

*recensioni*

Mariano ARTIGAS, *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 465.



*La mente del universo* es una obra que trata con profundidad temas de filosofía de la naturaleza y de epistemología, explicitando su conexión con las verdades religiosas y la teología. Un ensayo claramente en sintonía con el creciente interés por la unidad del saber y la búsqueda de nuevos cauces de interdisciplinariedad.

Artigas es un físico y filósofo que no oculta su pasión por la ciencia, a la que considera —con razón— uno de los mayores logros de la humanidad. Y son precisamente ese interés y admiración los que llevan al autor a realizar una profunda reflexión filosófica sobre el estado de la ciencia y sus implicaciones. El objetivo que se propone es ambicioso: mostrar que la cosmovisión científica actual proporciona una base muy adecuada para una perspectiva filosófica que incluye la finalidad y los valores religiosos, y que contiene implicaciones en relación con las ideas del universo como creación de Dios y del hombre como colaborador suyo o co-creador. Pretende, en definitiva, construir un puente eficaz entre ciencia y teología.

Sin duda, Artigas ha sabido aprovechar el momento privilegiado en el que nos encontramos: por primera vez en la historia poseemos una cosmovisión científica completa, rigurosa y unitaria. Conocemos bien los diversos niveles de la naturaleza —físico-químico, biológico, geológico, astrofísico, microfísico— y cómo conectan unos con otros. Por otra parte, los desarrollos epistemológicos de los últimos años, nos permiten combinar las perspectivas lógica, histórica y sociológica, alcanzándose una visión más equilibrada de la naturaleza de la ciencia experimental. Además, el desarrollo de la tecnología basada en la ciencia, nos ha hecho conscientes de las implicaciones ético-antropológicas del progreso científico.

La ciencia hoy nos presenta un universo que, en todos sus niveles, es dinámico y estructurado, un universo que evoluciona produciendo nuevas pautas y dinámismos. Se da una integración y cooperación entre los distintos niveles de la naturaleza: los órdenes superiores no son mera modificación o complicación de

lo inferior, sino algo genuina y cualitativamente nuevo. Este despliegue evolutivo no puede reducirse a una suma de procesos históricos; si ha podido producirse es porque los pasos básicos ya contenían las potencialidades necesarias para la formación de los pasos siguientes. La cosmovisión científica actual está centrada, pues, en la auto-organización, e incluye la información como uno de los ingredientes principales. Esto no significa que la ciencia presente un mundo autosuficiente; por el contrario, la consideración rigurosa de la auto-organización es muy coherente con la fundamentación divina de la naturaleza, con la existencia de un Dios personal que ha concebido el dinamismo natural y lo utiliza para producir, de acuerdo con leyes naturales, un mundo de niveles sucesivos y de innovaciones emergentes que, en último término, hacen posible la existencia de seres racionales en sentido propio.

Entre los posibles caminos para construir un puente entre la ciencia y la teología —que necesariamente ha de ser filosófico—, Artigas elige uno que es profundamente respetuoso del *metodological gap* existente entre la ciencia por un lado, y la filosofía y la teología por otro. Se trata del análisis de los supuestos generales de la ciencia, es decir, de aquellas suposiciones que, sin formar parte del objeto de la ciencia, son condición necesaria para que la actividad científica tenga sentido. La articulación de la obra gira en torno al tema de los supuestos.

La primera parte está dedicada al planteamiento de los supuestos como método para estudiar las implicaciones filosóficas y teológicas de las ciencias. En la segunda y tercera partes, se estudian los supuestos ontológicos y epistemológicos que se refieren a la inteligibilidad o racionalidad de la naturaleza, y que se encuentran estrechamente relacionados con el orden de la naturaleza. El orden natural es, en efecto, pre-condición para que la actividad científica tenga significado: sin suponer que el mundo está organizado, estructurado de algún modo, y que podemos conocer ese orden, la actividad científica carecería de sentido. La cuarta y última parte trata de los supuestos éticos, que se corresponden con los objetivos generales de la actividad científica: un conocimiento de la naturaleza que permita su dominio controlado. Se consideran la búsqueda de la verdad y el servicio a la humanidad como el objetivo central de la ciencia y, por tanto, como un bien interno de la misma. Los supuestos éticos se refieren, por tanto, a los valores implicados en la actividad científica: búsqueda de la verdad, rigor, objetividad, modestia intelectual, servicio a los demás.

