

PERSONA ED ESSERE

Juan José Sanguineti
Pontificia Università della Santa Croce
2018

*Testo delle dispense del corso 1° semestre 2017-18
(ispirato alla prospettiva di L. Polo)*

INDICE

1. Introduzione. Metafisica e antropologia
2. Essere
 - A. Alcuni rilievi storici
 - B. Essere ed essenza: distinzione reale
 - C. L'atto di essere dell'universo materiale: cominciare, persistenza
3. Il problema epistemologico. L'accesso all'essere
 - A. Conoscenza metafisica ordinaria: i primi principi
 - B. Il metodo della filosofia
 - C. Trascendere l'astrazione. Evitare il logicismo
 - D. Capire l'essere
4. La persona come atto di essere
 - A. La perfezione e superiorità dell'essere umano come persona
 - B. Alcuni brani di San Tommaso sul valore della persona
 - C. Personalismo
 - D. L'atto di essere personale
 - D1. Come conosciamo la persona
 - D2. Come rapportiamo la persona all'essere?
 - E. La tesi di Polo sulla persona
 - E1. Raggiungimento e abito sapienziale
 - E2. La caratterizzazione dell'atto di essere personale. I trascendentali personali
 - E2.1. Essenza umana
 - E2.2. Altri trascendentali
 - a. Potenza
 - b. Unità, identità, totalità, relazione, ordine
 - E2.3. Differenze umane
 - E2.3.1. Uomo-donna
 - E2.3.2. Situazioni ontologiche della persona umana
 - E3. Essere di più
 - E4. Interiorità
 - E5. Co-essere
 - E5.1. Co-esistere con il mondo
 - E5.2. Co-esistere con l'altro
 - E5.2.1 Percepire e capire l'altro in reciprocità

- a. Aspetti educativi
 - b. L'incontro personale: l'altro come persona
- E5.2.2. Decentramento esistenziale
- E5.2.3. La base dell'etica: il rispetto della persona uguale a me e la responsabilità
- E5.2.4. L'altro non ci appartiene (e viceversa)
- E6. Intelligenza personale: la ricerca dell'Altro
 - E6.1. L'intelligenza umana e Dio in San Tommaso
 - E6.1.1. Inclinação naturale alla conoscenza di Dio
 - E6.1.2. Conoscenza naturale implicita di Dio
 - E6.1.3. L'intelletto agente come "luce divina"
 - E6.1.4. Il desiderio naturale di vedere Dio
 - E6.2. La ricerca di una replica personale
 - E6.3. L'intelligenza sul piano dell'oggettivazione
 - E6.3.1. Conoscenza oggettiva. La verità
 - E6.3.2. Panorama delle oggettivazioni. Le istituzioni
- E7. Amore di donazione
 - E7.1. Analisi dell'amore visto secondo la tradizione classica
 - E7.1.1. Bene amabile: oggetto ed operazione; desiderio e godimento
 - E7.1.2. Bene utile, piacevole, onesto
 - a. Bene onesto o intrinseco
 - b. Beni utili
 - c. Bene piacevole
 - E7.1.3. Nozione di amore
 - a. Amore, essere, vivere
 - b. Amore e cognizione
 - c. *Voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*
 - E7.2. Che cosa vuol dire amore di donazione?
 - a. Amicizia e amore personale
 - b. Due io (*ergo* io e tu)
 - c. Donazione, comunicazione
 - d. Esistenza condivisa
 - e. Amicizia nel dolore
 - f. Eros e agape
 - g. Forme dell'amicizia e della convivenza
 - h. La nobiltà della benevolenza: carità, donazione senza corrispondenza, sacrificio
 - i. Amore coniugale
 - E7.3. Amore di donazione: trascendentale antropologico
 - a. Dall'amore umano all'amore divino
 - b. Dialettica di donazione e accettazione. Libertà, opere e giudizio
 - c. Donazione e prossimo

1. Introduzione. Metafisica e antropologia

Questo corso intende presentare un'antropologia basata sulla persona umana e sulla sua struttura essenziale, alla luce della quale si potranno comprendere meglio le dimensioni dell'agire umano. Le fonti dei contenuti che cercheremo di sviluppare sono principalmente la filosofia di Tommaso d'Aquino e alcuni elementi del pensiero filosofico di Leonardo Polo (1926-2013, filosofo spagnolo, professore presso l'Università di Navarra, Pamplona, durante molti anni)¹. Seguiremo un metodo filosofico inteso in senso ampio, nel quale diamo spazio alla prospettiva metafisica, all'esplorazione fenomenologica e ai rapporti, quando sarà necessario, tra la filosofia e le scienze. Teniamo conto delle tematiche teologiche, visto che i rapporti tra fede rivelata e ragione, quindi tra filosofia e teologia, sono positivi e molto convenienti. La filosofia non si può basare sulla fede, perché altrimenti sarebbe teologia, ma può essere elaborata tenendo conto della conoscenza più alta che procede dalla rivelazione, e può anche essere intesa come un sapere che acquista una dimensione più alta quando è trasferita all'interno della fede teologica.

La visione antropologica oggi è particolarmente necessaria, perché con le scienze contemporanee, specialmente la biologia, la neuroscienza e la psicologia, il volume delle conoscenze sull'uomo è aumentato considerevolmente, eppure manca spesso una sintesi in cui l'uomo possa essere visto all'altezza della sua condizione nell'ambito della natura e del creato.

Il nucleo di questa sintesi è la persona e non solo la natura umana, un punto che appartiene alla concezione cristiana dell'uomo. Tale concezione, tradizionale nell'Occidente e anche in altre culture in cui il Cristianesimo ha avuto un influsso, talvolta viene dimenticata o tralasciata, come se fosse irrilevante, o come se avesse un risvolto puramente etico. Oggi non solo si rischia di perdere la nozione di persona, soltanto riscattata da urgenze etiche o giuridiche, ma addirittura comincia ad essere strano parlare di antropologia, e in certe tradizioni curriculari filosofiche nemmeno esiste l'antropologia come tematica specifica della filosofia, mentre si riconosce validità, ad esempio, all'epistemologia o alla filosofia della scienza.

¹ Seguo in particolare il suo libro *Antropología trascendental*, Pamplona, Eunsa 2016. Non è il mio proposito spiegare qui l'antropologia di Polo, anche se essa è molto presente in queste pagine. I riferimenti a Polo saranno sempre espliciti, altrimenti ciò che si dirà corrisponde alla mia personale riflessione filosofica.

La filosofia dell'uomo, così come la intendiamo, non è semplicemente una parte settoriale della filosofia, ma ne è il nucleo centrale, purché si presupponga una base preliminare costituita dalla filosofia della natura (includendovi la filosofia della vita). In una prospettiva classica forse si potrebbe pensare che il nucleo della filosofia sarebbe la metafisica. Ma se la metafisica è il discorso filosofico sull'essere, allora bisogna riconoscere che, in questo mondo, l'essere più alto è l'uomo, visto appunto come persona. Quindi, lo studio dell'essere si risolve (non dico che si riduca) nello studio dell'essere personale. Da qui si può risalire successivamente all'essere assoluto che è Dio, un essere eminentemente personale, creatore dell'universo e della persona umana.

2. Essere

Il nostro corso è antropologico e insieme metafisico, ed il motivo è semplice: *la persona è l'espressione più alta dell'essere* e, nel mondo materiale, l'espressione più alta dell'essere è l'uomo, non le piante, gli animali o altre cose. Comunque, per capire l'essere, e anche la persona, è necessario un modo di pensare particolare. Dato che oggi noi siamo abituati a ragionare in termini scientifici quando vogliamo attingere un livello alto di comprensione, troviamo più difficoltà per pensare razionalmente in un modo tale che l'essere e la persona possano essere appresi. Il problema fondamentale della cultura oggi è la sostituzione della filosofia dalle scienze naturali. Per questo motivo si respira una diffidenza nei confronti della filosofia.

Dunque il problema è, d'una parte, stabilire un collegamento essenziale tra metafisica e antropologia (soprattutto per chi crede nella metafisica). D'altra parte, la questione è trovare un modo di pensare adeguato per la filosofia, al di là del modo di pensare scientifico.

A. Alcuni rilievi storici

Riguardo al primo problema, gettiamo adesso un breve sguardo sulla storia del pensiero metafisico. Intendo qui per "metafisico" tutto ciò che ha a che vedere con l'interpretazione ultima della realtà, "ultima" non nel senso di esaustivo, bensì nel senso di definitivo, essenziale, di un "oltre non più". Se tralasciamo le religioni e andiamo alle filosofie, vedremo come nei grandi filosofi o nei grandi approcci filosofici (come possono essere il realismo, l'idealismo, il materialismo, lo

scetticismo, ecc.) esiste sempre un'ultima interpretazione, ragionata o semplicemente sostenuta, nella quale l'insieme della realtà (natura, uomo, Dio) trova in qualche suo "aspetto" (radicale in verità) un punto risolutivo. Tale punto può essere la materia, la natura, il cosmo, l'uomo, la storia, Dio, la cultura, la ragione, la scienza, il dominio tecnologico. Nelle risposte negative, come lo scetticismo, o il relativismo, il problema metafisico, che l'uomo non può evitare di porsi (a meno che presupponga una certa risposta, senza formulare una domanda esplicita), si ripiega sull'incapacità umana di sapere, ad esempio di conoscere il senso della realtà o dell'uomo stesso. Ma questa è già una risposta metafisica.

In termini generali, la risoluzione metafisica presso i classici greci era cosmologica in un senso fisico (così nei presocratici), oppure era costituita dalle Idee in Platone, o dall'essere sostanziale e l'intelletto sussistente assoluto in Aristotele. Quindi la risoluzione in definitiva era teologica, vale a dire, il principio ultimo, spiegativo di tutto, in Aristotele era Dio concepito come *Noús*, come Intelletto che comprende o pensa se stesso e che insieme è principio o ultima causa di tutto l'universo. Il sapere metafisico, cioè oltre la fisica o scienza delle cose mutevoli, in Aristotele è il sapere dell'essere, che prima era stato rivendicato da Parmenide in un senso originario e assoluto (al punto di cancellare la consistenza di ciò che non era l'essere assoluto). Ma in Aristotele l'essere, caratterizzato come analogico, in ultimo termine si risolve nella sostanza, e la sostanza (capacità di sussistere di per sé) in un senso più forte è l'intelletto. Quindi in Aristotele l'essere si risolve nell'intelletto (in Platone invece si risolveva nell'idea di bene e forse di uno).

La filosofia elaborata dai cristiani (Agostino, Tommaso d'Aquino) prende la domanda greca sui primi principi (*arjái*) o prime cause universali di tutto quanto esiste, e la risolve in Dio, fonte sapienziale e amorosa creatrice dell'universo e dell'uomo. Così la metafisica dell'essere "si risolve" nella teologia (anche naturale), concretamente in un Essere assoluto, senza potenzialità né cambiamento, caratterizzato dall'Intelligenza e dall'Amore sussistente. È una metafisica "creazionistica". Tutta la realtà del mondo e dell'uomo è radicalmente *creata*, vuol dire posta in assoluto, senza presupposizioni (*ex nihilo*) da Dio. L'essere parmenideo era assoluto e senza creazione. L'essere dei dottori cristiani è assoluto e creatore, e quindi esiste una distinzione forte tra Creatore e creatura, una distinzione ontologica o

metafisica (Creatore: datore dell'essere dal nulla; creatura, derivata interamente da Dio). Ma l'essere assoluto e divino ha un "contenuto": è pienezza di Sapienza e di Amore, essere personale, anzi, alla luce della Rivelazione cristiana è un essere tripersonale (Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo).

Nella filosofia moderna di piega razionalistica, le difficoltà critiche di accedere all'essere reale producono una crisi della metafisica classica e così aprono la stagione "gnoseologica" della filosofia (Descartes, Kant), dove la mente umana, in un primo momento, rimane bloccata nelle proprie rappresentazioni. La trascendenza del pensiero, ovvero la sua portata ontologica, indiscussa presso i classici, ora è compromessa e di conseguenza il pensiero appare chiuso nella propria immanenza. L'essere è rappresentazione, concetto pensato, impressione sensibile.

Il rappresentazionismo è la premessa dell'idealismo. La posizione idealistica, finalmente liberata dalla restrizione della "cosa in sé", pone nel pensiero (ragione, coscienza, autocoscienza, io, concetto, spirito) il punto risolutivo di cui parlavamo prima. In Hegel la ragione è storica e dialettica: procede verso la sua ultima pienezza come autocoscienza assoluta (Spirito Assoluto). Non esiste più una distinzione forte tra Creatore e creatura: il finito è un momento dell'Infinito, e l'Infinito ha bisogno di tale momento nella sua realizzazione (panteismo ontologico).

Le filosofie post-idealistiche dei secoli XIX-XXI sono molto complesse. Solo parzialmente, talvolta, pare che si aprano a un al di là del pensiero. Così in certe forme della fenomenologia, o della filosofia analitica, o dell'ermeneutica. Altre volte si chiudono totalmente, con l'aggiunta di arrivare all'eliminazione della consistenza del pensiero o dell'io, ridotto a volontà di potere (Nietzsche), o a linguaggio puro (Foucault). Così in alcuni indirizzi del pensiero post-moderno che proclamano la morte del soggetto o la morte dell'uomo.

L'esistenzialismo nella versione di Heidegger recupera la centralità dell'essere (in qualche modo). L'esistenza umana è vista come un *Dasein*, come un io finito proiettato nel mondo delle utilità quotidiane e in qualche modo aspirando, o potendo farlo, all'incontro con un essere (non individuato, non specificato) che dovrebbe arrivare come un dono, anche se spesso viene dato in forme non autentiche, come succede nella cultura odierna dominata dalla tecnologia.

Inoltre, nel trascorso degli ultimi secoli, in particolare sin dall'Ottocento fino ai nostri giorni, gli sviluppi delle scienze e delle tecnologie portarono in primo piano il pensiero scientifico nel suo confronto con la realtà materiale o naturale. Si aprì così la strada verso il materialismo (oggi in occasione del biologismo). Non però in una maniera univoca, perché la comprensione della materia è mediata dal pensiero scientifico (fisica, chimica, biologia), il che può portare ad una oscillazione tra scientismo e naturalismo. Oscillazione, perché se la scienza naturale può far pensare che l'unica realtà siano le cose materiali, essa può ugualmente portare all'idea che conosciamo la natura tramite i nostri modelli scientifici –rappresentazionismo–, anche se a sua volta tali modelli possono essere interpretati in maniera biologica. Ecco l'oscillazione tra naturalismo e idealismo, inevitabile quando si respinge la prospettiva metafisica.

Dato questo panorama, proprio di un settore molto ampio del pensiero moderno, non è possibile proporre un'antropologia che sia collegata alla metafisica. La conoscenza dell'uomo sarà ricondotta al materialismo biologista, oppure a nuove versioni sofisticate dell'idealismo (immanentismo, costruttivismo, ecc.).

B. Essere ed essenza: distinzione reale

Seguendo l'ispirazione di L. Polo e di altri autori che in un modo o un altro hanno prospettato una via antropologico-metafisica, noi intendiamo riporre la questione dell'essere in un quadro di realismo metafisico, questione intrinsecamente legata al tema della persona. Se è così, allora sembra opportuno avanzare la tesi seguente: il nucleo della persona umana non è qualcosa che si aggiunge all'essere, e non è neanche una modalità essenziale dell'essere, né la semplice composizione di elementi essenziali (tipo anima e corpo). Il nucleo radicale della persona umana è proprio l'atto di essere personale umano o, se vogliamo, la sua esistenza intesa come atto.

Esiste dunque un atto esistenziale subpersonale corrispondente alle cose materiali, anche ai viventi non spirituali, e un atto esistenziale personale. Nel dire questo, *presupponiamo il primato dell'essere come atto e la sua distinzione reale rispetto all'essenza delle cose*. Questo punto è centrale nella metafisica di Tommaso d'Aquino e non possiamo illustrarlo in questa sede. Si possono ricordare a questo

proposito le ricerche tomistiche di E. Gilson e di C. Fabro, autori in cui si vede come questa distinzione è una caratteristica fondamentale della filosofia tomistica, comunque preparata dal pensiero aristotelico, neoplatonico cristiano e arabo-neoplatonico.

L'impostazione che sto delineando va capita inizialmente all'interno della tradizione classica che cerca *il principio delle cose*, il che è appunto il compito della metafisica aristotelica (come lo era della dialettica platonica) (ricerca del principio o dei principi, chiamati anche *cause* in un senso classico: ciò da cui dipendono le cose e gli eventi). Ma anche i moderni cercano il principio, solo che la filosofia della coscienza, o come vogliamo chiamarla, pone tale principio nel pensiero e non nell'essere. Ad esempio in Husserl in qualche modo il punto risolutivo della sua indagine è l'io trascendentale. Non ha importanza qui che i filosofi non usino il termine "principio": ciò che conta è che arrivano o ipotizzano un "punto risolutivo", e lo stesso vale se pure dicono che non esiste alcun punto risolutivo o che è vano pensare in questo modo.

Un principio classico molto noto, platonico-aristotelico, è l'essenza o la natura delle cose, "analizzata" da Aristotele in termini di forma e materia (cioè non come pura forma, *more platonico*). L'essenza *-ousía-* è concepita da Aristotele non come una definizione o un concetto universale (questo sarebbe piuttosto la conoscenza dell'essenza), bensì come un atto (atto formale, insieme alla potenza materiale). Nella metafisica di San Tommaso, dietro l'essenza, quasi sostentandola, vi è un principio più radicale che spiega non la specificità formale delle cose, bensì la loro esistenza in atto.

