

## Teologia filosofica e *intellectus fidei*<sup>1</sup>

Serge-Thomas Bonino, o.p.

Facoltà di filosofia

Pontificia Università San Tommaso D'Aquino

stbonino@gmail.com

DOI: [10.17421/2498-9746-02-07](https://doi.org/10.17421/2498-9746-02-07)

### Sommario

Questo studio riguarda i rapporti tra la teologia filosofica, vale a dire il discorso metafisico su Dio, e la teologia cristiana o *intellectus fidei* del mistero del Dio uno e trino. Nella prospettiva tomista, la coerenza e l'autonomia dell'ordine naturale rendono possibile e auspicabile una teologia filosofica che sia formalmente distinta dalla riflessione dell'*intellectus fidei*. Tuttavia, questa teologia filosofica non può raggiungere la piena dimensione se non rimane in contatto vitale con la vita teologale. Altrimenti, essa deriva verso una forma mortifera di deismo. Inversamente, l'*intellectus fidei* del mistero del Dio uno e trino non può spiegarsi pienamente se non assume, riprendendoli sotto la propria luce, i risultati della teologia filosofica autonoma.

### INDICE

1 La teologia filosofica . . . . .	95
2 Necessità di una teologia filosofica aperta alla fede . . . . .	97
3 Necessità della teologia filosofica per <i>l'intellectus fidei</i> . . . . .	100
Note . . . . .	101

Il modo di capire l'articolazione tra natura e grazia è il principio chiave della sapienza cristiana in generale, e della sapienza tomista in particolare. Le figure, vale a dire le applicazioni, di questo principio sono molteplici e riguardano una grande diversità di campi. Così la risposta alla questione dei rapporti tra natura e grazia determina tanto la comprensione dei rapporti tra

carità e amore umano, quanto quella dei rapporti tra Chiesa e società politica, o quella dei rapporti tra fede e ragione e, pertanto, sul piano epistemologico tra filosofia e teologia, intesa come forma scientifica dell'intelligenza della fede. In questa prospettiva, vorrei stamattina soffermarmi sui rapporti tra la teologia filosofica, cioè il discorso filosofico, soprattutto metafisico, su Dio, e la teologia del mistero di Dio, uno e trino.

Il tomismo contemporaneo è, difatti, combattuto tra due tendenze — o forse dovrei dire due tentazioni? — opposte. Da una parte, gli eredi del neotomismo leonino, — intendo la figura del tomismo che si è attuata alla fine dell'Ottocento e poi è stata dominante fino alla metà del Novecento — mettono l'accento sull'importanza di una filosofia tomista pienamente autonoma rispetto alla teologia. Di fatto, l'enciclica *Aeterni Patris* si interessa poco alla teologia. Il suo obiettivo è di suscitare la costituzione di una filosofia cristiana alternativa rispetto alle filosofie moderne, ritenute responsabili in gran parte della scristianizzazione. Gli apostoli del tomismo leonino hanno quindi cercato, non senza successo, di ricostituire, partendo da diversi elementi ricavati dal corpus tommasiano e dalla tradizione susseguente, una filosofia tomista completa e indipendente rispetto alla teologia. Erano difatti in una prospettiva apologetica: si trattava di discutere da pari a pari con i pensieri moderni, appoggiandosi alla sola ragione naturale comune a tutti gli uomini. Il rischio era allora di lasciarsi trascinare inconsapevolmente nella cornice epistemologica dell'avversario e di dimenticare la specificità del modo cristiano di filosofare, cioè in legame con la fede. Pertanto, a proposito di Dio, si accontentava di giustapporre un discorso filosofico e un discorso teologico, ritenuti compatibili e nulla di più.