En las tres últimas partes, Artigas explica que el progreso de la ciencia comporta una retro-justificación, y también un enriquecimiento y precisión de los supuestos de la actividad científica. El esqueleto del argumento se basa en una idea puramente lógica: «P es condición suficiente de Q si y sólo si Q es una condición necesaria de P». Aplicado al caso que nos ocupa, resulta que si los supuestos son *condición necesaria* para la existencia de la ciencia y su progreso, entonces, la realidad de la ciencia y su progreso son *condición suficiente* para afirmar el carácter real de los supuestos. Artigas analiza, además, las implicaciones ontológicas del progreso científico y la correspondiente imagen de la acción divina: el orden natural aparece como el resultado de un enorme y muy sofisticado pro-

ceso de auto-organización, que manifiesta la creatividad de la naturaleza y es muy coherente con la acción de un Dios personal que dota a sus criaturas con potencialidades de modo que puedan cooperar con los planes de Dios. Sobre las implicaciones del progreso científico en los supuestos epistemológicos, muestra que la alta dosis de creatividad y de interpretación que exigen la construcción de teorías y el control empírico, subrayan la singularidad del ser humano, capaz de combinar de modo singularmente creativo las capacidades intelectuales y empíricas. Esto es muy coherente con el carácter personal de un ser que pertenece al mundo natural pero también lo trasciende.

La cuarta parte incluye un capítulo donde examina los resultados de su estudio y evalúa las perspectivas naturalista y teísta, usando criterios semejantes a los que se utilizan para evaluar las explicaciones científicas. También incluye en la última parte sugerencias para desarrollar futuras investigaciones.

No es fácil resumir en pocas líneas el contenido de esta obra que constituye una valiosa y nueva reelaboración de temas tratados en libros y artículos de Artigas ya publicados en los últimos diez años. En el cuerpo de la obra —el análisis de los tipos de supuestos— pueden encontrarse explicaciones lúcidas de algunas cuestiones. Parece particularmente destacable el tratamiento que el autor hace del alcance del conocimiento científico, es decir, de la verdad científica. En este punto Artigas se encuentra en el polo opuesto de quienes piensan que para superar el cientificismo debe negarse el valor del conocimiento científico o, al menos, limitar su alcance a algunos rasgos superficiales del mundo natural. En realidad —afirma Artigas— el único modo riguroso de superar el cientificismo es reconocer el valor real de la ciencia experimental, evitando extrapolaciones o minusvalorándola. Sólo de ese modo es posible integrar la racionalidad científica dentro de su contexto real más amplio, poniendo de manifiesto sus múltiples conexiones con los diferentes aspectos de la racionalidad humana.

Nos encontramos ante una obra de madurez que aglutina lo más significativo de un trabajo que el autor viene realizando desde hace más de tres décadas. El valor de esta obra se encuentra no sólo en lo que desarrolla sino también en las perspectivas realmente prometedoras que abre. En cuanto al modo de tratar los temas, se diferencia de los anteriores escritos por la mayor componente dialógica que lo atraviesa. El tratamiento de los temas se realiza en abierto diálogo con autores que han estudiado el tema de modo significativo. Destaca también el rigor metodológico al señalar oportunamente lo que corresponde al dominio de la ciencia de lo que es reflexión propiamente filosófica.

Muchos filósofos, teólogos y científicos han manifestado ya su aprecio por esta nueva obra del profesor Artigas. Personalmente comparto el juicio expresado por el card. Poupard en el prefacio del libro: «*La mente del universo* puede considerarse no sólo una contribución destacada, sino también un avance importante en el área del diálogo contemporáneo entre fe y ciencia».

La edición inglesa (*The Mind of the Universe*, Templeton Foundation Press) está anunciada para diciembre del 1999.

María Ángeles VITORIA

Antonio MALO, *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999, pp. 304.



Ragione e sentimento: spesso, e soprattutto in epoca recente, queste dimensioni della vita umana vengono presentate in irriducibile e reciproca opposizione, come se l'una e l'altro fossero un polo che attrae in modo esclusivo l'agire dell'individuo. È giustificabile questa dicotomia? Ovviamente, no; perché entrambi fanno parte della persona umana. Resta, però, da studiare come interagiscono, come influiscono sulla condotta e se bisogna attribuire una preminenza di qualche tipo ad uno dei due.

Se è intramontabile l'interesse dei pensatori verso la sfera sentimentale, negli ultimi anni c'è stata una fioritura di scritti sull'argomento, anche perché sembrerebbe che i nostri contemporanei siano più disposti ad emozionarsi che non a ragionare. Tra i numerosi saggi, quello che stiamo recensendo si impone alla nostra attenzione per le seguenti caratteristiche: l'assunzione di una prospettiva di antropologia filosofica, al di là di un esame settoriale o circostanziale; l'ampiezza dell'analisi, non limitata ad una corrente o scuola di pensiero; la franchezza di chi offre una proposta personale e non soltanto un'ordinata esposizione; l'unione di un approccio di tipo storiografico con un altro di tipo teoretico.

