ea quae sapientiam verbi non habent, et hoc fidei est corruptivum. Utitur autem sapientiam verbi, qui suppositis verae fidei fundamentis, si qua vera in doctrinis philosophorum inveniat, in obsequium fidei assumit. Unde Augustinus dicit in secundo *De Doctrina Christiana* [II, c. 40], quod si qua philosophi dixerunt fidei nostrae accommoda, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam ad iniustus possessoribus in usum nostrum vindicanda » (TOMMASO D’AQUINO, *In I Cor.*, c. I, l. 3, n. 43). Secondo il Gauthier questa parte del *Commento* di Tommaso dovrebbe risalire al suo ultimo soggiorno parigino (1271-1272) ; cf. J.-P. TORRELL, *Amico della Verità*, p. 459.

<sup>85</sup> TOMMASO D’AQUINO, *In II Cor.*, c. 10, l. 1, n. 350 : « secundum Deum, vel ad honorem Dei ».

descrivendo ciò che Tommaso interpreta essere gli effetti propri delle armi da lui usate, che mostrano al contempo ciò per cui si batte e verso cui mira il suo impegno.

Nello specifico, per l'Aquinate, « Il primo effetto è che con queste armi si confondono i ribelli. E a questo proposito dice: “di abbattere le fortezze”, come se dicesse: sono potenti in Dio per distruggere i ribelli<sup>86</sup> », opponendosi così a tutti coloro che vogliono distruggere le cose di Dio o si pongono contro le verità di fede, sia che si tratti dei consessi dei tiranni, o delle sfide dei filosofi e degli esperti di diritto. Il secondo effetto esprime anche il significato che attribuisce al versetto oggetto di analisi, ed è « la conversione degli infedeli alla fede. E quanto a ciò dice: “rendendo ogni intelligenza soggetta ...”; e questo avviene quando l'uomo sottomette al ministero di Cristo e della fede tutto quello che conosce <sup>87</sup> ». Il terzo effetto è « la correzione dei peccatori<sup>88</sup> », messa in atto punendo ogni disobbedienza al fine di riottenere l'obbedienza a Dio.

Quindi, al di là della griglia logica impiegata da Tommaso per analizzare i singoli elementi del testo paolino, l'Aquinate comprende quella difesa di Paolo come un tentativo di mostrare come sia falso attribuirgli di regolare il suo ministero presso i Corinzi secondo fini e intenzioni materiali tipiche di un uomo carnale. Al contrario, egli regola il suo ministero secondo Dio, ed è per questo che il suo impegno riceve da Dio stesso la forza per battersi, sia per confondere i ribelli – e quindi distruggere i consessi e ragionamenti umani che si ergono contro Dio e la fede –, sia per ottenere la conversione alla fede – riconducendo così ogni intelligenza e quanto ne deriva al servizio di Cristo –, sia per correggere i peccatori – punendo le disobbedienze col fine di riottenere l'obbedienza a Dio –, tutte cose che l'Apostolo si presta a fare con questa sua lettera.

Nello specifico della presente ricerca, l'interpretazione del passo in questione risulta quindi essere connessa all'opera – effetto di convertire alla fede, e si attua « quando id quod homo scit, totum supponit ministerio Christi et fidei ». Quindi, per Tommaso, *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* significa propriamente l'operazione di dirigere tutto il sapere umano al servizio e alla riverenza del Cristo, e questo è la condizione per realizzare una vera conversione alla fede. Paolo insomma, secondo l'Aquinate, applicando un *officium* che gli appartiene in quanto maestro della fede e Apostolo, sta dicendo in quel passo che vuole ottenere

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, n. 351 : « Primus effectus est quod per ipsa arma confunduntur rebelles. Et quantum ad hoc dicit “ad destructionem munitiorum”, quasi dicat: Bene sunt potentia Deo, ut destruant rebelles ».

<sup>87</sup> *Ibid.*, n. 352 : « conversio infidelium ad fidem. Et quantum ad hoc dicit “et in captivitatem redigentes ...” ; quod quidem fit quando id quod homo scit, totum supponit ministerio Christi et fidei ».

<sup>88</sup> *Ibid.*, n. 353 : « correctio peccantium ».

la conversione alla fede e che quindi vuole ricondurre ogni pensiero a servire Cristo. Se la mia lettura è corretta, non vi è alcuna traccia in questa interpretazione di Tommaso di qualsivoglia limitazione imposta alle prerogative proprie della ragione o alla sua indagine naturale, ma si tratta piuttosto di indirizzare ogni sua energia e capacità al servizio di Cristo e della fede.

Un'altra occorrenza si dà nel *Commento alla lettera ai Galati*, in questo caso il versetto è evocato per significare l'opera della fede per la quale la mente dell'uomo risulta soggetta a Dio<sup>89</sup>. Il versetto viene quindi utilizzato in questo contesto per marcare il fatto della sottomissione volontaria della mente a Dio mediante la fede, la qual cosa è l'inizio della giustificazione dell'uomo.

Nella ricorrenza nel *Commento alla seconda lettera ai Tessalonicesi*, l'interpretazione di Tommaso è connessa all'esposizione della Glossa di Pietro Lombardo, e indica, come condizione intrinseca della fede, la sottomissione fatta con umiltà dell'intelletto a Dio<sup>90</sup>.

L'ultima citazione all'interno del *Corpus Paulinum* si trova nel commentario della *Prima lettera a Timoteo*, dove Tommaso fa esplicito riferimento alla sua personale esegesi del versetto nel contesto stessa *Seconda lettera ai Corinzi*. Dovendo spiegare l'esortazione di Paolo data a Timoteo di combattere la buona battaglia, Tommaso offre questo commento :

Esiste una doppia milizia, una spirituale e l'altra carnale. 2 *Cor* 10, 3: "Le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma hanno da Dio la potenza di abbattere ...". [...] Parimenti, da parte della milizia si richiedono due cose: la prima è di espugnare i nemici della repubblica e di assoggettare coloro che devono stare soggetti. Altrettanto nella milizia spirituale, perché è ordinata a debellare tutti coloro che si esaltano e a sottomettere ogni intelligenza all'ossequio di Cristo, come si dice in 2 *Cor* 10<sup>91</sup>.

Si evidenzia perciò il fatto che si debba distruggere *omnes extollentes se* – e quindi si demolisca qualsiasi cosa si opponga alla fede<sup>92</sup> – e che si debba riportare a sottomissione ogni intelletto *in obsequium Christi* – come fossero due facce della stessa medaglia del compito affidato a Timoteo da Paolo.

---

<sup>89</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Gal.*, c. 3, l. 3, n. 130 : « Et ideo primum in iustitia hominis est, quod mens hominis Deo subdatur, et hoc fit per fidem. II *Cor.* X, 5 : *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* ».

<sup>90</sup> Cf. ID., *In II Thess.*, c. 1, l. 2, n. 22 : « Vel dicit "super vos", id est, dominatur vobis subiicientibus intellectum vestrum humiliter ad credendum. II *Cor.* X, 5 : "In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi". Sic exponit Glossa ».

<sup>91</sup> Cf. ID., *In I Tim.*, c. 1, l. 4, n. 50 : « Militia est duplex, quaedam spiritualis, quaedam carnalis. II *Cor.* X, 4: "Arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed potentia Deo ...". [...] Item ex parte militiae duo requiruntur, scilicet ut expugnet contrarios reipublicae, et ut subiiciat eos qui debent esse subiecti. Sic et in militia spiritualis est, quia ordinatur ad destruendum omnes extollentes se, et ad subiiciendum omnem intellectum in obsequium Christi, ut dicitur II *Cor.* X ».

<sup>92</sup> Cf. ID., *In II Cor.*, c. 10, l. 1, n. 351 : « Altitudinem, dico, *extollentem se adversus scientiam Dei*, scilicet fidem, quae est scientia Dei, quia quae de Deo dicuntur impugnant, scilicet partum Virginis, et alia Dei mirabilia ».



Un'altra ricorrenza si dà nel *Super Matthaeum* (1269-70), dove il versetto è inserito come commento di una citazione tratta da un'opera di Agostino. Durante la spiegazione del versetto di Matteo nella versione latina a disposizione di Tommaso « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua<sup>93</sup> », cita anche l'opinione di Agostino in proposito riportando la distinzione da lui operata tra cuore, mente e anima, per cui risulta che

[...] l'espressione *con tutto il cuore* va intesa nel senso che riferiamo tutti i pensieri a lui; *con tutta l'anima*, cioè con tutta la vita; *con tutta la mente*, così che tutta la scienza sia riferita a lui, cioè tu renda la scienza prigioniera in ossequio a lui; 2 Cor 10,5: "Sottomettendo ogni intelligenza in ossequio a Cristo"<sup>94</sup>.

Non è segnato nel testo un riferimento ad un'opera specifica. Penso che Tommaso offra una citazione libera tratta dal primo libro del *De doctrina christiana* (n. 22), dove Agostino si riferisce direttamente al versetto biblico in questione dicendo : « Diliges, inquit, proximum tuum tamquam te ipsum, deum uero ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ut omnes cogitationes tuas et omnem uitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa, quae confers<sup>95</sup> ». In ogni caso, non mi risulta il legame esplicito fatto da Agostino tra l'espressione *ex tota mente* e la spiegazione letterale data da Tommaso « ut tota scientia referatur in eum, idest ut scientiam captives in obsequium eius » con riferimento esplicito al versetto di II Cor. 10, 5. Questa è perciò l'interpretazione del senso di quanto riferito da Agostino a tal proposito fatta da Tommaso, il quale riconosce un legame tra quanto lì affermato dal vescovo di Ippona e quanto espresso da Paolo in II Cor. 10, 5. In questo caso, rispetto a quanto già detto altrove, si esemplifica chiaramente che quella sottomissione dell'intelletto è condizione indispensabile per poter amare Dio "con tutta l'intelligenza", e che, quindi, quella riconduzione secondo tutto il suo significato è attuata da una fede informata dalla carità.

Opera dello stesso periodo, il *De perfectione spiritualis vitae* (1269-1270) cita II Cor. 10, 5 secondo la stessa prospettiva vista nel *Super Matthaeum*, e cioè nel corso della spiegazione del precetto di amare Dio e sempre a proposito del modo per amarlo anche *ex tota mente*. Infatti,

---

<sup>93</sup> ID., *Super Matthaeum*, c. 22, n. 1814. È vero che non è ancora disponibile un testo critico, comunque Tommaso nel corpo della sua trattazione non riprenderà questa citazione esattamente alla lettera perché dice sempre al n. 1814 : « Sed quid est quod dicit Ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et in tota mente tua? » (sottolineatura nostra per evidenziare il cambio della preposizione). Al di là di questa precisazione, ovviamente il senso del testo e la lettura di Tommaso non cambiano in nulla rispetto a questo particolare del tutto secondario.

<sup>94</sup> ID., *Super Matthaeum*, c. 22, l. 4, n. 1814 : « [...] quod dicit *ex toto corde*, intelligendum est ut omnes cogitationes in ipsum referamus; quod *ex tota anima*, quod tota vita; quod *ex tota mente*, ut tota scientia referatur in eum, idest ut scientiam captives in obsequium eius; II Cor. X, 5: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* ».

<sup>95</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *De doctrina christiana*, I, n. 22, in ID., CCSL XXXII, Pars IV, 1, Brepols 1962, p. 17. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 44, a. 5, co, dove Tommaso si riferisce direttamente a quel passaggio del *De doctrina christiana* mentre sta spiegando il significato del versetto biblico in questione.

Tommaso afferma che « [...] l'uomo deve sottomettere a Dio il proprio intelletto credendo le cose divinamente rivelate secondo la parola dell'Apostolo: “facendo schiava ogni intelligenza all'obbedienza di Cristo” (2 Cor 10,5); e così si ama Dio con tutta la mente<sup>96</sup> ». Si evince agevolmente come, in questo contesto, il significato del versetto in questione esprime la sottomissione volontaria del proprio intelletto a Dio che si rivela, accettando così pienamente il contenuto della Rivelazione. In questo modo tutta l'intelligenza risulta riferita a Lui, ed è per questo che si può amare Dio « con tutta la mente ».

Nel *Super Ioannem* (1270-1271) Tommaso, offrendo varie interpretazioni sul significato insito nella scritta apposta sulla croce nelle lingue ebraica, greca e latina, dice :

E ciò sta a indicare che per la croce di Cristo dovevano sottomettersi e convertirsi le persone devote e religiose, indicate dall'ebraico; i sapienti, indicati dal greco; i potenti, indicati dal latino. Oppure l'ebraico stava a significare che Cristo avrebbe dominato (*dominari*) sulla scienza teologica, indicata dall'ebraico, perché ai giudei era stata affidata la conoscenza delle cose divine; sulle scienze naturali e sulla filosofia, indicate dal greco, perché i greci avevano molto faticato nello studio delle realtà naturali; sulla filosofia pratica, o morale, indicata dal latino, perché i romani si erano interessati soprattutto della scienza morale. Così dunque venivano a esse ridotte in schiavitù tutte le intelligenze in ossequio a Cristo, come è scritto in 2 Cor 10,5 <sup>97</sup>.

Secondo questa interpretazione teologica, quelle scritte rappresentano anche il segno che il Crocifisso avrebbe dominato su tutti i frutti dell'intelligenza, della scienza e della sapienza umana, e quindi sarebbero stati ricondotti a lui, per onorarlo, ogni intelletto e ogni pensiero così come richiesto e significato da Paolo in *II Cor. 10, 5*. Quel « *dominari* » del Cristo Crocifisso su ogni scienza e disciplina filosofica va inteso – a mio giudizio – in stretta corrispondenza alla maniera vista in cui, secondo Tommaso, la *sacra doctrina* esercita il suo « *dominium* » sulla filosofia (cf. *Super Boetium de Trinitate*). Non si intende uno snaturamento o una dissoluzione delle possibilità della scienza e della filosofia umana, ma quel dominio si esercita secondo il fine. Il Cristo, autore tanto della Creazione quanto della Ricreazione, è la Sapienza divina Incarnata, vera *Domina* di ogni sapere e scienza naturale o soprannaturale che sia, il quale per la vittoria della sua Croce fa nuove tutte le cose e riconduce ogni cosa al Padre, compresi tutti i frutti del sapere umano senza negarli nella loro verità naturale. Per cui attuano perfettamente

---

<sup>96</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De perfectione spiritualis vitae*, c. 6 : « [...] ut intellectum suum homo Deo subiciat, ea credens quae divinitus traduntur, secundum illud Apostoli II ad Cor. X<sup>5</sup> “ In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi ” ; et sic Deus diligitur ex tota mente ».

<sup>97</sup> ID., *Super Ioannem*, c. 19, l. 4, n. 2422 : « In quo signatur quod per crucem Christi subiugari debebat et converti devoti et religiosi, qui signantur per haebraeam linguam; sapientes qui per graecam; potentes, qui per latinam. Vel per haebraeam significabatur quod Christus dominari debebat theologiae philosophiae, quae significatur per haebraeam, quia Iudaeis est tradita divinarum rerum cognitio; per graecam vero philosophiae naturali et philosophicae: nam Graeci erga naturalium speculationem insudaverunt; per latinam vero philosophiae practicae, quia apud Romanos maxime viguit scientia moralis: ut sic in captivitatem redigantur omnes intellectus in obsequium Christi, ut dicitur II Cor. X, 5 ».

quanto espresso da Paolo in *II Cor. 10, 5*, e cioè di ricondurre sottomessa ogni intelligenza a onorare il Cristo, quei credenti che conducono tutto il proprio sapere, nonché tutte le possibilità della scienza umana e della filosofia per onorare la vittoria della fede nel Crocifisso.

Nella *Lettura sui Salmi* (1273), la citazione ricorre per esprimere l'opera della fede di sottomettere con umiltà l'intelletto a Dio<sup>98</sup>.

Prendendo atto del fatto che l'esatta datazione risulta ancora incerta, l'ultima ricorrenza del versetto paolino si trova nelle omelie *De decem praeceptis* (1273). Anche questa volta il versetto è citato nel contesto della spiegazione offerta da Tommaso del precetto di amare Dio *ex tota mente*, e, nello specifico, è legata al significato di dover dare tutta la propria intelligenza a Dio, evitando così anche il peccato che si può dare a livello del pensiero<sup>99</sup>. Chi non vuole assentire alla fede perché confida maggiormente sulla propria sapienza che su Dio, non consegna la propria mente a Dio, escludendosi in questo modo da una relazione di amicizia con Lui e dalla possibilità di ricambiarlo con amore di carità. Attuare l'indicazione paolina di sottomettere il proprio intelletto per obbedire a Cristo, non significa per Tommaso mettere in pratica una mera operazione speculativa a favore della verità rivelata, ma è un atto compiuto all'interno di una relazione di amicizia con Dio salvatore che si rivela, per poter ricambiare totalmente il suo amore ed evitare ciò che può separare da Lui, ovvero il peccato.

Secondo il metodo annunciato all'inizio di questa ricerca, l'ultimo luogo da analizzare in cui Tommaso ha utilizzato *II Cor. 10, 5*, è la sua ricorrenza nella *Somma di teologia*. Vale la pena riportare ancora una volta il passo in questione:

Tuttavia la sacra dottrina usa anche del ragionamento, non già per dimostrare i dommi, ché altrimenti si perderebbe il merito della fede ; ma per chiarire alcuni punti del suo insegnamento. Siccome infatti la grazia non distrugge la natura, ma anzi la perfeziona, la ragione deve servire alla fede, nel modo stesso che l'inclinazione naturale della volontà asseconda la carità. Ond'è che S. Paolo dice : “facendo schiava ogni intelligenza all'obbedienza di Cristo”. È così che la sacra dottrina utilizza anche l'autorità dei filosofi dove essi con la ragione naturale valsero a conoscere la verità ; come fece S. Paolo che citò il detto di Arato : “ come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto : ‘Noi siamo

---

<sup>98</sup> Cf. ID., *Super Psalmos*, Ps. 50, n. 4 : « [...] et convenit fidei quae humilitatem habet, quia per fidem subijcitur intellectus Deo : 2 Cor. 10 : “ In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi” ».

<sup>99</sup> ID., *De decem praeceptis*, VI : « [...] Set aliquando est bona intentio et bona uoluntas, set in intellectu quandoque aliquod peccatum habetur, et ideo totus intellectus dandus est Deo, Apostolus, “Captiuantes omnem intellectum” etc. Multi enim in opere non peccant, set tamen uolunt ipsa peccata cogitare frequenter [...]. Sunt etiam multi qui in sua sapientia confidentes nolunt fidei assentire et tales non dant mentes Deo ». Il testo latino è tratto dall'edizione critica in : Jean-Pierre TORRELL, « Les “Collationes de decem praeceptis” de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes », in ID., *Recherches thomasiennes*, Études revues et augmentées, Vrin, Paris 2000, p. 47-117, qui p. 75.

progenie di Dio' ». Però di queste autorità la sacra dottrina fa uso come di argomenti estranei e probabili<sup>100</sup>.

Senza ripetere quanto già affermato nell'analisi precedente della *Summa*, certamente si nota come il versetto sia impiegato come esemplificazione del fatto che la ragione naturale *subserviat fidei*, per cui se ne deduce l'impiego anche delle verità conosciute nella filosofia a vantaggio della *sacra doctrina*, e, cioè, esattamente come per l'uso della ragione in generale, « non quidem ad probandum fidei [...] sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina ». Tuttavia, dopo la ricerca condotta nei luoghi paralleli in cui ricorre *II Cor. 10, 5*, mi sembra meglio non considerare come superflua o ridondante la precisazione fatta da Tommaso dopo aver evocato il suo principio secondo cui la grazia non toglie la natura ma la perfeziona. Infatti, proseguendo non dice solo che sia necessario *quod naturalis ratio subserviat fidei*, ma aggiunge anche *sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati*, e solo dopo quest'ulteriore delucidazione enuncia il versetto paolino. Questa sfumatura può essere lecitamente interpretata in modo da considerare quel servizio della filosofia alla teologia invocato subito dopo, certamente a livello formale realizzato dalla fede, ma anche direttamente informato dalle esigenze della carità, secondo la dinamica per cui « quando un uomo, infatti, ha la volontà pronta a credere, *ama la verità creduta*, vi riflette sopra e abbraccia tutte le ragioni che riesce a trovare a tale scopo. E in questo caso, la ragione umana non esclude il merito della fede, ma è il segno di un merito più grande<sup>101</sup> ».

Tuttavia, è necessario a questo punto completare questa presentazione con un'osservazione. Nel testo in I, q. 1, a. 8, ad 2 Tommaso comincia parlando della « ragione umana » a servizio della fede ; questo può intendersi certamente della filosofia, comprendendo la filosofia fatta dallo stesso teologo. Nel seguito, però, la prospettiva è in qualche modo ridotta alle « autorità dei filosofi », cioè ai *testi* dei filosofi, come dimostra la citazione di Arato presa da *Atti 17*. Questo si spiega per il contesto che, nella seconda obiezione di questo articolo, poneva la questione dell'argomentazione attraverso le « autorità » (cioè attraverso i *documenti testuali*

---

<sup>100</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2 : « Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana : non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei ; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei : sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et Apostolus dicit, II *ad Cor.* X: “in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi”. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt ; sicut Paulus, *Actuum* XVII, inducit verbum Arati, dicens: “sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus”. Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus ».

<sup>101</sup> *Ibid.*, II-II, q. 2, a. 10, co : « Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti » (traduzione italiana da noi modificata).

che fanno autorità) : per rispondere a questa questione, Tommaso adotta innanzitutto una prospettiva più generale che riguarda la ragione umana al servizio della fede in connessione con la carità, ed è *questo* che esplicita il significato della parola paolina in *II Cor. 10, 5*.

In questo senso, quell'uso della filosofia si inserisce appieno nelle dinamiche di ricerca di Dio da parte di un'intelligenza e di una volontà elevate dalla fede e della carità, così che quell'esercizio non debba essere considerato come la costruzione di un mero apparato logico che resta parallelo alla riflessione teologica propriamente detta, ma faccia pienamente parte dello sforzo contemplativo del teologo sotto tutti i suoi aspetti.

## Conclusione

Come conclusione di questo primo capitolo si può constatare come il tema dell'uso della filosofia in teologia in Tommaso non sia valutabile correttamente senza considerare pienamente la centralità da lui riconosciuta alla Parola di Dio in quell'operazione.

Innanzitutto, quella centralità riguarda la possibilità stessa di quell'utilizzo. Infatti, si è notato come Tommaso consideri secondo una continuità relativa ma reale, in modo analogico, la maniera in cui gli autori sacri hanno insegnato e difeso la *sacra doctrina*, la quale è consegnata nella Sacra Scrittura, e la modalità in cui i dottori della Sacra Scrittura insegnano e difendono la *sacra doctrina* espressa nel testo sacro. Così, il modo in cui l'Aquinate utilizza della ragione e della filosofia in teologia a vantaggio della scienza della fede, rispecchia il modo da lui riconosciuto in cui, nella Rivelazione e sotto l'ispirazione, gli autori sacri si sono serviti della ragione e della filosofia a vantaggio della verità rivelata<sup>102</sup>. Nello specifico, per Tommaso il servizio che la filosofia è chiamata ad offrire alla teologia attraverso delle dimostrazioni o delle analogie, si basa sul servizio che la ragione offre alla fede, e si snoda secondo i rapporti che intercorrono tra la grazia e la natura.

Ma la centralità della Parola di Dio informa anche la modalità pratica concernente quell'utilizzo. Infatti, le verità naturali ritrovate dalla ricerca filosofica sono introdotte solo per l'utilità della verità rivelata, quando si tratta di manifestarla o difenderla, così che la scienza della fede presieda realmente a tutta quest'operazione e ne sia il fine. Se perciò la maniera in cui la teologia usa della filosofia prevede che non sia mai quest'ultima il criterio di validità dei

---

<sup>102</sup> Tommaso distingue con lucidità le differenze tra la condizione e l'autorità dei testi della Scrittura e degli scrittori sacri rispetto ai commenti alla Scrittura dei teologi (cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2).

suoi insegnamenti, allo stesso tempo, però, è condizione indispensabile che si rispettino le reciproche specificità delle due scienze, in modo da non confonderle, e saper distinguere con lucidità i principi e i metodi di ciascuna. Così facendo, secondo Tommaso risulta possibile rispettare il *dominium* della sacra dottrina in quell'operazione e riportare ogni verità naturale *in obsequium fidei*, in maniera tale da non mescolare semplicemente la scienza secolare con quella divina, ma elevando le verità espresse nella prima a servire e onorare quanto trasmesso nella seconda. Non è possibile, quindi, pensare quell'operazione come estrinseca rispetto al processo della contemplazione propria della teologia.

Si è visto inoltre che Tommaso concepisce questa sua prassi teologica come un prolungamento diretto di quanto espresso da Paolo in *II Cor. 10, 5* e, per rapporto al tema riguardante l'uso della filosofia in teologia, ritengo importate sottolineare almeno tre risultati teologici delle sue ricerche su quanto espresso in quel versetto.

Primo, per l'Aquinate, l'invito di Paolo di rendere *captivus* ogni intelletto, è espressione, tanto del fatto dell'elevazione dell'intelligenza operata dalla fede, quanto dell'effetto di questa sottomissione volontaria dell'intelletto a Dio comprendente la consegna e l'impiego di tutta la propria intelligenza e ogni risorsa del sapere umano *in obsequium Christi*. Secondo, per Tommaso seguire quell'invito paolino, il quale a livello formale è operato dalla conversione alla fede, significa al contempo aprirsi alle esigenze della carità. Così, l'operazione svolta dal teologo di ricondurre ogni frutto della ragione, filosofia compresa, a vantaggio della scienza della fede, aiuta ad amare Dio *ex tota mente*. Infine, Tommaso riconosce che quanto espresso da Paolo in *II Cor. 10, 5*, manifesta la centralità di Cristo su ogni sapere, soprannaturale o naturale che sia, e traduce quanto Dio stesso ha operato. È Dio che, per primo, riconduce ogni cosa, compreso ogni sapere, *in obsequium* suo<sup>103</sup>, e questo, come abbiamo visto, è stato realizzato in maniera del tutto singolare da Cristo sulla Croce. Del resto, se il teologo secondo l'Aquinate non fa altro che imitare, per quanto gli è possibile, l'uso fatto dagli scrittori sacri della sapienza secolare a vantaggio della fede, bisogna anche riconoscere che gli stessi agiografi non hanno fatto altro che attuare ciò che Dio propriamente ha attuato attraverso di loro in virtù

---

<sup>103</sup> Cf. ID., *In I Cor.*, c. 1, l. 4, n. 68 : « Ex hoc enim quod Deus mundum suae fidei subiecit, non per sublimes in mundo, sive in saeculo, sed per abiectos, non potest gloriari homo quod per aliquam carnalem excellentiam salvatus sit mundus. *Videretur autem non esse a Deo excellentia mundana, si Deus ea non uteretur ad suum obsequium.* Et ideo in principio quidem paucos, postremo vero plures saeculariter excellentes Deus elegit ad praedicationis officium. [...] Et etiam ad gloriam Dei pertinet, dum per abiectos sublimes in saeculo ad se trahit » (corsivo nostro) ; cf. ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 1 : « Vt tamen totum quod est fidei non humane potentie aut sapientie tribueretur, ideo voluit Deus ut primitiua apostolorum predicatio esset in infirmitate et simplicitate; cui tamen postea potentia et secularis sapientia superueniens ostendit per uictoriam fidei mundum esse Deo subiectum et quantum ad potentiam et quantum ad sapientiam ».

dell'ispirazione. La Sapienza divina è la vera *Domina* di ogni conoscenza, e l'opera del teologo di *ricondere* ogni sapere umano al servizio di *Cristo*, Dottore dei dottori della sacra dottrina, attuato attraverso l'uso della ragione e della filosofia a vantaggio della fede, è segno della vittoria della fede, e non risulta perciò estranea, nella visione tomista, all'opera di riconduzione di ogni cosa al Padre – compreso ogni frutto della conoscenza umana – attuata dalla vittoria di Cristo sulla Croce.