Tale principio è l'essere, visto in questo senso, come è noto, come *actus essendi* (in Tommaso la distinzione si pone spesso tra *ens-esse*, *forma-esse*). Il fatto però che l'essere come atto sia "declinato" secondo l'essenza specifica dei diversi "tipi" di ente ne indica la finitezza. Non esiste dunque nel mondo una pura identità di essere, un essere puro, infinito, pieno (Dio), bensì una dualità e "composizione" tra essere ed essenza (distinzione reale). La finitezza dell'essere esige, in Tommaso d'Aquino, la sua derivazione dal Creatore, datore dell'essere perché egli stesso è pura identità di essere. In questo modo, l'indicazione dell'atto di essere come principio radicale di ogni entità nel mondo è correlativa alla conoscenza delle cose del mondo come create.

La metafisica dell'essere quindi è una metafisica della creatura: è una metafisica che la rivela come creatura.

Ora nell'approccio che intendiamo seguire seguendo l'ispirazione di Polo, l'atto di essere non si può considerare come uguale o univoco riguardo alle cose materiali e alla persona umana. Perché dovrebbe esserlo?

Se noi intendiamo l'essere come atto, non come una certa forma particolare, sembra naturale vederlo non come univoco, né come ciò che semplicemente "fa esistere". O meglio, possiamo sì vederlo come esistenza, ma non come il puro "fatto di esistere", che non è altro che un'attribuzione logico-verbale riferibile a qualsiasi cosa che non sia un puro nulla. Non vogliamo ridurre l'esistere come atto 1) né alle sua formalità essenziali (ad esempio, dicendo che essere di per sé non è nulla, ma si riduce a essere-gatto, essere-legge, ecc.); 2) né all'ambito linguistico (come fa Quine, per il quale l'essere non è che un quantificatore esistenziale delle proposizioni, il quantificatore in virtù del quale diciamo che "si dà il caso che la mosca esiste", "esiste un tale che è mosca", ecc.). Lo prendiamo invece seriamente come un atto, anzi un atto radicale.

D'altronde, l'essere come atto non è neanche l'essere universalissimo e indeterminato come termine dell'apertura trascendentale della nostra intelligenza. Ci sono molti modi di interpretare il senso dell'essere inteso in tal senso. Uno di questi modi è l'idea universale di essere, o l'essere pretematico non ristretto, punti cari agli scolastici o tomisti "trascendentali", quali K. Rahner o B. Lonergan. L'essere dell'apertura trascendentale può collegarsi all'essere di cui parla Heidegger, e anche all'idea di essere ideale di Rosmini. Comunque sia, non è questo l'essere di cui intendiamo parlare. D'altra parte, non ci pare adeguato prendere tale essere come punto di partenza del metodo della metafisica per la determinazione dell'essere reale ed esistenziale, anche se la situazione dell'intelligenza umana nella sua intenzionalità riferita ad *omne ens* può essere un'indicazione gnoseologica importante per la filosofia, indicazione che dice molto sul rapporto tra intelletto ed essere.

Si potrebbe dire che l'atto di essere delle cose è uguale o identico in tutti e, se è diverso, dove starebbe tale diversità? Non è facile rispondere a tale domanda. Dire semplicemente che è uguale in tutti, come se fosse una prima formalità comune a tutti

gli esistenti, rischia di ridurlo a una forma generale, all'*esse commune omnium*, il cui unico "effetto" sarebbe "attuare l'esistenza", far diventare reale ciò che altrimenti sarebbe solo possibile, con una pura possibilità logica (così Avicenna e altri scolastici).

Altri, come Fabro, hanno suggerito che l'atto di essere potrebbe essere pensato come "intensivo", in un quadro di gradazioni, per cui si potrebbe dire, ad esempio, che l'essere dei viventi è più intenso che l'essere delle cose inanimate, e che l'essere dell'uomo è ancora più "intenso", approssimandosi così alla perfezione dell'essere assoluto divino. Tale intensità sarebbe determinata, però, dall'essenza: un'essenza solo materiale, senza vita, ridurrebbe l'essere a un grado di intensità basso, e così via. Allora la distinzione tra gli enti dovrebbe a carico dell'essenza, mentre l'essere, in fondo, appare pur sempre come un'ultima formalità comune che viene più o meno "ristretta" dall'essenza.

La tesi della gradualità intensiva degli enti del mondo nasce dall'osservazione dell'ovvia gradualità di perfezioni delle cose: essere inanimati, viventi senza coscienza, animali, uomo (persona). Spiegare tale diversità secondo una varietà di composizione tra essere ed essenza non è del tutto soddisfacente e può risultare complicato. Inoltre, pare che così non si veda il salto enorme che si dà tra gli esseri naturali e l'uomo, il quale non è semplicemente l'animale più perfetto. La dimensione spirituale è molto forte come novità rispetto agli animali, come vedremo. Senza cadere nel dualismo tra mondo fisico e persona, come se l'uomo non fosse una parte del mondo, non bisogna però dimenticare che l'uomo come essere spirituale trascende in un modo sbalorditivo tutte le strutture del mondo fisico. Egli non è soltanto l'essere più alto dell'universo. Il libro biblico della *Genesi* dice che egli è fatto "ad immagine e somiglianza di Dio": quasi un dio. Naturalmente una visione biologista o materialista dell'uomo non potrebbe accettare questo punto.

C. L'atto di essere dell'universo materiale: cominciare, persistenza

Le difficoltà menzionate si possono confrontare con la tesi di L. Polo, secondo cui si dovrebbe stabilire *una distinzione forte tra l'atto di essere delle cose del mondo fisico e l'atto di essere dell'uomo*.

Riguardo all'essere materiale, secondo Polo esso va attribuito *all'insieme dell'universo subumano*. Si può parlare, così, dell'essere o *atto di esistenza dell'universo*. In questo modo si evita il problema di pensare se questa pietra, quell'albero, questo mare, ecc., hanno un proprio e singolo atto di essere. Comunque, tale affermazione non significa fare dell'universo una sostanza. Significa piuttosto prendere l'universo come un intreccio dinamicamente interconnesso, analizzato filosoficamente a seconda del ruolo relazionale che si stabilisce tra le diverse modalità delle cause o principi essenziali (cause materiale, formale, efficiente, finale), il che dà luogo a diversi tipi di entità (particelle, sostanze naturali, sostanze più complesse, vegetali, animali).

Questo insieme dinamico e relazionale, che chiamiamo *universo*, visto così, come l'ho appena descritto, non è altro che l'essenza dell'universo, un'essenza vista non come sostanza, ma come una *unitas ordinis* (per Tommaso l'universo è una unità di ordine). Ed è qui, a questo punto, che possiamo parlare dell'atto esistenziale dell'universo, la cui "caratteristica" non è quella di strutturare il mondo (l'essenza corre a carico di questa funzione), ma di *mantenerlo nella situazione di esistenza creata*.

Un tal modo di parlare dell'essere come atto ci consente non di descriverlo, come se fosse una cosa, ma di intuirlo nella sua qualità di atto. Quando parliamo dell'essere come non contraddittorio, concretamente, in un primo momento forse lo pensiamo in termini logici (fare un discorso contraddittorio non ha senso: se si dice che qualcosa è, allora non si può dire che non è, ecc.), ma in realtà ci rendiamo subito conto che tale non contraddittorietà va assegnata all'essere nella sua qualità di atto.

E allora bisogna dire, come fa Polo, che l'essere reale, del mondo, è *persistente*, cioè è un essere che non svanisce nel nulla, che non cessa mai: atto incessante che non è seguito da alcun risultato posteriore, "non fa niente" (sono le cause a "fare"). Nello stesso tempo, si può dire che tale atto di essere *comincia*, non in un determinato momento, ma sempre. È un puro cominciare che persiste. Perché comincia? Perché non è auto-sufficiente, quindi "deve cominciare". Ma non parliamo di un'origine temporale. La tematica della nascita temporale si riconduce all'analisi essenziale, cioè all'impostazione che si colloca nella ricerca dell'essenza, poiché ha a che vedere con lo studio della causalità intracosmica. Naturalmente le cose si trasformano e tutto

l'universo è costantemente sottomesso a trasformazioni, mentre persiste nella sua esistenza e non ritorna nel nulla. Persiste nel suo carattere di divenire.

Nella prospettiva metafisica in cui siamo situati, dunque, bisogna dire che *l'essere del mondo comincia e non fa altro che cominciare, in gratuità assoluta*. Dire che comincia è l'opposto a dire che esiste necessariamente. Ne indica, quindi, una *contingenza assoluta*. Ora, tale contingenza esige che *derivi da qualcosa*, ma non da un altro ente del mondo, ma da un tale che non cominci e dal quale cominci ad essere "non in un tempo". Evidentemente stiamo dicendo che *l'essere del mondo, come atto esistenziale, è di per sé creato, il che rimanda al Creatore*.

Polo sintetizza questo punto con la formula dell'essere dell'universo come un *cominciamento incessante e non seguito*. Se comincia radicalmente, vuol dire che dietro non vi è nulla, tranne che il Creatore. Quindi non comincia *da* un altro che comincia, poiché allora non sarebbe un cominciare radicale, ma soltanto un essere generato da altri. È *incessante*, ma non come un inerte durare nel tempo. Non possiamo intendere il cominciare persistente dell'essere creato in un senso temporale².

Per questo motivo appare irrilevante domandarsi se l'universo inizia o se è eterno. La questione del tempo finito o infinito è una questione derivata, che va risolta in termini cosmologici e, semmai, a livello di essenza. A livello di atto di essere non è una questione che si ponga validamente. Dire che l'atto di essere è un cominciare che persiste e non cade nel nulla, e che non è seguito da altro (di per sé è già completo e non ha senso dire che sarebbe continuato da un altro atto), non equivale comunque a dire che sia eterno. *Il mondo è temporale, ma l'atto della persistenza dell'essere non è di per sé temporale*, anche se l'espressione "persistere" può far pensare, con l'immaginazione, a una sorta di *continuatio* nel tempo.

3. Il problema epistemologico. L'accesso all'essere

Fin qui abbiamo parlato dell'essere come atto e della distinzione tra atto di essere ed essenza riallacciandoci alla tradizione aristotelico-tomistica. Non va però dimenticata *la problematica gnoseologica*. A quale titolo possiamo parlare dell'essere? È la questione tradizionale del metodo della filosofia e in particolare del

² Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, Eunsa, Pamplona 2004.

metodo della metafisica. La tematica è molto presente in Polo, anzi di solito egli parte da considerazioni metodologiche per fare metafisica ed antropologia. Basta vedere il suo libro *Curso de teoría del conocimiento*, in quattro volumi) e l'importanza attribuita a ciò che egli denomina "l'abbandono del limite" come metodo per fare metafisica.

Oggi la questione del metodo è ancora più importante perché la stragrande maggioranza delle persone è convinta della validità del metodo scientifico, mentre invece il metodo della filosofia appare problematico anche ai filosofi. Difatti ogni scuola filosofica propone un metodo particolare, come può essere l'analogia tomistica, l'analisi del linguaggio nella filosofia analitica, il metodo fenomenologico in Husserl, il metodo dialettico in Hegel, il metodo ermeneutico in tanti autori contemporanei, e così via.

A. Conoscenza metafisica ordinaria: i primi principi

A questo punto sembra opportuno indicare ciò che è dominante nella vita comune cognitiva dell'uomo e nella cultura umana³. Esiste in primo luogo un modo di conoscere sensitivo-concettuale proprio della vita corrente di ogni persona, pur sempre basato sulla struttura e semantica di un determinato linguaggio. Possiamo chiamare questa modalità, tutt'altro che disprezzabile, la *conoscenza ordinaria*, la quale è contrapposta alla conoscenza scientifica, sia alla filosofia sia al corpo delle scienze particolari⁴.

La conoscenza ordinaria è condizionata dalle categorie culturali, da un certo tipo di linguaggio e dalla sua semantica e modalità di uso, nonché dalle conoscenze scientifiche del proprio tempo. Ma è chiaro che tale conoscenza possiede anche una portata metafisica fondamentale, sia pure non specialistica. Infatti tramite tale conoscenza, la quale altro non è che l'esercizio normale del nostro intelletto, noi attingiamo la realtà che ci circonda, noi stessi e gli altri. Li attingiamo in quanto sono esseri reali, non possibili né virtuali, esseri distinti tra di loro, esseri capaci di

³ I punti che sviluppo in seguito non si trovano in Polo, anche se non sono incompatibili con la sua filosofia.

⁴ Chiamo "scienze particolari" le scienze in generale, per contrapposizione alla filosofia.

interagire a vicenda, alcuni dei quali sono inerti, altri vivi e altri persone umane (questo punto è vicino alla nozione di Husserl di “mondo della vita”) (*Lebenswelt*).

Questa conoscenza fondamentale è normalmente *inespressa, tacita*, pur potendosi esprimere in frasi quali “io sono”, “tu sei”, “io non sono te”, “il mondo non sono io”, “posso conoscere il mondo”, “ciò che tu dici è vero” (nozione basilare di verità e di falsità), “questo è irrealè, è frutto dell’immaginazione” (distinzione di base tra realtà ed immaginazione).

Non occorre riflettere esplicitamente su questi aspetti e nemmeno poterli esprimere in frasi, come appena abbiamo fatto. È, comunque, un tipo di conoscenza continua mentre si è coscienti, di solito a titolo di “insieme di presupposti” che sostengono il senso e la verità di tutte le altre conoscenze specifiche. Ad esempio, se diciamo “questa è la strada”, normalmente presupponiamo che tale strada è una realtà indipendente da noi, reale e non virtuale, e che noi possiamo conoscerla e giudicarla in verità. Se tale frase è rivolta a qualcun altro, presupponiamo che l’interlocutore la capisce, cioè che è una persona simile a noi, con la quale possiamo condividere la nostra vita cognitiva secondo la verità, sia pure con la possibilità dell’errore (la consapevolezza dell’errore si basa sulla conoscenza della verità, altrimenti l’errore non avrebbe senso).

La conoscenza ordinaria quindi contiene un nucleo abbastanza ampio di elementi fondamentali circa la realtà del mondo, di noi stessi e degli altri uguali a noi, e tutto ciò in reciproca relazione sia nella prospettiva ontologica che epistemologica.

La conoscenza comune possiede dunque, in un modo nucleare, quello che i filosofi classici chiamavano *primi principi*: nozioni di ente, essere, bontà, giustizia, realtà, verità, persona, vivente, insieme ad alcuni giudizi universali di base, come ad esempio il principio di non-contraddizione. Ma i primi principi non si esauriscono in due o tre assiomi fondamentali (contraddizione, identità, terzo escluso, ecc.), come talvolta si è pensato. Un minimo di riflessione evidenzia che essi sono molto più ampi. Vanno capiti non come una “lista” (se ne possono fare delle liste senz’altro), bensì come un intreccio cognitivo fondamentale, un intreccio che si potrebbe chiamare *esperienza ontologica originaria*.

In tale esperienza i tre grandi elementi sono *il mondo, io, le altre persone*. Queste tre entità “sono” (sono cioè una modalità di “essere”), ma non nello stesso senso, anche se il “sono” riferito a noi stessi è avvertito, dopo un po’ di esperienza e di riflessione, come *simile* al “sono” riferito alle altre persone: io sono ed essi sono (come me). Quindi la mia persona non è sola, né è il centro, perché ci sono altri che valgono quanto me (anzi l’esperienza dell’altro, e del mondo, condiziona l’esperienza più riflessiva di noi stessi, anche nel bambino nei suoi primi stadi cognitivi).

Il fatto di chiamare *esperienza* questa conoscenza abituale, cioè non puntuale, bensì continua e a titolo di presupposto, indica la modalità della conoscenza dei primi principi (in Polo la persona comunque non è un primo principio, un punto che spiegherò più in avanti). Intendo qui per “esperienza” un modo di conoscere immediato e non riflessivo, un vissuto non puramente sensitivo, ma neanche concettuale in un senso astratto, un po’ come quando diciamo “conosco l’università per esperienza”, cioè non per sentito dire, non perché l’ho studiata nei libri, ecc.

La conoscenza di esperienza si può esprimere parzialmente nei giudizi. Una cosa è rendersi conto “per esperienza”, ad esempio, che il rapporto tra ciò che diciamo (o ciò che gli altri dicono) e la realtà è “la verità”, e un’altra cosa è cercare di esprimere questa esperienza in frasi come “questo che dico è vero”.

Alcuni autori parlerebbero di *intuizione* anziché di *esperienza*. Quest’ultimo termine ci sembra più adeguato. L’esperienza è globale, include cioè di un insieme di cose. L’intuizione è una conoscenza immediata più puntuale e non bisogna limitarla alla sensibilità, come fa Kant, seguendo Ockham. L’intuizione intellettuale è la presa immediata di un contenuto intelligibile (può essere una verità, o solo un contenuto concettuale, anche complesso). Maritain sostiene che esisterebbe una speciale intuizione intellettuale dell’essere come atto. Noi invece ci riferiamo all’intuizione o avvertenza continua o permanente dell’esistenza, come una presenza dell’essere reale all’intelletto (presenza del mondo e di noi stessi a noi stessi), forse analoga a la *visione beatifica* che hanno i beati di Dio, mentre nel nostro caso essa si limita all’esistenza finita e creata, e non include una comprensione profonda, il che richiede riflessione e lavoro filosofico.

D'altronde, l'intuizione o esperienza originaria di qualcosa si può considerare come *la fonte radicale di ogni ulteriore elaborazione concettuale*. I concetti sono "generati" da una comprensione originale compiuta dall'intelligenza. Le nostre intuizioni sono sviluppate, elaborate, razionalizzate, dalle oggettivazioni concettuali e linguistica. L'intuizione intellettuale è ciò che manca radicalmente all'intelligenza artificiale. Una macchina computazionale può in qualche modo compiere deduzioni o induzioni, ma non ha senso dire che possa "intuire". L'intuizione appartiene all'intelligenza *personale*.

