



La “novità” dell’umanesimo cristiano: il primato della libertà e dell’amore

Dott. Santino Cavaciuti
Morfasso (PC) (Italia)

While classical humanism is characterized, philosophically, by the primacy of the intellect, authentic Christian humanism is characterized by the primacy of liberty and love, which is the "maturation" of liberty and finds its fundamental expressions first in God, that is, limited to the action "ad extra", in the Creation and then in the Incarnation and Redemption. Such Christian primacy of liberty and love has however been "imprisoned", on a philosophical level, by the persistent intellectualism (which has crossed the whole history of the western thought), and only in recent times seems to emerge explicitly, so that it can form the historical task of the Christian thought at the beginning of this third millennium. On the ground of this conception and of the spirit of St. Thomas himself, always careful to the truth, wherever the truth is, it is possible to see, in the "Doctor Angelicus" a certain overcoming of pure intellectualism, at least in the last phase of his thought.

1. Premessa.

Il concetto di “umanesimo” ha certamente una sua unità – quella della centralità dell’uomo -, ma presenta pure varietà di forme, tanto da dover riconoscere che esistono diversi “umanesimi”, a seconda dei vari concetti dell’uomo, sia, precisamente, dell’uomo in sé, sia dell’uomo nel rapporto con i suoi simili e, più ancora, con il Trascendente.

Al di là, comunque, di tutte le differenze – e ciò sin dall’antichità: si pensi, ad esempio, a quello che possiamo chiamare l’umanesimo di Protagora rispetto a quello di Socrate -, si era venuta imponendo, nella stessa antichità classica, una certa forma unitaria di umanesimo nel suo elemento di fondo, generico quanto mai, ma tenace, tanto da attraversare l’intera storia della civiltà occidentale, sino a fondersi, in certo modo, con il cristianesimo.

Quest’ultimo – voglio dire il cristianesimo -, che portava in sé un’essenziale “novità” nella concezione dell’uomo, e non solo dell’uomo, è rimasto come “imprigionato”, in quanto “umanesimo” – è una tesi che cercherò di spiegare un poco più avanti – dall’umanesimo classico, e solo in questi ultimi tempi sembra emergere nella sua più vera autenticità; dico ciò a livello, solo a livello di “umanesimo”, appunto, e, più precisamente, a livello di umanesimo filosofico:

l'autenticità cristiana ha avuto modo di emergere sin dall'inizio in tante altre forme ed altri livelli, certamente.

L'accento, dunque, del mio discorso cade sull'idea di "novità" dell'umanesimo cristiano, una "novità" – ripeto – che è rimasta seminasosta sino quasi ai nostri giorni, e che bisognerebbe – io ritengo – fare emergere sempre più: potrebbe essere questo un compito che attende il pensiero cristiano nel terzo millennio della nostra era.

2. L'umanesimo classico: il primato della "ragione"

Per avvertire la "novità" – come dicevo – dell'umanesimo cristiano, è necessario aver presente l'essenziale dell'umanesimo classico, di ascendenza greca soprattutto, ma che, ripreso dai romani, è rimasto pressoché intatto in tutta la storia dell'occidente, sino ai nostri giorni. È l'umanesimo fondato sul primato della "ragione" e, per essa, del "conoscere". Di tale primato può essere presa come espressione significativa ed emblematica la definizione dell'uomo: quella cioè dell'uomo quale *animal rationale*.

E poiché l'idea del Trascendente viene formulata, più o meno sempre, sulla base dell'idea che si ha dell'uomo, lo stesso Trascendente è stato concepito soprattutto come "Pensiero". Dico "soprattutto", perché tale mi sembra il concetto più strettamente filosofico di Dio e più pregnante nella storia del pensiero occidentale, al di là di altri concetti pur significativi e veri: come quelli di "infinito", "onnipotente", "Bene" (infinito) etc. e perfino quello, altrettanto filosofico, ma meno legato all'idea dell'uomo, meno "umanistico", si potrebbe dire, cioè il concetto di Dio quale *Ipsum esse per se subsistens*.

