

**PER UNA TEOLOGIA FONDAMENTALE  
NON DUALISTA E, PERTANTO,  
AUTENTICAMENTE POST-MODERNA.  
MILBANK INTERPRETE  
DI SAN TOMMASO D'AQUINO**

MARCO SALVIOLI<sup>\*</sup>

Se pare che un morboso intellettuale rinascimentale abbia detto: «Essere o non essere: questo è il problema», il grosso erudito medievale risponderebbe quasi certamente con voce tonante: «Essere: questa è la risposta»<sup>1</sup>.

La teologia fondamentale, nell'ampio orizzonte delle differenti questioni di sua competenza, tratta certamente della relazione esistente tra la filosofia e la teologia, così come quella tra fede e ragione. E, per rispondere alla propria costituzione disciplinare, lo fa (o dovrebbe farlo) in un modo così radicale che ne va, nell'affrontare tali questioni, della stessa qualità dell'impianto teorico che essa riesce a delineare.

Se vi è un punto condiviso dalla teologia contemporanea, anche e soprattutto in seguito alla diffusione dell'insegnamento del

---

<sup>\*</sup> Studio Filosofico Domenicano (Bologna). È membro della *Scuola di Anagogia* (Bologna) e del *Centre of Theology and Philosophy* (Nottingham).

<sup>1</sup> G. K. CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, Lindau, Torino 2008, pp. 114-115.

Concilio Vaticano II, è da riconoscere nell'acquisizione della consapevolezza per cui «Cristo [...] svela anche pienamente l'uomo all'uomo»<sup>2</sup>. Fermo restando che questa consapevolezza richiede ancora e sempre ulteriori approfondimenti, possiamo concordare sul fatto che la teologia debba assumere un punto di vista sull'uomo che sia determinato, in primo luogo e radicalmente, dalla Persona e dalla Missione di Gesù Cristo. Forse mancando di una fenomenologia adeguata, ma avendo ben chiara la costituzione antropologica dischiusa dall'incontro con la Rivelazione cristiana, l'Aquinata ha così espresso il *proprium* dell'uomo in Cristo quanto all'intelligenza e alla volontà rigenerate dalla Grazia:

Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem<sup>3</sup>.

Se il fine della Missione di Gesù Cristo è la divinizzazione dell'uomo, realizzata economicamente in obbedienza al Padre e portata a compimento dallo Spirito Santo, l'uomo in Cristo dev'essere descritto come partecipe di quella vita divina che è la Grazia ottenutagli dal suo Signore. Questa si esprime in una rigenerazione dell'intelligenza (attraverso la fede) e della volontà (attraverso la carità), senza che questa distinzione analitica tolga nulla all'unità dell'uomo e alla sua singolarità del suo essere persona. Nel quadro della teo-ontologia della partecipazione che nel *Doctor communis* era ancora viva e operante, l'Intelligenza e l'Amore sussistente possono essere pensati, in forza della grazia di Cristo e dello Spirito Santo donato dal Padre, come partecipabili all'uomo, in modo che si realizzi nella storia quello che è stato definito l'assioma tomista per eccellenza: «*Gratia non destruit, sed supponit et perficit*

---

<sup>2</sup> *Gaudium et spes*, 22; cf. anche, dal punto di vista di quanto segue, *Dei Verbum*, 4 e 5.

<sup>3</sup> ST I-II, q. 110, a. 4, co.

naturam»<sup>4</sup>. Tra i compiti della teologia fondamentale, in quanto riflessione non meramente apologetica, vi è allora anche quello di mostrare un'articolazione delle relazioni tra teologia e filosofia, tra fede e ragione che rifletta la relazione decisiva, per la visione cristiana della realtà, tra grazia e natura. Quest'ultimo rapporto decisivo verrà qui affrontato al modo di una semplice introduzione ad ulteriori approfondimenti che devono tenere conto – per quanto riguarda la lettura dell'Aquinate offerta da Milbank – della riflessione condotta dal teologo britannico sul pensiero di Henri de Lubac<sup>5</sup>.

Pensare questo plesso di relazioni ordinate, a partire dai testi dell'Aquinate e nel solco tracciato dalla loro *Wirkungsgeschichte*, risulta oggi un'esigenza non più rimandabile, a fronte dell'aspettarsi di un fronte maggioritario che insiste nell'attribuire – sulla scorta della manualistica tomista – alla posizione di san Tommaso d'Aquino un certo *estrinsecismo* quanto alla relazione tra grazia e natura. Questo modello, edificato sulla base di un rigido *duplex ordo*, giungerebbe ad articolare la relazione tra i “due” saperi qui consi-

---

<sup>4</sup> La formulazione scolastica usuale fa riferimento ai seguenti testi dell'Aquinate: «Utitur tamen Sacra Doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, *II ad Cor. X, in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*» (ST I, q. 1, a. 8, ad 1m) e «Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur *Rom. I* non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit» (ST I, q. 2, a. 2, ad 2m). Ho citato per esteso questi passi perché compaiono entrambi in contesti che oggi si direbbero appartenere alla teologia fondamentale.

<sup>5</sup> Cf. J. MILBANK, *The Suspend Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2005; ed. it. a cura di M. Salvioli, *Il fulcro sospeso. Henri de Lubac e il dibattito sul soprannaturale*, ESD, Bologna 2013.

derati come se la filosofia fosse una semplice premessa (compiutamente ed esclusivamente naturale) della teologia, così come la ragione sia da pensarsi in modo auto-referenziale quanto ai risultati da essa conseguibili, a fronte del dono della fede che viene ad aggiungersi alla vita della ragione in modo, appunto, estrinseco. Si tratta dell'impianto, caro al razionalismo neoscolastico, associato al metodo che riconosce alla teologia fondamentale il mero compito di trattare dei *preambula fidei*. Secondo teologi autorevoli, come l'allora cardinal Joseph Ratzinger, tale impostazione ha manifestato la sua insufficienza fallimentare<sup>6</sup>.

Quest'impianto, proprio della manualistica neoscolastica, coincide con quello praticato dal *Doctor communis*? Oppure tale manualistica paga la propria appartenenza ad una "modernità" che, più o meno a partire da Duns Scoto, inizia a concepire in modo dualistico il rapporto tra grazia e natura, tra teologia e filosofia, tra fede e ragione? Se così fosse, ritornare al modello proprio dell'Aquinate comporterebbe un superamento della scissione avvenuta nel tardo Medioevo, così come dei dualismi che hanno travagliato la Modernità, per accedere – in forza del principio dell'irreversibilità temporale – ad una prospettiva, ad un tempo, *radicata* nella tradizione e *innovativa* quanto allo stato dell'arte. Tale prospettiva risulterebbe poi autenticamente post-moderna, perché, insieme ai dualismi menzionati, verrebbe superata anche quella convinzione tipicamente moderna relativa all'esistenza di un piano puramente seco-

---

<sup>6</sup> Cf. J. RATZINGER, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, «La Civiltà Cattolica» 3515 (1996), pp. 477-490, in part., 490: «Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i *Praeambula Fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale [...] Una delle funzioni della fede, e non tra le più irrilevanti, è quella di offrire un risanamento alla ragione come ragione, di non usarle violenza, di non rimanerle estranea, ma di ricondurla nuovamente a se stessa. Lo strumento storico della fede può liberare nuovamente la ragione umana come tale, in modo che quest'ultima – messa sulla buona strada dalla fede – possa vedere da sé. Dobbiamo sforzarci di ottenere un simile dialogo nuovo tra fede e filosofia, perché esse hanno bisogno l'una dell'altra. La ragione non si risana senza la fede, ma la fede senza la ragione non diventa umana».

lare, rigorosamente autonomo e indipendente da Dio e dalla Rivelazione e, pertanto, dalla fede. Questa prospettiva è stata adottata ed esplorata concretamente da John Milbank e dai teologi che si riconoscono nella sensibilità della *Radical Orthodoxy*, una corrente nata a Cambridge negli anni Novanta del Novecento, in seguito alla critica della modernità secolare offerta dallo stesso Milbank in *Theology and Social Theory* (1990)<sup>7</sup>. L'interpretazione offerta da Milbank del pensiero dell'Aquinate, insieme alla più decisiva tra i suoi allievi, Catherine Pickstock, si può ritrovare in *Truth in Aquinas*, di cui qui considereremo perlopiù il secondo capitolo, scritto dallo stesso Milbank<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Second edition, Blackwell Publishing, Oxford 2006. Sulla sensibilità teologica condivisa dagli studiosi che si richiamano a *Radical Orthodoxy*, cf. J. MILBANK; C. PICKSTOCK; G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London and New York 1999; J. MILBANK; S. OLIVER (eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Routledge, London and New York 2009. Tra la letteratura critica, cf. D. S. LONG, *Radical Orthodoxy*, in K. J. VANHOOZER, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 126-145; A. PABST; O.-T. VENARD, O.P., *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Préf. de C. Pickstock, Avant-propos de G. Solari, Ad Solem, Genève 2004; J. K. A. SMITH, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Foreword by J. Milbank, Baker Academic and Paternoster Press, Grand Rapids MI 2004; W. J. HANKEY; D. HEDLEY (eds.), *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Ashgate, Aldershot 2005; H.-CH. ASKANI; C. MENDOZA; D. MÜLLER; D. ANDRONICOS (edd.), *Où est la vérité? La théologie aux défis de la Radical Orthodoxy et de la déconstruction*, (Lieux Théologique, 45), Labor et Fides, Genève 2012.

<sup>8</sup> J. MILBANK; C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, (Radical Orthodoxy Series), Routledge, London and New York 2001. Per una sintesi dei temi e dei dibattiti connessi con l'interpretazione ortodossa radicale del *Doctor communis*, cf. P. J. DEHART, *Aquinas and Radical Orthodoxy. A Critical Inquiry*, (Routledge Studies in Religion 16), Routledge, New York - London 2012, pp. 15-30. Per una semplice presentazione della posta in gioco nell'interpretazione dell'Aquinate, cf. P. ROSZAK, *Tomás de Aquino en la Radical Orthodoxy*, «Revista Española de Teología» LXXII (2012), pp. 85-100.

## 1. PER UN TOMISMO POST-SECOLARE: L'INTERPRETAZIONE ORTODOSSO RADICALE DI SAN TOMMASO D'AQUINO

Come per molti altri campi del sapere, anche per quanto riguarda il pensiero di san Tommaso d'Aquino e dei suoi seguaci, sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista dei contenuti, si è ormai giunti ad un certo consenso sulla pluralità dei "tomismi"<sup>9</sup>. Che con Milbank e Pickstock venga ad aggiungersi un san Tommaso "ortodosso radicale" non stupirà il conoscitore della storia delle interpretazioni del *Doctor communis* che, piuttosto, sarà portato a considerare con interesse un ulteriore contributo alla *Wirkungsgeschichte* di questo classico del pensiero teologico e filosofico cristiano. Se dovessi definire il tipo di "tomismo" al quale ascrivere la lettura ortodosso radicale, sulla scia ad esempio delle annotazioni fatte da

---

<sup>9</sup> Si consideri, tra i contributi più recenti, G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes. Essais sur l'histoire des thomismes*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996; lo *status quaestionis* degli studi dell'ontologia tomista, caratterizzata da «una radicale diversità di interpretazioni», così com'è descritto da G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 3-44; il quadro più teologico offerto in J.-P. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, «Recherches de Science Religieuse» 91 (2003), pp. 343-371; e F. KERR, O.P., *After Aquinas. Versions of Thomism*, Blackwell Publishing, Oxford 2002. Questo pluralismo ermeneutico è ben inquadrato dalla sapienza di Fergus Kerr, *ivi*, p. viii: «Finally, I suggest that, while the irreducibly diverse interpretations of Thomas reflect readers' often radically different philosophical and confessional presuppositions, his thought oscillates so much between originality and tradition that no single account could ever be unchallengeable». Significativamente segnato dalla consapevolezza del pluralismo dei tomismi, qui rispetto al peso dato alla cultura-sfondo della modernità, che intende contrapporre un *tomismo agostiniano postmoderno* rispetto al *Whig Thomism* e al *tomismo trascendentale*, è il provocante saggio di T. ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition. After Vatican II*, (Radical Orthodoxy Series), Routledge, London and New York 2003.

Olivier-Thomas Venard<sup>10</sup>, non esiterei a ricorrere alla categoria del *tomismo creativo*. Tale categoria, che sottolinea il movimento del *ressourcement*, così come incoraggia l'approfondimento teorico, distingue la ripresa di san Tommaso cui guardiamo dallo psittacismo di certo tomismo auto-referenziale che, nonostante il tramonto della neo-scolastica, tende a riprodursi soprattutto in certi ambiti ecclesiastici.

La diagnosi condotta da Milbank sull'esito, per tanti versi, nichilistico della cultura occidentale è legata a doppio filo con la svolta compiuta dal pensiero francescano tardo-medievale. La separazione operata tra la teologia e la filosofia da Duns Scotto, congiuntamente all'opzione univocista e al congedo dalla partecipazione, l'affermarsi dell'ontologia nominalista di Ockham e la succedanea invenzione del *secolare* sono elementi decisivi della storia dell'Occidente<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. O.-T. VENARD, O.P., *Radical Orthodoxy, une première impression*, in A. PABST - ID., *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique...*, pp. 83-145, in part., pp. 123-141, dedicato a «Le "thomisme" de Radical Orthodoxy».

<sup>11</sup> In particolare, la scelta di separare la teologia dalla filosofia, costituendo quest'ultima nella sua autonomia formale attraverso la fondazione onto-teologica come scienza dell'ente in quanto ente, è attestata – al di là di Milbank – da O. BOULNOIS, *Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot*, «Revue Thomiste» XCV (1995), pp. 85-108, in part., p. 108: «la métaphysique correspond à partir de Scot, à ce que j'ai appelé une structure ontothéologique (articulant une science commune avec une science particulière), qui implique précisément une consideration ontologique, neutre, non théologique, de l'étant» e ID., *Duns Scotto. Il rigore della carità*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 18-25.131-137. Così anche G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scotto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, pp. 43-48, in part., p. 46: «La metafisica ha dunque una propria specificità garantita da una doppia autonomia, sia nei confronti delle scienze naturali da un lato, sia nei confronti della teologia rivelata dall'altro». L'analisi più significativa compiuta da Milbank sulla posizione di Scotto e di Ockham a questo riguardo si trova in J. MILBANK, *Vérité et identité. Le télescope thomiste*, in *Veritas. Approches thomiste de la vérité*, Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin à Toulouse les 23-24 mai 2003, sous la direction de Serge-Thomas Bonino, o.p., «Revue Thomiste» 104 (2004), pp. 319-352. La versione in lingua inglese è stata pubblicata come *The Thomistic Telescope: Truth and Identity*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 80 (2006), pp. 193-226. Per ragioni di contiguità lessicale, faremo riferimento a quest'ultima edizione.

Rispondere alla relativizzazione moderna e postmoderna della teologia, insieme alla conseguente resa al nichilismo cui ci si è consegnati rinunciando alla relazione di partecipazione tra l'*Ipsum Esse subsistens* del *Trinitas-Deus* e il mondo creato *ex nihilo sui et subjecti*, significa ripensare l'eredità patristica e medievale precedente quella svolta. In questo senso, la valutazione dell'impianto pensato da san Tommaso d'Aquino – teologo e principale metafisico della partecipazione – è risultata, nell'approfondimento dell'Ortodossia radicale, pressoché imprescindibile. Sottraendosi, quasi per definizione, alla critica di onto-teologia che viene così a configurare il pensiero metafisico moderno che sorge dalla svolta tardo-medievale, il pensiero dell'Aquinate costituisce così il punto di partenza più prossimo all'emergere dei dualismi moderni, a partire dal quale pensare l'alternativa alla modernità consueta e all'ontologia postmoderna<sup>12</sup>. Se, da Duns Scoto ad Heidegger, come Deleuze ha chiaramente mostrato, domina l'ontoteologia univocista, il cui risvolto si attesta nella postmodernità come molteplicità originaria, l'uscita da questa deriva, che giunge – attraverso l'invenzione del secolare – fino al nichilismo tecno-capitalistico contemporaneo, vede nel pensiero del *Doctor communis* l'alternativa vincente che si ritrova in un pensiero della *partecipazione* che supera decisamente i dualismi istituiti tra filosofia e teologia, ragione e fede. Un modo di pensare, questo, che chiaramente si distingue dal pensiero heideggeriano, non tanto dal punto di vista di chi sceglie di leggere la storia dell'essere, quanto nell'aspetto tutt'altro che marginale di chi sostiene che non vi sia

---

<sup>12</sup> Cf. E. C. SWEENEY, *Seeing Double: Thomas Aquinas and the Problem of Modernity through the Continental Lens*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 83 (2009), pp. 389-420; in part., dopo aver mostrato le esitazioni del primissimo Milbank riguardo al ruolo di san Tommaso nella diffusione dei dualismi moderni, così descrive l'Aquinate dal punto di vista ortodosso radicale, p. 402: «For Milbank early on, as the name “critical Augustinianism” implies, it was Augustine who exemplified a kind of theological thinking in opposition to modernity. Aquinas then comes into Milbank’s history of philosophy/theology as a positive figure reinterpreted as anti-modern, Augustinian, and Neo-Platonic rather than Aristotelian, but also, most importantly, as a figure who escapes postmodern critiques».



nulla di necessario nel decorso di quest'ultima, essendo le grandi questioni culturali affidate alla libertà dell'uomo, nonché alla vicenda eterogenea dei fini, altro nome dell'intervento della Provvidenza nella storia. Detto questo, condividiamo la descrizione offerta da Mark Jordan secondo cui «il Tommaso dell'«Ortodossia radicale» parla nei toni ibridi, alternativamente lirici e caustici, della contestazione (post-)post-moderna»<sup>13</sup>.

La lettura di Milbank, condotta insieme a Catherine Pickstock, dell'opera tommasiana ha conosciuto differenti valutazioni che vanno da un'accoglienza piuttosto entusiasta<sup>14</sup>, ad una lettura più critica e contenuta<sup>15</sup>, per giungere alle recezioni che risultano più spiazzate, come quella di chi ha attribuito agli autori di *Truth in Aquinas* un consistente grado di «arbitrarietà»<sup>16</sup>. Più appropriata, benché rintracciabile all'interno di un quadro decisamente critico e non sempre condivisibile, risulta la valutazione di Paul DeHart che riconosce all'interpretazione di san Tommaso offerta da Milbank un'«*aggressive originality*»<sup>17</sup>. Se l'aggressività della lettura può essere ascritta ad un *milieu* culturale che fa riferimento al post-strutturalismo francese, che, come abbiamo visto, connota lo stile ortodosso radicale, il tratto di originalità riconosciuto può essere

---

<sup>13</sup> M. D. JORDAN, *Rewritten Theology. Aquinas After His Readers*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, p. 190.

<sup>14</sup> A. PABST, Recensione a J. Milbank & C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, «Revue Thomist» CII (2001), pp. 475-479.

<sup>15</sup> Tra gli altri, cf. D. B. BURRELL, *Recent Scholarship on Aquinas*, «Modern Theology» 18 (2002), pp. 109-118: 114-118 e, in modo più critico, B. D. MARSHALL, Recensione a J. Milbank and C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, «The Thomist» LXVI (2002), pp. 632-637.

<sup>16</sup> G. ANGELINI, *Teologia, Chiesa e cultura nella stagione postmoderna*, in ID. - S. MACCHI (edd.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, pp. 695-783: 778. Così anche J. MARENBOON, *Aquinas, Radical Orthodoxy and the Importance of Truth*, in W. J. HANKEY - D. HEDLEY (eds.), *Deconstructing Radical Orthodoxy*, cit., pp. 49-63, in part., p. 62: «The Aquinas od Radical Orthodoxy is a fine monument to the arbitrary power of postmodern hermeneutics».

<sup>17</sup> P. J. DEHART, *Aquinas and Radical Orthodoxy*, op. cit., p. 23.

meglio inquadrato facendo riferimento a diversi studi storici che hanno ripensato la collocazione dell'Aquinate rispetto alla consueta recezione neotomistica, che ha indebitamente monopolizzato per troppi anni l'accesso al *Doctor communis*, inserendolo sì nella tradizione, ma sottraendolo paradossalmente all'indagine storica.

Oltre al quadro ermeneutico offerto dalla genealogia milbankiana della ragione secolare delineato in *Theology and Social Theory*, al dibattito inaugurato da Heidegger sulla costituzione onto-teologica della metafisica occidentale<sup>18</sup> e alla lettura della storia di questa offerta, in particolare, da Hans Urs von Balthasar, che è servita al teologo anglicano come orizzonte generale di riferimento<sup>19</sup>, vi sono almeno altre due acquisizioni della ricerca condotta nel Novecento sull'Aquinate, che costituiscono le premesse della relativa interpretazione ortodosso radicale. Ci riferiamo, in particolare, alla rivalutazione del san Tommaso in qualità di teologo, rispetto all'*inventio* neotomistica del Tommaso filosofo d'indirizzo aristotelico<sup>20</sup>, ed in

---

<sup>18</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, «aut-aut», 187-188 (1982), pp. 2-37 e il monografico S.-T. BONINO, O.P. (ed.), *Saint-Thomas et l'onto-théologie*, «Revue Thomiste» CIII, 1 (1995).

<sup>19</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, Vol. 4. *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, Jaca Book, Milano 1977 e, soprattutto, ID., *Gloria. Una estetica teologica*, Vol. 5. *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978. Milbank, pur adottando la lettura di Balthasar come sfondo, in forza di studi più recenti (come quelli su Eckhart, ad esempio) ne prende anche liberamente distanza, cf. J. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, in ID., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Blackwell Publishers, Oxford 1997, pp. 36-52, in part., pp. 45 ss.

<sup>20</sup> Per la riscoperta del taglio propriamente teologico del pensiero di san Tommaso ha avuto un influsso fondamentale la lettura del padre Chenu, cf. M.-D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1953; *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1989 e *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995. Fondamentale per la lettura di Milbank rimane il corposo studio di M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1972. Per un inquadramento generale, cf. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opera di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006. Sull'*inventio*

secondo luogo al sempre più incisivo riconoscimento dell'influsso neoplatonico – cristiano e/o pagano – sul pensiero dell'Aquinate<sup>21</sup>.

---

neotomista dell'Aquinate come filosofo di scuola aristotelica, nell'ottica di un confronto con la modernità sul piano della sola ragione *secolare* e di un recupero dell'integralità delle fonti del teologo Tommaso (con un richiamo consonante all'interpretazione di Milbank e Pickstock), cf. M. D. JORDAN, *Thomas's Alleged Aristotelianism or Aristotle among the Authorities*, in ID., *Rewritten Theology*, cit., pp. 67-88, in part., p. 87: «Many neo-Thomisms reject this last description for assigning Aristotle too small a role. I attribute the rejection not to piety towards a particular Greek philosopher, but to a desire for a Thomistic philosophy, and especially a Thomistic ethics, independent of revelation. [...] This project ends by claiming that Thomas is an original philosopher because he adheres so closely to Aristotle. Something so baffling must be explained by a fundamental mistake: it is unhappy result of forcing modern notions of a discrete, secular philosophy onto a medieval corpus written form quite other notions». Per la relazione tra neotomismo e filosofia moderna, il padre Chenu, con Gilson, aveva già mostrato gli influssi della metafisica di Wolff sul pensiero del celebre confratello Garrigou-Lagrange, cf. M.-D. CHENU, *Vérité évangélique et métaphysique wolfienne à Vatican II*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 57 (1973), pp. 632-640.

<sup>21</sup> Per una sintesi degli studi sulla metafisica tomista nel corso del Novecento, che riserva una certa attenzione all'influsso neoplatonico, si veda – al di là della presa di posizione dell'Autore – lo *status quaestionis* redatto da G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 3-49. Per rimanere all'interno della linea che ha approfondito il legame tra san Tommaso e la tradizione neoplatonica, in particolar modo, quella procleana mediata dallo Pseudo-Dionigi Areopagita, segnalato due volumi d'ambito linguistico anglosassone che possono aver influenzato la riflessione di Milbank: E. BOOTH, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, in part., 205-270, che contengono il sesto capitolo dedicato a «*Thomas Aquinas: the 'Aufhebung' of radical aristotelian ontology into a pseudodionysian-proclean ontology of 'esse'*» e F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1992. Sulla medesima linea cf. anche l'ampia introduzione a TOMMASO D'AQUINO, *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'Ancona Costa, Rusconi, Milano 1986 e gli studi più recenti contenuti in C. D'ANCONA COSTA,

Il contesto prossimo all'interno del quale occorre collocare i saggi che compongono *Truth in Aquinas*, invece, fa riferimento ad un dibattito interno al mondo teologico inglese ed, in particolare, cantabrigense: mi riferisco, ad esempio, all'attacco lanciato da Nicolas Lash alla concezione del rapporto tra teologia e filosofia così come era stato impostato da Milbank all'interno di due saggi tesi a denunciare, da un lato, la compromissione della lettura teologica di san Tommaso praticata da alcuni teologi anglofoni (Burrell, McCabe) con la concezione dell'analogia introdotta da Kant e, dall'altro, l'appartenenza da ultimo all'impianto scotista della critica ontoteologica così com'è stata praticata, non solo da Heidegger, ma anche dal fenomenologo cattolico Marion. Come ha mostrato ampiamente DeHart, il saggio *Intensities* di Milbank, contenuto nel medesimo fascicolo monografico di *Modern Theology* e destinato a costituire poi il capitolo più corposo di *Truth in Aquinas*, è costruito in larga parte come risposta all'attacco lanciato da Lash. Rimandiamo, pertanto, al volume di DeHart la discussione di questo aspetto, limitando l'analisi alla discussione della concezione milbankiana dei rapporti tra teologia e filosofia, a partire dalla lettura operata sull'opera tommasiana<sup>22</sup>.

---

*Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995. Sulla rilettura dell'Aquinate a partire da sant'Agostino, cf. M. DAUPHINAIS - B. DAVID - M. LEVERING, *Aquinas the Augustinian*, The Catholic University of America Press, Washington 2007. Sull'importanza del neoplatonismo nell'Ortodossia radicale, cf. il contributo critico di W. J. HANKEY, *Philosophical Religion and the Neoplatonic Turn to Subject*, in ID. - D. HEDLEY (ed.), *Deconstructing Radical Orthodoxy*, cit., pp. 17-30.

<sup>22</sup> Cf. N. LASH, *Where Does Holy Teaching Leave Philosophy? Questions on Milbank's Aquinas*, in «Modern Theology» 15 (1999), pp. 433-444. I saggi criticati da Lash sono *A critique of the Theology of Right* e *Only Theology Overcomes Metaphysics* entrambi contenuti in J. MILBANK, *The Word Made Strange...*, pp. 7-52. La risposta ha come titolo J. MILBANK, *Intensities*, «Modern Theology» 15 (1999), pp. 445-497, ripreso in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas...*, pp. 19-59. Per il quadro dei rapporti e l'analisi critica relativa, cf. P. J. DEHART, *Aquinas and Radical Orthodoxy...*, pp. 37-63.

Prima di concentrare l'attenzione sugli aspetti teologico-fondamentali della lettura milbankiana di san Tommaso, illustreremo brevemente il contenuto di *Truth in Aquinas*, seguendo la divisione in capitoli dell'opera, che può essere intesa da ultimo come una riflessione per aspetti differenti sul senso della "verità" così come emerge dal *corpus* dell'Aquinate sullo sfondo delle discussioni contemporanee. Il primo capitolo, scritto da Pickstock, affronta la crisi della teoria corrispondentista della verità e ne attribuisce la causa all'abbandono, tipicamente moderno, della nozione ontologica di verità in favore di una concezione puramente epistemologica. La ripresa della teologia e metafisica della partecipazione praticata dall'Aquinate consente, invece, di ripartire – oltre le aporie moderne e postmoderne – da una concezione della corrispondenza che vive sulla base di «una reale proporzione tra l'essere e l'intellezione in una prospettiva in cui questi sono considerati come convertibili in modo trascendentale»<sup>23</sup>. Ripresa di *Intensities*, il secondo saggio – l'unico sul quale ci soffermeremo in seguito – tratta, sempre secondo la cifra della partecipazione, delle relazioni tra teologia e filosofia, nonché di quelle tra fede e ragione in modo da oltrepassare i dualismi introdotti dalla modernità, anti-tomista e/o neo-tomista, riconoscendo che «la ragione e la fede nell'Aquinate rappresentano solo gradi differenti di intensità di partecipazione nella luce divina dell'illuminazione e differenti misure della visione assoluta»<sup>24</sup>. Rispetto alla separazione tra i due ambiti, che ha permesso le diverse riduzioni della portata conoscitiva propria della fede (si pensi, tra tutti, a Spinoza), Milbank propende per una visione decisamente unitaria del sapere, senza per questo abdicare all'impiego della distinzione e della differenza. Il terzo capitolo, inedito e scritto a quattro mani, procede dalla considerazione dell'Incarnazione in ordine al ripensamento della relazione tra l'evento ontico e l'*Ipsum Esse*, così come sostiene – in chiave cristologica – il ruolo decisivo dei sensi nel quadro tommasiano, in forza di quella che Milbank e Pickstock chiamano «a kenotic elevation of the sensory over the intellectual»<sup>25</sup>. Questo punto di vista, impen-

---

<sup>23</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. xiii.

<sup>24</sup> *Ivi*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. xiv.

sabile, nell'orizzonte greco e, tuttavia, determinante per l'attenzione riservata ad Aristotele nel campo antropologico, si attesta nel privilegio accordato al senso del tatto che fa tutt'uno con il rilievo dell'aspetto sacramentale, nell'ottica di un nuovo accesso alla verità attraverso la valorizzazione della sensibilità. Il quarto capitolo, infine, che riproduce una riflessione di Pickstock sull'Eucaristia in san Tommaso, intende rispondere, per via liturgica, alle asserzioni derridiane sul linguaggio in ordine ad un ripensamento radicale delle relazioni tra presenza e assenza.