Proprio quest'ultima peculiarità potrebbe inizialmente destare qualche perplessità, ma il risultato finale appare a mio avviso convincente. Infatti, l'autore segue inizialmente una linea di sviluppo storico delle teorie dell'affettività, ma senza vincolarsi ad una rigida successione cronologica. Esamina dapprima la concezione cartesiana delle passioni e poi quella comportamentista dell'emozione, per confrontare le visioni antropologiche ad esse sottese, cioè il dualismo e il monismo proprio del fisicalismo. Dopo un capitolo di tipo metodologico (cioè, sulla possibilità di avvalersi dell'esperienza interna per conoscere il mondo affettivo), riprende la linea storica per soffermarsi sul concetto platonico di desiderio e su quello aristotelico di *orexis* (termine che potrebbe essere tradotto sia come "facoltà" sia come "desiderio"), quali fonti e premesse della teoria tomista degli appetiti. Il pensiero tommasiano serve all'autore per sostenere l'argomentazione

degli ultimi tre capitoli, dipanata in dialogo con la fenomenologia contemporanea e soprattutto con la specifica proposta fenomenologica di K. Wojtyła.

La scelta delle suddette teorie della storia del pensiero deriva da un intento teoretico. Il cartesianismo e il comportamentismo sono affrontati perché, pur nelle loro divergenze, sono all'origine di un'idea tipicamente moderna che stabilisce l'opposizione tra affettività e ragione, ma poi auspica un controllo meramente tecnico della vita affettiva. La proposta di Tommaso d'Aquino, con le basi fornite da Platone e da Aristotele, è studiata perché è considerata il contesto adeguato per arrivare ad una spiegazione della tendenza umana, in cui si cerca di trarre frutto dalle riflessioni fenomenologiche sulla soggettività. Forse solo alla fine della lettura ci si rende conto che tutta questa preparazione di tipo storiografico non poteva essere evitata, poiché era importante stabilire delle coordinate fondamentali e delimitare il contenuto concettuale di termini quali "istinto", "appetito", "desiderio", "emozione", "tendenza", così spesso confusi e travisati. La conclusione a cui si giunge è che l'affettività umana è «un fondo somatico-psichico-spirituale, la cui caratteristica è la coscienza spontanea che la persona umana ha di se stessa nel suo rapporto con il mondo, con se stessa e con l'altro» (p. 205).

La conclusione appena menzionata, ampiamente corroborata, ha soltanto un valore preparatorio, perché serve da fondamento per una tesi ben precisa e cioè che l'affettività è la manifestazione della convenienza o della mancanza di convenienza della realtà riguardo alla soggettività (cfr. p. 211). Considerata in questo modo, la dimensione affettiva della persona non può essere intesa come qualcosa di negativo e resta costitutivamente legata alla dimensione intellettuale e volitiva. Proprio a quest'ultimo argomento è dedicato l'intero quinto capitolo, in cui si mostra in che modo viene esercitato il controllo flessibile o "politico" del giudizio razionale sui sentimenti, con un compito di interpretazione, di valutazione e di rettifica. Ne deriva che la sfera emotiva non può essere guida del nostro agire, perché essa coinvolge l'uomo solo al livello dell'esperienza vissuta e non penetra fino all'essenza personale: soltanto l'atto libero, che scaturisce dall'intelletto e dalla volontà, permette l'autodominio e l'autodeterminazione del singolo. «Il dominio è possibile non solo perché la ragione e la volontà sono superiori alle tendenze, ma anche perché le inclinazioni umane sono naturalmente aperte alla ragione (senza di essa non si può parlare di tendenze) e alla volontà. Si tratta però di un controllo flessibile perché le tendenze in se stesse non hanno un'origine operativamente razionale. Da qui il bisogno di integrarle all'interno della persona» (p. 255).

Per operare l'integrazione dell'affettività sorge a questo punto un'esigenza fondamentale: come individuare la verità della persona? L'autore segue giustamente la strada della riflessione sull'atto umano, che modifica il soggetto agente e si riflette come compimento o insoddisfacimento della tendenzialità. Con qualche breve *excursus* storico, che forse distoglie un po' l'attenzione dall'obiettivo del capitolo conclusivo, il prof. Malo si sofferma sul ruolo centrale della felicità e dell'abito o virtù per cominciare a dare una risposta alla suddetta domanda: la

felicità rivela la capacità dell'uomo di fruire del proprio fine esistenziale; la virtù svela l'attitudine ad agire in accordo con il fine esistenziale, sperimentando una certa gioia nel compiere gli atti adeguati a tale fine (cfr. p. 281). Qui emerge una specie di circolarità, non del tutto messa in evidenza: da una parte, l'azione virtuosa che rende felici è quella che corrisponde alla verità personale; dall'altra, per agire virtuosamente devo conoscere qual è la verità su di me in quanto persona. È vero, comunque, che la felicità e la virtù, analizzate in profondità, permettono di comprendere che «la verità della persona consiste nella sua relazione con l'altro, in concreto nella scelta di Dio come fine esistenziale» (*ibidem*).