Per completare la presentazione sull'uso della filosofia in teologia, resta da vedere come Tommaso lo abbia espletato nel concreto secondo le modalità da lui descritte, ed è precisamente quello che si evidenzierà nei prossimi capitoli considerando degli esempi mirati tra gli articoli della *Summa*.

## Capitolo 2 : La manifestazione delle verità rivelate attraverso un'argomentazione filosofica

Lo scopo di questo capitolo è di offrire un'esemplificazione di come Tommaso abbia applicato nella *Somma di teologia* il servizio della filosofia alla sacra dottrina nel manifestare le verità rivelate, mostrandone il valore e le conseguenze.

Nel precedente capitolo è stato messo in luce come attraverso quest'operazione si tratti di rendere note per mezzo di dimostrazioni o similitudini, o delle verità accessibili alla ragione, qualificate come preamboli agli articoli di fede, oppure delle verità totalmente superiori all'intelletto naturale, e che sono pertanto accessibili solo dalla fede. In entrambi i casi non è questione, né di voler inserire delle argomentazioni per cercare una via alternativa in grado di arrivare alla stessa conclusione contenuta nella Rivelazione, né di tentare l'applicazione di uno schema logico per rendere "più ragionevole" ciò che si trova espresso nella Scrittura. Invece, si è già visto come, all'interno del processo contemplativo dell'*intellectus fidei*, quell'uso della filosofia si collochi nello sforzo stesso di voler rendere conto della fede e istruire intorno ad essa, desiderando mostrare *quomodo sit verum* ciò che si crede. Si tratta cioè di utilizzare la ragione e la filosofia non per provare la fede, ma « ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina<sup>104</sup> » e, vista la debolezza dell'intelletto umano, « ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur<sup>105</sup> », in modo tale che i discenti « sic quandoque facilius et efficacius instruuntur, vel convincuntur adversarii<sup>106</sup> ».

Come esempio della notificazione di una verità rivelata accessibile alla ragione attraverso una dimostrazione filosofica, prenderò in considerazione un articolo del Governo divino, nello specifico la questione riguardante l'agire di Dio in ogni operante in I, q. 105, a. 5. Mentre come illustrazione dell'uso di similitudini tratte dalla ricerca filosofica per la manifestazione dei misteri di fede nella misura possibile al credente finché è *in via*, farò riferimento al suo modo specifico di manifestare la verità delle processioni trinitarie in I, q. 27, a. 1.

---

<sup>104</sup> ID., *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

<sup>105</sup> *Ibid.*, I, q. 1, a. 5, ad 2.

<sup>106</sup> ID., *Contra Impugnantes*, c. 12, § 3, 1-2.



## 2.1 L'agire di Dio in ogni creatura : un'argomentazione filosofica che conclude con necessità

Il tema riguardante l'agire di Dio in ogni operazione delle creature è sviluppato all'interno della *Summa theologiae* in I, q. 105, a. 5, e rientra nella trattazione sul secondo effetto del Governo divino concernente la mozione delle creature verso il loro bene. Questa questione nel pensiero dell'Aquinate si collega direttamente a ciò che riguarda l'esecuzione della Provvidenza, perciò, prima di analizzare in dettaglio quell'articolo, procedo previamente a descrivere in sintesi come Tommaso abbia caratterizzato la Provvidenza e in quale modo si rapporti al Governo divino, così che risulti più chiaro anche lo sfondo entro cui si snoda la soluzione espressa nell'articolo in esame.

L'Aquinate definisce la Provvidenza<sup>107</sup> come la *ratio ordinis rerum in finem*<sup>108</sup>, ovvero è lo stesso progetto – piano concepito da Dio in sé stesso, il quale è formalmente nell'intelletto divino presupposta però la volizione del fine, ed è legato alla conoscenza pratica che ha delle sue creature<sup>109</sup>. Essa è universale<sup>110</sup>, immediata<sup>111</sup> e certa<sup>112</sup>. Questo progetto riguardante la creazione per la partecipazione e l'assimilazione alla bontà divina, comprende l'instaurazione

---

<sup>107</sup> Sull'evoluzione della presentazione di questo tema nel pensiero di Tommaso e soprattutto il legame di questo con l'apparizione del primo vero e proprio trattato sul Governo divino – che è un'innovazione dell'Aquinate – vedi : Emmanuel PERRIER, *L'attrait divin. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris 2019, p. 412-430.

<sup>108</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 1, co.

<sup>109</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 1, ad 3 : « [...] providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis : nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem ». Cf. ID., *De Veritate*, q. 5, a. 1, co : « [...] et ideo providentia in Deo includit et scientiam et voluntatem, sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa sed practica ». Cf. ID., *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, sol.

<sup>110</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 2, co : « Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, se etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem [...]. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, [...] necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae ».

<sup>111</sup> L'intelligenza divina si estende a tutte le cose immediatamente, fino ai minimi particolari e senza alcun difetto o limitazione, in modo da concepire e ordinare non solo tutte le cose, ma anche tutte le relazioni tra i loro effetti. Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 3, co : « [...] ad providentiam duo pertinent : scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem ; et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum : et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit ».

<sup>112</sup> Dio realizza in maniera infallibile ciò che ha disposto e lo fa precisamente nel modo in cui ha deciso che debba accadere, ma la certezza della Provvidenza non rende necessarie tutte le cose, né impedisce gli effetti contingenti. Infatti, Egli provvede e dispone ciascuna cosa rispettando la natura che gli ha donato e per realizzare la massima perfezione dell'universo. Per questo è prevista la realizzazione di tutti i gradi degli esseri, e la loro prima divisione è tra necessario e contingente, così che è assicurato il compimento di entrambi secondo i loro rispettivi effetti. Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 8 ; *ibid.*, I, q. 22, a. 4 ; *ibid.*, I, q. 22, a. 2, co ; ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 72.

di un *duplex ordo* di bontà nelle cose create<sup>113</sup>, e la disposizione di tutto ciò che concorre al raggiungimento del fine ultimo<sup>114</sup>.

Se la Provvidenza riguarda dunque Dio in sé stesso e, come tale, è eterna, per contro, l'esecuzione di questo progetto concerne il Governo divino il quale per scelta del Creatore si attua per mezzo di intermediari, cioè delle creature, ha un carattere temporale<sup>115</sup>. Dio ha voluto infatti nobilitare le sue creature alla dignità di essere delle vere cause seconde dell'esecuzione del suo volere, conferendogli la somiglianza alla sua bontà di modo che possano non soltanto essere buone in sé stesse, ma essere anche causa di bontà per altri, imitando così Dio tanto nel loro essere quanto nel loro agire<sup>116</sup>.

Il fine del Governo divino è la partecipazione alla bontà divina, verso cui tendono tutte le cose, e, per questo, dal punto di vista del fine, l'effetto di questa conduzione è uno solo e consiste nell'assimilazione al sommo bene, cioè a Dio stesso. Se si considerano però le cose attraverso cui le creature sono condotte a quel fine, allora si riconoscono due effetti generali del Governo divino, il primo dei quali è la conservazione delle cose nell'essere, mentre il secondo è la mozione delle cose verso il bene<sup>117</sup>. Per quanto riguarda la conservazione dell'essere delle

---

<sup>113</sup> Cf. ID., *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3, sol. : « Ipse enim duplicem ordinem in universo instituit; principalem scilicet, et secundarium. Principalis est secundum quod quod res ordinantur in ipsum; et secundarius est secundum quod una iuvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam ». Esiste perciò una bontà dell'ordine delle cose verso il fine ultimo di tutto, che è la stessa bontà divina, ma, allo stesso tempo, esiste una vera bontà inerente alle cose in quanto esistenti e in quanto realmente ordinate anche le une verso le altre per il raggiungimento del fine ultimo. Si distingue allora un bene – fine trascendente rispetto all'ordine dell'universo, e questo è il sommo bene e fine ultimo di tutto che è Dio, ma si ha anche un bene detto immanente all'universo, e questo è dato appunto da questo ordine – collaborazione delle cose tra di loro stabilito da Dio stesso. Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 4, co : « [...] Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi ».

<sup>114</sup> Cf. ID., *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, sol. : « [...] oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea quae possunt impedire finem ». E per la corretta comprensione di questo è necessario distinguere quella che è la cura di un agente universale per il bene del tutto, rispetto all'intendere di un agente particolare. Il reggitore dell'universo permette infatti dei mali particolari per il bene della totalità e per la produzione del maggior numero di perfezioni. Cf. ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 94 ; ID., *Summa theologiae*, I, q. 103, a. 8.

<sup>115</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 1, ad 2 : « [...] ad curam duo pertinent : scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio ; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale ».

<sup>116</sup> Cf. ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 70.

<sup>117</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 103, a. 4, co : « [...] effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest : nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essenziale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo, ex parte ipsius finis : et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo : scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona ; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis : scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari : et sic sunt nobis innumerabiles ».

creature, essa è per definizione attuata immediatamente e *simpliciter* da Dio, in quanto solo a possedere l'essere per essenza<sup>118</sup>. Tuttavia, in stretta dipendenza di questa azione fondamentale da parte di Dio per la conservazione di tutte le cose create, esiste un'azione conservatrice dell'essere esercitata anche da parte delle creature tra di loro<sup>119</sup>. Per quanto riguarda invece il secondo effetto generale del Governo che è la mozione delle cose al bene, bisogna riconoscere che esso è duplice, poiché si dà una mozione propria di Dio, ma vi è anche un'azione esercitata dalle creature tra di loro<sup>120</sup>.

L'articolo oggetto di analisi in questa prima parte di questo capitolo riguardante l'operazione divina in ogni operazione creaturale rientra nella trattazione della prima delle mozioni sopra elencate, cioè quella di Dio nei confronti delle sue creature. Nello specifico si tratta di vedere *quomodo* sia vero « quod dicitur Isaiae XXVI : “Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine”<sup>121</sup> », e perché la Scrittura attribuisca in molti passi l'opera della creatura al Creatore<sup>122</sup>, per la cui comprensione è richiesta una corretta nozione della bontà, sapienza e onnipotenza divina, nonché dei rapporti che intercorrono tra Dio, in quanto causa prima, e le creature, in quanto cause seconde. Poiché poi le creature sono esecutrici del Governo divino tramite il loro stesso operare, si tratta di rendere conto anche del valore di tutte le mediazioni stabilite da Dio.

---

<sup>118</sup> Dato che la creazione di per sé non implica un cambiamento ma solo una relazione e una radicale dipendenza, così anche la conservazione dell'essere da parte di Dio non implica una sua nuova azione, ma si attua col permanere dell'operazione divina. Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad 4 : « [...] conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem ; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore ».

<sup>119</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 104, a. 2.

<sup>120</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 105-119.

<sup>121</sup> ID., *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, s. c. La ricorrenza di questa citazione scritturistica è tipica in Tommaso nell'affrontare questo tema, e il modo stesso della sua formulazione porta il segno della sua interpretazione : « Lorsqu'il s'enquiert parmi les multiples attestations scripturaires de celle qui reflète le mieux cette dimension de la doctrine du gouvernement divin, l'Aquinate s'arrête à Isaïe : “toute nos œuvres, tu les accomplis pour nous” (Is 26, 12). [...] nous sommes placés au cœur de la théologie biblique du Dieu Unique en tant qu'Il est Seigneur de toutes choses et opère en tous. Ce cœur, nous explique Thomas, est que l'opération divine opère *dans* l'opérant son opération pour le conduire à sa perfection. Une singularité dans la référence à Isaïe pourrait résumer cette conviction. Thomas cite systématiquement ce texte en l'interpolant avec Ph 2, 13 [...]. L'insistance sur le “en nous (*in nobis*)” vient ainsi préciser le “pour nous (*nobis*)” de la version commune par l'indication de l'immanence de l'opération divine dans les sujets du gouvernement. Dieu opère à l'intime. Cette insistance n'est pas accidentelle, elle s'insère dans une profonde réflexion sur l'être-là (*adesse*) de Dieu à toutes ses œuvres. Rappelons-en le principe énoncé au début de la *Somme de théologie* : “Partout où une chose opère, elle est là. Or Dieu opère en tous (*in omnibus*), comme le dit Isaïe : *toutes nos œuvres tu les opères en nous, Seigneur*. Donc Dieu est dans toutes les choses” [ST, I, q. 8, a. 1, s. c.]. [...] Ces rappels nous montrent que Thomas envisage le “*in nobis*” de l'opération divine en tout opérant dans la continuité de l'être-là de Dieu dans la création et dans la conservation. [...] L'intimité divine en toute chose trouve ainsi dans le gouvernement divin à la fois son prolongement et son achèvement » (E. PERRIER, *L'attrait divin.*, p. 554-555 e 557-558). Vedi anche : Serge-Thomas BONINO, « “Dieu opère en nous le vouloir et l'opérer”, Ph 2, 13 dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », in Nicole AWAIS, Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, Doris REY-MEIER (ed.), *Une théologie à l'école de saint Thomas d'Aquin*, Hommage au prof. Gilles Emery op à l'occasion de ses 60 ans, Cerf, Paris 2022, p. 261-294.

<sup>122</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, co : « Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae attribuantur quasi operanti in natura ; secundum illud Iob X : “Pelle et carnibus vestiti me, ossibus et nervis compegisti me” ».

Per fare questo, Tommaso ricorre durante tutta la sua soluzione alle risorse messe a disposizione dalla ricerca filosofica, impiegando il cuore della sua metafisica per mostrare quale sia il modo corretto di riconoscere l'agire del Creatore nell'agire di ogni operante. Se determinando sul primo effetto del Governo divino a proposito della conservazione dell'essere l'Aquinate ha notato come Dio sia sempre presente dove sono le cose create, ed è precisamente per questa sua presenza continuata che le cose hanno garantita la loro sussistenza, così, in modo analogo, si mostra in questo articolo come Dio sia sempre presente con la sua operazione anche dove sono gli effetti delle creature, ed è precisamente per l'esercizio di questa operazione divina che le cose possono avere degli effetti loro propri.

Per entrare nel merito, la risposta di Tommaso si divide in due parti principali, e rispecchia in sintesi il metodo tipico da lui enunciato riguardo all'esplicitazione dell'ufficio del sapiente, consistente nel rendere nota la verità scartando al contempo anche l'errore che vi si oppone. Tommaso comincia la sua soluzione magistrale innanzitutto rigettando l'opinione erronea di coloro che compresero l'operazione di Dio in ogni operante in modo da togliere una reale operatività alle creature, così che, per esempio, non sia realmente il fuoco a scaldare, ma sia solo Dio a realizzare immediatamente quell'effetto<sup>123</sup>.

Per denunciare la scorrettezza di questa forma estrema di occasionalismo l'Aquinate porta due motivazioni che coinvolgono la riflessione filosofica in teologia. La prima riguarda la perfezione di Dio, mentre la seconda la perfezione della creatura. Quella posizione è insostenibile, innanzitutto perché insinuerebbe un'impotenza del Creatore, dato che è l'efficacia della sua *virtus* che rende le cose capaci di operare. Quindi, il rimuovere ogni ordine tra causa ed effetto nel creato significa togliere qualcosa alla potenza divina<sup>124</sup>. Si denunciarebbe inoltre

---

<sup>123</sup> *Ibid.* : « Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur ; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis ». Tommaso riporta qui solo la posizione più estrema di quelle dottrine filosofiche e teologiche, in altri luoghi ha analizzato tutte le varie teorie di cui aveva conoscenza di autori che negavano o svilivano le attività e le operazioni delle creature, correggendo anche punto per punto ogni loro asserzione filosoficamente scorretta : cf. ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 69 e 70. Per un'analisi di quelle posizioni secondo la comprensione dell'Aquinate vedi : Michel FERRANDI, *L'action des créatures. L'occasionalisme et l'efficace des causes secondes*, Téqui, Paris 2003, p. 29-52.

<sup>124</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, co : « [...] Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis : ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi ». Per questo, togliere della perfezione alla creatura per ciò che riguarda la sua operazione, significa in definitiva togliere qualcosa alla manifestazione della perfezione di Dio, perché « Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahare ergo perfectioni creaturarum est detrahare perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahatur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare » (ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 69, n. 2445). Questo argomento è direttamente collegato anche alla corretta comprensione della bontà divina.

anche un difetto nella sapienza del Creatore perché allora le *virtus* operative sarebbero state conferite alle creature oggettivamente invano<sup>125</sup>.

Ma vi è anche un'altra ragione per evitare quella soluzione che si basa sulla concezione metafisica dell'essere e dell'operazione propria di Tommaso<sup>126</sup>. Infatti, se si togliesse alle creature la capacità di produrre i loro effetti, si renderebbero in tal modo vane tutte le cose create, poiché gli si negherebbe la possibilità di raggiungere la loro perfezione e il loro fine<sup>127</sup>. L'opinione di coloro che negano gli effetti alla creatura si basa dunque su una scorretta conoscenza di Dio e delle realtà create.

Rigettata in questo modo quella comprensione erranea, Tommaso passa a mostrare in quale modo si eserciti la causalità divina rispetto all'operazione della creatura, e, quindi, in che modo

---

Dio infatti ha impresso la sua somiglianza nelle creature, non soltanto per quanto riguarda il loro essere, ma anche per quanto riguarda il loro agire. Per questo, il fatto che le cose possano avere delle operazioni proprie, « [...] Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent: his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur » (*ibid.*, c. 70, n. 2465). Misconoscendo la bontà divina, si è portati così anche a non riconoscere il duplice ordine di bontà che è stato instaurato nelle cose.

<sup>125</sup> ID., *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, co : « Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur », fatto che Tommaso ha apertamente ricondotto essere contrario alla sapienza divina : « Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operarentur ad effectus producendos, sed solus Deus operaretur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae » (ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 69, n. 2443).

<sup>126</sup> Ritengo corrette le osservazioni sul fatto che sia opportuno sottolineare la metafisica dell'operazione in Tommaso per avere una visione completa della sua metafisica dell'essere, su questo vedi : E. PERRIER, *L'attrait divin.*, p. 21-364.

<sup>127</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, co : « Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur : cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius : sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus ; et sic operatio est finis rei creatae ». Per rendersi conto dello spessore di queste affermazioni così lapidarie, è necessario considerare due punti della visione teologica e metafisica della concezione tomista a riguardo delle creature. Innanzitutto il fatto che tutto ciò che esiste è una partecipazione creata e limitata dell'infinita bontà e perfezione divina, di modo tale però che la differenza tra creatura e Creatore resterà sempre più grande di qualsiasi loro somiglianza, dato che Dio rimane sempre infinitamente superiore, trascendente, e al di là dei limiti di qualsiasi cosa. L'altro punto capitale da tenere presente è che vi è nelle cose create una reale distinzione tra il loro essere e la loro essenza, i quali stanno tra loro come l'atto alla potenza, così come tra il loro essere sostanziale e il loro operare, i quali si rapportano tra loro come atto primo (o perfezione prima) rispetto ad un atto secondo (o perfezione seconda secondo un'intensificazione). Solo in Dio, in quanto atto puro, essere e operare coincidono, così che lui sia la sua stessa perfezione e beatitudine per natura. Tutti gli esseri creati, per contro, non hanno la loro ultima perfezione dal loro essere sostanziale, poiché non sono la loro stessa perfezione, ma la ricercano attraverso il loro operare, esercitando il quale compiono una vera *imitatio Dei*, perché « Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem » (ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 21, n. 2018). Per questo, quindi, Tommaso può affermare nel suo *Respondeo* che ogni cosa è in vista della sua operazione, al modo in cui la forma, in quanto atto primo, è per la sua operazione, in quanto atto secondo, perché ciascuna cosa cerca la propria realizzazione e beatitudine. È per questa ragione che l'Aquinate difenderà sempre l'attività di tutti gli enti – compresi i corpi materiali – contro ogni occasionalismo o riduzionismo, perché privarli delle loro operazioni significherebbe negargli esplicitamente la possibilità della loro perfezione, e compromettere la verità del loro tendere naturale al sommo bene nel modo loro proprio. Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 115, a. 1.

gli effetti propri delle creature derivino realmente da loro, e, allo stesso tempo benché sotto un aspetto e un ordine diverso, dall'operazione divina. Per fare questo porta una dimostrazione filosofica riguardante i rapporti e l'influenza che si dà tra Dio in quanto causa prima, e le creature in quanto cause seconde, e la sua argomentazione si snoda analizzando la causalità emergente dalle quattro cause di Aristotele. Dopo aver visto che tra le quattro cause, solo la formale, l'efficiente e la finale intervengono come principi dell'operazione, Tommaso imposta la sua soluzione affermando preliminarmente che è precisamente secondo quei tre generi di causalità che Dio opera in qualsiasi operazione creata<sup>128</sup>. Innanzitutto, Dio esercita quest'azione secondo la causalità finale :

Primo, come causa finale. Infatti ogni operazione tende a un bene vero o apparente ; e poiché nessuna cosa costituisce un bene vero o apparente, se non in quanto partecipa una qualche somiglianza col sommo bene che è Dio, ne segue che Dio stesso è causa finale di qualunque operazione<sup>129</sup>.

È importante notare come questa priorità accordata alla causalità finale manifesti un'evoluzione da parte di Tommaso nel suo modo di affrontare questo tema che trova a questo punto la sua formulazione più sintetica ed elegante. Infatti, se questa questione attraversa tutta la produzione di Tommaso, è solo nella *Summa* che emerge chiaramente l'accento posto sulla causalità finale a questo proposito, mentre in altri luoghi essa veniva, o all'ultimo posto, oppure era semplicemente lasciata implicita<sup>130</sup>.

In secondo luogo, l'azione divina nelle cose si espleta secondo la causalità efficiente per cui è Dio che, secondo un'espressione tecnica, applica tutte le potenze (materiali e spirituali) ai rispettivi oggetti:

Secondo, in ogni serie di cause agenti subordinate tra loro la seconda agisce sempre in virtù della prima : infatti, è il primo agente che muove il secondo ad agire. Quindi, sotto questo punto di vista, tutte le cose agiscono in virtù di Dio stesso ; ed egli è perciò causa delle operazioni di tutte le cause agenti<sup>131</sup>.

In questo caso, tutta la dimostrazione si basa su una premessa che Tommaso mette bene in evidenza. L'argomentazione vale perché si tratta di un caso in cui le cause in questione sono tra

<sup>128</sup> ID., *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, co : « Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. [...] Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur ».

<sup>129</sup> *Ibid.* : « Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens ; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus ; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis ». Su questo vedi anche ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 67, n. 2420.

<sup>130</sup> Cf. ID., *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4 ; ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 67 ; ID., *Compendium theologiae*, c. 135 ; ID., *De Potentia*, q. 3, a. 7.

<sup>131</sup> ID., *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, co : « Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi : nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei ; et ita ipse est causa actionum omnium agentium ».

loro ordinate *per se*, e non *per accidens*, di modo poi che la causa prima sia vera *causa essendi* rispetto alla seconda e non solo causa del *fieri* di qualcosa<sup>132</sup>.

Infine, l'operazione divina si esercita anche secondo la causalità formale, la quale è compresa da Tommaso a partire dalla metafisica soggiacente alla partecipazione dell'essere :

Terzo, bisogna ricordare che Dio non soltanto muove gli esseri a operare applicando all'operazione le loro forme e le loro virtù, come fa l'artigiano che adopera la scure [...] ma dà anche la forma alla creatura che opera, e la conserva nell'essere. Quindi, non solo è causa delle operazioni in quanto dà la forma che è principio di operazione, come il corpo generante che produce il modo dei corpi gravi e leggeri ; ma anche perché conserva nell'essere le forme e le virtù delle cose ; nel modo stesso in cui il sole è detto causa della manifestazione dei colori, perché dà e conserva la luce che li manifesta<sup>133</sup>.

Dio non rende solo operative con la sua azione le potenze di tutte le cose orientandole al loro oggetto, ma è colui che dona e conserva alle cose stesse le loro forme e potenze insieme col loro essere. Ed è precisamente la considerazione dell'intimità del proprio essere per ciascuna cosa che rivela quell'intimità unica della presenza e dell'operazione divina nell'essere e nell'operare delle sue creature :

E poiché la forma è dentro la cosa, e tanto maggiormente quanto più una forma vien prima ed è più universale ; ed essendo Dio stesso direttamente in tutte le cose causa dell'essere nella sua universalità, costitutivo di ciò che vi è di più intimo nelle cose ; ne segue che Dio opera intimamente in tutte le creature<sup>134</sup>.

In questo modo, Tommaso può rendere ragione del motivo per cui nella Scrittura spesso si attribuiscono le azioni delle creature al Creatore ; non certo per confondere l'agire di Dio con quello della creatura o per negare uno dei due, ma per significare la "principalità" di Dio e

---

<sup>132</sup> Per delle chiarificazioni su questi tipi di causalità vedi : Sofia VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II : *Metafisica*, Editrice La Scuola, Milano 2013, p. 68-71 e 103-106. Per degli approfondimenti vedi anche M. FERRANDI, *L'action des créatures*., p. 179-284.

<sup>133</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, co : « Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, [...] sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium ; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum ; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores ». In effetti, da un punto di vista metafisico, un effetto è innanzitutto un essere, qualcosa che viene all'esistenza, per cui vale il seguente ragionamento : « Nihil enim dat esse nisi inquantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam. [...] Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse » (ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 66, n. 2408), per cui, per qualsiasi creatura in quanto partecipa dell'essere vale il fatto che, se producono un effetto, « oportet quod hunc effectum producant inquantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius » (*ibid.*, n. 2409).

<sup>134</sup> ID., *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, co : « Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior ; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus ; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur ».

quella presenza intima unica e ineliminabile del Creatore nell'atto di creare e dirigere le sue creature alla sua stessa bontà.

La dimostrazione filosofica condotta dall'Aquinate non era volta però semplicemente a giustificare quei passi scritturistici, ma a capire "la radice della verità" che significavano, e lo porta a riconoscere come l'agire di Dio non sia mai da pensare come concorrenziale rispetto all'agire delle creature<sup>135</sup>. L'azione divina non rende superflua l'azione della creatura<sup>136</sup>, né si somma semplicemente ad esse come se si trattasse di un equilibrio tra più forze, ma, seguendo il ragionamento di Tommaso, bisogna riconoscere che vi sono due cause totali dello stesso effetto<sup>137</sup>. L'effetto risultante, infatti, non è prodotto in parte da Dio e in parte dalle creature, ma tutto intero da entrambi, sebbene ciascuno secondo il suo modo e ordine proprio<sup>138</sup>. Questo perché, dal punto di vista metafisico, si riconoscono due cause totali dell'effetto delle creature, e cioè l'azione di Dio, in quanto causa prima dell'essere di ogni cosa, secondo la causalità finale, efficiente e formale, e l'azione della creatura conformemente alla sua natura, in quanto vera causa seconda agente per l'influsso costante della mozione divina.

È possibile riconoscere in questo modo quei rapporti solo grazie all'analisi metafisica dei rapporti tra Dio, in quanto causa prima, e le creature, in quanto cause seconde. È vero che una stessa operazione non può procedere secondo l'interezza della sua sostanza da due cause che sono sullo stesso piano<sup>139</sup>, ma Tommaso mostra come non sia quello il rapporto tra Dio e le creature. Invero, Dio non è causa in qualunque modo, ma lo è in quanto causa trascendente rispetto all'ordine di qualunque altra causa, ed esercita la sua causalità in modo che « non

---

<sup>135</sup> Si può evincere a questo punto che Tommaso ha condotto questa dimostrazione *a posteriori* e non *a priori*. Inoltre, si tratta di una dimostrazione *quia* e non *propter quid*, infatti si è mostrato *che* l'agire di Dio si esercita secondo quei rapporti e quella causalità nell'agire stesso della creatura, ma non si è mostrato *cos'è* l'agire di Dio. Questa era l'unico tipo di dimostrazione percorribile per Tommaso, perché l'agire di Dio coincide col suo essere, e come non è possibile conoscere in questa vita *cos'è* l'essere di Dio, ma solo *che è*, riconoscendo al contempo alcune caratteristiche che gli competono in quanto causa prima di tutto ciò che esiste, e le relazioni generali che intercorrono tra lui e le creature, così, allo stesso modo, non si può sapere *cosa sia* l'agire di Dio, ma si può dedurre con certezza quali rapporti intercorrano tra l'agire di Dio in quanto causa prima trascendente, e l'operazione delle creature in quanto cause seconde.