## 2. TEOLOGIA E FILOSOFIA: QUALE RELAZIONE?

Il rapporto tra teologia e filosofia risulta al centro dell'interesse speculativo e programmatico di John Milbank e dell'Ortodossia radicale. La valutazione e il ripensamento di questa relazione sono stati ripresi in molti modi nel corso di tutto il Novecento teologico, soprattutto in seguito alla messa in discussione dell'assetto neotomista a partire dal dibattito sulla filosofia cristiana, all'approfondimento della comprensione storica del pensiero medievale, al presunto rovesciamento moderno, fino alla messa in discussione della cultura illuminista proposta dalla riflessione postmoderna, insieme ad un cedimento verso la deriva nichilistica<sup>26</sup>. Ritornando al pen-

---

<sup>26</sup> Per un quadro dei rapporti tra teologia e filosofia, prossimo all'ambiente culturale nel quale è sorta l'Ortodossia radicale, cf. il resoconto di due Convegni sul tema di A. PAPERZAK, *Phenomenology – Metaphysics – Theology*, «Modern Theology» 25 (2009), pp. 469-490 e, il più sistematico, O. D. CRISP - G. D' COSTA - M. DAVIES - P. HAMPSON, *Theology and Philosophy: Faith and Reason*, Forward by R. Williams, (Religion and the University, 1), T & T Clark International - Continuum, London 2011. Per un'autorevole introduzione al tema nel *Doctor communis*, cf. M. D. JORDAN, *Theology and philosophy*, in N. KRETZMANN - E. STUMP, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 232-251 e anche la posizione classica di S. L. BROCK, *Autonomia e gerarchia delle scienze in Tommaso d'Aquino. La difficoltà della sapienza*, in R. MARTÍNEZ (ed), *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Armando Editore, Roma 1994, pp. 71-95. In ambito italiano, per uno spaccato

siero di san Tommaso d'Aquino, Milbank intende da un lato, con il metodo del *ressourcement*, andare alle radici di un pensiero teologico sovrano, capace cioè di situare gli altri saperi e non di esserne situato e, dall'altro, secondo uno stile che non esiterò a definire decostruttivo<sup>27</sup>, lavora sulla separazione di teologia e filosofia al

---

della questione dal punto di vista teologico, A. NITROLA, *Una riflessione sul rapporto tra filosofia e teologia*, (prima parte), «Alpha Omega» X (2007), pp. 285-300; (seconda parte) «Alpha Omega» X (2007), pp. 453-502; (terza parte) «Alpha Omega» XI (2008), pp. 131-152. In sede filosofica, un testo di riferimento rimane quello di M. CACCIARI, *Filosofia e teologia*, in P. ROSSI (ed.), *La filosofia*, vol. II, Utet, Torino 1995, pp. 365-421. Per il punto di vista fenomenologico: V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Pres. di Michele Lenoci, Vita e Pensiero, Milano 2004. Per un quadro della problematica dalla prospettiva dell'idealismo classico, cf. C. CIANCIO, *Filosofia e teologia. Dal conflitto alla convergenza*, in SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO, *Teologia e filosofia. Modelli Figure Questioni. Scritti in onore di mons. Angelo Bertuletti*, Glossa, Milano 2008, pp. 21-44. Infine per uno specchio della discussione in ambito analitico, cf. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010.

<sup>27</sup> Mi riferisco alla pratica decostruttiva inaugurata da Jacques Derrida nei confronti delle coppie di opposti istituiti dalla metafisica occidentale, che vengono fatte "esplodere" a partire dalla ripresa dell'elemento inferiore. Dal punto di vista di Milbank, si tratterebbe, allora, di mostrare come l'elemento sottomesso dalla separazione moderna (la teologia) possa essere ripreso facendolo giocare contro l'intera strategia dualizzante. Ho descritto brevemente questo procedimento derridiano in M. SALVIOLI, "Discipulus autem incipit a vocibus...". *Considerazioni sulla decostruzione, S. Tommaso (De ver., q. XI, a. 1) e la comunicazione pedagogica*, in «Divus Thomas» 40 (2005), pp. 227-259. Per un'introduzione più completa, cf. M. VERGANI, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000. Riconoscere all'intento decostruttivo un valore positivo significa rovesciare la lettura di J. MARENBOON, *Aquinas, Radical Orthodoxy and the Importance of Truth*, in W. J. HANKEY - D. HEDLEY (eds.), *Deconstructing Radical Orthodoxy...*, p. 62: «The split of personality of Radical Orthodoxy helps to explain its strange treatment of Aquinas. What Radical Orthodoxy reads Aquinas himself as proposing is the orthodox, Christian view it wishes (as Dr Jekyll) to espouse. But the methods it must use to give this reading are the Hyde-like ones of postmodernism».

fine di mostrare una diversa configurazione rispetto a quella del dualismo recepito sia dai filosofi moderni e postmoderni, sia dal neotomismo otto-novecentesco<sup>28</sup>. Il ritorno alla fonte dell'opera di san Tommaso, al di là delle interpretazioni moderne, viene realizzato operando dall'interno la decostruzione del dualismo dei generi "teologia" e "filosofia" che si sono attestati, per Milbank, a partire dal pensiero di Duns Scoto. La configurazione adottata dall'Aquiniate restituisce, invece, una profonda armonia *sapientziale* in cui le questioni già affrontate dai pagani e quelle dischiuse dall'incontro con la Rivelazione si dispongono secondo la logica del «distinguere nell'unito»<sup>29</sup>, che onora più profondamente *l'intellectus fidei*, riconoscendo ad ogni passo in Dio stesso il principio di ogni verità. Così considerato, lo stile interpretativo di Milbank, a prima vista, piuttosto sconcertante, trova la propria giustificazione nella capacità di restituire il pensiero di san Tommaso nella sua freschezza e ricchezza, al di là delle stratificazioni strumentalizzanti operate nel corso della sua complessa *Wirkungsgeschichte*. Nel decostruire i dualismi trasmessi per inerzia, dai sostenitori così come dai detrattori del *Doctor communis*, la scrittura di Milbank opera una sorta di effetto performativo nei confronti dell'interprete che è chiamato ad ogni passo a rimettere in discussione quanto è stato dato troppo velocemente per acquisito, ri-leggendo la pagina tommasiana, una volta che la si sia ricollocata nell'orizzonte teologico, per farla così interagire con le questioni contemporanee. Molte delle critiche e delle perplessità sollevate nei confronti della lettura milbankiana

---

<sup>28</sup> Leggo una certa consonanza, al di là degli esiti teorici, con quanto scriveva Giuseppe Colombo a fronte del successo del pensiero debole nel contesto culturale italiano, cf. G. COLOMBO, *Teologia e filosofia. Le vicende di un rapporto difficile*, in *Id.*, *La ragione teologica*, (Quaestio, 3), Glossa, Milano 1995, pp. 191-209, in part., p. 206: «All'origine della deriva sta, a nostro modesto avviso, lo scorretto rapporto tra teologia e filosofia; scorretto perché istituito sulla preconcetta separatezza di fede e ragione introdotta dall'inizio dell'età moderna. Conseguentemente la cosa da fare per rimontare la deriva e uscirne, è di lasciar cadere il rapporto, rivedendone la radice».

<sup>29</sup> Devo quest'espressione a I. BIFFI, *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*, Jaca Book, Milano 1983.



di san Tommaso dipendono, a nostro avviso, dall'incomprensione di questo procedimento di lettura che non intende dissolvere la filosofia all'interno della teologia rivelata, ma guarda piuttosto all'oltrepassamento della separazione dei due generi istituiti nel corso della modernità, mostrando l'inconsistenza di una filosofia puramente secolare o, il che è prospetticamente lo stesso, il suo approdo al nichilismo. Mostrerò quanto abbiamo appena sostenuto attraverso la considerazione di alcuni testi, considerati decisivi per la comprensione dell'articolazione milbankiana, tra teologia e filosofia a partire dalla lettura condotta sulle pagine dell'Aquinate, in forza della nozione decisiva di partecipazione.

## 2.1. Oltre "teologia" e "filosofia": ripartire dalla *Sacra Doctrina*

Il primo punto da sottolineare, come esito non meramente distruttivo della decostruzione operata sui generi della "teologia" e della "filosofia" da parte di Milbank, consiste nella ripresa della *Sacra Doctrina* da cui procede san Tommaso d'Aquino, letta come quella forma sapienziale del sapere rivelato che è rimasta immune dalle ricadute e dalle mediazioni del pensiero secolare moderno<sup>30</sup>. Come attestano diversi studi recenti, le interpretazioni principali fornite dai commentatori dell'Aquinate hanno avuto più peso nell'elaborazione del senso della teologia di quanto non ha avuto la *littera* stessa di san Tommaso. Di fatto le interpretazioni del Caetano o di Giovanni di san Tommaso hanno inciso profondamente nella tradizione tomista determinando il dibattito e schiacciando, di fatto, la concezione dell'Aquinate su quella praticata nelle Scuole, la quale già risentiva in parte della moderna dicotomia, oltre al fatto di concepirsi come un lavoro successivo e, per certi versi, separato rispetto al sapere rivelato e attestato nella Sacra Scrittura<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Così O.-T. VENARD, O.P., *Radical Orthodoxy, une première impression*, in A. PABST - ID., *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique...*, p. 124.

<sup>31</sup> Su questo punto è molto istruttivo il contributo di H. DONNEAUD, *Insaisissable Sacra Doctrina? À propos d'une réédition récente*, «Revue Thomiste» 98 (1998), pp. 170-224. L'Autore si fonda sugli studi allora innovativi e indipendenti di J.

San Tommaso, invece, inizia la propria sintesi del sapere teologico attraverso una considerazione teologico fondamentale sulla *Sacra Doctrina* che, come sottolineano diversi esperti del pensiero dell'Aquinate, è cifra sintetica per indicare non tanto la teologia scolastica, quanto «la sapienza su Dio attraverso la quale conduciamo la nostra vita alla gloria eterna»<sup>32</sup>, ossia la sapienza veicolata dalla Sacra Scrittura e vissuta dai Santi. In quanto tale, riprende l'Aquinate, la *Sacra Doctrina* viene a coincidere con una certa «*impressio divinae scientiae quae est una et simplex omnium*» e in questo senso – commenta Torrell – va pensata come «una partecipazione alla scienza che Dio ha delle cose» finalizzata alla *visio beatifica* e come una sorta di «ambiente vitale» nel quale può fruttificare la riflessione teologica condotta da san Tommaso<sup>33</sup>. Questa prospettiva, particolarmente sintonica con la concezione della teologia così come è emersa dai documenti del Concilio Vaticano II, era già stata adottata dalla corposa opera di Michel Corbin che ricorre più volte tra le note di Milbank, costituendo una mediazione significativa tra il teo-

---

A. WEISHEIPL, *The Meaning of Sacra Doctrina in Summa theologiae I, q. 1*, «The Thomist» 38 (1974), pp. 49-80 e A. PATFOORT, *Théorie de la théologie ou réflexion sur le corpus des Écritures? Le vrai sens, dans l'oeuvre de saint Thomas, des prologues du Super libros Sententiarum et de la Somme théologique*, «Angelicum» 54 (1977), pp. 459-488 e ID., *SACRA DOCTRINA, Théologie et unité de la I<sup>a</sup> Pars*, «Angelicum» 62 (1985), pp. 306-319. Cf. anche, benché con sfumature differenti, l'ampio contributo di J.-P. TORRELL, *Le savoir théologique chez saint Thomas*, «Revue Thomiste» 96 (1996), pp. 355-396.

<sup>32</sup> J. A. WEISHEIPL, *The Meaning of Sacra Doctrina in Summa theologiae I, q. 1*, cit., p. 79.

<sup>33</sup> ST I, q. Q. 1, a. 3, ad 2m e J.-P. TORRELL, *Le savoir théologique chez saint Thomas*, cit., p. 369 e p. 374. Cf. anche H. DONNEAUD, *Insaisissable Sacra Doctrina? À propos d'une réédition récente*, cit., p. 193: «La très belle expression “velut quaedam impressio divinae scientiae” montre bien qu'il ne saurait s'agir de la seule théologie au sens moderne, à l'exclusion du donné révélé: c'est l'ensemble de la *Sacra Doctrina* enseignement donné par Dieu, qui rend les hommes participants de la connaissance divine [...] nous recevons, moyennant la foi et à travers cet organisme qui comprend la Bible et tout l'enseignement chrétien, une participation à la science divine».

logo britannico e l'Aquinate<sup>34</sup>. Secondo Corbin, la *Sacra Doctrina* trova una trasposizione attuale nell'espressione «processo finito della Parola di Dio», che comprende in sé la Sacra Scrittura, la tradizione della Chiesa e la teologia come scienza<sup>35</sup>. La lettura di Corbin dà particolare importanza, com'è giusto, alla destinazione ultima dell'uomo, ossia Dio stesso, il quale supera la comprensione della ragione che si può avere *in statu viatoris*. Vi è infatti un legame intrinseco tra la destinazione *divina* dell'uomo e la necessità – in ordine alla salvezza – di un sapere differente rispetto a quello attingibile dall'insieme delle discipline filosofiche<sup>36</sup>. In questo contesto, il gesuita francese ha compiuto le seguenti significative osservazioni rispetto alla lettura milbankiana: secondo Corbin, nella *Summa*, l'Aquinate, da un lato, supererebbe la giustapposizione tra filosofia e teologia in forza della differenza di grado – per dirla col teologo inglese – propria della vita umana che si distende tra condizione *in via* (*homo viator*) e *in patria* (*homo comprehensor*) rispetto al piano profondamente unitario della Rivelazione<sup>37</sup> e, dall'altro, sottolinea che l'uomo attraverso la grazia della Rivelazione partecipa allo «sguardo unico ed eminente» con cui Dio, conoscen-

---

<sup>34</sup> Proprio a causa di questo ruolo e del fatto che il volume del Corbin non figuri comunemente tra i “classici” dell'interpretazione dell'Aquinate, rinvio ad un autorevole resoconto critico che, al di là di molteplici appunti dalla prospettiva magmatica della ricostruzione filologica, ne riconosce lo statuto “monumentale” di chi ha saputo cogliere il cuore dello stile teologico del *Doctor communis*, cf. J.-P. TORRELL, Recensione a M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste» 75 (1975), pp. 143-149.

<sup>35</sup> M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, cit., pp. 694-695.

<sup>36</sup> ST I, q. 1, a. 1, co: «necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelatione divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae 64,4».

<sup>37</sup> M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, cit., p. 706. Qui l'Autore parla di «abandon de la juxtaposition de la philosophie et de la théologie en fonction du *via/patria*» e di «conception unitaire de la Révélation comme perfection – ou dépassement intégratif – de la raison».

do se stesso, intuisce ogni cosa<sup>38</sup>, per mezzo della conoscenza resa disponibile dalla virtù teologale della fede, intesa come «partecipazione della scienza divina nel modo umano»<sup>39</sup>. In sintesi, il riferimento alla *visio beatifica* e la mediazione della fede, come partecipazione alla *scientia Dei*, costituiscono gli elementi salienti – in ordine alla lettura di Milbank – del contributo offerto da Corbin, il quale conclude il suo volume sul cammino della teologia in san Tommaso d’Aquino sostenendo, non senza valide ragioni, che «il compimento del discorso teologico è la sua soppressione asintotica nella visione di Dio»<sup>40</sup>.

Il riferimento a questi studi recenti che, in diversi modi, mostrano la distanza tra il pensiero di san Tommaso e le molteplici forme della sua riappropriazione moderna da parte dei tomisti, secondo modalità impensabili in astratto dalle tendenze della coeva cultura ambientale, è servito ad introdurre l’analisi del testo prodotto da Milbank. È nostra opinione che già la prospettiva qui delineata, procedendo dal *fine ultimo* per via di *partecipazione*, concezione che sola può sostenere la singolarità della *Sacra Doctrina*, aiuti ad attenuare notevolmente la presunta arbitrarietà della lettura operata dal teologo britannico e dischiuda in modo più adeguato la speculazione tommasiana.

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 781.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 715. Dove la mediazione è collocata tra la conoscenza connaturale all’uomo, che giunge a Dio a partire dalle cose create, e la stessa conoscenza divina. Il riferimento è qui al commento al *De Trinitate* di Boezio, cf. TOMMASO D’AQUINO, *Commenti ai libri di Boezio De Trinitate, De Ebdomandibus*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, q. 2, a. 2, co. Questo testo è richiamato dall’Autore a margine del commento a ST I, q. 1, a. 2, co., riguardante la fondamentale dottrina della subalternazione della scienza teologica alla *scientia Dei et beatorum*.

<sup>40</sup> M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d’Aquin*, cit., p. 903. Per un utile approfondimento per comprendere il ruolo chiave della *visio beatifica* nel contesto Ortodosso radicale, cf. P. BLOND, *The Beatific Vision of St Thomas Aquinas*, in A. PABST - C. SCHNEIDER (eds.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World Through the Word*, Ashgate, Farnham 2009, pp. 185-212.

Dal punto di vista di Milbank il dualismo attribuito all'Aquinate, benché abbia trovato una sua utilità nel custodire il teologico e nell'offrire una certa legittimità al moderno pensiero secolare, risulta *false* non appena ci si accosti ai testi senza la preoccupazione di renderli omogenei rispetto al pregiudizio moderno. In particolare, Milbank legge nel tentativo di reagire filosoficamente, sul piano della pura ragione secolare, alla modernità (il riferimento è all'opera del gesuita tedesco Joseph Kleutgen), un cedimento della teologica neo-scolastica al razionalismo moderno, nella forma dell'assunzione acritica di forti dosi di empirismo e positivismo. Se la modernità procedeva verso la costruzione di una filosofia puramente autonoma, i neoscolastici alla Kleutgen intendevano mostrare come la filosofia sorta nel medioevo cattolico aveva già incarnato quest'esigenza<sup>41</sup>.

Se il testo dell'Aquinate dà adito a quest'interpretazione, essa tuttavia non risponde alla *Denkform* complessiva in cui il suo autore si colloca, pensa ed opera. La decostruzione dei dualismi moderni operata da Milbank tende quindi a liberare il lettore da una serie di sovrastrutture contingenti che impediscono una lettura empatica dell'opera dell'Aquinate, avvalendosi – almeno in nota – degli studi esegetici più recenti. Per dirla con Paul Ricoeur, si può dire che Milbank, pur adottando, se si vuole, la *lectio difficilior*, accetta di “spiegare di più per comprendere meglio”. In questo senso, mi sembra debba essere letta la seguente affermazione di Milbank: «l'esegesi è facile; è l'interpretazione che è difficile. E l'Aquinate, più della maggior parte dei pensatori, richiede interpretazione»<sup>42</sup>. Nel caso della lettura ortodossa radicale, la strategia ermeneutica consiste poi nel confrontare testi apparentemente in-componibili, almeno alla luce del dualismo neoscolastico, per

---

<sup>41</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., pp. 19-20.

Per la difficile questione legata all'elaborazione della storiografia relativa alla filosofia medievale, il riferimento scelto da Milbank è J. INGLIS, *Spheres of philosophical inquiry and the historiography of medieval philosophy*, (Brill's studies in intellectual history, 81), Brill, Leiden - Boston - Köln 1998.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 20: «exegesis is easy; it is interpretation that is difficult. And Aquinas, more than most thinkers, requires interpretation».

mostrare una sintonia ad un livello più profondo, come la luce di Napoli e di Parigi che – dal punto di vista del teologo britannico – nel suo splendore è da ultimo invisibile. Tale profondità, attingibile una volta che si siano decostruite le dicotomie assunte dalla modernità, mostra una continuità insospettabile tra grazia e natura, fede e ragione, teologia e filosofia, che consente di rendere in modo più comprensivo il pensiero del Dottore medievale.

Milbank non intende assolutamente negare che l'Aquinate distingua tra la teologia che rientra nella filosofia e la *Sacra Doctrina*; ciò che più conta è mostrare il *modo* in cui questa distinzione lavora all'interno della sua opera<sup>43</sup>. In altri termini, si tratta di verificare se san Tommaso distingua nell'unito oppure se abbia distinto per unire in un secondo tempo ciò che permane da principio nella reciproca autonomia. Dove è chiaro che Milbank si muove nella prima linea interpretativa.

Il primo passo consiste nel mettere in luce come san Tommaso abbia riconosciuto all'*ens commune* il ruolo di *subjectum* della metafisica, sciogliendo l'ambiguità aristotelica che v'includeva anche il sapere relativo alla causa prima. Secondo Milbank, con l'aggettivo "comune" s'intende ciò che si può ritrovare in ogni creatura. Il campo della metafisica coincide, pertanto, con l'orizzonte della creazione e, solo a partire da questo soggetto determinato secondo la formalità dell'*ente in quanto ente*, l'indagine si estende alla causa dell'*ens commune*, la quale – trascendendo necessariamente l'ambito del proprio effetto – è conoscibile solamente da una scienza più alta, in assenza della quale, scrive Milbank, la metafisica deve limitarsi «a dichiararla "Dio" e ad indicare negativamente le proprietà dell'inconcepibile assoluto e semplice potere e integrità che deve possedere per poter originare la realtà»<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 25: «to pronounce it 'God', and to indicate negatively the properties of inconceivable absolute and simple power and undividedness it must possess in order to be able to bring forth actuality». L'argomentazione di Milbank è sostenuta dai riferimenti a TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla metafisica di Aristotele*, Vol. 1, Libri 1-4, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, Proemio, pp. 36-41 e ID., *Commenti ai libri di Boezio De Trinitate*, cit., q. 5, a. 4, co. Per un approfondimento del complesso argomento, cf. la messa a punto di

A partire da questa incompletezza fondamentale della metafisica, che richiama il teologico solo in ordine ai principi del proprio oggetto, Milbank può chiamare in causa la teologia che procede dalla Rivelazione, la *Sacra Doctrina*, che ha come oggetto quelle realtà che la metafisica considera solamente come principi del proprio discorso<sup>45</sup>. Si tratta qui di Dio e dell'*intelligere Dei*: l'atto intellettuale che appartiene a Dio, il quale, in forza dell'assoluta semplicità di Dio stesso, coincide con Dio stesso<sup>46</sup>. All'uomo questo sapere è accessibile solo sulla base di quella «divine self-disclosure», ossia della Rivelazione. Milbank fa qui accenno alla fondamentale dottrina della subalternazione, rigidamente rifiutata, tra gli altri, da Duns Scoto, secondo la quale la *Sacra Doctrina* riceve i suoi principi da una scienza ancora più alta, ossia la stessa *scientia Dei* partecipata ai beati<sup>47</sup>. Nel caso della *Sacra Doctrina*, quindi, abbiamo un sapere inattuabile se non in forza di un gesto gratuito di Dio stesso, di un dono che opera al modo della partecipazione di quella conoscenza propria ed intima di Dio che è Dio stesso.

---

J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, (Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1), CUA Press, Washington, D. C., 2000, pp. 23-62 e lo spettro ermeneutico offerto in S. L. BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, (Studi di filosofia, 29), Armando Editore, Roma 2004.

<sup>45</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti ai libri di Boezio De Trinitate*, cit., q. 5, a. 4, co.

<sup>46</sup> ST I, q. 14, a. 4, co., dove si mostra che l'*intelligere* di Dio è la sua stessa sostanza.

<sup>47</sup> ST I, q. 1, a. 2, co. Per una spiegazione dettagliata della teoria della subalternazione, rimane valido M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo* (1957), Jaca Book, Milano 1995. Cf. anche la sintesi dettagliata di G. BARZAGHI, *La teologia come scienza: esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomista*, in ID., *L'essere, la ragione, la persuasione* (Lumen, 11), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998<sup>2</sup>, pp. 60-92. Sul rifiuto di Duns Scoto, cf. O. BOULNOIS, *Duns Scoto*, cit., pp. 111-117 e G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. 47: «La separazione tra il piano filosofico e il piano teologico è sancita dalla negazione di ogni rapporto di subalternazione: anche se la teologia nostra deve il proprio soggetto (imperfetto) alla metafisica, essa non ricava da essa i principi che la regolano, e non le è perciò subalternata». A questo livello, si può forse dire che il rifiuto della subalternazione fa sistema con quello della partecipazione.

Seguendo ancora l'interpretazione di Michel Corbin, che riconosce nella *Summa theologiae* la versione più matura – e più libera, anche dalle strategie apologetiche proprie della *Summa contra Gentiles* – del pensiero dell'Aquinate, Milbank conviene che nella grande opera incompiuta si trovi non solo una relazione più integrale tra l'auto-comprensione divina e la teologia rivelata, ma anche un rapporto di maggior integrazione tra *Sacra Doctrina* e metafisica. Per quanto riguarda, infatti, il rapporto tra *l'intelligere Dei* e la *Sacra Doctrina*, la teoria della subalternazione riconduce il sapere teologico, di competenza della filosofia, e quello attingibile per mezzo della rivelazione all'unica *scientia Dei*:

nella *Summa Theologiae*, sia la teologia metafisica sia la *Sacra Doctrina* sono portate fermamente all'interno del dominio della *scientia*. [...] la teologia partecipa alla scienza divina, la mente di Dio, che include in un'immediata indivisione sia il "principio" sia la "conclusione derivata", essendo questi distinti solamente rispetto al nostro *modus significandi*<sup>48</sup>.

È in forza di questa partecipazione, che costituisce il *proprium* della *Sacra Doctrina* a motivo della Rivelazione, che Milbank inquadra anche il ricorso che essa fa alle discipline filosofiche – e in particolare alla metafisica – come un aiuto nell'ordine della chiarezza argomentativa dovuto esclusivamente alla debolezza della ragione umana che non riesce, mancando *in via* della *visio beatifica*, a cogliere ciò che di per sé è più intelligibile. In definitiva, in forza di de-

---

<sup>48</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 27. Cf. G. NARCISSE, *Premiers pas en théologie*, (Bibliothèque de la Revue Thomiste), Éditions Parole et Silence, Paris 2005, p. 403: «La théologie est donc une science subalternée à la science de Dieu. La science de Dieu est immédiate et intuitive, secol l'infinie puissance de son intellect. La science de l'homme est de loin beaucoup plus limitée, et dans sa puissance et dans son mode. D'une puissance intellectuelle au-dessous de celle des anges, l'homme doit opérer seoln le processus de l'abstraction et du raisonnement. C'est dire que tout ce savoir humain illuminé par la grâce est polarisé par le mode propre du savoir de Dieu».



terminati testi dell'Aquinate, Milbank sostiene che il ricorso della *Sacra Doctrina* alla *scientia* metafisica è giustificato dal fatto che la stessa *Sacra Doctrina* è «semplicemente l'approfondimento e il rafforzamento della scienza» stessa<sup>49</sup>. Per utilizzare una metafora, qui particolarmente indicata, si potrebbe dire che la teologia che si fonda sulla Rivelazione è scienza in modo più "denso" e, pertanto, che – al fine di mostrare più chiaramente alla ragione naturale la qualità del proprio sapere – può ricorrere alle argomentazioni di una scienza umanamente riconosciuta come architettonica, ma decisamente "inferiore", come la metafisica. L'interpretazione di Milbank trova così il proprio asse portante nel riconoscere, a partire da un'ipotetica giustapposizione della filosofia contenuta nel *Commento alla metafisica di Aristotele* e della *Sacra Doctrina* esposta nella *Summa theologiae* (non praticata dall'Aquinate, ma surrettiziamente soggiacente alle letture di diversi neoscolastici), una comune subordinazione, ancorché differenziata, alla medesima e inaccessibile *Scientia Dei*<sup>50</sup>. In questo modo, il sapere dell'uomo trova la propria condizione di possibilità ultima in Dio stesso, allo stesso modo in cui – in quanto creatura – l'uomo ha l'essere per partecipazione a motivo della libera volontà di Dio che è, per essenza, *l'Ipsum Esse subsistens*<sup>51</sup>. Attraverso una serie di osservazioni piut-

---

<sup>49</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 27. I testi qui considerati sono: ST I, q.1, a. 5, ad 2m e a. 8.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 32. L'inaccessibilità della *Scientia Dei* si concretizza nell'impossibilità per il pensiero, sia metafisico che teologico rivelato, di accedere al pieno disvelamento dell'essenza di Dio. Riguardo a questo tratto apofatico della teologia tommasiana, nota Milbank, *ivi*, p. 30: «If metaphysical theology is so uncertain that it enjoys, at best, a weak autonomy, this is not at all to say that, for Aquinas, by contrast, *Sacra Doctrina* is triumphantly disclosive. [...] For while it is said of metaphysical theology that it can only know that God is (as first cause), what he is not, and by no means what he is, exactly the same restrictions are placed on *Sacra Doctrina*». Affermazione condotta sulla base di: ST I, q. 1, a. 7, ad 1m, q. 2, a. 2, co. e q. 12, a. 13, ad 1m.

<sup>51</sup> Un testo fondamentale che sostiene la relazione tra creazione e partecipazione è ST I, q. 44, a. 1, co. In generale sull'argomento, cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazio-

tosto rapsodiche, ma efficaci, Milbank riesce a mostrare, da ultimo, come il pensiero dell' Aquinate consista in un' accurata *teo-ontologia*, la quale, nel momento in cui riporta per partecipazione l' *ens commune* alla propria causa indeducibile e trascendente consistente nell' *Ipsum Esse*, da un lato, si sottrae a quella deriva onto-teologica inaugurata da Duns Scoto – il quale riterrà che sia l'Ente infinito sia l'ente finito possano essere sussunti nel medesimo *conceptus entis* – e, dall'altro, consente di pensare una salda continuità tra la teologia metafisica e la *Sacra Doctrina*, in forza del rinvio della metafisica ad una causa più alta che è oggetto di una scienza superiore ed insieme dell'accoglienza per partecipazione – incoativa sì, ma non di meno reale – della *scientia Dei* nella vita dell'uomo. In questo modo, le due scienze, lungi dal proporsi nella forma di quell'autonomia pretesa da Scoto in avanti e lungo tutta la modernità, si attestano come due fasi, due saperi, d'intensità differente, di una medesima avventura conoscitiva. È quest'unità nella differenza che consente a Milbank di avanzare la propria versione della relazione tra sapere umano e sapere divino partecipato sulla totalità dell'essere. Versione che, per l'ipotesi di una sussunzione della metafisica nella *Sacra Doctrina* – fino a che essa non si consumerà definitivamente nell'escatologica *visio Dei*<sup>52</sup> –, ha suscitato non poche reazioni, come vedremo, da parte dei filosofi:

nel rinviare il suo soggetto-materia ad una causa e ad una scienza più alte, per l'Aquinate la metafisica dev'essere in movimento (a differenza della fisica o della musica) verso la sua propria abolizione. Naturalmente, questo non dipen-

---

nale, Torino 1950<sup>2</sup>; ID., *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960; L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, (Bibliothèque Thomiste, XXIII), J. Vrin, Paris 1953<sup>2</sup>; e, come riferimento per la lettura di Milbank, R. A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, XLVI), E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1995.

