

“Autonomia e gerarchia delle scienze in Tommaso d’Aquino: la difficoltà della sapienza,” in *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, ed. R. Martínez, Roma: A. Armando Editore, 1994, 71-95.

**Autonomia e gerarchia delle scienze
in Tommaso D’Aquino.
La difficoltà della sapienza**

Stephen L. Brock
Pontificia Università della Santa Croce

La questione dei rapporti tra filosofia e teologia nel pensiero di Tommaso d’Aquino è, a dir poco, un tema vastissimo. E’ stato e continua ad essere oggetto di un’immensa quantità di studi. E’ un problema che può venir fuori in rapporto a una grande varietà di questioni e che può esser trattato in molti modi diversi. Il tema del nostro convegno ci offre l’opportunità di esaminare l’idea di san Tommaso sui rapporti tra filosofia e teologia nel loro carattere specifico di parti della conoscenza scientifica. E anche questo tema è certamente molto ampio. Lo scopo di queste mie osservazioni sarà puramente quello di chiarire qualcosa sul significato di un paio di posizioni fondamentali adottate da san Tommaso riguardo a questo argomento: in primo luogo il fatto che filosofia e teologia sono parti *distinte* della conoscenza scientifica¹, e, in secondo luogo, il fatto che si dovrebbe studiare per primo la scienza filosofica².

Per cogliere il senso di queste posizioni è ovviamente necessario fare qualche considerazione sulla concezione generale che san Tommaso ha della conoscenza scientifica. Sarà anche utile soffermarsi alquanto sulla sua convinzione che la filosofia in se stessa non è un’unica scienza, ma più scienze distinte. (Per amore di brevità limiterò le mie osservazioni alle sole scienze speculative). In termini estremamente generali, ciò che io vorrei suggerire è che per l’Aquinato sia la distinzione tra le scienze che il loro ordine sono, almeno in parte, conseguenze di un tipo di radicale

¹Si veda *Summa theologiae* I q.1 a.1.

²Si veda *In Boetii de trinitate, proem.*, q.2 a.3 ad 7: “omnes aliae scientiae sint ei [theologiae] quasi famulantes et praeambulae in via generationis.” Si consideri pure l’alto livello filosofico della *Summa theologiae*, scritta per gli “incipientes” in teologia.

incompletezza a cui tutta la conoscenza scientifica umana è condannata — perfino, e in special modo, al suo più alto livello, il livello degno del nome di sapienza. Una delle virtù non minime che Tommaso riscontra nell'ordine del sapere da lui adottato è, credo, precisamente la sua utilità per una chiara coscienza di questa incompletezza. E' questa una proprietà inseparabile ed un tema centrale di tutta la vera sapienza umana, sia filosofica che teologica.

1. *L'autonomia della conoscenza scientifica in genere*

Per cominciare la discussione nei termini del tema di questo convegno, mi sembra si possa dire che per l'Aquinate la conoscenza scientifica è una conoscenza “autonoma e unificata”, prendendo queste parole in un senso molto specifico. Questi caratteri emergono dal paragone con altri tipi di conoscenza. La conoscenza scientifica si distingue innanzitutto dalla conoscenza sensibile. La differenza sta nella sua universalità. Conoscere una cosa scientificamente significa conoscerla secondo il suo genere, e conoscere ciò che appartiene a quel genere di cosa, in qualunque tempo e luogo possa esistere; e significa anche poter considerare quella conoscenza in qualsivoglia momento. La conoscenza scientifica è anche distinta dall'opinione. L'opinione, perfino quando è vera, è soggetta a dubbio. La scienza è certa, o si avvicina alla certezza tanto quanto le permette l'oggetto, e ha in se stessa i criteri o le garanzie sufficienti per i propri giudizi. I suoi giudizi sono necessariamente veri ed essa conosce la loro necessità. In ultimo la conoscenza scientifica completa è anche distinta da una mera collezione di giudizi veri intorno ad un oggetto, anche se necessari e certi. Conoscere scientificamente un oggetto in senso pieno è padroneggiarlo: è conoscerlo come una totalità, e cogliere le cause o principi che lo determinano come un tutto — che sono pochi rispetto all'intero corpo di verità che possono essere enunciate intorno ad esso —, e quindi comprendere tutte le sue verità nella luce di questi principi. E' insomma essere capaci di esplicitare e organizzare le verità che possono essere enunciate sull'oggetto, e perfino addurre nuove verità. In questo senso la conoscenza scientifica può dirsi conoscenza unificata e “autonoma”, cioè autoregolante e autogiustificantesi, di un oggetto.

Un altro importante carattere generale della conoscenza scientifica, secondo Tommaso, è il suo essere multiforme. E' tale in diversi modi. In primo luogo, è posseduta da molte intelligenze, anzi da molti *generi* di intelligenza. Non solo l'intelletto umano, ma anche quello angelico e divino hanno conoscenza scientifica, ognuno nel modo suo proprio. Ci sono anche molti oggetti di conoscenza scientifica, cioè verità conosciute o conoscibili scientificamente: verità intorno a molte realtà

diverse, e molte diverse verità su ogni realtà. Inoltre, ed è questa forse la cosa più importante per il nostro intento, le verità conoscibili scientificamente possono essere fondate e conosciute attraverso *principi* che sono propri a molte realtà diverse. La realtà di cui sono propri i principi di una data scienza è ciò che costituisce l'oggetto proprio, il *subiectum*, della scienza. Il modo più appropriato di distinguere tra le scienze è infatti secondo gli oggetti propri, le realtà i cui principi costituiscono i fondamenti delle verità conosciute in ogni scienza.

La tesi per cui ci sono molti oggetti propri della conoscenza scientifica è più audace di quanto possa sembrare. Significa innanzitutto non solo che ci sono molte verità, o verità intorno a molte realtà, ma anche molte *fonti* di verità. Gli oggetti della conoscenza scientifica hanno le loro "proprie" verità, sia nel senso che hanno in se stessi i criteri di ciò che è vero intorno ad essi, che nel senso che possiedono in qualche modo la stessa origine di tali criteri. Metaforicamente potremmo dire che si illuminano di luce propria. Fuori di metafora si potrebbe affermare che, in quanto il criterio di verità di una cosa è il suo stesso essere, molte realtà sono enti e molte sono principi del loro essere enti. L'elemento fondamentale per cui una cosa è principio del suo essere ente è ciò che si chiama *essenza*³. Ci sono molte essenze.

Oltre a ciò, poiché la verità conosciuta scientificamente è una verità necessaria, la tesi per cui ci sono molti oggetti scientifici significa pure che ci sono molte necessità nell'essere delle cose, anzi che vi sono molti *principi* di necessità nell'essere delle cose⁴. Nelle cose che hanno la propria necessità di essere il suo principale fondamento interno è ciò che si chiama forma⁵. Potremmo dire che nella misura in cui una cosa possiede una forma è "autonoma", origine di delle necessità e leggi proprie. E' per questo motivo che la base principale della conoscenza scientifica di una cosa è l'adeguata comprensione della forma della cosa da parte

³Si veda *In IV metaphysicorum*, lect.2, ed. Marietti §558: "Esse rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen 'ens', quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia."

⁴Ci sono molti enti necessari: I q.9 a.2; q.46 a.1 ad 2; q.50 a.5 ad 3. C'è anche un elemento di necessità nelle realtà contingenti: I q.84 a.1 ad 3; q.86 a.3. Almeno nel caso dell'Aquinate non si può con precisione affermare che la dipendenza di tutte le creature dalla libera volontà di Dio renda il mondo intrinsecamente contingente (Cfr. Luca BIANCHI, *Il Vescovo e i filosofi*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990, p.68).

⁵I q.86 a.3: *Necessitas autem consequitur rationem formae*. Si veda anche I q.82 a.1: qui sia la materia che la forma sono definite come principi intrinseci di "necessità naturale e assoluta", ma la necessità attribuita alla materia è propriamente la necessità del *non* essere, cioè della corruzione. La materia è, per così dire, un principio "necessario" di contingenza.

della intelligenza di chi la conosce. Per adeguata comprensione, intendo quella in cui ciò che è compreso non è semplicemente una certa applicazione particolare o derivazione della forma, ma la forma stessa e in se stessa, per esempio in modo tale da essere esprimibile in una definizione. In fatti la conoscenza scientifica completa di un oggetto è fondata e retta sulla sua definizione. La definizione dell'oggetto è il principio fondamentale della spiegazione e del giudizio scientifico. L'indagine scientifica è soprattutto una ricerca della definizione propria dell'oggetto e un esame dei suoi attributi alla luce della definizione. L'Aquinate ritiene che la mente umana è capace di conoscere la definizione propria e essenziale di molte cose⁶.

Ora, dire che la conoscenza scientifica e il suo oggetto sono "autonomi" nei modi appena descritti non significa assolutamente affermare che l'autonomia di ogni scienza e di ogni ambito scientifico sia assoluta o totale. Oltre ai principi propri di una data scienza o del suo oggetto, sia la scienza che l'oggetto possono anche dipendere o esser retti da principi esterni, che non sono considerati in quella scienza né sono propri al suo oggetto.