<sup>136</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, ad 1 : « Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis : nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium ».

<sup>137</sup> Cf. ID., *Summa contra Gentiles*, III, c. 70, n. 2465 : « Patet etiam quod, etsi res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat : quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina ».

<sup>138</sup> Cf. *Ibid.*, n. 2466 : « Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus ».

<sup>139</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, ad 2 : « una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis : sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente ».



soltanto dà la forma alle cose create, ma le conserva nell'essere, le applica all'azione ed è il fine di ogni operazione<sup>140</sup> ».

Quel legame e quell'influsso esercitato da Dio sulle creature non è perciò da pensare, né come fosse simile al caso della generazione<sup>141</sup>, né come se si trattasse di un "effetto domino", ma la loro connessione perdura sempre nella misura e nel modo in cui le creature partecipano dell'essere. Per cui, così come dimora continuamente l'influsso della causa prima sulla causa seconda, così è per l'azione costante che la causa prima esercita sulla seconda che quest'ultima può produrre i suoi effetti<sup>142</sup>. L'agire della causa seconda (creatura), così come del resto il suo stesso essere, verrebbe a cessare immediatamente qualora cessasse l'influsso immediato su di lei della causa prima (Creatore). È per questo sguardo metafisico su questi rapporti che Tommaso può affermare che in questo caso la causa seconda è come lo strumento della causa prima, e che la sua influenza si estende sull'effetto della causa seconda con più intensità rispetto alla causa seconda stessa<sup>143</sup>.

Le conseguenze di una tale visione delle cose sono enormi, e permette di rendere conto di temi centrali immediatamente connessi a questo quali, per esempio, le relazioni tra l'operazione divina e la libertà della creatura<sup>144</sup>, nonché il caso in cui quest'ultima cada nel male morale,

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, ad 3 : « non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum ».

<sup>141</sup> La generazione esprime la causalità secondo il *feri* di qualcosa e non secondo l'essere.

<sup>142</sup> Questo tipo di causalità lo si riscontra in maniera simile anche nel mondo fisico, ed è per questo che Tommaso cita come esempio a questo proposito l'influsso esercitato dai corpi celesti sui movimenti dei corpi terrestri, cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 7, co. Al di là dei limiti espressi dall'errata cosmologia dell'epoca, poiché egli sviluppa un discorso metafisico, il risultato del suo ragionamento rimane valido. Non mancava comunque di notare le differenze essenziali tra la causalità divina e quella dei corpi celesti, perché il modo di esercitarsi della causalità divina e il suo influsso in quanto causa prima dell'essere di ogni cosa non è univoco rispetto alla causalità di qualsiasi agente naturale. Per l'Aquinato rimane sempre chiaro che Dio è trascendente rispetto all'ordine della natura, e che, quindi, anche la sua causalità non possa essere ridotta ad essere equiparata alla causalità esercitata da qualsivoglia creatura.

<sup>143</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 67, n. 2419 : « In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium; et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa, [...]. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit: sicut principale agens magis quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes ».

<sup>144</sup> Secondo la visione di Tommaso i rapporti tra Dio e la creatura non solo tali per cui ciò che si conceda ad uno vada necessariamente tolto all'altro ; la volontà della creatura non è in concorrenza con l'operazione divina, ma, propriamente parlando, è proprio perché permane costantemente l'esercizio della causalità divina sulla volontà che essa può essere libera. Dio infatti rispetta il modo d'essere delle nature che ha creato. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 7, ad 13 : « [...] voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis », infatti l'azione di Dio è indispensabile perché la volontà possa porre qualsiasi atto : cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 4. Del resto, « [...] non quaelibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens: sic autem Deus non est causa operationis nostrae » (ID., *De Potentia*, q. 3, a. 7, ad 14). Per questo, Tommaso può interpretare quei passi in cui si dice che

cioè nel peccato<sup>145</sup>. Questa percezione delle cose è possibile solo per uno sguardo metafisico su di esse, senza il quale si finirà sempre, o per sviare queste questioni, o nel vedersi costretti alla scelta tra il far ritirare o limitare Dio, oppure svilire la creatura.

Per concludere, si possono notare due cose fondamentali riguardanti la maniera in cui Tommaso ha utilizzato una dimostrazione filosofica per manifestare in che modo sia vero che Dio agisce in ogni operazione della creatura come afferma la Scrittura. Innanzitutto il fatto che Tommaso, pur utilizzando una dimostrazione rigorosamente *filosofica*, non smetta mai di fare teologia, impiegando i risultati di un suo lungo e continuo approfondimento sulla metafisica dinamica dell'essere delle cose e sui rapporti tra le cause per l'utilità di condurre ad una migliore e più facile intelligenza di alcuni punti della sacra dottrina. Inoltre, risulta evidente che non tutte le filosofie sono uguali in questo servizio<sup>146</sup>, e che solo una visione metafisica che renda conto dell'essere e dell'operazione di ogni ente sembra essere adeguata a questo scopo. Si osserva, in oltre, che il ricorso alla filosofia presenta qui degli importanti punti di convergenza con quanto Tommaso ha messo in opera nella questione 2 della *Prima Pars* riguardo all'esistenza di Dio, così come con l'impiego della filosofia nel trattato sugli attributi divini (questione 8 *Prima Pars*), e nel trattato sulla creazione (questione 44 *Prima Pars*).

Secondariamente, bisogna notare che in questioni come queste, rinunciare all'apporto della filosofia significa semplicemente rinunciare a voler rendere conto di quella verità, e all'esporsi al contempo al pericolo di mal comprenderla. Senza l'apporto della ricerca filosofica, Tommaso avrebbe certamente potuto constatare la verità dell'agire di Dio in ogni operante e scartare al contempo degli errori quali, per esempio, il panteismo, ma non la avrebbe manifestata mostrando in che modo sia vera. Inoltre, si evince che il servizio della filosofia non si è limitato all'aiuto puntuale per risolvere solo la singola questione riguardante la verità sull'agire di Dio nell'agire di ogni creatura, ma interviene nella sistemazione stessa di quegli articoli, così come per la disposizione e la connessione tra le varie questioni che ne erano coinvolte<sup>147</sup>. Certamente,

---

Dio ha abbandonato l'uomo al proprio consiglio (*Sir.* 15,14) dicendo che « [...] Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis: quod quidem dominium naturae non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum » (*ibid.*, q. 3, a. 7, ad 12).

<sup>145</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 7, ad 15 ; ID., *Summa theologiae*, I-II, q. 79, a. 2, co e ad 2 ; ID., *Summa theologiae*, I-II, q. 79, a. 1, ad 3.

<sup>146</sup> Per un'analisi dettagliata delle differenze tra la posizione di Tommaso e le teorie filosofiche alternative impiegate da altri teologi determinanti nefaste conseguenze per la comprensione dell'onnipotenza divina e i rapporti tra Dio e le creature vedi : André de MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, E.J. Brill, Leiden 1993, p. 290-351.

<sup>147</sup> Per limitarsi ad un solo esempio, all'interno dell'uso generico del ragionamento per giustificare la successione scelta per trattare la materia, parlando della Provvidenza all'inizio della questione che la riguarda, Tommaso fa

la comprensione dell'*ordo* della sacra dottrina deriva dalla Rivelazione (perché il soggetto stesso della *sacra doctrina* è dato della Rivelazione), ma la sistemazione di quell'insegnamento è fatta perché l'uomo comprenda, e, quindi, segue il modo della conoscenza naturale per l'uomo, per la cui elucidazione e organizzazione le risorse filosofiche offrono un contributo indispensabile.

## **2.2 La Trinità delle persone in Dio Uno : un'argomentazione persuasiva attraverso similitudini**

Lo scopo di questa seconda parte del presente capitolo è di vedere in sintesi come Tommaso abbia impiegato le risorse messe a disposizione dalla sua ricerca filosofica per manifestare le processioni trinitarie, considerando nello specifico l'articolo primo della questione 27 che apre il trattato sulla Trinità nella *Summa theologiae*<sup>148</sup>.

Tommaso stesso, all'interno di quel trattato, ha specificato il modo da lui seguito nell'utilizzare le analogie filosofiche agostiniane del verbo e dell'amore per manifestare la verità delle processioni trinitarie in I, q. 32, a. 1, ad 2, evidenziando anche la *ratio* generale da lui seguita nell'addurre tali argomentazioni naturali. Perciò, prima di analizzare quanto determinato in I, q. 27, a. 1, allo scopo di poter determinare meglio l'uso fatto delle riflessioni filosofiche in quel contesto, procedo a presentare brevemente l'obiezione da lui richiamata in I, q. 32, a. 1, arg. 2, nonché la sua soluzione a proposito.

L'Aquinate riporta in quell'obiezione una maniera di introdurre dei ragionamenti naturali per la manifestazione del mistero trinitario radicalmente diversa rispetto alla sua prospettiva. Vi cita infatti il pensiero di Riccardo di san Vittore, il quale sosteneva che, conosciuta la rivelazione della Trinità grazie alla fede, fosse possibile successivamente avanzare delle ragioni naturali tali da provare in maniera necessaria la distinzione tra le Persone divine nell'unico Dio<sup>149</sup>. Questo progetto apologetico era portato avanti nella convinzione che si potessero

---

esplicitamente riferimento all'ordine seguito dall'etica per giustificare la convenienza della sua scelta a proposito. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 22.

<sup>148</sup> Per una presentazione del trattato sulla Trinità nelle opere di Tommaso e soprattutto nella *Summa theologiae* vedi : Gilles EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004, p. 49-66.

<sup>149</sup> Per un'analisi più particolareggiata sulla diversità epistemologiche tra Tommaso e Riccardo su questo aspetto vedi : Emmanuel DURAND, « Comment pratiquer la théologie trinitaire en pèlerin? Béatitude et Trinité selon Richard de Saint-Victor et Thomas d'Aquin », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92/2 (2008), p. 209-223. In ogni caso, è bene specificare che Riccardo con la sua ricerca di "ragioni naturali necessarie" in ambito trinitario non intendeva minimamente proporre una visione razionalistica del mistero divino : « Ce qui est absolument nécessaire ne doit pas manquer de raisons nécessaires. Étant supposée l'assurance de la foi, celles-ci sont à chercher dans la nature créée, qui offre des ressources cachées pour parvenir aux vérités éternelles. Telle est

sempre trovare delle ragioni necessarie per provare una verità necessaria, e dei teologi lo avevano seguito in una tale impresa, tentando di provare dimostrativamente la Trinità delle Persone a partire da considerazioni sull'essenza divina<sup>150</sup>.

Tommaso reagisce con determinazione contro una tale pretesa, evidenziando che quel modo di usare della ragione per ciò che riguarda le verità di fede provoca un doppio torto alla fede<sup>151</sup>, non è corretto in sé stesso<sup>152</sup>, e non corrisponde alle possibilità della conoscenza naturale di Dio<sup>153</sup>. Alcuni teologi medievali hanno persino rivendicato sant'Agostino per questo progetto apologetico speculativo e Tommaso solleva la questione della legittimità del suo proprio metodo<sup>154</sup>. Questo lo porta, nella sua soluzione, a palesare meglio il punto in cui lui, seguendo il vescovo di Ippona, si scosta da quei teologi sul modo di portare delle argomentazioni naturali nella speculazione trinitaria<sup>155</sup>. Infatti, l'Aquinate chiarifica che

Si può portare un argomento per due scopi. Primo, per provare in modo sufficiente un dato principio : a tal scopo, p. es., nelle scienze naturali si portano argomenti sufficienti per dimostrare che il moto dei cieli ha sempre una velocità uniforme. Secondo, si può portare un argomento non per dimostrare

---

donc l'épistémologie théologique mise en place par Richard dans les premières pages de son *De Trinitate*. Retenons que la quête des "raisons nécessaires" ne relève pas chez lui d'un pur rationalisme, mais suppose une foi vigoureuse et assurée, à laquelle revient d'ailleurs le dernier mot lorsqu'il s'agit de lever une éventuelle contradiction entre la raison et la foi » (*ibid.*, p. 216).

<sup>150</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1, arg. 2 : « Ricardus de Sancto Victore dicit, in libro *De Trin.* [l. 1, c. 4] : "Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint". Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum, aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinae, quae seipsam infinite communicat in processione divinarum personarum. Quidam vero per hoc, quod "nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio" [Seneca, epist. 6] ». Tra quei "aliqui" menzionati qui da Tommaso, bisogna senz'altro contare anche san Bonaventura, cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 36-38.

<sup>151</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 32, a. 1, co : « Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. [...] Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium : credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus ».

<sup>152</sup> Cf. *Id.*, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, ad 3 : « [...] si dictum Richardi intelligatur universaliter, quod omne verum possit probari per rationem, est expresse falsum; quia prima principia per se nota non probantur ».

<sup>153</sup> Cf. *Id.*, *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1, co : « Ostensum est enim supra [q. 12, aa. 4, 11, 12] quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium [...]. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati : unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum ».

<sup>154</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 32, a. 1, arg. 2 : « Augustinus vero [9 *De Trinit.*, cc. 4 ss.] procedit ad manifestandum Trinitatem personarum, ex processione verbi et amoris in mente nostra : quam viam supra [q. 27, aa. 1, 3] secuti sumus. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum ».

<sup>155</sup> Nella sua risposta a quella difficoltà, Tommaso specificherà che l'intelletto e l'amore non si predicano in maniera univoca nell'uomo e in Dio, e perciò quegli argomenti naturali non hanno valore cogente per dimostrare la distinzione delle Persone. Citerà inoltre espressamente l'intenzione di Agostino come antitetica rispetto all'opera condotta da quei teologi che seguono Riccardo di san Vittore su quel punto : cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1, ad 2 : « Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, *Super Ioan.* [tract. 27, n. 7], dicit quod per fidem venit ad cognitionem, et non e converso ».

sufficientemente un dato principio, ma soltanto per far vedere che gli effetti che ne derivano sono in convenienza con il principio posto [...] tuttavia quest'argomento non è una prova sufficiente<sup>156</sup>.

Questa è la distinzione che permette a Tommaso di rendere ragione del suo modo di utilizzare le risorse della filosofia a servizio della manifestazione delle verità rivelate, specificando in dettaglio il caso della verità sulla distinzione tra le Persone divine. Tommaso distingue tra argomenti sufficienti, e argomenti di congruenza. Infatti, secondo lui,

Sono del primo genere le ragioni che si portano per provare l'unità di Dio ed altre simili verità. Invece gli argomenti con i quali si vuole provare la Trinità appartengono all'altro genere : perché, supposta la Trinità, quelle ragioni ne mostrano la congruenza ; ma non sono sufficienti a provare la Trinità delle Persone<sup>157</sup>.

Tommaso può avanzare delle distinzioni così sicure grazie alla sua gnoseologia, la quale gli permette di considerare con precisione il modo di conoscere proprio della ragione, sia per l'illuminazione naturale, sia per l'illuminazione della fede, potendo determinare con certezza cosa si possa chiedere alla conoscenza umana e come questa possa raggiungerlo<sup>158</sup>. In effetti, per lui tutta la conoscenza umana ha origine dai sensi, secondo l'adagio di ispirazione aristotelica *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*<sup>159</sup>, ed è conoscenza per astrazione, poiché è a partire dalle rappresentazioni sensibili delle cose (*phantasmata*) che l'intelletto compie la sua operazione spirituale di astrarre le forme intelligibili da quei fantasmi per virtù

---

<sup>156</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1, ad 2 : « ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem : sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radices iam positae ostendat congruere consequentes effectus [...] non tamen ratio haec est sufficienter probans » (traduzione da noi modificata).

<sup>157</sup> *Ibid.* : « Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis : quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes ; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum ».

<sup>158</sup> Per Tommaso non vale nemmeno l'argomento per cui grazie alla fede l'uomo può scoprire più profondamente la realtà delle cose e, quindi, trovare successivamente degli argomenti naturali stringenti a tal scopo, perché, se è vero che la fede eleva l'intelletto umano, tuttavia non cambia il suo modo naturale di conoscere e, a partire da quello, non si può provare dimostrativamente la distinzione delle Persone divine. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. 1, a. 4, co : « [...] quod Deum esse trinum et unum est solum creditum, et nullo modo potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessarie nec multum probabiles nisi credenti haberi possint. Quod patet ex hoc quod Deum non cognoscimus in statu uie nisi ex effectibus [...] et ideo naturali ratione de Deo cognoscere non possumus nisi hoc quod percipitur de ipso ex habitudine effectuum ad ipsum [...]. Trinitas autem personarum non potest percipi ex ipsa causalitate diuina, cum causalitas sit communis toti Trinitati » ; cf. *ibid.*, q. 6, a. 3, co : « [...] diuine reuelationis radius ad nos peruenit secundum modum nostrum, ut Dionisius dicit. Vnde quamvis per reuelationem eleuemur ad aliquid cognoscendum quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia ».

<sup>159</sup> Anche se quella dicitura compare propriamente in un'obiezione, essa esprime bene il pensiero gnoseologico aristotelico seguito dall'Aquinate e, infatti, sebbene Tommaso sottolinei in quel contesto come quella formula non sia adatta a descrivere la conoscenza divina, vi afferma allo stesso tempo che essa esprime bene il modo della conoscenza umana : « verbum illud est intelligendum de intellectu nostro qui a rebus scientiam accipit: gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro prius in sensu fuerit, quod in intellectu divino locum non habet » (TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 19).

dell'intelletto agente, il quale rende le cose intelligibili in potenza intelligibili in atto<sup>160</sup>. È precisamente in quest'atto conoscitivo che l'intelletto intuisce anche i primi principi della conoscenza i quali gli risultano evidenti in forza del lume naturale<sup>161</sup>. In questo modo si riconosce in maniera cogente che, fintanto che l'uomo è *in via*, tutta la sua conoscenza risulta legata alle creature e al modo in cui le conosce, ed è a partire da quelle che l'uomo conosce Dio<sup>162</sup> e predica qualche cosa su di lui<sup>163</sup>.

Tutte le creature, però, sottolinea sempre Tommaso, si rapportano a Dio come degli effetti rispetto alla causa, e siccome questa causalità divina è esercitata da tutta la Trinità, e non da una Persona soltanto, dato che la potenza creatrice è comune alle Tre Persone, risulta che, attraverso le creature, la conoscenza umana è sufficientemente condotta alla conoscenza per ciò che riguarda l'essenza divina, vedendo dimostrativamente ciò che Dio non è, ma quella non risulta sufficiente per dedurre la distinzione delle Persone<sup>164</sup>. Questo non significa che

---

<sup>160</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 6. Secondo Tommaso, la connaturalità del modo di conoscere umano col mondo creato in questa vita è così forte che l'intelletto umano si rapporta ai fantasmi come la vista ai colori, « intellectus noster secundum statum uie habet determinatam habitudinem ad formas que a sensu abstrauntur, cum comparetur ad phantasmata sicut uisus ad colores » (ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 1, a. 2, co), e il fantasma rimane medio permanente per qualsiasi considerazione intellettuale, « phantasma est principium nostre cognitionis ut ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens, set sicut permanens ut quoddam fundamentum intellectualis operationis; [...] cum phantasmata comparentur ad intellectum ut obiecta in quibus inspicit omne quod inspicit, uel secundum perfectam representationem, uel per negationem » (*ibid.*, q. 6, a. 2, ad 5). Per questo ogni considerazione intellettuale richiede la *conversio ad phantasmata*, (cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7), e senza di quella è impedita l'intellezione. Questo non significa però che la conoscenza umana risulti limitata in tal modo al solo mondo sensibile, perché, anche se il fantasma è il mezzo per ogni considerazione intellettuale, quest'ultima non si ferma al fantasma come al suo termine, cf. ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, co. Per Tommaso risulta comunque importante considerare correttamente questa genesi della conoscenza umana per evitare di sbagliare quando si tratta di predicare dei giudizi intorno a Dio, cf. ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, co.

<sup>161</sup> Cf. ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 4, co : « omnis consideratio scientiarum speculatiuarum reducitur in aliqua prima, que quidem homo non habet necesse addiscere aut inuenire, ne oporteat in infinitum procedere, set eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut 'omne totum est maius sua parte', et similia, in que omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam prime conceptiones intellectus, ut entis, et unius, et huiusmodi, in que oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum predictarum. Ex quo patet quod nichil potest sciri in scientiis speculatiuis, neque per uiam demonstrationis, neque per uiam diffinitionis, nisi ea tantummodo ad que predicta naturaliter cognita se extendunt. Huiusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex ipso lumine intellectus agentis, quod est homini naturale; quo quidem lumine nichil manifestatur nobis nisi in quantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu: hic enim est actus intellectu agentis, ut dicitur in III De anima. Phantasmata autem a sensu accipiuntur, unde principium cognitionis predictorum principiorum est ex sensu et memoria [...] et sic huiusmodi principia non ducunt nos ulterius nisi ad ea quorum cognitionem accipere possumus ex his que sensu comprehenduntur ».

<sup>162</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 39, a. 8, co : « intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit ».

<sup>163</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 39, a. 2, co : « intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest ; sed secundum modum in rebus creatis inventum ».

<sup>164</sup> Cf. ID., *De Veritate*, q. 10, a. 13, co : « Prima autem principia demonstrationis [...] sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis cuius lumine in nobis viget ratio naturalis; unde ad nullius cognitionem nostra naturalis ratio potest pertingere ad quod se prima principia non extendat. Primorum autem principiorum cognitio a sensibilibus ortum sumit, [...] ex sensibilibus autem non potest perveniri ad cognoscendum propria personarum sicut ex effectibus devenitur in causas, quia omne id quod rationem causalitatis in divinis habet ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum; propria autem personarum sunt relationes quibus personae

Tommaso neghi che si possa riscontrare nelle creature dei segni oggettivi (*repraesentationes* : vestige o immagine) della causalità delle tre Persone divine<sup>165</sup> secondo la *ratio* e l'*ordo* propri delle Processioni trinitarie<sup>166</sup>, ma quelli sono del tutto insufficienti per qualsiasi dimostrazione naturale per ciò che riguarda il porre la distinzione della Persone in Dio<sup>167</sup>. Infatti, il modo stesso in cui la conoscenza umana, *posta la Trinità*, può conoscere quelle rappresentazioni attraverso le creature, è secondo la causalità della Trinità nella quale ciascuna Persona opera secondo un *modo* personale<sup>168</sup>. Così, i vestigi trinitari nelle creature e l'immagine della Trinità nell'uomo, sono dunque conosciuti solamente attraverso il lume della fede, e non per il lume naturale della ragione. Per cui resta impossibile per la ragione naturale predicare dimostrativamente qualcosa di Dio a partire da quelle cose se non per ciò che riguarda gli attributi essenziali che spettano necessariamente a Dio in quanto causa prima<sup>169</sup>.

---

non ad creaturas sed ad invicem referuntur: unde naturali ratione in propria personarum devenire non possumus ». Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 12, co : « ex eis [sensibilibus] in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est ; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata ».

<sup>165</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 6 e 7. « Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis [...]. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntatis, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam » (*ibid.*, I, q. 45, a. 7, co), perché « etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo » (*ibid.*, ad 3).

<sup>166</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 6, co : « creare convenit Deo secundum suum esse : quod est eius essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinae personae secundum rationem suae processiones habent causalitatem respectu creationis rerum. [...] Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius ; et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas » ; « sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ad utroque ; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit » (*ibid.*, ad 2).

<sup>167</sup> All'obiezione asserente la possibilità di arrivare a conoscere le proprietà personali di Dio, poiché nelle creature, attraverso cui si conosce Dio, si ritrovano delle similitudini non solo rispetto ai suoi attributi essenziali ma anche ai personali, Tommaso risponde: « quamvis in creaturis inveniantur aliqua similia personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similitudinibus potest concludi ita esse in divinis quia ea quae in creaturis inveniuntur distincta, in Creatore inveniuntur sine distinctione » (ID., *De Veritate*, q. 10, a. 13, ad 7).

<sup>168</sup> Cf. Gilles EMERY, « Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 50 (2003), p. 334-353.

<sup>169</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 6, co : « Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas ». Infatti « Trinitas personarum dupliciter cognoscitur: uno modo quantum ad propria quibus personae distinguuntur, et his cognitae vere Trinitas cognoscitur in divinis. Alio modo per essentialia quae personis appropriantur, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto; sed per talia Trinitas perfecte cognosci non potest quia etiam Trinitate remota per intellectum ista remanent in divinis, sed Trinitate supposita huiusmodi attributa propter aliquam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis. Haec autem personis appropriata naturali ratione cognosci possunt, propria vero personarum nequaquam » (ID., *De Veritate*, q. 10, a. 13, co). Il *modo* proprio della causalità di ciascuna Persona divina non è da pensare come se fosse esercitato in maniera parallela rispetto alla causalità comune alla Trinità, ma si esercita precisamente attraverso quella secondo la *ratio* propria delle Processioni delle Persone. Dalle *repraesentationes* delle Persone divine nelle creature si può predicare qualcosa di Dio in maniera necessaria a partire dalla ragione naturale solo per ciò che riguarda gli attributi divini essenziali, e non per ciò che compete alla distinzione delle Persone. Per cui, per Tommaso resta che, sia a partire da

È per questo che Tommaso può affermare in maniera categorica che la conoscenza della Trinità è solo un articolo di fede, e gli argomenti addotti per manifestarla non sono mai necessari, ma solo persuasivi, esprimenti una certa convenienza rispetto a quella verità. Dunque,

[...] en théologie, on peut *démontrer* l'existence de Dieu et ses attributs essentiels, — mais seulement *montrer l'harmonie* entre le dogme de la Trinité et les données de raison qu'on fait valoir [...] la démarche du premier type *démontre* efficacement un principe dans le réel ; celle du second type *suppose* le principe, et fait seulement valoir son accord avec des données mieux connues de nous, mais en situation de conséquent par rapport à ce principe<sup>170</sup>.

Per questo tali analogie vanno riservate al solo credente e si portano con frutto quando si tratta di manifestargli una verità superiore alla ragione, mentre nei confronti di chi non crede, è sufficiente mostrare che non sia impossibile ciò che è creduto, senza però avere la pretesa di dimostrarlo. Perché ciò che riguarda una verità di fede (cioè, accessibile solo per fede) lo si può dimostrare solo con l'autorità della Scrittura, e non con la ragione naturale<sup>171</sup>.

Questa è anche la *ratio* secondo cui Tommaso ha introdotto delle argomentazioni filosofiche in I, q. 27, a. 1 per manifestare la verità delle processioni immanenti in Dio : non intende dimostrare razionalmente la verità delle processioni trinitarie, ma vuole offrire delle ragioni al credente per capire meglio *quomodo* sia vero ciò che crede, cioè vuole aiutarlo ad elevarsi alla contemplazione di quel mistero, cogliendo con modestia e rispetto qualche cosa di quella verità in misura sufficiente per escludere l'errore<sup>172</sup>. Fatte queste precisazioni, si possono considerare con frutto le analogie avanzate dall'Aquinate in I, q. 27, a. 1. Tommaso comincia la sua soluzione magistrale attestando che la Scrittura usa un linguaggio esprimente processioni in Dio, e la sua riflessione è condotta precisamente nel servizio di questa verità : si tratta cioè di considerare come si possa rendere ragione di queste affermazioni del testo sacro, così da manifestare quella verità di fede.