<sup>52</sup> Mi riferisco alla conclusione del volume che ha forse più influenzato la lettura milbankiana dell'Aquinate, cf. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, cit., p. 903: «L'accomplissement du discours théologique est sa sup-pression asymptotique dans la vision de Dieu».

de dal fatto che egli abbracci l'arroganza teologica, ma meramente perché niente può essere aggiunto alla conoscenza o al potere divini<sup>53</sup>.

Abolizione che, invece di prodursi nella banale rinuncia alla filosofia o in un postmoderno esaurimento delle sue potenzialità, dà luogo ad un singolare *paradosso* fondato sulla *partecipazione* all'unica *Scientia Dei*:

l'implicazione più radicale dell'analisi di cui sopra è che l'argomento metafisico dal soggetto-materia ad un'estraneità causa più alta è strutturalmente indistinguibile dalla derivazione della *Sacra Doctrina* da principi estranei più alti. Sembra, poi, che la metafisica come auto-abolentesi e auto-evacuantesi (al fine di compiere se stessa), è già, in qualche debole senso, *Sacra Doctrina*: effettivamente, l'Aquinate afferma in modo esplicito che tutte le scienze speculative partecipano a e anticipano la luce della gloria – un'asserzione che è equivalente ad una tale pretesa, giacché ciò che costituisce la *Sacra Doctrina* è precisamente questa partecipazione e quest'anticipazione<sup>54</sup>.

La metafisica, quindi, realizzerebbe il suo ruolo architettonico nel riconoscere di doversi rimettere ad un sapere superiore, ossia compie paradossalmente il ruolo dell'architetto nel momento in cui

---

<sup>53</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 35.

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 35-36. Diversi sono i testi dell'Aquinate cui Milbank fa riferimento per sostenere la sua lettura, cf. ST I-II, q. 3, a. 6, co., dove il *Doctor communis*, esponendo la propria opinione intorno alla questione del rapporto tra la *visio beatifica* e l'esercizio delle scienze speculative, scrive: «*Ostensum est autem quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quae sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod ultima hominis beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis*».

si riconosce nel ruolo del semplice artigiano. È alla *Sacra Doctrina*, invece, che spetta ora il compito di articolare il sapere in ordine alla dimensione ontologica, riferendo all'origine divina ogni realtà creata con un'intensità di comprensione sicuramente più determinante. In questo senso, la *Sacra Doctrina*, avendo come soggetto Dio stesso e ciò che a lui si riferisce come al principio e al fine, contiene in sé i principi – conosciuti pienamente ed evidentemente da Dio stesso e dai beati, mentre vengono partecipati attraverso la fede ai *viatores* – che virtualmente contengono ogni conclusione<sup>55</sup>. In questo senso, la posizione di san Tommaso risponde a quanto richiesto alla teologia post-moderna, ossia post-secolare, da Milbank in *Theology and Social Theory*: come la *Sacra Doctrina* è chiamata a “posizionare” le discipline filosofiche in ordine al principio *gratia perficit naturam* e alla metafora tommasiana della trasformazione dell'acqua del sapere pagano nel vino del sapere proveniente dalla Rivelazione, così, nell'attuale contesto determinato dalle scienze umane, la teologia non deve accontentarsi di accogliere il sapere già confezionato che proviene dal loro sviluppo, ma deve porsi criticamente come pietra di paragone in ordine a manifestare il senso della realtà creata – sia culturale, sia naturale – così come è colta dal punto di vista di Dio. Questo viene affermato nella consapevolezza dello stato insuperabilmente metafisico e, pertanto, incompleto della cognizione dell'uomo *in statu viae*. Infatti, come sottolinea Milbank, «la metafisica collassa da sé nella *Sacra Doctrina*, mentre, quest'ultima, in quanto *in via*, rimane nell'insoddisfacent

---

<sup>55</sup> Cf. ST I, q. 1, a. 3, ad 2m: «ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest Sacra Doctrina, una existens, considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic Sacra Doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium»; ST I, q. 1, a. 4, co: «Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit»; ST I, q. 1, a. 7, co: «Omnia autem pertractantur in Sacra Doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis».

stato transitorio che è “metafisico”»<sup>56</sup>. L'operazione di san Tommaso, quindi, consiste in fondo – suggerisce Milbank sulla scorta di Corbin<sup>57</sup> – nella ridefinizione della nozione di scienza che verte essenzialmente sulla pura intuizione, da ripensarsi sulla base del sommo analogato della *Scientia Dei*, della *Visio beatifica* e, in via di partecipazione, della *Sacra Doctrina*. Secondo Milbank non si tratta di riproporre alcun conflitto di facoltà, ma semplicemente di accettare il ruolo di mediazione della filosofia e della metafisica, nella sua incompiutezza radicale propria dello stato di *viatores*, così come di riconoscere che la *Sacra Doctrina* ha spessore ontologico anche per quanto attiene alle sue espressioni scritturistiche (immagini e narrazioni) e liturgiche. In definitiva, viene così ad affermarsi il paradigma dell'intensità come differenze di grado sulla linea di una medesima forma conoscitiva, analogicamente declinata, rispetto alla maggior o minor prossimità al sommo analogato divino:

la teologia metafisica e la *Sacra Doctrina* non sono allora fasi discrete, poiché per l'Aquinate c'è solamente un mai-pienamente-realizzato passaggio temporale dalla discorsività metafisica con le sue incapacità a pensare il transgenerico [...], alla perfetta visione dell'auto-comprensione divina<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 39. Un tale depotenziamento della metafisica, come sapere autonomo, può stupire solo chi è ancora rinchiuso in una comprensione para-razionalistica del pensiero dell'Aquinate propria di certi neo-tomismi. Cf. O. BOULNOIS, *Quand commence l'ontothéologie?*, cit., p. 101: «Toute l'effort de Thomas est tendu vers la théologie. Et la métaphysique est pour lui seulement un programme, donné par quelque définitions de la science (surtout dans le commentaire du *De Trinitate* de Boèce), et par son commentaire d'Aristote. Mais il ne développe jamais une métaphysique propre». Per un resoconto lessicale della presenza del termine nell'opera del *Doctor communis*, cf. I. BIFFI, *Ricerche su «theologia» e su «metaphysica» in san Tommaso (utilizzando l'Index Thomisticus)*, in ID., *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, (La Costruzione della Teologia, 3), Jaca Book, Milano 1995, pp. 129-175.

<sup>57</sup> M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, cit., pp. 714 ss.

<sup>58</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 43.

Tale auto-comprensione, nella storia, è accessibile solo in forza di un movimento discendente da parte della divinità stessa, capace di far ascendere l'uomo stesso a partecipare di quella comprensione. Tali connessioni, articolate antropologicamente in forza del primato della differenza tra *via* e *patria*, vengono motivate innanzitutto sulla base del ruolo giocato dall'*esse* tommasiano nei confronti della *Sacra Doctrina* ed esemplificate dall'interpretazione offerta delle dottrine della creazione e della Trinità.

2.1.1. *“Ipsum Esse subsistens” e “Scientia Dei”:  
l'unità differenziata e graduale di metafisica  
e Sacra Doctrina*

Per quanto differenziata e mediata, l'unità che Milbank ritrova in san Tommaso tra gli ambiti che la riflessione occidentale, a partire da Scoto, considererà perlopiù come separati e autonomi, si regge teoreticamente sulla possibilità di mostrare come la metafisica dell'*esse* e la dottrina della subalternazione della scienza, che permette di rendere ragione della presenza architeturale del *revelatum* all'interno dei saperi, si richiamino vicendevolmente. Sottolineando l'andamento neoplatonico-dionisiano del pensiero tommasiano, Milbank riconosce nell'opzione in favore del carattere analogico dell'essere e, soprattutto, nella sua *transgenericità*<sup>59</sup> il motivo per cui la metafisica concepita dall'Aquinate non può costituirsi come scienza pienamente autonoma e capace di realizzarsi all'interno dei limiti del proprio esercizio, ma deve necessariamente

---

<sup>59</sup> Su questo punto, che Milbank andrà ad elaborare in modo altamente sintetico, ma venendo meno ad una certa esigenza di chiarezza, risulta molto utile J. F. WIPPEL, *Metaphysics*, in N. KREZMANN - E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 85-127, in part., pp. 91-92, dove viene spiegato come l'Aquinate neghi che l'essere sia un genere sulla base di TOMMASO D'AQUINO, *Le Questioni disputate*, Vol. 1. *La verità* (De veritate, questioni 1-9), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, q. 1, a. 1, co. Tale transgenericità risulta poi teoreticamente connessa con la predicazione analogica, la visione gerarchica dell'essere e la metafisica della partecipazione. Cf. P. J. DEHART, *Aquinas and Radical Orthodoxy*, cit., pp. 79-95 («Revelation's 'Evacuation' of Metaphysics (II). The Truncated Object of First Philosophy»).

confluire nella scienza superiore che coincide con l'auto-comprensione divina che viene partecipata nella forma della *Sacra Doctrina*.

In relazione all'intero, secondo san Tommaso, non è possibile ottenere una scienza compiutamente definita: questo comporterebbe – alla scuola di Aristotele – che si riconquistasse una certa univocità riconoscendo alla sostanza il primato, facendo di Dio stesso, Sostanza immobile, un oggetto trattabile scientificamente all'interno delle categorie disponibili. Ma questa è proprio la deriva onto-teologica che l'Aquinate non percorrerà, rinunciando all'illusione di raggiungere *in via* una scienza compiuta dell'intero. Avendo rinunciato a tale via, riaperta invece da Duns Scoto accanto alla teologia rivelata, sulla base dell'univocità e di una concezione formalistica e quasi-trascendentale (in senso moderno) del *conceptus entis*, san Tommaso preferisce quello che Milbank riconosce come un percorso platonico-agostiniano che sviluppa la "logica della perfezione". Per il Maestro domenicano si tratta, quindi, di procedere da una «vaga e remota percezione di una pienezza d'infinita attualità»<sup>60</sup> che – a partire dalla relazione di creazione – nel creato si declina partecipativamente secondo gradi d'essere di intensità differente senza che chi ne prende così parte aggiunga o tolga nulla a tale pienezza. Che Dio stesso venga riconosciuto nell'*Ipsum Esse subsistens*, puro Atto d'essere con cui coincide la sua essenza, consente a Milbank di rimarcare questa presa di distanza da Aristotele, qualora s'interpreti il progetto scientifico dello Stagirita completo nel momento in cui venga sviluppato sulla base dell'univocità e dell'auto-referenzialità di una sostanza chiamata a realizzarsi esclusivamente nei limiti della propria natura:

da quando, comunque, Aristotele ha posto il primo motore all'interno del genere della sostanza in quanto "genere più alto" che è la "sostanza immutabile" [...], egli fu abilitato a

---

<sup>60</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 29: «a dim and remote perception of a plenitude of infinite actuality». Milbank insiste, poco oltre, sulla necessità che si dia una certa esperienza di tale attualità, riconoscendo all'Aquinate un andamento dimostrativo né puramente *a posteriori*, né puramente *a priori*, dovuto al fatto che collochi il suo pensiero più sulla linea di Agostino che non su quella di Aristotele o su quella di Anselmo.

parlare scientificamente di “Dio”. L’Aquinata, nondimeno, identificando Dio con l’*esse* non-generico, ed escludendo specificamente Dio dal genere e dalla sostanza nel senso dell’essenza distinta o dell’individuo a sé stante (sebbene non nel senso di auto-sussistente), assicura anche che può esserci solamente un accesso analogico e non strettamente scientifico al divino<sup>61</sup>.

L’*esse*, in quanto transgenerico, non può essere descritto nei termini delle categorie che vengono adottate per analizzare l’*ens commune*, mentre «viene pienamente esemplificato nell’individuo concreto come nell’essenza universale, o in un accidente come in una sostanza»<sup>62</sup>. Secondo Milbank è la stessa concezione dell’*esse*, introdotta da san Tommaso, a richiedere la decostruzione dei dualismi (ad es. tra formale e materiale, concreto e astratto, etc.), compreso quello che ha travagliato l’intera modernità, come la separazione tra metafisica e storia. Ed è a questo punto della riflessione, tanto sintetica quanto coraggiosamente originale, che il teologo britannico introduce, facendo leva ancora sulla nozione di partecipazione, la propria convinzione relativa alla *corrispondenza* tra la scienza di Dio e lo stato transgenerico dell’*esse*:

l’auto-conoscenza di Dio, in quanto semplice, è insieme formale e materiale, e pertanto eccede il metafisico come il fondamento dello storico. Mentre l’auto-pensiero del primo motore aristotelico è astratto, e non si estende ai particolari materiali e così è “metafisico”, l’auto-pensiero di Dio, per l’Aquinata, include tutti gli esatti dettagli in ogni modo in cui possono essere partecipati. [...] E poiché Dio è *esse*, in effetti egli contiene immediatamente in un’espressione unificata che è anche un’intuizione singola [...] un’infinità di conoscenza partecipata<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>62</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 40.

<sup>63</sup> *Ivi*. Tra i testi cui Milbank fa riferimento: ST I, q. 14, a. 5 (Dio conosce le cose distinte da sé), a. 6 (Dio conosce ogni cosa in modo proprio e non generalmente), a. 11 (Dio conosce i singolari) e q. 15, a. 3.



Da questa considerazione provengono due conseguenze che hanno un valore decisivo per la teologia. In primo luogo, il piano architettonico e il piano artigianale del sapere divino – la *sapientia* e l'*ars*<sup>64</sup> – mostrano la propria coincidenza, in forza del *Verbum Dei* nel quale l'idea è concepita e realizzata: in Dio, la teoria coincide con la pratica. Anche se non approfondita, emerge qui la concentrazione cristologica della *Scientia Dei* e, pertanto, della teologia che ne è quasi l'impronta nell'uomo. In secondo luogo, concordando qui con la nota *retractatio* di Jean-Luc Marion, Milbank nota che, come l'Aquinata cede interamente l'*esse* a Dio, così egli cede interamente l'*esse* alla *Sacra Doctrina*, l'unico sapere cui l'essenza divina – che è l'*Ipsum Esse* – risulta accessibile all'uomo<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> ST I, q. 15, a. 2, ad 2m: «sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum, dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas». Si confronti questo con quanto scritto a proposito della Persona del Verbo, in ST I, q. 34, a. 3, co: «in verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum non solum patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei eius quod in Deo patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in Psalmo XXXII, *dixit, et facta sunt*; quia in verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit».

<sup>65</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 41. Cf. anche J.-L. MARION, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*, «Revue Thomiste» XCV (1995), pp. 31-66.

In conclusione, per Milbank, il pensiero di san Tommaso d'Aquino sull'*esse*, in quanto transgenerico, appartiene alla *Sacra Doctrina* e, come tale, mostra come nessun tentativo immanentistico, come quello aristotelico, possa fornire una descrizione compiuta della struttura della realtà. Questo compito è possibile solo per la scienza stessa di Dio e, in modo partecipato, per la *Sacra Doctrina*, unico sapere abilitato a gestire l'*esse* nella sua transgenericità, tanto quello per essenza (l'*Ipsum Esse*), quanto quello per partecipazione.

### 2.1.2. Sulla creazione: metafisica e fenomenologia della partecipazione

Un ulteriore elemento dell'incalzante e fortemente sintetica riflessione di Milbank prende spunto dalla ripresa della critica al tomismo trascendentale (qui nella versione di Bernard Lonergan) e alla lettura anglosassone, svolta in correlazione con la semantica contemporanea, condotta dal primo David Burrell e da Nicholas Lash<sup>66</sup>. Milbank riconosce, all'interno di queste letture dell'Aquinate, l'impronta del pensiero di Kant, letto in continuità con l'innovazione introdotta nel pensiero teologico-filosofico da Duns Scoto e da Guglielmo di Ockham. In sintesi, sia Lonergan sia Burrell opererebbero una riduzione della metafisica alla logica, mettendo sotto silenzio la nozione dell'essere come "perfezione" (o letto, come direbbe Cornelio Fabro, secondo un'ermeneutica "intensiva"<sup>67</sup>), per assumere il senso scotista e nominalista del *conceptus entis* come vuoto, univoco indice della mera esistenza che – attraverso Suárez e Wolff

---

<sup>66</sup> Cf., ad esempio, B. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità. Il verbum nel pensiero di san Tommaso*, ed. it. a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, Città Nuova, Roma 2004; D. BURRELL, *Aquinas: God and Action*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1979 e N. LASH, *Ideology, Metaphor, and Analogy*, in ID., *Theology on the Way of Emmaus*, S.C.M., London 1986. Per un notevole approfondimento critico, cf. P. J. DEHART, *Aquinas and Radical Orthodoxy*, cit., 37-63 e, sul rapporto con la fenomenologia, pp. 129-142.

<sup>67</sup> Cf. C. FABRO, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*, «The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly» XXXVII (1974), pp. 449-491.

– giunge a Kant e ai formalisti logici (Bolzano, Frege)<sup>68</sup>. Questa, in sintesi, la critica di Milbank: in Lonergan e nelle sue trasposizioni semantiche il trattamento dell'analogia – e pertanto l'interpretazione della questione *de divinis nominibus* – è sciolto da qualsiasi riferimento all'*Ipsum Esse* e alla metafisica della partecipazione. Cosa che, nella concezione unitaria dell'Aquinate, almeno così come l'ha descritta Milbank, comporta una separazione dalla *Sacra Doctrina*, in quanto i nomi divini verrebbero ad essere determinati a partire dalla possibilità del linguaggio umano e non, come nello Pseudo-Dionigi, secondo il modo discendente della Rivelazione. E in questo, oltre a distanziarsi dal pensiero di san Tommaso per abbracciare forme prossime alla Scolastica Barocca, l'interpretazione s'attesta su di un piano di tendenziale immanentismo, dovuto al fatto che tale scelta impedisce di pensare Dio in modo non onto-teologico, come *Ipsum Esse* appunto, e non come *summum Ens* all'interno di una concezione che pensa l'*ens* come "neutro" e predicabile univocamente dell'infinito così come del finito, come effettivamente accadde<sup>69</sup>.

Qual è, invece, la contro-proposta ermeneutica di Milbank? In sostanza, per il teologo britannico si tratta di sostituire all'alleanza trascendentale e semantica – che fa riferimento alla discendenza post-kantiana propria della semantica praticata dai filosofi analitici – una nuova alleanza tra metafisica e fenomenologia: «la metafisica della partecipazione nell'Aquinate è immediatamente e implicitamente una fenomenologia del vedere più di quanto uno veda, del

---

<sup>68</sup> Il quadro ermeneutico che fa da sfondo a questa lettura è da attribuirsi a J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Pref. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999.

<sup>69</sup> Per la costruzione della critica, cf. J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., pp. 44-46. Un testo fondamentale che va nella direzione di Milbank, benché non sia citato, è il testo, da poco ripubblicato, di B. MONTAGNES, O.P., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (1963), Prés. par T.-D. Humbrecht, O.P., Les Édition du Cerf, Paris 2008, pp. 42-60: dove viene sostenuta la convergenza tra analogia trascendentale e partecipazione.

riconoscere l'invisibile nel visibile»<sup>70</sup>. Concezione che riprende e riconosce nel pensiero di san Tommaso il principio cardine dell'Ortodossia radicale: «la prospettiva teologica della partecipazione, a dir il vero, salva le apparenze eccedendole. [...] tutto quel che c'è è *solamente* perché è molto più di quello che è»<sup>71</sup>. Secondo Milbank, la particolare prospettiva semantica adottata dall'Aquinate per affrontare la questione *de divinis nominibus*, richiede che le cose stesse siano interpretabili come “segni di Dio”, cosa che renderebbe possibile poi utilizzare analogicamente i nomi per parlare di Dio, essendo qui implicito che le perfezioni divine si lascino intravedere nelle perfezioni create. In questo senso, lungi dagli esiti agnostici dell'analogia concepita in senso kantiano che proietta ciò che sappiamo delle creature verso un orizzonte sublime e inaccessibile, per san Tommaso, dal punto di vista di Milbank, noi non ci riferiamo alla “bontà” o alla “vita” di Dio perché Egli ne è l'origine nelle creature, ma riconosciamo la “bontà” e la “vita” delle creature, in quanto esse manifestano fenomenologicamente la Bontà divina sussistente, che si dà eternamente in modo eminente ed esemplare<sup>72</sup>. La fenomenologia, pertanto, chiamata in causa da Milbank – conoscendo il problema del segno e del ruolo del lin-

---

<sup>70</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 47: «the metaphysics of participation in Aquinas is immediately and implicitly a phenomenology of seeing more than one sees, of recognizing the invisible in the visible». Una fonte d'ispirazione per quest'affermazione di Milbank – depurata tuttavia da ogni tentazione fondazionalista – potrebbe essere stato il saggio, citato in nota dal teologo britannico, di E. GABELLIERI, *Saint-Thomas: une ontothéologie sans phénoménologie?*, «Revue Thomiste» XCV (1995), pp. 150-192.

<sup>71</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK - G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy*, cit., p. 4.

<sup>72</sup> Cf. ST I, q. 13 per intero e, in part., a. 2, co. e ad 2m: «divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis, sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturae Deum repraesentant, licet imperfecte; ita intellectus noster, secundum unumquemque processum, Deum cognoscit et nominat. Sed tamen haec nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita, sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur».

guaggio che viene a costituire intrinsecamente l'esperienza – presenta alcune affinità con la fenomenologia ermeneutica elaborata da Paul Ricoeur, in cui il vedere e il dire si danno secondo una correlazione che impedisce l'assunzione, cartesiana ed infine idealistica, di un'esperienza pura. Tratti, questi, che il teologo britannico preferisce ascrivere ad un pensatore dichiaratamente anti-kantiano (a differenza del Ricoeur, che pur Milbank conosce e cita) come Hamann<sup>73</sup>. Né la mediazione semantica costruita sulla base del tomismo trascendentale, né il privilegio fenomenologico dato alla pura intuizione rispetto al giudizio, aiutano il teologo a recuperare il piano dell'esperienza atto a sostenere il gesto teo-ontologico dell'analogia così come l'ha praticata san Tommaso: «il giudizio metafisico (o "speculazione") e la visione fenomenologica sono entrambi necessari e co-primari per la *Sacra Doctrina*»<sup>74</sup>. Si tratta forse della necessità di un'intuizione dell'essere, si chiede Milbank? Non certo nel senso ontologico di un'intuizione immediata delle fondamentali categorie ontologiche, prescindendo da una necessaria astrazione riflessiva rispetto al molteplice differenziato. Se invece si considera l'intuizione dell'essere come una partecipazione incoativa alla *visio beatifica*, allora essa è necessaria per garantire l'unità della *Sacra Doctrina* al di qua del razionalismo della metafisica barocca, generata dalla separazione tra la metafisica e la *Sacra Doctrina* stessa, così come al di là della riduzione della metafisica ad epistemologia che si è data con e oltre Kant. Per Milbank, infatti, «ogni pensiero è una remota anticipazione della finale intuizio-

---

<sup>73</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 48.

Per quanto riguarda il teorico della fenomenologia ermeneutica, cf. soprattutto P. RICOEUR, *Fenomenologia e ermeneutica: partendo da Husserl*, in ID., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 37-69.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 51. Mi permetto di rinviare ad un mio contributo nel quale giungo, per via anagogica, ad una posizione vicina a quella di Milbank per quanto riguarda il ricorso a metafisica e fenomenologia, invisibilità e visibilità nella *Sacra Doctrina*, cf. M. SALVIOLI, *La misericordia invisibile del Padre nella compassione visibile di Gesù, il Figlio. Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica*, «Divus Thomas» 111 (2008), pp. 22-110.

ne beatifica di Dio, il quale in quanto *esse* è anche puro intelletto in atto identico all'intuizione assoluta»<sup>75</sup>.

Per quanto limitata nei termini di un'esigenza strutturale e di una proposta ancor solo programmatica, la correlazione richiesta dal teologo britannico tra metafisica e fenomenologia nel contesto più ampio di un pensiero teologico della partecipazione sembra molto prossima al tentativo che – sulla base di una medesima tendenza a leggere insieme sant'Agostino e san Tommaso in rapporto ad una fenomenologia aperta – è stato avanzato da Edith Stein in *Essere finito ed Essere eterno*, pur con tutti i limiti storiografici da cui era appesantita, allora, la lettura neoscolastica di san Tommaso. Sulla base dell'intenzione della Stein di oltrepassare il dualismo tra teologia e filosofia e in prospettiva di quanto si dirà intorno alla possibilità di una metafisica trinitaria nell'Aquinate stesso, non è forse impossibile tracciare qualche relazione tra quanto sostiene Milbank e il pensiero della Martire carmelitana<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 51.

Secondo il teologo britannico, infatti, la partecipazione a quest'intuizione non si è persa a causa della critica della metafisica, ma del compimento della metafisica dogmatica, da parte di Kant.

<sup>76</sup> Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, rev. e pres. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1992. Sul fronte della fenomenologia, Milbank ha proseguito la propria indagine soprattutto a partire dalla riscoperta del Merleau-Ponty de *Il visibile e l'invisibile*, cf. J. MILBANK, *Beauty and the Soul*, in ID. - G. WARD - E. WYSCHOGROD, *Theological Perspectives on God and Beauty*, Trinity Press International, Harrisburg 2003, pp. 1-34, in part., p. 11: «Merleau-Ponty, then, uniquely carries out a phenomenological reduction to the point where reduction and phenomenology are breached: More than appearance appears, but unlike Heidegger, Derrida and Marion, he does not hypostatize this appearing of the saturated phenomenon. Nor does he cling (like Marion) to any Husserlian subjective space of immanence: instead, phenomenology opens out directly beyond itself into ontology. Yet, inversely phenomenology remains: As for the Platonic *dynamis*, the mark of being is an appearing from a hidden depth».

### 2.1.3. Sulla Trinità: "analogia entis" e "analogia trinitatis"

Un ulteriore approfondimento della capacità della *Sacra Doctrina* di decostruire, componendoli in sé, i generi tardo medievali e moderni della "filosofia" e della "teologia", consiste nel tentativo di Milbank di mostrare l'interesse per la ragione del tema teologico per eccellenza. La Trinità è considerata dal teologo britannico tutt'altro che indifferente alla ragione, che è chiamata, per così dire, ad abitarne il mistero per approfondire – con san Tommaso e oltre san Tommaso – la struttura ultima della realtà creata<sup>77</sup>. Se le creature esistono in quanto hanno l'essere, mentre Dio è l'Essere per essenza, in forza della partecipazione, che cosa impedisce, essendo il Dio della rivelazione il *Trinitas-Deus*, di concepire una struttura trinitaria dell'*ens creatum*? Per pensare qualcosa di simile ad una metafisica trinitaria nell'alveo del pensiero tommasiano, Milbank procede dapprima a mostrare come – alla luce della Rivelazione accolta nella fede – anche nell'opera di san Tommaso vi sia un certo tentativo di stabilire per via speculativa la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo. In secondo luogo, vi è l'importante invito a considerare insieme le esplorazioni, distinte per evidenti motivi espositivi, relative all'unica essenza divina e alle persone, relazioni e nozioni divine. Si tratta, in fondo, semplicemente di tener conto della verità per cui l'unico Dio della Rivelazione coincide con la Trinità; più difficile ne è l'illustrazione teorica<sup>78</sup>.

A partire da queste argomentazioni portate dall'Aquinate, a cavaliere tra la descrizione metafisica dell'unica essenza di Dio e l'impianto trinitario delle persone, delle relazioni e delle nozioni divine, Milbank ritiene possibile il tentativo di esplicitare quell'ontologia trinitaria che in san Tommaso risulta al massimo prefigura-

---

<sup>77</sup> Per un quadro della teologia trinitaria sviluppata dal *Doctor communis*, cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004. Per un commento critico al tema, cf. P. J. DEHART, *Aquinas and Radical Orthodoxy*, cit., pp. 167-184: «Divine Revelation and Human Performance. Milbank's Aquinas on the Trinity».

<sup>78</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., pp. 52-54.

ta dalla direzione di alcuni passi<sup>79</sup>. Il punto a partire dal quale il principale teorico dell'Ortodossia radicale propone il proprio approfondimento teorico consiste in un'osservazione sullo stile dell'Aquinate che consente una duplice lettura: «la Trinità in quanto l'essere più intenso o gli enti finiti come partecipazione alle relazioni del comprendere e del desiderare». A partire da questa possibilità ermeneutica, sorta ancora una volta dal tenere insieme pagine metafisiche e pagine relative al contenuto della Rivelazione, Milbank può suggerire, con e oltre san Tommaso, che «se il *Verbum* e il *Donum* sono transgenerici tanto quanto *l'esse*, allora *l'analogia entis* è anche *analogia trinitatis*»<sup>80</sup>. In questo senso, il teologo britannico ritiene di aver mostrato, seppur per accenni, come nel ricercare un'ontologia trinitaria non si proceda in alcun modo *contro* il pensiero di san Tommaso d'Aquino, ma lo si approfondisca piuttosto lungo strade non battute. Le strade cui Milbank ha dedicato e continua a dedicare il proprio impegno teorico più profondo.

## 2.2. Solo la teologia oltrepassa e salva la metafisica

Vengono qui letti insieme due saggi, scritti a poco più di una decina d'anni l'uno dall'altro, che per esplicita volontà di Milbank si richiamano reciprocamente per mostrare, da punti di vista differenti, il medesimo rapporto tra la teologia e la metafisica, la quale funge da sineddoche dello stesso orizzonte filosofico. Si tratta appunto di *Only Theology Overcomes Metaphysics* (1995) e *Only Theology Saves Metaphysics* (2007)<sup>81</sup>. Leggendo insieme questi saggi

---

<sup>79</sup> Quella più esplicita, cui Milbank fa riferimento in queste pagine, riguarda TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i gentili*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, libro 4, cap. 11.

<sup>80</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 55.