Nel caso estremo, i principi di una scienza possono essere verità che sono in effetti *conclusioni* tratte dai principi di un'altra scienza. Ciò vuol dire che può spettare a un'altra scienza mostrare la necessità di quelle verità. La scienza che le utilizza come principi, le prende per fede, per così dire, dalla scienza che offre la loro dimostrazione. Aristotele descrive questo tipo di scienza negli *Analitici Posteriori*. E' ciò che comunemente si chiama scienza "subalterna". Spesso una scienza subalterna occupa una sorta di terreno intermedio tra due scienze autonome⁷. Il fondamento di tale tipo di scienza sta nel fatto che l'oggetto di una scienza autonoma, per esempio la fisica, offre nel proprio ambito un concreto esempio o un'applicazione particolare dell'oggetto di un'altra scienza, per esempio la matematica. L'oggetto della cosiddetta scienza subalterna è proprio questa applicazione. L'oggetto della fisica comprende la quantità, che presa in se stessa è l'oggetto della matematica; quindi ci possono essere e ci sono scienze i cui oggetti

⁶Si veda *Summa contra gentiles* L.I c.3 §16. Anche *In Boet. de trin.* q.6 a.1 ad 2 tertiae questionis: scientia divina non est solum de Deo, sed etiam de aliis quae intellectum humanum etiam secundum statum viae non excedunt, quantum ad quid est cognoscendum de ipsis.

⁷Si veda Aristotle, *Analytica posteriora* L.I c.13, 78b34-79a16. Tali scienze sono denominate "scientiae mediae". Vedi anche *In Boet. de trin.* q.5 a.3 ad 5-7.

sono propriamente quantità fisiche, come l'ottica e l'astronomia, che applicano ragionamenti matematici alla determinazione di relazioni quantitative di oggetti fisici. Appartiene alla matematica conoscere le cause e le spiegazioni di queste relazioni, cioè conoscerle universalmente e nella loro necessità; la scienza subalterna conosce semplicemente l'applicabilità di queste spiegazioni ai casi fisici particolari.

La subalternazione non è il solo modo per il quale una scienza può dipendere da principi oltre quelli propri del suo ambito. Anche se i suoi principi propri non sono conclusioni dimostrate da un'altra scienza, ma sono indimostrabili o autoevidenti⁸, la conoscenza di quei principi può richiedere una previa comprensione di verità ulteriori, verità che non sono proprie dell'oggetto di quella scienza. Le verità più ampie di questo tipo sono quelle che l'Aquinate chiama i primi principi della conoscenza, per esempio il principio di non contraddizione o il principio che il tutto è maggiore della parte. Ugualmente, anche se si danno cause o spiegazioni dell'essere o della verità dell'oggetto ad esso proprie, tuttavia la validità dei suoi principi e cause propri può anche presupporre condizioni esterne o generali, che dipendono da cause estrinseche. I principi propri dell'oggetto possono non essere autosufficienti, i soli principi del suo essere e verità.

Per esempio la sfera non è proprietà di nessun genere specifico di sostanza fisica, ed ha le sue proprietà intrinseche; è però specie della quantità e, sebbene le quantità possano essere oggetti autonomi di scienza, non hanno un'esistenza autonoma, non sono sostanze. Non esistono esclusivamente o principalmente per mezzo dei loro propri principi, ma solo nella sostanza fisica e per mezzo dei suoi principi. Ugualmente le spiegazioni date nella matematica sono generi molto parziali di spiegazione. Poggiano esclusivamente su principi e cause che sono intrinseche alla cosa spiegata: le cause formale e "materiale"⁹. Gli oggetti propri della matematica sono costituiti oggetti distinti di conoscenza scientifica proprio dall'aver fatto astrazione da quei tipi di attributo che sollevano domande nell'ordine delle cause estrinseche, le cause moventi e finali; in particolar modo, astrazione dal movimento e dall'azione¹⁰.

⁸E' impossibile dimostrare la definizione di un oggetto, anche se le complete definizioni delle sue proprietà sono di fatto implicite dimostrazioni, e le conclusioni di queste dimostrazioni sono parziali definizioni delle proprietà che enunciano "che cosa" esse sono. Vedi *Posterior analytics* L.II c.10, 94a11-14.

⁹Si veda *In Boet. de trin.* q.6 a.1. Sulle cause matematiche come formali e "materiali", v. *In II Post. an.*, lect.9; *In Boet. de trin.* q.5 a.4 ad 7.

¹⁰Sull'oggetto della matematica in quanto costituito per mezzo di astrazione, v. *In Boet. de trin.* q.5 a.3. Sulla matematica come astrazione dal moto, dall'azione e dalla causalità finale, v. I q.5 a.3 ad 4; *In Boet. de trin.* q.5 a.4 ad 7.

La scienza fisica conosce i suoi oggetti in modo considerevolmente più autonomo o li spiega con maggiore completezza. I suoi principi forniscono non solo spiegazioni formali e materiali delle proprietà dei suoi oggetti, ma anche altri tipi di spiegazioni scientifiche. Ciò significa, in termini più tecnici, che essa studia i suoi oggetti in rapporto ad ogni genere di cause, non solo in base alle cause intrinseche. E questo perché i principi dei suoi oggetti — i costitutivi della natura degli enti fisici — esercitano ogni genere di causalità. Gli oggetti della scienza fisica sono maggiormente autogiustificabili, poiché hanno un'esistenza maggiormente autonoma. Sono sostanze. Ad esempio la natura di un vivente è causa non solo del suo modo determinato di essere, ma anche della sua permanenza nell'essere in questo modo; ed è pure principio di generazione di altri enti simili, sia come origine che come fine della generazione. Mentre le sfere non generano altre sfere, né letti altri letti, gli alberi generano altri alberi.

Tuttavia i principi propri delle sostanze fisiche non sono completamente autosufficienti. Ad esempio molti di essi dipendono da altri *generi* di sostanze fisiche. Come osserva Aristotele, l'uomo è generato dall'uomo ... e dal sole. Inoltre prima o poi, la loro spiegazione, secondo le articolazioni causali proprie alla loro comprensione, richiede un riferimento non solo a realtà fisiche di natura diversa, ma anche ad una causa o a cause che non sono fisiche affatto. L'universo fisico è soggetto non solo alle stesse leggi fisiche causali, ma anche all'ordinamento che regge l'ente in generale, come ad esempio la legge di non-contraddizione, o il principio che determina il rapporto tra potenza e atto; e la mutabilità propria dell'intero universo fisico mostra che esso non può essere l'origine principale di queste leggi, poiché le leggi stesse conducono alla conclusione che non tutto l'ente può essere mobile. Per ciò, raggiungere la conoscenza scientifica di quelle leggi nella loro intrinseca ragione sta al di fuori della portata del discorso fisico. La loro spiegazione non può avvenire per mezzo di principi fisici. La loro scienza non è fisica, ma metafisica.

2. *L'autonomia imperfetta della metafisica*

La metafisica è l'unica scienza filosofica la cui considerazione si estende alla totalità dei principi da cui dipende il suo oggetto. Essa è così la più autonoma delle scienze filosofiche. Il suo oggetto è tale che la sua esistenza non può in nessun modo dipendere da realtà che cadono completamente al di fuori dall'ambito della sua considerazione, come accade nella matematica, o da realtà che stanno al di fuori della causalità o della capacità esplicativa dei principi del suo oggetto, come accade

nella fisica. L'oggetto della metafisica è l'ente in quanto totalità. Poiché il suo oggetto è l'ente, i primi principi propri del suo oggetto devono essere interamente autosufficienti, non possono né dipendere da altri principi, né essere insufficienti a spiegare pienamente l'oggetto.

Uguualmente non ci sono verità presupposte dalla scienza metafisica, che cadono al di fuori dell'ambito dei suoi giudizi. Così, anche se naturalmente non può a rigore dimostrare i primi principi della conoscenza, l'analisi che elabora dei termini che li costituiscono, termini derivati dalla stessa apprensione dell'ente e delle sue proprietà comuni, le permette di dare a questi principi una formulazione precisa e una conferma definitiva, e difenderli così convincentemente contro dubbi e obiezioni. Essa sottopone ad esame in modo più completo le proprie condizioni e presupposti. Similmente giustifica l'esistenza degli oggetti delle altre scienze, e determina i rapporti tra tutte le scienze, compreso se stessa.

In questo modo la metafisica non è solo unificata in se stessa, ma anche unifica tutta la conoscenza speculativa. Dal momento che conoscenza scientifica in generale vuol dire conoscenza autonoma e unificata, e la metafisica è la più autonoma e unificata tra le scienze filosofiche, potremmo dire che è la più scientifica tra esse. E' la scienza che soddisfa più pienamente quel desiderio che Aristotele ha affermato essere naturale nell'uomo, il desiderio di conoscere.