Si tratta, preciso, di concetti veri, ma che sono lontani o comunque alquanto diversi, senza esserne opposti, al concetto cristiano di *Dio* e, per esso, al concetto dell'*uomo*. Ho messo qui in primo piano il concetto di Dio, rispetto a quello dell'uomo, in quanto, laddove nel pensiero classico e tradizionale l'idea di Dio era formulata sulla base dell'idea dell'uomo, nella concezione cristiana – voglio dire più autenticamente cristiana – è la concezione dell'uomo – come vedremo – che è formulata sulla base della concezione di Dio.

Qui mi sono limitato a richiamare, dell'umanesimo classico, la concezione fondamentale dell'uomo e, per essa, di Dio; concezione che, come tale, costituisce il nucleo dello stesso umanesimo. Ma è evidente che l'umanesimo classico non si limita alla concezione dell'uomo. Esso ha avuto una sua ricchissima esplicazione nel campo del pensiero *filosofico*, anche al di là dell'antropologia e della teologia (razionale), e ancora nel campo del *diritto*, in quello dell'*arte* etc., per ricordare gli ambiti fondamentali dello stesso umanesimo: ambiti di *filosofia*, *diritto* e *arte*, da

intendersi qui nel senso più pregnante e ricco di tali espressioni, dove cioè il *filosofico* comprende tutto il sapere “teoretico”, il *diritto*, il “pratico” dell’organizzazione sociale, l’ “arte” l’intero “fare” produttivo dell’uomo.

L’umanesimo classico, insomma, mentre, da un lato si fonda sul primato della “ragione”, lascia spazio pure ad altri ambiti dell’umano, in una conferma – si potrebbe dire – che la “ragione” non lo esaurisce, e che nell’uomo esistono altre potenze, altri ambiti, che non sono del tutto ripresi dalla pura razionalità.

3. L’umanesimo cristiano: il primato della “libertà”

Volendo tradurre in formule – bisognose, certo, di spiegazioni, determinazioni etc. – il senso dell’umanesimo cristiano, direi che, laddove l’umanesimo “classico” è fondato sul principio della *ragione*, l’umanesimo cristiano è fondato sul primato della *libertà*. E sta qui, pertanto, la “novità” di tale umanesimo, una novità che tuttavia, si può pensare, non si è ancora fatta completamente luce, pur essendo da sempre acquisiti i fondamenti su cui si appoggia.

E anzitutto vorrei appunto richiamare codesti fondamenti. Si tratta – io ritengo – di fondamenti di ordine teologico, almeno in parte, a differenza – come ho accennato più sopra – di quanto avviene nell’umanesimo “classico”, per il quale il punto di partenza è l’uomo stesso.

Ora, il primo di tali fondamenti è il principio – e “fatto” – della “creazione”. In forza di questo principio, bisogna riconoscere che Dio, da cui il mondo e l’uomo dipendono, non è, non può essere puro Pensiero, ma deve essere anche (uso per il momento questa congiunzione “anche”, che poi – come vedremo – sarà superata), è anche, dico, “libertà”.

Il concetto di “creazione” comporta, infatti, la libertà del creante. Il “creare” è un atto di “libertà”. All’origine dell’universo e dell’uomo, non c’è solo il “pensiero” o un mondo di “idee”, ma c’è una “volontà libera”. E poiché l’Assoluto, Dio, va concepito come l’assoluta “semplicità”, è necessario concepirlo anzitutto come Libertà, una libertà creatrice e come tale onnipotente, poiché è questo che emerge anzitutto nel fatto della creazione (e viene così superato ed eliminato quell’“anche”, sottolineato appena sopra). Il “pensiero”, e l’“idea”, dovrà sì, essere riconosciuto in Dio, quale ragione ultima – fra l’altro – della razionalità presente nell’universo, creato da Dio, ma sarà raggiunto dalla mente umana attraverso un ulteriore anche se immediato passaggio di “riflessione” rispetto a quella che riconosce in Dio la “libertà”. Si tratta di un’“ulteriorità” logica, più che psicologica. E poiché Dio bisogna pensarlo – ripeto – come assolutamente “semplice”, bisogna pure ritenere che in Dio il