A dire il vero, la tentazione, diciamo separatista, sembra oggi largamente eclissata dalla tentazione inversa, quella del cosiddetto «tomismo agostiniano», per esempio dei partigiani della *Radical Orthodoxy*. Si spinge il movimento di «ri-teologizzazione» del tomismo, caratteristico degli ultimi decenni e in sé perfettamente legittimo, fino a negare l'opportunità, anzi la possibilità, di una filosofia tomista autonoma. Da H. de Lubac, molti denunciano nell'autonomizzazione epistemologica della filosofia (che si trova già in germe da san Tommaso, anche se sarà messa in opera soltanto dopo di lui) un'astuzia della modernità per sovvertire l'edificio dell'autentica saggezza cristiana. L'insistenza dei tomisti, o neotomisti, sull'autonomia della natura sarebbe stata il cavallo di Troia che avrebbe favorito la secolarizzazione del pensiero e della cultura. In questo caso, la salvezza esige che abbandoniamo al più presto quest'illusione. Bisogna tornare ad un sistema dei saperi in cui l'*intellectus fidei* assorba la filosofia e in cui l'unico discorso legittimo su Dio sia teologico.

Mi sembra che qui, come in cristologia, la giusta soluzione è l'unione senza confusione. Bisogna rifiutare contemporaneamente il monofisismo in cui l'umanità viene assorbita dalla divinità, la natura dalla grazia, la filosofia dalla teologia, e il nestorianismo che giustappone umanità e divinità, natura e grazia, filosofia e teologia. Vorrei giustificare questo punto di vista sviluppando due o tre tesi. Primo, c'è, secondo san Tommaso, una coerenza e una autonomia relativa dell'ordine naturale che giustificano la possibilità reale di una teologia filosofica formalmente distinta dell'*intellectus fidei* sul Mistero di Dio uno e trino. Secondo, contro la tentazione separatista, occorre tenere in considerazione che la teologia filosofica non raggiunge la piena dimensione se non nella misura in cui il filosofo cerca e nutre un contatto vitale con la fede. Terzo, contro la tentazione soprannaturalista, occorre tenere in considerazione che l'*intellectus fidei*, quando scruta il mistero di Dio uno e trino, non raggiunge la piena dimensione se non mediante un dialogo con una teologia filosofica autonoma.

## 1 LA TEOLOGIA FILOSOFICA

La «teologia filosofica», cioè il discorso filosofico su Dio è prima di tutto un dato storico innegabile. I filosofi pagani dell'Antichità hanno prodotto un ricchissimo discorso metafisico su Dio. Ben lontani dal rigettarlo in blocco, i Padri della Chiesa, e poi san Tommaso, contemporaneamente ne riconobbero la validità, ne individuarono i limiti e ne trassero profitto a favore della loro riflessione teologica.

La teologia filosofica è, difatti, la forma scientifica assunta dalla conoscenza naturale di Dio di cui la sacra Scrittura attesta la possibilità e di cui la Chiesa ha fatto un dogma. Essa è la «fine» della metafisica, in un duplice senso : è la parte terminale, l'ultima parte della metafisica, ma contemporaneamente ne è il compimento, il frutto più saporito, come san Tommaso spiega nel famoso Pròlogo del suo commento alla *Metafisica* di Aristotele. All'epoca di san Tommaso, due grandi interpretazioni si opponevano su come intendere «l'essere in quanto essere», oggetto della metafisica, o scienza prima, o ancora scienza divina. Si tratta dell'essere comune, cioè della «proprietà» d'essere comune a tutte le cose oppure dell'essere per eccellenza, cioè delle sostanze separate in generale e di Dio in particolare ? Gli uni seguivano piuttosto Avicenna e sostenevano che l'essere in quanto essere significasse l'essere comune. Secondo loro, dunque, la metafisica è prima di tutto un'ontologia, cioè un discorso sull'essere e le sue proprietà. Gli altri seguivano piuttosto Averroè e pensavano che l'essere in quanto essere si identificas-