Trascritta così, quest'affermazione potrebbe sembrare azzardata, ma essa è frutto di una ricognizione attenta della nozione di amicizia, di carità e di amore, virtù che perfezionano in sommo grado la persona e dalle quali deriva, come conseguenza non cercata direttamente, la felicità piena, profonda e condivisibile dell'uomo. Il riferimento a Dio implica per il singolo sia la consapevolezza di essere oggetto di un dono di amore, sia la capacità di amare gli altri in una nuova e più ampia dimensione. Proprio sul dono e sulla donazione si soffermano le ultime pagine del saggio, per mostrare, quasi a sintetizzare tutta la riflessione precedente, che sussiste «un processo di retroalimentazione tra donazione e virtù. L'accettazione del dono divino attraverso la carità è il fondamento delle virtù, le quali mediante l'autopossesso conducono ad una maggiore autodonazione; quest'ultima, a sua volta, aumenta le virtù in un crescendo senza fine, perché l'uomo su questa terra può sempre autopossedersi e autodonarsi di più, in quanto deve corrispondere a una donazione infinita» (p. 294).

La lettura del libro è impegnativa, anche perché l'argomentazione procede con notevole densità; ciò mi ha senz'altro impedito di dare un resoconto adeguato di tutte le importanti implicazioni messe in luce. Lo sforzo del lettore, però, non viene deluso dalla serietà della proposta e dalla centralità dell'argomento affrontato.

Francesco RUSSO

José MORALES MARÍN, *John Henry Newman. La vita (1801-1890)*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 441.



Oltre al fatto che me ne auguravo la traduzione in italiano, due motivi mi inducono a presentare questa biografia intellettuale su una rivista di filosofia: l'indiscusso influsso culturale del protagonista e la sua menzione nell'enciclica *Fides et Ratio* quale esempio di «coraggiosa condotta» nel mostrare «il fecondo rapporto tra filosofia e parola di Dio» (n. 74). Perciò, dopo alcune annotazioni preliminari, mi soffermerò quasi esclusivamente su questo aspetto, che è messo molto bene in rilievo nel libro in esame.

L'autore è un profondo conoscitore di Newman e ha svolto il suo lavoro facendo un ottimo uso delle fonti, prestando grande attenzione al contesto storico e ai principali personaggi che fanno da sfondo alla vita della figura centrale. La narrazione si snoda con sobrietà e ciò fa spiccare meglio i tratti salienti dell'illustre professore di Oxford, che risultano convincenti e attraenti in sé e per sé. Nei primi capitoli talune anticipazioni obbligano a qualche ripetizione e rendono meno agevole datare il corso degli avvenimenti; perciò avrei preferito l'inserimento di una cronologia finale, con l'indicazione delle vicende di spicco. L'edizione italiana è stata ben curata da Luca Obertello, con la traduzione dallo spagnolo di Luis Dapelo, che l'ha eseguita in modo quasi impeccabile.

Non mi sembra esagerato affermare che una delle preoccupazioni costanti nell'impegno intellettuale ed ecclesiale di Newman sia stata proprio quella di illuminare i rapporti tra ragione e fede: benché le sue idee abbiano subito un'evidente maturazione lungo gli anni, quest'argomento era oggetto di riflessione sin dagli inizi della sua attività docente. Tra gli altri esempi, si possono citare i *Sermoni universitari* del 1831 e 1832, che «insorgono in nome della religione e dell'intelletto contro quelle che Newman definisce le *usurpazioni* della ragione nel campo delle verità cristiane» (p. 71). C'è pertanto una vena profonda che orienta i suoi studi e i suoi scritti, e riaffiora ripetutamente fino a culminare nella pubblicazione della *Grammatica dell'Assenso* (completata nel 1870), alla cui ste-

sura si dedicò per circa un decennio. Si accinse a lavorare a quest'opera con un intento che lui stesso confidò esplicitamente: «Se scrivo un'opera nuova, essa tratterà delle prove popolari, pratiche e personali del Cristianesimo, cioè delle prove che contrastano con quelle puramente scientifiche. Il libro cercherà di mostrare che un dato individuo credente, colto o incolto, possiede tanta certezza circa la sua fede quanto un teologo erudito che può addurre dimostrazioni speculative» (p. 371).

La sua posizione era, quindi, equidistante dal razionalismo di chi pretendeva di spiegare scientificamente la religione e dal fideismo superficiale di chi temeva o evitava il confronto con il ragionamento o con i risultati delle ricerche storiche. Nella figura di Newman conquistano, oltre ed accanto alla santità di vita, l'onestà intellettuale e l'indefettibile passione per la verità, che lo sostennero nei travagli della sua conversione dall'anglicanesimo al cattolicesimo. Tali caratteristiche segnarono anche lo stile dei rapporti con i suoi "avversari": era considerato un eccellente oratore e un maestro di ironia, ma evitava la polemica fine a se stessa e la controversia, perché riteneva che possono confondere l'interlocutore, ma non servono a stabilire la verità e questo è quel che conta (cfr. p. 255).

