

Gilson e Vignaux: Tommaso d'Aquino

di Luca Gasperini

1 Differenze di metodo

Prima di analizzare le opere di Etienne Gilson e Paul Vignaux alla ricerca delle differenze nell'esposizione del pensiero di Tommaso d'Aquino, è forse giusto spendere qualche parola riguardo le premesse metodologiche alla base del loro lavoro.

Il pensiero di Tommaso, come vedremo, risulterà infatti illustrato in maniera differente dai due autori, proprio perché sono differenti le loro concezioni sulla filosofia medievale nella sua globalità; non è compito di questo breve scritto analizzare la genesi del pensiero e del metodo di Vignaux e di Gilson, anche se è possibile dire che Gilson, al contrario del suo allievo, crebbe in un ambiente maggiormente impregnato di neotomismo.

Innanzitutto è bene notare come il termine «filosofia», applicato al pensiero del Medioevo, non risulti problematico in Gilson, al contrario di quello che accade in Vignaux.

Vignaux titolò la prima edizione della sua opera *Pensiero nel Medioevo* (1938), proprio in ragione della discussione, a quel tempo in corso, sulla natura più o meno filosofica del pensiero medievale. Come si legge nella Premessa all'edizione del 1958, egli evitò di proposito il termine «filosofia» per non attribuire in anticipo un carattere definitorio al pensiero del periodo che si era proposto di studiare.

Nelle edizioni successive Vignaux preferì il titolo *Filosofia nel Medioevo*, soprattutto, a suo dire, per attirare l'attenzione su questo problema «senza supporlo risolto» (Vignaux 1987, p. XLIX).

Ma non si tratta solo di una questione di definizioni: se ho ben capito, Vignaux contesta il carattere filosofico del pensiero medievale, che ritiene piuttosto un *pensiero teologico*.

Tale indirizzo di pensiero che, ricordiamo, Vignaux applica alla produzione intellettuale nel suo insieme, vuole intendere che la ragione dei pensatori medievali era costantemente riferita alla Rivelazione e il termine *filosofia cristiana*, spesso invocato, finisce con l'indicare l'influenza del cristianesimo su «speculazioni che pretendono di essere razionali» (Vignaux 1987, p. LIII), piuttosto che il contrario.

A questo proposito, Vignaux rimarca questa tesi anche in un'opera più tarda, *Sul posto del Medioevo nella storia della filosofia* del 1976, dove dice che la speculazione medievale è *filosofia della religione*, e che il suo studio rientra quindi nella *storia della filosofia della religione*.

Non si deve però pensare che Vignaux sviluppi una concezione monolitica e unitaria del Medioevo, poichè è proprio l'opposto quello a cui lui mira: il presentare la costante pluralità delle scuole di pensiero sembra essere una delle priorità dell'allievo di Gilson.

Ma il pensiero teologico si rivela una sovrastruttura concettuale utile a fini euristici; paradigmatico è l'esempio delle dispute sulla natura dell'intelletto, che agli occhi di un moderno possono forse sembrare assurde e sterili, ma che nell'ottica del pensiero teologico, per Vignaux, riacquistano vita e senso: per i pensatori medievali, con queste dispute, era in gioco la stessa vita dello spirito, e la possibilità di conoscere e di rapportarsi a Dio.

Vignaux considera, come dice lui stesso, solo l'Occidente latino, mentre l'opera di Gilson da noi considerata spazia oltre, ai pensatori arabi ed ebrei; forse per il Medioevo extraeuropeo, nell'ottica di Vignaux, potrebbero valere orientamenti diversi dal pensiero teologico.

Comunque sia, limitiamoci al Medioevo latino come contesto cui applicare le affermazioni degli autori.

Per quanto riguarda Gilson, egli ritiene che il punto focale del pensiero medievale sia rintracciabile nella netta distinzione tra speculazione razionale e speculazione teologica, come messo in chiaro sin dalla prima edizione de *La filosofia nel Medioevo*, apparsa nel 1922.