se con l'essere per eccellenza, cioè Dio. In questo caso, la metafisica sarebbe essenzialmente una teologia. E, come nell'epistemologia aristotelica, una scienza non può mai dimostrare l'esistenza del proprio oggetto, per questo si sosteneva che toccasse alla fisica dimostrare l'esistenza di Dio, come primo Motore, e che la metafisica le succedesse per studiare la natura di Dio. Ciò significava rivendicare a favore della filosofia il monopolio del discorso autentico su Dio e rendere pertanto inutile e incerto ogni discorso su Dio in se stesso che si baserebbe su una rivelazione. San Tommaso, piuttosto, è d'accordo con Avicenna. Secondo lui, tocca ad una unica scienza, la metafisica, studiare l'ente comune (*ens commune*) e le sostanze separate, specialmente Dio. Tuttavia, l'essere comune e Dio non entrano nel campo della metafisica per le stesse ragioni. L'unico soggetto diretto della metafisica, colui di cui il metafisico cerca di individuare le proprietà, le divisioni e le cause, è l'ente comune. Però, lo studio metafisico dell'ente comune prende la forma di un'analisi o *resolutio* che evidenzia le sue cause o principi, tanto immanenti quanto esterni. Ora l'analisi fa emergere che, sotto diversi aspetti, gli enti di questo mondo non possono essere la causa del loro essere. Bisogna dunque cercare altrove questa causa e, in ultima analisi, si tratta di Dio, l'Essere sussistente. Dunque, Dio non è l'oggetto della metafisica. Men che meno una parte del suo oggetto, perché l'essere divino non entra per niente nell'*ens commune*. Dio è la causa dell'oggetto della metafisica. È sotto quella formalità che Dio entra nella metafisica, perché tocca alla stessa scienza studiare, direttamente, un oggetto dato e, indirettamente, le cause di quest'oggetto. In quel senso, Dio è la «fine» della metafisica: lo studio dell'*ens commune* non si compie se non nella considerazione di Dio come Causa e ultima ragione di essere dell'essere delle cose. Nella misura in cui la metafisica tratta di Dio in quel senso, viene chiamata «scienza divina» o teologia filosofica. Nell'epistemologia tommasiana la teologia filosofica è dunque la parte terminale della metafisica, quella che tratta di Dio in quanto Principio e Causa ultima dell'essere. In questa prospettiva, la filosofia non può pretendere di dire tutto su Dio e lascia spazio ad una scienza di Dio fondata su una rivelazione diretta di Dio.

«La teologia o scienza divina risulta essere duplice : una in cui le realtà divine vengono considerate, non quali soggetti della scienza, ma come i principi di tale soggetto (si tratta della teologia perseguita dai filosofi altrimenti detta metafisica) ; l'altra, invece, considera le medesime realtà divine per se stesse, in quanto soggetto della scienza (e questa è la teologia consegnata nella Scrittura santa)»<sup>2</sup>.