Aveva una visione anticipatrice dei problemi da cui era investito il cattolicesimo e, in contrasto con quanti erano vincolati ad una mentalità clericale, intuiva che il ruolo principale nelle trasformazioni culturali della società non poteva spettare alla gerarchia ecclesiastica bensì ai laici: «Desidero un laicato che non sia arrogante né precipitoso nel parlare, che non sia polemico ma composto di uomini che conoscono la loro religione, che sono così penetrati in essa, che sanno dove si trovano, ciò che professano e ciò che non professano, che conoscono così bene il loro credo da essere capaci di spiegarlo, e che possiedono conoscenza sufficiente della storia per difenderlo. Desidero un laicato colto e ben istruito. Non nego che lo siate già, ma pretendo di essere severo e perfino, come direbbero alcuni, di eccedere nelle mie esigenze. Desidero che aumentiate le vostre conoscenze e che coltivate la vostra ragione, che percepiate bene i rapporti di una verità con un'altra, che impariate a vedere le cose così come sono e che capiate come si comportano reciprocamente la ragione e la fede» (p. 257).

Sono parole di una conferenza pronunciata nel 1850, segno di una prospettiva di futuro non comune. In tal senso, è anche molto significativo che nel 1851 progettò la nascita di un'associazione laica aperta a cattolici e protestanti, con lo scopo di formarne intellettualmente i partecipanti, di sostenerli nella vita spirituale e di stimolarne la responsabilità cristiana nella vita sociale (cfr. pp. 258-259). Col passare del tempo, infatti, aveva maturato la convinzione che non si poteva evitare a tutti i costi il confronto con mentalità e religioni contrarie a quella cattolica: «Credo che non possiamo far vivere i giovani sotto una campana di vetro» (p. 363).

Volendo attenermi solo all'argomento indicato all'inizio della recensione, l'importanza di Newman al riguardo sta proprio nel leale e rigoroso confronto con le istanze culturali e scientifiche che venivano poste alla Chiesa in quell'epoca. Si rendeva conto che non poteva reggere a lungo una vita cristiana fondata



sul sentimento e sulle emozioni, ma bisognava abituare i fedeli ad interrogarsi sulle ragioni della propria fede; nel contempo si impegnò per evitare ogni dogmatismo nel campo dell'opinabile e per contrastare atteggiamenti fondamentalisti o estremisti chiusi al dialogo.

Era arrivato a queste conclusioni non solo con una riflessione teoretica, ma anche con il paziente lavoro di confutazione delle critiche provenienti da settori anticattolici e laicisti: «l'esperienza aveva insegnato a Newman che la religione non doveva temere la discussione intellettuale, e che la fede cristiana poteva invocare come sua alleata la retta ragione. Pensava che un cristiano non avesse bisogno di affrettarsi a rispondere alla prima obiezione superficiale ascoltata contro la Rivelazione [...], ma che allo stesso tempo doveva sforzarsi di comprendere le posizioni critiche, come modo per controbatterle adeguatamente e argomentare meglio le proprie, e non pensare che ogni obiezione o dubbio sulla religione rivelata provenisse necessariamente da una coscienza e da un intelletto moralmente perversi» (p. 332).

Il senso di responsabilità che avrebbe voluto trasmettere ad ogni cristiano era avvertito molto vivamente da Newman, che cercò con ogni mezzo di sradicare un certo complesso di inferiorità intellettuale latente nei cattolici. Esempi tangibili del suo sforzo sono i suoi stessi libri (alcuni dei quali raggiunsero, mentre era in vita, tredici edizioni), il generoso lavoro come primo Rettore dell'Università cattolica d'Irlanda, la fondazione della prestigiosa *Oratory School* a Birmingham e il progetto, attentamente elaborato, di un *College* cattolico ad Oxford. Aveva, in effetti, un elevato ideale riguardo all'insegnamento universitario: vi cercava la trasmissione «di un sapere autonomo che, senza perdere la sua natura, accetta liberamente la religione e la fede, ne tiene conto e si nutre di entrambe» (p. 269); nel contempo, non nutriva facili illusioni sugli effetti dell'istruzione, che non sarebbe bastata di per sé a cambiare la vita di una persona umana, giacché «sapere è una cosa e agire è un'altra» (p. 270).

Anche alla fine della sua lunga vita, conservando una estrema lucidità, non si sottrasse all'impegno di prendere posizione sulle questioni religiose del momento. Mi sembra una prova lampante della sua statura di intellettuale e di cattolico la lettera che scrisse a Papa Leone XIII dopo la pubblicazione dell'enciclica *Aeterni Patris*, nella quale veniva tracciato un programma di rinnovamento della Teologia sulla base degli insegnamenti di san Tommaso d'Aquino. La lettera è del 1879, cioè un anno prima della morte di Newman: «Rivolgo a Sua Santità queste righe per esprimere il ringraziamento di tutti per l'opportuna enciclica che ha pubblicato. Tutti i buoni cattolici devono considerare come fondamentale il fatto che l'esercizio dell'intelletto, senza il quale la Chiesa non potrebbe adempiere in modo idoneo la sua missione, poggia su principi che siano al tempo stesso vasti e veri, che le creazioni speculative dei suoi teologi, apologeti e pastori siano radicate nella tradizione del pensiero cattolico e non debbano scaturire da una tradizione del tutto nuova, ma formino un'unità con gli insegnamenti di sant'Atanasio, sant'Agostino, sant'Anselmo e san Tommaso, così come questi grandi dottori si identificano gli uni con gli altri nella sostanza» (pp. 416-417).