La metafisica così è la suprema fra le scienze filosofiche — cioè tra le scienze studiate da coloro che desiderano la sapienza. Perciò non desta sorpresa il fatto che Tommaso segua Aristotele nel riservare alla metafisica, tra tutte le scienze filosofiche, il nome di sapienza. Per Tommaso la ragione principale per chiamare la metafisica sapienza sta nel fatto che è la scienza filosofica che raggiunge una qualche conoscenza di Dio, il primo Principio assolutamente autosufficiente di tutto ciò che è. La conoscenza di Dio è la più desiderabile di tutte le conoscenze ed è il termine finale implicito del desiderio umano di conoscere. Penso che non sarebbe un'esagerazione dire che, per Tommaso, l'illimitato desiderio di conoscere connaturale all'uomo, e il desiderio di conoscere la verità su Dio, siano, in ultima analisi, un'unica e medesima cosa¹¹.

¹¹Sulla sapienza come conoscenza di Dio, v. I q.1 a.6, I-II q.57 a.2. Sul naturale desiderio di conoscere come soprattutto naturale desiderio di conoscere Dio, v. per es. I-II q.3 a.6. In seguito nella *Prima secundae*, come esempio di una delle inclinazioni naturali proprie alla natura razionale dell'uomo, l'Aquinate pone l'inclinazione di "conoscere la verità su Dio" (I-II q.94 a.2). Nelle numerose analisi di questo testo, che è parte di una spiegazione estremamente importante dei primi precetti della legge naturale, la frase "su Dio" è spesso messa da parte, dando l'impressione che Tommaso voglia porre nell'uomo solo una generica tendenza a "conoscere", o una inclinazione che

In ogni caso, anche se la metafisica è realmente sapienza, né per san Tommaso, né per Aristotele è sapienza perfetta. E ciò è dovuto al fatto che la conoscenza di Dio è una conoscenza molto incompleta. Detto semplicemente, non è conoscenza della stessa essenza di Dio.

Questo naturalmente non significa che la metafisica non dica nulla su Dio. Significa invece che non dà la spiegazione propria e essenziale di Dio, una spiegazione di Dio, per così dire, negli stessi termini di Dio. Non parte dalla “definizione” propria o essenziale di Dio. Non c’è da stupirsi, giacché non esiste una cosa del genere. L’essenza di Dio non è qualcosa che possa essere propriamente espressa in una definizione. Una definizione è una composizione di termini, e può fornire un’adeguata espressione della cosa definita solo se corrisponde in modo proporzionale ad una composizione nella cosa stessa; specificamente una composizione di forma e materia¹². Ma non c’è composizione nell’essenza divina; non ha materia. Se non può essere espressa in un’unica parola, non può essere espressa adeguatamente; e il metafisico non conosce nessuna parola unica per esprimerla. La conoscenza scientifica umana, e la stessa conoscenza metafisica, è sempre espressa in definizioni e proposizioni. E’ sempre discorsiva. La verità di Dio è troppo semplice per l’uomo¹³.

Questo significa in un certo senso che la metafisica è la meno “autonoma” di tutte le scienze filosofiche, la scienza con minore padronanza del suo oggetto. La padronanza da parte di una scienza del suo oggetto consiste nella sua capacità di dare l’adeguata spiegazione causale dell’oggetto. E’ vero che la metafisica raggiunge una spiegazione causale del suo oggetto, che è l’ente; conosce il primo e proprio principio del suo oggetto, e lo conosce in modo tale da darne un’autentica spiegazione causale. Mentre la scienza fisica arriva semplicemente alla conclusione che il mondo fisico dipende da qualcosa che non è fisico, spetta alla metafisica dare una certa spiegazione in che cosa questa dipendenza consista¹⁴. Ma tali spiegazioni

tende egualmente verso tutti gli oggetti di conoscenza; come se voler conoscere propriamente Dio invece di qualunque altra cosa fosse poco più che una questione di gusto personale. Questa non può essere una buona rappresentazione di una dottrina che concepisce le inclinazioni naturali e la legge naturale come ordinate ad *un solo* termine finale (v. I-II q.91 a.4), e a un fine che è precisamente la conoscenza della verità su Dio (I-II q.3 a.2 ad 4, a.6, a.8).

¹²Vedi I q.85 a.5 ad 3; *De ente et essentia*, ed. Marietti §10-12; I q.50 a.2 ad 1.

¹³Si veda *In Boet. de trin., proem.*, q.1 a.2.

¹⁴Mentre la scienza fisica semplicemente conosce che il mondo fisico deve avere un principio o causa non fisici, la metafisica può raggiungere una descrizione positiva di questa causa, una descrizione che manifesta (in parte) il suo rapporto col mondo fisico. Vedi *In Boet. de trin.* q.5 a.1 ad 9. Per esempio, appartiene alla metafisica il sapere che poiché l’essenza di Dio è il Suo stesso essere, e dunque

non costituiscono mai una piena e adeguata spiegazione della causalità di Dio; fare questo richiederebbe conoscere che cosa è Dio. Richiederebbe conoscere non solo qualche verità su Dio, ma anche la Sua propria verità — la verità che Egli stesso conosce di Sé.

3. *L'ordine delle scienze filosofiche*

Ora, se il metafisico potesse raggiungere una spiegazione essenziale di Dio, non conoscerebbe soltanto qualcosa del modo in cui Dio causa tutte le altre cose; questa spiegazione esprimerebbe anche la sua conoscenza di ogni altra cosa. La metafisica assorbirebbe tutto il resto della conoscenza scientifica. Cioè, egli conoscerebbe le verità proprie di tutte le cose che conosce, non più derivandole una dopo l'altra dalle cose stesse, ma contemplandole nel loro esemplare perfetto, la verità prima ed eterna¹⁵. Avrebbe per così dire una conoscenza esplicativa delle essenze stesse delle cose e dei primi principi della conoscenza umana¹⁶.

Invece, poiché la metafisica non giunge alla conoscenza essenziale di Dio, non può assorbire le altre scienze. La sua visuale è ristretta alle caratteristiche universali, alle determinazioni e ai principi dell'ente in quanto tale. Le verità proprie di generi specifici di enti devono sempre esser conosciute alla luce di quei generi stessi,

possiede l'essere in tutta la pienezza possibile, Egli è la causa di tutto l'essere di ogni cosa che in qualche modo è (I q.44 a.1); oppure sapere che essendo Egli intelletto, il cui fine è la verità, tutte le altre cose esistono per manifestare la Sua verità (*Summa contra gentiles* L.I, c.1 §4).

¹⁵Sull'essenza divina come principio sufficiente per conoscere l'intera verità, compreso la verità discorsiva, v. I q.14 a.14 ad 2. L'ordinazione di tutte le realtà alla verità divina costituisce la verità "inerente" a queste realtà (I q.16 a.6); ma la causa della verità nell'intelletto umano non è la conoscenza di questa verità nelle cose, ma del loro essere (I q.16 a.1 ad 3).

¹⁶Ovviamente, la forma di questa conoscenza non sarà una dimostrazione; le essenze delle cose e i primi principi della conoscenza sono indimostrabili. Sarebbe invece quel tipo di spiegazione che consiste nel comprendere una somiglianza conoscendo ciò di cui essa è somiglianza, o nel conoscere una parziale descrizione di qualcosa conoscendone la descrizione completa.

Poiché vi sono tali generi di conoscenza esplicativa dei primi principi e delle essenze delle cose, potremmo dire che sebbene la metafisica sottopone tutti i suoi principi e presupposti ad un esame consapevole e rigoroso, non possiede ancora la loro completa conoscenza scientifica. Sebbene li giudichi o li confermi, deve anche giudicare in accordo ad essi; non potrà mai raggiungere un punto fermo dove essa non sia soggetta assolutamente a nessun tipo di giudizio, ma sia completamente autolegittimante. Vedi Antonio LIVI, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza & della fede*, Edizioni Ares, Milano 1990, pp.169-170.

secondo le loro proprie condizioni di intellegibilità. La metafisica utilizza, giustifica, ordina le altre scienze, ma non le rende superflue¹⁷.

Però, ci si potrebbe chiedere, anche se le altre scienze conservano la loro autonomia e integrità, perché studiarle? Dopo tutto la filosofia è la ricerca della sapienza, e secondo Tommaso, la metafisica è la sola scienza filosofica degna del nome di sapienza. Non è forse la metafisica ciò che risponde più direttamente ai più profondi desideri della mente umana? Anzi l'oggetto della metafisica, ossia l'ente, non è la nozione assolutamente prima della conoscenza umana? Che cosa trattiene i nascenti filosofi dall'abbandonare completamente le altre cosiddette scienze filosofiche facendo vela una volta per tutte verso il vasto mare dell'essere? Perché le altre scienze rimangono filosofiche?