<sup>81</sup> J. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, in ID., *The Word Made Strange*, cit., pp. 36-52 e ID., *Only Theology Saves Metaphysics: On the Modalities of Terror*, in C. CUNNINGHAM - P. M. CANDLER, JR. (eds.), *Belief and Metaphysics*, SCM Press, London 2007, pp. 452-500. Sul rapporto tra i due testi, intitolati consapevolmente in modo antitetico, senza che risulti mutata la concezione di fondo, cf. *ivi*, p. 452, n. 1: «The 'metaphysics' that is overcome in the former



si può comprendere meglio il movimento paradossale – e non dialettico – secondo il quale la teologia e la metafisica risultano gradi differenti della medesima *Scientia Dei*, differentemente e gerarchicamente partecipata, in cui la fase in sé più prossima al sommo analogato accoglie in sé quella più remota, salvandola in quanto tale nel momento stesso in cui viene oltrepassata *in quanto* auto-referenziale e auto-consistente. È in questo senso che va compresa la metafora dell'*e-vacuazione*, ossia dello s-vuotamento (quasi una *kenosis*) della metafisica secolarizzata, che compare nel saggio del 1995, così come va accolto il desiderio di recuperare la metafisica come *sapienza* espresso nel contributo del 2007<sup>82</sup>.

*Only Theology Overcomes Metaphysics* intende confrontarsi criticamente con la proposta fenomenologico-teologica di Jean-Luc Marion e, in questo senso, si colloca nell'ambito del dibattito post-heideggeriano relativo alla possibilità di oltrepassare la metafisica, intesa con Heidegger stesso come struttura onto-teologica del pensiero che, come tale, ha dominato il pensiero occidentale consegnandolo al dominio della tecnica. Vi è la possibilità di un pensiero *altro*? Si può prescindere, nell'impostazione della risposta alla domanda ultima del pensare, dal riferimento alla scienza dell'*ens in quantum ens*? Studioso del pensiero metafisico e teologico di Descartes, Marion s'inserisce nel dibattito aperto dalla provocazione di Heidegger proponendo una serie di saggi che intendono mostrare come il pensiero non sia vincolato alle categorie metafisiche, ma che – sulla scorta di una lettura, per così dire, "levinasiana" dello Pseudo-Dionigi – possa prescindere sulla scorta di categorie come quella dell'*amore* o del  *dono*, altrettanto capaci di descrivere ciò che si dà alla coscienza, senza lasciarsi chiudere nelle

---

piece is the ontotheological science of transcendental ontology that has prevailed at least since Suarez. The 'metaphysics' that is saved in the present piece is the perennial 'realism' that lasted from Plato to Aquinas and then was reworked by Eckhart and Cusanus. Here, characteristically, being is not a transcendental framework that includes even the divine; rather being as God identified as the transcendent source in which all else participates».

<sup>82</sup> J. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, cit., p. 44 e ID., *Only Theology Saves Metaphysics*, cit., p. 476.

maglie della deduzione onto-teologica<sup>83</sup>. Secondo Milbank, Marion intende sintetizzare in sé ad un tempo Barth e Heidegger, compiendo così – sulla scia della teologia del Novecento del dono e dell'evento nell'alveo della *nouvelle théologie* – la più decisa correlazione tra teologia e filosofia presente nella contemporaneità. Questo passaggio verrebbe condotto attraverso la strumentalizzazione delle categorie della filosofia a vantaggio della teologia, così come si può evincere dal rilevamento di uno scivolamento della donazione verso la carità<sup>84</sup>. Tralasciando qui la critica che Milbank avanza, per così dire, dall'interno dell'argomentazione sviluppata da Marion, intendo riportare solamente quei rilievi critici che consentono al teologo britannico di contestare la posizione del fenomenologo in merito al rapporto tra teologia e metafisica e, pertanto, di avanzare la propria concezione per cui *solo* la teologia è in grado di oltrepassare la metafisica.

L'elemento che qui costituisce il discrimine riguarda l'interpretazione del rapporto tra Dio, in quanto *Ipsum Esse*, e l'*ens commune* nel pensiero di san Tommaso d'Aquino. L'interpretazione fornita da Marion, prima della nota *retractatio* pubblicata sulla *Revue Thomiste*, riconosce all'*esse* dell'Aquinato lo *status* di autentica categoria teologica e, tuttavia, secondo Milbank – che qui si rifà alla prefazione scritta nel 1991 da Marion per la traduzione americana di *Dieu sans être* –, il fenomenologo francese avrebbe mancato nel momento in cui ha, forse affrettatamente, deciso di considerare l'*ens commune* alla stregua del *Sein* heideggeriano. In questo senso, avendo Marion abbandonato con Heidegger la prospettiva ontologica della partecipazione, l'essere creato che funge da *subjectum* della

---

<sup>83</sup> Tra le opere qui considerate da Milbank, cf. J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza* (1977), Jaca Book, Milano 1979; ID., *Dio senza l'essere* (1982), Jaca Book, Milano 1987; ID., *Prolégomènes à la charité, La différence*, Paris 1986; ID., *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia* (1989), Marcianum Press, Venezia 2010. Recentemente Milbank ha dedicato un altro saggio al fenomenologo francese, J. MILBANK, *The Gift and the Mirror. On the Philosophy of Love*, in K. HART (ed.), *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2007, pp. 253-317.

<sup>84</sup> Cf. J. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, cit., p. 36.

metafisica verrebbe a costituire una sorta di sfera autonoma di competenza della filosofia<sup>85</sup>. Per Milbank, invece, è proprio nella considerazione – fondata decisamente sulla nozione di *partecipazione* – relativa al rapporto tra *esse* ed *essentia* in relazione all'*ens commune* che si può mostrare come, nel pensiero dell'Aquinate, proprio in forza di quella distinzione reale che rappresenta uno dei capisaldi della sua ontologia, sia la teologia ad oltrepassare la metafisica, *evacuandola*, ossia svuotandola di quell'auto-referenzialità costitutiva che ne farebbe un ambito neutro comprensibile con riferimento a Dio oppure no – come nell'interpretazione della metafisica moderna che si sviluppa, a partire da Duns Scoto, nel pensiero di Suárez, fino ai protagonisti della modernità secolare:

per l'Aquinate la differenza dell'*esse* dall'essenza nell'*ens commune* delle creature [...] è "letta" in termini *interamente* teologici come il luogo di una frattura interna delle creature tra la loro propria nullità e la loro estranea attualità che è interamente ricevuta da Dio. Questo significa che il dominio della metafisica è non semplicemente subordinato, ma completamente *evacuato* dalla teologia, in quanto la metafisica rimette interamente il proprio soggetto materia – l'"Ente" – ad un primo principio, Dio, che è il soggetto di un'altra, più alta scienza, vale a dire quella propria di Dio, accessibile a noi solamente per via di rivelazione<sup>86</sup>.

Allontanandosi da questa concezione, sia con Enrico di Gand che, soprattutto, con Duns Scoto, attraverso la scelta di considerare il *conceptus entis* come univoco, si è aperta la via all'idolatria onto-

---

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. 43-44. L'edizione cui si è fatto riferimento è J.-L. MARION, *God without Being*, translated by T. A. Carlson, Forward by D. Tracy, The University of Chicago Press, Chicago 1991, ad es., p. xxiv: «we should have to grant that Thomism does not amount to the identification of the *esse commune* with God, and that, if *esse* characterizes God in Thomism, *esse* itself must be understood divinely, thus having no common measure with what Being can signify in metaphysics – and especially in the onto-theo-logy of modern metaphysics».

<sup>86</sup> J. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, cit., p. 44.

teologica propria della modernità, chiusa nella sfera immanente dell'ente che costituisce, ad un tempo, la sua sicurezza ed il suo limite, come risulterà più chiaramente con l'emergere del nichilismo. Seguendo, con alcune significative prese di distanza, l'impianto fornito da Balthasar nel corso della propria storia della metafisica occidentale, Milbank oppone Duns Scoto a san Tommaso d'Aquino nella scelta di optare per l'univocità<sup>87</sup>. Tale scelta segnerà il destino del pensiero Occidentale, per quanto Milbank riconosca nell'opera di Meister Eckhart la via, ancora aperta, per costituire un'alternativa alla scelta separatista, univocista e volontarista del francescano, che proceda – come sarà per Pico della Mirandola, Cusano, Vico e altri – con e oltre l'Aquiniate:

il punto qui non è, come von Balthasar sostiene, che Eckhart si stia allontanando da Tommaso e stia inaugurando l'idolatria moderna identificando Dio come *esse* – in quanto rispetto a questo egli è frequentemente più riservato dell'Aquiniate – ma che, al contrario, egli stia resistendo a qualsiasi "afferramento" dell'*esse* in quanto termine univoco che può genuinamente essere predicato di ogni creatura. Dove Scoto inaugura una metafisica indipendente dalla teologia, Eckhart ha assolutamente evacuato il luogo metafisico in favore della teologia<sup>88</sup>.

Marion, secondo Milbank, non avrebbe colto la decisività di questo passaggio epocale, nel quale, attraverso un medesimo gesto teoretico, viene abbandonato l'impianto della partecipazione e dell'analogia e s'afferma l'idolatria concettuale insieme all'oblio della

---

<sup>87</sup> *Ivi*: «here we have reached the absolute crux of this matter, and the turning point in the destiny of the West. For insofar as Aquinas appeared to leave some ambiguity regarding how it was possible to speak of God by first speaking of finite beings, Duns Scotus resolved it in an untraditional direction by affirming that this is because one can first understand Being in an unambiguous, sheerly 'existential' sense, as the object of a proposition, without reference to God, who is later claimed 'to be' in the same univocal matter».

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 45.

differenza ontologica, determinando il «collasso» della relazione istituita dall'Aquinato tra *Sacra Doctrina* e metafisica. Il limite di Marion sarebbe quindi da rinvenire, anche in forza di limiti intrinseci alla stessa impostazione fenomenologica di Husserl e di Heidegger, nel non aver sufficientemente criticato la concezione tardo medievale e moderna dell'essere, a motivo di una volontà di congedarsi da un impianto che non si vuol leggere se non in senso "post-scotista". Il segnale più evidente che Milbank sottolinea è la scelta di Marion di privilegiare la *possibilità* sull'*atto*, fraintendendo, così, tutta la linea agostiniano-tommasiana: per quest'ultima, infatti, la priorità dell'atto significherebbe più l'indeducibilità dell'a-venire che una presunta tirannia dell'ordine costituito. Oltre a questo, secondo Milbank, solo il puro atto infinito è condizione di possibilità per qualcosa come un "dono", mentre la possibilità costituirebbe solo la premessa per una datità trascendentale. In definitiva, la prossimità di Marion all'impianto della metafisica secolare e auto-sufficiente propria della modernità risiederebbe nel non aver considerato la funzione mediatrice della *partecipazione*, pensando che, invece, fosse sufficiente separare la logica del *dono* e dell'*amore* – la teo-logica – dalle pastoie ontoteologiche, sostenendone l'alterità costitutiva<sup>89</sup>. A fronte di una fenomenologia "indipendente", determinata da un certo accento volontarista<sup>90</sup>, da condursi parallelamente alla teologia, Milbank preferisce una visione – ispirata a san Tommaso – in cui la teologia *oltrepassa* la metafisica o, in altri termini, la filosofia pensata come «disciplina spirituale [...] che può essere abbracciata e portata a compimento in versione cristiana dalla teologia»<sup>91</sup>.

*Only Theology saves Metaphysics* riprende la medesima concezione della storia dei rapporti tra teologia e metafisica, così come la concezione, appena accennata, della filosofia come sapienza e, tut-

---

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 47 (per la calibratura dell'obiezione sulla nozione di partecipazione) e 48, dove Milbank parla del «persistente (*lingering*) "scotismo" di Marion».

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 39 e p. 43, in cui Milbank critica la relazione istituita da Marion tra manifestazione e l'atto della volontà che ne costituirebbe quasi una condizione di possibilità.

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 49-50.

tavia, rimodula questi capisaldi del pensiero di Milbank nel contesto dell'attuale ripensamento della metafisica, dovuto soprattutto alle opere di Alain Badiou – ma anche ad un risveglio della metafisica naturalistica atea (Dawkins e colleghi) o di alcune versioni di metafisica sorta in ambito analitico –, che ha consentito un certo superamento del veto kantiano da cui è stata imbrigliata molta della filosofia del Novecento. L'asse portante di una lunga e complessa analisi storico-teoretica di Milbank riguarda la complicità di molta filosofia post-kantiana, compresa gran parte della filosofia del Novecento appunto, con l'essenzialismo e con la priorità del possibile sull'attuale, in modo da subordinare l'evento alla categoria, secondo una modalità di pensiero che – stando agli studi di Ludwig Honnefelder – troverebbe la propria radice in Duns Scoto secondo una genealogia che porterebbe proprio fino a Kant<sup>92</sup>. Smantellato l'impianto anti-metafisico post-kantiano, uscendo pertanto anche dal dualismo tra filosofia analitica e fenomenologia, ci si troverebbe, secondo Milbank, nell'alternativa segnata da una duplice ripresa della metafisica: quella naturalistica o quella materialistica neo-pitagorica.

Nel pensare un'alternativa Milbank procede dal paradosso inerente alle prospettive umanistiche secolarizzanti di matrice post-kantiana: nel ricercare metodi condivisi di trattare il fenomeno religioso, finiscono per fomentare la reazione fondamentalistica, in quanto tali metodi procedono da una rigida separazione tra fede e ragione. Invece, sostiene il teologo britannico,

si può affermare che la vera alternativa del ventunesimo secolo consisterebbe nell'incoraggiamento di modi di riflessione che integrano fede e ragione sulle linee dell'agostini-

---

<sup>92</sup> Cf. J. MILBANK, *Only Theology saves Metaphysics*, cit., p. 473. Il riferimento è a L. HONNEFELDER, *La métaphysique comme science transcendente*, PUF, Paris 2002. Più avanti, scrive Milbank, *ivi*, p. 489: «metaphysics defined as the science of univocal being quickly becomes in effect or even in name the science not so much of every *ens* but rather of every *ens* whether actual or possible, with the priority given to the possible – and so to logic, to a sheerly indeterminate notion of will and choice and eventually, as with Kant, to knowledge over being, since knowledge has prior access to possibilities».

simo, del tomismo propriamente inteso, della moderna tradizione sofologica dell'Ortodossia russa o di quelle del chassidismo ebraico o della mistica islamica<sup>93</sup>.

Tale linea ermeneutica, culturalmente trasversale, tende infatti a privilegiare la lettura della metafisica come visione *sapientiale* della realtà, congiunta intrinsecamente ad un'esperienza religiosa. Ciò detto, si prospetta un quadro che offre quattro linee attualmente "viventi" di pratica della metafisica: a) il realismo teologico, di ascendenza platonica o aristotelica, differentemente modulato secondo le tradizioni delle fedi monoteiste; b) la versione scotista e occamista del cristianesimo; c) il realismo metafisico agnostico e comunque non-teologico di ambito analitico (Armstrong; Lowe); d) le forme del materialismo speculativo (Badiou)<sup>94</sup>. Milbank propende chiaramente per la prima delle forme elencate, quella che – attraverso Dionigi Psuedo-Areopagita – comporta il primato dell'atto che, radicato in san Paolo, permetterà all'Aquinato di accogliere pienamente Aristotele nella tradizione cristiana. Tale tradizione si contrappone all'essenzialismo possibilista che, seguendo qui quanto affermato da Benedetto XVI nel *Discorso di Regensburg* (12 settembre 2006), attraverso il pensiero plotiniano di Ibn Sina, affacciatosi in Gilberto di Poitiers, si attesta dopo il 1300 nel pensiero post-scotista. Se il primato dell'atto sulla possibilità, favorendo il primato dell'immagine sulla legge, consente un pensiero più consono con il mistero dell'Incarnazione, l'accentuazione della possibilità avrebbe consentito sia il ristabilimento della legge sia una tendenza all'assolutismo politico, propri del tardo-medioevo e della modernità e consonanti con un indebolimento del cristianesimo stesso<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> J. MILBANK, *Only Theology saves Metaphysics*, cit., p. 478.

<sup>94</sup> Cf., *ivi*, p. 497.

<sup>95</sup> Cf., *ivi*, pp. 498-501. Per la questione del primato dell'atto, Milbank si riferisce a D. BRADSHAW, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge 2004. Il discorso del Pontefice è disponibile in rete sul sito della Santa Sede: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf)

Per sintetizzare, ricorrendo ad un'immagine, la descrizione della relazione tra teologia e metafisica prospettata da Milbank, oltre all'elemento dell'*intensità* sulla medesima linea (rappresentata dalla partecipazione alla *scientia Dei*), farò uso della metafora del circolo, impiegata dal beato Giovanni Paolo II in *Fides et ratio*, al numero 73. Il duplice movimento in forza del quale, da un lato, solo la teologia oltrepassa la metafisica e, dall'altro, solo la teologia salva la metafisica può essere quindi rappresentato dalla fusione della linea e del circolo: le relazioni tra queste due fasi del sapere verrebbero, pertanto, a corrispondersi lungo la spirale ascendente che illustra una corrispondenza, secondo il principio dell'unità nella distinzione, tesa al compimento escatologico nella *visio beatifica*.

### 2.3. I timori dei filosofi ed il fraintendimento secolare

La lettura critica di Milbank si rivolge, secondo uno dei suoi obiettivi polemici più consueti, contro una certa rilettura che egli definisce *post-kantiana* del testo tommasiano. Secondo il teologo britannico, sia il tomismo trascendentale continentale, sia le letture analitiche, sono il frutto di un compromesso moderno – frutto del fascino esercitato in teologia da Barth – teso a riconoscere un duplice livello epistemologico nel pensiero dell'Aquinate: un livello puramente filosofico, teso alla determinazione del *an sit*, ed uno più propriamente teologico, atto ad accogliere dalla Rivelazione il *quid sit*. Secondo Milbank questo modo di pensare non farebbe altro che riportare sul testo dell'Aquinate una dicotomia moderna – frutto delle esigenze razionali ispirate, da un lato, all'agnostic-

---

\_benxvi\_spe\_20060912\_university-regensburg\_it.html, consultato il 16 giugno 2012. Proprio a partire dalla sfida lanciata da questo discorso, va qui menzionato un saggio che approfondisce le relazioni qua accennate tra teologia e ripresa della metafisica all'alba del XXI secolo, sulla base di cinque dilemmi, risolvibili alla luce di una metafisica della partecipazione allo stesso *Logos* divino incarnato, cf. J. MILBANK, *The Mystery of Reason*, in P. M. CANDLER, Jr - C. CUNNINGHAM (eds.), *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism*, SCM, London 2010, pp. 68-117.



smo kantiano e, dall'altro, al positivismo barthiano –, che ha determinato tanta parte del pensiero teologico contemporaneo<sup>96</sup>.

Uno dei critici più decisi della lettura ortodosso radicale dell'Aquinate è stato proprio uno dei redattori del volume inaugurale *Radical Orthodoxy. A New Theology*: Laurence Paul Hemming. Dopo aver rivolto la propria critica soprattutto ai contributi di Pickstock sull'Eucaristia, il teologo – discutendo dal punto di vista cattolico romano il rapporto tra teologia e filosofia, così come emerge dalla lettura ortodosso radicale di san Tommaso – accusa gli autori di *Truth in Aquinas* di strumentalizzare la ragione e di sottovalutare l'apporto della filosofia, ponendosi contro la posizione del recente Magistero cattolico, nonché contro lo stile stesso dell'Aquinate che consiste nel comprendere teologicamente attraverso una profonda riflessione filosofica. Detto questo, Hemming giunge ad un'affermazione sorprendente che svela la propria precomprensione dell'Aquinate:

l'Ortodossia Radicale si compiace di chiamare il termine "teologia" come un termine unitario con un singolo significato. Nella *Summa Theologiae*, comunque, proprio all'inizio, l'Aquinate dice: «perciò la teologia che fa parte della sacra dottrina, differisce secondo il genere, dalla teologia che rientra nelle discipline filosofiche». La distinzione operante, che diventerà più tardi quella tra *theologia generalis* e *theologia specialis* insegnata da Baumgarten e accettata come un dato di fatto da Kant, è già al lavoro nell'Aquinate. Non solo egli non fonde la teologia con la filosofia, ma separa la

---

<sup>96</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., pp. 25-26.

Questo passo dovrebbe essere letto insieme ai seguenti saggi: J. MILBANK, *A Critique of the Theology of Right*, in ID., *The Word Made Strange*, cit., pp. 7-35 e ID., *Knowledge. The theological critique of philosophy and theology in Hamann and Jacobi*, in ID. - C. PICKSTOCK - G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy*, cit., pp. 21-37, in part., p. 22: «while the Barthian claim is that post-Kantian philosophy liberates theology to be theological, the inner truth of his theology is that by allowing legitimacy to a methodological atheist philosophy, he finishes by constructing God on the model, ironically, of man without God».

teologia operante nella filosofia dalla teologia che opera in quel corpo di comprensione concernente la fede nel Dio che rivela se stesso, la *Sacra Doctrina*<sup>97</sup>.

Secondo una modalità pienamente aderente al modello neoscolastico, Hemming legge in san Tommaso quella separazione che, per sua stessa ammissione, si manifesta in pieno nel pensiero moderno. Il fatto è che, come si è visto, lungi dall'appiattare tutto sulla teologia rivelata o di programmare l'improbabile «sterminio» delle altre Facoltà<sup>98</sup>, il punto di vista di Milbank tende a riaffermare la distinzione dei saperi *all'interno* dell'unica partecipazione alla *scientia Dei*. Poiché in Dio non vi è separazione e poiché la nostra conoscenza è chiamata a compiersi escatologicamente in Dio, allora ogni distinzione *in via* va ripensata rispetto ad un'unità costitutiva che è quella della realtà così com'è colta da Dio e in Dio. Il medesimo criterio, del resto, in chiave protologica – anziché escatologica – è stato adottato da san Tommaso e riconosciuto dalla *Wirkungsgeschichte* che lo riguarda per sostenere che non si possa avere contraddizione tra la verità attinta dalla ragione e quella cui si aderisce in forza della fede teologale, in quanto provengono entrambe dal medesimo principio.

Una critica severa e ben argomentata è stata avanzata da Wayne J. Hankey, uno dei critici più assidui e colti dell'Ortodossia radicale, che è intervenuto tentando di spiegare il motivo del permanere della filosofia, come distinta dalla *Sacra Doctrina*, all'interno del pensiero dell'Aquinate. L'argomentazione di Hankey si oppone, quasi su ogni versante, al tentativo – definito “neo-gilsoniano” – di Milbank di ridurre la distanza tra sant'Agostino e san Tommaso

---

<sup>97</sup> L. P. HEMMING, *Quod Impossibile Est! Aquinas and Radical Orthodoxy*, in ID. (ed), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Ashgate, Burlington USA 2000, pp. 76-93, qui, p. 90. La citazione della *Summa* è tratta da ST I, q. 1, a. 1, ad 2m.

<sup>98</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 42: «this is not a programme for the extermination of other faculties, since for now theology continues to be mediated by metaphysics, and even more by the philosophical liberal arts, as those disciplines concerne concrete specificities to which theology proper (*Sacra Doctrina*), unlike metaphysics, extends».

d'Aquino. Per lo studioso, infatti, il punto debole dell'interpretazione ortodossa radicale consisterebbe nel modo in cui viene affrontata la relazione tra natura e grazia: «la filosofia appartiene alla natura, che la grazia e la *Sacra Doctrina* presuppongono e non distruggono ma portano a perfezione»<sup>99</sup>. All'interno di questa relazione, di per sé incontestabile, Hankey afferma non solo l'autonomia della filosofia, ma anche il suo lavoro «fondazionale» come necessario<sup>100</sup>. Viene, inoltre, criticato il modo in cui Milbank e Pickstock interpretano la nostra partecipazione alla conoscenza divina: questo riguarderebbe il modo che rimarrebbe pienamente umano e, pertanto, discorsivo. In questo senso, la funzione astrattiva, tipicamente aristotelica, risulta fondamentale. Per quanto riguarda poi il rapporto tra metafisica e *Sacra Doctrina*, Hankey sostiene che la prima può servire la seconda solo a partire dalla propria fondamentale differenza, mentre rimprovera a Milbank di voler privare le scienze finite della propria indipendenza sussu-mendole all'interno della sola *Sacra Doctrina*, la quale diviene l'organo di un monismo in cui la natura e la grazia s'identificano<sup>101</sup>.

Arricchite di molteplici particolari storici ed esegetici, in particolare relativi all'influsso del pensiero neoplatonico, le critiche fornite da Hankey sono quelle che avrebbe avanzato un qualsiasi neoscolastico, affezionato allo schema del *duplex ordo* tra natura e grazia, quasi che l'una e l'altra sussistessero nella loro irrelata autonomia, prima dell'intervento della seconda, concepito come del tutto eventuale ancorché perfettivo. Limitato al punto di vista del medievista erudito, cultore del pensiero antico, Hankey omette completamente di considerare il problema dell'emersione del *saeculum* nell'ambito della cultura occidentale e la costituzione di un orizzonte "naturale", appunto, inteso come neutro e fondativo, a partire dal quale – eventualmente – si può accogliere o meno il punto di vista perfettivo offerto dalla *Sacra Doctrina*. Avendo mostrato come la metafora dell'*evacuazione* utilizzata da Milbank non riguarda

---

<sup>99</sup> W. J. HANKEY, *Why Philosophy Abides for Aquinas*, «Heythrop Journal» XLII (2001), pp. 329-348, qui, p. 336.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 336 e p. 339.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 344.

tanto la distinzione del sapere filosofico e metafisico dalla *Sacra Doctrina*, quanto la sua auto-referenzialità e la sua auto-sufficienza in rapporto all'unica destinazione determinata dalla *visio beatifica*, ritengo che la critica di Hankey – pur giustificata dall'interpretazione neoscolastica dell'Aquinate – non sia adeguata al punto di vista proposto dall'ortodossia radicale<sup>102</sup>.

Paul DeHart ha dedicato un ampio lavoro di commento e di revisione critica del pensiero di san Tommaso così come Milbank e Pickstock ce lo hanno restituito. Questo volume meriterebbe, per l'attenzione e la precisione con cui è scritto, una risposta circostanziata e, almeno, altrettanto estesa. Cosa che qui non si può evidentemente fare. Dapprima occorrerebbe rispondere al testo a partire dall'intero progetto ermeneutico e genealogico da cui Milbank procede nella sua, per così dire, decostruzione ricostruttrice. In questo contesto, ci limiteremo ad accogliere solamente alcune delle osservazioni critiche relative al rapporto tra *Sacra Doctrina* e metafisica, concentrate intorno al tema dell'*e-vacuazione*, espressione forte che – più di altre – ha suscitato la reazione dei critici, sostenitori delle sorti della "filosofia"<sup>103</sup>. In particolare, essendo DeHart un lettore piuttosto attento, coglie con grande esattezza come il nucleo del pensiero di Milbank sia costituito – rispetto al rapporto tra *Sacra*

---

<sup>102</sup> Prossimo al contributo di Hankey, benché teso soprattutto a contestare il progetto retorico di egemonia teologica, è D. HEDLEY, *Should Divinity Overcome Metaphysics? Reflections on John Milbank's Theology beyond Secular Reason and Confessions of a Cambridge Platonist*, «The Journal of Religion» 80 (2000), pp. 271-298. I due studiosi sono all'origine di un volume che raccoglie diversi contributi che intendono smantellare l'interpretazione ortodossa radicale della storia del pensiero occidentale. Il saggio sul *Doctor communis* è stato affidato a J. MARENBNON, *Aquinas, Radical Orthodoxy and the Importance of Truth*, in W. J. HANKEY - D. HEDLEY (eds.), *Deconstructing Radical Orthodoxy*, cit., pp. 49-63, in part., pp. 58-60. Marenbon concorda con la *pars destruens* della lettura milbankiana, relativa alla lettura separazionista e, tuttavia, non concorda con la *pars costruens* che ritiene ancora meno fondata sui testi di quelle della neoscolastica. Per il resto fa riferimento a quanto scritto da Hankey.

<sup>103</sup> P. J. DEHART, *Aquinas and Radical Orthodoxy*, cit., pp. 64-78 («Revelation's 'Evacuation' of Metaphysics (I). First Philosophy as Ersatz Theology»).

*Doctrina* e metafisica – dalla relazione di partecipazione di ogni sapere speculativo alla *scientia Dei* accessibile all'uomo nella *visio beatifica* e nella scienza subalternata che è la *Sacra Doctrina*. Riferendosi al rapporto tra «conoscenza filosofica in generale e visione beatifica» istituito da Milbank sulla base del pensiero di san Tommaso, DeHart risponde attraverso questa distinzione:

la luce intellettuale della natura (che illumina la scienza speculativa) e la luce della gloria (che unisce gli intelletti dei beati con Dio in paradiso) sono entrambe partecipazioni dello stesso potere intellettuale di Dio, ma questo non rende la luce della natura una partecipazione della luce della gloria<sup>104</sup>.

Ancora una volta l'asse della disputa si fissa sul rapporto tra natura e grazia: la luce dell'intelletto non sarebbe stata creata in vista della grazia, ma apparterebbe, in fondo, ad un ordine proprio, autonomo e – quasi tutto lascia pensare – considerato come auto-sufficiente ed auto-referenziale. Si lascia così inquadrare la perplessità di DeHart nei confronti dell'asserzione di Milbank sul passaggio del ruolo di scienza architettonica dalla metafisica (Aristotele) alla *Scientia Dei* e, in questa vita, alla *Sacra Doctrina* (san Tommaso). Per il critico dell'Ortodossia radicale, infatti, Dio, pur conoscendo ogni cosa, non ha rivelato tutto ai fedeli e, pertanto, non si può derogare alla necessità del sapere filosofico<sup>105</sup>.