Vale la pena conoscere meglio il pensiero e la figura di Newman; pertanto auguro alla casa editrice di concludere presto il progetto di traduzione di tutte le sue opere, di cui finora sono disponibili una dozzina di volumi in due serie.

Francesco RUSSO

Jean-Pierre TORRELL, *Tommaso d'Aquino maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 483 [edizione originale: *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Éditions Universitaires - Cerf, Friburg - Paris 1996, pp. 574].



Anche i medievisti disposti a condividere l'impietoso giudizio di Umberto Eco, secondo cui Tommaso avrebbe la sfortuna di essere letto più da "fans" che da storici, potranno convenire che le ricerche di J.P. Torrell sono, nel panorama degli studi sull'Aquinate, un punto di riferimento per acribia storica e finezza di interpretazione. Quanti, invece, sono al principio di un percorso di studi filosofici o teologici riteniamo possano trovare in Torrell la guida che permetterà un accesso ottimale ai temi vitali dell'insegnamento tommasiano.

A pochi anni dalla pubblicazione di un volume senza dubbio fondamentale per l'accuratissima puntualizzazione di problemi di cronologia (*Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Friburg - Paris 1993; trad. it. *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994), lo studioso francese è tornato a condensare le sue ricerche per offrirci una monografia che potrà contribuire a rinnovare l'interesse per l'insegnamento del maestro di Aquino. Senza la pretesa di «ricostruire quella dottrina spirituale che Tommaso non ha ritenuto utile scrivere», l'indagine di Torrell mira dichiaratamente a «far emergere alcune grandi linee di tale spiritualità e facilitare così l'accesso a questa ricchezza nascosta» (p. 7). La straordinaria conoscenza tanto dell'opera dell'Aquinate quanto della sterminata letteratura scientifica, non si traduce in sperpero di erudizione e di tecnicismi; costituisce al contrario la base di una presentazione della dottrina tomista che possiede l'impagabile pregio della chiarezza. Lungi dal ricercare propositi edificanti o apologetici, la ricerca di Torrell vuole dunque accertare con rigore l'esistenza di una originale spiritualità di san Tommaso.

Ci piace riportare un brano tratto dalla Premessa, in cui l'Autore compendia i risultati dell'indagine: «A chi conosce san Tommaso solo per sentito dire, può sembrare sorprendente vederlo presentare come maestro spirituale... Nella scia

dell'evangelista Giovanni e dei Padri della Chiesa, la teologia di Tommaso d'Aquino ha un orientamento nettamente contemplativo ed è tanto profondamente spirituale quanto dottrinale. Si può anche dire, a nostro avviso, che essa è tanto più spirituale quanto più rigorosamente dottrinale. È la chiarezza stessa delle sue prese di posizione intellettuali, filosofiche e teologiche, che si riflette immediatamente in un atteggiamento religioso che non ha eguali se non in quello del più appassionato mistico dell'assoluto...» (pp. 5-6).

Il primo capitolo è una sorta di introduzione alle due parti in cui è diviso il volume; vi si illustra cosa sia per Tommaso la teologia e con quale attitudine la pratici. Merita attenzione il paragrafo in cui l'Autore spiega che il carattere eminentemente contemplativo che la scienza teologica assume nella concezione dell'Aquinate ha le radici nell'opzione epistemologica per cui Dio è il "soggetto" della teologia: "oggetto" della teologia, invece, sarebbero le conclusioni che questa giunge a stabilire circa il suo "soggetto". Torrell ritiene che il sapere teologico «conoscerà una svolta drammatica il giorno in cui, ingannati dalla definizione della scienza come abito delle conclusioni e dimentichi della distinzione tra soggetto ed oggetto e della sua reale portata, i teologi a partire dal XVI secolo giungeranno ad assegnare come fine al loro sapere non più la conoscenza del suo soggetto, ma quella del suo oggetto: dedurre il maggior numero possibile di conclusioni dalle verità contenute nel deposito della rivelazione» (p. 20). L'ultimo paragrafo del primo capitolo intende chiarificare l'uso del termine "spiritualità". Se questa parola denota anzitutto il vissuto di una determinata persona sotto la mozione dello Spirito, per estensione con essa ci si potrà riferire anche a quella dottrina che una persona ammirevole insegna dando forma alla propria esperienza spirituale. Le indagini sulla semantica del termine in questione conducono l'Autore a concludere: «La dottrina spirituale di Tommaso è una dimensione implicita, necessaria della sua teologia. In questo senso possiamo dire che egli non è soltanto un pensatore o una guida intellettuale, ma piuttosto un maestro di vita. Nell'uno come nell'altro caso, egli non ha niente dell'ideologo che impone il suo sistema, ma, come un vero maestro, insegna al suo discepolo come pensare e come vivere autonomamente» (pp. 31-32).