Infatti, pur consapevole degli stretti legami tra i due ambiti, egli disse che "Il Cristianesimo . . . è una dottrina della salvezza e per questo è una religione. La filosofia è una scienza che si rivolge all'intelligenza e le dice quel che le cose sono" (Gilson 1952, p. 8).

L'elaborazione razionale si svolge con criteri suoi propri, che, secondo Gilson, non possono illuminarci sulle verità di fede; se questo tipo di discorso rende autonome filosofia e teologia, rimane da chiarire, a livello delle letture da me affrontate, se questa autonomia non voglia in realtà mirare a valorizzare uno dei due ambiti.

Si tratta semplicemente di una mia opinione, che si appiglia ad una piccola affermazione fatta da Mario Dal Pra, l'autore dell'Introduzione all'opera di Gilson; Dal Pra dice che Gilson è piuttosto geloso dell'autosussistenza della fede, e questo potrebbe far sorgere l'idea che il «vero pensiero teologico» sia quello di Gilson: stabilendo la separatezza tra fede e ragione pare che fondi la ragione su basi indipendenti quando, in realtà, di riflesso vuole ribadire la superiorità delle verità religiose, che egli stesso ritiene inattinibili dalla filosofia.

Ma è più probabile che egli voglia in realtà salvaguardare l'autonomia di entrambi questi campi, atteggiamento che sarebbe anche abbastanza in linea col pensiero di Tommaso d'Aquino, al quale Gilson ha dedicato svariati studi specialistici.

Ma torniamo ad affermazioni più sicure su Gilson: dicevamo appunto che il tratto costitutivo della filosofia medievale è ravvisato da Gilson, antiteticamente alle posizioni di Vignaux, proprio dal suo distacco dalla religione; anche dove l'influsso della religione è palese, per Gilson l'elaborazione razionale interviene a stemperarlo e a trasformarlo ai propri fini, rendendolo un «semplice stimolo» per successive elucubrazioni filosofiche.

Sempre a proposito di fede e ragione, risulta interessante notare come Gilson attribuisca la nascita di una tradizione filosofica medievale proprio alla «compattezza» del dogma cristiano; questo, chiuso a ogni influenza e commistione con la filosofia, avrebbe permesso alla filosofia di continuare il proprio sviluppo in maniera «pura» e in piena continuità con la filosofia antica.

L'età patristica invece, con il suo cristianesimo ancora in formazione, diede vita a commistioni di filosofia e religione che Gilson considera piuttosto incertamente, se non altro da un punto di vista classificatorio.

Mario Dal Pra, nella sua Introduzione a (Gilson 1952), ci dice che la “continuità della filosofia e della cultura è forse il motivo dominante della narrazione storica gilsoniana” (Gilson 1952, p. XI); questo ci permette di introdurre un ulteriore criterio metodologico che differenzia Gilson da Vignaux, cioè quello che mi sono permesso di chiamare *essenzialismo*.

Sempre da Mario Dal Pra apprendiamo infatti della tendenza di Gilson a “ipostatizzare delle essenze corrispondenti ai diversi tipi di organizzazione formale della riflessione filosofica” (Gilson 1952, p. XI), un'operazione cioè che ritengo assimilabile alla ricerca degli “ideal types” di cui si parla in (Merlan 1969, p. 3).

Questa tendenza essenzialistica si situa nel tentativo di mostrare la continuità della cultura e della filosofia medievale, ed anche il ri-presentarsi di determinate coppie di problemi-soluzioni nel corso della storia del pensiero.

Nel capitolo su Tommaso questo essenzialismo si esplica nella maggior tendenza, rispetto a Vignaux, ad analizzare il pensiero del filosofo in modo più astratto e slegato dal contesto storico-culturale.

Nonostante le critiche che Gilson ricevette per il suo metodo, la sua opera è stata comunque un costante riferimento per l'allievo Vignaux, tanto che a volte le differenze paiono annullarsi.