Aristotele parlava dell'esistenza di un *abito* dei primi principi. "Abito" (*héxis*) (cognitivo) indicava in questo filosofo un tipo di atto cognitivo presente nel soggetto conoscente a titolo di "sapere" previo, innato o acquisito, che si può esprimere in *operazioni* cognitive. Altri abiti sono affettivi oppure volontari, come sono le virtù. Un esempio di abito cognitivo è la lingua che una persona sa, anche quando non parla o quando dorme: tale persona "sa", ad esempio, inglese, e lo sa con un sapere appunto abituale.

L'abito cognitivo, in quanto tale, è inconscio (non nel senso di Freud). Chi parla inglese non ha una sensazione speciale di avere nella sua mente la lingua che domina. Ma egli può inferire che ha il sapere "lingua inglese" sulla base delle sue operazioni linguistiche coscienti. Gli abiti non si percepiscono (neanche le virtù morali si percepiscono). Si avvertono le operazioni e, in un altro senso, si avverte anche il soggetto delle operazioni (l'io). L'abito cognitivo (le scienze che sappiamo, ad esempio) può considerarsi una forma di *memoria*, cioè un bagaglio cognitivo permanente, presente anche mentre dormiamo, che si attualizza parzialmente *ad usum*, nel momento in cui lo si usa nelle operazioni cognitive (ricordiamo la metafora di Platone nel *Teeteto*: l'uccellino nella gabbia, conservato nella memoria, e l'uccellino in mano, "usato" nelle operazioni)⁵.

Di conseguenza, possiamo considerare l'abito cognitivo come un sapere abituale presente nel soggetto anche quando non è cosciente, ad esempio mentre dorme, oppure in quanto presente in colui che compie delle operazioni cognitive

⁵ Platone, *Teeteto*, nn. 197-199. L'interpretazione della conoscenza abituale qui proposta è ispirata in parte alla filosofia della conoscenza di Polo. L'abito cognitivo non ha niente a che vedere con la consuetudine o con la facilità per compiere atti.

coscienti. In quest'ultimo caso, l'abito illumina l'insieme degli atti cognitivi operativi, come una sorta di *background* dal quale procedono le operazioni e che danno un senso completo al loro dispiegamento. Così, mentre parlo, conosco implicitamente il principio di non-contraddizione, e ciò mi consente di emettere tanti giudizi, così come quando parlo inglese è il mio sapere inglese che mi consente di formare delle frasi corrette e con senso.

L'abito dei primi principi non è acquisito ma è naturale o, meglio, personale, non a titolo di un sapere innato implicito, perché si forma naturalmente, possiamo dire, soltanto quando lo sviluppo neurofisiologico lo consente. Così, l'embrione umano, essendo persona, possiamo dire che possiede l'abito dei primi principi in un senso potenziale, mentre nella persona matura tale abito, pur non essendo una conoscenza operativa, non si trova nello stesso "stato di atto" come quando è presente potenzialmente nell'embrione.

La conoscenza ordinaria o comune non solo coglie i primi principi. Essa contiene ugualmente un insieme di nozioni, giudizi, pratiche razionali, ecc., acquisiti tramite l'esperienza, l'apprendimento, l'educazione, in una determinata cultura. Certi filosofi tedeschi degli inizi del XX secolo si riferivano a tale ambito di conoscenze col termine di "visione del mondo" (*Weltanschauung*). Così, un greco del V secolo a. C. aveva una visione del mondo che non era identica alla visione del mondo di un ebreo del X secolo a. C. Ma tutti condividiamo i primi principi (nozione di verità, di realtà, ecc.), sia pure con sfumature proprie e con modi diversi di esplicitazione.

Le scienze particolari considerano aspetti specifici della realtà. Presuppongono la conoscenza comune, ma anche la ampliano e la correggono (ad esempio correggono e approfondiscono delle conoscenze naturali sulle piante, sugli animali, sul clima, sulle malattie mentali, ecc.). Di solito presuppongono e non indagano sui primi principi, perché altrimenti compirebbero un passaggio dal livello scientifico a quello filosofico. Modernamente alcune scienze –le scienze naturali, dalla fisica alla biologia– sono riuscite a stabilire dei criteri di scientificità più rigorosi, ad esempio per definire il tipo di osservazione, di prova, ecc., accettato dalla loro metodologia.

In questo modo oggi possiamo stabilire con più precisione la distinzione tra 1) *conoscenza comune* e *conoscenza scientifica*, 2) *conoscenza scientifica* e *pseudo-*

scientifica, nonché 3) *sapere scientifico* e *sapere filosofico*. Il riduzionismo annulla alcune di queste distinzioni e cerca (inutilmente) di vedere la conoscenza scientifica – secondo certi canoni di scientificità– come l’unica conoscenza valida o seria. Ma la rigosità metodologica delle scienze non è mai totale o assolutamente pura. Nelle scienze ci sono, ad esempio, elementi meta-scientifici e anche filosofici o metafisici, accettati come presupposti.

Indagare sui primi principi è proprio della filosofia (o della metafisica). Comunque su alcuni di essi anche la religione o, nel caso della rivelazione, la fede e la sua elaborazione razionale (la teologia), intervengono per stabilire o per far conoscere il senso di alcuni di questi principi (ad esempio, il senso dell’universo, della persona, della verità, del destino umano, della vita morale, di Dio).

B. Il metodo della filosofia

Quale sarebbe allora il metodo della filosofia o della metafisica?⁶. La risposta a questa domanda dev’essere articolata. Non è facile rispondervi, visto che è uno dei problemi fondamentali della filosofia, quello cioè di stabilire il proprio metodo. “Metodo” (di conoscenza) vuol dire un certo modo di usare l’intelligenza (esperienza, concetti, giudizi, linguaggio) che ci consente di arrivare cognitivamente a un ambito della realtà. Evidentemente non si pensa nello stesso modo per capire la matematica, le leggi dello Stato, la storia, ecc. Il metodo “si scopre” per via riflessiva. Prima arriviamo alla realtà, in un certo ambito, e poi possiamo riflettere su ciò che abbiamo fatto, anche tramite confronti, correzioni e aggiustamenti, per generalizzare. Il metodo non si determina “a priori”, ma se ne fa prova e poi si giustifica, in qualche modo, quando si vede che è efficace, cioè che risulta utile per giungere a una determinata conoscenza.

Nella filosofia si sono usati diversi metodi, alcuni dei quali possono essere inadeguati (ad esempio, il metodo del razionalismo puro), altri invece possono essere compatibili tra di loro e parzialmente utili (così, l’uso dell’analogia, il ricorso ad un tipo di esperienza, l’intuizione). In qualche modo in filosofia si arriva a stabilire il metodo per via riduttiva, cioè possiamo fare confronti con diversi modi di pensare e

⁶ Cfr. il mio articolo *Il problema del metodo della metafisica*, in “Acta Philosophica”, 23, 2014, pp. 189-202.

cercare di “ridurre” o “condurre” la conoscenza a una certa modalità che sia utile per lo scopo della filosofia.

Abbiamo, come termine di confronto, due modi di conoscere, uno quello della conoscenza ordinaria, cui ci siamo riferiti, altro quello delle scienze. Peraltro anche le scienze talvolta si sono interrogate su problemi metodologici, quando si è visto che un certo metodo era insufficiente (di tipo matematico, esperienziale, ecc.). Concretamente, per porre un esempio, la psicologia non ha ancora un metodo accettato universalmente dalla comunità scientifica, ma ci sono parecchie scuole psicologiche che impiegano metodi diversi per fare psicologia.

Visto che le scienze seguono metodi particolari e selettivi allo scopo di raggiungere delle conoscenze specifiche, presupponendo certi principi di base, si può concludere in primo luogo che la filosofia non può seguire un metodo scientifico inteso in tal senso, perché lo scopo del sapere filosofico è la conoscenza proprio di ciò che è primario, essenziale, fondamentale. Anzi la filosofia indaga su ciò che è presupposto dalle scienze e dalla conoscenza ordinaria, come è il valore della ragione, il senso della verità, il contenuto e la giustificazione di ciò che è buono, e così via.

La filosofia, possiamo concludere in un primo momento, approfondisce sul valore di verità dell’esperienza originaria cercando di trarre da ciò delle conclusioni. Possiede dunque una certa continuità con la conoscenza ordinaria in ciò che essa possiede di esperienza intellettuale di base, non però nei suoi contenuti specifici, i quali sono piuttosto culturali o scientifici (ad esempio, la classificazione delle specie viventi, e cose di questo tipo). In quanto è anche scienza, la filosofia possiede un rigore concettuale che la pone invece in continuità con l’impegno delle scienze, quindi non è un semplice commento della conoscenza ordinaria, anzi cerca di correggerla, di precisarla e di ampliarla. E anche se la filosofia indaga su ciò che si presuppone, non per questo motivo parte da zero, senza presupposti. Non può evitare di partire da presupposti, i quali vengono esaminati criticamente, sia per confermarli, sia per precisarli o per correggerli (ad esempio, riguardo a certe interpretazioni), nonché per approfondirvi.

Come lo fa? Intuitivamente? Concettualmente? Poeticamente? Simbolicamente? La nostra risposta è che *la filosofia impiega in modo sistematico e razionale*

l'intelligenza umana, così come essa viene impiegata nella sua esperienza immediata e originaria della realtà, per così arrivare ad una comprensione dell'essere e di ciò che appartiene più direttamente all'essere delle cose.

In alcuni campi la filosofia può anche cercare di delimitare l'essenza ovvero ciò che è essenziale di una determinata realtà, quando ciò si può fare (ad esempio, per definire le virtù). Ma nel quadro della metafisica, riguardo i principi fondamentali, la filosofia non può che cominciare con un approccio intellettuale (“intuitivo”) che coglie di per sé ciò che intende conoscere. Non utilizza inizialmente i concetti (astratti), bensì impiega un approccio di comprensione intellettuale della realtà, che poi si potrà (oppure no) concettualizzare (concretamente, è problematico che l'essere si possa concettualizzare). È così come conosciamo a livello filosofico, esplicito, non come presupposto implicito, che cosa è la verità come rapporto tra la conoscenza e la realtà, e quindi è anche così come conosciamo la stessa conoscenza, nonché la realtà (come realtà), oppure come conosciamo che nelle nostre azioni ci sono dei fini, e così per tante altre cose simili fondamentali.

Alcuni direbbero che queste conoscenze sono intuitive, altri che esse sarebbero una forma di esperienza intellettuale. Polo sostiene che costituiscono una conoscenza “abituale”, nel senso dell'abito aristotelico dei primi principi, intendendo però per “abito”, come abbiamo visto, non una pura predisposizione per passare ad un'operazione intellettuale, bensì un vero modo di conoscere pre-operativo e pre-linguistico. Basta pensare, per illustrare questo punto, proprio alla comprensione dell'essere reale come atto esistenziale. Cioè, mi rendo conto dell'esistenza delle cose: avverto, meglio di dire “concepisco”, l'essere o l'esistere reale delle cose.

C. Trascendere l'astrazione. Evitare il logicismo

Dobbiamo però precisare alcuni dei punti accennati. Secondo Polo, per accedere all'essere reale ed esistenziale, bisogna “abbandonare il limite” della conoscenza intenzionale ovvero oggettivante. Questo equivale a dire che non possiamo pretendere di conoscere l'essere tramite concetti astratti. Per comprendere questo punto, forse vicino all'intuizione di Bergson, o alla presa esistenziale degli esistenzialisti o alla “comprensione” cui si appellavano alcuni filosofi tedeschi, come diversa dalla “spiegazione” (*verstehen* vs *erklären*), pensiamo, ad esempio, che cosa succede

quando intendiamo capire o comprendere il movimento, o il tempo. Il “passare” del “muoversi”, o del “tempo” non sono propriamente afferrabili tramite dei concetti. Se pensiamo “movimento” o “tempo” astrattamente, non cogliamo il movimento e il tempo come atti che fluiscono. Il pensiero concettuale, che non esaurisce tutta la conoscenza intellettuale, pone un contenuto pensato fuori dal tempo e fuori dal movimento (il tempo pensato non passa, il movimento pensato non si muove, ecc.).

Questo non significa che pensare astrattamente il tempo, il movimento, la vita, l’esistenza, non abbia un senso. Soltanto vuol dire che tale senso, utile e significativo per diversi scopi teoretici e pratici, è sempre relativo ad una comprensione che sta “al di sotto” (o “al di sopra”) di tale contenuto concettuale. Tale comprensione, presente nella conoscenza ordinaria, è *quella che il metodo della filosofia, intesa in questo modo, vorrebbe proprio usare sistematicamente*, almeno all’inizio o, meglio, come momento fondamentale, il che non toglie che poi si faccia ricorso anche a forme linguistiche concettuali e a ragionamenti.

Possiamo applicare quanto detto al nostro problema dell’accesso cognitivo all’essere, collegato poi alla conoscenza della persona. Abbiamo detto che in Aristotele esisteva un *primato dell’atto*. Atti (*enérgeia*) e non idee (*eidos*) sono in Aristotele il sentire, il percepire, l’agire, il movimento, il capire, l’amare (operazioni), e anche realtà “non operative” come gli abiti, la forma, l’anima, il vivere, l’essere appunto come atto (non come “ente”) (chiamati dagli scolastici talvolta “atti secondi”).

Questi atti si capiscono *come tali* specialmente nella loro “messa in atto”, se si può parlare così, cioè non in astratto, come quando diciamo “l’atto di sentire”, ma nel *mio* sentire che muovo la mano, o nel *mio* auto-percepire che penso, e nel percepire che una persona *mi* sta parlando. La sensazione coglie atti sensitivi, ma il pensiero coglie ugualmente atti od operazioni concreti (ma si ricordi che sensazione e pensiero di solito sono associati tra loro). Consideriamo, ad esempio, come afferriamo “l’esistenza in atto” delle cose che ci circondano: “avvertiamo” o “notiamo” l’esistenza delle cose, anche la nostra personale esistenza. Per quanto riguarda gli atti soggettivi, la filosofia analitica impiega in questo senso la nozione di “conoscenza *in prima persona*” (solo *mia*), contrapposta alla “conoscenza *in terza persona*” (più

astratta od oggettiva). Una cosa è sentire il *mio* dolore, un'altra parlare del dolore in generale o delle sue manifestazioni osservabili (nella condotta o nella base neurale).

La filosofia, analogamente a come fanno le scienze dal loro punto di vista, si confronta inoltre con il problema di *categorializzare* le cose. La grammatica del linguaggio ordinario ci offre una prima via da seguire, sia pure non assoluta. Così, una determinata grammatica –latina, inglese, italiana, ecc. – contiene sostantivi, aggettivi, verbi, avverbi, pronomi, i quali sembrano indicare “tipi di realtà” come sono le cose o sostanze, le loro proprietà o note, le azioni, le modalità delle azioni, la loro temporalità (tempi verbali), ecc.⁷

La grammatica, cioè il linguaggio, possiede dunque una portata metafisica iniziale –non però assoluta–, ma non per questo motivo risolve i problemi della metafisica. Essa ci suggerisce concretamente che esiste una distinzione tra *sostanze individuali, proprietà, relazioni, “cose astratte”* –come giustizia, legge, numeri– e così via. In questo senso si comprende il proposito di Aristotele di presentare un quadro di “categorie”, cui si aggiunge dopo un gruppo di “post-predicamenti”, completati dagli scolastici con i “trascendentali”.

Esistono anche altri tipi di “entità” realmente esistenti secondo un certo statuto ontologico. Così il mondo oggettivo –il “mondo 3” di Popper– esiste soltanto in quanto oggetto del pensiero umano, ma non ha una vera costituzione reale o extramentale. I numeri non sono niente all'infuori della mente umana che li pensa. Invece gli atti sono perfezioni reali delle cose. L'oggetto pensato concettualmente può però rimandare a cose o eventi extramentali (idea di libro → libri reali, ecc.).

Le classificazioni categoriali sono frequenti in molte forme di filosofia, come la scolastica o l'aristotelismo, e naturalmente sono anche presenti nelle scienze. Esse s'ispirano alle classificazioni che ci offre il linguaggio e la conoscenza ordinaria (in questo senso diciamo, ad esempio, che “sorridere” è *accidens*, o che è un certo atto e non una sostanza), oltre le conoscenze ulteriori ricavate dalla ricerca filosofica o scientifica. Alcune categorializzazioni possono essere relativamente arbitrarie, secondo il criterio scelto, che può essere più o meno essenziale ma anche accidentale, o forse sono motivate da inquadramenti logici che non corrispondono esattamente alla

⁷ Cfr., su questo punto, Aristotele, *Peri Hermeneias*.

realtà (in Kant essere sarebbero costruzioni mentali), come sono ad esempio le classificazioni botaniche o zoologiche.

Il problema che sto presentando adesso è ben conosciuto nella storia della filosofia e non di rado si applica all'interpretazione delle *entità* di cui parlano le scienze (naturali, empiriche, teoretiche), ma anche il linguaggio ordinario. *Ciò che sta in gioco dunque, in questo quadro, è la portata ontologica dei concetti o di certe entità che sembrano “candidati” ad essere “in qualche modo”.*

Alcune entità esistono soltanto in rapporto al pensiero umano che le comprende: sono le *entità di ragione* degli scolastici (tipicamente: gli oggetti matematici in quanto tali). In buona misura il mondo 3 di Popper è costituito da entità di ragione. Ci sono pure entità “di immaginazione” che esistono soltanto come oggetto dell'immaginazione umana, come sono ad esempio i romanzi o le melodie musicali. Tali entità sono “incarnate” o “espresse” nelle cose sensibili solo come simboli o come espressioni e niente di più (il Chisciotte non è il libro esterno scritto intitolato “Chisciotte”, ma è un'entità dell'immaginazione che risulta “incarnata” nell'insieme di simboli sensibili del libro fisico).