Ancora una volta, al tentativo compiuto da Milbank per restituire – a partire dai testi dell'Aquinate – il primato alla teologia, viene obiettato, in base a quello che ho chiamato *fraitendimento secolare*, che la filosofia rimane pur sempre necessaria. Guardando alla produzione di Milbank, risulta piuttosto evidente che non si tratta assolutamente di misconoscere quest'aspetto inderogabile: la filosofia è mediazione indispensabile per l'*intellectus fidei* e, ciononostante, essa non può determinare il *fine ultimo* dell'essere e del conoscere, riservato alla teologia che – in forza di questa determi-

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>105</sup> *Cf.*, *ivi*, pp. 77-78.

nazione *intrinseca* – è chiamata a ristrutturare, per così dire, il punto di vista accessibile attraverso la filosofia con quello donatoci da Dio stesso che giace al cuore dell'essere. Se l'interpretazione ortodossa radicale considera la necessità della filosofia *in via*, i critici che si lasciano turbare dallo spettro di un'egemonia della teologia intesa ad inglobare le altre discipline, svuotandole di senso, procedono – almeno all'interno dell'interpretazione di un *Dottore della Chiesa* come san Tommaso d'Aquino – lasciando intravedere i presupposti del fraintendimento secolare: che la natura sia, in altri termini, caratterizzata da un'autonomia che la rende autosufficiente, nell'essere così come nel conoscere, dall'unico *Trinitas-Deus* che l'ha posta nell'essere e del cui essere partecipa senza riserve. In questo senso, la richiesta di mantenere, almeno per l'Aquinate, l'assunto per cui la teologia non invalida la metafisica, ma la richiede all'interno di un rapporto di «correlazione»<sup>106</sup> – oltre a manifestare la sua provenienza intellettuale, in quanto discepolo di David Tracy alla *University of Chicago* –, mostra la linea fondamentale del fraintendimento ermeneutico. Se il *Trinitas-Deus* è creatore e fine ultimo, com'è possibile che ogni sapere non si subordini a quello ch'Egli stesso ci ha rivelato? Ogni sapere, pertanto, sarà chiamato a procedere secondo i principi propri del suo ambito d'indagine e, tuttavia, l'orientamento ultimo non potrà contraddire quanto, fatta la tara di ogni fraintendimento culturale, la Rivelazione attesta. È in questo senso che, nel contesto del pensiero di san Tommaso d'Aquino, consideriamo valida la funzione meta-architettonica riconosciuta da Milbank alla *Sacra Doctrina*: come potrebbe essere diversamente per chi – accusato di diluire il vino della teologia con l'acqua del sapere pagano – ha saputo trasformare l'acqua in vino<sup>107</sup>? E chi saprebbe separare, una volta avvenuta questa trasformazione, l'acqua trasformata in vino dal vino donatoci come tale? Questo non significa chiaramente che l'acqua non esista più, una volta che sia stata trasformata in vino o che l'acqua e il vino siano la medesima cosa e, tuttavia, quest'afferma-

---

<sup>106</sup> Cf., *ivi*, p. 187.

<sup>107</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commenti ai libri di Boezio De Trinitate*, cit., q. 2, a. 3, ad 5m.

zione rivelativa dell'*intentio profundior* del Maestro d'Aquino si rivela di grande utilità nel ricordare al teologo il fine del proprio impegno intellettuale<sup>108</sup>. In questo senso, si comprende il tentativo di Milbank di restituire il pensiero di san Tommaso alla contemporaneità tenendo conto della necessità di oltrepassare il fraintendimento secolare: correggendo la correlazione a partire, per così dire, dall'alto, mostrandone l'asimmetria costitutiva e la continuità fondamentale. Procedendo, il che è lo stesso, da una concezione teontologica della partecipazione<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> Rispetto a questo trovo significativo questo passaggio, ispirato al Balthasar, discepolo di de Lubac; cf. J. MILBANK, *Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi*, in ID. - C. PICKSTOCK - G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy*, cit., p. 30: «nature was finally defined by its orientation to the supernatural, then this leaves nothing in nature which the light of faith might not re-interpret and indeed no true nature which has *not* been transfigured by grace. Thus Aquinas says that *all* the conclusions of philosophy are open to deepening and transformation by theology (ST I, q. 1, a. 1, ad 5m)».

<sup>109</sup> Al termine di questo ampio paragrafo sul rapporto tra teologia e filosofia intendo segnalare una fonte di Milbank che, per quanto spesso richiamata, risulta spesso trascurata nella restituzione del suo pensiero. Mi riferisco all'ampio e complesso lavoro di Erich Przywara. Per suggerire una pista di lavoro che potrebbe rivelarsi feconda, basti il riferimento a questi passaggi della sua opera fondamentale, E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Intr. e trad. di P. Volonté, («Metafisica e storia della metafisica», 13), Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 58-59: «Tommaso d'Aquino descriverà la teologia come *maxime sapientia*, equiparandola dunque, almeno da un punto di vista oggettivo e fattuale, a quella *sophia* di cui – come abbiamo visto – la filo-sofia partecipa. Da un lato, la teologia appare dunque addirittura come il vertice immanente del sapere (“ordinans et iudicans ex altissima causa”). Dall'altro lato, la filosofia stessa s'innalza fin dentro la teologia. La teologia è anzitutto, in quanto “discorso su Dio”, l'autentica “metafisica” (“in qua consideratur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principium subjecti”): il rapporto Dio-creatura essendo il *principium*, l'intimo “fondamento-fine senso” degli oggetti della filosofia. Ma essa è poi, in quanto “parola di Dio” (θεὸς λέγων),

### 3. FEDE E RAGIONE

Per quanto riguarda il rapporto tra fede e ragione nell'interpretazione milbankiana dell'Aquinate, la direzione del gesto rimane la stessa descritta nella prima parte di questo saggio e dedicata, per così dire, alla "decostruzione" dei discorsi costituiti in "teologia" e "filosofia", secondo la strategia dualista affermatasi con l'emergere della modernità, fin dalle sue radici da rinvenirsi nella svolta scotista e occamista. Si tratta di riportare la questione al suo spessore propriamente teologico, giovandosi della funzione mediatrice della nozione di partecipazione, inquadrandola cioè nel suo aspetto protologico ed escatologico, punti di vista che in Dio vengono a coincidere. Al di fuori del contesto di *Truth and Vision*, Milbank ha riassunto in termini insolitamente chiari ed immediati il nucleo incandescente della lettura ortodosso radicale:

nel caso dell'Aquinate, perché la ragione sia ragione, deve aspirare alla conoscenza completa della visione beatifica, e tuttavia tale aspirazione, in quanto eccedente la natura finita, in un modo o nell'altro deve ricevere in anticipo qualche fioco barlume di quella visione, se si tratta di riconoscerla almeno come possibilità. La ragione ascendente, allora, è un'iniziale e relativamente non discorsiva anticipazione del

---

un genere completamente diverso dalle *philosophicae disciplinae*, poiché (secondo la forma d'atto di una "parola di Dio") tratta del divino fondamentalmente per se stesso ("ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subiectum scientiae")» e, all'interno del saggio *La filosofia come problema*, *ivi*, 309: «Alla filosofia "peccatrice" si ricollega l'aspirazione a raggiungere, all'interno dell'ambito creaturale stesso, un "assoluto" in base al quale poter spiegare la struttura (*Zusammenhang*) e il senso dell'essere e della storia» e 311: «La struttura della filosofia "redenta" è dunque definita da questa scesa di una filosofia trascendentale, un'ontologia dell'essere creaturale, un'ontologia della relazione tra Dio e la creatura, una filosofia della *imago Trinitatis* (sebbene formulabile solo in base alla teologia)». Dove "trascendentale" è da leggere metafisicamente come ciò che dice ordine al Principio, e non, in senso kantiano, come condizione di possibilità inscritta nel soggetto conoscente.



compimento finale e, di conseguenza, la ragione ascendente è già grazia discendente. E così come sia la ragione sia la fede sono inquadrare dalla partecipazione del nostro essere e conoscere all'essere e all'intellezione divini, così entrambe – la ragione così come la fede – sono anche inquadrare dall'escatologia. Perché la ragione possa pensare affatto, deve già conoscere in qualche modo ciò che cerca di conoscere: la ragione, per essere ragione, deve quindi essere anche fede<sup>110</sup>.

Anche in questo caso, forti del ripensamento del rapporto tra natura e grazia, Milbank procede alla decostruzione dei dualismi attestatisi con la modernità, per ricostruire la relazione tra fede e ragione dal punto di vista che ho descritto, con Inos Biffi, come «distinguere nell'unito»<sup>111</sup>. Dopo aver descritto i termini dell'inter-

---

<sup>110</sup> J. MILBANK, *The Programme of Radical Orthodoxy*, in L. P. HEMMING (ed.), *Radical Orthodoxy – A Catholic Enquiry*, cit., p. 35. Questo testo costituisce una ripresa e un commento, centrato su san Tommaso, di un testo contenuto nel saggio presente nella raccolta “fondativa” di quella che, parafrasando Chesterton, possiamo chiamare l'avventura dell'Ortodossia radicale, cf. J. MILBANK, *Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi*, in ID. - C. PICKSTOCK - G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy*, cit., p. 24: «The very notion of reason-revelation duality, far from being an authentic Christian legacy, itself only from the rise of a questionably secular mode of knowledge. By contrast, in the Church Fathers or the early scholastics, both faith and reason are included within the more generic framework of participation in the mind of God: to reason truly one must be already illumined by God, while revelation itself is but a higher measure of such illumination, conjoined intinsically and inseparably with a created event which symbolically dissoles that transcendent reality, to which all created events to a lesser degree also point». Milbank fonda quest'asserzione su due classici cattolici del tema, che ho tenuto presente, come R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione. Mistero dell'epifania di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1983 e A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 96), Queriniana, Brescia 1997.

<sup>111</sup> Mi permetto di riportare qui un ampio passo che mostra, più in concreto, ciò che quest'espressione significa, cf. I. BIFFI, *San Tommaso d'Aquino. Il teologo, la*

pretazione di Milbank dei testi del *Doctor communis* e averne discusso l'accusa di fideismo che gli è stata rivolta, ci soffermeremo sul valore intrinseco alla relazione tra fede e ragione di dimensioni trascurate dalla modernità consueta come la sensibilità e l'immaginazione, radicate nel mistero dell'Incarnazione.

### 3.1. Una questione d'intensità

La differenza post-postmoderna, ovvero post-secolare, che si attesta con il pensiero di Milbank può essere colta nella scelta del teologo britannico di impostare la questione relativa alla modalità con cui distinguere fede e ragione. Piuttosto sorprendentemente, rispetto ai canoni della teologia fondamentale comunemente praticata, Milbank procede da Dio stesso, ossia dalla questione della *Summa* dedicata ad esplorare il nostro modo di conoscere Dio all'interno del *framework* della partecipazione, ovvero di quel dispositivo metafisico che meglio riesce ad onorare il dogma della *creatio ex nihilo*. Se, infatti, il modo è il "nostro", e non potrebbe essere altrimenti, la collocazione della questione del trattato accentua la peculiarità teologica dell'atto conoscitivo, il quale è tomma-

---

*teologia*, Jaca Book, Milano 1992, p. 82: «L'Angelico ha commentato il Vangelo di Giovanni e gli Analitici Secondi di Aristotele; Paolo e la Politica di Aristotele, nella convinzione di comprendere e di rendere in tal modo la molteplice ricchezza del disegno di Gesù Cristo. *Distinguere nell'unito*. La ragione fa parte obiettivamente come ragione del disegno unitario. Un'obiettiva separazione e spartizione non renderebbe più il *logos* di Dio, la sua creazione, decurterebbe la sua iniziativa e la sua Parola. Certo la razionalità con la sua evidenza – essa stessa relativa – è una dimensione oggettiva dell'intero; neppure si può dire che la razionalità sia la più sorprendente, la più propria dimensione dell'intero; la più propria e la più sorprendente, la più propria dimensione è la "grazia", o la relazione con Gesù Cristo, che si istituisce nella fede, nel non-evidente attualmente. È la fede che fa sapere dalla Parola il rapporto o l'appartenenza della ragione stessa al disegno reale in Cristo. Ma ignorare questo, quando non ci sia ancora l'annuncio in Cristo, non rende "acristica" o separata la ragione, la quale infatti è sempre per costituzione concreta coinvolta e inclusa nel piano originario».

sianamente caratterizzato dal suo termine ultimo<sup>112</sup>. Il luogo da cui Milbank procede, la *quaestio* 12 della *Prima pars* della *Summa*, risulta piuttosto insolito: nel trattare la relazione tra fede e ragione, ben altri passaggi dell'Aquinate sono stati sviscerati da un'assiduo e, a tratti estenuato, succedersi di commenti. La scelta di Milbank, dovuta chiaramente al suo intento decostruttivo così come al suo tratto paradossalmente sintetico, testimonia pertanto dell'originalità di una lettura che, tuttavia, non si concepisce come estranea all'*intentio auctoris*.

### 3.1.1. Fasi della partecipazione all'intellezione divina

Frutto di una serie di connessioni trasversali e di riflessioni a margine dei diversi tentativi di sistematizzazione, le annotazioni qui suggerite da Milbank sono da considerarsi alla luce delle opere che hanno segnato l'interpretazione del pensiero di san Tommaso almeno nel corso del Novecento. Non ci sembra, pertanto, fuori luogo procedere da una di queste opere, ossia dall'opera prima di Cornelio Fabro. Nella terza parte de *La nozione metafisica di partecipazione* Fabro mette in luce le forme di quella che egli, dopo aver mostrato il campo propriamente metafisico della partecipazione tommasiana, definisce «espansione predicamentale». In particolare, la trattazione mostra il ruolo strutturale della nozione di partecipazione nella declinazione della perfezione trascendentale dell'*intelligere* – che emerge per l'attenzione dedicatagli nel contesto delle «partecipazioni naturali» (essere, bene, verità, unità, eternità, necessità) – e le «partecipazioni soprannaturali» (*lumen fidei, lumen gloriae*, grazia, santificazione, partecipazione di Cristo, divinizzazione)<sup>113</sup>. Rispetto alla perfezione dell'intelligenza, Dio è lo stesso *intelligere* sussistente<sup>114</sup>, mentre ogni altra intelligenza è per parte-

<sup>112</sup> *De ver.*, q. 18, a. 1, co: «oportet quod ultimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina».

<sup>113</sup> C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950<sup>2</sup>, pp. 273-314.

<sup>114</sup> Cf. ST I, q. 14, a. 4 e q. 54, a. 1, co. in cui ricorre l'espressione «ispum intelligere subsistens».

cipazione, sia quella degli angeli sia quella degli uomini. Riconoscendo una certa prossimità con il pensiero di sant'Agostino, pur mediato da un'originale recezione di Aristotele, nel contesto marcato dall'influenza del pensiero procleano di Dionigi-Areopagita, Fabro sottolinea in particolare come l'intelletto agente, a differenza degli intelligibili, sia concepito dall'Aquinate come una partecipazione diretta da parte di Dio<sup>115</sup>. Tra i testi citati da Fabro compaiono qui almeno due dei passi a partire dai quali Milbank procede per articolare la sua concezione del rapporto tra fede e ragione:

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae<sup>116</sup>.

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quis*

---

<sup>115</sup> Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione...*, pp. 284-285.

<sup>116</sup> ST I, q. 12, a. 2, co.

*ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, signatum est super nos lumen vultus tui, domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur*<sup>117</sup>.

Come si può evincere dalla semplice lettura di questi testi, il tema della perfezione partecipata dell'*intelligere* è trattato in un contesto che prescinde dalla domanda moderna, pregiudizialmente secolare, se il discorso appartenga all'ambito della natura, e pertanto della ragione, o al soprannaturale, accessibile attraverso la fede. L'Aquinata procede attraverso un unico discorso che, pur distinguendo tra ciò che è compreso in forza della natura o della grazia o della gloria, tuttavia non permette di separare la partecipazione dell'*intelligere* da parte di Dio secondo un dualismo netto costituito più per separazione che per distinzione all'interno di un'unità fondamentale. Nel trattare della relazione tra fede e ragione come «fasi distinte all'interno di una singola estensione gnoseologica»<sup>118</sup>, Milbank non manca di sottolineare che le potenzialità d'intellegimento naturali e donate per grazia procedono infatti per partecipazione alla luce increata dell'intelletto divino<sup>119</sup>. Scritto precedentemente a quella che Milbank chiamerebbe la rivoluzione compiuta da de Lubac, il saggio di Fabro risente del dualismo tra natura e soprannaturale, al punto da separare la trattazione della partecipazione in due fasi. Di notevole interesse, per introdurre e collocare la lettura milbankiana, risulta infine un passaggio relativo alla partecipazione soprannaturale proprio nell'ambito del *lumen fidei* e del *lumen gloriae* donati all'uomo dal disegno d'amore divino:

Iddio però non trasporta subito l'intelletto creato alla contemplazione di Sé, ma lo assoggetta ad una «iniziazione

---

<sup>117</sup> ST I, q. 84, a. 5, co. Su questo testo si veda anche la lettura, molto prudente, di É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (1965), Sixième édition revue, Huitième tirage, (Études de philosophie médiévale, 1), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2010, p. 272.

<sup>118</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 21.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 22.

graduale» prima in terra: «Ad quam quidem visionem homo non potest pertingere nisi per modum addiscentis a Deo doctore (Jo., 6, 45) *Huius autem disciplinae homo fit particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae*» (II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. II, a. 3). La prima partecipazione della divina luce è la *Fede*, l'ultima la *visione della Gloria*: «Est duplex participatio divini luminis. Una scilicet perfecta quae est in gloria (...) alia imperfecta quae scilicet habetur per fidem (...). Istorum autem modorum prior est modus participatio- nis per fidem, quia per ipsam pervenitur ad speciem» (*Comm. in Ev. Io.*, c. 1, lect.4 [...])<sup>120</sup>.

L'operazione compiuta da Milbank, distinguendo nell'unito ciò che Fabro descrive separando i piani sovrapposti di natura e soprannatura, può essere descritta coinvolgendo, senza lasciarli collassare l'uno nell'altro, in tale *gradualità* lo stesso *lumen naturale* in forza del dono della destinazione dell'intelligenza creata alla *visio beatifica*.

Per quanto riguarda la ragione, come si è visto, Milbank riprende quei passaggi in cui san Tommaso, commentando sant'Agostino, colloca nell'ambito della medesima partecipazione rispetto all'intellezione divina la ragione umana distinta in «superiore», quando intenziona l'eterno e giudica le realtà temporali a partire da quella prospettiva, e «inferiore» se è diretta al mondo creato e si rivolge all'eterno procedendo da quanto è temporale<sup>121</sup>. Attraverso la ragione superiore, secondo Milbank, l'intelletto umano parteciperebbe – in via di remota approssimazione – all'intuizione divina, cosa che lo renderebbe capace di cogliere, non senza tutto l'apparato dell'astra-

<sup>120</sup> C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., p. 301.

<sup>121</sup> ST I, q. 79, a. 9. Si tenga presente anche che, per il *Doctor communis* (*ivi*, a. 8), la ragione e l'intelletto non sono due potenze distinte quanto all'apprensione della verità. Si differenziano, invece, perché la ragione implica che si proceda discorsivamente, laddove l'intelletto coglie la verità d'un sol colpo. Per un inquadramento generale dei significati di *ratio* nell'Aquinate, cf. G. BARZAGHI, *Senso e valore della Ratio tomistica*, in *Id.*, *L'essere, la ragione, la persuasione*, cit., pp. 9-18.

zione e del giudizio, in qualche modo le essenze create<sup>122</sup>. Avendo stabilito che la ragione umana, senza perdere nulla della sua discorsività, partecipa in un certo qual modo della *virtus intellectiva* divina (non tanto quanto agli intelligibili, bensì rispetto all'atto stesso dell'intellezione), Milbank può quindi introdurre la propria concezione della relazione tra fede e ragione. Sulla base di un passaggio ancora una volta "inconsueto" nella discussione sulla qualità di questo rapporto, Milbank avanza la propria tesi principale, fondata sull'azione di "rafforzamento" (*confortatur*) che l'infusione del *lumen gratiae* opera sul *lumen naturale* in direzione della pura intuizione divina:

se *l'intellectus* offre una certa misura della diretta visione cognitiva – sebbene mai, per ora, separata dalla discorsività della *ratio* – allora la "luce della fede" è per l'Aquinate semplicemente un rafforzamento dell'*intellectus* attraverso un ulteriore grado di partecipazione alla luce divina<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Cf. J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 22. Tra i testi cui il teologo britannico fa riferimento, si veda ST I, q. 12, a. 11, ad 3m: «omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus, nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, idest per lumen solis» e q. 74, a. 4, co.

<sup>123</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 23. Per il testo di riferimento, cf. ST I, q. 12, a. 13, co: «per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis experientia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum experimen-

Si può quindi affermare che l'operazione di Milbank comporti, non quanto all'effettivo riflesso che lascia nella nostra coscienza, bensì rispetto all'inquadramento dell'essenza della fede teologale, l'interpretazione per cui accoglierne il dono significa partecipare, in un certo senso, dello sguardo di Dio. Molti critici di Milbank, come si è visto, rilevano come il teologo britannico abbia sottovalutato il fatto che tale partecipazione, se vale quanto alla condizione ontologica di possibilità dell'atto di fede e di ragione, non comporta che noi intuiamo, così come Dio intuisce. Sottolineando il valore permanente del linguaggio per il pensiero e, pertanto, della discorsività e finanche dell'interpretazione (nonché l'apporto dei sensi e dell'immaginazione, sulla scorta del testo menzionato di san Tommaso), Milbank non intende affatto sottovalutare questa maggior dissomiglianza, nella somiglianza. Come la ragione deve procedere di passo in passo, così la fede comporta sempre una certa «oscurità»<sup>124</sup>. Una cosa, tuttavia, è l'oscurità dovuta alla mancanza d'intellezione, un'altra è l'oscurità che si sperimenta a causa dell'intensità onnicomprensiva di quanto attingiamo attraverso la fede che, se risulta intuitivamente per Dio nell'atto del dischiudere se stesso conoscendosi, non lo è per noi. Qui infatti non si tratta

---

dum; sicut in Baptismo visus est Spiritus Sanctus in specie columbae, et vox Patris audita est, *hic est Filius meus dilectus*». Questo testo risulta significativo in ordine al rapporto tra la Rivelazione e la forma paradigmatica della profezia. Commentando questa pagina dell'Aquinate, Milbank si sofferma sull'importanza dei sensi in ordine al darsi della profezia stessa e sulla correlata imprescindibilità dell'interpretazione, legata alla mediazione sensibile e discorsiva, per quanto riguarda la fede e la ragione. Per il ruolo singolare che la profezia riveste nella "teologia fondamentale" dell'Aquinate, cf. J.-P. TORRELL, *Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation*, in L. ELDERS (dir.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin*, Actes du Symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4-5 novembre 1989, (Studi Tomistici, 37), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 171-195.

<sup>124</sup> Cf., ad es., ST II-II, q. 7, a. 2, ad 3m: «obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpae, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum praesentis vitae».



tanto dell'atto in sé (*fides qua*), su cui si sofferma la considerazione del teologo britannico, bensì della risultante concettuale che – in ordine alla partecipazione dello sguardo di Dio – funge piuttosto da ostacolo, dovuto alla debolezza della nostra intelligenza, che procede appunto discorsivamente<sup>125</sup>.

Al di là delle modalità proprie del vissuto, Milbank intende piuttosto sottolineare come, fatta salva la restrizione che impedisce all'uomo di conoscere l'essenza di Dio *in via*, fede e ragione condividono il medesimo dominio conoscitivo. Rispetto a quanto affermato dalla scolastica Barocca<sup>126</sup>, la fede non accede ad un piano del sapere ulteriore a quello accessibile da una ragione autonoma e auto-sufficiente nel proprio dominio, ma, lungi dal costituire un'apologia di tal concezione della ragione, la concezione del rapporto fede e ragione promosso dall'Aquinate comporta che «la ragione stessa e gli obiettivi della ragione vengono ulteriormente adempiuti dalla fede». Quali sono, pertanto, i motivi ultimi di questa affermazione, così come di quella seguente, che attesta come l'Aquinate abbia riconosciuto alla ragione e alla fede lo statuto di «fasi successive di una singola estensione sempre qualitativamente la stessa»<sup>127</sup>? Caduti in oblio nel corso dell'affermazione dei duali-

---

<sup>125</sup> Per lo sfondo di questa considerazione, si veda l'approfondimento del senso della fede teologale in san Tommaso d'Aquino compiuto da G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Pref. di G. Biffi, (Anagogia, 1), Cantagalli, Siena 2003, pp. 287-313, in part., p. 293: «pur partecipando dell'inevidenza dei rapporti concettuali enunciativi dell'opinione, la fede teologale è certa, perché è partecipazione della stessa scienza divina»; *ivi*, 308: «Dio, nella sua *scientia visionis* vede le cose così. Noi ne partecipiamo nella fede teologale, che è il suo vedere partecipato a noi»; *ivi*, pp. 310-311: «La fede come argomento è l'oscura luminosità di ciò che è oscuro. È proporzionata (per identità o omogeneità) alla oscurità metaconcettuale».

<sup>126</sup> Il riferimento del teologo britannico è qui a J. MONTAG, S.J., *Revelation. The False Legacy of Suárez*, in J. MILBANK - C. PICKSTOCK - G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy*, cit., pp. 38-63.

<sup>127</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 23. Per una decisa obiezione a questo passaggio, cf. L. DEWAN, O.P., *On Milbank and Pickstock's Truth in Aquinas*, «Nova et Vetera», English Edition, 1 (2003),

smi nel corso del basso medioevo e della modernità, gli aspetti del pensiero dell'Aquinate che hanno attratto l'attenzione di Milbank sono, da un lato, la struttura teo-ontologica della partecipazione alla comprensione divina e, dall'altro, benché non esplicitamente dichiarato, risulta chiaramente presupposta la peculiare definizione che san Tommaso dà della fede teologale, per cui l'atto del credere consiste in «un atto dell'intelletto che assente alla verità divina in forza del comando della volontà, mossa da Dio per grazia»<sup>128</sup>. È pertanto in forza dell'essenza intellettiva della fede che

---

pp. 199-212. Dewan rivolge due obiezioni: la prima riguarda, sulla base di un testo della *Summa* (ST I, q. 12, a. 13, ad 1m), la concezione della Rivelazione come qualcosa che supera la ragione e la seconda conclude, dall'affermazione dell'identità qualitativa, all'eliminazione della differenza tra natura umana e divina. A mio parere, le obiezioni trascurano di cogliere, da un lato, la specificità della ragione barocca compiuta in sé a differenza dell'incapacità della ragione descritta da san Tommaso che non si rinchiude per questo nel proprio ambito e, dall'altro, non viene colto che l'identità qualitativa risiede nell'essere entrambe in relazione di dipendenza dalla medesima scienza divina, secondo modalità e intensità differenti. Conclusioni simili a quelle di Milbank, anche se a partire da un percorso speculativo molto più preciso e conseguente, sono tratte sulla base di un'interpretazione creativa del pensiero dell'Aquinate da G. BARZAGHI, *La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta nel rapporto fede-ragione*, in ID., *Lo sguardo di Dio*, cit., pp. 95-148, in part., p. 143: dove, toccando la *radice* del principio dell'armonia tra fede e ragione, come affermazione comune della fede e della ragione, si può dire che: «fede e ragione dicono la stessa cosa perché sono la stessa cosa: sono identiche. E la loro identità consiste appunto nel pensiero puro, il sapere metaconcettuale previo alle distinzioni dell'evidenza e dell'inevidenza, dovute alla concettualizzazione. È ovvio che qui la fede va intesa nel senso della fede teologale. Come tale, essa è la stessa conoscenza che Dio ha di se stesso partecipata alla creatura ragionevole: è dunque la conoscenza assoluta dell'Assoluto – conoscenza assoluta e come tale metaconcettuale». Del resto la Fonte in cui coincidono è Dio.

<sup>128</sup> ST II-II, q. 2, a. 9, co: «Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam». Chiaramente questa definizione non ha nulla a che vedere con il pregiudizio "intellettualistico" della fede: intelligenza e volontà devono essere anche qui conside-

Milbank ha potuto asserire la fondamentale continuità, pur nell'intensificazione resa possibile dalla grazia, con la ragione in quanto partecipe del *lumen* increato.

### 3.1.2. Inizio della "Visio beatifica": il rilievo escatologico di fede e ragione

La complessa ricostruzione ermeneutica offerta da Milbank, dipanandosi secondo sentieri paralleli a quelli attraversati per puntualizzare il rapporto tra *Sacra Doctrina* e metafisica, non sarebbe completa se, dopo aver considerato la struttura partecipativa della relazione, non prendesse in considerazione il punto di vista teleologico ed escatologico della questione. Come si è visto, Milbank condivide con Corbin una convinzione: per comprendere il pensiero di san Tommaso, al di fuori dei dualismi posteriori, più che le distinzioni tra natura e grazia, ragione e fede, metafisica e *Sacra Doctrina*, è fondamentale mettere a fuoco la distinzione tra la condizione dei *viatores* e quella dei *comprehensores*. Questa distinzione è poi tale perché non si risolve in un dualismo, in quanto – in armonia con la cifra caratteristica della visione cristiana del tempo che si esprime nel "già e non ancora" – l'Aquinate adotta un punto di vista secondo il quale, rispetto al tema in esame, «fede e ragione sono entrambe tenui anticipazioni della finale visione della gloria». In particolare, Milbank si sofferma su quello che chiama «ordinamento incipiente di ogni ragionare umano alla visione beatifica»<sup>129</sup> e che individua in un celebre passaggio della *Summa*, laddove s'interroga sul valore naturale della conoscenza di Dio, nel contesto della questione che tratta dell'esistenza di Dio<sup>130</sup>. In modo

---

rate come distinzioni all'interno di un'unità originaria che si esprime nell'atto. Il fatto poi che la volontà sia mossa per grazia, indica lo spessore intrinsecamente affettivo dell'atto di fede, che i tomisti definivano *pius credulitatis affectus* o *appetitus boni repromissi*.

<sup>129</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 23.

<sup>130</sup> ST I, q. 2, a. 1, ad 1m: «cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et

discreto, s'affaccia qui il tema della destinazione ultima dell'uomo che è la beatitudine in Dio, la quale è sì desiderata e, quindi, conosciuta naturalmente, anche se in un modo talmente confuso che non si può parlare di conoscenza in senso proprio. Questa conoscenza confusa di Dio, quale termine dell'umano desiderio di felicità, è interpretata da Milbank come una partecipazione, molto remota e incoativa, per altro, della stessa comprensione che Dio ha di sé, o meglio, dell'intellezione sussistente che è Dio<sup>131</sup>.

Interessato a sottolineare la relazione di partecipazione della ragione da Dio, più che ad esplorare l'essenza stessa della fede teologale, Milbank omette di citare un passo di san Tommaso che risulta decisivo nel confermare la sua tesi di fondo, mostrando la parallela struttura incoativa della fede, dopo aver riconosciuto quella della ragione. Si tratta di una notazione presente nel trattato *De fide* della *Summa*, relativamente alla definizione della fede teologale che l'Aquinate trae dopo aver analizzato il testo capitale di *Eb* 11,1: «fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus»<sup>132</sup>. Laddove l'inizio (*inchoatio*) della vita eterna in noi, corrisponde al senso del-

---

quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens, multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud». Il celebre esempio di Pietro è letto da Milbank sulla falsa riga dell'interrogativo centrale del Menone platonico: si deve già conoscere qualcosa per poterlo conoscere? In altri termini, la conoscenza non può essere che ri-conoscenza? Secondo il teologo britannico l'Aquinate avrebbe ereditato da sant'Agostino e da sant'Anselmo la declinazione escatologica di questa problematica, cf. J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 37.