pensiero, l'idea, è all'interno della sua libertà. Per ora mi limito a questa formulazione generica: un approfondimento e una conferma si potrà averla con la considerazione di quello che io dico "il secondo fondamento" dell'umanesimo cristiano: cioè l'idea di Dio quale *Amore*. È di questa seconda idea caratteristica del cristianesimo che devo ora parlare.

Ho già ricordato, poco sopra, alcuni dei principali concetti con i quali è stato indicato Dio nella filosofia tradizionale. Ma, al di là di tali concetti, ne esiste un altro, che è caratteristico del cristianesimo, anche se è rimasto in ombra, a motivo del prevalente intellettualismo cui ho accennato più sopra. È il concetto di Dio come *Amore*: è il *Deus caritas est*.

Ora, questo concetto è stato, sì, accettato, messo in relazione, fra l'altro, con la creazione – dico "tra l'altro", perché ancor più facilmente ha potuto essere messo in relazione con il mistero dell' "Incarnazione" –, ma non mi pare che sia stato messo in relazione, almeno così esplicitamente, con la "libertà". A questo proposito mi permetto di accennare a una tesi, che ho fatto mia sulla base di vari elementi ritrovati in certe correnti di pensiero – soprattutto francese: come quelle di L. Lavelle, A. Forest, G. Madinier e altri -: è la tesi che l'"amore" è come la "maturazione" (l'espressione è mia) della libertà. Invero, la libertà non è qualche cosa che è data una volta per sempre, ma è radicalmente una "possibilità", cioè possibilità di "realizzazione" di se stesso e, insieme, di "posizione in essere", liberamente appunto (non deterministicamente, come nel mondo della natura), di qualche cosa di nuovo. E, il "porre in essere", donare l'essere è proprio dell'amore¹. Pertanto la libertà che si autorealizza, che, da "possibilità", si fa "creatività" in atto, si chiama ed è "amore".

Se dunque si riconosce che Dio è libertà, si riconosce anche perché egli sia amore. Dio infatti, in quanto "libertà", bisogna concepirlo come libertà "realizzata" - *ab aeterno* realizzata – e quindi bisogna riconoscerlo come Amore. Da qui anche la sua "creatività". Se si concepisce Dio come Libertà e Amore, si capisce come Egli sia pure Creatore. Non che la "creazione" del mondo proceda "necessariamente" da Dio, ma essa risulta "conforme" alla natura di Dio: si inserisce, liberamente, essendo Dio Libertà, nella natura di Dio, e, in modo ancor più immediato, si inserisce nella natura di Dio in quanto Amore: è proprio dell'amore comunicare se stesso – come ha rilevato il già citato Clavell –, non per

¹ Intorno all'idea della libertà-amore quale "donazione", si sofferma, in particolare, Lluís Clavell nell'articolo intitolato, appunto, "Libertà e donazione" in "Aa. Vv., *Sanctus Thomas de Aquino doctor hodiernae Humanitatis*", Libreria Editrice Vaticana, 1995, pp. 109-115.

necessità determinista, ma appunto per amore, cioè in forza di una libertà che io dico “maturata”.

Ed ancora, e più, è su questa linea che è dato avvertire, non dico la ragione determinante, necessaria, della Incarnazione e Redenzione, ma certamente la conformità della medesima con la natura di Dio, cioè di Dio quale Libertà-Amore.

Sino a qui ho parlato di Dio, e non, direttamente, dell’umanesimo cristiano. Ma quanto ho riferito costituisce appunto la base, come ho detto, dell’umanesimo cristiano, il quale non parte – io penso – dal concetto dell’uomo prescindendo dal concetto di Dio, ma “traduce”, in certo senso, nell’uomo, a infinita distanza, certamente, quello che è proprio di Dio. D’altra parte, per il cristiano, l’uomo è “figlio di Dio”. Pertanto, se si vuole conoscere l’uomo, è necessario rifarsi alla natura di Dio. E anche questo è un aspetto della “novità” dell’umanesimo cristiano.