Si potrebbero dare parecchie risposte a queste domande, ma ce n'è una che è particolarmente istruttiva, che emerge dalla considerazione del fatto stesso che la sapienza, la metafisica, e la conoscenza scientifica in generale, è sempre per gli uomini materia di studio o di ricerca, un oggetto di indagine — termine di un movimento della mente umana¹⁸. Come ogni movimento, l'indagine scientifica ha un ordine e procedimento proprio — il suo punto iniziale, intermedio e finale. E inoltre, secondo san Tommaso, esiste un determinato ordine da seguire non solo all'interno di ciascuna scienza, ma anche tra le scienze. E un valore principale delle scienze diverse dalla metafisica è precisamente quello di costituire una preparazione preliminare alla metafisica, una preparazione indispensabile. La matematica e la fisica sono, per così dire, il punto iniziale e intermedio del movimento della mente umana verso la fine della sapienza metafisica. Il valore delle scienze speculative diverse dalla metafisica non è solo quello di riempire di dettagli la conoscenza umana del reale. Se questo fosse il loro unico valore non ci sarebbe alcuna ragione vincolante per studiarle in un tempo piuttosto che in un altro. E non ci sarebbe tanta urgenza per studiarle. La cosa urgente per l'uomo è la sapienza.

In termini ancora più generali, la ragione di questo fatto, del perché lo studio della metafisica debba esser preceduto dalle altre scienze, sta nel peculiare carattere del movimento della mente umana verso la conoscenza scientifica. Due aspetti hanno particolare rilevanza: il primo è che questo movimento sempre comincia da una conoscenza già posseduta, in definitiva conoscenza non acquisita attraverso indagine,

¹⁷Si veda *In Boet. de trin.* q.5 a.1 ad 6.

¹⁸Si veda *In Boet. de trin.* q.2 a.2: “scientiae ratio consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur.” Questa è una peculiarità della scienza umana: I q.14 a.7; I q.58 a.3.

ma un tipo di manifestazione immediata della verità conosciuta. Il secondo aspetto, quello realmente decisivo, è espresso in un'affermazione di Aristotele, che Tommaso fa completamente sua: ciò che è primo per noi non è primo nella natura della cosa¹⁹. Ciò significa che l'inizio della conoscenza scientifica umana, la conoscenza da cui parte l'indagine scientifica, non è conoscenza del punto da dove l'oggetto di indagine realmente comincia, non è conoscenza dei suoi veri principi causali. Anzi è solo conoscenza che sollecita, orienta e misura i risultati della ricerca delle cause e principi.

Il detto aristotelico non è applicabile a tutte le scienze nello stesso grado. Cioè, la distanza tra ciò che è primo per noi e ciò che è primo nella natura della cosa dipende da ciò che la cosa è, e dal grado in cui la cosa stessa è un "ontologicamente primo", un principio nella realtà. Quanto più è vicina a ciò che è primo nella realtà, tanto più lontana è la nostra conoscenza iniziale dell'oggetto dalla sua propria e vera conoscenza scientifica. Per questo, quanto più alta è la scienza, tanto più è difficile. Questa è la ragione per cui la scienza che è sapienza, la scienza di ciò che è assolutamente primo, è quella che gli uomini raggiungono per ultimo.

Poiché le cose che noi conosciamo in seguito, sono per natura conosciute prima e meglio, come si afferma nel Primo Libro della *Physica*, per questo ciò che è ultimo riguardo a tutta la conoscenza umana è ciò che è primo e più conoscibile secondo natura. E la sapienza, che considera le cause supreme, è intorno a queste cose.²⁰

Dunque la ragione dell'ordine che Tommaso assegna allo studio delle scienze filosofiche, un ordine che inizia con ciò che è meno sapienza, o conoscenza dei principi supremi, e termina con ciò che è più propriamente sapienza, è dovuta in parte al semplice rispetto per il procedimento comune dell'uomo, che acquista forza per i compiti difficili, esercitandosi in quelli più facili.²¹ Specificamente tanto più alta è la scienza, tanto meno la mente può affidarsi al terreno originario della conoscenza umana, la sensazione e l'immaginazione, per una manifestazione adeguata del suo oggetto²².

Ma sembra esserci pure una ragione ancora più intrinseca per ordinare le scienze in questo modo. Ed è che la stessa difficoltà della vera sapienza, la altezza dei principi supremi, è qualcosa che viene alla luce solo gradualmente, nel corso dello

¹⁹Aristotle, *Physics*, L.I c.1, 184a18-23.

²⁰*S. theol.*, I q.57 a.2.

²¹Vedi *In Boet. de trin.* q.6 a.1 ad 3.

²²Vedi *In Boet. de trin.* q.6 a.1; anche *In VI Ethicorum*, lect.7.

sviluppo dell'indagine filosofica. Solo a poco a poco cominciamo a valutare quanto debba essere diverso il primo principio da ogni cosa che ci si manifesta. Ciò che è assolutamente primo nella realtà è così lontano da ciò che è primo per noi, che all'inizio non siamo nemmeno consci di quanto sia lontano. Raggiungiamo questa consapevolezza, almeno in modo veramente certo e scientifico, solo attraverso lo studio delle realtà più vicine a noi.

Così, sebbene ci sia realmente un naturale desiderio della sapienza nell'uomo, un desiderio originario e spontaneo di conoscere la verità su Dio, l'idea di Dio che la mente umana si forma spontaneamente è estremamente imperfetta. Per Tommaso si tratta di un'idea che non esclude persino il giudizio che Dio possa essere qualcosa di immaginabile o di corporeo²³. Certamente non induce necessariamente a questo giudizio; altrimenti sarebbe sempre impossibile pensare che il giudizio sia falso. Ma per arrivare a una conoscenza autentica, a una conoscenza scientifica, e non semplicemente ad una idea, opinione o credenza che il giudizio sia falso, solo una strada è percorribile: lo studio degli stessi enti corporei; cioè la filosofia della natura.²⁴

Nell'ottica di san Tommaso, sebbene propriamente la prima nozione dell'intelletto umano sia quella di ente, ciò che inizialmente induce la mente umana ad inferire l'esistenza di qualcosa che non le è immediatamente evidente, e che allo stesso tempo è più fondamentale di ciò che le si manifesta — un suo principio o causa — non è l'essere delle cose, ma il movimento a cui sono soggette. La stessa nozione di "principio" si forma in relazione al fenomeno del mutamento — mutamento fisico o corporeo²⁵. Così il primo tipo di indagine sui principi nascosti delle cose è una ricerca di un *motore*; il primo genere di spiegazione che la mente cerca è la spiegazione del movimento di ciò che è mosso. Potremmo dire che la filosofia naturale è la filosofia che sorge più naturalmente nella mente umana.²⁶

Ora, i primi generi di mutamenti che essa coglie e intende spiegare sono quelli

²³Vedi *Summa contra gentiles* L.III c.38, §2161-2163.

²⁴Vedi *Summa contra gentiles* L.II c.3.

²⁵*S. theol.*, I q.41 a.2 ad 2: Primo conicere potuimus originem alicuius ab alio, ex motu; quod enim aliqua res a sua dispositione removeretur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Questo non è in contraddizione con quanto si afferma in I q.5 a.4, dove si dice che la nozione di causa efficiente presuppone la nozione di una causa formale; infatti non tutte le cause motrici sono cause efficienti. Una causa efficiente è precisamente causa della causa formale, cioè una causa di *ciò che è* la cosa causata. Ma una causa motrice può semplicemente essere causa di una qualche disposizione accidentale della cosa. Questo è il primo tipo di causa che cerchiamo.

²⁶Vedi *In Boet. de trin.* q.5 a.1 ad 10.

più evidenti ai sensi. Questi sono piuttosto superficiali, e i generi di motori richiesti per spiegarli non sono troppo differenti, troppo superiori ontologicamente alle cose mosse. Ma poco a poco la mente giunge a riconoscere generi più profondi di movimento o cambiamento, fino ai cambiamenti di ciò che è più fondamentale nell'essere delle cose conosciute, cambiamenti "sostanziali"; e in questo modo scopre sempre di più il carattere essenzialmente dipendente dell'essere delle cose conosciute, e la necessità di supporre enti di genere radicalmente diverso, come principi degli enti conosciuti. A un certo punto essa giunge a vedere la necessità di ammettere l'esistenza di cose che non sono affatto mosse e corporee. E allora — solo allora — può elevare il suo sguardo alla considerazione dei principi primi dell'essere in se stesso, come un tutto; cioè i principi non solo dell'ente mobile, fisico o materiale, ma di tutto l'ente, l'ente ora consapevolmente colto come in alcuni casi — i più fondamentali —, immateriale e incorporeo²⁷.

E' l'ente così colto che costituisce l'oggetto della metafisica. L'oggetto della metafisica viene dischiuso attraverso il giudizio che alcuni enti non sono fisici, ed è solo attraverso la fisica che questo giudizio può essere scientificamente emesso²⁸.