Nel capitolo su Tommaso, infatti, Vignaux si avvale molto dell'opera di Gilson dedicata espres-

samente al tomismo, *Le thomisme: introduction au systeme de saint Thomas d'Aquin* (l'edizione definitiva è del 1942); quest'opera sembrerebbe colmare alcune lacune presenti in (Gilson 1952) e permettere anche un riavvicinamento tra l'esposizione di Vignaux e quella di Gilson, non sul piano metodologico ma su quello propriamente dottrinario.

2 Tommaso

Passiamo ora a vedere come Vignaux e Gilson ci presentano Tommaso d'Aquino, partendo innanzitutto dall'inquadramento generale.

Gilson ci presenta un XIII secolo il cui evento cardine è l'incontro e l'assimilazione tra cristianesimo ed aristotelismo, con quest'ultimo in procinto di divenire parte integrante dell'immutabilità del dogma; se questo processo può avvenire, ci dice Gilson, è soprattutto grazie “alla collaborazione di due geni straordinari, l'uno e l'altro dell'Ordine di san Domenico: sant'Alberto Magno e san Tommaso d'Aquino” (Gilson 1952, p. 604).

Si capisce come, alla luce di questa affermazione, il XIII secolo tenda a venire considerato il secolo di Tommaso, soprattutto a causa della sua maggior originalità rispetto alle caratteristiche più encyclopediche del pensiero del maestro Alberto; né Gilson né Vignaux, è bene precisarlo, ritengono però l'opera di Alberto una semplice anticipazione e preparazione a quella di Tommaso, riconoscendole così una notevole originalità.

Come la pensi invece Vignaux a proposito di Tommaso e del suo secolo, lo si intuisce già dal titolo del quarto capitolo della sua *Filosofia: Voci diverse del secolo XIII*.

Questo capitolo si apre proprio con l'affermazione che il secolo XIII viene considerato il secolo di Tommaso, quando in realtà tale secolo ci presenta molti altri indirizzi dottrinali rilevanti che, a maggior ragione, bisognerebbe conoscere qualora si volesse comprendere la dottrina del Tommaso “uomo del secolo” (Vignaux 1987, p. 61).

L'obiettivo di Vignaux diventa allora quello di presentarci “*san Tommaso e il suo tempo*” (ib.), restituendo così al XIII secolo tutta quella varietà intellettuale composta da pensatori come Roberto Grossatesta, Ruggero Bacone, Bonaventura e anche da tutti quelli che, dopo Tommaso, si mossero comunque al di fuori del solco tracciato dalla sua speculazione.

Vignaux ci presenta così Tommaso, sin dall'inizio del capitolo, soprattutto in relazione al pensiero nel quale era immerso, tracciando i punti di contatto e di rottura con le istanze culturali predominanti.

Non volendo creare fraintendimenti, ritengo giusto evidenziare che Gilson, così convinto dell'assoluta centralità di Tommaso, non ignora il resto dei pensatori del XIII secolo; semplicemente, quando ci racconta Tommaso, la sua impostazione fa sì che metta meno in evidenza gli influssi che questo ricevette dal dibattito a lui contemporaneo.

La conseguenza dell'impostazione di Gilson è una trattazione del pensiero di Tommaso che, seppur nella mia piccola esperienza, posso definire più «classicamente manualistica» rispetto a quella di Vignaux, cioè una trattazione nella quale si esamina il pensiero dell'autore in maniera piuttosto autoreferenziale, come solitamente accade nei manuali che ho avuto modo di studiare.

Vignaux, sicuramente più attento agli influssi culturali, manca però di quella completezza appunto manualistica che troviamo in Gilson, come si può banalmente intuire dalla differente mole dei loro volumi.

Prima di procedere possiamo dire che, nonostante le considerazioni fatte sopra, in realtà quelle di Gilson e di Vignaux non sono due storie della filosofia antagonistiche, ma piuttosto due opere, a mio avviso, complementari, che illuminano san Tommaso da due angoli differenti; da un punto di vista didattico, si tratta di letture entrambe proficue.