Certamente, l’umanesimo cristiano – come ogni umanesimo – si esplica e si articola in una rete infinita di svolgimenti teorici e pratici, ma anch’esso ha il suo punto centrale e basilare nel *concetto di uomo*. E tale concetto non sarà più quello dell’uomo come *animal rationale*, ma, io direi, quello di uomo quale ente “libero”, con una essenziale precisazione, però, che è la seguente (ne esprimo la formula, e poi ne darò la spiegazione): l’uomo è “un essere corporeo e libero ‘chiamato’ a realizzare se stesso nell’amore”.

L’essere libero non è qualche cosa di definitivo, di “terminale”: è nell’essenza della libertà avvertire l’istanza della propria realizzazione. Pertanto l’uomo, proprio in quanto “libero”, è un “chiamato”, cioè chiamato a realizzare se stesso. È questa la fondamentale e del tutto sicura “vocazione” dell’uomo, l’unica del tutto sicura. Mi pare possa essere discretamente chiaro, adesso, perché e in che senso l’umanesimo cristiano sia caratterizzato, nel suo fondamento, cioè nella concezione dell’uomo, dal “primato della libertà”, invece che dal “primato della ragione”.

4. La mancata emergenza, a livello filosofico, dell’autentico umanesimo cristiano

Come ho accennato all’inizio, la forma di umanesimo appena sopra delineata, pur avendo avuto diverse manifestazioni nell’ordine “pratico” – in fondo, ogni attività autenticamente cristiana, incominciando da quella dei Santi, è una espressione di umanesimo cristiano -, non è emerso, invece – così mi pare – , a livello teoretico, dove la concezione dell’ “uomo” e dell’umano è rimasta, più o meno, quella “intellettualistica”, quella dell’ *animal rationale*. Si è continuato a

privilegiare l'intelletto, e, per esso, il "conoscere" e, supremamente, il "contemplare", nonostante nobilissime eccezioni, come quella – potremmo dire – del "tomista" Dante Alighieri, il quale nel momento culminante del suo "viaggio", presenta Dio come Amore, e dell'uomo di fronte a Dio evidenzia, non l'intelletto, ma il "disiro" e il "velle", che sono appunto espressioni della libertà o comunque connesse con la medesima:

Ma già volgeva il mio disiro e il velle
Sì come rota ch'igualmente è mossa
L'Amor che move il sole e l'altre stelle (*Par.* 33, 143-145).

Ma, a parte, dico, la versione "pratica" dell'umanesimo cristiano e a parte l'intuizione di qualche genio – come l'Alighieri -, a livello teorico è continuato, anche nell'era cristiana, il prevalente intellettualismo, in parallelo e non in fusione con l'umanesimo "pratico" della libertà-amore (dico "pratico" nel senso che nel concreto della vita ed esperienza cristiana, è emersa subito la libertà-amore). Credo non ci siano dubbi sulla persistenza nel concetto dell'uomo come *animal rationale*, ed è proprio tale concetto che detta legge poi nella esplicazione della vita e dei valori che l'uomo deve perseguire, in parallelo – come dicevo – con il più autentico umanesimo "pratico" cristiano.