In breve, anche se la questione di Dio sorge spontaneamente, non siamo inizialmente in condizione di porre la questione adeguatamente o valutare quanto sia difficile; non abbiamo all'inizio neppure un senso per la forma che deve prendere la risposta, non immaginando la portata del problema. Spetta alle scienze anteriori alla metafisica, specialmente alla filosofia naturale, coltivare tale senso, metterci in condizione di impostare la questione di Dio scientificamente: cioè, dal punto di vista della totalità di cui Egli è il primo e supremo principio, il punto di vista dell'ente come un tutto, sia corporeo che incorporeo.

Ciò non vuol dire che all'inizio giudichiamo positivamente che l'ente sia solo fisico, o che il nostro concetto originario di ente sia solo applicabile all'ente fisico. La "possibilità" di casi di enti incorporei è presente nel concetto di ente fin dall'inizio²⁹; e forse, prima di giungervi in modo dimostrativo, può esserci stata una

²⁷Si veda *S. theol.*, I q.44 a.2.

²⁸Si veda Mark D. JORDAN, *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986, pp.159 ff. Questo libro è un contributo estremamente importante alla comprensione della concezione dell'Aquinate della natura e dei criteri di ordine da seguire nelle scienze filosofiche e nell'insegnamento di filosofia.

²⁹Si veda Lawrence DEWAN, O.P., "St Thomas Aquinas Against Metaphysical Materialism," *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol.5, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp.433-434.

consapevole presa di coscienza di questa possibilità, specialmente attraverso la considerazione di quegli oggetti incorporei che sono enti per astrazione, vale a dire gli enti logici e matematici. Ma l'esistenza di enti incorporei che non siano mere astrazioni derivate dagli enti corporei, bensì effettive sostanze, e principi estrinseci (moventi) degli enti corporei, può esser rivelata solo attraverso lo studio degli stessi enti corporei; poiché viene rivelata solo scoprendo la mancanza di autosufficienza nell'ente corporeo — nell'*essenza* corporea —, scoprendo che non è autonomo, non è sostanza al massimo grado. Questo, l'ente fisico, è infatti il solo genere di ente che si manifesta immediatamente alla mente umana, innanzitutto in virtù di se stesso per mezzo della sua azione sui sensi, e poi in virtù del lume intellettuale che manifesta ciò che in esso è intellegibile³⁰.

Ed è proprio perché gli enti incorporei non ci sono immediatamente evidenti, che possiamo accedere ad essi per ciò che gli enti fisici hanno in qualche modo in comune con loro. E solo questo costituisce qualcosa che è contemporaneamente “primo per noi” e che funge in un certo senso da guida e criterio per lo studio delle realtà divine. L'oggetto della metafisica è l'ente *perché* il suo scopo è la conoscenza dell'ente immateriale, specialmente l'essere divino³¹. Tuttavia nello stesso tempo, poiché la nostra conoscenza dell'ente è derivata dall'ente fisico, ed esso è un grado inferiore di essere, quella conoscenza non può essere una guida sufficiente che ci permetta di formare un'adeguata e propria rappresentazione dell'ente incorporeo. La nostra maniera propria di pensare l'essere — in modo discorsivo, secondo definizioni, enunciati etc. — è proporzionata alla conoscenza dell'ente fisico³². Partendo da ciò che è primo per noi, è possibile rivelare l'esistenza di enti incorporei,

³⁰Nemmeno quella parte dell'anima umana che è un soggetto immateriale è qualcosa la cui immaterialità non è immediatamente evidente all'anima. La mente umana non è evidente a se stessa attraverso di sé, ma solo attraverso le sue operazioni; e anche se l'esistenza delle sue operazioni, e quindi la sua stessa esistenza, siano ad essa immediatamente evidenti, non sono evidenti in modo che l'immaterialità del loro soggetto viene immediatamente colta (Vedi I q.87). Questo è un altro modo per cui la scienza fisica è una precondizione necessaria alla metafisica. La stessa conoscenza scientifica dell'intelletto umano è materia di indagine, la quale procede per paragone e opposizione delle operazioni dell'intelletto con quelle delle potenze fisiche e sensibili, e presuppone perciò la conoscenza di queste potenze. Ed è solo la confusa percezione che l'intelletto umano ha di sé a costituire una specie di esperienza diretta di qualcosa che è proprio di un soggetto immateriale, e dunque la sola base per ogni genere di spiegazione positiva di enti completamente immateriali in termini di ciò che è propriamente immateriale (v. *In I De anima*, lect.1); ma anche questa resta una spiegazione meramente analogica e inadeguata.

³¹Vedi *In Boet. de trin.* Lect.II q.5 a.1.

³²La natura della realtà corporea è “l'oggetto proprio” dell'intelletto umano. *S. theol.*, I q.84 a.7, a.8; q.85 a.1, a.5, a.6, a.8; q.87 a.3; q.88 a.1, a.3.

ma non in modo da trattarli nei loro propri termini³³. Li conosciamo appunto attraverso l'imperfezione dei loro effetti, l'insufficienza dei loro rappresentanti. Nessuna scienza filosofica possiede l'ente incorporeo in generale, e ancora meno l'essere divino, come oggetto proprio.

E' per questo che la sapienza filosofica non è mai completamente autonoma. Solo l'essenza divina è la piena giustificazione di quelle verità che sono prime per noi, le verità fondate sulla nostra naturale comprensione dell'ente, l'ente quale si trova nelle realtà sensibili; ma benché queste verità siano sufficienti a far nascere in noi il desiderio di conoscere l'essenza divina, non sono sufficienti per guidarci a questa conoscenza³⁴. L'apprensione dell'ente fornisce una conoscenza di verità delle quali, prese distintamente o nella loro totalità, solo l'essenza divina è la causa propria e adeguata, al punto che Tommaso è disposto a chiamarle specchio della verità divina³⁵; ma non le vediamo nella loro causa propria. Le conosciamo distintamente e universalmente in modo puramente astratto³⁶, non secondo alcunché propriamente divino. L'essenza divina è la loro causa propria, ma non il loro soggetto proprio. Esse non Ne danno un'adeguata espressione. Niente che sia semplicemente un Suo effetto può farlo. Questa è la ragione per cui Dio non è l'oggetto proprio di nessuna scienza umana, di nessuna scienza in cui ciò che è inizialmente conosciuto di Lui è

³³Si veda *S. theol.*, I q.88 a.2; I-II q.3 a.6.

³⁴Si veda *In Boet. de trin.* Lect.II q.6 a.4 ad 5: esiste una naturale inclinazione alla perfezione finale, la quale però non può essere raggiunta naturalmente, ma solo per grazia. Per il "desiderio naturale" di vedere l'essenza di Dio, v. I q.12 a.1, I-II q.3 a.8. Solo la visione di Dio può completamente soddisfare l'uomo, semplicemente perché l'uomo è uomo. Comunque né il naturale desiderio della visione di Dio, né la capacità naturale, che questo implica, di essere condotti a quella visione (I q.12 a.1) significa che la destinazione dell'uomo alla visione beatifica non sia del tutto soprannaturale. Lo è, non solo nel senso che l'uomo non può pervenire ad essa con le sue proprie forze, ma anche nel senso che non è qualcosa che è dovuto all'uomo per natura. Perché no, se essa solo può pienamente soddisfarlo? Precisamente perché la piena soddisfazione, o la perfetta felicità, non è qualcosa che egli meriti per natura. Solo Dio naturalmente "merita" di essere perfettamente felice. La felicità che è dovuta all'uomo secondo la sua natura è semplicemente una felicità "umana". L'essere ordinati a questo imperfetto genere di felicità riguarda la filosofia morale. La filosofia morale fa astrazione dal fine assolutamente ultimo e perfetto dell'uomo, ma ciò non la rende erronea, poiché essa non pretende che il fine che ricerca sia assolutamente perfetto. Almeno non lo fa Aristotele (*Ethica Nicomachea* L.I c.11, 1101a20-21; L.X c.8, 1178b25-27. Si veda I-II q.3 a.2 ad 4, a.6 ad 1). Non è l'Aquinate che rende "tragica" la spiegazione aristotelica della felicità umana; è lo stesso Aristotele. Cfr. Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, pp.137-138.

³⁵*S. theol.*, I q.16 a.6 ad 1.

³⁶Si veda *S. theol.*, I q.12 a.4 ad 3.

qualcosa al di fuori della Sua stessa essenza. Infatti non c'è nulla di diverso dalla Sua essenza, e certamente nulla che è “primo per noi”, che possa servire da punto di partenza adeguato per un qualunque procedimento che voglia conoscerlo nel modo in cui è conosciuto un oggetto scientifico, vale a dire, secondo la propria essenza. Per questo san Tommaso afferma che la massima sapienza per noi è in effetti la conoscenza di quanto Dio sia per noi inconoscibile³⁷.