Ci sono inoltre le *entità istituzionali*, alcune di esse collettive (un club, una nazione, una legge, una Costituzione, il denaro, un contratto, atti come votare o vincere una partita, una scuola, un'università)⁸. Tali entità, come lo stesso linguaggio, esistono soltanto se gli uomini in una determinata società hanno creato mentalmente tali realtà *mind-dependent*, le quali possono avere talvolta una base empirica o materiale (così, l'università include certi edifici). Sostenere che tali entità siano mere finzioni sarebbe nominalismo. Dire che esistono come sostanze forse sarebbe un tipo di platonismo. Dire, infine, che sono *mind-dependent* non significa che non siano reali e che talvolta non abbiano una “certa indipendenza” dagli uomini (non possiamo cambiare la natura dei numeri primi, ma i numeri primi esistono soltanto se ci sono menti umane che le pensano). L'idealismo, in questo senso, sarebbe la teoria filosofica secondo cui tutto ciò che esiste è ente di ragione.

⁸ Alcuni di questi spunti sull'ontologia delle istituzioni sono ispirati alla filosofia di John Searle. Cfr. Jorge Jesús López, *La normatividad del lenguaje en la construcción de la realidad social en John Searle*, Tesi Dottorale, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2018, in via di pubblicazione.

Il rischio del logicismo o del sostanzialismo oppure del “cosismo” è presente nelle filosofie che cercano una sistemazione ontologica della realtà. Già Aristotele rimproverava Platone perché aveva fatto dei concetti astratti delle entità reali e sussistenti (giustizia, numeri, specie universali). A sua volta, il neoplatonismo del tempo di San Tommaso, e anche Duns Scoto, introducevano nelle cose stesse una moltiplicazione di forme pensate (le *formalitates*). Che senso ha dire, ad esempio, che l’albero è albero perché ha la “forma albero”? Se questo si dice semplicemente perché usiamo tale parola, sarebbe come dire che il vivente è tale perché ha la vita, o che il dormiente è tale perché dorme, ecc., cioè così non si risolve niente, ma semplicemente si prende un’astrazione sotto diverse angolature (“sorridere-sorriso-sorridente”, “giocare, gioco, giocatore”, ecc.). Il linguaggio, però, non è semplicemente *isomorfo* alla realtà (“non è una fotocopia della realtà”, si dice spesso). Detto in altro modo: non tutto ciò che pensiamo o diciamo ha lo stesso statuto ontologico, perché il modo di pensare o di conoscere non è esattamente uguale al modo di essere (*modus cognoscendi* e *modus essendi*). Non è vero che *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, vs Spinoza e Hegel.

Le parole –certi concetti– non devono produrre in noi una sorta di “prigione” linguistica, sosteneva Wittgenstein (“un’immagine ci teneva prigionieri”)⁹. *Non pensare, guarda!*, egli scrive nelle *Ricerche (denk nicht, sondern schau!)*¹⁰. Si ricordino in questo senso le cautele linguistiche dei classici, specialmente i mistici – Dionigi, lo stesso San Tommaso– riguardo alle realtà ineffabili, come è il caso in modo particolare di Dio. Secondo la teologia negativa, Dio propriamente non si può nominare perché non si può pensare concettualmente; da qui il ricorso a simbolismi ed espressioni indirette.

Ma ci sono anche cautele linguistiche per non interpretare ingenuamente le cose subumane, specialmente inorganiche (più difficili da concettualizzare), anche se usiamo semplici parole ed analogie per riferirci ad esse. Così, la parola “energia” non si può comprendere intuitivamente o qualitativamente, ma va intesa in rapporto alle equazioni matematiche che la definiscono funzionalmente. Questo succede spesso

⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, & 114 e 115.

¹⁰ *Ibid.*, n. 66.

nella terminologia della fisica teorica e serve da criterio per interpretare correttamente le cosiddette “entità teoriche” della fisica moderna.

La filosofia contemporanea, già a partire da Hegel, possiede a questo proposito una grande consapevolezza del limite del linguaggio “concettoso” e diffida dell’interpretazione semplicistica dei termini astratti (“nozionismo”). È questo il grande rimprovero che si è fatto alla filosofia scolastica. Molti impegni speculativi dei filosofi contemporanei –esistenzialismo, pragmatismo, vitalismo, filosofia analitica– tendono a valorizzare l’esperienza e l’azione come ambiti in cui il linguaggio acquista il suo vero senso, contro il logicismo del “razionalismo” moderno ma anche classico.

D. Capire l’essere

Il nostro problema, che stiamo seguendo sin dall’inizio di questo corso, è la comprensione dell’essere, specialmente quando vogliamo qualificare la persona come essere, senza ridurla a qualcosa di meno. Non è indifferente dire che la persona “è un ente”, “è una sostanza”, “è un composto”, “è la coscienza”, ecc. Dobbiamo ancora soffermarci sull’essere come atto (*actus essendi*).

Parlare di *essere* può indicare semplicemente una forma verbale, come la copula che collega un soggetto grammaticale ad un predicato (S è P). Può anche indicare un’identità (S=P). L’essere linguistico costituisce talvolta una sorta di “predicato” strano, come quando si dice *X è*, in cui “è” non indica un vero predicato, bensì un “esserci” (“qui *ci sono* delle cose”: *hic sunt res*). Molti filosofi spesso dicono che quest’ultima espressione segnala la “messa in realtà” o “l’attualità” di una “possibilità”, così come, se si dice “tartaruga”, si fa semplicemente menzione di un contenuto concettuale che sarà “realizzato” (in inglese spesso si usa il termine *instantiated*) solo se c’è –*est*– un caso concreto di tartaruga. Qui “essere” non indica un vero atto, bensì piuttosto la realtà in quanto contrapposta alla possibilità.

Per Tommaso, invece, *est* può indicare l’attualità di una forma (*homo est*), ma anche l’*actus essendi*, cioè non il fatto che una forma esista *in rerum natura* e che non sia semplicemente possibile, ma la realtà di un vero atto, analogamente a quando si dice che un animale “vive”. Da qui segue la distinzione reale tra essere ed essenza.

In questo corso abbiamo spesso impiegato il termine aristotelico *atto* (*enérgeia*). È un termine non “cosistico” (non “sostanziale”) dotato di una forte connotazione ontologica. L’atto non si può inquadrare in una categoria e non è riducibile ad un’idea o ad un oggetto pensato. La parola “atto” è presa inizialmente dalle operazioni e in questo senso non è problematica (“atto di vedere”, “atto di pensare”, ecc.). Si dice pure *azione*, *attività*, sia immanente (sentire, pensare) che transitiva (colpire, toccare, muovere).

Atto acquista un significato filosofico speciale quando si usa, come fa Aristotele, per indicare un aspetto intelligibile di una realtà (è significativo che in inglese *actually* significa *realmente*), un aspetto che riteniamo reale e non semplicemente pensato (non è un oggetto), profondo, nascosto in qualche modo, mentre l’operazione è più manifesta a noi. Atto inoltre indica una realtà più o meno permanente, non il semplice “adesso” (presente), però mai una “cosa” o un’entità.

È così come si usa quando Aristotele dice che l’anima è atto (più perfetto dell’atto del movimento). Dal momento che tale tipo di atto –sostanziale, formale, accidentale– è la radice delle operazioni, possiamo denominarlo pure un “principio”. In quanto atto, però, è relativo a qualcosa *di cui* è tale, un qualcosa che non è neppure una sostanza (così come, invece, il vedere si dice di un veggente). In questo senso lo rapportiamo ad una “potenza” passiva, cioè a qualcosa *di cui* l’atto è tale. Perciò, parliamo di anima come atto del corpo, espressione in cui si vede come la “forma” è atto (mentre la forma pensata, ad esempio il concetto universale di casa, non è un atto, bensì un oggetto, nel senso di oggetto pensato).

In definitiva, in Aristotele la realtà si riduce ad atto (ovviamente atto e potenza), e in Tommaso l’atto fondamentale è l’atto di essere, un atto che viene compreso in profondità soltanto quando è capito come creato, cioè con un rimando a Dio.

Si comprende allora perché avevamo caratterizzato l’atto di essere creato come un cominciare incessante non seguito, un *persistere* nel cominciare, seguendo una formulazione di Polo, proprio per evitare il logicismo di pensare l’essere come una semplice attribuzione piatta. La formulazione in termini di “cominciamento” sembra temporale, ma non lo è. Si ricorre ad essa quasi come una forzatura del linguaggio per rendere in parole l’intuizione dell’essere esistenziale delle cose del mondo. Si ricordi

come i filosofi talvolta hanno fatto ricorso ad espressioni come *sussistere* (per la sostanza) o *consistere* (per la essenza), così come etimologicamente esistere indica un essere “fuori delle cause” (*ex-sistere*).

4. La persona come atto di essere

A. La perfezione e superiorità dell'essere umano come persona

Consideriamo in seguito la questione dell'essere personale. Come ho anticipato prima, dal punto di vista dell'impegno metafisico che cerca l'essere come il primo principio responsabile delle perfezioni formali, sembra rilevante vedere nell'uomo l'espressione di un senso dell'essere più alto rispetto all'essere delle realtà sub-umane.

Questa maggiore perfezione dell'uomo è ammessa facilmente da tutti. Non è difficile riconoscerci superiori agli animali e a tutto il resto del creato materiale (stelle, pianeti, minerali, vegetali, animali). Nei classici la superiorità dell'uomo si vedeva nell'intelligenza e nella libertà o volontà (così in Platone e Aristotele). La superiorità dell'intelligenza, a sua volta, si può comprendere se si considera la capacità contemplativa universale dell'uomo e la sua potenza tecnologica illimitata dal punto di vista formale, malgrado i limiti provenienti dalla materia (cioè dalle risorse energetiche). Possiamo anche aggiungervi la capacità umana di essere auto-conscienti, da cui segue l'auto-dominio dei propri atti e della propria condotta. La distinzione tra natura e persona si profila, di conseguenza, quando ci si accorge che molti individui possiedono la natura umana. Ciò vuol dire che, in un primo momento, “persona” equivale a “individuo” dotato di capacità razionale o, più semplicemente, individuo della specie umana.

Il valore della persona *qua talis* tradizionalmente si vede nel fatto che tutte le perfezioni formali dell'essere umano sono e si realizzano soltanto nel singolo con nome e cognome. Di conseguenza, la persona, *questa persona*, è come un “punto di risoluzione” dell'essere umano, a differenza dell'umanità in generale, della società o della storia. La terminologia usata per esprimere questo punto è stata la *sussistenza*, attribuibile all'individuo in un senso forte e sostanziale. “Soltanto la persona” sussiste, e tutto il resto, tra le cose umane, “sussiste” nella persona (la società, le idee, la cultura, la storia). Così, la persona è *vero soggetto, vero singolo, vero concreto*,

vero esistente, vero vivente, vero sussistente, vero agente. L'attività corrisponde al soggetto, non alle sue parti né alle composizioni tra soggetti. La società non agisce, la storia non agisce, un ente istituzionale non agisce, ecc. Quindi l'uomo non può essere capito nell'astrazione, anche se l'astrazione può aiutare a capire alcuni aspetti umani, *se sono personalizzati*.

Nella prospettiva fenomenologica, l'importanza e "priorità" della persona è esperita dal fatto che noi possiamo parlare, trattare, agire, ecc. *soltanto con persone*, non con idee o fatti culturali. La persona con cui interagisco direttamente attraverso atti e incontri cognitivi ed affettivi correlativi, atti cioè che prevedono una corrispondenza reciproca, è detta *tu*, mentre la persona che eventualmente conosco senza un incontro "personale" è detta un *egli* o un *lei*. La persona autocosciente è, dalla sua parte, *l'io*.

Questi rilievi ci fanno vedere, sia pure ad un livello forse ancora pre-filosofico, se vogliamo, l'importanza della persona *in quanto persona*. Tutto ciò che si fa nel mondo umano si personalizza e si deve "ordinare" o indirizzare alle persone. La comunicazione tra le persone è detta *personale*. Leggere la biografia di individuo umano non è un contatto personale. L'incontro personale reciproco dunque acquista un'importanza superiore a ogni altro rapporto con le cose. In qualche modo esso è simile o si colloca allo stesso livello dell'incontro personale, se si può parlare così, con me stesso. Tutto ciò trascende in assoluto la considerazione astratta o generale delle perfezioni umane o dell'umanità.

La persona umana, a causa della sua rilevanza ontologica, possiede un dispiegamento nel tempo dotato di un valore proprio. Questo dispiegamento viene denominato con nomi come *carattere narrativo* o *biografico* della persona, *esistenza* (nel senso dell'esistenzialismo), *storicità* personale. Per capire la persona non basta conoscerne la natura. Bisogna sapere quale è il suo progetto esistenziale, conoscere la sua vita, le sue scelte, i suoi interessi e amori, i suoi successi e fallimento, il suo percorso sin dalla sua nascita fino alla sua morte. Non si può entrare in comunione con un altro ignorando la sua vita, la quale si può esprimere soltanto in forma di *narrazione* e non con un discorso astratto o teoretico.

Ricapitolando le caratteristiche che abbiamo visto, la persona manifesta *individualità*, *soggettività*, cioè non è solo soggetto, ma soggetto auto-cosciente (io), *sussistenza*, *agency* (solo la persona agisce), *narratività*. Nonostante alcuni individui sostanziali possano possedere alcune di queste note, la persona non è un semplice soggetto tra altri, perché la sua *individualità-soggettività-singularità* è molto più forte e consistente di quella di altri esseri del mondo inferiori alla persona, proprio perché la loro individualità è meno importante.

L'importanza della persona come individuo in senso forte nasce dall'autocoscienza e dalla libertà (essere *per se stessi* e *da stessi*, sia pure con limiti, non come Dio). Un goccia di acqua "ha senso" soltanto nella composizione con altre gocce di acqua. Il soggetto individuale delle cose inerti ha più ragione di parte che di "tutto". Il soggetto vivente comincia ad emergere sugli altri della sua specie, un fatto particolarmente notevole negli animali. Ciononostante, gli individui subumani sono piuttosto in funzione della specie e anche della totalità della natura e dei suoi equilibri. Invece, è problematico dire che ogni persona umana trovi un senso soltanto in quanto manifestazione "di passaggio" della specie umana nell'ambito dell'ecologia o della natura cosmica (ciò sarebbe "naturalismo").

È vero che una persona umana in tanti aspetti può sembrare insignificante nei confronti delle potenzialità della natura umana, e che la sua vita contingente "passerà" forse senza alcuna importanza storica. In qualche senso la specie umana o l'umanità trascendono i limiti personali, sempre situati in un contesto e cultura. Ma dove più si può capire l'importanza ontologica della persona è *nell'etica*, che impone un peculiare rispetto della persona altrui, dei suoi beni e della sua libertà, e anche della persona propria che siamo noi stessi. Non possiamo fare con noi stessi ciò che vogliamo, il che vuol dire che l'auto-possessione della libertà non è assoluto: altrimenti non esisterebbe l'etica (l'etica non può ridursi a non danneggiare gli altri). Un settore importante dei pensatori etici basano le norme morali e giuridiche nel *valore della dignità personale* e non solo della natura umana.

Proprio per questo motivo dobbiamo rispettare la persona –noi stessi e gli altri–, l'unico soggetto capace di agire per se stesso, di essere responsabile dei suoi atti, e di possedere cose come proprie. La persona, parlando propriamente, non può essere posseduta da un altro (malgrado la schiavitù, la quale ontologicamente è impossibile:

si può possedere solo il corpo altrui), proprio perché con la sua libertà *possiede se stessa* (dominio: auto-dominio, signorilità). È questa la radice di “poter possedere cose”. Da qui derivano i diritti “inalienabili” della persona umana. È questo il fondamento per cui non possiamo uccidere o rubare altre persone, cioè privare altri della vita e dei loro beni, nemmeno per l’utilità collettiva o della specie, e neanche uccidere noi stessi o rovinarci dal punto di vista antropologico (questo punto indica l’uguaglianza tra gli altri e noi stessi).

Il valore ontologico della persona umana consiste dunque nel fatto che essa è un certo *fine a se stessa* (non assoluto, altrimenti sarebbe Dio), e non un essere in funzione di altri esseri dell’universo e nemmeno di altre persone finite, e neanche in funzione dell’umanità in generale. Questo valore, come è noto, è molto accentuato nel Cristianesimo. Per questo spesso si considera che il valore della persona umana, cioè di *ogni* persona, il che sembra un acquisto della modernità –uguaglianza, libertà, fraternità–, trova le sue radici nella cultura cristiana. Quando Kant dice che bisogna trattare l’altro come un fine e mai come un mezzo, parla da cristiano. Tale *imperativo categorico*, base della morale, procede dall’esperienza cristiana del valore assoluto della carità intesa in senso forte, non come consiglio ma come dovere assoluto. Procede cioè dal precetto di *amare il prossimo come se egli fosse noi stessi*, cioè d’identificarci con l’altro e trattarlo con la medesima cura con cui trattiamo noi stessi, perché siamo due soggettività a pari dignità (premesso trattiamo noi stessi come è dovuto).

B. Alcuni brani di San Tommaso sul valore della persona

San Tommaso non impiega ovviamente la terminologia moderna personalista, eppure possiamo leggere in alcuni brani dei suoi scritti una concezione metafisica in cui la persona umana appare assolutamente al di sopra dell’universo fisico, pur essendo parti di esso, senza cadere comunque nel dualismo moderno che contrappone la natura alla libertà. L’Aquinata parla della persona utilizzando le nozioni di *creatura razionale*, *natura intellettuale*, *sostanza intellettuale* ed espressioni simili. Mai parla di anima o di intelletto in modo separato quando sostiene la superiorità dell’essere umano all’interno dell’universo. Allude direttamente alla persona in termini di *individui* contrapposti alla *specie*.

Vediamo una serie di punti situati nel libro III della *Contra Gentes*, capitoli 111-113, la cui tematica esplicita è la Provvidenza divina. Ritengo che queste considerazioni siano sorprendenti e che contengano una sorta di antropocentrismo metafisico assai forte ma assolutamente valido, contrapposto al naturalismo o al cosmologismo, non però al teocentrismo. Soltanto potrebbero trovare scandalose queste idee alcuni autori ecologisti o animalisti che pongono l'uomo e l'animale in parità ontologica, perfino attribuendo agli animali subumani una forma di dignità personale.