Tale concetto comporta, fra l'altro, una specie di dicotomia tra la sfera della ragione, della pura ragione, del puro "conoscere", e la sfera del "morale". Da, qui si può pensare, anche lo sviluppo, il grande sviluppo dell'aspetto tecnico dell'umanesimo, uno sviluppo che, essendo, in certo senso, "astratto" – come ora preciserò -, ha finito o finisce per tradire lo stesso spirito umanistico da cui era partito, rivolgendosi perfino contro l'uomo stesso. L'umanesimo, invece, che io dico della libertà-amore, fonda in sé le due sfere del *conoscere* e del *fare morale*. Le fonde, precisamente, nella formula dell'uomo come "chiamato", in forza del suo stesso *essere*, a realizzare se stesso, a realizzarsi nell'amore: non dunque in un "astratto" "conoscere" (conoscere il mondo della natura), ma in una integrale promozione del proprio essere, e, con la promozione del proprio essere, in un operare la promozione del proprio simile. Sinteticamente, si potrebbe dire che la definizione veramente cristiana dell'uomo non è tanto quella dell'uomo quale "animale razionale", quanto piuttosto quella di "animale morale", cioè "morale" in quanto segnato essenzialmente da una "vocazione": quella di realizzare la propria "libertà".

Di questa concezione che direi "sapienziale" cristiana, in cui il teoretico è fuso con il morale, si sono fatti interpreti – mi pare – certi nobili e acuti rappresentanti del monachesimo medioevale – come ha mostrato, ad esempio, Aimé Forest nel suo lungo saggio, scritto per *l'Histoire de l'Église* di Fliche e Martin, vol. XIII: *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, I: *De Jean Scot Érigène*

au siècle des universités, oltre che in altre numerose monografie di autori medioevali -; ma era rimasta una voce che non aveva oltrepassato, normalmente, le mura dei monasteri. Complessivamente l'intellettualismo ha continuato ad essere predominante e ha impedito, si potrebbe dire, di giungere a una piena ed esplicita formulazione di un unitario e autentico umanesimo cristiano.

5. L'attuale "risveglio" dell'umanesimo cristiano

A differenza di tanta filosofia tradizionale, anche in ambito cristiano, questo nostro tempo è caratterizzato, nel campo teologico anzitutto, dall'emergere – mi pare – del concetto di Dio quale Amore, concetto che era rimasto come in penombra, ad eccezione della dottrina relativa allo Spirito Santo, concepito appunto come l'Amore di Dio, dove però tale Amore, pur "divino" e anzi sostanziale in Dio, era concepito, in certo senso, come "derivato" (dal Padre e dal Figlio). In questi ultimi tempi, invece, si è venuto affermando sempre più il concetto di Dio come amore in senso assoluto, come la "sostanza" stessa di Dio, anche al di qua del Mistero trinitario, che, a sua volta, viene interpretato come integralmente fondato sull'amore.

Ho presente, a questo proposito, fra le altre, le suggestioni provenienti dal pensiero di P. A. Florenskiy, secondo il quale Dio "è atto sostanziale di amore"². Ho presente pure il teologo B. Forte, che scrive: "Per il Nuovo Testamento è il Padre che è Amore, più precisamente il Padre è la sorgente eterna, la gratuità, la sorgiva pura dell'amore"³. Lo stesso B. Forte, in un altro volume di Autori Vari, da lui curato, scrive: "Per il cristiano credere in Dio significa confessare con le labbra e con il cuore che Dio è Amore [...] i Tre sono veramente Uno nell'amore"⁴. Con questo richiamo al pensiero di certi teologi non intendo entrare in un discorso teologico in senso stretto: voglio soltanto esemplificare un'idea che viene incontro a una concezione nata in sede di discorso filosofico, nel quale essa intende rimanere, e che ha trovato in certi correnti della teologia contemporanea, mi sembra, un suo riscontro, come, d'altra parte, questo emergere, nella riflessione teologica, del concetto di Dio come Amore, può trovare – è una mia ipotesi, forse troppo ambiziosa -, può trovare, dico, nell'idea del primato della libertà – un primato antropologico e ontologico -, un suo riscontro e una sua conferma anche razionale, o, per meglio dire, una sua "ragionevolezza" a livello filosofico.

In verità, il primato della libertà a livello *antropologico* può essere tradotto – è questa un'altra tesi fondamentale, la quale esigerebbe certamente una sua

² Cfr. Aa. Vv., *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 216-217.

³ In Aa. Vv., *Trinità*, Città Nuova, Roma 1989, p. 121.