Innanzitutto, egli inizia vedendo come non sia da intendere, scartando l'errore a proposito di Ario e di Sabellio, perché entrambi, sebbene siano agli antipodi tra di loro, intesero quei passi

---

speculazioni sulle creature, sia a partire da speculazioni sulle perfezioni dell'essenza divina, è impossibile per la ragione umana porre in maniera necessitante la Trinità in Dio ; quella è una verità di fede e non può essere provata dimostrativamente dalla ragione naturale.

<sup>170</sup> Hyacinthe-François DONDAINE, « Renseignements techniques », dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, La Trinité*, t. I : I<sup>a</sup>, Questions 27-32, Paris-Tournai-Rome 1962, p. 253-254.

<sup>171</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1, co : « [...] Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides ».

<sup>172</sup> Cf. ID., *De Potentia*, q. 9, a. 5, co : « [...] pluralitas personarum in divinis est de his quae fidei subiacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest [...]. Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores ».



scritturistici come se si trattasse di una processione *ad extra* rispetto a Dio<sup>173</sup>. E così pensarono quelle processioni, o come quando si intende l'effetto procedere dalla causa, e in questo modo Ario intese il Figlio e lo Spirito Santo come fossero degli effetti creati dal Padre, oppure al modo in cui la causa si dice procedere nell'effetto prodotto, e in questa maniera Sabellio intese il Figlio e lo Spirito come nomi designanti lo stesso Padre in quanto però, nel primo caso, prese carne dalla Vergine Maria, mentre, nell'altro caso, santifica e vivifica l'uomo.

Coerente con il suo metodo, Tommaso non utilizza degli argomenti razionali per escludere questi errori, per far questo invece ricorre all'autorità della Scrittura<sup>174</sup>, poiché solo l'autorità che viene dalla Rivelazione può provare qualcosa che riguarda le verità di fede. La ragione in questo caso è introdotta solo per chiarificare meglio il punto in cui hanno sbagliato, palesando il fatto che entrambi, nonostante la radicale diversità delle loro posizioni, intesero sempre quelle processioni secondo delle azioni *ad extra* rispetto all'essenza divina.

Avendo visto gli errori più significativi da cui guardarsi per esprimere quel mistero, è aperta la via per poterlo intendere correttamente, e, a tal scopo, Tommaso avanza la similitudine del verbo mentale come aiuto appropriato, non per provare sufficientemente la distinzione personale di Dio *ad intra*, ma tale da poterne rendere ragione in maniera corretta. La sua soluzione in proposito è formulata in due momenti. Prima considera come tutte le processioni siano frutto di un'azione, per cui, forte delle distinzioni messe a disposizione dalla sua ricerca filosofica, può distinguere due tipi di azioni rispetto ad un soggetto, ovvero quelle immanenti, le quali restano nell'agente, e quelle transeunti, le quali tendono verso qualcosa di esteriore rispetto all'agente. Riconosce inoltre che il caso più manifesto e compiuto di azione immanente a disposizione dell'esperienza umana è quello della processione del verbo mentale dall'intelletto.

---

<sup>173</sup> Per cominciare il suo trattato sulla Trinità, fedele al suo metodo sapienziale, Tommaso riporta gli errori più significativi da evitare su questo soggetto. Quest'operazione è talmente importante per la corretta manifestazione della verità, che Tommaso non esita di "utilizzare" quegli errori che si oppongono perfino tra loro stessi come se si trattasse di due estremi da tenere presenti, a destra e a sinistra, per camminare diritti verso la corretta comprensione del mistero. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 31, a. 2, co : « quia ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, ut Hieronymus dicit, ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum [...]. Oportet autem in his quae de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes : scilicet errorem Arii, qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum ; et errorem Sabelli, qui posuit cum unitate essentiae unitatem personae » ; cf. ID., *Summa contra Gentiles*, IV, c. 7, n. 3426.

<sup>174</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 27, a. 1, co : « Respondeo dicendum quod divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur ».

In secondo luogo, fatte queste distinzioni, prima di esprimere la sua soluzione, enuncia un vero e proprio principio per ciò che concerne l'applicazione delle analogie naturali a Dio, perché non tutte le similitudini che si riscontrano nelle cose create sono adatte a tal scopo. Infatti :

essendo Dio al di sopra di tutte le cose, ciò che si dice di lui non va inteso secondo il modo delle creature inferiori, che sono corporee ; ma secondo la similitudine delle superiori, cioè le sostanze intellettuali ; e per di più anche le similitudini desunte da esse sono insufficienti a rappresentare le cose divine<sup>175</sup>.

Tutte le creature conservano un vestigio della causalità divina tale da poter rappresentare una similitudine imperfetta, limitata e parziale dell'infinita perfezione dell'essenza divina, ma non tutte queste similitudini sono appropriate per essere impiegate per aiutare a conoscere qualcosa della distinzione delle Persone divine. Per cui, Tommaso conclude affermando che il modo in cui la fede cattolica riconosce delle processioni in Dio è da comprendersi secondo le processioni frutto di azioni immanenti, non *ad extra*, e per analogia alla maniera in cui queste si riconoscono nelle sostanze intellettuali<sup>176</sup>. È in questa prospettiva che utilizzerà le analisi filosofiche sulle processioni del verbo e dell'amore riscontrabili nelle creature intelligenti come similitudini per rendere ragione della generazione del Figlio e della spirazione dello Spirito in Dio stesso, così come dell'ordine che si riconosce tra queste processioni trinitarie.

Questa è veramente la base speculativa offerta da Tommaso per cui si possa arrivare, passo a passo, a rendere conto della confessione di fede nel Dio Trino ed Uno, non certamente come se si potesse credere in Dio grazie a quelle analisi, ma, piuttosto, posto che si creda la Trinità, per poter rispettare ed esprimere quella verità nel modo corretto. Tutte le minuziose analisi filosofiche messe in atto tali da riconoscere in Dio tre relazioni sussistenti, in cui le Persone divine uguali in tutto nella natura si distinguono realmente per l'opposizione d'origine, sono sviluppate solo per contemplare Dio, non certo allo scopo di comprendere la Trinità, ma per escludere l'errore nel professarne la fede.

A questo punto, si possono evidenziare almeno due aspetti fondamentali per quanto riguarda la prassi teologica di Tommaso coinvolgente l'uso della filosofia per la manifestazione delle verità

---

<sup>175</sup> *Ibid.* : « Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora ; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae ; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum » (traduzione italiana da noi modificata).

<sup>176</sup> *Ibid.* : « Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, [...] sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides Catholica processionem ponit in divinis ».

di fede, così come espletata per rendere conto della realtà delle processioni divine nell'articolo analizzato.

I. Primo, il fatto che il punto di partenza per qualsiasi comprensione di quella verità di fede è la Sacra Scrittura, e tutta la riflessione filosofica messa in atto è completamente informata dallo sforzo di comprensione del significato di quanto espresso nel testo sacro : « divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur<sup>177</sup> », e si tratta precisamente di vedere come debba essere compreso. Per Tommaso non è concepibile una netta separazione tra esegesi biblica e riflessione teologica, quello che cambia tra un suo commento biblico e un'opera di sintesi teologica è più che altro l'ordine di esposizione del contenuto dottrinale<sup>178</sup>, perché per lui « La théologie spéculative, dans tous les cas, n'est pas superposée ni juxtaposée à l'exégèse biblique mais elle fait partie de la lecture biblique : elle vise à manifester le contenu doctrinal de la lettre de l'évangile<sup>179</sup> ». Quelle parole impiegate dal testo sacro e soprattutto la retta comprensione di quanto vi è espresso, sono le prime similitudini a cui fare riferimento in maniera imprescindibile nell'esercizio teologico atto ad esprimere la verità di fede<sup>180</sup>. Questo è vero per Tommaso, sia quando si usano materialmente le stesse espressioni della Scrittura, come nel caso dell'impiego del termine *processione*, sia quando se ne usano altre per significare correttamente quanto vi è espresso, come nel caso dell'utilizzo del termine *persona* e dell'espressione *Trinità* per nominare Dio<sup>181</sup>, sia quando si usano delle parole per mettere in

---

<sup>177</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 27, a. 1, co.

<sup>178</sup> Cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 33.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 32. Infatti, per lui « Le propos poursuivi par l'exégèse biblique est identique au but de l'Écriture elle-même et à celui de la théologie chrétienne : enseigner la vérité révélée en écartant les erreurs, afin de saisir ce que nous espérons contempler un jour en toute lumière. La réflexion spéculative intervient, dans le commentaire de saint Jean comme dans la *Somme*, pour manifester (c'est-à-dire : *rendre plus manifeste* à notre esprit) la vérité enseignée par la révélation. La réflexion la plus spéculative sur les propriétés et les relations trinitaires s'inscrit dans l'enseignement biblique, car elle a pour but de dégager le sens profond du texte de l'Écriture au moyen des ressources de la raison, dans la foi » (*ibid.*, p. 33).

<sup>180</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 36, a. 2, ad 1 : « de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, invenitur tamen quantum ad sensum ».

<sup>181</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 29, a. 3, ad 1 : « licet nomen personae in Scriptura veteris vel novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo ; scilicet quos est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa, secundum vocem, quae sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura veteris vel novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina, antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum haereticis. Nec haec novitas vitanda est, cum non sit profana, utpote a Scripturarum sensu non discordans ». Cf. *ibid.*, I, q. 31, a. 1, co : « nomen Trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine Trinitatis : quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen Trinitas determinate ».

condizione l'uomo di poter distinguere con precisione il senso di quanto si vuol significare, come nel caso delle *nozioni*<sup>182</sup>.

La riflessione filosofica comincia attivamente il suo servizio precisamente all'interno dell'atto di comprensione di quelle significazioni, e questo almeno in due momenti. Primo, fornendo la possibilità di verificare cosa significhi e come si verifichi quella verità nelle cose più note all'uomo, cioè in quelle naturali. Secondo, aiutando a rendersi meglio conto di tutta la distanza tra qualsiasi similitudine ritrovata nel creato rispetto alla realtà divina quando si tratta di predicare qualcosa di Dio. Tenendo presente queste cose, non stupisce affatto constatare il massiccio uso fatto da parte di Tommaso della ricerca e degli strumenti filosofici per la manifestazione del mistero trinitario ; la mente umana ha più bisogno di aiuto in quel caso, non solo nell'elevarsi da ciò che è significato in maniera sensibile all'intelligibile, ma anche per poterlo esprimere tenendo presente l'infinita diversità dell'essere divino rispetto alle creature. Nel caso specifico visto della processione divina, si trattava per l'Aquinate di far comprendere il fatto che, per pensare correttamente le processioni intra-divine per la distinzione delle Persone, non bisognasse solo elevarsi dalla considerazione del modo della processione materiale a quella intelligibile, ma occorreva anche applicarla analogicamente nel caso di Dio tenendo presente la sua semplicità, escludendo così che quella processione potesse includere l'idea di mutamento<sup>183</sup>, o di diversità secondo l'essenza<sup>184</sup>.

II. Secondo, altro elemento caratterizzante l'uso che Tommaso fa delle similitudini naturali in questo contesto è che quelle non possono mai dirsi in maniera univoca rispetto a Dio e, perciò, non sono sufficienti per dimostrare razionalmente qualsiasi necessità di porre una pluralità di Persone in Dio. Allo stesso tempo, però, bisogna affermare con l'Aquinate che, se quelle similitudini non sono sufficienti per provare la radice della verità scrutata, tuttavia, sono capaci, posta quella verità, di dire qualcosa di vero su di essa (almeno sull'*an sit* e sul *quomodo non sit*), e di esprimerla imperfettamente ma in maniera sufficiente per escludere l'errore.

La non arbitrarietà nella considerazione delle similitudini per la comprensione del mistero data dal riferimento costante al senso di quanto espresso nella Scrittura, implica anche la non arbitrarietà nell'utilizzo delle similitudini, o almeno nel modo di esprimerle. Come esemplificazione di questo fatto, si può considerare un po' più in dettaglio il caso della

---

<sup>182</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 32, a. 2, ad 1 : « licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notionēs, sicut abstractum in concreto ».

<sup>183</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 27, a. 1, arg. 1.

<sup>184</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 27, a. 1, arg. 2.

similitudine tratta dalla riflessione filosofica del verbo mentale individuata da Tommaso sulla scorta di Agostino per manifestare la Trinità. La Scrittura stessa si è riferita al Figlio qualificandolo come il Verbo di Dio, e, sebbene la processione del verbo mentale della mente umana non possa essere sufficiente per esprimere la processione eterna del Verbo dal Padre, nondimeno, questa resta irrinunciabile per poter rendere ragione di quel mistero in maniera corretta<sup>185</sup>. Inoltre, ritengo che la convenienza delle continue analisi filosofiche sulla processione del verbo e dell'amore nell'uomo *imago Dei* da parte di Tommaso, le quali hanno affinato sempre più la sua comprensione di come poter pensare *per speculum* l'intimità, e il dinamismo del mistero di Dio, si sviluppino in almeno tre grandi direzioni.

Primo, attraverso quelle similitudini ha così la possibilità di distinguere le Persone divine considerando le processioni trinitarie in maniera conveniente. Secondo, gli è possibile in quel modo rendere ragione dell'ordine tra le Persone divine tra di loro in maniera conforme al mistero<sup>186</sup>. Esse si possono distinguere infatti solo considerando l'opposizione d'origine<sup>187</sup>, e queste sono considerabili solo partendo dalle processioni intra-trinitarie che non possono essere se non due<sup>188</sup>. Terzo, riesce così anche a considerare in maniera migliore l'ordine tra le processioni delle Persone *ad extra*, e a mostrare come anche tutta l'economia abbia la sua *causa*

<sup>185</sup> Cf. ID., *De Potentia*, q. 9, a. 9, ad 7 : « [...] verbum in divinis non potest dici nisi personaliter, si proprie accipiatur. Nulla enim alia origo in divinis esse potest nisi immaterialis, et quae sit conveniens intellectuali naturae, qualis est origo verbi et amoris; unde si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis. Unde et Ioannes tam in principio sui Evangelii quam in Prima Canonica sua, nomine Verbi pro Filio utitur, nec aliter loquendum de divinis quam sacra Scriptura loquatur ». Per Tommaso, « Si l'on estimait que la similitude du verbe et de l'amour est impropre à donner une idée de la distinction personnelle dans l'unité de substance, si l'on refusait cette "raison spéculative", on pourrait bien affirmer la foi trinitaire, mais on ne pourrait plus en manifester la vérité à notre intelligence (rendre plus manifeste à notre esprit, au moyen de ce qui nous est mieux connu, le mystère reconnu dans la foi). On aura aussi noté, dans l'un des passages précédemment cités, l'usage du verbe "insinuer". [...] Son usage dans le contexte de la pluralité des Personnes divines, en référence à la doctrine du Verbe et de l'Amour, évoque l'exercice que constitue la théologie trinitaire spéculative » (G. EMERY, « La théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel", suivant saint Thomas d'Aquin », p. 170-171).

<sup>186</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 27, a. 3, ad 3 : « licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi [...]. [...] ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione verbi in divinis ».

<sup>187</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 36, a. 2, co : « necesse est dicere Spiritum Sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Quod ex supra [q. 28, a. 3 ; q. 30, a. 2] dictis patet. Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinae personae ab invicem distinguantur : quia sequeretur quod non esset trium una essentia ; quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinae personae ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositae ». Sottolineiamo qui il vocabolario della necessità nell'argomentazione (*necesse est, non enim est possibile, relinquitur ergo*).

<sup>188</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 27, a. 5, co : « processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quae in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. [...] Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris ». Anche qui sottolineiamo il vocabolario della necessità nell'argomentazione (*non possunt nisi, non sunt nisi, relinquitur igitur*).

*et ratio* a partire dalla fecondità delle processioni divine *ad intra*. Attraverso la similitudine del verbo e dell'amore, infatti, si può « cogliere qualcosa della verità »<sup>189</sup> della distinzione delle Persone divine e dell'ordine tra di loro, e questo permette di rendere ragione delle missioni divine mostrando chiaramente che la partecipazione alla grazia è partecipazione alla vita trinitaria<sup>190</sup>. Quelle similitudini gli permettono cioè non solo di vedere le “convenienze” delle processioni di Dio *ad intra*, ma anche le “convenienze” dell'agire trinitario *ad extra*, e come tutto ciò che riguarda l'*exitus* e il *reditus* sia permeato dalla fecondità delle processioni divine.

Per questo, si può riconoscere che, per Tommaso, considerazioni filosofiche, come per esempio quelle riguardanti le analisi sulla processione del verbo mentale e dell'amore, sono irrinunciabili per la manifestazione della verità teologica, sebbene non esclusive, e sempre migliorabili<sup>191</sup>. Questa irrinunciabilità però, conviene ricordarlo, non riguarda la sacra dottrina come tale, la quale non manca di nessuna verità che le sia necessaria e non necessita di considerazioni esterne a sé stessa per le proprie affermazioni le quali dipendono dalla Rivelazione e non da studi umani, ma essa riguarda il teologo quando si tratta, in alcuni casi, di ribattere agli errori degli eretici e di istruire su alcune verità. Quell'irrinunciabilità, inoltre, è sempre aperta a ulteriori sviluppi o modificazioni, e non ha autonomia per sé stessa in teologia, ma rimane sempre sospesa su due poli. Il primo, sono le espressioni bibliche e il loro significato, perché quella è la prima determinazione nella conoscenza teologica<sup>192</sup>, la quale determina successivamente la ricerca di analogie fatta anche tramite la filosofia per esplicitarne il contenuto, mentre l'altro estremo è rappresentato dal modo di conoscere dell'uomo e dalla maniera che ha per poterlo significare, perché occorre sempre procedere con cautela prima di predicare qualche cosa di Dio a partire da ciò che conosciamo e, anche in questo, la riflessione filosofica può aiutare molto.

---

<sup>189</sup> Cf. ID., *De Potentia*, q. 9, a. 5, co.

<sup>190</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 43. Per Tommaso, la conoscenza delle Persone divine è necessaria per avere la corretta comprensione della creazione e della salvezza, cf. *ibid.*, I, q. 32, a. 1, ad 3 : « cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. [...] Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritus Sancti ».

<sup>191</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 42, a. 2, ad 1 : « sicut Augustinus dicit, in libro *De Verbis Domini*, nullus modus processionis alicuius creaturae perfecte repraesentat divinam generationem : unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliquantulum suppleatur ex altero. [...] Inter omnia tamen expressius repraesentat processio verbi ab intellectu : quod quidem non est posterius eo a quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum : quod in Deo dici non potest ».

<sup>192</sup> Cf. ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4 : « [...] [...] fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet et ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum, et ex parte rerum que exterius proponuntur, que ex diuina reuelatione initium sumpserunt; et hec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Vnde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus ».

In conclusione di questa presentazione sul modo in cui Tommaso ha utilizzato la filosofia per aiutarlo nella manifestazione della verità sulle processioni trinitarie, ritengo si possa affermare che quell'operazione non sia pensabile come una semplice impalcatura da potersi levare senza danno rispetto alla riflessione teologica condotta. Senza che quegli argomenti filosofici si confondano col dato rivelato, e senza ritrovarsi snaturati dall'essere riconosciuti come considerazioni guadagnabili dalla sola ragione, quelle speculazioni non sono mai condotte in maniera parallela rispetto alla comprensione della verità di fede. Qualsiasi argomentazione naturale utilizzata non è introdotta per giudicare la validità della verità di fede, ma, piuttosto, quella *cedit in fidei veritatem*<sup>193</sup>, e, infatti, l'Aquinate non applica nessuna teoria filosofica *simpliciter* per spiegare il mistero. Invece, egli, seguendo le analisi offerte dalla filosofia (non solo dai filosofi, ma dalla filosofia che Tommaso stesso sviluppa) fino a che risulta possibile, si mette lui stesso a prolungare quelle riflessioni e a svilupparle meglio nella loro verità filosofica per usarle *in obsequium sacrae doctrinae cui principaliter inhaeret*<sup>194</sup>.

## Conclusione

Avendo considerato come Tommaso abbia utilizzato nel concreto delle argomentazioni filosofiche per manifestare delle verità rivelate, si può constatare come egli abbia rigorosamente rispettato le condizioni viste nel primo capitolo per le quali risultava possibile secondo lui “convertire” l'acqua del sapere umano nel vino della sapienza rivelata senza combinare un miscuglio tra le due. Infatti, senza confondere i principi rivelati con quelli naturali e rispettando le specificità di ciò che è ottenibile dal ragionamento umano rispetto a ciò che lo supera totalmente, l'Aquinate ha inteso applicare i frutti della conoscenza naturale unicamente per manifestare una verità rivelata, senza alterarla, e mantenendo al contempo il primato della *sacra doctrina* in quell'operazione.

Si è visto effettivamente come, sia per quanto riguardava l'agire di Dio in ogni operazione della creatura, sia per ciò che concerneva la questione delle processioni divine *ad intra* per la distinzione delle Persone divine, l'inizio e la fine dell'uso delle argomentazioni filosofiche in quei casi era volto unicamente per manifestare quanto trasmesso nella sacra dottrina e contenuto nella Scrittura. Questo è segno del *dominium* della teologia sulla filosofia nell'uso di quest'ultima, il quale rispecchia il primato della fede sulla ragione, che non riguarda solo la

---

<sup>193</sup> Cf. ID., *Contra Impugnantes*, c. 12, § 3, 4.

<sup>194</sup> Cf. *Ibid.*, c. 12, § 3, 1-2.

manifestazione delle verità accessibili solo per fede, ma si estende a tutte le verità trasmesse nella sacra dottrina, comprendenti quelle che sono definite come preamboli agli articoli di fede<sup>195</sup>. Attraverso una dimostrazione naturale o delle semplici analogie, si è visto in qual modo Tommaso abbia sviluppato quelle riflessioni per spiegare teologicamente dei passi della Scrittura, e come non si sia messo in nessuno di quei luoghi a fare della filosofia come se fosse il suo fine, ma, piuttosto, ha utilizzato i frutti della sua precedente ricerca filosofica per il fine di servire quanto è trasmesso dalla sacra dottrina, il cui punto di vista presiede a tutto l'insieme.

Riconoscere il primato della riflessione teologica in quell'uso, non significa però non saper riconoscere le specificità proprie della filosofia, né misconoscere come alcune scelte filosofiche di fondo condizionino la qualità delle riflessioni teologiche per l'esplicitazione della verità rivelata. Per restare nei soli esempi visti negli articoli analizzati, si riconosce facilmente che è precisamente la ricerca filosofica dell'Aquinate che gli ha consentito di escludere ogni ombra di razionalismo in materia trinitaria, così come è la sua ricerca metafisica che gli ha permesso di rendere ragione dell'agire di Dio in ogni operazione della natura senza creare una concorrenza tra il Creatore e la creatura. Senza negare questi dati di fatto, i quali sono espressione del fecondo rapporto che si instaura tra la fede e la ragione, rimane comunque che per Tommaso questo non pregiudichi in nulla la purezza della verità rivelata manifestata, e che non sia la filosofia a giudicare della validità o meno di quanto trasmesso dalla sacra dottrina.

Secondo l'Aquinate, si altera la verità rivelata quando le si aggiunge qualcosa che sia diverso rispetto alla verità che quella esprime, la qual cosa si verifica quando per spiegarla si utilizzano considerazioni che non le sono adeguate, e che risultano perciò false, indipendentemente dal

---

<sup>195</sup> Per valutare in maniera completa il posto e l'uso delle argomentazioni della ragione e della filosofia nel servizio alla teologia secondo il pensiero di Tommaso, è capitale ricordare sempre – a mio giudizio – non solo che quelle ragioni portate a vantaggio della verità rivelata non sono mai antecedenti alla fede, ma anche che sono informate e aperte alle esigenze della carità: « Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti » (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 10, co). E questo principio vale, sia quando si tratta di manifestare o difendere una verità accessibile solo per fede, sia quando si tratta di manifestare o difendere una verità rivelata accessibile alla ragione perché, anche se in quest'ultimo caso viene a diminuire successivamente la formalità della fede verso quella verità, non diminuisce però, anzi aumenta, il merito della fede stessa, perché nell'addurre quelle ragioni rimane sempre la radice della carità, secondo quanto dice Tommaso per cui: « rationes quae inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt. Et ideo non desinunt esse non apparentia. Sed remouent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuant rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparerent. Et ideo non diminuitur ratio meriti » (*ibid.*, ad 2). Si ricorderà che per Tommaso usare tutte le risorse della ragione *in obsequium Christi et fidei* aiuta ad amare Dio *ex tota mente*, e non è semplicemente inteso a dedurre logicamente il maggior numero di conclusioni a partire dal dato rivelato.



fatto che quelle siano argomentazioni filosofiche o meno<sup>196</sup>. Mentre non si altera in nulla la verità rivelata se per manifestarla si aggiunge ciò che è adeguato, e quindi anche vero, a quanto quella significa o implica. In questo modo, rispettando la superiorità e le specificità di ciò che riguarda la fede e la sacra dottrina rispetto ai ritrovati della ragione umana, la filosofia non altera in nulla quanto vi è espresso. Tutta la ricerca filosofica condotta da Tommaso, infatti, sia quando egli sviluppa le sue personali considerazioni, sia quando si appoggia ai testi dei filosofi, non ha altro scopo se non conoscere ed evidenziare la verità naturale per ciò che riguarda la Creazione e il suo Autore, per il vantaggio nel manifestare o difendere, all'occorrenza, quanto è trasmesso nella Rivelazione.

Se è innegabile che Tommaso abbia visto in Aristotele l'opzione filosofica migliore, non risulta meno vero il fatto che, per lui, la filosofia non sia, né Aristotele, né Platone, perché « *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*<sup>197</sup> ». La filosofia, secondo l'Aquinate, è la conoscenza naturale di tutto “ciò che è” secondo il modo e la luce della ragione naturale, per cui è la conoscenza della verità naturale secondo la misura della ragione umana, il cui fine è la contemplazione di Dio a partire dalla Creazione, atto che in questa vita può essere solo imperfetto e limitato. Non è mai questione per Tommaso di ricopiare o applicare semplicemente qualche teoria filosofica al dato rivelato ma, piuttosto, egli segue le riflessioni dei filosofi fin dove è possibile nell'indagine naturale – cioè fin dove ritiene che abbiano detto il vero –, e si mette lui stesso a prolungare e correggere quelle riflessioni, sviluppando della filosofia per i suoi scopi.

L'unico modo adeguato per manifestare la verità rivelata è attraverso l'uso della verità, perciò, nella misura in cui una dimostrazione o una similitudine è adeguata alla realtà, e perciò è vera, quella non altera in nulla la verità trasmessa dalla sacra dottrina, e non ha altro scopo che condurre a capirla sempre meglio, secondo il servizio che la ragione, tenuta per mano dalla fede, offre alla fede stessa<sup>198</sup>. Per questo secondo Tommaso non è corretto parlare di “poco” o di “molto” rispetto all'uso della filosofia quando si tratta di rispettare la purezza delle verità trasmesse dalla Rivelazione, ma piuttosto di vero o di falso, di modalità corretta di quell'utilizzo o di abuso. Il “poco” o “molto” per ciò che concerne quell'uso, non è infatti da misurarsi materialmente rispetto allo spazio quantitativo dato alle espressioni della sacra dottrina che si vogliono spiegare, ma è in base all'utilità che risulta nel manifestarne il contenuto o nel

---

<sup>196</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Impugnantes*, c. 12, § 3, 4

<sup>197</sup> ID., *De Caelo*, I, lect. 22, n. 228.