Vista la complementarietà delle due *La filosofia nel Medioevo* e la natura più manualistica di quella di Gilson, la mia esposizione verterà soprattutto su quei temi di Vignaux non presenti in Gilson; per quanto riguarda il contrario, essendo il più delle volte informazioni sul pensiero di Tommaso, rinvenibili tra l'altro anche in altri manuali (come il *Cambiano da me consultato*), ho ritenuto superfluo parlarne, poiché altrimenti non ne risulterebbe altro che un riassunto delle dottrine di Tommaso.

2.1 Ampliamento o restringimento?

Il capitolo di Vignaux su Tommaso d'Aquino comincia evidenziandone alcuni aspetti di rottura col pensiero del XIII secolo.

In particolare, Vignaux si riferisce a quello che lui chiama “agostinismo avicennizzante” (Vignaux 1987, p. 83), secondo il quale, o postulando un Intelletto agente separato, o Dio, o l'unione di questi, l'uomo risulta totalmente passivo nel processo conoscitivo.

Avicenna inserisce la passività conoscitiva nel più ampio contesto cosmologico: l'intelletto agente fa tutt'uno col *dator formarum*, cioè con l'Intelletto associato alla sfera lunare che distribuisce le forme alla materia del mondo sublunare; la passività dell'intelletto materiale, che ha

bisogno dell'intelletto agente per ottenere la conoscenza, appunto la forma intelligibile, probabilmente non è che un caso specifico di questa più vasta cosmologia basata sulla passività del mondo sensibile.

Agostino parla di come la conoscenza degli universali, comunque li si voglia chiamare, avvenga tramite quella luce divina, presente in noi, unica depositaria delle verità sovrasensibili; si capisce come tale tradizione di pensiero, tanto cara ai francescani, ben si accorda con la dottrina dell'Intelletto agente unico e separato, soprattutto se si identifica quest'ultimo con Dio o con il Verbo.

Anche Tommaso è convinto che l'intelletto agente sia l'unica facoltà che ci permette di conoscere, di ricavare l'universale dal dato sensibile, ma si pone contro l'unicità dell'Intelletto agente ed anche dell'Intelletto possibile, contro Avicenna ed Averroè; Tommaso, al contrario, integra l'Intelletto agente nell'anima individuale, così che questa non è più solo la semplice forma del corpo, ma diviene la sede della più importante funzione umana, cioè di quella ricerca intellettuale che, nell'etica di Tommaso, verrà mostrata come il massimo bene terreno perseguitibile.

Quello di cui Vignaux vuol rendere partecipi i suoi lettori è l'impresa, quasi eroica, che Tommaso compie con queste scelte all'apparenza tanto lontane dal senso comune: Tommaso «restituisce» all'uomo la capacità di conoscere in maniera attiva e indipendente da principi a lui trascendenti, e dai quali dipendeva per ogni tipo di attività che non fosse meramente sensibile.

Vignaux insiste molto su questa restituzione, anche in rapporto alla questione delle cause seconde. Il problema dell'attività della conoscenza si può infatti inserire nel più ampio problema dell'attività delle cause seconde, ovvero degli enti creati.

Sfidando le concezioni che vedono l'attività degli enti provenire direttamente da Dio, Tommaso sceglie la fisica aristotelica, con le sue *nature* fatte di materia e forma; parlare di forma significa ammettere automaticamente un principio di attività insito nella materia, senza dover postulare lo spirito divino che agisce nei corpi.

Per Vignaux, Tommaso assimila al platonismo ogni filosofia che veda pura passività nella materia, con la conseguente necessità di ammettere un principio trascendente per spiegarne l'attività e il movimento; questo toglie autonomia agli enti mondani in favore di un al di là metafisico, e Tommaso lo rifiuta.

Come si può vedere nella prima delle cinque vie per la dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio, anche Tommaso pone in Dio la prima causa di movimento; ma questo, se ho ben capito, si situa in un discorso teologico che invita il credente a ribaltare la sua visione, andando dal sensibile

della filosofia fino a Dio (si veda la sezione 2.3), e comunque senza nulla togliere all'autonomia della fisica e delle nature.