⁴ In Aa. Vv., *Trinità*, S.Paolo, Alba 1996, p. 171.

giustificazione, che non è possibile offrire in questa sede se non per accenni -, può essere tradotta, dico, a livello *ontologico*, nel senso di concepire l'essere come "iniziativa", come "creatività", cioè appunto come "libertà" (nel senso di "iniziativa"). Come nella filosofia tradizionale si è giunti a concepire l'essere, nella sua ultima realtà, quale "pensiero" (o "idea" etc.) sulla base dell'essere dell'uomo come costituito dal pensiero, così si può giungere - io dico - a concepire l'essere come *libertà* sulla base della libertà quale essere proprio dell'uomo in quanto tale. E se si concepisce l'essere come *libertà*, è possibile avvertire la "ragionevolezza" - non voglio dire la "prova" razionale - della concezione di Dio come amore, in quanto l'Amore - lo si è visto più sopra - è sulla linea della libertà, ne è la piena realizzazione.

5. Intorno al superamento dell'intellettualismo in san Tommaso

Sarebbe ora interessante vedere se anche nel san Tommaso della grande dignità della "ragione", non sia subentrato, negli ultimi anni della sua vita e della sua meditazione, un qualche senso del primato dell'*amore* sulla *ragione*, tanto da poter riconoscere pure in san Tommaso - come sarà poi in Dante - un antesignano, all'estremo della sua meditazione, del più autentico umanesimo cristiano.

Certamente sta il fatto, secondo gli studi più recenti, che l'intero pensiero medioevale risulta molto più complesso e diverso da come lo si pensava⁵. E per ciò che riguarda direttamente il Dottore Angelico si riconosce ormai l'esistenza di una certa *evoluzione* nel suo pensiero, riscontrabile in alcune sue opere, come il *De Malo*, e la *II.a II.ae* della *Summa th.* Si tratta di un'evoluzione, in particolare, che ha mitigato alquanto il suo *intellettualismo*⁶. Così, per esemplificare, e soprattutto per rilevare l'emergere dell'amore - della "carità" -, nella *II.a II.ae* della *Summa*, la Fede, da "contemplativa" (come nel *De Veritate*), diventa "pratica", in quanto deve esercitarsi attraverso la "carità"⁷.

Tale "emergenza" della "carità" viene notata in san Tommaso a partire dall'Ufficio del SS. Sacramento, cioè dal periodo di Orvieto⁸, nel quale periodo, forse, o almeno in quello seguente "romano", Tommaso scrive il Commento al *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi, attraverso cui vengono assorbiti motivi

⁵ Cfr. H. Jacobs, *Rec. a "Aa. Vv., Saint Thomas et l'onto-théologie"*, Actes du colloque tenu à Toulouse les 3 et 4 juin 1994, in "Nouvelle revue théologique", 1996, p. 756.

⁶ Cfr. R. A. Gauthier, *La date de l'Étiqne*, pp. 98-104, in J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, ed. Piemme, 1994, p. 277.

⁷ Cfr. J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine*, Madrid 1942, pp. 192-193, in "J.-P. Torrell, *op. cit.*", pp. 276-277.

⁸ Cfr. J.-P. Torrel, *op. cit.*, p. 277.

neoplatonici che “sfumano” alquanto lo spirito aristotelico⁹; a tale “sfumatura” avrebbe contribuito pure il crescente influsso di sant’Agostino¹⁰.

Per ciò che riguarda ancora più direttamente la mia tesi, vorrei rilevare che secondo il padre Chenu san Tommaso, nella *Tertia pars* della *Summa*, a differenza dello stesso neoplatonismo plotiniano, che scartava “la libertà di Dio come una imperfezione inintollerabile”, “sa congiungere [...] la scienza del necessario e il rispetto della contingenza e di un amore sempre libero”¹¹.

Questi accenni a una certa evoluzione di san Tommaso verso un superamento dell’intellettualismo aristotelico vogliono essere soltanto simbolici di un possibile, forse (anche se soltanto virtuale), movimento del pensiero di Tommaso, se non verso la tesi da me esposta, almeno nella direzione della medesima¹².