## 2 NECESSITÀ DI UNA TEOLOGIA FILOSOFICA APERTA ALLA FEDE

Poiché la grazia non distrugge la natura, la teologia come *intellectus fidei* non invalida per niente la teologia filosofica. Anzi, essa la guarisce e la porta al proprio compimento nel suo ordine filosofico. Difatti, secondo un principio sviluppato da Maritain nel contesto del dibattito sulla filosofia cristiana, occorre «distinguere la natura della filosofia, ciò che è in se stessa, e lo stato in cui si trova di fatto, storicamente, nel soggetto umano, e che si riferisce alle sue condizioni di esistenza e di esercizio nel concreto»<sup>3</sup>. La natura o essenza di una cosa è un tipo, una struttura intelligibile, determinata e invariante. Se il minimo elemento viene cambiato, l'essenza cambia. Se un individuo ritenuto umano fosse privato sia di animalità sia di razionalità, si tratterebbe sia di un angelo sia di una bestia, però non di un uomo. Lo stesso vale per la filosofia. Se togliamo l'idea di un processo razionale che parte da premesse evidenti ricavate dell'esperienza umana e che porta, per mezzo di un passo logico, ad una conclusione certa, non si tratta più di filosofia. Ma l'essenza è un'astrazione. Nella realtà, ci sono soltanto persone concrete che realizzano l'essenza umana. Lo stesso per la filosofia. Quindi, se si considera non più l'essenza della filosofia, ma la filosofia come viene esercitata nel concreto, non da un ipotetico «filosofo in sè», ma da un filosofo concreto in carne e ossa, vale a dire da una persona di cui il pensiero viene inserito in una cultura e una tradizione spirituale concrete, risulta chiaro che la situazione del filosofo rispetto alla fede cristiana gioca un ruolo determinante nella costituzione della propria sintesi filosofica. Come scrive Gilson, «affinché una filosofia meriti il titolo di filosofia cristiana, occorre che il soprannaturale scenda come elemento costitutivo, non nella sua struttura, ciò che sarebbe contraddittorio, ma nell'opera della sua costituzione»<sup>4</sup>. Ora la fede cristiana, senza mai sostituirsi al ragionamento filosofico, esercita, secondo Maritain, un doppio influsso sul filosofo. Da una parte, essa richiama la sua attenzione su delle verità che certo appartengono di diritto al campo della razionalità filosofica, ma che una filosofia vissuta fuori da un clima culturale cristiano fa fatica a riconoscere in modo esplicito. Per prendere l'esempio classico, la creazione, cioè l'idea che tutti gli esseri dipendono in modo radicale da una Causa prima la quale, liberamente e per motivo d'amore, li chiama all'esistenza per mezzo del dono dell'atto d'essere, è di per sè una tesi suscettibile d'essere dimostrata dalla sola ragione. Anzi, essa costituisce la chiave di volta della metafisica. Ma, nel concreto, è stato necessario aspettare la Rivelazione biblica affinché la filosofia prenda possesso, in modo pieno e sicuro, del proprio bene. Lo stesso vale per tante esigenze della legge naturale.

D'altra parte, la fede rinforza soggettivamente la persona del filosofo nel

ricercare la verità. Certo, le capacità dell'intelligenza umana non sono state distrutte dal peccato originale, ma il loro esercizio è stato reso più difficile ed incerto, a causa dell'influenza negativa sulla vita intellettuale del peccato e delle passioni sregolate. Ora, cercare la verità è un esercizio spirituale che coinvolge esistenzialmente tutta la persona (e non soltanto la sua ragione). La grazia di Cristo, guarendo man mano le ferite del peccato, restaura pertanto un esercizio purificato della vita intellettuale. Il cristiano non diviene più intelligente del miscredente, ma egli è in condizioni migliori per cercare e trovare la verità. Una tale purificazione dell'intelligenza e del cuore assume un ruolo decisivo in un campo come quello della teologia filosofica, il quale richiede una certa affinità spirituale con l'oggetto studiato. Difatti, la teologia filosofica è sempre minacciata dal peccato di idolatria, intesa non come adorazione dei talismani ma come propensione dell'uomo peccatore a crearsi un dio a sua immagine e somiglianza. La storia del pensiero occidentale ce ne dà una prova quasi sperimentale con il deismo, archetipo di una teologia filosofica che, chiudendosi alla fede, si autodistrugge come filosofia.