<sup>131</sup> La concezione di Milbank ricorda un passaggio dell'influente opera di P. ROUSSELOT, *L'intellettualismo di san Tommaso*, a cura di C. Vigna, (Metafisica e storia della metafisica, 19), Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 194, n. 34: «il dono dell'intelligenza è una specie di percezione concreta e personale del Fine ultimo».

<sup>132</sup> ST II-II, q. 4, a. 1, co.

l'espressione scritturistica secondo la quale la fede è «sostanza delle cose sperate», dove "sostanza" significa il germe che contiene in sé virtualmente tutto lo sviluppo successivo rispetto a quel primo principio e con "le cose sperate" s'intende il conseguimento della beatitudine concepita da san Tommaso come la visione della verità divina, quella *prima Veritas* cui ora aderiamo in forza dell'autorità persuasiva di Dio che si rivela e non sulla base della sua evidenza. Esplicitando questa concezione tommasiana, secondo la quale da ultimo la fede e la visione beatifica sono la medesima cosa secondo gradi differenti d'intensità, si può comprendere meglio quanto Milbank sostiene – pur prendendo le distanze da ogni lettura anche larvamente hegeliana – scrivendo che: «se [...] la ragione per ora può essere solamente fede, allora, inversamente, la fede per ora può solamente sviluppare le sue intuizioni razionalmente e discorsivamente, mentre infine è destinata al puro *intellectus*, quando vedremo così come siamo visti»<sup>133</sup>.

Come per la relazione tra *Sacra Doctrina* e metafisica, la *visio beatifica* come fine ultimo dell'uomo viene a determinarne la struttura cognitiva stessa e, pertanto, Milbank può affermare che:

semplicemente non ci sarebbe alcuna "ragione" quale che sia, al di fuori dell'orientamento alla beatitudine. La mente è il continuo evento di quest'orientamento, sospesa tra il già di un rapido sguardo pre-discorsivo della visione finale di Dio e il non ancora della sua piena realizzazione<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. 23. È in questo senso che occorre interpretare il passaggio introduttivo, *ivi*, xiii: «reason itself requires faith because it already presupposes the operation of grace, while, inversely, faith still demand discursive argumentation and is only higher than reason because it enjoys a deeper participation in the divine reason which is direct intuition or pure intellectual vision».

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 38. Ancora una volta non si può evitare di notare una sintonia tra la posizione di Milbank e quella argomentata dettagliatamente da G. BARZAGHI, *La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta nel rapporto fede-ragione*, in ID., *Lo sguardo di Dio*, cit., p. 145: «Fede e Ragione coincidono radicalmente nel Pensiero, cioè nel sapere l'Assoluto assolutamente. Senza con-

In definitiva la struttura incoativa dell'uomo, la cui anima intellettiva è per san Tommaso l'unica *forma corporis*, dice l'orientamento di questa creatura a Dio, in forza di una partecipazione alla vita divina che si declina insieme rispetto all'essere e alla grazia, secondo una modalità teo-ontologica ancora da definire. Questo fecondo orizzonte di ricerca trova, dal punto di vista di Milbank, nell'opera di Henri de Lubac il punto da cui procedere per ulteriori acquisizioni rispetto soprattutto alla relazione tra *creazione* e *divinizzazione*, pensata in ordine alla logica del dono e della partecipazione quanto all'*esse* e alla *gratia*.

A questo punto della nostra presentazione critica, riteniamo utile prendere in considerazione una delle critiche più radicali all'interpretazione della relazione tra fede e ragione prodotta da Milbank, a margine dell'Aquinate. Secondo Waddell, infatti, la visione di Milbank tenderebbe al fideismo, a causa del rifiuto di considerare la ragione pienamente autonoma<sup>135</sup>. Benché il critico chiami in causa la

---

cetti o al di là del concetto. Anche la visione beatifica è sostanzialmente acconcettuale! Fede e Ragione si distinguono formalmente a livello del diverso modo di assemblare i concetti. La Ragione per evidenza intrinseca; la Fede per evidenza estrinseca o non evidenza; la fede credenza concettuale (*fides quae creditur* come enunciato). [...] Radicalmente, fede, ragione come pensiero puro e visione beatifica sono la stessa cosa». Dove la prospettiva espressa dall'avverbio intende l'identificazione "in radice", ossia in modo analogo a quanto Milbank sostiene sulla struttura incoativa di ragione e fede nei confronti della *visio beatifica* che, nell'interpretazione di Barzaghi, coincide con il Pensiero, ossia l'intendimento assoluto dell'Assoluto. Non stupisce quindi che un critico di Milbank intenda contrapporsi alla lettura ortodosso radicale in questo modo, P. J. DEHART, *Aquinas and Radical Orthodoxy*, cit., p. 187: «for Aquinas, reason is not faith, nature is not grace and these terms refer to painstakingly differentiated territories; their shared borders, though open to complex interplay, cannot finally be construed as vanishing moments along a shifting scale of intensities».

<sup>135</sup> M. M. WADDELL, *Faith and Reason in the Wake of Milbank and Pickstock*, «International Philosophical Quarterly» 48 (2008), pp. 381-396, qui, p. 382: «Milbank and Pickstock's failure to preserve the integrity and autonomy of natural reason tends towards fideism while simultaneously threatening to deprive faith of its meaning».

relazione decisiva tra natura e grazia, cui accennerò più avanti, si può qui verificare se l'accusa di fideismo sia o meno fondata. Innanzitutto occorre notare come Waddell non declini il termine "fideismo" in senso proprio, ma intenda piuttosto riferirsi ad un difetto della lettura ortodosso radicale, che intende soprattutto decostruire la nozione di ragione naturale autonoma e autosufficiente, cosa che inaugura un tipo di fideismo forse più deleterio che risulta mettere a repentaglio la possibilità stessa della fede<sup>136</sup>. Nel dettaglio la posizione di Waddell può essere riassunta attraverso questo passaggio fondamentale, per il quale la concezione tomista sosterebbe che «l'autentica possibilità della fede dipende dall'esistenza di un ambito della ragione naturale distinto, precedente e, quindi, (in una certa misura) autonomo sul quale la grazia [...] può operare in modo da dar origine alla fede»<sup>137</sup>.

Al di là delle analisi condotte sui testi, ciò che più impressiona di questa lettura è il completo rifiuto di entrare nel punto di vista più ampio di Milbank e Pickstock. Ciò che Waddell trascura, assumendo in modo totalmente acritico i dualismi moderni, è l'ermeneutica complessiva che regge il saggio di rilettura ortodosso radicale, che procede proprio dalla decostruzione di quanto il critico ritiene indispensabile. Da un punto di vista più teorico, poi, non si fa alcuna menzione alla dottrina della partecipazione della ragione

---

<sup>136</sup> *Ivi*, pp. 395-396: «Now, I do not mean to suggest that Milbank and Pickstock are intentionally fideistic (after all, they criticize what they construe as fideism). Nor do I even mean to claim that they maintain the traditional fideist stance of rejectiong reason in favour of faith. Their is, rather, a newer and more subtle version of fideism that tries to deconstruct the category of natural knowledge and, thereby, to make all truth a matter of faith. But, it might appear less overtly threatening, this subtle difesim is, in some ways, even more pernicious than the traditional variety». Cf. R. LATOURELLE, *Fideismo e tradizionalismo*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (Dir.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, pp. 438-440.

<sup>137</sup> M. M. WADDELL, *Faith and Reason in the Wake of Milbank and Pickstock*, cit., p. 395: «From a Thomistic perspective, then, the very possibility of faith depends on the existence of a distinct, prior, and therefore (to some extent) autonomous realm of natural reason upon which grace [...] can operate in order to give rise to faith».

all'intellezione di Dio, cosa che evidentemente ne salvaguarda la dignità e la necessità. Contro ogni accusa di "fideismo" Milbank, infatti, intende estendere il raggio d'azione della ragione fino a riconoscere nel suo esercizio un germe della stessa *scientia Dei*. Se non si procede dal punto di vista di Dio, dalla Sua scienza che è partecipata agli uomini attraverso i modi distinti, ma non separati, della natura e della grazia – dove l'unicità della *Scientia Dei* è il motivo dell'unità del sapere –, allora è impossibile cogliere il senso del discorso di Milbank. Insieme a questo, Waddell trascura anche la fondamentale distinzione tra *in via* e *in patria*, sottesa all'intera argomentazione ortodosso radicale. Questi elementi ritornano qua e là nell'analisi, ma, poiché non vengono tenuti insieme *ex parte Dei*, risultano talmente depotenziati da venir meno di fronte alla riproposizione pura e semplice delle esigenze del *duplex ordo*, in cui la natura e la grazia si relazionano come due ambiti separati e compiuti, in cui il secondo si aggiunge semplicemente al primo. A partire da queste assunzioni previe non può stupire il fatto che Waddell finisca per mostrare la fragilità, per di più deleteria per la stessa fede, di due punti chiave del procedimento milbankiano: a. il tentare di pensare insieme la partecipazione della ragione umana alla conoscenza di Dio e la grazia; b. l'implicazione per cui, se la ragione dipende dalla grazia, allora la ragione richiede la fede<sup>138</sup>. Tali formule rivelano già la parzialità dell'assunzione di Waddell, il quale – guidato dal pregiudizio dualista – non riesce a leggere il primo punto come il tentativo di offrire un pensiero a venire, nel quale l'essere e la grazia siano pensati insieme, salvaguardando la gratuità della seconda, senza perdere di vista – rispetto alle creature – la peculiare gratuità della prima. Così come fallisce nel vedere che, se la ragione implica la fede, la fede implica la ragione, in quanto forme della partecipazione alla *scientia Dei*, salvaguardando chiaramente la condizione di libera adesione che è essenziale affinché l'atto di fede sia tale. Più che esposto all'accusa di fideismo, alla luce delle critiche di Waddell, risulta ancor più chiaramente come il tentativo di Milbank s'inserisca nel decisivo tentativo di oltrepassare la ragione secolare, insieme ai dualismi che ne hanno consentito di affermarsi nella cultura occidentale, in

---

<sup>138</sup> Cf., *ivi*, p. 385.



direzione di una visione cristiana della realtà. L'accusa di fideismo non può certo riguardare chi sostiene che ogni verità è connessa con la fede: questo, infatti, per tornare a san Tommaso, non è che il risvolto dell'asserzione per cui la ragione non può affermare alcuna verità che sia in contraddizione con quanto la Rivelazione attesta. Si tratta piuttosto di evitare che la fede sia concepita come qualcosa di totalmente altro rispetto alla ragione e, soprattutto, come qualcosa di radicalmente opzionale così da pensare che l'uomo possa avere una conoscenza conclusa da sé, fosse anche su di un piano puramente naturale, ossia anche non aderendo alla Rivelazione. Se vi sono delle verità cui si può giungere senza un'esplicita adesione di fede, questo non significa che tali verità prescindano dalla fede, in quanto provengono comunque dallo Spirito Santo (*Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*) e sono conosciute perfettamente da Dio nell'atto di conoscere sé stesso, ossia nel momento in cui il Padre dice tutto se stesso e tutta la creazione nel Verbo.

### 3.2. Sensibilità e immaginazione: frammenti per un'estetica cristologica in chiave tommasiana

Lo sguardo sul *framework* della partecipazione nell'insieme della teologia tommasiana non sarebbe certo completo se non affrontasse la questione cristologica. Una delle obiezioni più semplicistiche e devianti, rispetto alla teologia sviluppata dall'Aquinate, consiste ancora nel considerare il ruolo del Cristo come secondario, accusando la *Tertia pars* della *Summa* di essere come un'aggiunta doverosa rispetto ad un impianto che si reggerebbe specularmente da sé. Tali pregiudizi, dovuti al riduzionismo razionalistico di certa neoscolastica, adornano tante rese caricaturali del *Doctor communis*, smentite da diversi saggi che ne hanno mostrato piuttosto l'acuta sensibilità cristologica<sup>139</sup>. È all'interno di questa

---

<sup>139</sup> A titolo di esempio, cf. F. RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin*, (Théologie historique, 76), Beauchesne Éditeur, Paris 1987; I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Vol. I, Jaca Book, Milano 1994; J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mysteres. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, tt. I e II, (Jésus et Jésus Christ, 78-79), Desclée, Paris 1999.

riscoperta che possiamo collocare lo studio, scritto a quattro mani da Milbank e Pickstock, sulla relazione tra “verità e tatto” nell’opera dell’Aquinata, pensata a partire dal ruolo di Cristo nell’intero impianto teo-ontologico. Se la parte precedentemente considerata procedeva dalla destinazione alla *visione beatifica*, rivedendo in chiave teologica, metafisica e fenomenologica il rapporto tra “verità e visione”, qui viene posto in luce il ruolo centrale dell’Incarrazione e pertanto della sensibilità nell’Aquinata. Molto significativo risulta il punto di vista adottato per esplorare questa relazione che va a determinare l’intero piano teologico, facendo della sensibilità, del tatto, una mediazione essenziale nei confronti della nostra relazione con il Dio che si rivela: Milbank e Pickstock decidono, infatti, di procedere dall’analisi dell’argomento – decisivo per la cristologia – della *convenientia*, così com’è stato dettagliatamente ripensato in chiave *estetica* da Gilbert Narcisse, con il ricorso molto libero al pensiero di Hans Urs von Balthasar, per sottolineare l’insuperabile profilo cristologico della nostra partecipazione alla *scientia Dei* e, pertanto, il valore della mediazione dei sensi e dell’immaginazione per la *Sacra Doctrina*<sup>140</sup>. Anticipando quanto speriamo di descrivere in modo sufficientemente accurato, Milbank e Pickstock intendono mostrare come nell’opera di san Tommaso sia implicita la seguente valorizzazione cristologica e, pertanto, sacramentale delle facoltà sensibili rispetto ad una concezione disincarnata della ragione come si è venuta ad affermare nel percorso che dal tardo Medioevo conduce al moderno razionalismo e al funzionalismo postmoderno:

---

<sup>140</sup> Cf. G. NARCISSE, O.P., *Les Raisons de Dieu. Argument de convenance et Esthétique de théologie selon saint Thomas d’Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Préf. de J.-P. Torrell O.P., Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg Suisse 1997, in part., pp. 453-562. Riporto qui la definizione dell’argomento di *convenientia* così come lo definisce l’Autore al termine dell’imponente ricerca, *ivi*, p. 572: «La convenance théologique désigne, aprmi les possibles, la signification des moyens et des raisons les meilleurs, par lesquelles Dieu, en sa sagesse, a effectivement réalisé et révélé, gratuitement et par amour, le mystère de salut et de la glorification de l’homme».

Quando immaginiamo che Cristo sia perfetto, la nostra immaginazione è più saggia della nostra ragione caduta; quando udiamo di Cristo, il nostro udire è più saggio di questa ragione; quando gustiamo Cristo, la nostra lingua è più saggia di questa ragione, e solamente dopo tale degustazione la ragione parlerà ancora una volta<sup>141</sup>.

### 3.2.1. "Analogia entis" e "analogia Christi": la giustificazione estetica del piano della salvezza

Il tema cardine dell'epistemologia teologica, che viene qui delineato, trova nei momenti della partecipazione alla *scientia Dei* e della destinazione alla *visio beatifica* la propria giustificazione ultima. Essendo san Tommaso d'Aquino un teologo cristiano, la persona di Gesù Cristo – insieme all'intera storia della salvezza – non può essere pensata in modo estrinseco rispetto a questi elementi fondamentali. Nello stato attuale della storia della salvezza, successivo alla consumazione del peccato originale originante, secondo Milbank e Pickstock è chiaro che per l'Aquinate

l'Incarnazione è l'unico fondamento per il ristabilimento della nostra partecipazione nella comprensione divina. Di

---

<sup>141</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth and touch*, in EAD., *Truth in Aquinas*, cit., pp. 60-87, in part., p. 64. Milbank ha trattato della dimensione mancante, quella degli affetti, in due contributi: J. MILBANK, *Allargare la ragione: la conoscenza affettiva*, in J. J. PÉREZ-SOBA - L. GRANADOS (ed.), *Il Logos dell'Agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 65-72 e ID., *Hume versus Kant: Faith, Reason and Feeling*, «Modern Theology» 27 (2011), pp. 276-297, in part., p. 289: «I would propose that Christian doctrine makes metaphysical sense of finite reason as a mode of feeling. [...] Ockham's theology, by contrast, within whose lineage Kant's philosophy still falls [...], by requiring a sharp of reason from will, as of reason from faith, and nature from grace, ensured the corraling of nature and reason in a sterile hall of mirrors which is the epistemological universe or representation. This is constituted precisely through the banishment of the mediating but ineffable third, which is feeling».

conseguenza, non solo le cose sono vere solamente in quanto partecipano di Dio; sono anche vere solamente in quanto congiunte con il corpo del *Logos* incarnato<sup>142</sup>.

La sfida ermeneutica lanciata dagli autori dell'Ortodossia radicale consiste quindi nel sostenere che nella sintesi tommasiana la partecipazione in Cristo non sia meramente accidentale, rispetto alla necessaria partecipazione divina. È a questo punto che l'argomentazione per convenienza trova il suo luogo proprio. Seguendo lo studio di Narcisse, che inquadra tale argomentazione nell'ambito del possibile realizzato, Milbank e Pickstock possono sostenere che l'Incarnazione, in quanto cifra di tutti i misteri della vita di Cristo, sia da pensare come espressione della volontà divina né in forza di una necessità interna alla vita divina (alla maniera di Hegel, con tutte le conseguenze relative alla mutabilità divina e alla dipendenza di Dio non solo dal mondo, ma anche dal male), né come semplice espressione di un arbitrio onnipotente e pertanto oscuro e non ulteriormente esplorabile (del tipo *credo quia absurdum*). Si tratta piuttosto di un mettere in luce i motivi di convenienza, nel senso di una "adeguatezza" estetica, che estende la propria "giustizia" all'intero ontico e che si esprime analogicamente<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth and touch*, in EAD., *Truth in Aquinas*, cit., p. 60. Si deve qui ricordare il profilo essenzialmente cristologico della beatitudine nell'Aquinate, in cui molto spesso ricorre il riferimento a *Gv* 17,3 per mostrare come il Figlio entri esplicitamente nella definizione della vita eterna e, pertanto, della beatitudine. Cf., ad es., TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i gentili*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, Libro 4, c. 7; ST I, q. 12, a. 4, s. c.; ID., *Le Questioni disputate*, Vol. 2. *La verità*, cit., q. 14, a. 2, co.

<sup>143</sup> Cf. ST III, q. 1, a. 2, co; I-II, q. 29, a. 1, ad 1m: «ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente»; ID., *Le Questioni disputate*, Vol. 1. *La verità*, cit., q. 2, a. 11, co: «nisi esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creaturas». Si veda anche la ripresa, supportata dal riferimento a san Massimo il Confessore, in J. MILBANK, *The Mystery of Reason*, in P. M. CANDLER, Jr - C. CUNNINGHAM (eds.), *The Grandeur of Reason*, cit., p. 92:

Per dirla in parole semplici, guardando alla creazione e alla storia della salvezza dal punto di vista del Crocifisso risorto, anche se non in forza di un'esigenza logica incontrovertibile, si può dire che il tutto è ben compaginato: s'intravede un ordine, per quanto paradossale, una proporzione e una *claritas*, in quanto il donarsi, in quel modo, del *Logos-sarx* illumina il Disegno di Dio. Dal punto di vista dell'intuizione contemplativa della *convenientia*, il teologo è invitato a cogliere una versione estetica del *framework* della partecipazione, in modo da pensare insieme creazione e redenzione:

Dio crea [...] proporzioni appropriate che si diffondono secondo la loro *integritas* inerente. E se la *convenientia* è supremamente e inesauribilmente manifestata nell'Incarnazione, allora questo è perché qui le strutture create dell'analogica somiglianza con Dio, mentre rimangono nella loro condizione di mera approssimazione perfino nel caso dell'umanità di Cristo, tuttavia nella loro specificità di dispositivo narrativo e simbolico divengono trasparenti al modo o alla "modalità di essere" della *persona* divina del *Logos*. [...] *L'analogia entis* diventa *l'analogia Christi* e la prima, per l'Aquinata, è accessibile per l'umanità caduta solamente attraverso la seconda<sup>144</sup>.

Dal punto di vista del mistero stesso di Gesù Cristo, Milbank e Pickstock giungono a sostenere che l'umanità assunta dalla persona divina del *Verbo* viene portata a verità attraverso l'unione ipostatica, in modo che la sua umanità – incluso evidentemente il suo corpo, le sue azioni – è in grado di manifestare la sua natura divina. In questo modo, è possibile giungere ad un'autentica rivalutazione della sensibilità, in quanto l'intera conoscenza di Cristo è mediata dalla *conversio ad phantasmata*, nel senso che «la conoscen-

---

«all other creatures, by partecipating in God, participate also in the God-Man who is the absolute coincidence of the determining and the determined. And through this participation they have their own real existence within that coincidence».

<sup>144</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth and touch*, in EAD., *Truth in Aquinas*, cit., p. 61.

za di Cristo era, unicamente, insieme intuitiva come beatificata e intuitiva in quanto fantasmatica»<sup>145</sup>. Quindi ogni aspetto della persona divino-umana di Gesù Cristo ha valore teologico, in quanto ci permette di partecipare alla conoscenza che Dio ha di se stesso nel *Logos* incarnato, la stessa *scientia Dei* in persona, secondo tutti gli aspetti della sua umanità, così come della sua divinità<sup>146</sup>. Sulla base della mediazione cristologica, fondata in forza della *convenientia* che mostra esteticamente come l'Incarnazione sia l'espressione più consona in ordine al piano di salvezza attuato dal *Trinitas-Deus* nei confronti del creato, Milbank e Pickstock giungono a pensare la *Sacra Doctrina* in termini tali da condensarvi alcune delle conseguenze dell'Incarnazione: da un lato, infatti, la fede risulta fondata sulla Verità incarnata e dall'altro, declinata cristologicamente come risulta manifesto nella *Tertia pars*, la medesima «teologia dell'*esse* transgenerico», non lasciandosi confinare nei limiti categoriali della sostanza e dei suoi accidenti, consente *di fatto* alla metafisica di oltrepassarsi accedendo alle dimensioni dell'evento, dell'immagine e della storia altrimenti inaccessibili<sup>147</sup>. Anche queste dimensioni, infatti, possiedono quella *convenientia* con l'essere di cui la

---

<sup>145</sup> *Ivi*, pp. 64-65. Milbank e Pickstock fanno qui riferimento ai seguenti testi: ST III, q. 9, a. 2, co e a. 4, ad 2m.

<sup>146</sup> Per una conferma, esterna all'Ortodossia radicale, della plausibilità di questa lettura ontologicamente cristocentrica, a partire da una ripresa creativa del pensiero dell'Aquinate, cf. G. BARZAGHI, *Cristocentrismo metafisico e dialettica della mediazione*, in ID., *Lo sguardo di Dio*, cit., pp. 191-286.

<sup>147</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth and touch*, in EAD., *Truth in Aquinas*, cit., pp. 66-67. Chiaramente qui gli Autori si riferiscono al fatto che, secondo l'Aquinate, in Cristo si debba parlare di una Persona (quella divina, il suo solo *esse* è lo stesso *Ipsum Esse subsistens* divino) che sussiste in due nature, quella divina e quella umana. Cf. ST III, q. 2, aa. 1-11 e q. 17, a. 2, co. Cf. anche J. MILBANK, *Incarnation: the Sovereign Victim*, in ID., *Being Reconciled. Ontology and pardon*, Routledge, (Radical Orthodoxy Series), London and New York 2003, pp. 61-78, in particolare, laddove, sottolineando la fedeltà calcedonese della cristologia tommasiana, scrive, *ivi*, p. 74: «Always and from eternity, temporal event is conjoined to *esse*. Always and from eternity, God is also humanity. Always and from eternity, ontologic is also eschatologic».

teo-ontologia tommasiana principalmente si occupa. Il riferimento all'Eucaristia, cui viene dedicato tutto l'ampio quarto capitolo di *Truth in Aquinas* scritto da Catherine Pickstock, è poi decisivo per sottolineare la dimensione più ampiamente liturgico-sacramentale che, dal punto di vista ortodosso radicale, risulta imprescindibile per la stessa intelligenza teologica. L'apertura della metafisica alla storia della salvezza che si consuma nella *Sacra Doctrina*, all'insegna dell'esse transgenerico declinato cristo logicamente, consente di delineare un piano complessivo nel quale, come sostengono Milbank e Pickstock, l'incontro con la discesa divina nella pratica liturgica porta a compimento l'ascesa teoretica alla verità<sup>148</sup>.

### 3.2.2. Il valore del tatto: la dimensione rivelativa dell'Incarnazione

La ricomprensione della partecipazione alla *scientia Dei* per mezzo della via costituita dall'umanità del Cristo, «sempre e dall'eternità», direbbe Milbank, iscritta indelebilmente in Dio, comporta una certa ridefinizione ancora una volta *estetica* della relazione istituita dalla filosofia tra il piano intellettuale e il piano sensibile. Se il Dio che si rivela è sempre «il Dio-che-s'incarna», dal punto di vista di Dio che si dà *sub specie aeternitatis*, il *Logos incarnato* costituisce eternamente il mistero divino in modo che per mezzo di Lui, in Lui e per Lui – per la libera volontà del *Trinitas Deus* – sono state fatte tutte le cose<sup>149</sup>. In questo senso, il tommasiano *Logos*

<sup>148</sup> Cf. J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. xiii.

<sup>149</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth and touch*, in EAD., *Truth in Aquinas*, cit., p. 86: «Christianity must imply an eternal divine-humanity: a God who was always also the God-Man. [...] God always was the God-to-be-incarnate [...]. This need not imply any Hegelian becoming of God into his own through the alienation of evil, if it is understood that the to-be-incarnate in its contingency nonetheless entirely expresses what divine goodness in any case is. Only in this way can one make sense of the fact that, while Incarnation is a contingent eventuality in time, since it is the unique event of the absolute inhering of time in eternity, from the eternal perspective God is *eternally* the God in whom a man inheres, just as he is eternally the God who has shared his being with the Creation». Qui viene espressa una prospettiva molto prossima a quella *anagogica* delineata da G. BARZAGHI, *Fondazione metafisica dell'ecclesio-*

come *Ars* presiede alla creazione, consentendo un ripensamento cristocentrico e, pertanto, trinitariamente antropocentrico, della realtà e del *framework* della partecipazione<sup>150</sup>.

---

*centrismo*, in ID., *Lo sguardo di Dio*, cit., pp. 149-189, in part., pp. 180-181: «Il Logos intratrinitario è sempre nella situazione di incarnazione (*ab aeterno*). Ciò vuol dire che l'umanità di Cristo è permeata dalla *circumsessione* trinitaria (= Metabolismo dell'Autocoscienza Assoluta). L'incarnazione del Logos è l'incarnazione di una *relazione* sussistente, perché le persone trinitarie sono pure relazioni sussistenti (dove la sussistenza è l'individua sostanza divina, la *Deitas*, cioè l'indistinzione delle persone). Ciò significa il coinvolgimento dell'umanità nella vita trinitaria». D'altra parte, il carattere sempiterno dell'incarnazione, senza derogare alla storicità della sua fattualità, si trova in questo quadro fondativo sempre delineato da G. BARZAGHI, *L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della redenzione*, «Divus Thomas» 107, 37 (2004), pp. 215-298, in part., pp. 278-279 : «...è possibile affermare anche una necessità nell'ordine della fattualità, ma secondo un modo che potremmo indicare come *commissione necessaria del fattuale*. Questo modo potrebbe essere denominato "sintesi a priori anagogica", o *sub specie aeternitatis*. [...] Ora, *ex parte temporis*, o *sub specie temporis*, Socrate è seduto e non può non esserlo nello stesso istante in cui lo è fattualmente, ma potrebbe non esserlo *poi*, come non è detto che lo fosse *prima*. *Ex parte aeternitatis*, o *sub specie aeternitatis*, [...] questo istante è imperituro e incessante perché è nello sguardo eterno di Dio. La scienza di visione di Dio è scienza del presente: ciò che è è e non può non essere. [...] Perciò, la visione presenziale di Dio non determina la necessità intrinseca o nozionale del dato fattuale, né la impone, ma permea il dato fattuale della *incessante* (necessità fattuale = *nec cedere*) condizione metafisica dell'atto creatore, che è la stessa essenza di Dio eternamente presenziale. "Tutto è adesso incessantemente": questa è la sintesi teologico-creazionistica o dell'*incessante fattuale*». Conseguentemente, nel risvolto cristocentrico del trinitarismo, si deve dire che, *ivi*, p. 294: «La Trinità economica è necessariamente la Trinità immanente; la Trinità immanente è la Trinità economica ma non per necessità intrinseca. Tuttavia, nello sguardo di Dio è una fattualità eterna incessante e immutabile, assoluta e in questo senso libera. In questo modo l'Agnello immolato dalla fondazione del mondo è nello stesso cuore glorioso della Trinità». Dove il riferimento all'Agnello proviene da *Ap* 13,8.

<sup>150</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth and touch*, in EAD., *Truth in Aquinas*, cit., p. 87: «*Logos* is also *Ars* for Aquinas, since, as we have seen, it is a *Logos* of the aes-



Dal punto di vista delle facoltà umane, si tratta di quello che Milbank e Pickstock chiamano «una elevazione kenotica del sensorio sull'intellettuale»<sup>151</sup>. In particolare, l'attenzione dei due Autori è caduta sull'interpretazione tommasiana del senso del tatto, sulla base di quanto osservato da Aristotele nel *De anima* o nel *De sensu et sensato*. Il tatto è il senso per eccellenza, in quanto ogni senso può essere pensato come un incontro tattile; attraverso la riflessività del

---

thetically convenient, nad therefore contains the economy of Christ's human nature which is the highest *convenientia* at all». Per il riferimento al *Doctor communis*, cf., ad es., ST I, q. 45, a. 6, co: «cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas»; ST I, q. 74, a. 3, ad 1m: «Sicut autem formatio artificiorum est per formam artis quae est in mente artificis, quae potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturae est per Verbum Dei»; ST III, q. 3, a. 8, co: «convenientissimum fuit personam Filii incarnari. Primo quidem, ex parte unionis. Convenienter enim ea quae sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personae Filii, qui est Verbum Dei, attenditur, uno quidem modo, communis convenientia ad totam creaturam. Quia verbum artificis, idest conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo, sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem verbi ad creaturam non participativam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem, nam et artifex per formam artis conceptam qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat». Edith Stein presenta, su questo punto, una prospettiva molto simile, suscettibile di essere interpretata anagogicamente, cf. M. SALVIOLI, *Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità*, «Divus Thomas» 110 (2007), pp. 71-126.