Sta certamente il fatto che nell’attuale dibattito sul significato del tomismo nel pensiero contemporaneo¹³; si avverte in particolare la necessità di uno studio ampio e approfondito intorno alla sua evoluzione¹⁴. Io formulo l’augurio che anche nel Terzo Millennio dell’era cristiana non venga a mancare, se non la “lettera” in tutta la sua estensione, almeno lo “spirito” dell’opera di san Tommaso, e, per essa, la capacità di armonizzare così sapientemente l’insieme dei dati della fede con quelli offerti dalla più ampia riflessione umana, in una riconferma illuminata dell’autentico umanesimo cristiano¹⁵.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 251.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 277.

¹¹ M. D. Chenu, *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, Montréal-Paris 1954, p. 271, in “J.-P. Torrel, *op. cit.*”, p. 180. A proposito della “necessità”, viene rilevato, dal medesimo Chenu, come per san Tommaso la teologia non sia una scienza del necessario – al modo aristotelico – ma piuttosto una “organizzazione di dati contingenti ricevuti dalla rivelazione” (J.-P. Torrell, *ibidem*, pp. 180-181). Ad attenuare l’aristotelismo in san Tommaso ha influito pure la “vena platonica”, assimilata attraverso lo Pseudo Dionigi (*ibidem*, pp. 151-152); così che, a differenza di quanto si riteneva un tempo, non si vede più in Tommaso un puro aristotelico (*ibidem*, p. 153).

¹² Noto nuovamente che la stretta relazione tra il concetto di Dio come Amore e il “fatto” della “creazione”, tanto da poter capire così la ragione, una certa ragione della creazione, è espressa fra l’altro dal già ricordato Lluís Clavell, nell’articolo citato su “Libertà e donazione”, articolo di “ispirazione”, appunto, tomista.

¹³ Cfr. P. Évrard, *Rec.a “Aa. Vv., Saint Thomas au XX.e siècle. Colloque du centenaire de la Revue Thomiste”*, Toulouse 1994, in “Nouvelle Revue Théologique”, 1996, p. 755.

¹⁴ Cfr. J.-P. Torrell, *op. cit.*, p. 278.

¹⁵ Nel *De Malo* san Tommaso dice che in rapporto all’oggetto il principio del movimento procede dall’intelletto (il bene conosciuto muove la volontà); ma in rapporto al soggetto il principio risiede nella volontà, che muove sé e le altre potenze (*Quaestio VI, art. unicus, responsio* - cfr. p. 626 della ed. del *De Malo*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani,

Milano 2001). Io direi che ciò vale in una visione "greca" – o pre-cristiana – della realtà, in una visione, cioè, in cui l' "oggetto" esiste in sé, prescindendo dal "soggetto". Ma nella visione "cristiana", l'*oggetto* è posto in essere dal "soggetto", o, meglio, dal Soggetto assoluto, Dio. Pertanto, almeno parlando in assoluto, bisognerebbe dire che il "principio del movimento" è tutto nella volontà, poiché è essa che ha prodotto l'"oggetto". Certamente, a livello "creaturale", l'"oggetto" si trova di fronte al "soggetto" – che non lo ha creato -, e quindi per "muoversi" verso di lui, deve in qualche modo averlo prima "conosciuto". Ma forse questo si verifica a un livello in certo modo "astratto", o almeno superficiale: quando e nella misura in cui la creatura accede alla realtà dell' "amore", quando cioè la sua libertà "matura" nell'amore, essa, la creatura, tende ad assimilarsi a Dio e pertanto tende a muoversi essa direttamente verso l'oggetto, prescindendo da una preordinata "conoscenza" del medesimo: direi che lo "conosce" amandolo. In questo modo si potrebbe forse valorizzare, pur trasformandola, per la tesi da me esposta, l'idea che ci viene dal passo di san Tommaso da cui è partita la mia riflessione.