Fin dalla fine del Medioevo, con il fenomeno chiamato dalla *Fides et ratio* «il dramma della separazione tra la fede e la ragione», lo statuto epistemologico della teologia filosofica cambia. Poiché la teologia cristiana, diciamo dopo san Tommaso, ritiene opportuno di prendere le distanze dalla filosofia. La filosofia si costituisce non soltanto come disciplina autonoma (che sarebbe stata un'evoluzione legittima) ma come scienza separata, addirittura come una contro-teologia. La teologia filosofica si presenta allora come una teologia «naturale» distinta, o addirittura in opposizione alla teologia «soprannaturale». Difatti, con la crisi europea del Cinquecento, la «teologia naturale» trova un impiego politico e culturale assai inatteso. Con la Riforma, sparisce il principio di unità della società cristiana, cioè il riferimento comune ad un'unica fede soprannaturale. Ma, poiché per vivere insieme in modo più o meno pacifico, ci vuole un certo consenso dottrinale e morale, quest'ultimo sarà cercato non più «lassù», cioè nell'ordine soprannaturale della fede, ma «laggiù», cioè nel minimo denominatore comune a tutte le confessioni, anzi a tutte le visioni del mondo. La teologia naturale nell'ordine teorico, e la legge naturale nell'ordine morale, sono investite dalla missione di dare una base religiosa e morale minimale, indipendente delle confessioni particolari, anzi da ogni riferimento ad una qualsiasi fede. La via si apre al deismo.

Difatti, appena si sottrae all'influsso concreto della vita teologale, la teologia naturale si ripiega su se stessa. Perdendo man mano il senso della trascendenza e del mistero, essa sfocia derivi insensibilmente ma ineluttabilmente verso il deismo, il quale sostituisce al Dio della fede il Dio della ra-

gione racchiusa in se stessa. Difatti, i promotori del deismo non sono tanto interessati a Dio, quanto alle modalità del discorso umano su Dio. La domanda sul modo in cui la verità viene raggiunta, cioè per mezzo della ragione naturale individuale, facoltà dell'universale, oppure per mezzo di una rivelazione storica trasmessa tramite una tradizione (fenomeno ritenuto razionalmente impuro e sospetto) sembra loro più importante della verità stessa. La domanda sulla certezza (soggettiva) ha oramai la meglio sulla domanda riguardante la verità (oggettiva). Come scriveva il Cardinale Cottier: «Il deismo dell'epoca delle Luci, espressione del razionalismo moderno, si è appoggiato sulla superiorità del modo di conoscere che è quello della conoscenza naturale di Dio respingendo la conoscenza di Dio, pure in se stessa infinitamente superiore, raggiunta per la via della rivelazione. La rivendicazione dell'autosufficienza della conoscenza puramente naturale di Dio ha quindi avuto la meglio sull'attenzione prioritaria alla verità stessa»<sup>5</sup>. Si pensa che sia meglio abitare una capanna di cui si è il proprietario, piuttosto che essere un semplice ospite in un palazzo! Comunque sia, il Dio della teologia naturale, nella sua forma deista, non è più né il Dio dei cattolici né il Dio dei protestanti. È soltanto il grande Orologiaio, la cui funzione è di garantire la coerenza tanto dei sistemi scientifici quanto dell'ordine socio-politico.

Ne segue una riconfigurazione generale dell'edificio epistemologico dei saperi. La teologia come intelligenza della fede viene emarginata, anzi viene espulsa fuori dall'universo della razionalità moderna, a vantaggio di una teologia naturale che condivide le sue spoglie. Uno dei drammi del pensiero cristiano moderno è di avere consentito, (forse a sua insaputa ma a causa di una prospettiva apologetica maldestra) a questa nuova configurazione dei saperi, la quale conteneva in germe la condanna a morte della teologia cristiana. Non tutti hanno capito che il Dio della teologia naturale deista non era un Dio neutro, cioè un'avvicinarsi ancora indeterminato al vero Dio rivelato in Gesù Cristo, ma che era un vero idolo, un concorrente irreconciliabile del Dio vivente, perché attraverso il Dio del deismo la ragione umana in realtà si adora se stessa. Blaise Pascal vedeva più correttamente quando osservava che «il deismo è tanto lontano dalla religione cristiana quasi quanto l'ateismo, che le è affatto contrario»<sup>6</sup>. Di fatto, rispetto alla logica intrinseca delle idee, come quella della storia culturale, il deismo è una transizione verso l'ateismo, come ha sottolineato assai di recente C. Taylor nel suo monumento: *L'età secolare*.