I. Il capitolo 111 indica i motivi particolari per i quali la creatura razionale è sottoposta alla provvidenza di Dio in un modo molto diverso della provvidenza divina esercitata sulle creature subumane:

* Soltanto l'essere umano domina i propri atti e quindi agisce di per sé, muove se stesso, mentre le altre creature piuttosto sono mosse (*magis aguntur quam agunt*). *L'agens* in senso forte è il soggetto libero (la persona umana). In qualche modo è l'unico vero *agens* dell'universo.

* Unicamente la creatura intellettuale arriva all'ultimo fine dell'universo precisamente con la sua attività, cioè con la conoscenza e l'amore di Dio, mentre le altre creature giungono a Dio soltanto per somiglianza.

II. Il capitolo 112 sostiene la tesi secondo cui le persone umane sono governate da Dio *propter seipsas*, per se stesse, mentre tutte le altre creature sono governate da Dio *in ordine ad eas*, un funzione delle persone umane (o delle creature razionali). Quindi *tutto l'universo subumano è finalizzato al mondo personale*. È questo l'ordine immanente complessivo stabilito dal Creatore nel cosmo creato. *La creatura irrazionale si ordina a Dio attraverso l'uomo*. Ecco gli argomenti:

* Le creature che non agiscono per se stesse sono naturalmente al servizio dei veri agenti del mondo: le persone cioè le creature razionali.

* La creatura libera è causa di se stessa, mentre la creatura che opera per necessità piuttosto è al servizio o all'uso degli agenti liberi. Questa tesi si potrebbe completare con un'idea aristotelica spesso citata da Tommaso, secondo cui governare è proprio dell'intelligenza, che conosce l'ordine. Quindi gli esseri intelligenti sono

chiamati a governare, mentre gli esseri non intelligenti sono naturalmente “schiavi”, non liberi, destinati ad essere governati dagli esseri razionali o intelligenti: “le creature intellettuali sono destinate a governare e a dirigere le creature non intellettuali, perché conoscono l’ordine delle cose”¹¹, perché “la potenza intellettuale di per sé è ordinatrice e governatrice”¹².

* In un complesso teleologico, alcune cose sono al servizio di altre, finché si arriva a quelle cose che raggiungono la finalità per se stesse e direttamente, secondo l’analogia aristotelica dell’esercito, in cui molte cose sono ordinate al servizio dei soldati, i quali raggiungono il fine, che è la vittoria, direttamente per se stessi. Quindi, “soltanto la natura intellettuale è voluta di per sé nell’universo, e tutto il resto è voluta in ordine ad essa”¹³. La creatura razionale raggiunge il fine *cognoscendo et amando*. Tutto il resto si ordina a questa attività, al meno sostenendo gli essere intellettivi.

* In una totalità, le parti principali sono volute direttamente per se stesse, mentre le altre parti sono al loro servizio, per conservarle, migliorarle, ecc. Ma sono gli esseri intelligenti appunto le “parti principali” dell’universo. Ciò vuol dire che *senza persone l’universo non avrebbe senso* (Tommaso non tira direttamente questa nostra conclusione). Questo punto non significa un antropocentrismo ingenuo, perché sarebbe valido ugualmente per qualsiasi essere razionale (personale) che possa esistere in altre parti dell’universo. Tutto ciò che diciamo sul valore della persona è altrettanto valido per eventuali altri esseri personali in altre regioni del cosmo.

* La creatura intellettuale ha un rapporto diretto con la totalità dell’universo e dell’essere, perché è *quodammodo omnia*, dal momento che con la sua intelligenza è

¹¹ Tommaso d’Aquino, *CG III*, 78.

¹² “Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva”: *ibid*. Il testo suggerisce, secondo il pensiero aristotelico, che i più intelligenti dominano naturalmente coloro che lo sono meno, il che potrebbe dar luogo al razzismo e alla giustificazione della schiavitù, come di fatto accadeva in Aristotele. D’altra parte, l’idea è molto discutibile, poiché ci sono molte forme di essere intelligenti e perché l’idoneità per governare non dipende soltanto dall’intelligenza, ma anche da altre capacità. Inoltre bisognerebbe spiegare perché talvolta i governanti oppressivi predominano sui governanti giusti. Comunque non sono queste le nostre tematiche nel nostro corso.

¹³ “Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam”: *CG III*, 112.

comprensiva della totalità dell'essere. Invece la creatura subumana non ha questa partecipazione universale all'essere¹⁴.

* Nella natura le creature intellettuali impiegano le altre cose al loro servizio, sia in funzione della loro perfezione intellettuale, ad esempio per contemplare la verità, oppure in funzione della tecnica e delle scienze, al modo in cui un'artista utilizza il materiale disponibile per realizzare le sue opere. È ovvio così che tutto si ordina nel mondo al bene delle creature razionali. Non occorre però che tutte le cose del mondo fisico siano utili per ogni persona umana, ma complessivamente sì sono utili all'umanità, cioè alla specie umana. Questo punto, peraltro, non fa dell'uomo un fine assoluto. Soltanto si sostiene che l'uomo non è stato creato in funzione di un'altra specie o cosa subumana dell'universo. Non è l'uomo che serve all'universo subumano, ma quest'ultimo serve all'uomo. In definitiva, ogni creatura, anche se contribuisce all'ordine totale dell'universo, lo fa tramite l'ordine alla creatura intellettuale.

* Ciò che è voluto per se stesso è voluto per sempre, mentre le cose intese in funzioni di altro servono soltanto nel tempo in cui sono necessarie. Le creature intellettuali sono immortali e ciò dimostra che sono fini a se stesse.

In favore di queste tesi Tommaso cita i seguenti brani della Scrittura: a) *Deuteronomio 4, 19: ne videas solem et lunam et cetera astra, et errore deceptus, adores ea quae creavit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt*; b) *Salmo 8, 8: omnia subiecisti sub pedibus eius; oves et boves universas, insuper et pecora campi*. L'intero salmo 8 è una magnifica testimonianza biblica del dominio universale dell'uomo su tutto l'universo.

Da qui Tommaso conclude che uccidere gli animali non è un peccato, poiché Dio ha messo gli animali al servizio dell'uomo (cita *Genesi 9, 3*: Dio permette a Noè di alimentarsi dagli animali). Aggiunge che talvolta la Scrittura vieta l'uomo di essere crudele con gli animali (*Deuteronomio 22, 6; 25, 4*) affinché egli non sia crudele

¹⁴ "Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet": *CG III*, 112.

personalmente e anche perché la crudeltà con gli animali poi si trasferisce agli uomini.

III. Il capitolo 113 sostiene infine che Dio provvede l'uomo non soltanto in rapporto alla specie, ma guardando *al bene personale di ogni individuo*¹⁵. “Gli atti della creatura razionale sono governati dalla Provvidenza divina non solo per quanto riguarda la specie, ma anche in quanto sono atti personali”¹⁶.

* Il motivo indicato sopra, relativo al raggiungimento diretto del fine tramite l'operare proprio –conoscenza ed amore–, riguarda ogni persona e non soltanto in generale la specie umana. Dio vuole ogni persona come tale e non semplicemente in ordine all'umanità.

* Il rapporto funzionale degli individui al bene della specie è congruente con il fatto che tali individui non abbiano scelte libere. Non è questo il caso dell'uomo.

* La diversità tra gli uomini nella loro vita dimostra che ciò che fanno non è semplicemente in funzione della specie, ma riguarda delle finalità proprie di ogni singola persona.

* L'immortalità personale dimostra la rilevanza di ogni singola persona.

Cita in favore di queste tesi la Sacra Scrittura: a) *Salmo 8, 5: quid est homo quod memor es eius?*; b) *1Corinzi 9, 9: numquid Deo cura est de bobus?*, un modo ironico dell'Apostolo per dire che Dio prescrive cose in favore degli animali, nell'Antico Testamento (*Deuteronomio 25, 4*), pensando al bene dell'uomo.

Le tesi tomassiane sopra indicate sono ontologiche¹⁷ Anche se forse Tommaso sta pensando principalmente al dominio umano sulla terra, quanto dice può estendersi a tutto l'universo che oggi conosciamo, almeno perché le regioni del cosmo inaccessibili sono comunque alla portata della nostra conoscenza scientifica, il che

¹⁵ “Non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui”: *CG III*, 113.

¹⁶ “Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt personales actus”: *CG III*, 113.

¹⁷ Cfr., in questo senso, il mio studio *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986). D'altronde, una di queste tesi tomistiche è raccolta dal Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, n. 24) e dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1703 (“la persona umana è in terra la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa”).

risulta utile al progresso scientifico e tecnologico, oltre ad offrirsi alla contemplazione della sua bellezza.

Il relativo antropocentrismo di Tommaso contenuto in questi principi non va frainteso in un senso tecnologistico moderno. L'intelligenza e il potere di dominio sulle cose materiali è inteso da Tommaso in un senso prettamente sapienziale, non nella linea del volontarismo ockhamista o "moderno" che utilizza illimitatamente le risorse materiali provocando squilibri ecologici ed umani. D'altronde, il dominio umano sul mondo fisico è un fatto ed è normalissimo in tutti i tempi: basta pensare alle abitazioni, costruzioni, vestiti, allevamento, agricoltura, arte, trasporto, ecc.

Ciò che abbiamo letto ovviamente va completato con una serie di sfumature in vista dei disordini compiuti dall'*homo technologicus* moderno (distruzioni forestali, inquinamento ambientale), disordini che sono nati in modo particolare dallo sfruttamento unilaterale delle risorse naturali e dall'industrializzazione e il guadagno economico presi come fine a se stessi. Altrimenti alcune delle tesi elencate potrebbero essere utilizzate in favore della visione illuminista moderna del progresso tecnico illimitato. Anche il post-umanesimo dei nostri giorni potrebbe appoggiarsi su queste idee argomentando che, se la razionalità è chiamata a dominare il mondo, allora la costruzione di un nuovo essere post-umano più razionale, grazie all'ingegneria biocomputazionale, ci collocherebbe nella situazione di servi dei futuri robot super-intelligenti del futuro, e anche preparerebbe la nostra estinzione. Il dominio umano sul cosmo ha limiti fisici, cosmologici, ecologici, antropologici ed etici. Non è primordialmente un dominio tecnico, o lo è in un modo limitato, ma è soprattutto un dominio sapienziale e anche prudentiale. Perciò, credo che l'antropocentrismo di Tommaso, in quanto abbiamo letto, sia pienamente compatibile con la visione ecologica cristiana dell'enciclica di Papa Francesco *Laudato sì*.

Bisogna dire ugualmente che la tesi di Tommaso sull'uomo come fine ultimo immanente dell'universo fisico è contraria alla moderna *deep ecology* che subordina l'uomo al mondo naturale come se *homo sapiens* fosse una specie tra le altre. Il diritto di vivere dell'uomo sarebbe uguale al diritto di vivere delle altre specie terrestri

(uguaglianza tra tutti gli animali e l'uomo). Le tesi di *CG III*, 111-113 sarebbero una premessa degli abusi del tecnologismo tipico della modernità¹⁸.

Sarebbe d'accordo Robert Spaemann con i testi di Tommaso che abbiamo citato? Anche se egli non condivide il pensiero dell'ecologia profonda, nei suoi scritti contro la sfrenata tecnoscienza moderna egli ha insistito sui fini naturali delle cose fisiche, fini che non dovrebbero essere ignorati dalla tecnologia. L'uomo sarebbe chiamato a vivere in simbiosi con la natura e non dovrebbe vederla semplicemente come un puro materiale a sua disposizione. Mi pare però che quest'idea sia in contrasto con quanto abbiamo letto nell'Aquinate, il quale sostiene nettamente che la natura irrazionale *sta al servizio dell'uomo*. Il mondo materiale per Tommaso *ha come fine naturale essere al servizio dell'uomo*.

L'uso dell'energia atomica costituirebbe una rottura dell'ordine naturale atomico dovuto allo sfrenato desiderio umano di dominare la natura, anziché di rispettarla? Si può riproporre lo stesso argomento nei confronti della modifica genetica delle specie vegetali e zoologiche? Sarebbe contrario ai fini naturali animali rinchiuderli negli zoo, o utilizzarli per fare esperimenti anche facendoli soffrire?

La discussione ecologica e la critica contro l'interventismo tecnologico in natura spesso si rifà al valore intrinseco delle cose naturali ed eventualmente ai loro fini naturali e intrinseci, ammesso si possa parlare –ritengo di sì– di un finalismo immanente naturale.

Direi però che *non bisogna mettere in contrasto i fini umani e gli eventuali fini degli enti naturali, specialmente dei viventi*. Una realtà può avere un valore proprio, in una visione gerarchica ed evolutiva della natura, e servire anche ad altre sostanze naturali. I “fini naturali” animali (conservazione, nutrizione, riproduzione) includono il fatto che alcuni si alimentino di altri uccidendoli, il che non è contrario al finalismo intrinseco naturale.

La finalità degli individui naturali non è assoluta. Abbiamo visto che gli individui sono al servizio della specie. Invece, non si vede che “intrinsecamente” una specie sia destinata ad altra, neanche che il mondo inerte sia “intrinsecamente”

¹⁸ Cfr. Tom Regan e Peter Singer (a cura di), *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey 1989, pp. 6-9.

orientato alla vita. Il Sole “non tende” ad illuminare la terra per “servire” i viventi, così come la gravitazione “non tende” a preservarci nei nostri posti spaziali: una visione di questo genere sarebbe organicistica o vitalista (finalismo ingenuo). Piuttosto succede che gli esseri e le proprietà inferiori *risultano* utili agli esseri superiori –se sanno usarli bene–, in un’armonia meravigliosa che in ultimo termine si riconduce ad un’Intelligenza creatrice dell’intero cosmo.

Le armonie naturali, d’altronde, possono essere *sincroniche* oppure *diacroniche*. In questo senso, certi squilibri o “disordini” hanno favorito l’emergenza di nuovi ordini nel contesto dell’evoluzione (così, la scomparsa dei dinosauri favorì lo sviluppo dei mammiferi). Ma la persona umana, questo sì, possiede un valore assoluto e quindi non può essere considerata al pari degli altri enti naturali del mondo fisico. Non siamo strumenti intrinseci di altri esseri, anche se *per accidens* possiamo “servire” altri (l’animale che eventualmente ci mangia), oppure possiamo esserlo come corollario o come sovrabbondanza di virtù (il caso dell’eroe che muore al servizio di una causa).

L’ordine del mondo fisico al servizio dell’umanità non toglie alla natura il suo valore proprio. Neanche fa dell’uomo un dominatore assoluto. Al contrario, per dominare la natura, cioè per essere il suo “signore” (*dominus*), egli deve rispettarla e conoscerne le leggi. L’abuso tecnologico utilizza alcune cose a scapito di altre. Il problema dunque è di armonia. Danneggiare abusivamente foreste e animali comporta un danno per l’uomo. Questi criteri, tuttavia, non risolvono automaticamente problemi che vanno affrontati in modo prudentiale e non semplicistico o ideologico. Non è male l’uso dell’energia atomica, purché non danneggi l’uomo stesso o la natura (ma provocare la fissione atomica di per sé non è un attentato contro la natura).

C. Personalismo

L’assegnazione di un valore centrale alla persona umana al di sopra della natura, del cosmo, delle idee o di qualsiasi altra cosa appartiene al cosiddetto *personalismo*. Una delle sue caratteristiche è anche quella di *considerare la realtà della persona singola come nucleo interpretativo dell’antropologia*. Nonostante sia stato contrario talvolta al predominio del tutto sociale (socialismo, totalitarismo), il personalismo non è individualista e non ha niente a che vedere con le filosofie

politiche liberali. L'uomo è visto dal personalismo nel suo rapporto dialogico con le altre persone. La società è un intreccio di rapporti interpersonali (non un tutto organico) Sono considerati “personalisti” filosofi come E. Mounier, M. Buber, M. Scheler, E. Lévinas, G. Marcel, K. Wojtyła, M. Nédoncelle, e altri. La denominazione comunque è alquanto fluida. Gli esistenzialisti, anche se non sono sempre visti come personalisti (e certamente M. Heidegger non è affatto personalista), non sono distanti dall'apprezzamento della persona in quanto danno rilievo all'esistente situato nel mondo e nella storia e caratterizzato dai suoi progetti e scelte libere. Autori “spiritualisti” della tradizione agostiniana, quali Pascal, Kierkegaard, Stefanini, non sono lontani dalle posizioni personaliste¹⁹.

Menziono questa corrente in queste pagine perché in genere *nelle filosofie cristiane, e in particolare in Tommaso, il concetto di persona è molto importante*. Basta pensare alla teologia trinitaria e cristologica, in cui la distinzione tra persona e natura è fondamentale. Il personalismo cristiano nasce dal valore infinito che acquista ogni persona umana davanti a Dio e dal primato della virtù della carità o dell'amore.

Gli *antagonisti del personalismo* sono le filosofie che “dissolvono” la persona singola in altri elementi considerati più radicali. In questo senso non è personalista, ad esempio, Hegel, per il quale l'individuo è accidentale e ciò che conta è la totalità auto-cosciente dello Spirito nel suo farsi storico-dialettico. Il disprezzo delle singole persone nel marxismo evidenzia pure una concezione in cui la classe sociale, gli intrecci sociali o il partito comunista sono il nucleo dell'emancipazione (dare un'eccessiva importanza ai singoli era per molti comunisti un'ideologia borghese). Evidentemente ogni forma di totalitarismo sociale o statale è profondamente antipersonalista.