L'autonomia degli enti, che hanno forma, quindi attività e possibilità di propagare a loro volta l'attività, divenendo così cause seconde, giustifica l'autonomia conoscitiva dell'uomo, e non solo. L'uomo, grazie alla sua ritrovata capacità intellettuale, può diventare più che una semplice causa seconda, ovvero un cooperatore di Dio, secondo l'espressione dello pseudo-Dionigi; questo grazie alla possibilità di conoscere la legge morale e di adeguarsi alle leggi eterni dei fini divini.

Questo *naturalismo*, con un mondo di cause seconde, è l'unica concezione che, secondo Tommaso, può rendere conto dell'infinità bontà di Dio; seppur fondata su Dio, su basi teologiche, Vignaux ci presenta così l'opera dell'Aquinate come un ampliamento dell'autonomia e della razionalità del mondo sensibile.

In Gilson non sono presenti questi temi di Vignaux, ma ne sono presenti altri, anch'essi volti a mostrare l'innovazione dell'opera di Tommaso; nonostante la prima cosa che Gilson metta in luce riguardo a Tommaso sia proprio l'autonomia della ragione, e la separatezza di questa dalla fede, egli ce ne presenta i capisaldi teorici come influenti in senso diminutivo sul campo dell'attività umana¹.

Secondo Gilson il pensiero di Tommaso, che oggi appare così inscindibile da quello cristiano, fu inizialmente recepito con un po' di dubbi; se i suoi contemporanei lo recepirono così come ce lo mostra Gilson, in maniera così contraria a quella di Vignaux, questo non ci stupisce.

Nella sua esposizione Gilson ci dice infatti che in primo luogo il tomismo prospetta una decrescita dell'attività conoscitiva, anche se non in campo fisico (mentre Vignaux parla a proposito di questo punto): la separazione tra fede e filosofia significa l'estraneità della ragione alle speculazioni teologiche, che trattano di verità non cogibili dalla ragione, e quindi neanche dimostrabili.

Ulteriore conseguenza è la rottura con la rassicurante voce interiore di Dio: solo il nostro individuale intelletto agente ci permette di conoscere, e di conoscere quello che è conoscibile partendo dai sensi. Il resto ci è Rivelato, ma non si tratta comunque, se ho capito bene, di verità ispirabili per intuizioni o voci divine di vario genere.

Se questo non dovesse bastare a restringere le nostre conoscenze, l'unione dell'anima al corpo come sua forma rende, secondo Gilson, più difficile pensare agli slanci dell'anima verso Dio; questi sono sicuramente più ammissibili nel caso di un'anima che «riempie» e dirige il corpo senza però

¹Il fatto che Gilson tratti questi temi alla fine del capitolo, e non subito come Vignaux, forse è un ulteriore esempio delle diverse concezioni metodologiche.

esserne così inscindibilmente legata come nel caso della dottrina della forma di Tommaso (e di Aristotele).

Il contatto con la materia e il corpo rende l'anima più pensate, ma tale contatto è necessario: per Tommaso, come per Aristotele, la conoscenza comincia dai sensi.

La gnoseologia sensistica, unita all'inconoscibilità dell'essenza di Dio (che, in quanto atto puro, in realtà non ha l'essenza), chiude anche le porte ad evidenze dirette della sua esistenza. Nella *Summa theologiae* la dimostrazione dell'esistenza di Dio è a posteriori, poiché Tommaso si rende conto che il passaggio da concetto a esistenza, dato per scontato in Anselmo d'Aosta, non è lecito.

Ritengo giusto precisare che le differenze tra i due autori, cioè l'ampliamento o il restringimento che titolano questa sezione, prendono spunto da diversi elementi del pensiero di Tommaso: Vignaux da un punto di vista della fisica, Gilson da un punto di vista della teologia.

In mancanza di ulteriori approfondimenti, non ho potuto che riportare divergenze su argomenti che non sono totalmente coincidenti; ritengo però che questa prima panoramica sia abbastanza utile per farsi una prima idea sul pensiero di Gilson, di Vignaux e, soprattutto, di Tommaso d'Aquino.