<sup>198</sup> Cf. ID., *In I Sent.*, Prol., q. 1, a. 3, sol. 3.

difenderlo. Questa prospettiva, negli esempi degli articoli della *Summa* che sono stati considerati, mi sembra che sia stata pienamente rispettata, e il massiccio uso fatto delle argomentazioni filosofiche ritengo sia sempre stato informato dalle esigenze dell'*intellectus fidei*. Se è vero che Tommaso ha manifestato la verità dell'agire di Dio in ogni operante e delle processioni trinitarie facendo ricorso in maniera consistente della filosofia, tanto che materialmente quelle considerazioni vi occupavano lo spazio maggiore, non risulta meno vero che le sue considerazioni teologiche a proposito restano "pure", non solo perché non alterano la verità rivelata che voleva manifestare, ma anche perché quella verità restava sempre il fine e la *ratio* di quell'utilizzo.

Infine, questo capitolo ha confermato un punto essenziale già indicato nel primo capitolo. Nella *Somma di teologia* così come nella *Somma contro i Gentili*, Tommaso non divide l'oggetto del suo studio in due parti, una filosofica e l'altra teologica. Al contrario, quello che studia è un'unica realtà : *Dio rivelato*, in sé stesso e nelle relazioni che le creature intrattengono con lui (è il soggetto della *sacra doctrina*). È solamente sulla base di questa unità del soggetto della teologia che Tommaso introduce la distinzione tra 1) ciò che, *nella Rivelazione*, può essere stabilito o confermato attraverso delle ragioni filosofiche necessarie e 2) ciò che, *nella Rivelazione*, non è ricevuto se non attraverso la fede e la cui verità può essere in qualche misura (in modo non dimostrativo) manifestata all'intelligenza dei credenti attraverso degli argomenti presi dalla filosofia.

Per completare la presentazione del soggetto di questo lavoro riguardante l'uso della filosofia in teologia, resta da vedere come Tommaso abbia utilizzato della filosofia per la difesa della verità rivelata, e si considereranno a questo proposito altri due esempi nel corso del prossimo capitolo come conclusione di questa ricerca.

### Capitolo 3 : La difesa delle verità rivelate attraverso delle argomentazioni filosofiche

In questo capitolo sarà oggetto di analisi l'uso fatto da parte di Tommaso della filosofia nella *Somma di teologia* per difendere le verità trasmesse nella sacra dottrina mostrandone le specificità. Si è già visto come quest'operazione si inserisca precisamente nel solco del secondo compito del teologo – sapiente consistente nel dover rigettare l'errore che si oppone alla verità rivelata come un'empietà, ed è fondamentale richiamare il ruolo insostituibile che l'Aquinate gli riconosceva : non farlo significherebbe per lui non svolgere pienamente il suo dovere in quanto dottore della verità cattolica. Il modo di condurre questa difesa attraverso il ragionamento è emerso nel corso del primo capitolo. Si è mostrato come si tratti, a seconda che si consideri una verità rivelata accessibile alla ragione o meno, di utilizzare degli argomenti necessari o probabili in grado di « opporre resistenza a ciò che viene detto contro la fede, mostrandone o la falsità, o il fatto che non si tratta di conclusioni necessarie<sup>199</sup> ». In questo modo risulta possibile mostrare *le ragioni* per le quali risulta evidente che una data teoria è *impossibile*, e quindi non può scalfire la verità della fede, oppure si tratti di un argomento *non necessario*, e quindi non cogente per concludere contro la verità di fede.

L'esercizio di confutare ciò che si oppone alla fede risulta necessario per lui, non solo per difendere la verità rivelata, preservandone l'integrità e la correttezza nella sua espressione, ma anche come occasione per una migliore esplicitazione del suo contenuto. Quell'operazione, infatti, è svolta da Tommaso non solo con una valenza “negativa”, atta solo a rimuovere un ostacolo o a condannare una posizione erronea, né semplicemente storica, come se volesse solo offrire una sintetica catalogazione degli errori su un certo soggetto, ma anche pienamente speculativa, perché, ciò che gli interessa, « ce n'est pas l'erreur, c'est la vérité qui s'est définie face à l'erreur<sup>200</sup> ». Nel corso di questo capitolo si vedrà come nella *Summa theologia* quelle confutazioni siano sempre parte della manifestazione della verità condotta per evidenziare l'intelligibilità della fede al credente e la sua plausibilità razionale. Inoltre, come si avrà occasione di costatare, un giusto uso della filosofia in quell'operazione permette al teologo di manifestare meglio l'apporto proprio della conoscenza che viene dalla fede.

---

<sup>199</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, co : « ad resistendum his que contra fidem dicuntur, siue ostendendo ea esse falsa, siue ostendendo ea non esse necessaria ».

<sup>200</sup> R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, p. 162.

Come esempio del caso in cui sia possibile difendere una verità rivelata avanzando delle ragioni naturali tali da evidenziare la falsità di ciò che vuole opporvisi, considererò il modo in cui Tommaso è ricorso alla filosofia per respingere l'errore monofisita in III, q. 2, a. 1. Mentre come esemplificazione del caso in cui non sia possibile compiere quell'operazione portando degli argomenti naturali necessari, considererò il caso dell'eternità del mondo affrontato in I, q. 46, a. 2.

### 3.1 L'argomentazione filosofica contro il monofisismo

Lo scopo di quest'analisi è di vedere come Tommaso abbia utilizzato la filosofia per difendere la verità riguardo al mistero dell'unione della natura divina e quella umana in Cristo, considerando nello specifico la maniera in cui ha palesato l'incompatibilità della posizione monofisita col contenuto della fede nel mistero dell'Incarnazione in III, q. 2, a. 1. Per far emergere questo tema con completezza procederò in tre momenti nella mia esposizione. Partendo dal *sed contra* scelto da Tommaso per questo articolo, offrirò 1) in primo luogo un'introduzione alla questione, dopo di che 2) presenterò il suo pensiero su questo soggetto così come da lui determinato nel *respondeo*, e completerò infine la presentazione 3) evidenziando più in dettaglio il posto e il senso delle sue riflessioni filosofiche in questo contesto, nonché il riferimento tra quelle e la tradizione teologica a lui precedente.

L'argomento di autorità portato da Tommaso nel *sed contra* permette di inquadrare correttamente il senso dell'operazione tomista in quest'articolo, ed evidenzia al contempo una certa evoluzione da parte sua nel presentare l'argomento rispetto a quanto fatto nel *Commento alle Sentenze*. Vi cita infatti il testo del Concilio di Calcedonia nel passaggio in cui i Padri conciliari definirono – contro l'errore di Eutiche – come fosse necessario per preservare la verità di fede nell'Incarnazione riconoscere in Cristo due nature, di modo che la natura umana e quella divina si confessassero perfette nelle loro rispettive integrità e proprietà, ed unite senza confusione o mutazione nell'unica Persona del Verbo<sup>201</sup>. Il fatto stesso di aver citato in questo contesto direttamente il testo del Concilio, e non semplicemente di ribadire l'esposizione del contenuto dottrinale dello stesso così come espressa nella tradizione teologica a lui precedente come aveva fatto nel *Commento alle Sentenze*, è segno di una ricerca personale di Tommaso in

---

<sup>201</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, s. c. : « Sed contra est quod dicitur in determinatione Concilii Chalcedonensis : “Confitemur in novissimis diebus filium Dei unigenitum inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem”. Ergo unio non est facta in natura ».

tal senso<sup>202</sup>, e permette anche di notare con più precisione le fonti della sua speculazione teologica. La speculazione teologica tomista, infatti, fondata nella fede, è inseparabile dal contenuto espresso nella Sacra Scrittura, e quest'ultimo, per lui, è inseparabile dalla comprensione e dalla formulazione datane dalla Tradizione della Chiesa<sup>203</sup>. Il significato delle espressioni della Scrittura è la prima determinazione nella conoscenza che viene dalla fede<sup>204</sup>, e, in maniera subordinata, anche le varie definizioni della Chiesa operano una determinazione di quel contenuto a modo di esplicitazione e di chiarificazione<sup>205</sup>. Questa epistemologia ha delle conseguenze concrete determinanti per poter valutare le argomentazioni di Tommaso nell'articolo in esame, perché il significato di quelle formulazioni di fede e i termini stessi scelti per significarle sono il punto di partenza imprescindibile per le speculazioni dell'Aquinate su questa questione. Ribadire questi aspetti è essenziale anche per rendere pienamente conto del modo in cui ha utilizzato della filosofia in questo contesto. Le determinazioni di Calcedonia, infatti, contengono anche dei termini filosofici precisi (per esempio *natura* e *persona*), i quali sono stati impiegati dai Padri conciliari a servizio del mistero di fede dell'Incarnazione, al fine di confutare gli errori degli eretici a proposito, chiarificando al contempo ed esplicitando la corretta comprensione ed espressione di quanto testimoniato nella Scrittura riguardo al Cristo in quanto vero Dio e vero uomo.

Le analisi di Tommaso in III, q. 2, a. 1, dove chiedendosi *utrum unio Verbi incarnati sit facta in una natura* ha offerto una rigorosa confutazione della posizione monofisita, partono precisamente da questo solco offerto dalla Tradizione. L'intenzione poi dell'Aquinate non è semplicemente quella di riaffermare le tesi conciliari, né di ricordare l'evoluzione storica del dogma<sup>206</sup>, ma vuole mostrare *quomodo sit verum* quanto affermato dal Concilio, e offrire quindi

<sup>202</sup> Cf. Martin MORARD, « Thomas d'Aquin lecteur des conciles », in *AFH*, 98 (2005), p. 211-365. Per una presentazione della conoscenza dei testi del Concilio di Calcedonia in Tommaso e il loro uso vedi anche Godefroid GEENEN, « En marge du Concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les œuvres de Saint Thomas », in *Angelicum*, 29 (1952), p. 43-59.

<sup>203</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 5, a. 3, co : « Formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei » ; « omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane » (*ibid.*, ad 2).

<sup>204</sup> Cf. ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4.

<sup>205</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 6-10. Cf. Godefroid GEENEN, « Le fonti patristiche come "autorità" nella teologia di S. Tommaso », in *Sacra Doctrina*, 77 (1975), p. 7-67, qui p. 13 e 14 : « [...] Tommaso dice che la Chiesa è il "medium" e l'"unum medium" per conoscere l'oggetto formale della fede che è la verità prima (cioè Dio), e che la dottrina della Chiesa, essendo quella medesima delle Sacre Scritture è una "regola infallibile e divina". È per mezzo della Chiesa, che possiede e trasmette la rivelazione contenuta per iscritto nei libri "canonici", che la teologia riceve i suoi principi propri, in quanto questi principi rivelati vengono insegnati per mezzo della Chiesa come interprete autentica e autoritativa, garantita e autorevole, dei testi della Scrittura canonica ».

<sup>206</sup> Per quanto riguarda gli errori riguardo alla persona e alle nature di Cristo, storicamente l'errore di Nestorio precede quello di Eutiche, Tommaso però, trattando qui della questione riguardante il riconoscere in Cristo due

al discente in teologia di vedere *le ragioni* per cui la posizione di Eutiche tradisce il mistero dell'Incarnazione. Appare quindi evidente anche la valenza speculativa di questa refuta. Per poter fare questo, è necessario secondo Tommaso ricorrere alle analisi offerte dalla filosofia, poiché, come afferma all'inizio della sua risposta magistrale, *ad huius quaestionis evidentiam* occorre considerare *quid sit natura*, la cui considerazione è di pertinenza della conoscenza naturale. Nello specifico, il suo *respondeo* si articola in due momenti. Innanzitutto procede a chiarificare il significato stesso del termine *natura*, cominciando dall'accezione etimologica del nome e completandone la descrizione « by telling the reader of the historical development of the *philosophical* senses of the term<sup>207</sup> ». In questo segue in maniera precisa le analisi offerte da Aristotele a tal proposito, fino a giungere alla definizione metafisica del termine *natura* data da Boezio sempre sulla scorta della concezione aristotelica del termine<sup>208</sup>. Infatti, si riconosce che nel concetto di natura

l'idée originelle est celle de naissance, de génération. Mais par un glissement de sens, le mot “nature” en est venu à désigner le *principe* de la génération, ce qui, dans un être est le principe, la source de l'opération par laquelle il engendre. Et, de là, on l'a étendu à signifier *tout* principe *intrinsèque* du mouvement, c'est-à-dire de l'action, de l'opération, principe pouvant être passif (la matière) ou actif et dynamique (forme). [...] Mais de l'idée dominante de “principe de génération”, le mot “nature” en est venu à désigner ce qui est la fin même de la génération, c'est-à-dire l'essence de l'espèce qui se communique par la génération. D'où la définition de Boèce : *natura est unamquamque rem informans specifica differentia*<sup>209</sup>.

Solo quella descrizione metafisica del termine *natura*, per cui la si considera significare l'essenza<sup>210</sup>, è adatta per affrontare con cognizione di causa la presente questione, perché confessare Gesù vero Dio e vero uomo significa riconoscere nel mistero dell'Incarnazione l'unione della natura divina con quella umana. È proprio in questo senso che Tommaso si chiede se quell'unione sia avvenuta, come asserisce Eutiche, in unità di natura di modo che la natura umana e quella divina ne avrebbero costituito insieme una sola nel Cristo. Fatta questa chiarificazione terminologica, l'Aquinate passa successivamente a confutare direttamente la posizione monofisita<sup>211</sup>, evidenziando come, « intendendo in questo modo la natura, è

---

nature unite nella Persona del Verbo, affronta prima l'errore di Eutiche il quale confondeva le nature (art. 1) e solo successivamente l'errore di Nestorio il quale poneva due persone in Cristo (art. 2).

<sup>207</sup> Jason L. A. WEST, « Nature, Specific Difference, and Degrees of Being : Metaphysical Background to Aquinas's Anti-Monophysite Arguments », in *Nova et Vetera*, 3/1 (2005), p. 39-80, qui p. 45.

<sup>208</sup> Per una presentazione sulla comprensione del concetto di natura in Aristotele e Boezio nonché la recezione del loro pensiero su questo in Tommaso vedi : J. L. A. WEST, « Nature, Specific Difference, and Degrees of Being », p. 43-62.

<sup>209</sup> Marie-Joseph NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », in *Revue Thomiste*, 74 (1974), p. 533-590, qui p. 543.

<sup>210</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, co : « Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei ».

<sup>211</sup> In questo articolo non evokerà mai direttamente il nome di Eutiche o l'espressione “monofisismo”, tuttavia non vi è dubbio che offra una confutazione precisa proprio di quell'eresia, cf. J. L. A. WEST, « Nature, Specific

impossibile che l'unione del Verbo incarnato sia avvenuta in unità di natura<sup>212</sup> » ricorrendo a delle analisi filosofiche per renderne ragione. Per fare questo sviluppa un'argomentazione in due passaggi in maniera estremamente concisa e schematica. Prima espone come sia possibile *in rerum natura* che « da due o più cose può risultarne una sola<sup>213</sup> » seguendo ancora una volta in questo le analisi offerte a tal proposito da Aristotele, e, successivamente, evidenzia come risulti l'incompatibilità di quel modo di realizzare un'unione rispetto al modo in cui si è realizzata l'unione della natura divina e quella umana in Cristo secondo la fede. Il senso di questa speculazione tomista non deve tuttavia essere equivocado ; egli non intende giudicare la validità o meno del mistero dell'Incarnazione in base ad una ricerca filosofica, anche perché sa benissimo che *in rerum natura* non si trova nulla del genere<sup>214</sup>. Invece, supposta la fede nell'Incarnazione, l'Aquinate può mostrare attraverso il ragionamento e servendosi della filosofia come quanto affermato dalla posizione monofisita distrugga la verità di fede dell'Incarnazione, e che, quindi, parlando di un'unica natura in Cristo non si utilizzi una similitudine adatta per la verità di fede. Il modo adatto sarà quello seguito dai Padri conciliari per cui si riconosce che l'unità in forza dell'Incarnazione in Cristo è da riconoscersi avvenuta nella *persona*, e non nella *natura*<sup>215</sup>.

Seguendo la conoscenza naturale si riconoscono tre maniere in cui si può realizzare un'unione nel senso già evidenziato, e Tommaso porta tre motivazioni per ciascun caso in grado di evidenziare che non sia possibile per la fede esprimere in quel modo il mistero

---

Difference, and Degrees of Being », p. 63 : « Although the treatment in the *Summa theologiae* III, q. 2, a. 1 does not mention any specific author as holding the view that the union occurred in the nature rather than the person, parallel texts make it clear that St. Thomas intends his argument to be a refutation of Eutyches and the Monophysites ». Del resto, anche nell'articolo successivo non citerà mai il nome di Nestorio, eppure offre lì proprio una confutazione dei suoi errori.

<sup>212</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, co : « Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem Verbi incarnati esse facta in natura » (sottolineiamo l'espressione *impossibile est*).

<sup>213</sup> *Ibid.* : « [...] aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur ». Per una presentazione schematica dei vari modi in cui Tommaso ha descritto queste possibilità nel *Commento alle Sentenze* e nella *Somma contro i Gentili* vedi : J. L. A. WEST, « Nature, Specific Difference, and Degrees of Being », p. 64-77.

<sup>214</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De unione verbi incarnati*, a. 1, co : « [...] Sed tamen omnia huiusmodi exempla sunt deficientia: [...] haec est quaedam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos. [...] Quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniatur [...] ».

<sup>215</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, ad 2 : « ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas : naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duabus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. *Et quantum ad hoc non attenditur similitudo* : quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in Primo probatum est [q. 3, a. 8]. Unitas vero personae constituitur ex eis inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima. *Et quantum ad hoc attenditur similitudo* : unus enim Christus subsistit in divina natura et humana » (corsivo nostro). Per una presentazione del concetto metafisico di persona in rapporto a quello di natura in Tommaso vedi : M.-J. NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », p. 62-63 ; Jean-Pierre TORRELL, *Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*. Encyclopédie. Texte de la Tertia Pars (ST III<sup>a</sup>) traduit et commenté accompagné de données historiques et doctrinales et de cinquante textes choisis, Cerf, Paris 2008, p. 983-986.

dell'Incarnazione. Il primo caso di unione tra più cose è « da cose perfette che rimangono immutate<sup>216</sup> », cosa che può avvenire solo « per quelle cose la cui forma consiste nella composizione, nell'ordine o nella figura<sup>217</sup> », ciò che avviene quando si uniscono tra di loro cose in modo confuso, come avviene per esempio per un cumulo di pietre, o secondo un certo ordine, come avviene per esempio per una casa. È in questo modo che alcuni intesero l'unione della divinità e dell'umanità nell'Incarnazione, ma l'Aquinate è categorico nell'affermare che « ciò non può essere ». Esso non è possibile considerando anche semplicemente i termini in cui potrebbe realizzarsi, infatti « composizione, ordine e figura possono costituire forme accidentali e non sostanziali. Ne seguirebbe allora che l'incarnazione non è un'unione sostanziale ma accidentale », il che equivarrebbe a cadere nell'eresia nestoriana che Eutiche evita espressamente, anche se in modo erroneo. Comunque, detta unione non realizzerebbe veramente una sola natura finale risultante da altre come vorrebbe la posizione monofisita, poiché le parti che si compongono in quel modo risultano una cosa sola solo *secundum quid*, rimanendo più cose distinte in atto, così che, in ogni caso, tale forma risultante ha più a che fare con l'arte che con la natura<sup>218</sup>. Il secondo caso di unione possibile si ottiene « da cose perfette, ma trasmutate<sup>219</sup> », e questo è il caso del misto, in cui combinando tra loro alcuni elementi si arriva ad ottenere qualcosa di nuovo. In questo modo alcuni intesero l'Incarnazione, come se cioè fosse avvenuta « una composizione di elementi (*per modum complexionis*) » tra la natura divina e quella umana, così da risultare una sola natura (divino-umana) dalla composizione di quelle da riconoscersi nel Cristo, ma, anche in questo caso, Tommaso afferma che questa cosa è inammissibile. « Ciò non può essere » perché non è compatibile con l'immutabilità della natura divina la quale è incorruttibile e ingenerabile, per cui non può diventare altro, né qualcosa potrebbe tramutarsi in quella. Inoltre, non si potrebbe più affermare in seguito all'Incarnazione che Cristo sia della stessa natura del Padre per la divinità, e della Madre per l'umanità, in quanto il composto è di specie diversa rispetto agli elementi componenti. Infine, se si verificasse una cosa del genere, in realtà non ne seguirebbe alcuna unione tra la natura divina e quella umana, ma piuttosto avverrebbe la dissoluzione della seconda nella prima in quanto eccedente all'infinito le specificità e capacità dell'altro elemento della composizione, il che si tradurrebbe

---

<sup>216</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, co : « ex duobus perfectis integris remanentibus ».

<sup>217</sup> *Ibid.* : « Quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura ».

<sup>218</sup> *Ibid.* : « Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, ordo vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod infra improbabitur. Secundo, quia ex huiusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid, remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. Et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt ».

<sup>219</sup> *Ibid.* : « ex perfectis, sed transmutatis ».



nel dover negare la vera umanità di Cristo<sup>220</sup>. In terzo luogo, quell'unione può risultare « da cose non trasmutate, ma imperfette<sup>221</sup> », come è il caso dell'uomo risultante dall'unione dell'anima e del corpo, o considerando l'unione data dal complesso stesso delle membra, ma, anche questo caso, per Tommaso questo non è possibile : « questo non si può dire del mistero dell'incarnazione ». Innanzitutto perché non sono categorie applicabili al caso specifico anche solo considerando le condizioni di questo tipo di unione, in quanto sia la natura divina che quella umana non sono affatto imperfette considerate in sé stesse. In ogni caso, è impossibile qualsiasi unione tra quelle in quel modo, essendo la natura divina assolutamente immateriale, e non potendo essere la forma di alcuna cosa, tanto meno di una che sia materiale. Inoltre, potendo una tale unione essere comunicabile, ci si troverebbe nella situazione assurda di poter avere molti Cristi. In ogni caso, anche questa volta ci si troverebbe con una specie risultante diversa rispetto a quella delle componenti, così che il Cristo non potrebbe più essere propriamente riconosciuto né di natura divina, né di natura umana, dovendo risultare di altra specie rispetto a quelle<sup>222</sup>.

È in questo modo che Tommaso in III, q. 2, a. 1 ha confutando la posizione monofisita servendosi a tal scopo della filosofia per palesare l'impossibilità di quanto quell'eresia sosteneva. Invero, in questo caso specifico, era possibile respingere l'errore portando delle *ragioni* capaci di provarne la falsità perché, pur essendo un'eresia toccante una verità di fede, si esprimeva in modo da contenere anche un errore filosofico, e risultava perciò possibile mostrarne la falsità anche attraverso la ragione. San Tommaso non dimostra la fede in Cristo, ma mostra con il massimo rigore che, *presupposta la fede in Cristo* (Cristo è uno, vero Dio e vero uomo), il monofisismo *implica in ogni caso un'impossibilità razionale*.

Per completare questo studio, è conveniente vedere più in dettaglio il posto e il senso delle analisi filosofiche messe in campo in questo articolo da Tommaso all'interno della sua

---

<sup>220</sup> *Ibid.* : « Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in prima parte dictum est. Unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis, nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie, differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus nec esset eiusdem naturae cum patre, nec cum matre. Tertio, quia ex his quae plurimum distant non potest fieri commixtio, solvitur enim species unius eorum, puta si quis guttam aquae amphorae vini apponat. Et secundum hoc, cum natura divina in infinitum excedat humanam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina ».

<sup>221</sup> *Ibid.* : « ex aliquibus non permutatis, sed imperfectis ».

<sup>222</sup> *Ibid.* : « Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum suam rationem perfecta, divina scilicet et humana. Secundo, quia divina et humana natura non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea. Neque per modum formae et materiae, quia divina natura non potest esse forma alicuius, praesertim corporei. Sequeretur etiam quod species resultans esset communicabilis pluribus, et ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus neque esset humanae naturae, neque divinae, differentia enim addita variat speciem, sicut unitas in numeris, sicut dicitur in VIII Metaphys ».

argomentazione teologica, e il rapporto che quelle intrattengono con la tradizione teologica a lui precedente. Questo permetterà di evidenziare maggiormente anche la valenza prettamente speculativa di questa refuta all'interno della *Summa*. A questo scopo, risulta utile considerare il modo in cui sono presenti in questo articolo le *auctoritates* secondo le possibilità da lui stesso indicate a proposito del procedere argomentativo della sacra dottrina in I, q. 1, a. 8, ad 2<sup>223</sup>.

Non vi è alcuna citazione esplicita della Scrittura in questo articolo, però si è già visto all'inizio della mia presentazione in questa sezione come sia presente il contenuto dei testi della Scrittura su questo soggetto in questo articolo, il quale è presente qui in un testo esplicito, e cioè il testo (*auctoritas*) del Concilio di Calcedonia che in questo contesto tiene un valore determinante per l'esplicitazione della verità rivelata<sup>224</sup>. Si è già osservato come quello sia la base e il riferimento che condiziona tutte le speculazioni dell'Aquinate in due direzioni congiunte : la refuta

---

<sup>223</sup> Tommaso aveva sinteticamente indicato tre categorie di testi (*auctoritates*) e cioè innanzitutto quelli attraverso cui la sacra dottrina trae i suoi argomenti in modo proprio alla sua scienza (*proprie, ex necessitate argumentando*), ovvero i testi canonici della Scrittura, i quali hanno valore decisivo per la verità di questa scienza e nel far credere, dato che contengono la verità rivelata. Poi i testi *aliorum doctorum Ecclesiae*, cioè dei commentatori ed espositori della Scrittura in quanto approvati dalla Chiesa, i quali hanno trasmesso e preservato il suo contenuto e dai quali si può trarre un argomento in maniera propria a questa scienza però con un valore solo probabile rispetto alla verità rivelata (*quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter*), perché convincono di verità solo se sono provati di verità, cioè se si riconosce che il loro contenuto è conforme alla Scrittura. Vi sono infine i testi per cui si traggono solamente dei testi estranei rispetto alla scienza sacra, e che possono essere citati solo con un valore di probabilità (*quasi extraneis argumentis, et probabilibus*), e cioè solo per la verità naturale che hanno saputo riconoscere ed esprimere e che può essere utilizzata utilmente *in obsequium fidei*.

<sup>224</sup> Ci si potrebbe chiedere : se i testi riconosciuti dalla Chiesa (e nello specifico dalla persona del Romano Pontefice) come normativi per la fede cattolica sono così importanti nella pratica concreta della *sacra doctrina* (cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 5, a. 3, co ; *ibid.*, q. 1, a. 6–10), perché Tommaso non cita queste *auctoritates* quando parla dell'argomentare della sacra dottrina in I, q. 1, a. 8, ad 2 ? A mio giudizio, l'opinione corretta su questo si esprime vedendo chiaramente che in I, q. 1, a. 8, ad 2 non ha in mente di fare un elenco gerarchico di ciò che Melchior Cano renderà famosi con l'appellativo di “luoghi teologici”. Non discuto sull'utilità e legittimità di poterli porre, ma pensarli in quel contesto significa ritenere che in quel luogo Tommaso identifichi la sacra dottrina alla sola teologia in senso tecnico, e che si stia interessando solo a palesare come funziona la gerarchia delle “prove” per confermare delle speculazioni teologiche, visione che ho ricusato nel primo capitolo di questo lavoro (p. 21-22). Lì Tommaso parla del modo di procedere della sacra dottrina, e in primo luogo sottolinea come la Sacra Scrittura sia la base e il riferimento per qualsiasi argomento vi sia trattato. La Scrittura non è principalmente citata come se fosse solo una “prova” che un certo ragionamento teologico funziona, ma è innanzitutto il motivo e il senso stesso dell'esserci di quel ragionamento, il quale senza il riferimento costante al contenuto del testo sacro smarrirebbe il suo senso. In III, q. 2, a. 1 il Concilio è citato non come sostitutivo della Scrittura, bensì solo come esplicativo (e normativo) del contenuto della Scrittura su quel mistero, la cui conoscenza diretta rimane il fondamento non sostituibile delle speculazioni svolte in quella questione per il beneficio dell'*intellectus fidei*. Per la diversità tra i luoghi teologici di Melchior Cano e il concetto di *auctoritas* in I, q. 1, a. 8, ad 2 vedi : Gilles BERCEVILLE, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91/1 (2007), p. 129-144, qui p. 129-134. Per una presentazione del senso del ricorso delle citazioni della Scrittura in Tommaso e la non identificabilità di quelle nella teologia dell'Aquinate con ciò che nella teologia moderna si considereranno come “prove in senso stretto” e “semplici decorazioni” per sostenere un discorso teologico vedi : Wilhelmus G.B.M. VALKENBERG, *Words of the living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Thomas Instituut te Utrecht, Peeters Leuven 2000.

dell'errore monofisita, e la manifestazione corretta di quella verità di fede (che è stata tra l'altro la stessa prospettiva di quel Concilio).