Ma sono ugualmente anti-personalisti le filosofie materialistiche, in cui spesso l'io è considerato una finzione creata dal cervello. In queste correnti (neurologismo, intelligenza artificiale forte) di solito nemmeno appare la parola “persona”. La

¹⁹ Sul tema del personalismo in generale, in lingua spagnola, cfr. J. M. Burgos, *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Palabra, Madrid 2000; J. L. Cañas Fernández et al., *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid 2006; J. M. Burgos, *Reconstruir la persona*, Palabra, Madrid 2009; *El giro personalista: del qué al quién*, Fundación E. Mounier, Madrid 2011; *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012.

tendenza del materialismo è di assimilare la persona all'individuo animale, che non deve soffrire, ma che può scomparire quando la sua vita perde senso, non è più utile, o risulta troppo ingombrante e dolorosa, oppure di assimilare il pensiero umano a computazioni realizzabili artificialmente (coscienza artificiale). Qualsiasi filosofia che metta in dubbio la libertà umana è antipersonalistica.

Alcuni autori personalisti talvolta si sono trovati a disagio con la nozione di sostanza o di natura applicata all'uomo. La sfiducia procede in parte da una connotazione troppo scientifica o biologista che queste nozioni hanno acquistato negli ultimi tempi (di solito “sostanza” si pensa per le cose materiali studiate dalla chimica). La “cosificazione” della nozione di natura è anche uno dei motivi per cui il personalismo diffida dell'appello alla natura umana. Gli argomenti personalisti sembrano più adatti per difendere i diritti umani, la famiglia, il matrimonio e altre realtà umane. Il ricorso a una “natura” astratta, da cui procederebbero una serie di proprietà, sembra poco convincente nei dibattiti antropologici. Tale ricorso talvolta si fa come se si parlasse di una natura fisico-chimica, considerata però *a priori*, senza una reale considerazione esistenziale. Sembra più adeguato, ad esempio, parlare di un'etica personalista, basata sul concetto della dignità della persona, che di un'etica giusnaturalista fondata sulle note della natura umana. Peraltro, oggi quando si parla di “naturalismo” si allude schiettamente al materialismo o alla visione scientifica o biologica.

Non occorre, tuttavia, opporre natura a persona. La natura umana è personale. Non è una natura chiusa, ma aperta alla crescita tramite gli abiti. La natura umana appartiene alla sua essenza. Nella tradizione tomistica questi termini sono usati analogicamente e valgono quasi come sinonimi, anche se il termine “natura” possiede una connotazione più aristotelica, mentre “essenza” sembra più vicino al platonismo. In ogni caso, la natura non va intesa in un senso fisico o biologico, bensì metafisico, come principio di operazioni.

Pawel Tarasiewicz, nella descrizione di un corso accademico (*Thomistic Personalism: Knowledge & Love*, Autunno 2017)

http://www.holyapostles.edu/wp-content/uploads/PHS781_Syllabus_Tarasiewicz_Fall2016.pdf

segnala cinque caratteristiche per una posizione che intenda essere personalista:

1. Insistenza sulla differenza radicale tra persone e non-persone.
2. Insistenza sull'irriducibilità della persona ad una spiritualità impersonale o a fattori materiali.
3. Affermazione della dignità della persona.
4. Preoccupazione per la soggettività della persona e per la sua auto-determinazione.
5. Enfasi sul carattere relazionale o sociale della persona.

Esiste anche un *tomismo personalista*, quando si sottolinea il ruolo della nozione di persona nella metafisica di San Tommaso. Alcuni autori in questa linea sono E. Gilson, J. Maritain, K. Wojtyła, N. Clarke, J. De Finance, Th. Williams. Anche se Polo respinge di essere considerato un personalista, ritengo che in qualche modo lo è, con un'ispirazione tomista (senza essere propriamente un tomista di scuola).

Ogni autore, del resto, si sofferma su alcuni aspetti particolari del primato della persona. Ad esempio, Maritain contrappose in qualche modo la persona al bene comune temporale, un punto che generò al suo tempo una forte polemica (specialmente con Ch. De Koninck). Per difendere il primato della persona sul bene comune temporale, Maritain utilizzò una distinzione tra individuo umano, pensando specialmente alla sua dimensione fisica, suscettibile di subordinarsi come parte al bene politico comune, e la persona, puntando qui al suo spirito essenzialmente rapportato a Dio, al di là dell'ordine al bene comune temporale. Questa distinzione tra individuo umano e persona, comunque, non sembra convincente in una prospettiva metafisica e in generale non venne accolta. D'altra parte, il servizio alla società non è qualcosa di estraneo al bene personale in quanto tale, dato che la società non è un organismo, bensì un ordine di persone in relazione. Fabro, dal canto suo, non lavorava sul concetto di persona nella sua metafisica, ma in un'altra sezione del suo pensiero egli insistette sull'importanza della libertà e le scelte, rifacendosi a Kierkegaard, il quale potrebbe considerarsi "personalista", in qualche modo, grazie alla sua intuizione fondamentale del *singolo*, l'esistente, in particolare *il singolo davanti a Dio*²⁰.

²⁰ Cfr. alcune opere di alcuni degli autori menzionati: De Finance, *Esistenza e libertà*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1990; *Saggio sull'agire umano*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992; Norris Clarke, *Person and Being*, Marquette University Press, Milwaukee 1993; Thomas Williams, *What is Thomistic Personalism*, Alpha Omega VII, n. 2, 2004, pp. 163-197; Wojtyła, *Persona e atto*, in *Metafisica della Persona*, Bompiani, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2003. Si può anche consultare la voce *Personalism*, nella "Stanford Encyclopedia of Philosophy" (2013, a carico di Thomas Williams).

D. L'atto di essere personale

Torniamo adesso all'argomento centrale della nostra indagine. Possiamo distinguere a questo proposito una serie di punti coi quali si sono confrontati i personalisti e i metafisici.

D1. Come conosciamo la persona?

La domanda si può suddividere: come conosco *me stesso* come persona, e come conosco *gli altri* come persone? Queste due domande sono ovviamente collegate alla concezione che si abbia della persona. Per semplificare e andare ad una base minima, possiamo concepire inizialmente la persona come l'individuo umano, cioè come l'individuo della specie umana. Se si ha una visione un po' particolare della persona, ad esempio se si dice che persona sarebbe "l'individuo umano auto-cosciente", o in grado di essere auto-cosciente o di soffrire (coscienza sensitiva minima), allora si produrrà una scissione potenziale tra "essere umano" e "persona umana", o qualcosa di simile, con conseguenze etiche indesiderabili (l'embrione umano non sarebbe ancora una persona).

La risposta normalmente si articola in termini psicologici. L'autoconoscenza di me stesso corrisponde alla *coscienza* psicologica, alla consapevolezza di essere io, con la mia identità, anche narrativa. Alcuni si rifanno in questo senso alla nozione di *riflessione*. Tommaso d'Aquino parlava di "presenza dell'anima a se stessa", seguendo in parte Sant'Agostino. In generale si può dire che *l'io che siamo noi stessi è immediatamente percepibile purché i nostri sensi siano attivati*. Tale auto-percezione minima coincide con lo stato di veglia (non stare in situazione di sonno o di coscienza bloccata). Dato che *io* sembra essere la persona "che io sono", ci si può domandare se tale "io" è l'anima spirituale o se comprende il corpo (anima "incorporata"), o se è qualcosa d'altro. Evidentemente include il corpo, ma l'oltrepassa: io non mi limito ad essere la totalità del mio corpo, soprattutto se è il mio corpo visto nella prospettiva della terza persona. Ci ribelliamo interiormente ad essere "oggettivati" come semplici corpi in terza persona. Secondo un'espressione molto usata, questo equivarrebbe a "essere ridotti a oggetti".

Esiste poi un allargamento dell'autoconoscenza, sia nel senso psicologico o fenomenologico e narrativo (conoscere i propri stati di animo, le nostre intenzioni, il

nostro passato, ecc.), sia nel senso degli abiti e altre qualità (*sapere*, senza esperirlo propriamente, come siamo, quali sono le nostre capacità, difetti, il nostro ruolo sociale, ecc.), cosa che richiede una combinazione di esperienza e di possesso concettuale. Così, possiamo sapere che siamo studenti, medici, sposati, proprietari, cittadini di una nazione, conoscere il nostro nome e cognome, ecc.

La conoscenza di se stessi include talvolta un'autovalutazione (se siamo contenti o insoddisfatti di come siamo o di che cosa siamo). In secondo termine, può includere ideali (come vorrei essere, che cosa mi aspetto di essere in futuro, ecc.). In terzo luogo, può implicare come penso che gli altri mi conoscono, come vorrei essere riconosciuto dagli altri, sia a titolo di percezione (ad esempio, "ho la sensazione che queste persone mi sottovalutano", ecc.), sia come inferenza o come dato riferito (quando ascoltiamo il giudizio che altri fanno di noi stessi, il che può avere un impatto emozionale per noi). Le conoscenze, idee o atteggiamenti degli altri su di noi è quasi sempre auto-valutata (accettazione, rifiuto, ecc.). Questi intrecci cognitivi hanno ripercussioni emozionali –auto-stima– e conseguenze comportamentali importanti.

Da quanto abbiamo visto si può concludere che l'auto-conoscenza, la quale non sempre è uguale all'autocoscienza (autopercezione), risulta *alquanto opaca*. Non ci conosciamo perfettamente. Non finiamo mai di conoscerci personalmente.

Tutto quanto ho detto può proiettarsi sulla conoscenza degli altri, con l'aggiunta –anche complicazione– dei diversi rapporti che manteniamo con loro. È diverso se gli altri sono persone estranee a noi, amici, colleghi, parenti stretti, clienti, superiori, competitori, potenziali nemici, gente che potrebbe danneggiarci, ecc.

Un ulteriore allargamento della conoscenza di noi stessi è quella che si compie *sul piano scientifico e filosofico*, come stiamo facendo in questo corso. In questo caso non intendiamo conoscere noi personalmente, ma puntiamo a concepire in qualche modo la realtà personale attraverso una sistematica scientifica (come fa la psicologia) o filosofica (come fa l'antropologia).

D2. Come rapportiamo la persona all'essere?

Questa domanda è rigorosamente filosofica (ma non sembra molto interessante all'uomo comune). La risposta, però, può avere conseguenze pratiche, ad esempio di tipo etico, e non solo. La domanda è l'oggetto speciale del nostro corso. Infatti abbiamo incominciato presentando il problema metafisico dell'essere, problema che si prolunga sin dai tempi di Parmenide, almeno in Occidente, fino a Heidegger e oltre.

La proposta, ispirata a L. Polo, è di sostenere che l'espressione più alta dell'atto di essere è l'essere personale. Potrebbe essere vista in continuità con un'affermazione aristotelica raccolta da San Tommaso: *vivere viventibus est esse*. Cioè: per i viventi "essere" vuol dire "vivere", il che equivale a dire che l'atto di essere più intensivo per i viventi dovrebbe chiamarsi *vivere*. Dall'atto di vivere derivano funzioni e operazioni vitali quali respirare, muovere se stessi, gioire, ecc. Sembra invece più difficile, almeno linguisticamente, dire che per gli esseri intelligenti *essere* significa *intelligere*, o che per gli esseri con volontà *essere* significhi *amare*. Ma ricordiamoci che noi diciamo che Dio è *Essere, Ipsum Intelligere, Ipsum amare*. Così nella tradizione teologica e metafisica cristiana, con base scritturistica (*1 Giovanni 7, 21: Dio è Amore*).

Come rapportare dunque la persona all'essere? Bisogna stare attenti, perché qualsiasi cosa che si dica sulla persona, sulla natura e sull'essere potrebbe avere ripercussioni sulla teologia trinitaria e cristologica. Si tenga presente che nell'ambito cristiano la distinzione tra *persona* e *natura* è stata resa esplicita e maturata sulla base degli sviluppi trinitari e cristologici. Dio è un essere unico in tre persone: una natura divina in tre persone; un essere assoluto e tre persone viste come relazioni sussistenti. Cristo è una persona Divina –il Verbo Divino o Figlio– con due nature, una umana e altra divina, per cui ha due volontà, una umana e una divina.

Si può parlare in Cristo di *due* io, o di *un solo* io? Se "io" è identico a *persona*, bisognerebbe dire che in Cristo c'è un solo Io, l'Io del Verbo. Se "io" indica la coscienza, allora si potrebbe distinguere in Cristo tra la sua coscienza umana e la sua auto-conoscenza come Figlio di Dio. In *Giovanni 8, 58* Cristo afferma: *Io sono*, con una chiara connotazione Divina (cioè, è lo stesso *Ego sum qui sum* di Esodo 3, 14). Naturalmente le "due coscienze" del Signore non sono dissociate. Ma se bisogna dire

che Egli ha due volontà perché ha due nature, allora bisognerà anche dire che ha due intelligenze, proprio per lo stesso motivo. Se non avesse un'intelligenza umana non sarebbe *perfectus homo*.

Nel campo tomistico è solito dire che l'atto di essere sarebbe il *costitutivo formale della persona*. La tesi si contrappone a pensare che ciò che rende individuale un uomo o una donna sarebbe la *materia quantitate signata*, mentre invece per tutti gli altri individui (questo libro, questo leone, ecc.) si accetta pacificamente, nel tomismo, che ciò che "individua" la forma, la quale "pensata separatamente" sarebbe universale, dovrebbe essere la materia. Non la materia o corpo "in generale", ma una materialità resa concreta da *queste dimensioni*.

Non entreremo in questo dibattito, ma è da notare come quasi tutti gli autori hanno sperimentato una certa insoddisfazione nel vedere nel principio di *questa persona* unicamente la materialità concreta. Motivo per il quale molti hanno preferito dire che il fondamento o principio della persona *qua talis* sarebbe l'*actus essendi*. Questa soluzione al problema, tuttavia, resta ancorata ancora all'idea di un atto di essere previo, "fondamentale" e quasi vuoto, che verrebbe a "dare esistenza" all'essenza umana. La persona sarebbe allora il "sussistente" (ipostasi), col suo corpo e anima, reso tale dall'atto di essere.

Nella filosofia di L. Polo *la persona è nella sua radice l'atto di essere personale*, pur riconoscendo che normalmente (e giustamente) chiamiamo *persona* il complesso o la totalità di ciò che ciascuno è (essere ad essenza). Questo significa dare un contenuto *non formale* all'essere personale (cioè non ridurlo a un'essenza). Anzi significa pensare l'essere non in termini di fondamento o principio radicale dell'ente, bensì come libertà o come intelletto, da cui deriva la sua natura o essenza (per questo motivo non sarebbe una libertà pura o infinita, come Dio).

D'altra parte, anche se talvolta si può parlare dell'atto di essere personale come identico alla persona, ritengo sia importante riservare in un modo più rigoroso il termine "persona" all'individuo che sono io, che sei tu, ecc., il che comprende il tuo corpo, la tua anima, ecc., perché altrimenti si rischierebbe di cadere in una sorta di neo-dualismo, dove la persona sarebbe l'essere personale, così come i dualisti

sostenevano che l'uomo=spirito, in modo tale che il corpo sarebbe estrinseco alla persona.

La tesi secondo cui l'essere personale include la libertà, l'intelligenza, l'amore, come si vedrà più avanti, comporta un cambiamento di mentalità al momento di considerare l'essere. Nell'affrontare l'atto di essere umano come libertà, una realizzazione più alta dell'essere che non quella dell'essere delle cose materiali, non sarebbe opportuno, secondo Polo, porre la domanda sul "fondamento" o "principio" della persona, dal momento che ciò significherebbe cercare un aldilà della persona che sia il suo fondamento e che non sarebbe personale (questo non significa che la persona creata, quando la si considera appunto come limitata, non esiga l'esistenza di Dio come creatore della persona).

L'essere personale dunque non sarebbe un "fondamento", o un "principio fondante" dell'uomo, perché così non si farebbe altro che "invertire" la ricerca metafisica (facendo così della persona umana il fondamento dell'essere²¹), oppure significherebbe la perdita del carattere personale dell'atto di essere dell'uomo, il quale sarebbe assimilato a un principio causale simile a quello del mondo materiale.

L'argomento filosofico del *fondamento* è collegato alla domanda tipicamente razionale del *perché*, vale a dire alla ricerca della causa o del principio. Heidegger (cfr. *Introduzione alla metafisica*) pone come domanda primaria, più profonda, più abbracciante, più originaria, la domanda che già Leibniz aveva formulato (*Grundfrage*: la domanda sul fondamento): "perché vi è in generale l'essente e non il nulla?" (*Seinsfrage*, *Nichtsfrage*). Secondo Heidegger tutte le domande si possono ridurre a questa domanda che solo l'uomo è capace di porsi²².

La domanda significa che ciò di cui si domanda non è autosufficiente, cioè è suscettibile di una richiesta di spiegazione, quindi non è la ragione o causa di se stesso. Questa domanda ha sempre un senso e tutte le spiegazioni scientifiche sull'origine del cosmo non riescono mai a dissolverla. Nemmeno l'universo "auto-

²¹ È questo ciò che Polo rimprovera all'idealismo o all'immanentismo, il fatto cioè di promuovere la coscienza a fondamento dell'essere.

²² Cfr. R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano 2010.

contenuto” di Hawking la rende superflua ed egli stesso nella sua *Storia del tempo* lo riconosce. Leggiamo:

Ma quand’anche ci fosse una sola teoria unificata possibile, essa sarebbe solo un insieme di regole e di equazioni. Che cos’è che infonde vita nelle equazioni e che costruisce un universo che possa essere descritto da esse? L’approccio consueto della scienza, consistente nel costruire un modello matematico, non può rispondere alla domanda del perché dovrebbe esserci un universo reale descrivibile da quel modello. *Perché l’universo si dà la pena di esistere?* La teoria unificata è così cogente da determinare la sua propria esistenza? Oppure ha bisogno di un creatore e, in tal caso, questi ha un qualche altro effetto sull’universo? E chi ha creato il creatore? (...) Se però perverremo a scoprire una teoria completa, essa dovrebbe essere col tempo comprensibile a tutti nei suoi principi generali, e non solo a pochi scienziati. Noi tutti –filosofi, scienziati e gente comune– dovremmo allora essere in grado di partecipare alla discussione del problema del perché noi e l’universo esistiamo. Se riusciremo a trovare la risposta a questa domanda, decreteremo il trionfo definitivo della ragione umana: giacché allora conosceremo la mente di Dio²³.