<sup>151</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, cit., p. xiv.

tatto, scoperta dallo Stagirita e approfondita fenomenologicamente da Merleau-Ponty, la sensibilità manifesta l'anima. Il primato del tatto si esprime poi in quel contatto più intimo di cui abbiamo esperienza attraverso il senso del gusto<sup>152</sup>. Rilette teologicamente, queste note consentono di affermare che il *Logos incarnato*, che si lascia toccare fin nell'estrema vulnerabilità della morte e gustare nel sacramento dell'Eucaristia, decreta una *convenientia* ulteriore con quel primato del tatto, nell'orizzonte della sensibilità, che – proprio in forza del mistero dell'Incarnazione e non per amore di Aristotele – san Tommaso accoglie dallo stesso filosofo greco. In questo senso, nell'orizzonte del pensiero dell'Aquinate, Milbank e Pickstock possono sostenere il valore veritativo della mediazione sensoriale resa possibile dall'Incarnazione come partecipazione e anticipazione della stessa *visio beatifica*, attualmente valida per noi proprio se considerata alla luce di quel “pegno di vita eterna” che è l'Eucaristia<sup>153</sup>. In forza della connessione partecipativa istituita precedentemente tra la *visio beatifica* e la *Sacra Doctrina* possiamo, infine, rilevare l'irriducibile valore epistemologico della sensibilità per la teologia.

### 3.2.3. Il rilievo teologico dell'immaginazione

In conclusione, benché in *Truth in Aquinas* non ricevano molta considerazione, sono presenti alcuni passaggi dedicati all'immaginazione – «misterioso punto di fusione del senso e dell'intelletto»<sup>154</sup> – che, oltre a svolgere un ruolo importante nella psicologia della conoscenza sviluppata dall'Aquinate, viene in più luoghi valorizzata da Milbank come una risorsa indispensabile per la teologia contemporanea. Senza ripercorrere qui la teoria dell'immaginazione elaborata dal *Doctor communis*, si può citare un testo significativo, ripreso in altro contesto dallo stesso Milbank, in cui san Tom-

<sup>152</sup> Cf. J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth and touch*, in EAD., *Truth in Aquinas*, cit., pp. 72-82.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 82: «the Incarnation provides, for Aquinas, a 'foretaste' of the beatific vision, implying that vision is also a tasting, the most intimate touch».

<sup>154</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth and Correspondence*, in EAD., *Truth in Aquinas*, cit., p. 15.

maso sottolinea la potenzialità dell'immaginazione perfezionata dalla grazia, procedendo dall'esempio delle visioni profetiche: «talora si formano per virtù divina nella immaginazione dell'uomo anche immagini sensibili, assai più espressive delle cose divine, di quel che non siano quelle che ricaviamo naturalmente dalle cose esterne»<sup>155</sup>. Applicando quanto è stato scritto sopra a proposito della relazione tra *visio beatifica* e intuizione sensibile in Gesù Cristo, si può estendere la medesima conclusione anche all'immaginazione: in quanto animata dalla grazia, anche l'immaginazione viene coinvolta – in forza del profilo cristologico della *visio beatifica* – nella partecipazione alla *scientia Dei* e, pertanto, risulta mezzo espressivo adeguato del sapere teologico.

Nel contesto della ricerca di un rinnovato umanesimo cristiano che, da un lato, sia consapevole che in forza dell'Incarnazione nulla di ciò che appartiene all'*humanum* è escluso dal divino rivelatosi in Cristo e, dall'altro, sostenga con vigore l'unità del genere umano nel Cristo così come si è consegnato nella storia, al di là di ogni prescrizione, si colloca la proposta di Milbank di considerare la fondamentale tripartizione del sapere cristiano, costituito dai momenti della teologia, della filosofia e della letteratura. Dove quest'ultima, oltre ad essere un genere che intreccia e unifica gli altri due, a motivo della capacità di mediare tra concetto e immagine, viene presentata come modello del sapere artistico, figurativo e musicale<sup>156</sup>.

La letteratura, come luogo delle immagini, dei simboli e delle storie, è, nell'attuale condizione postmoderna, un luogo imprescindibile da pensare insieme agli ambiti del teologico-filosofico. Nel

---

<sup>155</sup> Cf. ST I, q. 12, a. 13, co: «Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus».

<sup>156</sup> J. MILBANK, *Faith, Reason, and Imagination. The Study of Theology and Philosophy in the Twenty-First Century* (2007), in ID., *The Future of Love. Essays in Political Theology*, SMC Press, London 2009, pp. 316-334, in part., pp. 316-319.

mostrare la pertinenza dell'immaginazione, Milbank tiene insieme la psicologia di san Tommaso d'Aquino e l'intuizione romantica di Coleridge, forse ripresa dalla *Poetica* di Aristotele, della relazione tra storia e immaginazione. Una pagina che trova il suo spessore teologico, se riletta alla luce delle considerazioni cristologiche fatte precedentemente, in cui si attribuisce a san Tommaso la consapevolezza che l'immaginazione, come «soglia tra materia e spirito», sia la facoltà sulla quale il pensiero per conoscere la realtà della cosa concreta deve ritornare (*conversio ad phantasmata*). E in questo senso, riprendendo Coleridge, Milbank afferma che la storia accade nella nostra immaginazione primaria, così come si possono creare alternative modificando tali immagini nella cosiddetta immaginazione secondaria<sup>157</sup>. Proprio a causa della sua posizione di soglia tra spirito e materia, ragione e sensi, attivo e passivo, l'immaginazione, ed in particolare l'immaginazione secondaria, diviene anche il punto d'incontro – dal punto di vista della produzione teologica – tra ragione e fede, in quanto, secondo Milbank: «il teologico necessariamente connette la riflessione razionale con lo sguardo contemplativo degli eventi storici»<sup>158</sup>. Il divenire storico, che comprende la vicenda del *Logos* incarnato ed il sorgere della Chiesa, e il *framework* della partecipazione – in cui sia quanto appartiene alla natura (come si è visto affrontando san Tommaso), sia quanto appartiene alla cultura (secondo la lettura milbankiana di Vico), in un qualche modo, è donato dal *Trinitas-Deus* – sono tenuti insieme dall'immaginazione secondaria. Qui sta la creatività del lavoro teologico e la convergenza trascendente che si dà tra storia e letteratura – già esemplificata nella Sacra Scrittura – come cifra di un superamento del positivismo razionalistico che, squalificando l'immaginazione, riduce l'ambito dei *revalata* a meri fatti e la teologia ad un insieme di deduzioni.

Ampliando il discorso all'ambito del desiderio e del sentimento, insieme al tema dell'immagine, per restituire il mistero della ragione da un punto di vista trinitario che prenda le distanze da ogni

---

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 331. Per Coleridge, cf. J. MILBANK, *Divine Logos and Human Communication: A recuperation of Coleridge*, in ID., *The Future of Love*, cit., pp. 3-24.

<sup>158</sup> J. MILBANK, *Faith, Reason, and Imagination*, cit., p. 333.

sottomissione dell'immagine o dell'affetto alla pura ragione sulla scorta del neoplatonismo plotiniano, Milbank può infine asserire:

l'intera difesa dell'ultimità della ragione risulta quindi richiedere una certa benigna umiliazione della ragione. Dopo tutto, la ragione è soprattutto ragione quando è immaginazione, quando è poesia, quando è desiderio speculativo. [...] La dottrina della Trinità insegna che quest'infinita ragione divina è ragione e solamente perché è esauritivamente *immagine*<sup>159</sup>.

In questo modo, al termine del percorso compiuto alla scuola di san Tommaso d'Aquino, in cui si è descritto e apprezzato il *framework* della partecipazione in ordine alla comprensione soprattutto dell'epistemologia teologica, nell'orizzonte più vasto della teo-ontologia, si è giunti ad una valorizzazione dell'intero spettro delle possibilità cognitive offerto dalla ragione, il cui valore, intrinsecamente cristologico, splende proprio attraverso questa sovrabbondanza di modalità e di prospettive. In questo senso, l'Incarnazione e la Trinità ci hanno educato a riconoscere il valore di ogni aspetto, se declinato in ordine alla partecipazione, dell'intelligenza: la sensibilità, l'immaginazione, l'affettività, il ragionamento e l'intuizione. Tale ricchezza viene a confermare come una teologia fondamentale adeguata al *Deus-Trinitas*, Creatore e Redentore, non possa che valorizzare l'intero antropologico al fine di configurare la più intensa relazione possibile di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio, nel Dio-Uomo.

---

<sup>159</sup> J. MILBANK, *The Mystery of Reason*, in P. M. CANDLER, Jr - C. CUNNINGHAM (eds.), *The Grandeur of Reason*, cit., p. 113. Cf. anche J. MILBANK, *Foreward*, in A. DAVISON (ed.), *Imaginative Apologetics. Theology, Philosophy and the Catholic Tradition*, SCM Press, London, 2011, pp. xiii-xxiii, in part., p. xvi: «Apology as narrative, argument, confession and imaginative witness *by the human person* in the name of divine personality against the hierto impersonality of the city – that is the very heart of Christian theology».

#### 4. GRAZIA E NATURA: SAN TOMMASO AL DI QUA E AL DI LÀ DELL'ESTRINSECISMO DUALISTA

Concludiamo quest'attraversamento di *Truth in Aquinas* dedicando le ultime pagine alla ripresa della modalità con cui Milbank, forte dell'insegnamento di Henri de Lubac, legge questo decisivo nodo teologico. L'analisi seguente, riguardante la relazione in esame nell'opera dell'Aquinate, può essere letta come anticipazione introduttiva allo sviluppo del tema che Milbank, qualche anno dopo, eseguirà in *The Suspended Middle*. Ripartiamo quindi dalla considerazione del celeberrimo passaggio tommasiano in cui il *Doctor communis* afferma che la grazia non distrugge la natura, ma la suppone e la perfeziona.

##### 4.1. Il vino della Grazia e l'acqua della natura: sul valore euristico di una metafora tommasiana

Quello che Fergus Kerr ha definito *the "Thomist" axiom* condensa, intorno alla duplice relazione espressa negativamente (esclusione della "distruzione") e positivamente (asserzione del "perfezionamento"), il problema della relazione tra grazia e natura<sup>160</sup>. Come interpretarne il significato fondamentale? Si tratta dell'affermazione di due ordini radicalmente distinti, in cui il primato strutturale del primo (quello della natura) consente di pensare la gratuità del secondo (quello della grazia), da pensarsi come completamente oltrepassante le esigenze della natura umana, la quale risulta quanto a se stessa compiuta, indipendentemente dalla relazione di grazia con Dio, che viene così donata in modo totalmente indipendente dalla realtà dell'uomo creato? Oppure si può leggere nel dinamismo perfettivo operato dalla grazia l'inizio ma-

---

<sup>160</sup> Cf. F. KERR, *Quarrels about Grace*, in ID., *After Aquinas...*, pp. 134-148, qui, p. 138. Nello stesso capitolo Kerr sottolinea anche la derivazione agostiniana, ma ancor più dionisiana, del cosiddetto "assioma"; importante osservazione che conduce l'interpretazione su di un piano prossimo al neoplatonismo cristiano all'interno del quale si colloca il punto di vista più ampio di Milbank.

nifestativo di una destinazione ultima, iscritta nella creazione stessa, concepita e attuata – secondo la Rivelazione stessa (*Gv* 1,1-3; *Col* 1,15-20) – nello stesso Verbo Incarnato, in forza della quale fine ultimo dell'uomo è partecipare, grazie al dono divino, di quella vita divina a immagine e somiglianza della quale è stato creato? Nel contesto dell'opera di san Tommaso d'Aquino, per Henri de Lubac, il tema del *desiderio naturale di vedere Dio* – interpretato dal teologo di Cambrai come desiderio naturale del soprannaturale – mostrava come occorresse abbandonare, anche nell'interpretazione del *Doctor communis*, il paradigma del *duplex ordo* (attestatosi all'alba della modernità con Dionigi il Certosino, Tommaso de Vio, il "Caetano", e impostosi col Suárez), per abbracciare una prospettiva tendente a ricondurre la distinzione nell'alveo dell'unica destinazione reale alla visione beatifica<sup>161</sup>. In questo senso, il desiderio naturale di cui parlava san Tommaso testimoniava del carattere paradossale dell'uomo, costituito dal desiderio di ricevere Dio come dono, senza poterlo assolutamente esigere come dovuto in forza dell'esistenza<sup>162</sup>. De Lubac, pertanto, sostiene l'inutilità della nozione teologica tipicamente moderna della *natura pura* – assente come tale nell'Aquinate, ma introdotta in seguito alla polemica sull'insegnamento di Michele Baio e che progressivamente aveva su-

---

<sup>161</sup> Tra i testi utilizzati da de Lubac segnalo quelli indicati da F. BERTOLDI, *De Lubac. Cristianesimo e modernità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, p. 110: *De Malo* q. 1, a. 5; *C. Gent.* L. 3, c. 147; *ST I-II*, q. 113, a. 10, co; *De virtut. in comm.* a. 10; *ST III*, a. 9, a. 2, co; *Comp. Theol.*, a. 104; *De ver.* Q. 8, a. 3, ob. 12; q. 18, a. 1, co; *In Boeth. De Trin.*, q. 6, a. 4, ad 15m.

<sup>162</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. prép. et préf. par M. Sales, S.J., Lethielleux, Groupe DDB, Paris 2010, in particolare, pp. 483-494. Il teologo francese approfondì ed elucidò le proprie tesi in altri articoli successivi, qui ricordo almeno: ID., *Duplex hominis beatitudo (Saint Thomas, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 62, a. 1)*, «Recherches de science religieuse» 35 (1948), pp. 290-299; ID., *Le mystère du Surnaturel*, «Recherches de science religieuse» 36 (1949), pp. 80-121 (tr. it. in I. MORALI, *Henri de Lubac*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 91-139); nonché nell'importante opera ID., *Le mystère du surnaturel* (1965), (*Cœuvres complètes*, XII), Les Éditions du Cerf, Paris 2009, in part., pp. 105-133.

bito una trasformazione di senso in cui, da mera ipotesi, veniva a poco a poco compresa come condizione reale<sup>163</sup> – al fine di salvaguardare la gratuità del soprannaturale e, in forza del decorso storico, rivelatasi da ultimo lesiva del suo stesso primato. Sulla base

---

<sup>163</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques...*, pp. 150-155. Si veda poi F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, (Nuovo Corso di Teologia Sistemica, 12), Queriniana, Brescia 2005, p. 96: dove, con riferimento agli studi di Giuseppe Colombo, si afferma che, manifestamente nella scuola gesuita, «la natura pura veniva così storicizzata per una inconsapevole identificazione con lo stato storico dell'uomo peccatore, concepito in modo ambiguo con l'immagine del *tamquam spoliatus a nudo*». La radice di questo tema, che fa coincidere l'uomo decaduto con l'uomo puro, non fosse che per una differenza concettuale, risale tuttavia al Caetano e viene difesa senza riserve da Suárez, cf. G. BIFFI, «*Tamquam spoliatus a nudo*?», «La Scuola Cattolica» 85 (1957), pp. 161-176, ora in ID., *Tu solo il Signore. Saggi teologici d'altri tempi*, Intr. di I. Biffi, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1987, pp. 68-83, in part., p. 82: «il nostro "status quaestionis" prende come già si è notato, a suo oggetto la natura nostra, astraendo positivamente da tutti gli aiuti di grazia. Orbene, esiste oggi una intelligenza che non sia in qualche modo illuminata da una luce soprannaturale? O una volontà che si possa dire anche per un solo istante abbandonata dall'aiuto di Gesù Salvatore, che la sostiene, la sollecita, le chiede di essere accolto? Non ne siamo affatto sicuri. [...] Insomma ogni nostra esperienza non ci darebbe che lo stato di natura decaduta e redenta e non lo stato di natura meramente ferita». L'Autore giungerà poi alla proposta dell'abbandono delle categorie stesse di natura e di soprannatura, per quelle, ritrovate cristocentricamente, dell'aspetto creaturale e di quello filiale di una medesima realtà, cf. ID., *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistemica* (1970), Pref. di I. Biffi, (Già e non ancora, 408), Jaca Book, Milano 2004, p. 96. Un passaggio che si pone in linea con un'affermazione del teologo di Cambrai, cf. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel...*, pp. 106-107: «mon être naturel et ma finalit  surnaturelle, autrement dit, entre ma condition de créature et ma filiation divine». Mi sono soffermato sulla proposta del Card. Biffi poich , quale fondatore della teologia anagogica, il suo pensiero   all'origine di molteplici affinit  con la proposta teologica di Milbank, cos  come si   potuto vedere dal contrappunto composto nel capitolo precedente rispetto ai saggi di Barzagli.



della prospettiva offerta dalla natura pura si arrivava, infatti, ad una concezione auto-referenziale della natura, chiusa in se stessa e capace di relazionarsi al soprannaturale in maniera puramente estrinseca, al punto da costituire una sorta di "optional" beatificante, se così ci si può esprimere, rispetto alla propria umanità<sup>164</sup>. In questo modo, il teologo gesuita scardinava l'impianto fondamentale del neotomismo più intransigente, che si fondava su di una separazione di fatto tra un piano naturale, pienamente rappresentabile in termini filosofici, e un piano soprannaturale, completamente affidato alle determinazioni del Magistero ecclesiale, quale espressione normativa del contenuto della Rivelazione attestata nella Scrittura e trasmessa dalla Tradizione.

Tra le molteplici obiezioni che i neotomisti opposero a de Lubac, per le quali rimando alle indicazioni bibliografiche indicate precedentemente in nota, ricordo qui solo quella determinante del domenicano Reginald Garrigou-Lagrange, il quale ravvisava nel *Surnaturel* una visione in forza della quale veniva meno la gratuità del soprannaturale, proprio in forza del fatto che la natura, non considerata più nella sua purezza, finiva per avere nella grazia il proprio «compiimento normale e obbligato» e, pertanto, sulla base di alcuni testi dell'Aquinate in cui si menzionava la *duplex hominis beatitudo*, riteneva necessario riaffermare la distinzione dei due ordini: quello della natura e quello della grazia. Nel cui contesto, poiché la creazione non è teologicamente una grazia (come sostiene Garrigou-La-

---

<sup>164</sup> Cf., tra gli altri, J.-P. WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac...*, p. 142. A motivo di questa scelta veniva portato un testo aristotelico (*De Coelo*) secondo il quale la natura non poteva assegnare ad un ente un fine ad esso sproporzionato e pertanto non raggiungibile con le proprie forze, cf. *ivi*, pp. 136-137, ma soprattutto F. BERTOLDI, *Henri de Lubac...*, 206. Da qui si comprende come gli esponenti della seconda Scolastica, sostenitori della *natura pura*, abbiano dovuto ridurre il *desiderio naturale di vedere Dio* dell'Aquinate, a mera velleità o al desiderio di una conoscenza naturale di Dio, come dell'effetto rispetto alla causa. Si veda anche il saggio molto deciso, con l'evidente intento di parafrasare una celebre *boutade* di Barth, ad opera di un esponente ortodosso radicale, C. CUNNINGHAM, *Natura Pura, The Invention of the Anti-Christ: A Week With No Sabbath*, «Communio» 37 (2010), pp. 243-254.

grange citando il Descoqs), la grazia può essere pensata solo come qualcosa che riconosce nella natura il proprio presupposto, pena il suo dissolvimento come *gratia gratis data*<sup>165</sup>.

Per introdurre la prospettiva di Milbank, quale lettore e “discepolo” di de Lubac, intento a portarne a termine il progetto teoricamente incompiuto, mi rifarò qui – sulla base della continuità della questione del rapporto tra natura e grazia con quella della relazione tra ragione e fede – alla metafora della relazione tra acqua e vino, tratta dall’Aquinata, dal racconto giovanneo delle Nozze di Cana<sup>166</sup>. A mio parere, a fronte della prospettiva neotomista, che

---

<sup>165</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, Angelicum XXIII (1946), pp. 126-145, in part., pp. 132-133. I testi di san Tommaso cui il teologo neotomista fa riferimento sono: ST I, q. 23, a. 1, co; I-II, q. 62, a. 1, co e *De ver.*, q. 14, a. 2, co. Per una ripresa in tempi recenti dell’ermeneutica qui descritta, cf. A. GALLI, *La teologia della grazia secondo san Tommaso e nella storia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1987, ad es., p. 76: «Il principio che governa il rapporto fra la natura e la soprannatura (e, parallelamente, i rapporti tra ragione e fede, fra filosofia e teologia) è la priorità strutturale cioè di diritto della natura nei confronti del soprannaturale». In questo senso, la relazione di perfezionamento della grazia viene ad operare su di una natura già compiuta in sé, pienamente autoconsistente all’interno dei propri fini naturali, per cui – secondo tale impostazione – solo all’interno di questa sovrapposizione di piani distinti, in quanto separati, è possibile salvaguardare l’autonomia del naturale e la gratuità del soprannaturale. L’Autore esprime perfettamente la concezione da cui Milbank, al seguito di de Lubac, intende prendere le distanze in quanto – secondo il punto di vista genealogico, trovando le sue radici nel tardo medioevo e poi all’alba della modernità – ha consentito l’emergere del secolarismo, una volta che i padri della modernità secolare si siano accontentati di fermarsi alla sfera naturale nella determinazione del diritto, della politica, dell’economia e, infine, della sociologia così come dell’antropologia, dando così luogo ad una cultura *etsi Deus non daretur*, nel senso, almeno, del *Trinitas-Deus*.

<sup>166</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Commenti ai libri di Boezio De Trinitate...*, q. 2, a. 3, ad 5m. Al di là della forma metaforica, il parallelo non risulta affatto forzato alla luce della prospettiva generale del commento tommasiano. Il cosiddetto “Assioma tomista” ricorre con qualche variazione anche nel medesimo articolo, *ivi*,

intendeva mantenere la questione della relazione nell'ambito del semplice rapporto tra l'*acqua* della natura e il *vino* della grazia, quasi a dire che non sarebbe possibile pensare il vino senza procedere dalla condizione dell'acqua di fonte, la lettura ortodossa radicale, in seguito alla provocazione di de Lubac, intende sostenere che l'acqua – creata di per sé da Dio – è chiamata a riconoscere il suo senso più proprio nella chiamata ad essere convertita in vino. Allo stesso modo, per riprendere l'espressione dell'Aquinate, se considerare il sapere "naturale" di Aristotele in teologia non significa annacquare il vino, ma convertire l'acqua nel vino della *sacra doctrina*, così l'acqua della natura umana – senza poterlo esigere e senza derogare al valore che le compete in quanto ente creato – è chiamata a partecipare al vino della natura divina, senza dissolversi, ma appunto perfezionandosi. In forza del primato, comunemente riconosciuto dagli esperti dell'Aquinate, conferito alla causa finale, questo perfezionamento – che marca la radicale differenza da ogni naturalizzazione del soprannaturale, così come

---

q. 2, a. 3, co: «dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis faciunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficientis ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem, tamen impossibile est quod ea, quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita. Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile. Sed magis cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, in ipsis, quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita». La relazione di similitudine, ossia di partecipazione, che qui viene affermata, propende, secondo quanto posso comprendere, per l'interpretazione avanzata da Milbank, sulla scorta di de Lubac. Solo così si può comprendere la conclusione del *respondeo*, che afferma, *ivi*: «philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud apostoli 2 Cor. 10: *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*». Per un approfondimento, al di là delle differenze d'impostazione, cf. L. J. DONOHOO, O.P., *The Nature and Grace of Sacra doctrina in St. Thomas's Super Boetium de Trinitate*, «The Thomist» 63 (1999), pp. 343-401.

separa la posizione del *Doctor communis* da quella di Michele Baio, per tornare alle origini del problema che ha portato alcuni tomisti ad introdurre l'ipotesi della natura pura – conduce alla prospettiva espressa chiaramente da de Lubac: non sarebbe il soprannaturale ad essere spiegato dal naturale, ma, al contrario, è il soprannaturale che spiega il naturale<sup>167</sup>. Per riprendere la metafora tommasiana, in sintonia col punto di vista sviluppato da Milbank, si può quindi sostenere la proprietà dell'antico detto *in vino Veritas*.

Questa prospettiva poi, passando al paradigma calcedonese, può essere illustrata, seguendo l'illuminante parallelo cristologico proposto da Fergus Kerr, in riferimento alla *Tertia pars* della *Summa*, nei termini dell'assunzione della natura umana da parte della Persona divina del Verbo nell'unione ipostatica: anche in questo caso, *mutatis mutandis*, la grazia dell'Unione non distrugge la natura assunta, ma la porta a perfezione, divinizzandola<sup>168</sup>. Se la vita eterna consiste nel conoscere il Padre e il Figlio suo Gesù Cristo (cf. *Gv* 17,3) e la vita eterna, ossia la beatitudine, consiste nel vedere Dio per essenza, allora si comprende come la natura umana così come la conosciamo – portando in sé il desiderio pienamente umano del divino, in quanto creata ad immagine e somiglianza di Dio – sia fatta per tale *visio beatifica*, ossia per lasciarsi coinvolgere dalla stessa vita intratrinitaria partecipandone pienamente, in forza del dono stesso di Dio e non delle capacità autonomamente disponibili<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel...*, pp. 126-128, in part., p. 127: «Comment pourrait-on confondre le don surnaturel avec un element qui viendrait simplement intégrer la nature (*ad ejus integritatem pertinens*), quoiqu'il vienne en effect réellement la parfaire (*gratia perficit naturam*)?» e *ivi*, 128: «ce n'est pas le surnaturel qui s'expliquerait par la nature, au moins comme postulé par elle: c'est au contraire la nature qui s'explique, aux yeux de la foi, par le surnaturel, comme voulue pour lui».

<sup>168</sup> F. KERR, *After Aquinas...*, p. 135.

<sup>169</sup> Cf., ad es., *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7: «Beatitudo autem cujuslibet rationalis creaturae consistit in visione Dei per essentiam»; *De ver.*, q. 10, a. 11, ad 7m: «intellectus noster quamvis sit factus ad videndum Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriae sibi infusum»; senza dimenticare il principio critologico, espresso, in *ST III*, q. 9, a. 2, co:

#### 4.2. Discesa kenotica e ascesa escatologica: de Lubac in *Truth and Vision*, IV

Se l'intento efficacemente realizzato di de Lubac consisteva nel mostrare come l'interpretazione estrinsecista dell'Aquinate, dovuta all'introduzione della *natura pura*, non rispettava l'insieme della teologia tommasiana, ricollocando così san Tommaso a pieno nel grande fiume della Tradizione, quello di Milbank – in linea con la sua ricerca di una ragione post-secolare e, pertanto, post-moderna<sup>170</sup> – sembra quello di offrire un'interpretazione dell'Aquinate che mostri, al di là delle letture dualiste, la consistenza del suo pensiero teologico in ordine al primato della Grazia. È in questo senso che, nel contesto di questo primo avvicinamento al problema, si tratta di restituire un tomismo non solo al di qua della svolta estrinsecista, propria della modernità teologica, ma anche un tomismo che possa servire per un pensiero che ci conduca finalmente al di là di essa. Per riprendere un passaggio del primo, e

---

«Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem, est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Heb. II, *decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari*». Per l'interpretazione del tema della creazione ad immagine di Dio nell'Aquinate, cf. G. CARBONE, O.P., *L'uomo a immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sullo Scritto sulle Sentenze di san Tommaso d'Aquino*, (Clastrum, 22), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.

<sup>170</sup> Cf. J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas...*, p. 123, n. 75: «The overcoming of a grace/nature duality (with Blondel, de Lubac adn, in a very falwed manner, Karl Rahner), finally arrived a theologically 'postmodern' questining of modern assumptions, whereas Karl Barth remained basically whitin those assumptions and so within modernity». Per una visione analoga, che oppone cioè de Lubac ad un Rahner "difettoso" nel superamento del dualismo tra grazia e natura, a motivo del mantenimento del concetto residuo di *natura pura* che lo avvicina ai neotomisti estrinsecisti, cf. F. BERTOLDI, *Henri de Lubac...*, pp. 142-157.

programmatico, articolo del giovane docente di teologia fondamentale Henri de Lubac, occorre abbandonare quel modo di pensare, proprio dell'apologetica razionalista complice involontaria della ragione secolare, che si sviluppa «come se il medesimo Dio non fosse l'autore della natura e della grazia e della natura in vista della grazia»<sup>171</sup>.

In altri termini, seguendo l'intelligente ricostruzione di Fergus Kerr, si può vedere come, rispetto agli esiti della teologia moderna, Milbank intenda avanzare la seguente ipotesi: la teologia post-scotista, allontanandosi dal paradigma della partecipazione, ha introdotto quella separazione tra filosofia e teologia che – una volta assunta polemicamente e specularmente dalla Riforma – ha condotto ad una frantumazione di quello che può essere definito come l'intero teologico-fondamentale: la visione patristica e medievale (almeno fino all'Aquinate) si è così frantumata nelle linee dominanti del fideismo barthiano, del soggettivismo liberale-protestante e dell'autoritarismo giuridico-ecclesiastico<sup>172</sup>. Allo stesso tempo, ripartendo da de Lubac, il teologo britannico intende prendere le distanze dal progetto rahneriano, il quale ha permesso una declinazione del pensiero dell'Aquinate in senso correlazionista, condividendo con l'Illuminismo il mito di una ragione autonoma, neutra ed universale che funga da fondamento delle ragioni della teologia, permettendo così al pensiero secolare di orientare la riflessione teologica. È questo il senso dell'accusa rivolta a Rahner, sicuramente in modo poco sfumato, di naturalizzare il soprannatu-

---

<sup>171</sup> H. DE LUBAC, *Apologétique et théologie* (1929), ora in ID., *Théologie d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris 1984, pp. 97-111, qui, p. 101. Per un commento di questo testo, condotto a partire dalla consapevolezza degli sviluppi propri dell'Ortodossia radicale, cf. B. C. HOLLON, *Everything is Sacred. Spiritual Exegesis in the Political Theology of Henri de Lubac*, (Theopolitical Visions, 3), Cascade Books, Eugene, OR 2009, pp. 34-38. Il volume, che offre interessanti intuizioni riguardo al tema in esame, concentrandosi in modo originale sulla prospettiva esegetica, offre un valido complemento alla prospettiva – di carattere più teologico fondamentale – che ho adottato.