Per quanto riguarda i testi *aliorum doctores Ecclesiae* i riferimenti sono abbondanti. In tutte le obiezioni riporta dei passaggi dei testi dei Padri della Chiesa il cui linguaggio a proposito di come rendere ragione dell'unione delle nature in Cristo risultava ambiguo a posteriori. Lo stesso Eutiche, d'altronde, insisteva nel difendere le sue posizioni rifacendosi alle affermazioni di alcuni di loro. Si nota come nessuna di quelle argomentazioni è decisiva per la speculazione di Tommaso su questo tema. Si limita ad esporle con riverenza e si constata come usi un testo di un Concilio, in questo caso il Costantinopolitano II, come autorevole interprete di almeno uno dei testi dei Padri riportati<sup>225</sup>. Diverso è il caso del testo di Boezio citato nel *respondeo*. Quello, infatti, risulta molto importante per la soluzione di Tommaso in quanto riporta la definizione metafisica del termine natura che è la base per le analisi che condurrà in merito. Tuttavia, è necessario considerare su questo due cose : primo, quella citazione è riportata come conclusione della "storia filosofica del termine" e testimonia il fatto che Tommaso riconosce come Boezio l'ha descritto in quella sua definizione filosofica seguendo Aristotele e secondo la stessa prospettiva del filosofo greco<sup>226</sup>. Secondo, essendo una ricerca legata alla conoscenza naturale e conquistata tra l'altro pienamente da Aristotele ben prima di Boezio, quel testo del filosofo-teologo cristiano è qui portato avente lo stesso valore del testo dello Stagirita precedentemente citato : è valido ed è riferimento solo in quanto ha espresso una verità naturale utile in questo caso. In definitiva, rispetto alla filosofia o alle similitudini utilizzate da quei *doctores*, Tommaso segue senz'altro il modo generale di usare quei mezzi per il vantaggio delle cose di fede come già evidenziato nel primo capitolo di questo lavoro, però non risulta vincolato rispetto al contenuto particolare della conoscenza naturale da loro evocato o alle loro espressioni.

Infine, è presente anche un testo esplicito di un filosofo, anzi per lui del Filosofo pagano per eccellenza, Aristotele, che fornisce il passaggio chiave per il discorso sviluppato da Tommaso nell'evoluzione dell'uso e della significazione rispetto al termine *natura*<sup>227</sup>. Quello risulta

---

<sup>225</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, ad 1 : « *illa auctoritas Cyrilli exponitur in Quinta Synodo* sic : "si quis, unam naturam Dei verbi incarnatam dicens, non sic accipit sicut patres docuerunt, quia ex divina natura et humana unione secundum subsistentiam facta, sed ex talibus vocibus naturam unam sive substantiam divinitatis et carnis Christi introducere conatur, talis anathema sit". *Non ergo sensus est quod* in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta : sed quia una natura Dei Verbi carnem univit in persona » (corsivo nostro).

<sup>226</sup> J. L. A. WEST, « Nature, Specific Difference, and Degrees of Being », p. 57.

<sup>227</sup> Quella citazione è tratta dalla *Fisica* ; vi è anche un altro riferimento esplicito fatto da Tommaso ad un passaggio della *Metafisica* alla fine del *respondeo* anche se, in effetti, durante tutta la sua soluzione attinge a piene mani dalle distinzioni riconosciute da Aristotele nelle sue opere quando si tratta di definire i possibili modi di unione in natura tra più cose.

perciò fondamentale per la speculazione che ha sviluppato, ma “per scelta” (una scelta ragionevole e tradizionale) e non perché per lui era un riferimento assoluto.

A questo punto, per evidenziare il posto delle argomentazioni filosofiche in questo contesto e il senso speculativo di questa refuta per l'intelligenza della fede è sufficiente rispondere a una domanda : in che senso, o come, in questo preciso articolo della *Summa* quel testo filosofico di Aristotele è di per sé un argomento *estraneo* rispetto all'argomentare proprio della sacra dottrina e con un valore *solo probabile* quando, nei fatti, tutta l'argomentazione che ha sviluppato Tommaso nel suo *respondeo* si basa sulla verità naturale che lì viene espressa? Per rispondere bisogna considerare almeno due caratteristiche centrali per cui si riconosce chiaramente quel testo aristotelico come *estraneo* rispetto agli argomenti propri della sacra dottrina. Innanzitutto perché è tale in modo oggettivo, in quanto cioè non fa parte dell'insegnamento sacro dato che non è un testo ispirato, né un commento ai testi ispirati oppure un testo collegato direttamente a quelli. Questo porta alla conseguenza fondamentale che quello scritto, come gli altri dello stesso genere, non pongono assolutamente nulla per ciò che riguarda la materia della sacra dottrina. In nessun modo quel genere di testi può porre il soggetto della scienza sacra, e perciò non intervengono nello stabilire l'*an sit* della materia trattata nella sacra dottrina, sia perché non la si pone nella scienza sacra a motivo di quelli, sia perché non si crede a motivo di quelli : quei testi non fanno credere e nemmeno sono portati per far credere.

Questo permette di sottolineare più chiaramente il senso della citazione di quel testo di Aristotele in questo contesto e del ragionamento filosofico sviluppato da Tommaso. Quel testo filosofico è citato in III, q. 2, a. 1 : primo, perché aiuta per le analisi sul *quomodo sit verum* di ciò che è creduto rispetto al mistero dell'Incarnazione, e non nel senso che si creda in forza di quella manifestazione, ma solo per l'utilità dell'*intellectus fidei* dei credenti *su cose che credono già*. Secondo, perché difende in questo contesto la corretta espressione della verità rivelata riguardo l'unione delle nature in Cristo, soprattutto per la difesa della razionalità e dell'intelligibilità della fede (la fede supera la ragione ma non è contraria alla ragione!), perché un argomento filosofico necessario deve essere riconosciuto dall'avversario e da chiunque pensi con il necessario rigore razionale<sup>228</sup>. Questo discorso vale anche, *mutatis mutandis*, per lo stesso ragionamento filosofico portato qui da Tommaso in teologia. Il suo posto lo si comprende solo per quanto riguarda il *quomodo* (l'intelligibilità, o almeno la plausibilità razionale) della materia

---

<sup>228</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 8 : « in quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis propter se, non recipit ea propter actoritatem dicentium set propter rationem dictorum ; unde quedam bene dicta accipit et alia respuit. Set quando utitur eis propter alios refellendos, utitur eis in quantum sunt in actoritatem illis qui refellunt, quia testimonium ad aduersariis est efficacius ».

della scienza sacra, e non per stabilire l'*an sit* del soggetto sacra dottrina che è ricevuto per fede. È un servizio che la fede, mossa dalla carità, stimola nella ragione quando si tratta della manifestazione e della difesa della conoscenza del mistero di Dio e delle sue opere ricevuta dalla verità rivelata contenuta nella Scrittura e fatto in continuità con tutti gli altri *doctores Ecclesiae*, e non una griglia logica per cui si possa giungere, alla fine, a considerare vere alcune cose dette nella Rivelazione. Proprio per questo, però, *in questo caso specifico*, ritengo che non si possa dire che quelle ragioni sviluppate dal teologo siano estranee rispetto all'argomentare proprio della sacra dottrina. Si riconosce sempre e si può distinguere ciò che è frutto di ragionamento umano e guadagnabile dalla ragione rispetto a ciò che è solo per il dono della fede, ma quell'uso dei ragionamenti filosofici *in dominium sacrae doctrinae* e *in obsequium fidei* non è estrinseco o separabile<sup>229</sup> rispetto alla contemplazione teologica lì condotta.

Così si può notare più in dettaglio come nel presente articolo l'argomentazione sviluppata da Tommaso sia sostanzialmente filosofica, e per quella scarti veramente l'errore monofisita, però non per quanto riguarda l'*an sit* della questione del modo dell'unione delle nature in Cristo, ma solo per quanto riguarda il *quomodo sit verum* ciò che la sacra dottrina a tal proposito pone<sup>230</sup>. Il servizio teologico in questo caso è svolto per mostrare ad un discente in teologia *le ragioni* per cui si può comprendere più a fondo quella verità. L'Aquinate ritiene che per comprendere la questione posta, nonché la definizione conciliare, sia necessario avere una concezione metafisica del termine natura e una conoscenza dei modi possibili di unione secondo la conoscenza naturale. Visto più profondamente quest'aspetto grazie al ragionamento filosofico e al testo di Aristotele citato, si possono evidenziare chiaramente le ragioni per cui l'eresia monofisita conteneva anche un errore filosofico grave.

Risulta perciò anche evidente come, in questo contesto della *Summa*, quella difesa sia parte integrante del processo stesso di manifestazione della verità per l'*intellectus fidei*. Le argomentazioni filosofiche che Tommaso ha sviluppato in III, q. 2, a. 1 per palesare

---

<sup>229</sup> Non intendo con questo che non sia lecito come "estrarre" dalla *Summa* delle vere e proprie verità filosofiche, delle dimostrazioni naturali o dei principi di conoscenza naturali validi, che possano essere utilizzati per informare una filosofia "autonoma" nel senso che sia pensata e utilizzata da filosofi in filosofia. Questo può essere molto utile, ed è assolutamente possibile proprio perché ciò che è frutto della conoscenza naturale è riconosciuto tale da Tommaso rispetto al guadagno proprio della fede, e in molte parti descrive dei veri e propri sani procedimenti di conoscenza naturale. A mio avviso, quello che non è corretto è pensare che quelle parti della *Summa theologiae* siano in quel contesto, nei fatti, dei trattati autonomi di filosofia.

<sup>230</sup> L'*an sit* della questione dipende dalla materia della sacra dottrina e, per quanto riguarda quell'aspetto particolare, è qui deciso dall'*auctoritas* del Concilio dato che il monofisismo è innanzitutto un'eresia, e non dai ragionamenti di Tommaso. Lui stesso confessa in quel modo quella verità di fede per quella autorità (dato che specifica positivamente l'esplicitazione della sua fede nell'Incarnazione in quanto esplicita il contenuto della Scrittura senza sostituirla) e non per i suoi ragionamenti.

l'impossibilità razionale del monofisismo, infatti, si inseriscono all'interno delle speculazioni teologiche che conduce in quella questione per manifestare la verità *de modo unionis Verbi Incarnati quantum ad ipsam unionem*, e gli permettono al contempo di manifestare l'intelligibilità e la plausibilità del mistero di fede dell'unione delle nature in Cristo così come confessato dalla Chiesa.

In questo suo uso della filosofia, si nota come sia stato vincolato dalle significazioni naturali espresse nel Concilio come specificazione di quelle contenute nella Scrittura, e questo determina positivamente il contenuto filosofico da lui utilizzato. In tutti gli altri casi, tiene conto di quanto è stato detto dai *doctores* su questo soggetto, ma non è vincolato dalle analogie naturali da loro scelte ; loro erano liberi di appoggiarsi alle analisi filosofiche che reputavano più opportune per esprimere quella verità e così anche lui<sup>231</sup>.

Come conclusione di questa presentazione ritengo importante sottolineare tre aspetti caratterizzanti il modo in cui Tommaso ha usato della filosofia in questo articolo. Innanzitutto il fatto che quelle argomentazioni filosofiche sono realmente introdotte unicamente per servizio a quanto trasmesso nella sacra dottrina, poiché la fine e la *ratio* stessa di quell'uso sono determinate dalla verità di fede e dall'intelligibilità di quella che si trattava di manifestare in modo da palesare la falsità di quanto vi ci si opponeva. Se è vero che Tommaso ha respinto l'errore monofisita ricorrendo a delle analisi interamente filosofiche atte a mostrare come fosse falso quanto proponeva rispetto alla verità di fede riguardante l'Incarnazione, non risulta meno vero che quelle stesse non erano mai introdotte per giudicare la verità di fede come tale, e si ritrovano pienamente inserite all'interno delle riflessioni teologiche condotte da Tommaso su quell'argomento. Si è visto, infatti, come quella confutazione del monofisismo avesse una valenza non solo negativa, ma anche pienamente speculativa dal punto di vista teologico, poiché era svolta per mostrare a un novizio negli studi teologici *quomodo* fosse vera l'affermazione conciliare secondo cui occorresse riconoscere due nature nel Cristo, e dargli *le ragioni* per cui Eutiche tradiva quanto richiesto dalla fede con le sue asserzioni<sup>232</sup>. Secondariamente si possono

---

<sup>231</sup> Per l'atteggiamento e la considerazione verso i Padri della Chiesa e le loro speculazioni vedi G. GEENEN, « Le fonti patristiche come "autorità" nella teologia di S. Tommaso », e G. BERCEVILLE, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin ». In generale, per Tommaso il riferimento alle opere dei *Sancti* per l'esposizione dei contenuti della Scrittura è imprescindibile (cf. G. BERCEVILLE, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », p. 134-142), io qui mi sono limitato a vedere in queste analisi solo l'aspetto particolare del riferirsi di Tommaso agli strumenti filosofici da loro adoperati.

<sup>232</sup> La valenza speculativa della considerazione di quest'errore per la corretta manifestazione del mistero riguardo l'unione della natura divina e quella umana nel Cristo sarà esplicitato chiaramente da Tommaso più avanti nell'articolo 6 ; la considerazione degli errori più importanti a tal proposito giova per la manifestazione della posizione cattolica sull'argomento, cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 6, co : « ad huius quaestionis evidentiam, sciendum est quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo, duplex haeresis

notare delle specificità riguardanti la modalità dell'impiego delle analisi filosofiche quando si tratta di confutare un errore. Infatti, partendo dal significato delle verità di fede e dal linguaggio che lo esprime, occorre tradurlo ed esprimerlo considerando le categorie utilizzate dalla posizione avversaria, o almeno trovare dei vocaboli o delle significazioni capaci di veicolare il contenuto della fede specificandone al contempo il significato in risposta agli errori da controbattere. Per questa operazione la filosofia svolge un servizio insostituibile come aiuto appropriato in tal senso, e questo vale non solo quando si tratta di controbattere ad una teoria pagana contraria alla fede, ma anche quanto si tratta di un'eresia come nel caso considerando in queste pagine. Nel caso particolare del monofisismo, non era necessario cercare nuovi termini, poiché quelle teorie utilizzavano già il linguaggio usato nel Concilio di Efeso e da alcuni Padri della Chiesa. Occorreva però specificare meglio il contenuto (cioè l'intelligibilità) della fede espresso nella Scrittura attraverso l'aiuto delle significazioni inerenti alla persona e alla natura nel caso del Cristo. Infine, si è considerato anche come l'uso fatto della filosofia con riferimento alla tradizione ha condizionato l'uso della stessa fatto da Tommaso. In generale, appare dall'articolo analizzato che l'utilizzo dei termini e delle significazioni filosofiche degli stessi da parte della Chiesa nelle sue determinazioni solenni risulta vincolante per Tommaso come punto di riferimento imprescindibile per le sue speculazioni ; l'uso delle stesse fatto dagli espositori della Sacra Scrittura, non è determinante anche se rimane un vero riferimento da prendere in considerazione.

### **3.2 La non necessità filosofica degli argomenti a favore o contro l'eternità del mondo**

In questa sezione si considererà il modo in cui Tommaso ha utilizzato la filosofia per difendere la verità rivelata riguardante la creazione del mondo nel tempo analizzando soprattutto quanto da lui determinato a tal proposito in I q. 46, a. 2. Inoltre, si vedrà come questa refuta si inserisca nelle sue argomentazioni teologiche e come quella gli permetta di mettere in

---

insurrexit. Una quidem confundentium naturas : sicut Eutychetis et Dioscori [...]. Alia vero fuit haeresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni separantium personas. [...] Fides autem Catholica, medium tenens inter praedictas positiones, neque dicit esse unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam ; neque etiam secundum accidens ; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim ». Questa considerazione speculativa degli errori è importante anche per evitare di poterci ricadere : « Quidam autem posteriores magistri, putantes se has haereses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt » (*ibid.*). Si riconosce facilmente in quel modo di descrivere gli errori più importati riguardo all'unione nell'Incarnazione come di due sponde da considerare "a destra e a sinistra" per procedere rettamente nella formulazione ed espressione della fede cattolica l'analogia rispetto al modo in cui Tommaso ha considerato gli errori di Ario e di Sabellio riguardo alla confessione del mistero della Trinità, cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 31, a. 2, co.

rilievo l'intelligibilità propria della fede su quella questione. L'argomentazione di Tommaso su tale tematica si porta su un duplice versante : da un lato respinge le teorie dei filosofi pagani che sostennero la tesi dell'eternità del mondo, ma, dall'altro lato, si porta anche contro le esposizioni di alcuni teologi (tra i quali bisogna contare sicuramente Bonaventura e Peckham) che – a suo avviso – difendono male la verità di fede, opponendosi agli errori dei filosofi a tal proposito con altri errori. Il motivo di scontro sul campo filosofico con ambedue le posizioni avverse alla sua dal punto di vista gnoseologico è chiaro : mentre quelle, pur opponendosi tra loro, hanno la pretesa di dimostrare razionalmente le loro rispettive tesi, per contro, Tommaso tiene in maniera ferma che su questa questione, cioè sull'aspetto del cominciamento del mondo o meno, la ragione umana non può portare delle ragioni necessarie per provare né una né l'altra alternativa. Per questo, per lui, nel difendere la verità consegnata dalla Rivelazione secondo cui il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo dalle teorie che sostennero la tesi dell'eternità del mondo, si può “solo” svuotare il valore delle loro affermazioni, mostrando che quanto esse propongono *non è necessario* e che, quindi, *non è impossibile* quanto afferma la fede<sup>233</sup>. Rispettare questa linea nel procedere non è una questione secondaria per Tommaso perché una difesa scorretta può portare ostacoli e derisioni alla fede invece di proteggerla.

Le discussioni e i temi connessi alla questione dell'eternità del mondo nel XIII secolo sono enormi<sup>234</sup>, per rispettare i limiti del presente lavoro e allo stesso tempo evidenziare la peculiarità della posizione di Tommaso in questa problematica soprattutto per quanto concerne l'uso delle risorse filosofiche, procedo nell'esposizione in tre momenti. Innanzitutto, prendendo in considerazione *il sed contra* nell'articolo oggetto d'esame 1) offrirò una breve sintesi delle premesse speculative necessarie per poter comprendere questa questione, dopo di che 2) snoderò quanto determinato da Tommaso nel resto dell'articolo, e concluderò infine questo studio 3) facendo un approfondimento per mettere maggiormente in luce le specificità della ricerca filosofica di Tommaso su questa questione e le finalità teologiche che la riguardano.

In I, q. 46, a 2 Tommaso si chiede *se sia soltanto una verità di fede che il mondo abbia avuto un inizio* e l'argomentazione portata nel *sed contra* detta la prospettiva fatta propria dall'Aquinate su questo problema. Per lui, il fatto « che Dio sia il Creatore del mondo, in maniera tale che questo ha cominciato ad esistere, è un articolo di fede », e, per questo, « il cominciamento del mondo si ha soltanto per rivelazione. E non si può provare con una

---

<sup>233</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 1, co : « nihil praeter Deum ab aeterno fuisse. E hoc quidem ponere non est impossibile ».

<sup>234</sup> Su questo vedi per esempio : Luca BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La nuova Italia, Firenze 1984.



dimostrazione<sup>235</sup> ». Lo snodo dell'affermazione di Tommaso si concentra su una distinzione che mette bene in evidenza : non si sta considerando semplicemente il fatto della creazione del mondo, ma si tratta della creazione del mondo *in quanto* si dice che questo ha *cominciato* ad esistere, così da affermare un *inizio temporale del creato*.

Per comprendere questa specificazione è necessario considerare previamente come l'Aquinate renda conto nella sua teologia della verità rivelata riguardante la creazione del mondo *ex nihilo* da parte di Dio<sup>236</sup>. Nella sua riflessione teologica attraverso l'espressione affermatrice che Dio crea *ex nihilo* si vogliono significare principalmente tre aspetti fondamentali di quell'atto. Il primo è la verità che Dio crea assolutamente e non da una materia o da un soggetto preesistente : in questo senso *ex nihilo* esprime la creazione dal nulla nel senso oggettivo di “non da qualche cosa”, negando ogni mediazione o presupposto in quell'atto esclusivo del Creatore. Per questo Tommaso sottolinea come essa non sia assimilabile a nessun tipo di produzione analizzabile *in rerum natura*, poiché non è propriamente una mutazione né una trasformazione, non significando né un cambiamento di una cosa in un'altra, né una modificazione o un passaggio da una cosa ad un'altra, bensì la produzione delle cose nell'essere secondo tutto ciò che sono, secondo tutta la loro sostanza<sup>237</sup>. Per questo, non essendo esprimibile per sé secondo la categoria del cambiamento/mutamento, e significando la produzione dell'essere della creatura nonché la dipendenza radicale e totale di questa verso Dio, il modo corretto di comprendere la creazione è attraverso la categoria della *relazione* che essa instaura tra il Creatore e la creatura<sup>238</sup>. Quindi,

---

<sup>235</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, s. c. : « Deum esse Creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit esse, est articulus fidei [...]. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative ».

<sup>236</sup> Per una presentazione della teologia e delle basi filosofiche a tal proposito in Tommaso vedi : Gilles EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu. Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris 2017, p. 7-54, e G. BARZAGHI, « La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino », in ID., *L'essere, la ragione, la persuasione*, p. 139-154.

<sup>237</sup> Cf., per esempio, TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, co : « Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam ». Cf. G. BARZAGHI, *L'essere, la ragione, la persuasione*, p. 145 : « In sintesi, la creazione viene descritta da S. Tommaso come un'emanazione (*emanatio*), un'uscita (*exitus*) dal primo principio, una produzione (*productio*) assoluta dell'essere o di una cosa nell'essere secondo tutta la sua sostanza ». Per poter rendere conto di questa verità in modo corretto, Tommaso evidenzia come sia necessario aver chiara la distinzione tra il nostro modo di conoscere e di significare la creazione, il quale essendo legato alla conoscenza delle creature e al modo in cui scopre l'essere in loro è necessariamente pensato immaginativamente come un cambiamento, e ciò che invece si deve riconoscere di quell'atto considerato in sé, cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 2, ad 2 ; ID., *De Potentia*, q. 3, a. 2, co.

<sup>238</sup> Relazione di ragione in Dio, reale nella creatura. Infatti l'atto di creazione si può considerare in senso attivo, cioè sotto l'aspetto di chi lo pone, e allora lo si riconosce essere la stessa essenza divina con una relazione di ragione verso le creature, oppure in senso passivo, cioè considerando ciò che viene posto ovvero la produzione della creatura, e allora la si riconosce come relazione reale nella creatura per la quale è, e, quindi, viene compresa non rifacendosi alla categoria della sostanza, ma come un accidente nella creatura che si trova appunto nel genere della relazione. Infatti, definendo la creazione attraverso il rapporto tra Creatore e creatura rispetto all'essere, si riconosce come l'atto creativo e la radicale dipendenza non rientrano nella definizione della cosa creata, anche se tutto ciò che la creatura è, è per partecipazione e senza il Creatore è nulla, poiché in nessuna creatura rientra

per Tommaso, « resta dunque stabilito che la creazione nella creatura non è altro che una certa relazione verso il Creatore, causa del proprio essere<sup>239</sup> », perché « nella creazione non c'è un accesso all'essere, né una mutazione dal creante, ma solo l'inizio dell'essere e la relazione al creatore da cui ha l'essere. E perciò la creazione è realmente null'altro che una relazione a Dio con in più la novità dell'essere<sup>240</sup> ». Secondo, queste analisi sulla creazione come relazione portano a riconoscere nelle stesse cose create *ex nihilo* una priorità/anteriorità di natura del non-essere rispetto all'essere, in quanto significa di per sé origine con l'idea di radicale e totale dipendenza della creatura nei confronti del Creatore, dato che senza l'azione divina creante la creatura è, *in sé stessa*, nulla<sup>241</sup>. Terzo, così come tramandata dalla sacra dottrina, l'espressione *ex nihilo* esprime anche la verità per cui si afferma il fatto della creazione del mondo nel tempo, infatti è affermato chiaramente nella Sacra Scrittura che il mondo non è eterno ma ha cominciato ad esistere anche dal punto di vista della durata. Per cui l'espressione *ex nihilo* è inteso anche realmente come “dopo” il nulla, nel senso che c'è stato un cominciamento nel tempo per le cose create.

Ora, per Tommaso il punto della questione in esame nell'articolo considerato è questo : il fatto che Dio sia l'unico Creatore e che in ogni creatura si debba riconoscere la dipendenza assoluta nell'essere nonché una priorità di natura del nulla sul loro stesso essere è pienamente guadagnabile dalla ragione e dimostrabile ; il fatto invece che la creazione indichi anche il cominciamento nel tempo non rientra nella *ratio* della stessa per ciò che può indagare la ragione perché non le appartiene necessariamente<sup>242</sup>. Si conosce questa verità solo grazie alla fede, al

---

l'esistenza nella propria essenza. Del resto, nella definizione stessa di ente non rientra il fatto di essere creato, ed è proprio per questo che come concetto può essere propriamente applicato per analogia anche nel caso di Dio, pur rimanendo necessario che ogni ente creato sia per partecipazione, cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1, ad 1. In questo modo Tommaso è in grado di rendere conto, sia della derivazione e dipendenza a Dio di tutto secondo tutto ciò che sono, sia della consistenza propria delle cose e della loro relativa autonomia.

<sup>239</sup> ID., *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 3, co : « Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse ».

<sup>240</sup> ID., *De Potentia*, q. 3, a. 3, co : « unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi ». In questo modo, si evidenzia al contempo come tutto ciò che ha l'essere esiste solo per partecipazione rispetto al Creatore, così da riconoscere il fatto della creazione stessa nella creatura come la dipendenza dell'essere creato rispetto al principio per cui quell'essere creato è posto, cf. ID., *Summa contra Gentiles*, II, c. 18, n. 952 : « Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur ».

<sup>241</sup> Tuttavia, questo non significa imporre alle cose create una specie di “attrazione verso il nulla”, nel senso di imporre nelle creature a causa della loro finitezza un'inclinazione positiva che la porterebbe a “tornare” nel non essere, perché non si dà nessuna relazione reale tra la creatura e il nulla (cf. ID., *De Potentia*, q. 3, a. 3, ad 5). Tutto al contrario, per Tommaso, come si è visto nella prima parte del secondo capitolo di questo lavoro, tutte le creature sono positivamente orientate dall'azione divina verso Dio stesso, e, quindi, verso la pienezza e la perfezione del proprio essere attraverso la propria operazione.

<sup>242</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, co : « Ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur. [...] Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam

pari di sapere che il Creatore sia Trinità, e, per tanto, non si può pretendere una dimostrazione razionale in questo caso<sup>243</sup> : esso rappresenta espressamente in questa questione quel “di più” manifestatoci dalla rivelazione divina e consegnatoci per mezzo della fede. Questo è lo sfondo attraverso cui si snoda la soluzione dell’Aquinata su tale problematica e, in I, q. 46, a. 2, svolge la sua argomentazione tenendo presente soprattutto le tesi di quei teologi che sostenevano la dimostrabilità del cominciamento temporale, invece nell’articolo precedente la sua attenzione si portava direttamente contro le teorie pagane dell’eternità mondo<sup>244</sup>.