Si può indirizzare la domanda del *perché* all’uomo stesso: “perché sono io, perché esisto e non sono piuttosto nulla?” Dal momento che non siamo Dio, ovviamente la domanda sul perché *siamo* è legittima e Sant’Agostino la pone su se stesso: *Factus eram ipse mihi magna quaestio*²⁴ (“ero diventato io stesso per me stesso un grande problema”). Comunque una cosa è domandare *perché*, il che esige una *spiegazione*, e un’altra è domandare chi sei, o chi sono io, il che è una domanda di *comprensione*. Non tutto si deve sempre spiegare, si deve anche comprendere, soprattutto le persone.

Heidegger non arriva a dire che Dio è il fondamento. Solo in un modo criptico egli suggerisce che il fondamento dell’essere che si cerca sarebbe un non-fondato (*Ab-grund*: abisso, un “senza fondamento”), anche se potrebbe essere visto come un *Ur-grund*, ovvero un fondamento originario. Certamente non sarebbe opportuno dire che Dio è “fondamento di se stesso” o *Causa sui*, al modo spinoziano. Il suggerimento di Polo è che il fatto che l’uomo sia capace di porsi la domanda sul principio significa che egli è qualcosa da capirsi non secondo la logica di “principio e fondamento”, o almeno che tale ottica non è sufficiente per comprenderlo come persona che pone liberamente la domanda sull’essere. Bisogna dunque capirlo come intelligenza personale, come amore personale, come libertà, termini comunque che

²³ S. Hawking, *Dal Big Bang ai Buchi Neri*, Rizzoli, Milano 1993, pp. 196-197.

²⁴ Sant’Agostino, *Confess.* 4, 4, 9.

hanno bisogno di ulteriori chiarimenti. Il fare metafisica sarebbe dunque una via per riconoscere che chi liberamente si domanda sull'essere del cosmo è qualcosa di più alto dell'essere del cosmo²⁵. Vale a dire: l'esercizio della metafisica porta alla necessità dell'antropologia trascendentale (cfr. prossimo paragrafo).

E. La tesi di Polo sulla persona

E1. Raggiungimento e abito sapienziale

Secondo Leonardo Polo, dunque, la persona nella sua radice è atto di essere personale, *l'atto di essere mio*, che trovo esistenzialmente in me stesso (poi si può vedere come arriviamo all'atto di essere personale degli altri). Una cosa è l'indicazione di come arriviamo all'essere che *io sono*, e un'altra è caratterizzarlo in qualche modo a livello non semplicemente di esperienza (anche se questa è sempre la base), ma di sistemazione filosofica.

La conoscenza filosofica dell'essere personale corre a carico di ciò che Polo chiama *antropologia trascendentale*, la quale si potrebbe vedere quasi come equivalente a una forma di *metafisica antropologica*. Polo preferisce riservare la parola "metafisica" al problema dell'essere riferito al cosmo materiale, sia per evitare di fare un'antropologia come semplice ramo tra altri della filosofia, sia per non rimettersi ad una metafisica comune che sarebbe valida ugualmente per il mondo fisico e per l'uomo (Wolff).

Il raggiungimento cognitivo dell'essere personale non sarebbe uguale all'avvertenza esistenziale dell'essere del mondo o delle cose materiali. La persona, più che avvertita, è *raggiunta*, secondo l'espressione di Polo. Il termine di *raggiungimento* ha una connotazione più personale. È più chiaro se riferito all'altra persona: non basta avvertire la presenza di un'altra persona, ma per arrivare al suo essere personale devo raggiungerla nell'incontro personale *mio* (e *suo*).

Riguardo a me stesso, non ho bisogno di fare niente di speciale al riguardo. Basta che io sia cosciente per raggiungermi, per "sperimentare" il mio essere personale. Ciò si potrebbe esprimere, sia pure imperfettamente, con verbi quali

²⁵ Cfr. su questo punto J. A. García González, *Ser causal y ser donal. La propuesta de Leonardo Polo sobre la libertad humana*, "Acta Philosophica", 27, 2018, pp. 63-80.

“sono”, “so che sono”, “esisto”. Ma l’auto-raggiungimento è continuo, tacito e silenzioso. Del resto non è mai una percezione pura o isolata, perché si attua al pari del nostro agire consapevole, cioè al pari della coscienza di essere corporei e di compiere azioni diverse nel mondo fisico.

Sono, mi raggiungo, mi accompagno (essere auto-accompagnandosi), sono espressioni utili per indicare la presa personale dell’atto di essere personale che sono io. Si potrebbe anche dire *sono io* (non in un modo isolato, come poi vedremo). Nella terminologia di Polo, comunque, “io” si riserva piuttosto per la persona *nella sua azione*, cioè intuita come agente. Inoltre, così come l’avvertenza dell’essere fisico si compie tramite *l’abito dei primi principi*, secondo Polo il raggiungimento del mio essere personale sarebbe compiuto grazie ad un altro abito cognitivo innato, previo ad ogni operazione o giudizio, abito chiamato da lui *sapienza*.

Nella tradizione classica la sapienza è la conoscenza delle prime cause, in particolare Dio, e non è un abito innato, anche se è comunque naturale, come una specie di prolungamento razionale naturale, ma libero (si può dire che è anche un dovere morale) dell’abito dei primi principi (l’insipienza avrebbe uno sfondo di colpevolezza o di peccato). La sapienza è la razionalità radicale che cerca (e trova) il primo principio, così come la scienza è la razionalità applicata alla conoscenza dei principi particolari delle cose del mondo. *L’intellectus principiorum* sarebbe il l’intelletto abituale (*noús*) che poi sarebbe prolungato nella *ratio (lógos)* sapienziale o nella *ratio* scientifica (*sofía, epistéme*). Quest’ultima è opzionale, mentre la prima è necessaria per il compimento della vita umana (e per la felicità).

Polo pone in qualche modo una sorta di *noús* abituale riferito alla conoscenza del *sum*, che egli denomina “sapienza” per distinguerlo dall’*intellectus principiorum*. Capire o intuire il proprio essere personale, però, non è capire un “primo principio”, il che appartiene alla conoscenza metafisica del mondo –la persona non è un primo principio, non è un fondamento o una sorta di prima causa–, bensì è capire semplicemente l’*actus essendi* personale mio, il quale comunque si comprende poi o simultaneamente come *agens*, nell’ambito dell’operare nel mondo. Ma *l’agens* non è una causa, termine da assegnare alle cause fisiche, perché la persona è *agens* libero. Evitare di chiamare *causa* agli agenti liberi serve ad evitare di omologare troppo le

cause fisiche all'influsso personale operato dalla libertà. Causare, nella visione di Polo, è produrre nell'ambito fisico.

Essere agenti, invece, è donare con libertà, sapienza e amore (l'uomo causa, comunque, quando agisce col corpo nel mondo). *L'essere come causa non è l'essere come donazione. La comprensione dell'atto di essere personale dunque equivale alla comprensione dell'essere come dono.* Non si dovrebbe cercare di fondere queste due modalità dell'essere in una sola nozione unitaria di essere. Cercare di farlo porterebbe ad un impoverimento della metafisica e dell'antropologia. Abbiamo la tendenza a unificare troppo le cose con le nostre nozioni. Bisogna invece, ed è questa una delle intuizioni più importanti di Polo, rispettare il *pluralismo ontologico* ed evitare il monismo ontologico. È meglio fare distinzioni che relativizzarle con una falsa esigenza di unità.

Si ricordi inoltre quanto abbiamo visto in San Tommaso sul carattere quasi esclusivo di *agens* dell'uomo, in riferimento alla libertà personale. La causa fisica, in questo senso, non sarebbe una vera *agency*. Si veda il seguente testo di Tommaso d'Aquino: *liberum arbitrium est potentissimum sub Deo*²⁶. Si sta dicendo in questo brano che la libertà è la massima potenza dell'universo (potenza creativa per partecipazione). Evidentemente non è la potenza della bomba atomica, una potenza puramente fisica. La libertà è una potenza più alta perché esercita un dominio con l'intelligenza e l'amore, un dominio superiore a quello di poter semplicemente produrre alterazioni fisiche nel mondo materiale.

E2. La caratterizzazione dell'atto di essere personale. I trascendentali personali

Secondo Polo, l'atto di essere personale si caratterizza come: 1) *coesistenza*; 2) *intelligenza personale*; 3) *amore di donazione*; 4) *libertà trascendentale*. Alla coesistenza si associa quello che egli chiama *intimità* (o *interiorità*). Poi, in termini generali l'autore spesso impiega l'espressione *inoltre, essere in sovrappiù* (traduco dal termine spagnolo *además*) proprio per riferirsi alla persona.

I quattro termini menzionati sono detti *trascendentali personali* o *antropologici*. Talvolta sono detti anche *radicali*, o radicali trascendentali. Questo vuol dire che tali

²⁶ Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 22, a. 9, sed contra (citazione di San Bernardo).

caratteristiche o note non sarebbero altro che aspetti dell'essere personale, in modo analogo a come i trascendentali metafisici *–ens, unum, verum, ecc.–* indicano aspetti dell'essere e non un'aggiunta all'essere.

I trascendentali metafisici, insieme alle cosiddette “perfezioni pure” (vita, intelligenza, amore) appartengono a tutti gli enti e massimamente a Dio. I trascendentali antropologici invece non vanno considerati seguendo la stessa logica, cioè non sono attribuibili a Dio così come sono detti della persona umana. In un altro senso, ovviamente, alcuni di essi, come l'intelligenza, l'amore e la libertà, sono riferibili a Dio, a patto di modificarne il senso e la struttura, e non dicendo semplicemente, come solitamente si è fatto con i trascendentali metafisici, che essi si trovano “massimamente” in Dio. Ad esempio, la libertà personale comporta un riferimento al futuro, cosa che non può dirsi della libertà in Dio.

Non entreremo nei dettagli tecnici spesso sofisticati dell'esposizione dei trascendentali personali proposta da Polo nei suoi scritti, ad esempio sull'ordine in cui andrebbero elencati. Basta farne una descrizione sommaria, puntando soltanto alle idee essenziali.

E2.1. Essenza umana

Il senso di introdurre aspetti come la libertà, l'intelletto e l'amore nel contenuto di atto dell'essere personale è chiaramente quello di evitare di vedere quelle caratteristiche come proprie della natura o essenza umana, lasciando all'atto di essere la sola funzione di “attivare esistenzialmente” quelli aspetti. Le note della persona quindi vanno viste come costitutive o “strutturali”, previe al discorso sulle facoltà umane o tanto meno sulle operazioni. Non basta rimandare l'intelletto alla “potenza intellettuale”, e l'amore alla “potenza volontaria”. Le potenze o facoltà appartengono al piano dell'essenza umana.

Questo punto potrebbe creare una certa confusione e anche complicazione, perché se si riconosce la realtà dell'essenza umana, con le solite facoltà di intelligenza e volontà (e altre), si potrebbe domandare a quale titolo parleremo dell'intelligenza come un aspetto dell'atto di essere personale, e poi, dell'intelligenza come facoltà. Lo stesso si potrebbe dire dell'amore e della libertà, solitamente assegnati alla volontà, la quale non appare in Polo come un trascendentale personale. In realtà, l'amore di

donazione e la capacità di volere sono stati visti tradizionalmente come due aspetti della volontà, purché non separiamo l'amore dalla volontà, riducendo l'amore a un sentimento.

Nella filosofia di Polo il problema menzionato si risolve nella linea di vedere l'essenza umana come una *manifestazione* dell'essere personale. Ciò che è radicalmente la persona, senza parlare ancora di operazioni o di esercizio nella prassi, si *manifesta* nella struttura psicosomatica umana –anima e corpo– e nelle facoltà dell'intelligenza e della volontà, le quali sono considerate a livello di essenza come ordinate alle loro operazioni.

La “manifestazione” qui non è una dimensione gnoseologica, il che può esserne una conseguenza. Non è un *mostrarsi a qualcuno*. L'essenza è una realtà ontologica. Nella filosofia di San Tommaso l'essenza è una sorta di delimitazione specifica dell'essere trascendentale. Nella filosofia di Polo l'essenza, se non interpreto male, *esprime* a livello operativo l'atto di essere. Essa *deriva* dall'essere, anche se può prendere una realtà naturale per essenzializzarla. L'essenza umana è l'unità anima/corpo insieme alle sue potenze ed abiti, anche quelli che costituiscono una crescita dell'essenza.

Un altro modo in cui Polo rapporta l'essere all'essenza è la cosiddetta *dualizzazione*. Il riconoscimento della dualità *esse-essentia* è un indice del carattere creato di ciò che è appunto *duale*. Ciò che è duale non è identico, mentre Dio è l'Identità assoluta, da questo punto di vista. Nella filosofia ci sono molte dualità, tipo materia/forma, atto/potenza, soggetto/oggetto, intelletto/volontà, ragione/fede, corpo/anima, natura/grazia. Si comprendono reciprocamente (*ad invicem*) e il loro rapporto non ha sempre lo stesso senso. Riconoscere la dualità aiuta ad evitare il monismo, visto che i termini duali si possono integrare talvolta, ma non s'identificano²⁷. Il rapporto di uno dei termini con l'altro si può esprimere in termini di *dualizzazione*. Così, si può dire che la persona “si dualizza” con la sua essenza o viceversa.

In un modo più concreto, il rapporto tra l'atto di *essere personale* e *l'essenza umana* è quello che intercorre tra la costituzione preoperativa umana unitaria,

²⁷ Cfr. S. Pià Tarazona, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona 2000.

assolutamente radicale, e l'insieme di capacità orientate alla realizzazione concreta e all'operatività nel suo dispiegarsi storico e temporale. Quelle capacità sono, in questo senso, una manifestazione essenziale della persona.

L'essere personale umano si dualizza con l'essenza umana. Questa dualità è inseparabile. L'essenza comporta un compito per l'uomo proprio perché è *aperta*, cioè suscettibile di una crescita abituale tramite le virtù cognitive ed affettive o morali, mentre le sostanze naturali subumane avrebbero *natura*, ma non propriamente *essenza*, secondo Polo, a causa della chiusura del loro operare entro limiti specifici, senza la possibilità di una vera crescita libera e illimitata nelle loro capacità (si ricordi comunque che *natura* ha un senso analogico, motivo per il quale si parla anche di *natura Dei*. Il senso originario però di *physis* è la natura materiale).

Con un altro significato di *essenza*, si potrebbe dire che nel mondo naturale, secondo Polo, l'essenza corrisponde non alle cose singole, ma all'insieme ordinato di tutte le cose fisiche. In questo senso la persistenza del cosmo fisico, cioè il suo atto di essere, si dispiega in un modo essenziale nell'ordine dell'universo. Tale ordine non è chiuso ma aperto, ma in un modo potenziale all'infinito (cioè non determinato), non quindi al modo di una sostanza o di un organismo, i quali invece sono chiusi nel senso di un "completamento formale nel divenire". Il cosmo può sviluppare indefinite forme, pur sempre nell'ambito di ciò che è potenziale nell'indeterminatezza, senza acquistare mai una forma definita, pur potendo assumere molte forme definite (e sotto-forme) che mai costituiscono un organismo.

L'apertura dell'universo verso sempre nuove possibilità formali, senza che mai acquisti una struttura definitiva, significa un certo predominio del divenire e della potenzialità. Il cosmo non raggiunge mai lo stato di un atto formale compiuto, nell'intreccio delle quattro causalità aristoteliche. L'apertura dell'essenza umana invece è un crescita della libertà essenziale, così come si manifesta ad esempio nella storia umana, nello sviluppo culturale, artistico, scientifico, istituzionale, e soprattutto nella vita personale di ciascuno. Quindi è una sorta di sovrabbondanza essenziale senza perdita.

Ciò che è fisso in un senso atemporale, secondo Polo, è il contenuto oggettivo del pensiero oggettivante e astratto, ad esempio l'idea "eterna" di $2+2=4$ e cose di

questo tipo: è il regno dell'immaterialità oggettiva o della "presenza mentale", che realizza, al parere di Polo, la nozione aristotelica di *enérgeia*. Si comprende allora come il mondo oggettivante si collochi, se si può parlare così, tra il mondo fisico, immerso nel tempo e nella potenzialità, inferiore al mondo del pensiero pensato, e, al di sopra, l'ambito dell'essere personale dualizzato con l'essenza e perfezionato con gli abiti. L'essere personale è una realtà "più alta", in quanto esistenziale, del mondo degli oggetti pensati, dove è insediato, per così dire, il *limite* del pensare umano (limite in quanto non raggiunge l'essere esistenziale).

Quanto si è visto non significa, allora, sostenere una nozione fissista di *natura* (il vero fissismo sta negli oggetti pensati). Nel mondo fisico c'è il divenire e una relativa indeterminazione, cui si aggiunge nei viventi l'adattamento e l'evoluzione, cosa che apre dei margini ai perfezionamenti. La crescita umana, invece, è libera e fino a un certo punto illimitata riguardo all'intelligenza e alla volontà. Grazie alle virtù, la potenza intellettuale e quella volontaria *possono crescere senza limiti* perché il loro oggetto è illimitato. Quindi in un certo senso l'essenza umana può crescere come esigenza proprio della persona. *La prassi umana, come realizzazione della libertà, è quindi un'esigenza della persona*. La persona ha un'essenza proprio perché deve trovare un compimento, o perché è proiettata o destinata a un fine ultimo, ciò verso cui la persona intimamente aspira.