Dopo questo capitolo introduttivo il libro si articola in due parti dedicate rispettivamente ai "due interlocutori del dialogo spirituale": Dio e l'uomo. Nella prima sezione del volume l'Autore mette in risalto la spiritualità trinitaria di Tommaso; nella seconda vengono evidenziate le componenti fondamentali del dinamismo spirituale dell'uomo in cammino verso Dio.

Torrell si sofferma anzitutto (cap. II) a sottolineare la "religiosità" insita nel finissimo impiego della "via negativa". Mediando sapientemente le istanze della tradizione teologica orientale e di quella latina, l'Aquinate accoglie dalla prima una profonda attitudine religiosa di rispetto del mistero e della trascendenza di Colui che è "al di là di tutto", dalla seconda l'orientamento ad ammettere una certa conoscenza (assai imperfetta ma reale) della natura divina.

Vera e propria "trascrizione" della spiritualità teologica e trinitaria di Tommaso, per lo studioso francese, è l'organizzazione stessa della materia teolo-

gica nella geniale architettura della *Summa Theologiae*; il suo schema circolare di “uscita-ritorno” (*exitus-reditus*) è uno schema trinitario (cap. III). Una ricca antologia di testi mostra chiaramente come Tommaso non parli della creazione e della “giustificazione” (ri-creazione nell’amore) se non come opera delle tre Persone divine. La vita del cristiano è una realtà essenzialmente trinitaria: creato ad immagine di Dio, l’uomo è destinato alla beatitudine della visione della Trinità. Grado intermedio dell’itinerario che ha per termine la “somiiglianza di gloria” si ha con l’inabitazione delle Persone divine nell’anima (cap. IV).

Ricercando le dimensioni spirituali della cristologia tommasiana (cap. V), l’Autore si rivolge nuovamente al “piano” compositivo della *Summa*. Se l’Aquinata preferisce trattare la teologia morale dopo aver parlato della creazione e del governo divino del mondo — in modo sensibilmente diverso, quindi, da quanto aveva fatto Pietro Lombardo — ciò non è certo privo di significato: l’etica cristiana — indubbiamente ancorata al Cristo che è “la via che conduce verso Dio” — è collegata da Tommaso alla Trinità mediante la dottrina biblica dell’uomo come immagine di Dio. «Se pertanto la persona di Cristo non gioca da sola il ruolo centrale nella costruzione della *Summa*, né nell’organizzazione della morale tommasiana, non è per una ragione di disprezzo, ma proprio come conseguenza di una opzione in primo luogo trinitaria» (p. 122). Della cristologia del maestro di Aquino è assai nota (peraltro giustamente) la soluzione ai problemi metafisici posti dall’unione ipostatica; l’Autore tuttavia, preferisce soffermarsi nel commento di un brano della *Summa contra Gentiles* che propone un’originale via di approccio alla “convenienza” dell’incarnazione: era sommamente opportuno che Dio assumesse la natura umana perché l’uomo avesse la possibilità di vedere Dio e ravvivasse la speranza nella beatitudine; inoltre, nota l’Aquinata, «...niente ci spinge ad amare maggiormente qualcuno quanto lo sperimentare il suo amore per noi. Ebbene gli uomini non potevano aspettarsi una prova più efficace dell’amore di Dio per essi che il vedere Dio unirsi personalmente all’uomo, poiché è proprio dell’amore unire per quanto è possibile l’amante all’amato. Era quindi un’esigenza per l’uomo in cammino verso la beatitudine che Dio si incarnasse» (IV 54, n. 3926).

Il ritorno dell’uomo a Dio è reso possibile in virtù dell’azione costante dello Spirito Santo; è per la sua grazia di adozione che siamo resi conformi all’immagine del Figlio (cap. VI). Erede tra i più sensibili della tradizione teologica dei Padri greci, Tommaso ne riprende la dottrina secondo cui la vita cristiana è un processo di “deificazione” o “divinizzazione”. In virtù del procedimento teologico dell’appropriazione Tommaso attribuisce allo Spirito Santo la guida suprema della storia della salvezza così come della vita della Chiesa e di ogni singolo uomo (capp. VII-IX).