Il modo molto graduale con cui la mente umana accede allo studio scientifico delle cose divine è in parte un fatto storico del progresso della filosofia, la strada percorsa dai suoi pionieri, i quali scoprivano a poco a poco la via verso la metafisica con le proprie forze e per le proprie indagini. Ma non è solo questo. Si tratta anche di una perenne necessità pedagogica. Per lo meno lo sarà se lo scopo dell'insegnamento sia che lo studente realmente conosca ciò che gli viene insegnato, che ne veda la necessità per sé stesso. Infatti l'agente principale nel processo di apprendimento da un maestro umano non è il maestro, ma il discepolo. L'apprendimento è sempre soprattutto indagine; l'insegnamento umano è semplicemente guidare o aiutare l'indagine.³⁸ E non è il maestro umano a determinare ciò che è semplicemente “primo per noi” nel processo di apprendimento. Ciò che lo determina è la natura stessa. Non importa quanto la scienza umana possa progredire; ciò che è primo per noi per natura resta lo stesso.

4. *La teologia come scienza autonoma*

Secondo san Tommaso, l'oggetto proprio della scienza teologica, la scienza che lui professava di insegnare, è Dio. La discussione fatta dovrebbe dare un'idea della portata di questa asserzione. Come minimo non dovrebbe suscitare sorpresa riscontrare che Tommaso insiste nel distinguere la teologia, o ciò che più comunemente chiama sacra dottrina, non solo da ognuna delle scienze filosofiche già menzionate, compreso la metafisica, ma anche dall'intera scienza filosofica. Nessuna scienza che ha Dio come oggetto può essere propriamente frutto di indagine umana. Deve trattarsi di un genere completamente differente di scienza³⁹.

³⁷“Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei; ...Tertio quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus quae in effectibus apparent” (*In Boet. de trin., proem.*, q.1 a.2); “...tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur quando cognoscitur eius essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu huius viae” (*ibid.* ad 1).

³⁸Vedi *S. theol.*, I q.117 a.1.

³⁹*S. theol.*, I q.1 a.1 ad 2. Si veda *In Boet. de trin.* q.2 a.2.

Comunque la discussione fin qui può almeno servire a suscitare qualche perplessità sulle posizioni accennate all'inizio di questo intervento. La prima era che Tommaso sostiene che filosofia e teologia sono parti distinte della conoscenza scientifica. E le considera distinte non solo nel senso che si può avere l'una senza l'altra, ma anche nel senso che nessuna di esse sostituisce l'altra o contiene tutta la conoscenza compresa nell'altra, o la assimila e la rende inutile. Ma non abbiamo forse detto che avere Dio come oggetto proprio di scienza richiederebbe che il principio proprio della scienza non fosse altro che l'essenza divina, la prima ed eterna verità, e che questa conoscenza sarebbe una conoscenza che letteralmente non lascia più nulla da desiderare?

La risposta è naturalmente che benché la teologia abbia Dio come oggetto proprio, ciò che è propriamente chiamato "teologia" è solo una partecipazione imperfetta alla scienza di Dio. Il principio proprio della scienza di Dio è la verità eterna; ma non è principio nella scienza teologica come qualcosa di evidente in quella scienza, oggetto di visione o comprensione — qualcosa conosciuto secondo la propria forma. E' principio della teologia solo in quanto oggetto di fede; ciò significa alla maniera di qualcosa di ancora nascosto.⁴⁰ Questa è la ragione per cui la scienza teologica non abbraccia tutta la verità. Ciò su cui verte, contiene tutta la verità, ma non verte su esso in modo da estendersi a tutta la verità in esso contenuta. Essa non coglie la prima verità nei suoi termini, ma ancora in termini di ciò che è evidente alla mente umana, i termini raggiunti partendo dalla conoscenza delle realtà sensibili; e all'interno dei limiti di ciò che tali termini possono esprimere. Ciò che essa coglie è la verità prima, ma non secondo la semplicità perfetta che le è propria. Ciò che coglie *intorno* alla verità prima sono solo verità derivate, verità che possono essere espresse discorsivamente⁴¹. Si tratta di sapienza *umana*⁴².

In che cosa allora differisce la teologia dalla considerazione metafisica della verità divina? Differisce per il fatto che sebbene sia conoscenza espressa in termini umani, non è conoscenza umana, ma divina. Si tratta di ciò che la verità divina

⁴⁰Così Chenu dice che per Tommaso, la teologia è scientifica proprio perché è anche "mistica". Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 3^a ed., Librairie J. Vrin, Paris 1958, p.74 (trad. it. *La teologia come scienza nel XIII secolo*, 2^a ed., Jaca Book, Milano 1985, p.107).

⁴¹Sulla verità rivelata in quanto espressa in termini di realtà sensibili, v. I q.112 a.4, a.13; q.88; *In Boet. de trin.* q.6. Si veda *In Boet. de trin., proem.*, q.2 a.2: "Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, idest simplici intuitu, non discurrendo; ita nos ex his quae fide capimus, primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones."

⁴²*S. theol.*, I q.1 a.6.

esprime di sé in termini umani. E' proprio per questa ragione che, sebbene sia autenticamente verità scientifica, verità necessaria, la necessità della verità propriamente teologica non può esser manifestata attraverso principi umani conoscibili; il suo proprio principio è la stessa verità divina. La dottrina sacra non è una mera similitudine della eterna verità, ma quella verità stessa, benché imperfettamente colta⁴³.

Così la dottrina sacra è persino una sapienza più alta, e tutto considerato, una scienza più autonoma della stessa metafisica⁴⁴. Derivando dalla conoscenza che Dio ha di sé, conosce più su di Lui, con più grande certezza, in modo da avere una padronanza più perfetta su se stessa e sulle altre scienze di quanto faccia la metafisica. Su se stessa, perché i suoi principi sono dati in modo da avere il più perfetto controllo nella loro formulazione e nelle conclusioni derivate da essi, vale a dire nelle fonti divinamente ispirate della Rivelazione. Sulle altre scienze, perché emette giudizi assoluti e incontrovertibili su qualunque proposizione nelle altre scienze tocchi il suo ambito⁴⁵. Essa conosce persino più perfettamente della metafisica lo scopo ultimo per cui si danno i suoi principi e quelli della stessa ragione naturale; conosce il termine finale a cui tutta la conoscenza umana della verità è ordinata⁴⁶. Conosce anche la trascendenza divina — l'inconoscibilità di Dio — meglio della metafisica, sia perché la Rivelazione è accompagnata dalle più

⁴³Si veda *In Boet. de trin., proem.*, q.2 a.2: "Et sic de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, quae sensibilibus principia accipit ad notificandum divina... Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur; quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio, et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam."

⁴⁴Si veda *S. theol.*, I q.1 a.5.

⁴⁵Non ogni cosa tocca il suo ambito. Vedi *S. theol.*, II-II q.2 a.4 ad 3: solo alcune delle verità che sono naturalmente conoscibili sono state anche rivelate, poiché non tutte le verità naturalmente conoscibili sono egualmente ordinate alla beatitudine che è lo scopo della rivelazione. Anche *Summa contra gentiles* L.II c.4; *In II Sententiarum* d.14 q.1 a.2.

⁴⁶Similmente, la teologia risponde più perfettamente della metafisica al naturale desiderio di conoscere la verità su Dio, non solo perché si occupa maggiormente di Dio e conduce alla visione propria della Sua essenza, ma anche perché risponde al carattere pratico e affettivo di quel desiderio, cioè al naturale desiderio di conoscere Dio come fonte di aiuto e di salvezza (si veda *S. theol.*, II-II q.85 a.1). Essa è così una conoscenza unificata, speculativa e pratica insieme, e sottopone la filosofia pratica al suo giudizio (si veda *S. theol.*, I q.1 a.3 ad 2, a.4, a.5; II-II q.19 a.7, q.45 a.3). Conosce la verità su Dio, non solo come principio e spiegazione di tutte le cose, ma anche come prima regola e misura della condotta umana, e considera come Dio non solo può essere pensato e ammirato, ma a Lui ci si può anche rivolgere, trattarlo e amarlo come un amico intimo. E' una sapienza non solo per la mente, ma anche per il cuore.

grandi manifestazioni del Suo potere e insegna la Sua onnipotenza⁴⁷, sia perché, mentre la metafisica conosce *che* ci devono essere verità su Dio che sorpassano la capacità della ragione di comprendere o giudicare, la scienza sacra conosce quali sono alcune di queste verità. Così Tommaso la considera perfino un antidoto più efficace della metafisica alla presunzione della ragione umana⁴⁸. Dovrebbe esser chiaro dal precedente discorso che questo è un segno che la teologia è una sapienza umana *più alta*.

Allo stesso tempo però, se c'era un senso in cui la metafisica è la meno autonoma delle scienze filosofiche, la scienza sacra lo sarà in quel senso ancora di meno. Essa ha ancora meno "padronanza" sul suo oggetto. Non c'è nulla proprio ad esso che sia evidente in essa; tutta la sua verità propria è conosciuta, per così dire, di seconda mano, sulla parola di qualcuno per cui quella verità è evidente. Per di più non può dare neppure una parziale spiegazione causale del suo oggetto, perché il suo oggetto è Dio stesso. Non può in alcun modo manifestare l'intrinseca necessità dei suoi principi. E evidentemente neppure i suoi principi, che non sono evidenti, possono essere usati per dimostrare o difendere i principi evidenti delle scienze filosofiche⁴⁹.