2.2 Teologia naturale e rivelabili

Come Gilson mette subito in luce, uno dei tratti essenziali del pensiero di Tommaso è rinvenibile nella separazione che questo pone tra fede e ragione, e nella necessità del loro accordo; su questo Gilson e Vignaux collimano.

Gilson ci dice che la filosofia opera tramite la ragione, ed è in questa che trova i principi necessari per ergersi a scienza; la teologia, che Tommaso chiama anche *doctrina sacra*, trova invece i suoi principi nella Rivelazione, quindi nella fede.

I principi della teologia in quanto dottrina sacra, che troviamo esposti nelle *Scritture*, sono per la maggior parte inarrivabili da parte della ragione, e quindi devono essere oggetto di semplice credenza, poiché umanamente indimostrabili.

Vi sono però proposizioni di fede che, in realtà, possono divenire appannaggio della ragione, e che il filosofo ha l'obbligo di analizzare; l'esempio principale è quello della frase che Dio disse a Mosè, «Io sono quello che sono», che Gilson cita come esempio di quella che lui chiama *metafisica dell'Esodo* (che prende a pretesto per cominciare la trattazione della teologia naturale).

La teologia naturale si occupa quindi di dimostrare razionalmente quelle verità intelligibili presenti nei testi sacri; secondo Gilson questa è la parte più originale della dottrina di Tommaso,

la cui “infinita ricchezza e ordine meraviglioso ” (Gilson 1952, p. 647) si trovano compendiate soprattutto nelle due *Summae*.

Gilson sa che, per Tommaso, la prima cosa che Dio ci rivela è la sua esistenza, mentre la filosofia parte dal sensibile; ne consegue che la struttura delle *Summae*, che parte da Dio per andare verso le creature, sarebbe già sintomo della preponderanza del pensiero teologico. Ma Gilson, come detto nella prima sezione, è convinto della separazione tra filosofia e religione, e questo non può che riflettersi nella struttura della sua *Filosofia*: ci parla delle 5 vie, della differenza tra essenza ed esistenza, della partecipazione delle creature, insomma, di quella che lui chiama filosofia, o meglio, teologia naturale di Tommaso.

Questa sua impostazione si rivela anche nei paragrafi in cui parla delle verità di fede e delle verità di ragione, paragrafi che, se ho ben capito, mostrano una differenza con Vignaux.

Poco sopra abbiamo detto che alcune verità di fede sono raggiungibili anche tramite la ragione: questo perchè fanno parte di un'unica verità, conosciuta dalla scienza divina, la scienza posseduta da Dio e dai Beati. Tra l'altro, questa scienza divina è la scienza di ordine superiore che, secondo l'impostazione aristotelica, rende fondati i principi della subalterna teologia rivelata.

Per Tommaso, se noi avessimo le facoltà intellettuali divine, o una penetrante capacità d'intuizione, saremmo in grado di scorgere, esattamente come fa Dio, l'estrema perfezione e necessarietà di ognuna di quelle proposizioni che, per la nostra finitezza, non possiamo che chiamare rivelate; l'uomo si deve accontentare della necessarietà della dimostrazione logica solo per quanto riguarda le verità di ragione, anche se con la consapevolezza che la differenza tra verità di fede e verità di ragione si configura come un limite umano (sempre che si parli di verità di ragione che concordano con quelle di fede, altrimenti le prime vanno scartate o corrette).

Il sapere che, in linea di massima, sarebbero attingibili razionalmente anche le verità di fede, mi pare funga da sprone a una sempre maggior appropriazione di verità di fede da parte della ragione; questo senza sottointendere una battaglia tra i due ambiti, ma piuttosto un ideale regolativo ed euristico, almeno secondo la lettura che ho fatto del Tommaso presentato da Gilson.

Dalle pagine di Gilson mi pare comunque esperibile, nonostante la nozione di verità unica e tutto ciò che ho esposto sopra, una netta separazione tra le verità di fede e quelle di ragione, il che sarebbe poi in accordo con l'andamento generale del pensiero gilsoniano; con questo intendo dire che le verità di ragione vengono considerate acquisizioni autonome, anche se queste trovano poi conferma nel dogma (e se lo contraddicono, come detto sopra, la filosofia ha il compito di smantellare le sue acquisizioni).