<sup>172</sup> Cf. F. KERR, *A Catholic Response to Programme of Radical Orthodoxy*, in L. P. HEMMING (ed), *Radical Orthodoxy?...*, pp. 52-53.

rale, a fronte del riconoscimento della direzione inversa sulla quale si sviluppa la linea lubachiana<sup>173</sup>. Sulla medesima linea, quindi, l'Ortodossia radicale si propone poi di oltrepassare il nichilismo postmoderno, il quale, non riuscendo più a scorgere l'originaria destinazione della creazione alla partecipazione di Dio stesso, è portato, da un lato, ad uniformarsi sul piano monocromatico dell'immanentismo univocista e, dall'altro, a frantumarsi secondo il prisma casuale di una molteplicità irrelata. Superando la giustapposizione dei piani separati della "natura" e della "soprannatura", l'interpretazione ortodossa radicale dell'Aquinata intende così lanciare un vero e proprio «assalto al naturalismo autonomo in quanto "nichilistico"»<sup>174</sup>.

Venendo finalmente al testo di Milbank, prima di esaminarne il fondamentale quarto paragrafo, è bene procedere da alcune affermazioni riassuntive dell'interpretazione, che James Smith ha efficacemente condensato nell'espressione «A New Aquinas: Graced Nature», dove – a mio avviso – la novità è da collocarsi, come per la stessa *nouvelle théologie*, nel recupero della prospettiva rimossa dalla *Wirkungsgeschichte* tipicamente barocca e moderna dell'Aquinata<sup>175</sup>. Le affermazioni riassuntive compaiono giustamente nel momento in cui Milbank introduce i paragrafi che esemplificano, rispettivamente, il modo originariamente unitario di trattare – secondo la fede e la ragione – i temi teologici della Creazione, la quale non è pensata senza la fede, e della Trinità, nell'illustrare il cui Mistero non è certo assente un cospicuo intervento della ragione. Nel primo caso, offrendo quella che sembra proprio un'originale interpretazione dell'Assioma tomi-sta, Milbank afferma che

è sicuramente chiaro che questa nuova ontologia teologica della costitutiva supplementazione soprannaturale e della relazionalità estatica rivela un cosmo già, in un certo senso,

---

<sup>173</sup> Cf. *ivi*, p. 55 e, soprattutto, J. MILBANK, *Theology and Social Theory...*, p. 207.

Ma forse l'accusa andrebbe rivolta più al "rahnerismo" che non alle opere *ut sic* di Rahner.

<sup>174</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas...*, p. 21.

<sup>175</sup> Cf. J. K. A. SMITH, *Introducing Radical Orthodoxy...*, pp. 120-122.

graziato e in tal modo che il supplemento di grazia non sembrerà in discontinuità con i principi esistenti della costituzione ontologica<sup>176</sup>.

Come chiarisce bene Smith, il fatto che la creazione sia, in un certo senso, già-da-sempre graziata non significa che il creato sia in sé mancante, ma che la relazione con Dio, fin nella sua intimità, è da sempre operante e, pertanto, non si può postulare alcuna autonomia secolare cui verrebbe giustapposta la grazia divina<sup>177</sup>. Il secondo testo, di gran lunga più esplicito, apre il paragrafo dedicato alla speculazione trinitaria ricordando che la caratteristica principale (*leading*) dell'ontologia teologica dell'Aquinate consiste nella «comprensione della creazione alla luce della grazia, come graziata o supplementata, e così come una preparazione per la divinizzazione umana», laddove «la relazionalità è integrale alla supplementazione»<sup>178</sup>. In altre parole, per Milbank, la creazione concepita *ex parte Dei* insieme alla chiamata alla divinizzazione – senza per questo che tal fine possa essere attinto sulla base delle sole forze disponibili alla creatura – non può essere pensata altrimenti se non come *originariamente* costituita all'interno di una relazione col *Trinitas-Deus* che la integra, per così dire, dall'alto.

Chiaramente il punto di vista assunto è quello del Disegno divino, così come si dispiega attraverso la Rivelazione; in questo senso, qui Milbank, non intende assolutamente affermare l'irrelevanza del sì della creatura al suo Creatore e Redentore, quanto sottolineare il fatto che la relazione di creazione – almeno *ex parte Dei* e all'interno di questo ordine, che è l'unico che possiamo conoscere sensatamente – comporta una relazione, non meno gratuita, di partecipazione alla vita stessa di Dio, iscritta nella destinazione finale della creazione stessa. Cosa che, dal punto di vista antropologico, viene a coincidere con quell'*aptitudo* – non meramente passiva, ma nemmeno meccanicisticamente attiva – in cui consiste il paradosso tommasiano del *desiderio naturale di vedere Dio*, così come l'ha com-

---

<sup>176</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas...*, p. 44.

<sup>177</sup> Cf. J. K. A. SMITH, *Introducing Radical Orthodoxy...*, p. 120.

<sup>178</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas...*, p. 51.



preso de Lubac. Nel dettaglio, l'aggancio ontologico che ha consentito a Milbank di pensare in questi termini la relazione tra grazia e natura è dovuto alla riflessione sulla bontà dell'ente partecipato, condotta a partire dalla rilettura tommasiana del *De hebdomandibus* di Boezio, almeno così come la presenta Rudi te Velde. Secondo l'interprete dell'Aquinate, infatti, il colpo di genio del Maestro medievale consistette nel pensare insieme la partecipazione alla Somma Bontà divina e la bontà intrinseca della creatura stessa, senza derogare a nessuna delle due istanze, ossia lasciando che Dio sia Dio e la creatura sia creatura, ossia evitando di pensare la relazione di partecipazione in modo che la creatura *aggiunga* qualcosa di "suo" – e pertanto di indipendente – all'atto creatore. Per ottenere teoreticamente questo risultato, con le categorie fondamentalmente aristoteliche disponibili, san Tommaso decise di reinterpretare la partecipazione rispetto alla funzione dell'accidente perfetto, relativo all'atto secondo, quello operativo<sup>179</sup>. In que-

---

<sup>179</sup> *Ivi*, pp. 34-35: «Nothing, therefore, for Aquinas, in the finite realm properly 'is' of itself, nor is 'subsistent' of itself, nor is essentially formed of itself. If it is true (as commentators all acknowledge), that being is an *adveniens extra* which is 'superadded' to essence or form as an 'accident' (a locution Aquinas never altogether abandons), then it is equally true that, since Aquinas holds that *forma dat esse*, form or essence are also superadded, and essence cannot be a kind of independent receiving finite 'base'. [...] If *esse* and *essential* are superadded, then so is subsistence. [...] Creatures, for Aquinas, beneath the level of patterns of granted relative necessity and subsistence, are radically accidental. But not thereby, of course, accidents of the divine substance; rather they subsist by participation in this substance». Evitando, così ogni forma di pantesimo (le creature non sono accidenti della sostanza divina), Milbank propone una forma di panenteismo forte, in cui la sussistenza delle creature è tale, ma radicalmente partecipata, in ordine al senso generale della creazione presente nell'Aquinate, come dipendenza radicale nell'essere da Dio. Per la questione del panenteismo, cf. A. MIR, *A panentheist Reading of John Milbank*, «Modern Theology» 28 (2012), pp. 526-560, in part., p. 551: né panteista, né trascendentalista scotista e nemmeno hegelianamente dialettica, la prospettiva di Milbank richiede «a reading in which the relation of the divine to the created is dipolar, asymmetrical and panentheistic [...]. it is the

sto modo, la sostanza assume una connotazione prettamente relazionale, nel senso che, per utilizzare le parole del teologo anglicano, la «relativa auto-sussistenza individuale» (propria dell'impianto aristotelico) «apre sempre all'addizione super-essenziale dell'atto secondo», mostrandosi (in modo platonico) radicalmente segnata dalla partecipazione<sup>180</sup>. Lungi dal chiudere la "natura" all'interno di una struttura auto-consistente e auto-referenziale, l'Aquinate avrebbe mostrato come – senza nulla togliere alla pensabilità del-

---

*embrace* of the finite by the infinite, of creation by the divine in asymmetrical relation, such that the divine is the transcendent constitutive ground of all that is. It is only in relation to divine gratuity and graciousness that the finite can "be" through the gift of its participation in the divine life. To be "created" is to be "related", to be inseparably bound within the life of the divine».

<sup>180</sup> Cf. *ivi*, p. 41. Cf. anche R. TE VELDE, *Participation and Substantiality...*, «Part One: The Tension Between Substance and Participation», pp. 1-83, in part., p. 34 e pp. 42-43. L'Autore sottolinea il modo in cui l'Aquinate impiega la nozione accidentale di partecipazione, relativa alla *virtus* della cosa, per spiegare – al di là della questione della sostanza – la bontà dell'ente partecipato. Nello specifico, san Tommaso distingue *l'actus primus* (l'attualità della sostanza) e *l'actus secundus* (l'attualità della *virtus* nell'ente operante), in questo modo, secondo Te Velde, *ivi*, p. 43: «For Aquinas, accidental non-essential instance of participation on the level of the second act is not an isolated and non-essential instance of participation; on the contrary, it is implied by the finites of the created essence which stands in need of an additional perfection in order to realize itself with respect to other things». Un testo fondamentale risulta essere quello di ST I-II, q. 50, a. 12, ad 7m, in cui si parla della necessità di un *habitus* da aggiungere alla sua essenza; scrive TE VELDE, *ivi*, p. 43: «In this text the opposition between substance and participation returns. Even the angel is not absolutely self-contained and self-sufficient. Its created and thus finite essence cannot be the sufficient ground for the complete actualization the angelic intellect needs in order to fulfil its operation with respect to the whole of being. Therefore, the angel needs to participate in God's wisdom and goodness. [...] Each finite substance needs so to speak an "extension" of its essential being. This extension of the second act is motivated by the potency implicit in the substance which only participated in being and does not being in its fullness».

l'essenza – vi è una relazione, da pensarsi in chiave partecipatoria, che apre l'ente in modo supplementare ed, insieme, costitutivo. Pur senza giungere a teorizzare un ripensamento dell'inerenza della grazia nell'anima, in quanto forma accidentale, Milbank sembra porne le premesse, quando scrive che:

non solo la Creazione in quanto intero è un dono per l'Aquinate, ma ogni creatura è incessantemente ri-costituita attraverso la supplementazione, in modo tale che il "più" e il "dopo" è preso paradossalmente per definirla. Queste istanze degli accidenti propri risultanti attraverso l'atto secondo dell'operazione, coinvolgono anche la costituzione di "relazioni reali" (come per esempio la cosa causante e la cosa causata), in modo tale che le relazioni nel tempo possono nondimeno essere incluse nella definizione di ciò che una cosa è essenzialmente<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas...*, p. 43. Milbank fa qui riferimento al duplice significato da attribuire al termine relazione esposto dall'Aquinate in ST I, q. 13, a. 7, co. Sull'inerenza della grazia nell'anima, che costituisce un testo fondamentale per comprendere l'ontologia della grazia, cf. ST I-II, q. 110, a. 2, ad 2m: «omnis substantia vel est ipsa natura rei cuius est substantia, vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi». La nostra ipotesi è che, quanto Milbank ha asserito sul plesso composto da relazione costitutiva-partecipazione-accidente, potrebbe essere validamente ripensato in ordine ad una comprensione non-dualista dell'ontologia della grazia nell'Aquinate, dove – senza nulla togliere alla gratuità del soprannaturale – si può pensare alla grazia santificante come una "relazione" che perfeziona l'anima dell'uomo in modo costitutivo, ossia non estrinseco. Qualche suggerimento lungo

Al di là del non-detto, eppur chiaramente suggerito, l'originalità di Milbank consiste nel connettere questa spiegazione metafisica alla rilettura lubachiana della relazione tra grazia e natura, manifestando una particolare attenzione a co-implicare la descrizione metafisica con quella appartenente alla teologia della grazia. Un'operazione necessaria a partire dalle premesse epistemologico teologiche poste riguardo al carattere della *Sacra doctrina*, le cui capacità devono essere illustrate attraverso la comprensione della realtà. La strategia argomentativa del teologo britannico, più che soffermarsi direttamente sul *De gratia*, preferisce mostrare come la questione lubachiana si affacci all'interno stesso dell'impianto della *Prima pars* della *Summa*, dedicata ad illustrare il mistero stesso di Dio<sup>182</sup>. In particolare, mi sembra che l'intera riflessione su grazia e natura condotta qui da Milbank proceda dal parallelo, introdotto per smarcarsi dalla mera analogia del dono tra uomini, che il teologo francese stabilisce tra teo-ontologia della partecipazione, qui declinata in ordine alla creazione come dono, e la teoria del soprannaturale, in ordine alla propria dottrina dell'appello ontologico alla deificazione<sup>183</sup>. Nello

---

questa direzione può essere trovato nell'*ontologia della grazia* delineata in D. DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin...*, pp. 257-305, in part., pp. 277-281 («La grâce en tant que disposition divine de l'être créé») e pp. 287-289 («La dimension sociétaire de la grâce»).

<sup>182</sup> Non posso condividere, pertanto, la critica lanciata a Milbank in un saggio che – pur segnalando la mancanza di un'analisi delle questioni relative alla grazia nella *Summa* (I-II, qq. 109-114) in *Truth and Vision* – manca completamente di cogliere la prospettiva del teologo britannico, dapprima, omettendo completamente ogni riferimento a de Lubac, sostenendo, poi, senza entrare nel merito, la posizione del *duplex ordo*, cf. M. MAWSON, *Understanding of nature and grace in John Milbank and Thomas Aquinas*, «The Scottish Journal of Theology» 62 (2009), pp. 347-361. Più articolata e prospettivamente interessante, ma viziata dallo stesso vizio di cui sopra, la tassonomia dei tre differenti sensi con cui l'Aquinate si riferirebbe alla *gratia* descritti per confutare la lettura milbankiana da M. M. WADDELL, *Faith and Reason in the Wake of Milbank and Pickstock...*, pp. 384-391.

<sup>183</sup> H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel...*, p. 106: «Le Don de Dieu à sa créature, ce Don qui est Lui-même, assimilé simplement au cadeau que fait un

specifico, l'interpretazione della Creazione condotta con lo strumento teologico-metafisico della teoria della partecipazione risulta pienamente adatta – al di là di stolti fraintendimenti – ad illustrarne la gratuità. L'*Ipsum Esse subsistens*, infatti, essendo l'Essere assoluto, non necessita in alcun modo dell'ente creato. Poiché l'Essere assoluto non può duplicarsi senza che ciò comporti l'assurdità di un doppio Assoluto, se vi è qualche cosa che esiste e non è l'Assoluto, questo esistente può essere solo per partecipazione e, pertanto, creato volontariamente e gratuitamente dall'*Ipsum Esse subsistens* stesso. La teoria della partecipazione, lungi dall'affermare la solipsistica auto-sussistenza dell'Essere assoluto, poiché si dà qualcosa di differente dall'Assoluto, manifesta invece la piena liberalità del Creatore<sup>184</sup>. Infine, il riferimento a de Lubac si ritrova nella lettura offerta da Adrian Pabst, il quale scrive molto opportunamente, sul pensiero sviluppato da Milbank: «questa teologia della partecipazione dà luogo ad un'ontologia teologica secondo la quale la natura è già infusa e arricchita dalla grazia divina, e prepara così la divinizzazione dell'uomo»<sup>185</sup>.

---

homme à un autre homme! [...] Nous le ferons en prenant appui sur une autre analogie: celle du don premier que Dieu nous a fait en nous donnant l'être. Car il y a un parallélisme réel, ainsi qu'on va s'en rendre compte, entre ce don premier de la création et le don second, tout à fait distinct de lui, tout à fait suréminent, cet appel ontologique à la déification qui fera de l'homme, s'il répond, "une nouvelle créature"».

<sup>184</sup> Sulla creazione pensata alla luce della categoria di dono nell'ambito del pensiero tommasiano, cf. K. L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, (The Aquinas Lecture, 1982), Marquette University Press, Milwaukee 1982.

<sup>185</sup> A. PABST, Recensione a J. Milbank & C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, «Revue Thomist» CII (2001), pp. 475-479, qui, p. 478. Tralasciando i molteplici riferimenti alla teologia dei Padri, mi limiterò alla seguente notazione che sembra una traduzione, in termini ontologici, di 2 *Tm* 1,9-10, cf. D. DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin...*, p. 296: «Ontologiquement donc, la créature est appelée à l'être, non seulement en simple condition de créature mise en possession de sa nature, mais en condition de créature en acte initial de grâce».

Tornando alla pagina milbankiana, il teologo britannico nota come nell'impianto della *Prima pars* si assiste, ad un certo punto, ad una straordinaria interruzione connotata in senso chiasmico: dopo aver trattato alcuni degli attributi divini, l'Aquinate, infatti, introduce la questione della presenza d'immensità (per essenza, per presenza e per potenza) e, correlativamente, della presenza di grazia di Dio connessa indissolubilmente con lo statuto della creatura razionale, per poi riprendere solo più avanti la questione della verità e della scienza divina. All'interno di quello che, sottolinea Milbank, può essere interpretato come un esercizio di teologia razionale, compare per la prima volta il tema della grazia, tanto inaspettato, quanto decisivo. L'onnipresenza di Dio è vista, con lo Pseudo-Dionigi, come un effetto della sua bontà (*bonum diffusivum sui*), e in forza di quest'argomento, poiché l'essere divino è esaustivo e non può duplicarsi, quanto esiste differentemente da Dio può avere l'essere solo per partecipazione<sup>186</sup>.

Come interpretare quest'irruzione della presenza di grazia all'interno della trattazione dedicata a descrivere gli attributi divini? Milbank propone qui la propria interpretazione che, procedendo a mio avviso "oltre" l'Aquinate ed esplicitamente oltre la stessa *nouvelle théologie*, ne legge l'impianto in modo originale, facendo leva sull'avverbio *specialiter* che introduce il modo di presenza di Dio per grazia. Secondo il teologo anglicano, quindi, l'avverbio

---

<sup>186</sup> Cf. J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas...*, p. 37.

Il testo dell'Aquinate cui Milbank fa riferimento è ST I, q. 8, a. 3, co: «Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam. [...] Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi».

indicherebbe che Dio sarebbe presente secondo la grazia, in modo teleologico ed escatologico, in tutte le creature; il riferimento ai santi costituirebbe quindi un richiamo normativo:

per l'Aquinate (e qui noi premiamo forse oltre la *nouvelle théologie*), tutte le creature sussistono per grazia nel senso che sussistono solo nel loro costante "ritorno" alla piena divina auto-presenza, mentre l'intelletto semplicemente è la consapevolezza di questo ritorno. Così non solamente l'intelletto è grazia; in un senso, esso è semplicemente il luogo della manifestazione della creatura e così della grazia. Perché siamo spirito [*mind*], gli uomini sono specificamente destinati ad essere divinizzati<sup>187</sup>.

Questa descrizione dello spirito è letta dal teologo britannico in riferimento ad un termine tecnicamente cristologico, di non facile interpretazione, per cui viene ad essere interpretata come «l'evento della discesa kenotica divina», risignificata come «l'evento dell'ascesa escatologica»<sup>188</sup>. Se quest'ultima affermazione riguarda la destinazione alla *visio beatifica*, la prima espressione – da connettersi all'onnipresenza divina – richiama piuttosto cripticamente il Mistero dell'Incarnazione. Ricorrendo a quanto Milbank e Pickstock scrivono nel terzo capitolo di *Truth in Aquinas*, si può leggere il riferimento alla *kenosis* come immagine per pensare la creazione in Cristo, in forza della quale Dio comunica la propria presenza fin nelle più riposte propaggini del mondo creato, rendendo così pos-

---

<sup>187</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas...*, pp. 37-38.

Si tenga presente anche *ivi*, p. 123, n. 73. Al di là dell'estensione dalla totalità della grazia alla totalità del creato, in senso teleologico ed escatologico, per un approfondimento della nozione tommasiana di divinizzazione a partire dalla differenza tra presenza di Dio per immensità e presenza di Dio per grazia, con un riferimento alla comprensione della presenza di grazia rispetto all'*accorgersi*, cf. G. BARZAGHI, *Le condizioni metafisiche della divinizzazione. La presenza di immensità e la presenza di grazia*, «Divus Thomas» 108 (2005), pp. 40-65.

<sup>188</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas...*, p. 38.

sibile pensare quella *sacramentalità del mondo* ricercata da de Lubac, per evitare l'estrinsecismo e per consentire una cultura pienamente cristiana, sottraendo qualunque spazio a quella neutralità che costituisce la logica premessa del secolarismo<sup>189</sup>.

È a questo punto che, non senza una certa coerenza, Milbank introduce il riferimento a de Lubac, in forza della cui interpretazione rivoluzionaria del *desiderio naturale di vedere Dio*, il teologo anglicano giunge a sostenere che «la nostra natura originale e "più propria" è una natura paradossalmente sopraggiunta (una suprema istanza dell'"atto secondo")»<sup>190</sup>, in cui Dio viene a donare molto più di quanto sia dovuto all'uomo, portando *estaticamente* oltre la sua natura fin dall'inizio. Il riferimento all'*actus secundus* connette, poi, secondo quanto posso capire, l'interpretazione che abbiamo avanzato precedentemente sulla partecipazione con la teoria soprannaturale: nell'uomo la natura è originariamente supplementata di un atto perfettivo, di carattere eminentemente relazionale, in quanto l'uomo non è mai esistito senza un'apertura, donata e costitutiva insieme, alla comunione col *Trinitas-Deus*, a immagine e somiglianza del quale è stato creato, verso il quale è gratuitamente destinato. In termini più biblici, l'uomo è più uomo quando è configurato a Cristo, in quanto figlio nel Figlio, che nel suo essere ipoteticamente semplicemente uomo. Per questo, con Milbank e de Lubac, più che

---

<sup>189</sup> J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth and Touch*, in EAD., *Truth in Aquinas...*, 64: «the Incarnation, in excess of its occasion of human redemption, effects an ontological revision which discloses an unsuspected depth to the divine *kenosis*: God is able to suffuse with his presence the material depths, in order to instruct the spiritual heights. But to grasp the real implication of this new sacramentality of the cosmos, we must recall, once again, its sole ground in the hypostatic union». Cf. anche F. BERTOLDI, *De Lubac...*, 283, in cui si sostiene che, a partire dall'interpretazione lubachiana di Teilhard de Chardin: «ne consegue un corollario che doveva stare molto a cuore a de Lubac: la sacramentalità del mondo, la non-neutralità della natura, la sua non pura profanità. Tutto perciò può essere connesso a Cristo».

<sup>190</sup> *Ivi*: «our original and 'most proper' nature is paradoxically superadded nature (a supreme instance of 'second act')».



di *potentia oboedientialis*, caratterizzata in senso troppo indifferente e neutrale, occorre parlare di *attitudine* dell'uomo creato a vivere da figlio adottivo di Dio, per dirla con san Paolo, senza che quest'adozione sia in alcun modo esatta o dovuta, secondo uno di quelli che possono essere definiti "paradossi della partecipazione". Senza derogare alla gratuità, che oltretutto presiede alla totalità dell'essere per partecipazione in forza dell'atto creativo, la grazia come relazione tra il *Deus-Trinitas* e la creatura spirituale – e in essa, specifico, con tutta la creazione – risulta per Milbank una condizione irrinunciabile per comprendere la realtà stessa, la quale non si comprende senza considerare ciò che intrinsecamente la trascende, fosse anche solo nell'ordine teleologico ed escatologico, ossia quanto al fine ultimo.

La considerazione conclusiva è dedicata da Milbank ad una ricognizione della relazione tra grazia e natura, dal punto di vista storico-salvifico, segnata dal fatto – contingente, ma determinante – della Caduta. Connotato in senso sempre cristologico, l'orientamento alla visione beatifica è presente, prima della Caduta, nell'anticipazione dell'aspetto glorioso dell'Incarnazione, mentre, dopo di essa, insieme all'incapacità di compiere alcun bene proporzionato alla natura ricevuta da Dio, attraverso la grazia redentrice, si manifesta fin dall'inizio della storia salvifica nelle anticipazioni tipologiche del Cristo<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> Cf. *ivi*, p. 39. Tra i testi cui si riferisce Milbank menziono ST II-II, q. 2, a. 7, co: «ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati future [...]. Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Christi non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurasent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege». Per quanto riguarda, poi, l'incapacità di compiere il bene, secondo la natura umana ricevuta nella creazione, cf. ST I-II, q. 93, a. 6, co; q. 94, a. 3, co; I-II, q. 65, a. 2, co.

Presentata la posizione di Milbank, ritengo che l'interesse principale del contributo – decisamente non sistematico e scritto in risposta ad alcune critiche ricevute per il progetto ortodosso radicale, prima di essere raccolto in *Truth in Aquinas* – sia da ricercare nella direzione aperta dal tentativo di pensare insieme il *framework* teologico-metafisico della partecipazione e la *quaestio de Gratia*. Operazione che costituisce una caratteristica peculiare della ripresa ortodosso radicale di de Lubac, insieme all'Aquinate, nella speranza di delineare quell'impianto teoretico che il teologo francese, per attitudini o per impedimenti contestuali, non ha mai prodotto. Una traccia di quest'impegno viene indicata da Milbank all'interno di una lunga e complessa nota, scritta per specificare la posizione di Duns Scoto rispetto a quella dell'Aquinate, al fine di onorare la principale coordinata storico-teologica dell'Ortodossia radicale. In particolare, il teologo anglicano sottolinea la relazione – proiettata da Scoto sull'Aquinate stesso – tra l'univocismo ontoteologico e la visione del *duplex ordo*:

da un lato, c'è una relazione storica e concettuale tra la deriva univocalista verso un Dio ontico e, dall'altro, la crescita di un modello “ a due livelli” di natura e grazia. (Così la ripresa dell'“esistenza” di Gilson e la ripresa dell'unico naturale fine soprannaturale dell'umanità di de Lubac vanno di pari passo). Questo è il caso perché già con Scoto un “desiderio elicito” dotato di grazia veniva distinto da un “desiderio naturale”. Ironicamente, comunque, ciò avvenne perché Scoto leggeva già l'Aquinate erroneamente nei termini di un dualismo di grazia/natura e desiderava evitare l'estrinsecismo<sup>192</sup>.

---

<sup>192</sup> J. MILBANK, *Truth and Vision*, in ID. - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas...*, p. 123, nota 76. Sulla sintonia tra Gilson e de Lubac, cf. É. GILSON, *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, Pref. e commento di H. de Lubac, (Dabar. Saggi teologici, 36), Marietti, Genova 1990. L'osservazione di Milbank è poi rafforzata dall'influsso di Duns Scoto, foss'anche come iniziale bersaglio polemico, sul pensiero del Caetano, cf. F. RIVA, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio 'Gaetano'*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Proprio nel sottolineare la differenza con la posizione del teologo francescano<sup>193</sup>, Milbank può mettere in luce la propria scelta peculiare di adottare l'impianto della partecipazione per sviluppare – almeno quanto all'intuizione programmatica – un'ontologia della grazia, che sostiene teoreticamente la lettura offerta delle relazioni tra teologia e filosofia, nonché quella tra fede e ragione, così come emergono dal testo dell'Aquinato interpretato secondo i canoni di un'ermeneutica attenta a non proiettare i pregiudizi della modernità.

## RIASSUNTO

Il saggio intende presentare la lettura offerta da Milbank del pensiero di san Tommaso d'Aquino. Nella prima parte, vengono qui esaminate le relazioni tra i discorsi costituiti della "teologia" e della "filosofia", così come la relazione tra "fede" e "ragione", al fine di mostrare come l'interpretazione ortodossa radicale consenta di superare il dualismo prodotto dalla modernità, che trova le sue radici nella svolta scotista e occamista praticata tra il XIII e il XVI secolo. È solo in questo senso che si può parlare di una proposta teologica autenticamente post-moderna, ossia capace di soste-

---

<sup>193</sup> Per quanto intenda difendere la possibilità di non attribuire a Duns Scoto una sovrapposizione estrinseca tra "filosofia" e "teologia", così come tra "ragione" e "fede", soprattutto nei confronti della critica espressa da Benedetto XVI nel *Discorso di Regensburg*, la precisa analisi esemplificativa di Richard Cross non riesce a superare le perplessità avanzate dall'Ortodossia radicale. Si consideri a riguardo l'enunciato conclusivo seguente, in R. CROSS, *Fides et Ratio: The Harmony of Philosophy and Theology in Duns Scotus*, «Antonianum» LXXXIII (2008), pp. 589-602, in part., p. 601: «Scotus finds that a great deal can be known, but does not believe this to render faith redundant». Il problema sta, invece, nel cambiare il punto di vista e non nel disputare se la conoscenza renda o meno ridondante la fede. Per quanto, secondo la sua peculiare modalità, credere significa conoscere e, soprattutto, la fede e la ragione sono due modalità – d'intensità differente – della partecipazione alla medesima *scientia Dei*.

nere la predicazione e la ricerca teologica nella contemporaneità a partire da una rinnovata valorizzazione della nozione di partecipazione, quanto all'essere e alla grazia, pensando insieme Creazione e Redenzione.

## ABSTRACT

*The article intends to present the reading, offered by Milbank, of the thought of St. Thomas Aquinas. Here, the relationships between the discourses constituted from "theology" and from "philosophy" as well as the relation between "faith" and "reason" are examined in order to illustrate how the radical orthodox interpretation sanctioned the overcoming of the dualism produced by modernity as seen in the Scotist and Occamist debate between the thirteenth and sixteenth centuries. It is only in this sense that one can discuss an authentic post-modern theological proposal so as to be able to substantiate the preaching and the theological research in contemporary times – starting from a renewed valorisation of the notion of participation, for both being and grace, and reflecting on the togetherness of creation and redemption.*