Tra i temi affrontati nella seconda parte del libro — che reca come titolo “L’uomo nel mondo e davanti a Dio” — dobbiamo menzionare la succinta ma penetrante disamina della nozione di creazione (cap. X). Lungi dal concepirla come un primo movimento di generazione, Tommaso interpreta la creazione come «la dipendenza stessa dell’essere creato rispetto al suo principio» («...relin-

quitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse»: *S. Th.*, I, q. 45, a 3). Che la creazione sia pensabile mediante la categoria di relazione è un assunto dalle capitali conseguenze. Anzitutto, tale dipendenza del creato nei confronti di Dio sussisterebbe anche se il mondo esistesse dall'eternità; ne segue che la ragione naturale non potrebbe determinare, senza i dati della rivelazione, se il creato è eterno oppure ha avuto un cominciamento. L'impiego della categoria di relazione per "leggere" l'evento della creazione ha ulteriori implicazioni metafisiche che, a loro volta, contribuiscono a determinare centrali opzioni nell'ambito della spiritualità.

In virtù dell'importanza attribuita al tema, Torrell è costretto a soffermarsi su spiegazioni un po' "tecniche" (distinzione tra relazione come "accidente" e relazione nel suo aspetto formale come rapporto *ad aliud*) di cui chiede venia al lettore non specialista. La "posteriorità" della relazione di creazione rispetto all'esistenza del creato non fa che evidenziare la sostanzialità di quest'ultimo: il cosmo, con l'uomo al suo vertice, costituisce un "in sé" con una propria autonomia che Dio si è impegnato a rispettare. Tuttavia, afferma Torrell, «il fatto che il reale così collocato nella sua autonomia sia altrettanto costituito in una relazione di dipendenza totale nei confronti della sua origine, manifesta il carattere relazionale del suo essere e del suo agire. Fin dalla sua prima apparizione il reale appare "essere verso" l'altro e, nel caso presente, "dell'Altro". La creatura trova in questa relazione perfino la realtà e la verità della sua condizione di essere limitato e dipendente» (p. 266).

Quale premessa ai temi più caratteristici della teologia spirituale, lo studioso francese non può evitare di soffermarsi — in pagine peraltro didatticamente perfette — sui lineamenti essenziali dell'antropologia filosofica tommasiana (cap. XI). Irriducibile avversario di una visione spiritualizzante dell'uomo, Tommaso afferma che la persona non può essere concepita correttamente se non nella strettissima unione di anima e corpo. Assai puntuale la citazione che Torrell fa, attingendo al Commento tommasiano alla prima *Lettera ai Corinzi*: "L'anima non costituisce tutto l'uomo; la mia anima non forma il mio io". Su una tale concezione dell'uomo, Tommaso fonda una spiritualità "realistica", un modo proprio di considerare la vita interiore e la pratica della virtù: l'ascetica cristiana lungi dall'essere interpretata come una "liberazione dal corpo", consiste piuttosto in una radicale trasformazione, o meglio, una "cristianizzazione" dell'uomo tramite l'integrazione delle passioni alla vita virtuosa. In tale processo, è fondamentale il ruolo della carità giacché, per Tommaso, ciò che più importa è l'attaccamento a Dio e non il distacco dal mondo.

La dottrina sulla creazione e l'antropologia tommasiane costituiscono, nota Torrell, «la base indispensabile di una spiritualità per i fedeli laici che, qualunque sia il loro compito nel mondo, possono essere così sostenuti e confermati nel loro orientamento ultimo verso Dio, senza essere spinti a praticare un ambiguo disprezzo del mondo che li renderebbe dei monaci da strapazzo. Se per vocazione personale Tommaso ha lui stesso praticato una spiritualità da religioso, la sua opera pone le solide fondamenta di una teologia delle realtà terrene, nel rispetto

dei valori umani che non dovrebbero mancare in nessuna spiritualità autentica» (p. 422).

Per presentare le conclusioni raggiunte dall'indagine preferiamo tornare a citare le parole stesse dell'Autore: «Si è appena cominciato a riscoprire che la maggior parte della sua opera è quella di un teologo. A questo titolo, Tommaso è anzitutto preoccupato della fede e delle sue ripercussioni sul comportamento cristiano in questo mondo. Se la sua opera è sovente considerata come troppo intellettuale per interessare il cristiano medio ciò avviene per una misconoscenza drammatica e per un'incapacità nel saper leggere tale opera con la stessa attitudine religiosa profonda qual era quella del suo autore. Quando Tommaso ragiona sulla fede, per tentare di capire ciò in cui crede, non ne fa un semplice affare di rigore logico; al contrario egli impegna tutta la sua persona e invita il proprio discepolo a fare altrettanto» (p. 417).

Nel chiudere questa breve presentazione non vorremmo omettere di segnalare che il ricco insieme di citazioni raccolte nel volume costituisce di per sé un preziosissimo florilegio dell'opera tommasiana tanto più originale in quanto molti passi appartengono ad opere purtroppo poco conosciute. Raccomandiamo inoltre per l'accuratezza e la funzionalità l'indice dei temi e dei termini principali.

Andrea AIELLO