In Vignaux, al contrario, le verità di ragione acquisiscono valore in quanto «rivelabili», cioè proprio in quanto verità incluse nel dogma; se ho ben capito questo punto, si tratterebbe proprio di una posizione opposta a quella di Gilson, che vede nel dogma una verifica a proposizioni derivate da principi assolutamente razionali e quindi indipendenti.

Infatti, secondo Vignaux, per Tommaso è necessario che le verità accessibili razionalmente siano integrate dalla rivelazione divina; altrimenti, la verità relativa a Dio arriverebbe in maniera troppo piccola e incerta. Allora, ci dice Vignaux, non solo è necessario che verità accessibili al lume naturale siano rivelate, ma anche che vengano considerate conoscibili attraverso la luce divina.

Col termine «rivelabili» Tommaso si riferirebbe allora a queste verità razionali la cui componente ineludibile sta proprio nella loro appartenenza, simultaneamente, anche all'ambito della fede.

Questo è, per Vignaux, un chiaro esempio di come la filosofia di Tommaso si integri nella sua teologia, «senza corruzione né della «purezza della rivelazione» né di quella della ragione» (Vignaux 1987, p. 87).

Il caso dei rivelabili è anche un chiaro esempio di come il pensiero tomista operi un ribaltamento: date per sicure quella conoscenza e libertà d'azione sul mondo, di cui si parlava prima a proposito di Vignaux, Tommaso invita ad andare oltre, a oltrepassare il sensibile. Il credente, in quest'ottica, si troverà così ad ordinare le proprie conoscenze razionali e sensibili in funzione dei dati trascendenti della Rivelazione, sempre che io abbia ben capito.

Un qualcosa di analogo pare accadere anche nell'etica di Tommaso, che non troviamo trattata in Vignaux bensì in Gilson.

Tale etica, di chiaro stampo aristotelico, ci rimanda a una gerarchia di beni che l'anima persegue; mentre lo Stagirita pone come massimo bene quella felicità ottenibile mediante la contemplazione e la vita teorica, Tommaso ci dice che c'è un massimo bene ulteriore verso cui tendere, ovviamente Dio.

In Tommaso l'intelletto è triplicemente importante per l'etica: 1) è grazie alla sue rappresentazioni che la volontà è guidata verso i vari beni; 2) la vita massimamente felice è quella realizzabile attraverso la vita intellettuale e speculativa; 3) esso ci lascia intuire la presenza di un fine ulteriore, il vero Bene Supremo.

L'intelletto umano, nella sua limitatezza, proprio come non ci permette dimostrazioni a priori dell'esistenza di Dio, o una sua conoscenza diretta, così non ci permette di rappresentare direttamente Dio alla volontà, per guidarla senza indugi verso di esso, il fine cui ogni uomo tende.

Ecco che si prospetta un'etica mondana, e aristotelica, che ci invita a ricercare la virtù, la saggezza e la vita contemplativa come massime felicità; ma, al tempo stesso, Gilson dice che l'intelletto lascia presagire il Bene Sommo verso cui tendere, così che avviene una rilettura del dato sensibile, dei beni mondani, nell'ottica ultramondana: “noi non vediamo direttamente la somma perfezione” con la conseguenza che siamo costretti a cercare, più e più volte, “di determinare tra i beni che si offrono ai nostri occhi quelli che si collegano al Bene Supremo con una connessione necessaria” (Gilson 1952, p. 646).

Parafrasando Gilson, si può dire che Tommaso propugni un'etica mondana ma continuamente mossa dal fremito d'inquietudine per un'aldilà mai completamente colto, ma comunque intuito come vero fine.