Per far questo porta nel suo *respondeo* due serie di argomentazioni filosofiche molto sintetiche per provare che, sia partendo da speculazioni sul Creatore in quanto causa delle cose, sia ragionando a partire dalle cose in quanto suoi effetti, in entrambi i casi non è possibile per la conoscenza naturale scorgere delle ragioni necessarie riguardo al cominciamento temporale o meno di ciò che è creato perché « il cominciamento del mondo non può essere dimostrato partendo dal mondo medesimo<sup>245</sup> ».

Per quanto riguarda le ragioni avanzate partendo da considerazioni sulle creature, Tommaso fa leva in questo caso sul modo di procedere della conoscenza naturale la quale, per dimostrare, ha bisogno di scorgere ragioni necessarie partendo da ciò che una cosa è<sup>246</sup>. Ora, non rientra necessariamente in ciò che una cosa è il fatto di essere puntualmente qui e ora, il che equivale a rendersi conto che l’aspetto particolare legato ad una determinazione precisa e puntuale nel tempo e nello spazio non rientra nelle cose che seguono in maniera necessaria ciò che le cose create sono. Per questo, si nota come l’aspetto legato ad un cominciamento puntuale o meno nel tempo è *extrinseco* rispetto alle cose stesse create considerate in sé<sup>247</sup>. È per questo che,

---

esse : non quidem prioritatem temporis vel durationis [...] sed prioritatem naturae [...]. [...] et si haec duo sufficient ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari, et sic philosophi creationem posuerunt. Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophi conceditur; sed per fidem supponitur ». Questo testo è di grande importanza e chiarezza.

<sup>243</sup> Cf. ID., *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, co : « quod mundum non semper fuisse, solo fide tenetur, et demonstrative probari non potest : sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est ».

<sup>244</sup> L’Aquinata si concentra soprattutto nel mostrare in quell’articolo come i ragionamenti di Aristotele a tal proposito non concludano con necessità. Si riconosce un’evoluzione da parte sua nel considerare la validità delle prove addotte dallo Stagirita ; per quanto riguarda la concezione di quella così come espressa nella *Summa theologiae*, l’opinione preferibile è quella per cui Tommaso ha riconosciuto chiaramente che, dal punto di vista di Aristotele, le argomentazioni da lui avanzate erano dimostrative. Egli ha tenuto la tesi dell’eternità del mondo, però erano dimostrazioni solo *secundum quid* perché provano – contro le tesi degli altri filosofi – che il mondo non può aver avuto cominciamento per moto ; la creazione tuttavia, nota Tommaso, non va considerata *per se* come un moto perché non è un cambiamento, per cui quei ragionamenti di Aristotele non sono necessari.

<sup>245</sup> *Ibid.* : « novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi ».

<sup>246</sup> Cf. *Ibid.* : « Demonstrationem enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc : propter quod dicitur quod “universalis sunt ubique et semper” ».

<sup>247</sup> Cf. ID., *De Potentia*, q. 3, a. 17, co : « [...] Nam *tempus est extrinsecum a re, sicut et locus* ; unde etiam in caelo, in quo non est possibilitas respectu alterius quantitatis vel accidentis interius inhaerentis, est tamen in eo

considerando le creature da un punto di vista assoluto, « non si può dimostrare che l'uomo, il cielo o le pietre non siano sempre esistiti<sup>248</sup> ». Si può infatti certamente dimostrare il fatto che, se sono, sono sempre state legate ad una dimensione temporale per successione, ma questo non è sufficiente per determinare un qui e ora puntuale come cominciamento del tempo stesso della creatura.

Un argomento simile è sviluppato considerando anche la causa, cioè Dio, poiché la creazione è un atto assolutamente libero da parte del Creatore e le sue determinazioni rientrano nella sua libera scelta. Quindi, non solo perché non è vincolato dalle creature, ma anche perché l'aspetto del cominciamento o meno secondo la durata non rientra necessariamente nella volontà del Creatore, si evidenzia come il cominciamento temporale dell'universo risiede solo nella scelta divina e non se ne possono portare delle ragioni necessarie. « Infatti non si può investigare razionalmente quale sia la volontà di Dio, se non a proposito di quelle cose che è assolutamente necessario che lui voglia : ma tale certamente non è quanto egli vuole riguardo alle creature<sup>249</sup> ». Perciò, il contenuto di questa risposta di Tommaso è anche una replica eloquente rispetto alle pretese di quei teologi che, partendo dalla verità avuta per Rivelazione, vogliono avanzare delle ragioni naturali necessarie per confermarla : il cominciamento del mondo nel tempo, anche se lo si conosce per fede, non rientra nelle possibilità di dimostrazione della ragione umana.

I ragionamenti finora sviluppati da Tommaso sono di pertinenza della filosofia, poiché sono analisi che rientrano all'interno della conoscenza naturale, tuttavia, la conclusione del *respondeo* evidenzia bene la motivazione e la preoccupazione teologica di quelle ricerche rispetto alla presente questione.

Quelle ricerche si inseriscono nelle argomentazioni che Tommaso conduce per manifestare l'intelligibilità dell'insegnamento della fede sulla creazione, e gli permettono di manifestare ora, rispetto alla questione del cominciamento del mondo, il proprio della fede su questa

---

possibilitas respectu loci et situs, con localiter moveatur ; et etiam respectu temporis, cum semper tempus succedat temporis, sicut est successio in motu et in ubi ; unde *non potest dici, quod neque tempus neque ubi consequantur naturam eius*, sicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex simplici Dei voluntate dependet quod praefigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde *non potest necessario concludi aliquid de universi duratione*, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse » (corsivo nostro). Propriamente, in questo articolo del *De Potentia* l'argomentazione di Tommaso mostra come non valgano per dimostrare le ragioni avanzate da chi sosteneva l'eternità del mondo. Nel passo in esame della *Summa* mi sembra che, nello svuotare le pretese dimostrative di chi invece vuole dimostrare il suo cominciamento temporale, *sottintenda* la stessa analisi conoscitiva lì espressa.

<sup>248</sup> ID., *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, co : « Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit ».

<sup>249</sup> *Ibid.* : « Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle : talia autem non sunt quae circa creaturas vult ».

tematica così come la sua piena plausibilità razionale. Infatti, « Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innitur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile<sup>250</sup> ». Pur non trattandosi di una verità soggetta a dimostrazione e conoscibile per sé dalla sola ragione, essa rientra nelle possibilità della libera realizzazione della volontà divina, ed è perciò consegnata come verità oggetto di fede e pienamente plausibile e credibile per la ragione. Attraverso le analisi filosofiche che ha svolto nel presente articolo può difendere le prerogative della fede su questa questione. Per cui, sottolineare come l'inizio del mondo non sia dimostrabile attraverso delle analisi filosofiche, « questa è una cosa da tenere presente (*utile est*), perché qualcuno, presumendo di dimostrare ciò che è soltanto di fede, non abbia a portare argomenti che non provano, e offrire così materia di derisione a coloro che non credono, facendo loro supporre che noi crediamo le cose di fede per degli argomenti di questo genere<sup>251</sup> ».

A questo punto, per completare questo studio, è opportuno mettere maggiormente in valore la dimensione speculativa teologica che Tommaso conduce rispetto al presente tema, e vedere anche più in dettaglio la qualità della sua ricerca filosofica sviluppata per quel fine. A tal scopo, risulta utile considerare le risposte alla difficoltà del presente articolo in cui replicherà direttamente alle argomentazioni filosofiche avanzate da alcuni teologi suoi oppositori rispetto a questa questione, e mi concentrerò in particolare sulla prima e seconda obiezione. Poiché poi egli ha composto un intero opuscolo dove mette a fuoco le divergenze di analisi filosofiche su questa questione tra lui e i suoi avversari, cioè il *De aeternitate mundi*<sup>252</sup>, e tutti quei temi più significativi trattati nelle obiezioni dell'articolo in esame vi si ritrovano più dettagliatamente,

---

<sup>250</sup> *Ibid.* (Corsivo nostro).

<sup>251</sup> *Ibid.* : « Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt ».

<sup>252</sup> Non c'è ancora certezza rispetto alla datazione dell'opuscolo che si deve collocare probabilmente nel 1270/1, cf. J.-P. TORRELL, *Amico della Verità*, p. 251-256. Per quanto riguarda invece il discernere la natura dello scritto in questione, anche in questo caso non c'è unanimità tra i tomisti dato che sono sorte recenti discussioni se si tratti di un'opera filosofica o teologica. A mio giudizio, l'opinione preferibile a tal proposito è quella espressa da J. A. Aertsen, per cui si riconosce il *De aeternitate mundi* certamente un opuscolo scritto da un teologo e per dei teologi, ma come un'opera di carattere filosofico, cf. Jan A. AERTSEN, « The eternity of the world: the believing and the philosophical Thomas. Some comments », in Josefus B.M. WISSINK (ed.), *The Eternity of the World In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, E. J. Brill, Leiden 1990, p. 9-19. In quel contesto risponde alle ragioni avanzate da De Grijns per le quali voleva provare come quella fosse un'opera teologica, cf. Ferdinandus J.A. GRIJS, « The theological character of Aquinas' *De Aeternitate Mundi* », *ibid.*, p. 1-8. Al di là di queste questioni, per una presentazione del pensiero di Tommaso sul *De aeternitate mundi* con un confronto rispetto ai suoi contemporanei vedi : *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, sous la dir. de Cyrille MICHON, Flammarion, Paris 2004.

nell'esporre quelle repliche di Tommaso farò degli approfondimenti facendo soprattutto riferimento a quanto da lui lì stabilito.

La prima obiezione argomenta partendo dal principio che “ciò che è fatto” ha anche un inizio nella durata e, poiché si può provare dimostrativamente che Dio sia la causa del mondo, si può di conseguenza provare dimostrativamente che il mondo ha avuto un inizio nel tempo<sup>253</sup>. La risposta di Tommaso a questa difficoltà è ampia, distinguendo all'interno della posizione di coloro che hanno sostenuto l'eternità del mondo, tra chi è caduto nell'errore della non derivazione dell'essere delle cose da Dio, il quale è un errore che può essere confutato con un'argomentazione dimostrativa, da chi teneva l'eternità del mondo che è stato fatto da Dio<sup>254</sup>. Dal punto di vista speculativo la sua soluzione nei confronti di quell'obiezione sta nel sciogliere il legame di necessità preteso tra “ciò che è fatto” e l'avere un inizio nel tempo, che si basa su una considerazione immaginativa limitante del fare proprio di Dio nell'atto creativo, e che non rende ragione correttamente dell'esercizio della causalità divina. Non è vero che “ciò che è fatto” ha necessariamente inizio nella durata, poiché in questo caso il “facente” è il Creatore, il quale non opera per successione, ma istantaneamente, e il fare proprio della creazione non implica necessariamente l'aspetto della successione legata al movimento, poiché essa non è una mutazione<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, arg. 1 : « Videtur quod mundum incoepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suae durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi, et hoc etiam probabiliore philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest quod mundus incoeperit ».

<sup>254</sup> È ancora oggetto di dibattito se Tommaso abbia pensato che Aristotele teneva per la sua filosofia il fatto della creazione di tutte le cose per la causa prima, cioè Dio, oppure se pensasse che solo i principi della sua filosofia non fossero in contrasto con quella verità anche se non ci era arrivato, oppure che, in maniera cosciente o meno, abbia semplicemente imposto quell'idea sulla filosofia e i testi di Aristotele stesso a partire dalla sua rielaborazione della filosofia aristotelica, su questi dibattiti e altri connessi vedi : John F. Z. KNASAS, « Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle », in *Angelicum*, 73/4 (1996), p. 487-505 ; Timothy B. NOONE, « The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation », in *The Thomist*, 60 (1996), p. 275-300 ; Timothy L. SMITH, « Aquinas on Aristotle and Creation: Use or Misuse? », in *Sapientia*, 55 (2000), p. 193-216. Queste questioni, evidentemente, si intrecciano su quelle che riguardano come giudicare il modo in cui Tommaso interpreta Aristotele e come usi la sua filosofia, per un resoconto e una presentazione di questa questione vedi : J.-P. TORRELL, *Amico della Verità*, p. 319-323.

<sup>255</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XI de Civ. Dei, philosophorum ponentium aeternitatem mundi, duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo. Et horum est intollerabilis error ; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt. “Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, invenerunt”, ut idem dicit in X de Civ. Dei. “Sicut enim, inquit, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit”. Et ad hoc intelligendum, considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedat tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione; sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa

La seconda obiezione muove dalle analisi della creazione *ex nihilo*. Poiché Dio crea non a partire da qualcosa è necessario riconoscere che ciò che è creato, *prima* di essere creato, non era, e che, quindi, il nulla lo precede “cronologicamente” da cui risulta la deduzione dell’inizio nel tempo delle cose<sup>256</sup>. La risposta di Tommaso è molto sintetica e suppone la distinzione da lui riconosciuta all’interno dell’espressione della creazione *ex nihilo* tra ciò che è guadagnabile dalla ragione naturale a tal proposito, da ciò che, invece, poiché non le appartiene necessariamente dal punto di vista conoscitivo (cioè l’aspetto del suo cominciamento temporale), appartiene a quella formula « come noi », i cristiani, « la intendiamo ». Per questo, nel ribattere, può affermare che altri potrebbero non comprenderla così senza comunque rinunciare a porre la creazione delle cose per ciò che ragione può dedurre con sue sole forze<sup>257</sup>.

I contenuti filosofici di scontro rispetto a queste due prime obiezioni, e cioè l’aspetto della necessità o meno che l’effetto preceda in durata la causa, e il fatto di riconoscere razionalmente per necessità o meno l’antecedenza di tempo del non essere sull’essere e la durata delle cose in quanto create dal nulla, sono maggiormente sviluppate e si ritrovano unificate speculativamente attorno ad un’unica questione nel *De aeternitate mundi*, cioè nel sapere se “essere creato” e “essere eterno” sono due concetti che si escludono a vicenda oppure no<sup>258</sup>. Nel mostrare la non incompatibilità tra l’azione divina e un suo possibile effetto senza cominciamento di tempo, Tommaso insiste secondo la stessa prospettiva ma più dettagliatamente rispetto a quando visto in I, q. 46, a. 2, ad 1 sulle ragioni riguardanti il modo di rendere conto della causalità divina e l’istantaneità di quell’atto, considerazione che non cambia anche tenendo presente la volontarietà della creazione perché Dio non opera per successione<sup>259</sup>. Per quanto riguarda

---

activa mundi, quod sit prior mundo duratione, quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est ».

<sup>256</sup> Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, arg. 2 : « Praeterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi praecessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis caelum ingenitum. Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse incoeperit ».

<sup>257</sup> Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, ad 2 : « illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum est a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis ; sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua Metaphysica ».

<sup>258</sup> Questa questione, tra l’altro, è riconosciuta essere l’apice di scontro dal punto di vista della conoscenza naturale tra Tommaso e i suoi avversari dato che racchiude anche tutte le argomentazioni fondamentali determinanti le divergenze, cf. TOMMASO D’AQUINO, *De aeternitate mundi*, (Leon., vol. 43, p. 86, 77-87 e 82-87) : « In hoc ergo tota consistit questio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium, repugnent ad inuicem, uel non. [...] Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum, uel propter utrumque : aut quia oportet ut causa agens precedat duratione, aut quia oportet quod non esse precedat duratione propter hoc quod dicitur creatum a Deo ex nichilo fieri ». In effetti, quei teologi non solo ritenevano dimostrabile il cominciamento del mondo, ma giudicavano anche palesemente contraddittorio ritenere che una cosa possa essere allo stesso tempo creata ed eterna, ponendosi così agli antipodi rispetto alla concezione dell’Aquinato.

<sup>259</sup> Ci sarebbe contraddizione solo se la creazione fosse un moto, cf. TOMMASO D’AQUINO, *De aeternitate mundi*, (Leon., vol. 43, p. 86-87, 110-118) : « Repugnat autem in causis producentibus per motum effectus suos, quia

invece il palesare la non contraddittorietà rispetto alle analisi partendo dalla creazione *ex nihilo*, la soluzione di Tommaso sta nel vedere in dettaglio la sua distinzione tra l'*ordine* che quell'espressione impone di riconoscere tra la creatura e il nulla rispetto all'atto creativo. Anche supponendo di intendere la creatura come posteriore al nulla, si è certamente obbligati a riconoscere razionalmente in quella un ordine di natura, perché

per ogni cosa è precedente per natura ciò che le conviene in sé rispetto a ciò che possiede solo perché lo riceve da altro; ma la creatura non ha l'essere se non in quanto lo riceve da altro, mentre, considerata in se stessa, lasciata a se stessa, è nulla: ragion per cui, per la creatura il nulla è per natura precedente all'essere<sup>260</sup>.

Ma non è necessario per la ragione riconoscere anche un ordine secondo la durata, visto che il fatto della stessa partecipazione dell'essere non impone di riconoscere un inizio nella durata, né da parte della causa agente, essendo soggetta alla potenza divina che opera immediatamente e liberamente, né da parte della cosa creata, cioè della creatura come tale, perché quell'aspetto non è condizione affinché sia riconosciuta come tale, cioè come creata<sup>261</sup>. Per questo, per lui non c'è per sé nulla di contraddittorio nell'opinione di chi ha sostenuto, e la creazione del mondo, e l'eternità del mondo, dove con questo Tommaso non nega che, di fatto, sia vero il contrario, e cioè che il mondo ha avuto un cominciamento temporale, ma solo mostra che non è necessario per la ragione umana che sia così.

È possibile ora evidenziare chiaramente la qualità della ricerca filosofica dell'Aquinate su questa tematica e il punto cardine di divergenza rispetto alle considerazioni dei suoi avversari. Si nota infatti come, nelle considerazioni sui concetti di "essere creato" e "essere eterno", per rendere conto del modo della causalità divina così come dello statuto da riconoscersi della creatura in quanto creata, Tommaso riflette a partire da una visione strettamente *metafisica*

---

oportet quod principium motus precedat finem eius. Et quia homines sunt assueti considerare huiusmodi factiones que sunt per motus, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non precedat ; et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes facile enuntiant ».

<sup>260</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De aeternitate mundi*, (Leon., vol. 43, p. 88, 190-195) : « Prius enim naturaliter inest unicuique quod conuenit sibi in se, quam quod solum ex alio habetur; esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nichil est: unde prius naturaliter est sibi nichilum quam esse ».

<sup>261</sup> Questi approfondimenti sulla considerazione della creatura come tale dal punto di vista della relazione al Creatore sono un approfondimento di Tommaso della teologia soggiacente a Nicea e al primo Concilio di Costantinopoli (cf. G. EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu*, p. 9), e sono quindi direttamente legati agli approfondimenti speculativi in ambito trinitario, cf. G. BARZAGHI, *L'essere, la ragione, la persuasione*, p. 147 : « Così la creazione differisce dalla generazione eterna intratrinitaria, perché il Figlio riceve dal Padre lo stesso essere assoluto senza dipendenza, e quindi senza riconducibilità al nulla originario ». L'aspetto di un cominciamento secondo la durata, infatti, non è per sé ciò che discrimina la radicale diversità tra la processione del Figlio e delle creature : TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 14, co : « [...] hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper [...] nisi quando aliquod ab alio procedit per motum, quod non interuenit in processu rerum a Deo. Per hoc autem quod addit, diuersum in substantia, similiter nulla repugnantia absolute loquendo datur intelligi ad id quod est semper fuisse ».



dell'atto creatore. Tommaso, parte dal fantasma che può formarsi di quell'atto (cioè dalla rappresentazione mentale dello stesso), ma, nel giudicarlo, non riduce l'azione divina e il risultato nella creatura agli aspetti di moto e successione che sono propri dell'ente fisico da cui il fantasma si forma. Per questo può rendere ragione della *novità* della creazione, dal punto di vista della causa, cioè Dio, rispettando la non-successione del suo agire, mentre dal punto di vista degli effetti, cioè le creature, rispettando la non-mutazione di quell'azione pur tenendo la radicale dipendenza da quella per il loro esistere (la creazione compresa come relazione attiva/passiva dove non rientra necessariamente l'aspetto dell'inizio nella durata)<sup>262</sup>.

In questo caso, però, un giudizio filosofico non strettamente metafisico risulta non adeguato per rendere ragione della verità rivelata della creazione, e genera, nel caso specifico dell'eternità del mondo, non solo una visione meno precisa, ma un errore<sup>263</sup>. In definitiva, dopo questi approfondimenti sulle divergenze di analisi filosofiche tra Tommaso e i suoi oppositori su questa questione, è importante notare per le finalità del presente lavoro come il modo in cui hanno reso conto dell'atto di creazione è strettamente congiunto con l'inconciliabilità tra le loro rispettive posizioni nel caso specifico della confutazione della teoria pagana dell'eternità del mondo. La differenza tra quelle posizioni non è da cercarsi nel fatto che Tommaso consideri quel problema specialmente da un punto di vista filosofico, mentre gli altri teologi privilegiano in questa questione la conoscenza che viene dalla fede. Tutti loro partono in quelle speculazioni dal dato di fede ricevuto dalla sacra dottrina e ne rendono ragione facendo riferimento soprattutto alle categorie della filosofia aristotelica, ma *il modo* in cui lo fanno è molto diverso.

Tommaso ne rende conto a partire da un'analisi metafisica di quell'atto che gli permette, rispetto alla questione precisa dell'eternità del mondo, non solo di offrire una difesa efficace a quanto trasmesso dalla sacra dottrina rispetto alla verità del cominciamento del mondo, ma anche di notare come quella verità, non faccia semplicemente parte dell'insegnamento

---

<sup>262</sup> Per contro, se ci si ferma a giudicare di un qualcosa tratto dal nulla nella rappresentazione (fantasma), ci si immaginerà nel considerarlo che *prima* non c'è quel qualcosa, e *dopo* appare, (e quindi per forza si penserà quella novità anche dal punto di vista temporale). Allo stesso modo, quando ci si rappresenta qualcosa, proprio perché è appunto qualche *cosa*, lo si considera rappresentato secondo la categoria della sostanza, (e quindi per forza si penserà quella novità come qualcosa di essenziale opponendolo a ciò che è solo accidentale per le cose che sono). Tuttavia, secondo Tommaso questi giudizi non rendono ragione correttamente in maniera filosofica della realtà della creazione, perché la riducono a ciò che non è, e cioè a un mutamento. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, co : « Similiter errant qui ex modo fiendi res in mundo iam perfectio volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere : quia quod nunc incipit esse, incipit per motum; unde oportet quod movens praecedat durationem: oportet etiam quod praecedat natura, et quod sint contrarietates, et haec omnia non sunt necessaria in progressu universi esse a Deo ».

<sup>263</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De aeternitate mundi*, (Leon., vol. 43, p. 86, 67-71) : « si esset repugnantia intellectuum, esset falsum; si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum sed etiam impossibile: *aliter esset erroneum, si aliter dicatur* » (corsivo nostro).

teologico, ma ne sia anche una parte esclusiva, cioè un articolo di fede. Avendo poi una cognizione più precisa delle possibilità della conoscenza naturale e dei confini tra quella e la conoscenza propria della fede, l'Aquinate evidenzia come, dato che è un articolo fede, il teologo non osa dimostrarlo con la ragione. Ne contempla invece le convenienze per ammirare la scelta divina, e nota effettivamente nella sua riflessione teologica, ragionando sulle finalità dell'atto creatore, come fu *convenientissimo* porre un inizio temporale al mondo per manifestarci sé stesso e la sua potenza e bontà :

Ma per dimostrare la tesi si può procedere con più efficacia partendo dal fine inteso dalla volontà divina [...]. Fine infatti della volontà divina nella produzione delle cose è la sua bontà da manifestare mediante le cose da essa causate. Ora, la potenza e la bontà di Dio vengono mostrate specialmente dal fatto che tutte le altre cose all'infuori di lui non sono sempre esistite. Da ciò risulta evidente che le altre cose ricevono da lui l'esistenza, perché non sono sempre esistite. È chiaro inoltre che egli non agisce per necessità di natura, e che la sua virtù nell'agire è infinita. Perciò fu convenientissimo per la bontà divina dare alle cose create un inizio della loro durata<sup>264</sup>.

Inoltre, si evidenzia per noi più chiaramente anche la totale liberalità dell'atto creatore, e la sovranità della sua volontà per quanto riguarda le sue determinazioni :

poiché Dio ha prodotto le creature per manifestare se stesso, fu più conveniente e molto meglio che le abbia prodotte così in quanto lo manifestano più espressamente e in modo più conveniente. Ora lo manifestano più espressamente se le creature non sono sempre esistite, perché da ciò appare chiaramente che sono state tratte all'essere da un altro e che Dio non ha bisogno delle creature e che le creature sottostanno completamente alla divina volontà<sup>265</sup>.

È emersa così più dettagliatamente anche la finalità teologica delle speculazioni filosofiche condotte da Tommaso *in obsequium fidei* intorno a questa questione. La refuta delle teorie contro la verità del cominciamento temporale del mondo è occasione di manifestare la plausibilità ragione di quella (non è possibile portare argomentazioni naturali necessarie contro di essa) come anche per contemplare l'intelligibilità propria della fede su quell'insegnamento (la convenienza del modo in cui Dio ha creato le sue creature secondo tutte le loro determinazioni). Per Tommaso non si tratta di vedere nell'aspetto del cominciamento temporale del mondo delle ragioni evidenti che lo confermano inesorabilmente, ma la finalità dell'agire

---

<sup>264</sup> ID., *Summa contra Gentiles*, II, c. 38, n. 1150 : « Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis [...]. Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae; et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc igitur convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret » (corsivo nostro).

<sup>265</sup> ID., *De Potentia*, q. 3, a. 17, ad 8 : « Ad octavum dicendum, quod cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius ut sic producerentur, sicut convenientius et expressius eum poterant manifestare. Expressius autem manifestatur ex creaturis, si non semper sint; quia in hoc manifeste apparet quod ab alioeductae sunt in esse, et quod Deus creaturis non indiget, et quod creaturae omnino divinae subiacent voluntati » (corsivo nostro).

libero divino e la sovranità dello stesso nel manifestare sé stesso, la propria bontà e potenza attraverso le sue creature.

Come conclusione dell'analisi sul modo in cui Tommaso ha utilizzato la filosofia per difendere quanto trasmesso dalla sacra dottrina dalla teoria dell'eternità del mondo si possono notare due cose. Innanzitutto come quelle riflessioni siano state svolte unicamente a servizio della verità rivelata e si trovino pienamente inserite nella *Summa* all'interno delle speculazioni teologiche atte a manifestare la derivazione delle cose da Dio così come trasmesso dalla fede (q. 44), nello specifico per ciò che riguarda la loro durata (q. 46). La *ratio* stessa per cui si ricorre a quelle e la loro finalità non è separabile dal proposito teologico perseguito da Tommaso in quel contesto. Quella refuta, pertanto, si è visto diffusamente come abbia pienamente anche una valenza speculativa nei confronti della verità rivelata la quale, attraverso quell'occasione, è stata così *non solo difesa, ma anche maggiormente esposta*. Quelle speculazioni sono sviluppate per poter evidenziare quale fosse la possibilità della conoscenza naturale su questa tematica, ma anche per rendere ragione dell'atto della creazione come tale e del mistero stesso di Dio. Rispetto alla questione specifica del cominciamento del mondo, gli approfondimenti filosofici di Tommaso rivelano la qualità, non solo della sua difesa della plausibilità della verità rivelata per mezzo della filosofia (la ragione non può avanzare pretese di dimostrazione), ma anche della sua contemplazione teologica dell'intelligibilità della stessa su quel punto preciso (la convenienza della scelta divina di porre un cominciamento al mondo secondo la durata per la manifestazione della sua bontà, della liberalità e della sovranità della sua volontà).