Ora, l'idea che la natura si snatura dal momento che si chiude al soprannaturale, è nel cuore dell'analisi tomista del peccato dell'angelo. Mi sembra molto illuminante applicare analogicamente quest'analisi alla storia culturale. L'angelo tomista, come si sa, è una creatura la cui la natura è senz'altro

perfetta nel suo ordine. Tuttavia appartiene alla natura, non certo di essere ordinata di per sé al soprannaturale, ma di essere disponibile ad essere elevata al soprannaturale, così che respingere il soprannaturale, non la priva soltanto del soprannaturale, ma ferisce la sua stessa natura. Ora, l'angelo, nel proprio orgoglio, cioè nell'amore della sua eccellenza, ha preferito attenersi a ciò che padroneggiava perfettamente anziché rispondere alla chiamata divina a «prendere il largo» (*Lc* 5, 4), cioè a lasciar perdere del proprio destino per riceverne il compimento da un altro, cioè da Dio mediante la fede. C'è dunque qualcosa di demoniaco nel «naturalismo» che intende promuovere un compimento dell'uomo nella pura immanenza della sua natura, al tal punto che ricusare le sollecitazioni del soprannaturale sembra una virtù, una forma di modestia. Vogliamo essere uomini e niente di più. Purtroppo, si dimentica che per essere pienamente uomo, bisogna andare oltre.

Comunque sia, la nuova organizzazione dei saperi ha avuto un effetto perverso sulla teologia cattolica. Abbiamo accettato di distinguere filosofia e teologia secondo un'unico criterio: l'accessibilità o meno dell'oggetto considerato alla ragione naturale. Da qui il terribile malinteso che ci ha portato a limitare la teologia allo studio del puro soprannaturale e che ci ha pertanto portato a considerare il *De Deo ut uno* della *Prima pars*, non come un testo teologico, ma come un preliminare filosofico alla teologia, la quale comincierebbe soltanto con lo studio della Trinità. Se fosse così, la critica radicale di Karl Rahner alla distinzione tra *De Deo uno* e *De Deo trino* sarebbe giustificata. Però non è questa la posizione di san Tommaso. Anzi, è quella di Cartesio che dichiara nell'Epistola dedicatoria delle *Meditationes*: «Ho sempre ritenuto che le due questioni di Dio e dell'anima fossero le più importanti tra quelle la cui dimostrazione compete piuttosto alla filosofia che alla teologia»<sup>7</sup>. Del resto, temo che il modo in cui ancora oggi articoliamo il corso di teologia filosofica, insegnato presso la facoltà di filosofia, e il corso sul mistero di Dio, presso la facoltà di teologia (corso che come al solito si concentra sulla sola dimensione trinitaria del mistero di Dio) sia un'eredità discutibile.

### 3 NECESSITÀ DELLA TEOLOGIA FILOSOFICA PER L'*INTELLECTUS FIDEI*

Se la teologia filosofica ci guadagna a conservare il contatto con la fede, l'*intellectus fidei*, quanto a lui, non può fare a meno della teologia filosofica, come ha ricordato la *Fides et ratio*. Molti temono che ci sia il rischio di introdurre nella teologia cristiana, una precomprensione filosofica di Dio, come Atto puro, *Ipsum esse subsistens* che, a loro parere, soffocherebbe la forza

della Parola di Dio e farebbe perdere di vista la specificità del Dio di Gesù Cristo.

Rispondere a quest'obiezione diffusissima esigerebbe più tempo, ma mi limito a due osservazioni generali. La prima è che il Dio della teologia filosofica non è il Dio del deismo. Non è un altro Dio rispetto al Dio cristiano, ma è lo stesso considerato da lontano, in attesa di un'ulteriore determinazione. Per esempio, il Dio della teologia filosofica è già un Dio saggio ed onnipotente, ma la fede ci insegna che questa saggezza e quest'onnipotenza si manifestano, in modo talvolta paradossale (ma sempre nei limiti dell'analogia), nella pazzia e nella debolezza della Croce.