Non potendo aderire intellettualmente al Bene Sommo, la nostra volontà dovrà scegliere sempre tra beni particolari; sta all'intelletto, cioè al nostro uso dell'intelletto (dopo quello che si è detto dell'attività conoscitiva umana, non vorrei far passare l'idea che l'intelletto funzioni da solo), il mostrarcici cosa possa condurci più direttamente ad adempiere alla legge eterna, che nell'uomo si configura come legge naturale-morale.

L'intelletto ci lascia intravedere la divinità, ovvero il nostro fine, la nostra legge naturale, ma non è forse la Rivelazione fonte più sicura, senza dover scomodare l'intelletto? Questo Gilson non lo dice, e immaginiamo anche il perché. Vignaux, invece, non ne parla.

2.3 *Summae: opere filosofiche o teologiche?*

Gilson e Vignaux ci presentano le due *Summae* di Tommaso in maniera opposta: il primo come chiaro esempio di produzione filosofica, l'altro come esempio di produzione teologica.

Questa differenza è dovuta ancora una volta, come si sarà già capito, alle differenze metodologiche alla base del pensiero dei due autori.

Vignaux ritiene che non si debba applicare alle *Summae* l'idea che si tratti di sistemi razionali, in cui “ciascuna verità si presenta al suo posto, in un ordine di scoperta” (Vignaux 1987, p. 90).

Si tratta quindi di «sistemi di fede», esposti con l'ausilio di verità puramente razionali che rimangono comunque – ricordiamo il loro carattere di «rivelabili» – poste al servizio di un sapere teologico, impegnato nell'esposizione delle proprie verità.

Non sarebbe infatti casuale che la *Summa Theologiae* parla proprio parlando dell'esistenza di Dio, che è il primo dato fornito dalla Rivelazione. La filosofia/teologia naturale, che può indagare

l'esistenza di Dio, trattando così della già nota «metafisica dell'Esodo», si trova a partire da un punto che è esattamente il contrario della sua solita base di partenza, cioè il sensibile.

Per Gilson, se ho capito bene, questo ribaltamento di punti di partenza non è prova dell'«asservimento» della ragione alla fede, ma è una pura e oculata scelta filosofica, che permetterebbe una migliore fondazione del sistema speculativo: “grazie a questo rovesciamento del problema, noi abbozzeremo il sistema del mondo che avremmo rigorosamente il diritto di stabilire se i principi della nostra conoscenza fossero al tempo stesso i principi delle cose” (Gilson 1952, p. 636).

Per Vignaux invece, che insiste sulla preminenza del pensiero teologico, “«la filosofia di san Tommaso»” (Vignaux 1987, p. 90), pura e semplice, è ottenibile solo astraendo queste verità razionali dal loro contesto teologico.

Seguendo l'ordine d'esposizione di Tommaso, che, ricordiamo, per Vignaux è teologico, e presentando queste «astrazioni», si avrà l'opera di Gilson; anche questi però, volendo essere precisi, è consapevole che le opere principali di Tommaso sono “delle summe di teologia e che, di conseguenza, la filosofia che esse espongono ci è presentata nell'ordine teologico” (Gilson 1952, p. 635).

Quello che si è voluto mettere in luce è quindi riconducibile alle idee fondamentali dei due autori ed anche alla sezione 2.2: separazione tra fede e filosofia per Gilson (e quindi carattere razionale delle *Summae*), preminenza del pensiero teologico per Vignaux (razionalità delle *Summae* asservita e funzionale ai fini del pensiero teologico).

Riferimenti bibliografici

- [Gilson 1952] Gilson Etienne, 1952, *La philosophie au moyen age*, tr. it., *LA FILOSOFIA NEL MEDIOEVO : Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze, 1973;
- [Merlan 1969] Merlan Philip, 1969, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness*;
- [Vignaux 1976] Vignaux Paul, 1976, “Sur la place du moyen age en historire de la philosophie” in *De Saint Anselme a Luther*, tr.it., “Sul posto del Medioevo nella storia della filosofia” ;
- [Vignaux 1987] Vignaux Paul, 1987, *Philosophie au Moyen Age*, tr. it., *La filosofia nel Medioevo*, Laterza, Bari, 1990.