## Conclusione

Come conclusione di questo capitolo si possono richiamare soprattutto due aspetti legati al modo in cui Tommaso ha utilizzato la filosofia in difesa della verità rivelata così come apparso dalle analisi svolte. Innanzitutto il fatto che, anche in questo caso, quelle argomentazioni sono state avanzate *in sacra doctrina*, cioè all'interno stesso dell'incedere della *traditio* della conoscenza di Dio e delle sue opere propria dell'insegnamento sacro e solo in suo servizio. Tommaso si è interessato a quelle confutazioni non come se ponessero qualcosa di nuovo rispetto alla materia dell'insegnamento teologico su Dio ricevuto dalla Rivelazione, ma soprattutto come occasione di approfondirne meglio alcuni aspetti.

Si è visto, infatti, come quelle argomentazioni filosofiche portate in difesa della verità rivelata avessero pienamente anche una valenza speculativa nei confronti della stessa verità che si

trattava di manifestare, così che quelle analisi filosofiche sono realmente introdotte per mostrare *quomodo sit verum* ciò che propone la sacra dottrina e il perché ciò che vi si oppone non può reggere. Ricorrere alla filosofia per questo servizio è valido, non solo quando si tratta di difendere la fede da una teoria eterogenea rispetto al cristianesimo, come il caso visto della teoria pagana dell'eternità del mondo, ma anche quando si tratta di difenderla da un'eresia, come nel caso analizzato del monofisismo nella misura in cui quello include un'impossibilità razionale. In effetti, l'errore dell'eternità del mondo ha permesso a Tommaso di specificare meglio il proprio della conoscenza dataci dalla fede in quel caso, e cioè la *convenienza* che Dio abbia posto un inizio temporale alle cose create, nonché di avanzare un modo corretto di rendere ragione dell'atto creatore grazie ad un'analisi metafisica dello stesso. In maniera simile, rifiutando l'errore monofisita ha potuto sottolineare meglio il modo corretto di concepire l'unità secondo la *persona*, e la permanenza dell'integrità delle due *nature*, per quanto riguarda l'esprimere il mistero dell'unione delle nature in Cristo. Ricordare e rispondere agli errori più importanti rispetto alla materia della sacra dottrina è veramente perciò per Tommaso un compito precipuo e non sostituibile del dottore della verità cattolica, e permette di procedere nell'insegnamento teologico escludendo gli errori fondamentali da evitare per non tradire il contenuto della fede, evitando anche di ricadere in quelli per ignoranza, come può accadere quando non si sono comprese bene *le ragioni* di quegli errori.

Infine, è opportuno sottolineare anche le caratteristiche specifiche che riguardano l'uso della filosofia quando si tratta di difendere una verità rivelata, infatti, in quel caso, il servizio filosofico si porta obbligatoriamente su un duplice versante. Da un lato, la filosofia aiuta a capire le ragioni avanzate dalla teoria che vorrebbe opporsi ad una verità rivelata (e quindi a capire meglio il suo errore) e, dall'altro lato, interviene nel trovare dei termini o delle analogie che siano adatte, sia a veicolare correttamente il contenuto su tale soggetto della Scrittura, sia a rispondere all'avversario in categorie che possano essere da lui comprese. Così, la manifestazione della fede implica come momento indispensabile la confutazione dell'errore opposto : questa confutazione non solo difende la fede, ma soprattutto manifesta l'intelligibilità di quella e il suo carattere luminoso per l'intelligenza dei credenti (rivelandone così anche la plausibilità razionale per qualsiasi persona che rifletta rettamente). Tommaso sviluppa una dottrina filosofica propria (nozioni di *natura* e *persona* ; metafisica dell'*esse* e dell'*operatio* ; processo dell'analogia per conoscere “qualcosa della verità” – *ad aliquid veritatis capiendum* – della persona divina, dell'unione ipostatica, della volontà creatrice di Dio) per manifestare non solo la plausibilità razionale della fede, ma anche la sua intelligibilità per la contemplazione

del credente. Pur riconoscendo l'autonomia della filosofia nel suo ordine, Tommaso mette veramente la filosofia al servizio della fede.

È innanzitutto l'insegnamento della Sacra Scrittura (ricevuta dalla Chiesa come un *corpus* unificato dal suo Autore divino), la comprensione del modo di procedere di quella, la capacità della ragione naturale e il suo modo di conoscere nonché il modo della conoscenza della fede, che determinano per un teologo la scelta fondamentale del suo approccio alla filosofia, il cui interesse in quel caso riguarda essenzialmente la capacità veritativa naturale nei confronti del mondo e del suo Autore. È questa capacità veritativa naturale che permette al teologo di usare la filosofia per manifestare la fede e, attraverso la difesa dagli errori, per palesare più intensamente la luce che la fede stessa offre all'intelligenza dei credenti.

## Conclusione generale

Nel primo capitolo si è evidenziato tutto ciò che concerne le modalità concrete dell'uso che Tommaso fa della filosofia in teologia. Le analisi svolte sul *Super Boetium de Trinitate*, la *Summa contra Gentiles* e la *Summa theologiae*, hanno mostrato come sia fondamentale per la corretta comprensione di questo tema riconoscere la centralità attribuita dall'Aquinate alla Sacra Scrittura per tutto ciò che concerne quell'uso, e come quello si inserisca precisamente all'interno dello svolgersi del suo *officium* di teologo, consistente nel “dire Dio” manifestando e difendendo la verità divina rivelata. Inoltre, le analisi della sua esegesi di *II Cor. 10, 5* hanno permesso di evidenziare più dettagliatamente come quell'impiego nella prospettiva dell'Aquinate significhi : la sottomissione volontaria dell'intelletto a Dio, l'elevazione dello stesso ottenuta grazie al dono della fede e l'impiego di ogni sua risorsa a suo vantaggio, renda omaggio alla centralità di Cristo, Sapienza divina, su ogni sapere e alla vittoria della fede, e sia attuato in modo da aiutarlo ad amare Dio *ex tota mente*.

In particolare, si sono individuate nel corso del primo capitolo anche tutte le caratteristiche specifiche di quell'uso, ovvero come Tommaso lo giustifichi, in che cosa consista il suo contenuto concreto, e secondo quali condizioni nonché quali finalità precise faccia parte del suo discorso teologico. Per l'Aquinate, la legittimità di utilizzare la filosofia in teologia da parte del teologo si articola in base ad una duplice considerazione, ovvero sull'uso che tutti i *doctores sacrae Scripturae* – *mutatis mutandis* – ne hanno fatto a favore della verità rivelata, e sull'eccellenza della *sacra doctrina* in quanto somma sapienza nonché i rapporti esistenti tra la fede e la ragione. Il contenuto concreto concernente quell'utilizzo consta nell'impiego di autorità o di argomentazioni tratte dalle scienze filosofiche, ricorrendo in particolare a similitudini e argomentazioni naturali dimostrative o persuasive quando è questione di manifestare una verità rivelata o difenderla. Le condizioni e le finalità di quell'utilizzo possono essere ordinate sinteticamente attorno a due espressioni impiegate a tal proposito da Tommaso stesso : si tratta di utilizzare della filosofia rispettando il *dominium* della *sacra doctrina* su quella, e di impiegarne gli insegnamenti unicamente *in obsequium fidei*. Per onorare il *dominium* della sacra dottrina in quell'operazione è fondamentale per l'Aquinate rispettare le reciproche distinzioni e autonomie tra la filosofia e la teologia senza combinare un miscuglio tra le due, e sapendo evidenziare con precisione ciò che rientra nelle possibilità conoscitive della ragione naturale rispetto a ciò che la supera. Essendo la *sacra doctrina* somma sapienza, essa ha la competenza di utilizzare e di giudicare quanto è tramandato dalle scienze filosofiche per i suoi

scopi, senza però attentare all'autonomia della filosofia, e senza sostituirvisi per quanto riguarda i principi, i metodi e le finalità, anche perché il fine stesso della filosofia è sotto quello della teologia e ordinato *ad ipsum*. Inoltre, dato che la sacra dottrina non manca di nessuna verità che le sia necessaria e non riceve da altre scienze i suoi principi, è capitale che la filosofia non ponga nulla per ciò che riguarda il suo soggetto, di modo che la fede sia antecedente ad ogni utilizzo della stessa e che gli insegnamenti filosofici non siano mai portati per giudicare la verità avuta per Rivelazione. In questo modo, si è visto come secondo l'Aquinate risulta veramente possibile per il teologo sviluppare una filosofia propria per servirsene *in obsequium fidei* facendo della teologia, e come la finalità di quell'impiego segua precisamente la finalità dell'uso generale fatto dal teologo della ragione nella fede per espletare il suo *officium*.

Infatti, il servizio che la filosofia offre alla teologia si basa e si struttura sul servizio che innanzitutto la ragione è chiamata ad offrire alla fede, e si snoda in base ai rapporti che Tommaso riconosce darsi tra la grazia e la natura. Sarà svolto, perciò, non per provare la fede, ma per *aiutare* la comprensione e l'insegnamento della verità rivelata vedendo *quomodo sit verum* ciò che è creduto, per poterne esplicitare il contenuto in modo conveniente, e vedendo meglio i legami e i rapporti tra quelle verità. In questo processo a vantaggio dell'*intellectus fidei* vengono evidenziate *le ragioni* per cui si possa onorare l'intelligibilità dell'insegnamento sacro (la fede supera la ragione senza negarla e quella è capace di dimostrarne i preamboli e di coglierne alcune similitudini con le realtà naturali) e la sua plausibilità per la ragione (è impossibile un contrasto tra la verità di fede e quella naturale), così da poterne renderne ragione rispondendo *rationabiliter* anche a ciò che vorrebbe opporvisi.

Nella prima parte del secondo capitolo si è visto come Tommaso abbia usato nel concreto una dimostrazione filosofica per manifestare la verità rivelata riguardo l'agire di Dio in ogni operazione creata attestata da quei passi della Scrittura in cui l'azione delle creature è attribuita direttamente al Creatore. Attraverso quelle analisi filosofiche, l'Aquinate è stato messo in misura di scartare la falsa idea su Dio e sulla valutazione delle creature di chi vorrebbe togliere alle cose create una vera causalità nei confronti delle azioni loro proprie, e di evidenziare come l'insegnamento teologico su quel soggetto elimini ogni contrapposizione o concorrenza tra l'agire divino e quello creaturale. Infatti, Dio agisce in ogni operazione creaturale come causa prima trascendente secondo una causalità finale, efficiente ed esemplare, di modo che lo stesso effetto proceda allo stesso tempo, benché sotto un aspetto e un ordine diverso, da Dio e dalla creatura, essendo quell'effetto espressione, almeno per ciò che riguarda il suo essere e non le sue deficienze, di due cause totali del medesimo atto. Questa

rendicontazione è stata possibile solo grazie alla personale ricerca metafisica di Tommaso sull'*esse* e sull'*operatio* di ogni ente, e sui rapporti che intercorrono nella creazione tra Dio, in quanto causa prima, e le creature, in quanto cause seconde. È stata precisamente quella che gli ha permesso di evidenziare *la verità* delle espressioni della Scrittura attestanti l'azione divina nelle azioni stesse delle creature. Invero, ha potuto così sottolineare teologicamente come la scienza sacra sottolinei principalmente nei rapporti esistenti tra l'agire divino e quello creaturale quell'intimità unica ed ineliminabile della presenza divina nella creatura, non solo per conservarla nell'essere, ma anche nel dirigerla alla propria perfezione secondo la sua specifica natura.

La seconda parte del secondo capitolo ha evidenziato come Tommaso abbia utilizzato le analisi naturali sul verbo mentale come similitudine per aiutarlo nella contemplazione e manifestazione del mistero delle processioni intra-trinitarie. Quelle non sono state introdotte come se potessero far comprendere il mistero di fede, ma, piuttosto, supposta la fede nella Trinità, per renderne conto in maniera sufficiente (*ad aliquid veritatis capiendum*) almeno per escludere l'errore nel professarla, e quell'aiuto è stato offerto in due direzioni maggiori. Primo, nel palesare come si verificano le processioni in ciò che all'uomo è più noto, cioè nelle cose naturali. Secondo, nell'evidenziare meglio l'infinita diversità tra Dio e le creature quando si tratta di predicare qualcosa del Creatore, così da sottolineare come, nel caso della processione intra-divina, quella escludesse qualsiasi idea di mutamento e di diversità secondo l'essenza. Si è notato come il pensiero teologico di Tommaso sia stato guidato dalle significazioni stesse espresse nel testo sacro su questo soggetto, e come l'uso concreto fatto della filosofia cominci e si inserisca precisamente solo all'interno della sua ricerca personale per esplicitarne il contenuto nella misura del possibile. È stata precisamente la qualità del suo modo di utilizzare la filosofia *in obsequium fidei*, e la sua ricerca filosofica sulla gnoseologia nonché sul modo dell'intellezione e della volizione dell'uomo *imago Dei*, che ha permesso all'Aquinate di evidenziare *quomodo* si possa confessare la verità del mistero delle processioni Trinitarie in Dio escludendo ogni pretesa di avanzare delle dimostrazioni naturali e ogni ombra di razionalismo quando si tratta di riconoscere la distinzione delle Persone divine.

Nel terzo capitolo, infine, si è offerta un'esemplificazione del modo in cui Tommaso ha utilizzato la filosofia nella *Summa theologiae* per la difesa delle verità rivelate, e si è mostrato come quelle argomentazioni si inseriscano all'interno del processo stesso di manifestazione di quelle verità, rientrando perciò a pieno titolo nel procedere delle speculazioni teologiche condotte per l'*intellectus fidei*. La prima parte del terzo capitolo ha messo in luce



l'argomentazione dell'Aquinate attraverso cui ha palesato l'impossibilità di esprimere il mistero di fede dell'unione delle nature in Cristo secondo l'unità di natura così come sostenuto dal monofisismo. Supposta la fede della Chiesa nell'Incarnazione professata nel Concilio di Calcedonia, Tommaso è ricorso ad una descrizione metafisica del termine natura e ha evidenziato i possibili modi in cui si può realizzare un'unione tra più cose in unità di natura a servizio dell'intelligenza delle significazioni naturali utilizzate in quel Concilio per esprimere la verità di fede. In questo modo è stato in misura di palesare l'*intelligibilità* di quel mistero di fede così come espresso dalla Chiesa (perché la fede, pur superando la ragione, non è mai contraria ai suoi principi), e come sia *impossibile* esprimere il mistero di Cristo vero Dio e vero uomo seguendo le asserzioni dell'eresia monofisita, dato che quelle implicano sempre un'*impossibilità ragione* rispetto al contenuto della fede.

Nella seconda parte del terzo capito si è evidenziato come Tommaso abbia difeso la verità rivelata dell'inizio temporale del creato e come le argomentazioni filosofiche che sviluppa in quel contesto siano inserite nelle riflessioni teologiche che conduce per manifestare quanto attestato dalla sacra dottrina rispetto alla derivazione per creazione di tutte le cose da Dio per ciò che concerne in particolare la loro durata. Grazie ad una personale descrizione metafisica dell'atto creatore e alla chiarezza per ciò che concerne i confini tra la conoscenza naturale e quella rivelata su questo soggetto, Tommaso è stato in grado di palesare, non solo la *non necessità* delle argomentazioni filosofiche sostenenti la tesi dell'eternità del mondo, ma anche il *proprio* dell'insegnamento ricevuto dalla fede su questa questione. In questo modo, le sue riflessioni filosofiche condotte a servizio dell'intelligenza della fede gli hanno fornito *le ragioni* per cui ha mostrato, sia la *plausibilità* di quella verità rivelata, in quanto *non impossibile* per la ragione naturale benché non soggetta a dimostrazioni, sia la sua piena *intelligibilità* al credente per fargli contemplare teologicamente la *convenienza* della scelta divina di aver posto un inizio temporale alle cose create per una migliore manifestazione per noi del mistero divino, soprattutto della sua bontà, liberalità e della sovranità della sua volontà sulle cose create.

Il nostro studio di quattro modalità distinte dell'uso della filosofia in teologia (secondo e terzo capitolo) permette di concludere che le applicazioni concrete di san Tommaso *confermano* la sua dottrina generale (primo capitolo) sul ruolo della filosofia in teologia. Non c'è un solo modo bensì vi sono *diversi modi differenziati* di mettere la filosofia al servizio della fede, nel progetto di "catturare ogni pensiero per portarlo ad onorare il Cristo".

## Bibliografia

### Autori antichi e medioevali

AGOSTINO D'IPPONA, *De doctrina christiana*, cura et studio J. Martin, in ID., *Corpus Christianorum, Series Latina XXXII*, Avrelii Avgvstini opera, Pars IV, 1, Brepols, 1962.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In Hexameron*, in ID., *Opera omnia*, t. 5, ex typographia collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze, 1841.

TOMMASO D'AQUINO, *Ad Galatas*, in ID., *Super epistolas S. Pauli lectura*, ed. R. Cai, vol. I, Marietti, Torino-Roma, 1953.

—, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, in ID., *Opera Omnia*, vol. 41 A, ed. Leonina, Roma, 1970.

—, *De aeternitate mundi*, in ID., *Opera Omnia*, vol. 43, ed. Leonina, Roma, 1976.

—, *De Caelo*, in ID., *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio*, ed. R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma, 1952.

—, *De decem praeceptis*, in Jean-Pierre TORRELL, « Les “Collationes de decem praeceptis” de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes », in ID., *Recherches thomasiennes, Études revues et augmentées*, Vrin, Paris, 2000, p. 47-117.

—, *De perfectione spiritualis vitae*, in ID., *Opera Omnia*, vol. 41 B-C, ed. Leonina, Roma, 1969.

—, *De Potentia*, in ID., *Quaestiones disputatae*, vol. II, ed. P. Bazzi et al., Marietti, Torino-Roma 1949.

—, *De rationibus fidei*, in ID., *Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, a cura di G. Emery, Cerf, Paris, 1999.

—, *De unione verbi incarnati*, in ID., *Le questioni disputate*, vol. 5, ESD, Bologna, 2002.

—, *In psalmos Davidis expositio*, in ID., *Opera omnia*, t. 14, ed. Fiaccadori, Parma, 1863.

—, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, 3 vol., ed. C. Pera, P. Marc et P. Caramello, Marietti, Torino-Roma, 1961.

—, *Quaestiones disputatae de veritate*, in ID., *Sulla Verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano, 2008.

—, *Scriptum super libros Sententiarum*, in ID., *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, 10 vol., ESD, Bologna, 2001. Il Prologo è citato secondo l'edizione critica in : Adriano OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina, avec l'édition du Prologue de son Commentaire des Sentences*, Vrin, Paris, 2006.

—, *Summa theologiae*, in ID., *La Somma teologica*, 36 vol., ESD, Bologna, 1984.

—, *Super Boetium de Trinitate*, in ID., *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, 2007.

—, *Super Epistolam I ad Corinthios*, in ID., *Super epistolas S. Pauli lectura*, ed. R. Cai, vol. I, Marietti, Torino-Roma, 1953.

—, *Super Epistolam II ad Corinthios*, in ID., *Super epistolas S. Pauli lectura*, ed. R. Cai, vol. I, Marietti, Torino-Roma, 1953.

—, *Super Epistolam II ad Thessalonicenses.*, in ID., *Super epistolas S. Pauli lectura*, ed. R. Cai, vol. II, Marietti, Torino-Roma, 1953.

—, *Super Epistolam I ad Timotheum*, in ID., *Super epistolas S. Pauli lectura*, ed. R. Cai, vol. II, Marietti, Torino-Roma, 1953.

—, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai, Marietti, Torino-Roma, 1952.

—, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, ed. R. Cai, Marietti, Torino-Roma, 1951.

## **Magistero**

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999.

## **Studi**

AERTSEN, Jan A., « The eternity of the world: the believing and the philosophical Thomas. Some comments », in Josefus B.M. WISSINK (ed.), *The Eternity of the World In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, E. J. Brill, Leiden, 1990, p. 9-19.

BARZAGHI, Giuseppe, *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna, 1998.

—, «La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino », in ID., *L'essere, la ragione, la persuasione*, p. 139-154.

BERCEVILLE, Gilles, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91/1 (2007), p. 129-144.

BIANCHI, Luca, « Captivare intellectum in obsequium Christi », in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 38/1 (1983), p. 81-87.

—, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La nuova Italia, Firenze, 1984.

BIFFI, Inos, *Figure medievali della teologia*, La costruzione della teologia medievale, Jaca Book, Milano, 2008.

—, *Sulle vie dell'Angelico. Teologia, storia, contemplazione*, La costruzione della teologia medievale, Jaca Book, Milano, 2009.

BONINO, Serge-Thomas, « “Dieu opère en nous le vouloir et l'opérer”, Ph 2, 13 dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », in Nicole AWAIS, Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, Doris REY-MEIER (ed.), *Une théologie à l'école de saint Thomas d'Aquin*, Hommage au prof. Gilles Emery op à l'occasion de ses 60 ans, Cerf, Paris, 2022, p. 261-294.

D'ONOFRIO, Giulio, « La dottrina tommasiana dei *preambula fidei* nel contesto della filosofia medioevale », in Antonio LIVI (ed.), *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui “preambula fidei”*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2008, p. 105-127.

DE GRIJS, Ferdinandus J.A., « The theological character of Aquinas' *De aeternitate mundi* », in Josefus B.M. WISSINK (ed.), *The Eternity of the World In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, E. J. Brill, Leiden, 1990, p. 1-8.

DONDAINE, Hyacinthe-François, « Renseignements techniques », dans Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, La Trinité*, t. I : 1<sup>a</sup>, *Questions 27-32*, Paris-Tournai-Rome, 1962, p. 253-254.

DONNEAUD, Henry, *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Parole et Silence, Paris, 2006.

DURAND, Emmanuel, « Comment pratiquer la théologie trinitaire en pèlerin? Béatitude et Trinité selon Richard de Saint-Victor et Thomas d'Aquin », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92/2 (2008), p. 209-223.

EMERY, Gilles, « La théologie trinitaire spéculative comme “exercice spirituel”, suivant saint Thomas d'Aquin », in Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2008, p. 141-185.

—, « Central Aristotelian Themes in Aquinas's Trinitarian Theology », in Gilles EMERY and Matthew LEVERING (ed.), *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 1-28.

—, « Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 50 (2003), p. 334-353.

—, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2004.

—, *Présence de Dieu et union à Dieu. Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris, 2017.

FERRANDI, Michel, *L'action des créatures. L'occasionnalisme et l'efficace des causes secondes*, Téqui, Paris, 2003.

GAUTHIER, René-Antoine, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Éditions Universitaires, Paris, 1993.

GEENEN, Godefroid, « En marge du Concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les œuvres de Saint Thomas », in *Angelicum*, 29 (1952), p. 43-59.

—, « Le fonti patristiche come “autorità” nella teologia di S. Tommaso », in *Sacra Doctrina*, 77 (1975), p. 7-67.

GEFFRÉ, Claude, « Introduction » dans Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 1, Paris, 1984.

HAYEN, André, « Aqua totaliter in vinum conversa : Philosophie et Révélation chez Saint Bonaventure et Saint Thomas », in *Miscellanea Mediaevalia*/2, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1963, p. 317-234.

HENCHEY, Joseph, « La formula “in obsequium” nel linguaggio di S. Tommaso », in *Angelicum*, 69/4 (1992), p. 453-469.

IMBACH, Ruedi – OLIVA, Adriano, *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, Eupress FTL, Lugano, 2012.

IMBACH, Ruedi, « Prédicateur philosophe – philosophe prédicateur : observations sur le discours de saint Paul à l'Aréopage et sa réception chez Augustin, Érasme et saint Thomas d'Aquin », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 98/3 (2014), p. 413-441.

KNASAS, John F. Z., « Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle », in *Angelicum*, 73/4 (1996), p. 487-505.

LAMB, Matthew L. (ed.), *Theology Needs Philosophy: Acting Against Reason is Contrary to the Nature of God*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2016.

MICHELET, Thomas, *Sacra Doctrina. Mystère et Sacramentalité de la Parole dans la Somme de Théologie* de S. Thomas d'Aquin, Parole et Silence, Paris, 2019.

MICHON, Cyrille (dir.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, Flammarion, Paris, 2004.

MORARD, Martin, « Thomas d'Aquin lecteur des conciles », in *AFH*, 98 (2005), p. 211-365.

MURALT, André de, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, E.J. Brill, Leiden, 1993.

NICOLAS, Marie-Joseph, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », in *Revue Thomiste*, 74 (1974), p. 533-590.

NOONE, Timothy B., « The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation », in *The Thomist*, 60 (1996), p. 275-300.

OLIVA, Adriano, « La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96/4 (2012), p. 585-662.

—, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina, avec l'édition du Prologue de son Commentaire des Sentences*, Vrin, Paris, 2006.

PERRIER, Emmanuel, *L'attrait divin. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris, 2019.

SMITH, Timothy L., « Aquinas on Aristotle and Creation: Use or Misuse? », in *Sapientia*, 55 (2000), p. 193-216.

TORRELL, Jean-Pierre, « Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au *Super Boetium de Trinitate*. Essai d'une lecture théologique », in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medioevale*, 10 (1999), p. 300-353.

—, « La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli », in Giulio D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. II : *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato (AL), 1996, p. 849-934.

—, *Amico della Verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, traduzione e aggiornamento di Giorgio M. Carbone, ESD, Bologna, 2006.

—, *Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*. Encyclopédie. Texte de la Tertia Pars (ST III<sup>a</sup>) traduit et commenté accompagné de données historiques et doctrinales et de cinquante textes choisis, Cerf, Paris, 2008.

VALKENBERG, Wilhelmus G.B.M., *Words of the living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Thomas Instituut te Utrecht, Peeters, Leuven, 2000.

VANNI ROVIGHI, Sofia, *Elementi di filosofia*, vol. II : *Metafisica*, Editrice La Scuola, Milano, 2013.

WALGRAVE, Jan H., « The Use of Philosophy in the Theology of Thomas Aquinas », in G. VERBEKE - D. VERHELST (ed.), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven University Press – M. Nijhoff, Leuven – The Hague, 1976, p. 181-193.

WEST, Jason L. A., « Nature, Specific Difference, and Degrees of Being : Metaphysical Background to Aquinas's Anti-Monophysite Arguments », in *Nova et Vetera*, 3/1 (2005), p. 39-80.

## Indice

Convenzioni e abbreviazioni .....	1
Introduzione generale.....	3
Capitolo 1 : L'uso della filosofia in teologia in Tommaso .....	6
1.1 Il <i>Super Boetium de Trinitate</i> : q. 2, a. 3 .....	6
1.2 La <i>Summa contra Gentiles</i> : libro I, c. 9 ; libro II c. 4 .....	14
1.3 La <i>Summa theologiae</i> : Pars I, q. 1, a. 8.....	19
1.4 « In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi » : la ragione elevata dalla fede e le esigenze della carità.....	25
Conclusione .....	35
Capitolo 2 : La manifestazione delle verità rivelate attraverso un'argomentazione filosofica .....	38
2.1 L'agire di Dio in ogni creatura : un'argomentazione filosofica che conclude con necessità ....	39
2.2 La Trinità delle persone in Dio Uno : un'argomentazione persuasiva attraverso similitudini ..	49
Conclusione .....	61
Capitolo 3 : La difesa delle verità rivelate attraverso delle argomentazioni filosofiche .....	65
3.1 L'argomentazione filosofica contro il monofisismo.....	66
3.2 La non necessità filosofica degli argomenti a favore o contro l'eternità del mondo .....	77
Conclusione .....	89
Conclusione generale.....	92
Bibliografia .....	96
Indice.....	102