La seconda osservazione è che il cattolicesimo non ha mai accettato l'opposizione dialettica tra *theologia crucis* e teologia della creazione. Il Dio di Gesù Cristo non è un altro Dio rispetto al Dio che si manifesta nella creazione come la Causa prima dell'essere. Ora, oggi sembra fortissima la tentazione «gnostica» di separare il Dio della fede in Gesù Cristo e il Dio della metafisica. Col pretesto di evitare le trappole dell'onto-teologia, che riduce Dio alla sola funzione di principio dell'ordine metafisico o morale, si promuove l'idea di un Dio che non ha più rapporto con la realtà dell'essere. Per esempio, nelle cosiddette teologie postmoderne dell'evento, Dio non ha più nessuna realtà metafisica, ma Egli si manifesta (fa segno, come si dice) nell'evento sorprendente, cioè in tutto ciò che è imprevedibile e fuori da ogni struttura dottrinale o istituzionale. Consentire questa visione delle cose, vorrebbe dire consentire la vittoria dell'immanentismo moderno che spinge Dio ai margini. Invece, mantenere il dialogo della fede con la metafisica significa che il Dio di cui parlano il credente e il teologo, è un Dio che ha che fare con la realtà, con l'essere, in poche parole un Dio reale.

Ma per essere un interlocutore valido della teologia cristiana, la metafisica deve restare un'autentica filosofia. Non contesto per niente che la fede possa favorire un approfondimento della metafisica, come nel caso dell'idea di creazione. Ma occorre che gli apporti delle fede siano ripresi e giustificati sul piano proprio filosofico. Per tanto, bisogna evitare di sovradeterminare teologicamente la metafisica, proiettando sull'oggetto della metafisica delle categorie specificamente teologiche, come capita, per esempio, con certe ontologie trinitarie che vorrebbero pensare ogni essere sul modello delle persone divine come relazioni sussistenti. Il rischio è che l'interlocutore si trasformi in uno specchio.

In conclusione, direi che il progresso nella conoscenza di Dio, che è la finalità di ogni vita intellettuale, esige un dialogo permanente tra una teologia filosofica aperta alla fede e un *intellectus fidei* aperto alla ragione metafisica.

## NOTE

1. Prolusione tenuta il 25 novembre 2016, festa della Facoltà di Filosofia, in occasione della memoria della sua Patrona, Santa Caterina d'Alessandria
2. «Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur». Tommaso D'Aquino, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4
3. «Je dis qu'il faut distinguer la *nature* de la philosophie, ou ce que'elle est en elle-même, et l'*état* où elle se trouve de fait, historiquement dans le sujet humain, et qui se rapporte à ses conditions d'existence et d'exercice dans le concret». J. Maritain, *De la philosophie chrétienne* (1933), in Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres Complètes*, vol. V, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 1982, p. 240.
4. «Pour qu'une philosophie mérite vraiment ce titre, il faut que le surnaturel descende, à titre d'élément constitutif, non dans sa texture, ce qui serait contradictoire, mais dans l'oeuvre de sa constitution». Étienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, deuxième édition revue, J. Vrin, Paris 1969, p. 32.
5. George Cottier, «La théologie, discipline scientifique», *Nova et vetera* 83 [2008], p. 151-161 [153].
6. «ce qui est proprement le déisme, presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, qui y est tout à fait, contraire». Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules*, n° 556, Publiés par M. Léon Brunschvicg, Hachette, Paris 1909, pp. 579-580 (*Pensieri*, a cura di Adele Canilli, Laterza, Bari 1963, p. 150).
7. «Semper existimavi duas quæstiones, de Deo & de Animâ, præcipuas esse ex iis quæ Philosophiæ potius quam Theologiæ ope sunt demonstrandæ». René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, Epistola, in *Œvres de Descartes*, Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Vol. VII, J. Vrin, Paris 1966, p. 1.

---

© 2016 Serge-Thomas Bonino, o.p. & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)