Ora poiché derivate dalla fede, le verità da cui parte la scienza teologica — gli articoli della fede Cattolica — non sono punti di partenza scientifici nel senso proprio, cioè verità la cui necessità è immediatamente evidente. Piuttosto sono verità la cui evidenza appartiene a un'altra scienza, vale a dire la scienza che Dio possiede di Sé. Per questa ragione Tommaso attribuisce alla teologia il carattere di scienza "subalterna".⁵⁰ Essa possiede i suoi principi per fede, fede in qualcuno che si

⁴⁷Si veda *S. theol.*, II-II q.1 a.8 ad 1.

⁴⁸Si veda *Summa contra gentiles* I c.5 §30-31.

⁴⁹*S. theol.*, I q.1 a.6 ad 2. Nel suo trattato sull'eternità del mondo (*De aeternitate mundi*, ed. Marietti, §296-297), Tommaso si spinge fino al punto da sostenere che non è un'eresia ritenere che Dio possa cambiare il passato e perciò sospendere il principio di non contraddizione. Non è un'eresia, dice, "anche se ritengo che ciò sia falso". Dunque non è compito della teologia difendere persino lo stesso primo principio della conoscenza umana.

⁵⁰Sulla teologia come scienza subalterna in Tommaso, si veda Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*; Yves-Marie CONGAR, *Théologie*, in *DThC* 15 (1946) 341-502; Martin GRABMANN, *Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift "In Boethium de Trinitate"*, PaulusVerlag. Freiburg in der Schweiz 1948; Leo ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De trinitate*, Herder, Roma 1974; Cornelio FABRO, "La teologia come scienza e sapienza in San Tommaso", in *Annales theologici*, 1 (1987) 95-105; Stephen F. BROWN, "Henry of Ghent's Critique of Aquinas' Subalternation Theory and the Early Thomistic Response", in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy

considera che abbia un'autentica comprensione di questi principi — fede in Dio, riguardo a Dio. Comunque bisogna notare che il paragone tra il carattere subalterno della teologia e quello delle scienze subalterne descritte da Aristotele è valido solo in parte. Nel definire la teologia scienza subalterna, Tommaso sta semplicemente cercando di giustificare la possibilità di definirla in qualche modo scienza. Egli ritiene che la ragione aristotelica per attribuire il nome di scienza a quelle scienze razionali che sono denominate subalterne è in definitiva anche applicabile alla teologia: i suoi principi sono infatti derivati da una conoscenza scientifica vera e propria. Ciò che è peculiare nel caso della teologia è che il suo oggetto non è una mera applicazione particolare dell'oggetto della scienza da cui prende a prestito i suoi principi; anzi i loro oggetti sono identici. La loro distinzione non è secondo gli oggetti, ma secondo le menti nelle quali sono posti. Non è l'oggetto della teologia ad essere una particolare applicazione dell'oggetto della conoscenza divina; ma è piuttosto la stessa scienza teologica ad essere, per così dire, un'applicazione della mente divina alla mente umana⁵¹.

In altre parole, l'origine propria della conoscenza teologica nella mente umana non è né l'azione delle realtà sensibili sui sensi, né l'azione dello stesso lume intellettuale della mente su ciò che i sensi le rappresentano. E' l'azione immediata di Dio stesso sulla mente umana, e al modo di un *oggetto* della mente. E' Dio che parla all'uomo, che rivela la Sua stessa parola all'uomo. L'inizio del sottomettersi della mente a questa azione, e la ricezione di questa influenza, è la fede. Così la scienza di Dio posseduta attraverso la fede, la scienza teologica, è subalterna o deriva dalla

(SIEPM), Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, ed. R. TYÖRINOJA, A. INKERI LEHTINEN, D. FØLLESDAL (Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics, 55), Helsinki 1990, pp.337-345.

⁵¹Si veda *S. theol.*, I q.1 a.3 ad 2: la teologia è “velut impressio divinae scientiae”. Ovviamente anche il fatto stesso di questa applicazione è per la mente dell'uomo materia di fede; egli crede ciò che Dio dice, e crede che è Dio che parla. Nelle scienze subalterne aristoteliche, invece, almeno il fatto che l'oggetto è un'applicazione dell'oggetto di una scienza superiore, e quindi il fatto che la scienza superiore è accessibile è qualcosa di conosciuto e non di semplicemente creduto. Il fisico *vede* la quantità nel suo oggetto. La differenza è connessa al fatto che non c'è nulla che impedisca, in linea di principio, a quelli che conoscono una scienza subalterna di conoscere anche la scienza di cui è subalterna; l'oggetto è ad essi evidente. Occorre semplicemente astrarre l'oggetto dall'applicazione particolare e elaborarne una considerazione adeguata. Ma l'oggetto della teologia non è evidente al teologo, ed egli deve, per così dire, assumere la possibilità della sua scienza sulla base della fede — deve credere che Dio ha parlato. L'esistenza stessa della *scienza* teologica è materia di fede.

scienza stessa di Dio, non al modo in cui la scienza di un oggetto può derivare dalla scienza di un altro, ma al modo in cui una scienza posseduta imperfettamente, come da qualcuno che la apprende, deriva dalla stessa scienza perfettamente posseduta, come da chi la insegna⁵². La fede è infatti l'inizio dell'insegnamento all'uomo da parte di Dio. Avere fede è essere allievo di Dio.

Comunque l'accoglimento della verità divina attraverso la fede è solo l'inizio dell'azione di Dio sulla mente umana. Non è la fine. Il termine dell'insegnamento è infatti il pieno e adeguato possesso della scienza di Dio — la conoscenza di Dio attraverso la manifestazione della Sua propria essenza. Così l'azione di Dio sulla mente umana nella rivelazione della Sua propria verità all'uomo ha il carattere di un autentico insegnamento, un *movimento* della mente, passo dopo passo dall'imperfetta alla perfetta conoscenza, dalla confusa e derivata apprensione dell'oggetto alla sua reale "padronanza"⁵³. La conoscenza imperfetta con cui incomincia lo studente della scienza divina è precisamente la conoscenza discorsiva compendiata negli articoli della fede. Questi sono, per così dire, punti di partenza per un'indagine; sono ciò che è "primo per noi" nella ricerca il cui termine è la conoscenza dell'essenza di ciò che è assolutamente primo nella natura delle cose.

Ora, ci sono ovviamente tanti aspetti nei quali questa indagine e insegnamento differiscono, e radicalmente, dall'indagine e insegnamento filosofico. Ad esempio essa non parte neppure da delle verità evidenti alla mente umana, per mezzo della sua capacità naturale. Il maestro divino non ci aiuta semplicemente nell'organizzazione e applicazione dei principi dell'indagine; Egli deve darci i principi stessi, attraverso una nuova luce interiore — la luce della fede — e attraverso una nuova manifestazione esteriore — la rivelazione della Sua parola. Similmente il termine dell'indagine non può essere raggiunto attraverso il discorso razionale, attraverso l'analisi e applicazione dei principi o nella risoluzione in essi; richiede anch'esso una nuova illuminazione. E il movimento verso il fine non

⁵²In *Boet. de trin., proem.*, q.2 a.2 ad 7: "cuiuslibet scientiae principium est intellectus, semper quidem primum, sed non semper proximum; immo aliquando fides est proximum principium scientiae: sicut patet in scientiis subalternatis; quia earum conclusiones sicut ex proximo principio procedunt ex fide eorum quae supponuntur a superiori scientia; sed sicut a principio primo, ab intellectu superioris scientis, qui de his per intellectum habet certitudinem. Et similiter huius scientiae [theologiae] principium proximum est fides; sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus; sed fides est in nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus; sicut si inferior sciens addiscat superioris scientiam, tunc fiunt ei intellecta et scita quae prius erant tantummodo credita."

⁵³*S. theol.*, II-II q.2 a.3.

consiste primariamente nell'esplicitazione da parte dello studente di ciò che egli trova compreso nei principi, sotto la mera guida dell'insegnante; ma consiste nell'azione purificatrice e trasformante dello stesso maestro, che rende il discepolo disposto all'illuminazione finale attraverso un'unione vitale e un'assimilazione sempre più perfetta con lui stesso — l'unione e assimilazione con Cristo nella carità. Infatti il processo non tende ad una sempre maggiore indipendenza dello studente dal maestro, culminante nella sua capacità di giudicare l'oggetto da sé stesso: qui l'oggetto è il maestro, e il traguardo è la perfetta adesione a Lui, il poter giudicare *tutto* secondo la Sua mente.

5. *L'utilità della filosofia nella teologia*

Ma, anche se questo movimento non è principalmente quello di un ragionamento o indagine razionale, ne permette la possibilità. Se c'è la possibilità che Dio agisca sulle nostre menti come un maestro, cioè al modo di un *oggetto* di conoscenza, ciò è dovuto al fatto che la mente umana già coglie qualcosa nei termini in cui Egli può esprimersi: essa coglie l'essere e il bene universale. E sebbene l'azione elevi la mente al di sopra del suo modo naturale di conoscere, e raggiunge il suo termine finale in un modo *totalmente* soprannaturale di conoscere, non elimina il modo naturale tutto a un tratto⁵⁴.

Infatti, nell'ottica di Tommaso, l'insegnamento divino, non solo ammette l'indagine razionale nella dottrina; ma addirittura la spinge. In parte lo fa nel senso di spingere a derivare le implicazioni degli articoli di fede e mostrare le loro intrinseche connessioni⁵⁵. C'è un ordine razionale tra le stesse verità di fede. Così la teologia è conoscenza scientifica non solo nel senso che è partecipazione alla scienza divina, ma anche nel senso che perviene a conclusioni attraverso i suoi stessi principi⁵⁶.

Ma la teologia non ha solo un suo proprio procedimento razionale e argomentativo; fa anche uso di argomenti delle stesse scienze razionali o filosofiche. Non lo fa, ovviamente, per provare o dimostrare la fede; ciò che è proprio alla teologia non ha bisogno di, né ammette, dimostrazione razionale. Invece la teologia usa la scienza razionale solo "per manifestare alcune altre cose trasmesse in questa dottrina"⁵⁷.

⁵⁴*S. theol.*, II-II q.2 a.3. Si veda *In Boet. de trin., proem.*, q.2 a.3.

⁵⁵Questo è un modo per argomentare contro le dottrine eretiche: *S. theol.*, I q.1 a.8.

⁵⁶Si veda *S. theol.*, II-II q.1 a.5 ad 2.

⁵⁷*S. theol.*, I q.1 a.8 ad 2.

Le “altre cose” trasmesse in questa dottrina, oltre a ciò che ad essa è proprio, e che possono essere manifestate attraverso l’uso della ragione, sono parecchie. Tommaso le ordina in tre classi: oggetti conoscibili dalla ragione che sono necessariamente implicate nelle verità della sacra dottrina, cioè i cosiddetti *preambula fidei*, per esempio l’esistenza di Dio; paragoni o similitudini che gettano qualche luce sulle verità di fede, come quelli adottati da sant’Agostino nel *De trinitate* per illustrare la dottrina della Trinità; e argomenti per dissolvere obiezioni pseudofilosofiche contro la fede, per mostrare che le verità della fede sono almeno razionalmente possibili o concepibili, ad esempio la confutazione dei tentativi di dimostrare l’eternità del mondo⁵⁸.

Gli argomenti presi dalla filosofia né danno la spiegazione propria delle verità di fede, né in alcun modo ne forniscono una prova rigorosa, e neppure costituiscono la base su cui i fedeli danno il loro assenso ad esse. Non sono adottati a motivo di una qualche insufficienza intrinseca in ciò che è proprio alla dottrina sacra. Piuttosto, afferma san Tommaso, sono adottati a motivo della debolezza dell’intelletto umano. In parte servono a rimuovere ostacoli all’accettazione della fede. Ma sono di aiuto anche per coloro che già possiedono la fede. Anche se non rendono i propri contenuti rigorosamente intellegibili, li rendono, per così dire, meno inintellegibili. Possono avvicinare un po’ di più la verità divina a ciò che è “primo per noi”, anche se non la risolvono del tutto in esso⁵⁹.

Secondo san Tommaso, questo uso della ragione non solo non va a scapito del merito della fede, né è contrario alla carità; può infatti essere meritorio, *mosso* dalla carità. “Poiché quando un uomo ha la volontà disposta a credere, ama la verità creduta, e riflette su di essa e ne abbraccia le ragioni se ne trova alcune”⁶⁰. Infatti “poiché la perfezione dell’uomo consiste nell’unione con Dio, è conveniente che l’uomo sia aiutato e guidato nelle realtà divine, tanto quanto ne sia capace, da tutto ciò che è in suo potere”⁶¹. E’ la carità che spinge la fede a cercare la comprensione. Potremmo dire che anche se la ragione di per sé non può fare la mente umana penetrare più profondamente nella verità divina — solo l’illuminazione divina può farlo — può tuttavia far sì che quella verità penetri più profondamente nella mente umana.

Dunque è giustamente nel contesto e in riferimento alla “fede che ricerca la comprensione” (fino a dove sia possibile), giudicata non affatto estranea alla stessa

⁵⁸Si veda *In Boet. de trin.* q.2 a.3; anche *S. theol.*, I q.1 a.8 ad 2; II-II q.1 a.5 ad 2, q.2 a.10 ad 2.

⁵⁹Si veda *In Boet. de trin., proem.*, q.2 a.1 ad 5.

⁶⁰*S. theol.*, II-II q.2 a.10.

⁶¹*In Boet. de trin., proem.*, q.2 a.1.

vita della fede, che Tommaso ritiene che si debba fare filosofia, e farla per primo. Bisogna farla per primo perché è più facile e, dominandola, rende più facilmente afferrabile ciò che è più difficile. “Dalle realtà conosciute per mezzo della ragione naturale si è più facilmente condotti per mano alle realtà superiori alla ragione”⁶².

In particolare ci sono tutte le ragioni per credere che uno dei modi fondamentali in cui l’Aquinata vede che la filosofia aiuti la “comprensione” della sacra dottrina è precisamente evidenziando maggiormente la stessa debolezza del nostro intelletto — *mostrando* che le verità proprie della teologia non possono essere dimostrate, e dunque confermando il credente nella fedele, docile adesione al maestro divino. Questa, io penso, sarebbe una delle ragioni migliori non solo per fare filosofia per primo, ma anche per farla rigorosamente, rispettando il suo ordine. E’ in questo modo che la ragione diviene più consapevole della propria debolezza, o conosce meglio — scientificamente — la natura e i limiti di tutta la scienza umana.

Tommaso fa una singolare applicazione di questa funzione della filosofia nell’affrontare la questione, allora ampiamente dibattuta a Parigi, dell’eternità del mondo. Come si sa, egli ritiene che l’eternità del mondo è qualcosa che la ragione umana non può né dimostrare né confutare. Ovviamente la sua fede gli insegnava che non poteva essere dimostrata, poiché gli insegnava che era falsa. Egli pensava anche che si potrebbe dimostrare che non poteva essere dimostrata, cioè dimostrare che il mondo non doveva necessariamente essere eterno. Ma allo stesso tempo, egli pensava di poter provare che Dio *poteva* creare un simile mondo, e che un simile mondo potrebbe in effetti esser prodotto, non essendo autocontraddittorio. Un mondo eterno è un mondo possibile. E non solo pensava di poter provare che non c’è contraddizione nell’idea di un mondo eterno; ma riteneva altresì di provare che è impossibile ritrovare una contraddizione nell’idea che *questo* mondo, quello che realmente esista, sia eterno.

Cioè la tesi che il mondo ha avuto inizio temporale non è solo un insegnamento della scienza teologica; è anche qualcosa di proprio a quella scienza, un articolo di fede. E’ vero, ma non si può provarne la verità; può esser solo creduto. E questo, ritiene l’Aquinata, può essere provato.

Le basi della sua prova sono la natura e limiti di tutte le prove, dell’intera conoscenza scientifica umana.

La novità del mondo non può ricevere una dimostrazione basata sul mondo stesso. Perché il principio della dimostrazione è “ciò che la cosa è”. Ma ogni cosa, secondo

⁶²*S. theol.*, I q.1 a.5 ad 2.

la definizione della sua specie, fa astrazione dal qui ed ora; perciò si dice che gli universali si trovano dovunque e in ogni tempo. Dunque non è possibile dimostrare che l'uomo, il cielo o la pietra non siano sempre esistiti. Ugualmente non se ne può dare una dimostrazione fondata sulla causa agente, che agisce per mezzo della volontà. La volontà di Dio, infatti, non può essere indagata con la ragione ... Comunque la volontà divina può manifestarsi all'uomo attraverso la rivelazione, su cui poggia la fede. Dunque che il mondo abbia avuto inizio è credibile, ma non dimostrabile né comprensibile.⁶³

Che differenza c'è se l'origine temporale del mondo può essere provata o meno? Per Tommaso la differenza è grande. E' conveniente considerare che non può essere provata, afferma, "perché non accada che qualcuno, presumendo di dimostrare ciò che è materia di fede, adduca ragioni inconcludenti, che diano ai non credenti motivo di derisione, pensando che noi crediamo le cose della fede per simili ragioni". La filosofia, quando è sana, ci insegna a saper distinguere —rigorosamente, scientificamente— tra ciò che comprendiamo e ciò che non comprendiamo. Per coloro che aspirano a conoscere e ad insegnare la sapienza teologica, questo è un insegnamento che non si imparerà mai troppo presto.

⁶³ *S. theol.*, I q.46 a.2.