E2.2. Altri trascendentali

a. Potenza

Ci sarebbero altri trascendentali personali oltre quelli indicati da Polo? Il problema non è di parole né di sottigliezze concettuali. La questione non è tanto vedere se qualche caratteristica potrebbe rientrare nel quadro dei trascendentali personali, ma se *dovrebbe*, nel senso che, se non lo facciamo, potremmo impoverire l'antropologia, oppure potremmo vederci costretti ad artificiose complicazioni. Non intendo seguire questa tematica in questo corso, per mancanza di spazio, ma almeno qualcosa si può dire. Consideriamo in primo luogo la tematica della potenza.

La *potenza attiva* innanzitutto potrebbe essere considerata un trascendentale metafisico²⁸. Già Platone aveva affermato: “esiste veramente ciò che ha una certa potenza (...) Questa è la formula per definire le cose che sono: non sono altro che potenza (*dynamis*)”²⁹. Secondo San Tommaso, ciò che è, in quanto è, può operare: nessun ente è privo della capacità di agire³⁰. La potenza attiva, attribuibile a Dio appunto Onnipotente in quanto creatore, è la capacità di *operare* o di *agire*. Operare è agire interiormente, mentre s’intende per *azione* spesso il fatto di produrre un cambio nell’altro³¹.

Sarebbe la *potenza* anche un trascendentale personale, proprio in quanto consideriamo la persona, come avevamo detto prima, come *agente* in un senso molto più alto rispetto alle cause efficienti del mondo fisico? È possibile, ma ricordiamo che l’agire umano corrisponde radicalmente alla volontà, *potentia movens*, la quale nella visione di Polo dipende dall’amore come donazione assegnato all’atto di essere personale. Comunque sia, la persona umana, come del resto qualsiasi entità esistenziale nel mondo, è del tutto inconcepibile senza l’azione. La tematica dell’azione, con tutti i sensi che possono avere i termini *actio* e *agire*, sta al centro di ogni considerazione metafisica e antropologica.

Una difficoltà per poter accettare che la potenza sia un trascendentale (metafisico o antropologico) è che la potenza umana può essere usata per il male e che quindi va regolata dalla verità e dal bene. Il potere, la ricchezza, l’onore, il piacere, ecc., sono caratteristiche umane ambigue, perché possono dar luogo alla concupiscenza, cioè al desiderio disordinato di averli. Una possibile soluzione a questo problema è riconoscere che nell’uomo ci sono diversi livelli di potere (potere economico, militare, giuridico, fisico, ecc.). Il potere che potrebbe essere candidato a trascendentale personale sarebbe il potere stesso della libertà.

Tale potere è costitutivo della persona in quanto *agens*. Quando a livello di essenza si esercita male, come succede nei “potenti” secondo il mondo, o come avviene nelle persone che accumulano potere al loro servizio, senza il senso della

²⁸ Cfr. R. Wood, *Potentiality, Creativity, and Relationality: Creative Power as a “new” transcendental?* (“The Review of Metaphysics”, 59, 2005, 379-401).

²⁹ Platone, *Il Sofista*, 247 e.

³⁰ Cfr. Tommaso d’Aquino, *S. Th.* I, q. 105, a. 5.

³¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica* IX, 1046 a 10.

donazione proprio della libertà dell'amore, allora bisogna dire che tali persone perdono, in parte, il potere personale, che è potere di fare il bene. Il peccatore, il criminale, hanno "meno potere" di fare il bene, quindi, anche se possiedono armi, denaro, ecc., in realtà sono impotenti. Infatti è una tesi tradizionale che il peccato restringe la libertà, mentre la virtù la sviluppa.

b. Unità, identità, totalità, relazione, ordine

L'unità è un trascendentale metafisico nella tradizione tomistica e anche più ampiamente, anche nel caso in cui non venga impiegata il termine "trascendentale". Per considerarlo tale occorre distinguerla dall'unità o identità del concetto pensato ("la casa è la casa", "la casa in se stessa è solo casa"), e prenderla piuttosto come collegata (per contrapposizione) alla pluralità –unità e pluralità– e anche alla moltitudine –uno e molteplice–, tutte nozioni su cui bisogna lavorare per comprenderle nella loro ricchezza analogica³².

Così, una cosa è l'unità di un'entità caratterizzata anche dalla molteplicità, come il corpo umano è uno e insieme molteplice, e una cosa ben diversa è l'unità contrapposta alla pluralità, come quando diciamo che in questa sala c'è una persona o ci sono parecchie persone. L'unità/moltiplicità all'interno di un'entità, insieme, processo, ecc., indica una situazione di complessità e di potenzialità. Non può essere riferita a Dio. Tale situazione comporta l'esigenza di unificazione di ciò che è molteplice e che potrebbe separarsi, rompendo l'unità. Invece la pluralità non è necessariamente un'imperfezione. Il numero delle persone è perfezione. Non implica potenzialità o imperfezione.

A questo punto si vede l'importanza dell'unità sul piano umano. È bene che ogni persona, in quanto una e molteplice, coltivi la sua *unità personale*, o *unità di vita*, perché altrimenti finirebbe nella disintegrazione personale, come succede in certe malattie psichiatriche. Un altro punto dove si vede l'importanza dell'unità è quando si pretende di evitare il dualismo. Ad esempio, contro il dualismo che separa anima e corpo come se fossero sostanze diverse, bisogna invece ritenere che la dualità anima/corpo costituisce un'unità sostanziale o personale.

³² Cfr. su queste tematiche, una sorta di "dizionario metafisico" costituita dal libro V della *Metafisica* di Aristotele. In particolare si possono consultare, per quanto ci riguarda, i termini "unità" (cap. 6) e "identità-alterità-differenza" (cap. 9).

Sono interessanti le considerazioni sull'unità in tanti ambiti non personali dove ci sono molti elementi da tener uniti o coesi: unità della società molteplice, unità del mondo molteplice delle scienze, ecc. Ovviamente la nozione di unità in questi casi si applica analogicamente e mai in modo univoco, e il modo di "unificare" non è uguale nei diversi ambiti. Su questa tematica c'è molto da lavorare.

La nozione di unità è importante anche quando è usata per Dio. Non solo per dire che c'è un unico Dio, vs i politeismi, ma anche, in ambito teologico, quando si afferma, secondo la fede cristiana, che Dio è uno in tre persone (*aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus*: Simbolo Atanasiano) ("eterno è il Padre, eterno è il Figlio, eterno è lo Spirito Santo; eppure non sono tre eterni, ma uno solo eterno"). In questo senso si vede come la pluralità non è indice di imperfezione, come la molteplicità. In Dio esiste una vera pluralità –trinità– di Persone Divine, eppure parliamo di *un unico* Dio.

Non saprei dire se l'unità della persona, non quella del cosmo, che è una *unitas ordinis*, è un trascendentale nel senso di poterla attribuire all'atto di essere personale. La persona umana vista invece come Pietro, Paolo, ecc., è una nel senso che possiede insieme un atto di essere e un'essenza. Forse così l'unità sta a indicare il vincolo indissolubile tra essenza ed essere, il quale poi incide su tanti aspetti dell'essenza (unione e non separazione tra intelletto e volontà, tra intelligenza e sensi, tra aspetti della coscienza, tra teoria e prassi, tra natura e grazia, tra ragione e fede, ecc.). Non tutto ciò che è importante per l'uomo dev'essere un trascendentale. Così, il corpo umano è essenziale all'uomo. Non è concepibile la persona umana come se il corpo fosse accidentale. L'anima separata rimane trascendentalmente ordinata al suo corpo, secondo la filosofia di San Tommaso.

La nozione di *totalità* è collegata a quella di unità, perché il tutto è il composto di parti³³. Così come *uno* si contrappone a molteplice o a plurale, *tutto* si contrappone a parti. Chiaramente questa nozione non è un trascendentale metafisico, in quanto indica di per sé una realtà finita o imperfetta, sia pure "completa", motivo per il quale non è attribuibila a Dio (come fa il panteismo). Una cosa è, però, la nozione quantitativa di tutto (tutto come insieme di unità quantitative: "sono venuti tutti

³³ Sulle nozioni di totalità e ordine, cfr. il mio lavoro *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, cit.

quanti”) e un’altra è la totalità in senso di perfezione, dove *totum est cui nihil deest*³⁴, cioè una realtà è un tutto nel senso di perfetto o completo (relativamente a una cosa specifica) in quanto non è privata di ciò che le appartiene, *cuius nulla partium deest*³⁵, cioè a cui non manca nessuna parte. Un individuo privato di una parte del suo corpo (un braccio, una gamba) non ha *tutto* ciò che dovrebbe avere. Questa nozione di tutto è vicina a quella di integralità, completezza, pienezza. In inglese è il concetto di *whole* (in tedesco, *Ganz*) diverso dal concetto quantitativo di *every* oppure *all* (in tedesco, *alles*).

Ritengo che la nozione di totalità in quanto perfezione sia riconducibile alle nozioni di *unità* e di *bene*. La privazione di una parte essenziale in un corpo, un individuo, una società, ecc., ne diminuisce l’unità (perché una parte è stata divisa, ritirata) e questo senz’altro è un male.

L’identità –*idem* in latino– è tradizionalmente collegata e anche omologata all’unità. Si contrappone alla differenza o alla distinzione. Si può attribuire a Dio nel senso dell’unità (Dio è l’Identico, *unum, idem*), contro la caratterizzazione delle creature secondo la loro *distinctio* tra essere ed essenza. L’identità concettuale si rapporta all’unità essenziale di qualcosa. Così, se le nozioni di università, di famiglia, di uomo, ecc. cambiano radicalmente, si perde il senso dell’identità di queste realtà. Non sono più identiche, ma diverse o distinte.

Così come la differenza è una diversità qualitativa, la distinzione è una pluralità a livello di essere, in un senso molto ampio. Io sono differente degli altri, ma più profondamente sono *distinto*, perché esiste una reale distinzione tra le persone umane. Si vede così come l’identità può essere assimilata all’unità. Eppure non sempre è così: Dio è uno nella *distinzione* di persone. La distinzione si esprime dicendo *non è*, senza però, in questo caso, una connotazione di imperfezione (“Il Padre non è il Figlio”, ecc.).

La nozione di *altro* o *alterità* spesso si riferisce alla distinzione, cioè a uno dei termini delle cose che si dicono distinte. Ancora un esempio del Simbolo Atanasiano:

³⁴ Tommaso d’Aquino, *In III Phys.*, lect. 11.

³⁵ Tommaso d’Aquino, *In I Phys.*, lect. 4.

Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti (“un’altra è la persona del Padre, un’altra la persona del Figlio, un’altra la persona dello Spirito Santo”).

Sulla *relazione* si potrebbero dire molte cose, ma non possiamo allungarci in queste pagine (sia in rapporto a Dio che in rapporto alle cose finite). Alcune relazioni sono accidentali (destra, sinistra, ecc.), ma non tutte. Una volta che sono in gioco diversi elementi, in un tutto, in un insieme, in un quadro di pluralità, di dualità, ecc., evidentemente dobbiamo considerare i *rapporti* o relazioni tra quegli elementi. In questo senso le relazioni non sono un qualcosa che si aggiunge agli esseri. Nascono quando c’è qualche pluralità.

Tutti gli esseri sono “relazionali” in qualche modo, ed è male non considerarli nelle loro relazioni, isolando ciò che si ritiene sostanziale. Una sostanza è di per sé “relazionale”, anche se non si esaurisce nella pura relazione, il che non ha senso. Così, i trascendentali di Polo di coesistenza, intelletto, amore, includono relazioni. Quindi l’essere personale stesso include relazione (in ordine a Dio, alla sua dualizzazione con l’essenza, ecc.).

L’ordine aggiunge alla relazione una connotazione di bene, cioè di rapporti dovuti, i quali, se mancano, danno luogo al disordine, che è un male. L’ordine è ovviamente è altresì una nozione collegata all’unità, appunto perché se gli elementi sono uniti come è dovuto, sono ordinati.

La discussione sulla trascendentalità di queste nozioni –identità, relazione, ordine, unità, potenza, totalità– è aperta. Alcune nozioni possono essere ricollegabili ai trascendentali, oppure possono essere viste come esigenze relative a qualche trascendentale. Così, l’ordine è una sorta di esigenza affinché qualcosa o un insieme di cose siano uniti (*unum sint*). Il molteplice si unifica tramite l’ordine.

Sembra importante mantenere l’analogia di queste nozioni, per evitare metodi univoci rigidi. Conviene anche cominciare l’indagine al riguardo seguendo le indicazioni dell’uso ordinario dei termini, come faceva Aristotele. In questo modo si fa una metafisica induttiva, realistica, basata sull’esperienza, non deduttiva o *a priori*.

E2.3. Differenze umane

Le differenze tra gli esseri umani si possono considerare dal punto di vista ontologico e non solo psicologico o sociologico. Gli individui umani possono essere saggi, giusti, ingiusti, malati, europei, maschi, donne, giovani, vecchi, ecc. Un'ontologia semplicistica porterebbe a ritenere che tali differenze siano semplicemente accidentali, visto che quelle categorie di persone sono sempre esseri umani uguali in natura.

Possiamo dividere le persone secondo la razza, la religione, l'occupazione, la cultura, la nazione, l'età, il sesso, ma non tutte queste differenze hanno lo stesso peso. Alcune possono significare una privazione (essere paralitici), una situazione patologica (essere malati), un male inerente all'essenza umana nella sua realizzazione (essere ingiusti, essere infelici), un difetto non patologico (essere poco intelligenti), un'eccellenza (essere geniali), o delle semplici variazioni plurali (caratteriali, temperamentali, culturali) non soggette a valutazioni gerarchiche (essere loquaci, collerici, attivi, entusiasti, comunicativi, ecc.). Il "valore" delle differenze tra gli esseri umani va preso in riferimento alla natura umana e alle sue esigenze, ma si può fare lo stesso nei confronti delle esigenze della persona.

Alcune differenze umane sono certamente accidentali –essere romani, siciliani, canadesi, fabbri, medici: categorie secondo la geografia o il lavoro–, ma possono comportare uno sviluppo dell'essenza umana secondo determinate modalità (non gerarchiche, nel senso che non comportano una maggiore o minore realizzazione delle esigenze della natura umana). Così, lo scienziato, il matematico, l'artista, sviluppano delle potenzialità della natura umana a seconda dei loro talenti naturali, delle scelte che hanno fatto e delle circostanze in cui hanno vissuto. Teniamo conto, però, che non è possibile che una singola persona sviluppi tutte le potenzialità umane. Inoltre non succede mai che una persona abbia in pienezza tutte le possibili qualità umane. Questo punto è confermato dalla nozione di L. Polo dell'essenza umana *aperta*, cioè sempre aperta a nuovi perfezionamenti sul piano dell'essenza.

Voglio riferirmi brevemente adesso a due tipi di differenze che possono presentare una particolare difficoltà ontologica, dal momento che nell'antropologia trascendentale lavoriamo con la dualità fondamentale di persona ed essenza umana.

Una è la differenza dei sessi uomo/donna. Un'altra è la condizione umana realizzata in certe *condizioni ontologiche fondamentali* che conosciamo nell'ambito della fede cristiana: condizione di Adamo ed Eva prima del peccato originale; condizione attuale dell'uomo; condizione delle persone nella vita eterna. Queste differenze non comportano un cambio dell'essenza, né della persona, cioè mantengono l'identità personale più rigorosa, pur nella differenza. Quanto profonde sono tali differenze?

E2.3.1. Uomo-donna

Come capire, concretamente, la differenza dei sessi dal punto di vista ontologico? I classici non si sono posti questo problema. Si può dire, in generale, che per loro l'anima umana stava al di sopra della differenza uomo/donna –anima asessuata– dal momento che tale differenza era vista solo come corporea, pur traducendosi in certe caratteristiche psicologiche proprie dei singoli sessi. Qualche autore moderno, seguendo la dualità anima-corpo, ha sostenuto invece che l'anima umana sarebbe essenzialmente maschile o femminile.

Se non siamo dualisti e prendiamo invece l'unità sostanziale anima-corpo, ritengo che bisogna dire piuttosto che la differenza maschio/femmina procede, alla radice, dal corpo e che è primariamente orientata alla procreazione, come è ovvio in tutte le specie animali, solo che poi incide sulla modalità psicologica delle persone maschili e femminili e così crea una varietà all'interno della specie umana che trascende la finalità procreativa (senza escluderla).

Esiste dunque un certo modo di esercitare la ragione, di esperire l'affettività, nonché di manifestare altre qualità psichiche che è più tipicamente maschile, e un altro che è più tipicamente femminile. Ma si tenga conto che in questo terreno alcune differenze possono essere dovute a fattori biologici, mentre altre possono essere culturali.

Dal punto di vista antropologico, si potrebbe dire che la dualità uomo/donna esprime *due modalità complementari dell'essere umano*. Le differenze psicologiche maschile/femminile –tranne quelle che incidono più direttamente sull'ambito della procreazione e sui compiti della sponsalità coniugale, paternità e maternità–, vale a dire le differenze che riguardano ad esempio la socialità, l'affettività, la modalità di

pensiero, ecc., sono reali, ma sono anche da prendere in modo flessibile e non rigido, e non vanno esagerate (il che potrebbe portare a “cosificarle”)³⁶.

È simile tale tipo di differenza a quella che si manifesta ad esempio nelle differenze culturali profonde? È di un altro tipo ancora più profondo e radicale, benché un tipo culturale diverso dal nostro, come abbiamo detto, ci possa sembrare molto lontano se non lo conosciamo bene o non ci siamo familiarizzati con esso. La differenza di sesso –si può dire di “genere”, oppure differenza della condizione sessuata, anziché sessuale–³⁷ contiene potenzialmente una proiezione sul ruolo e sulla posizione nella famiglia, costituita dall’unione coniugale tra l’uomo e la donna. La donna è potenzialmente sposa e madre, e l’uomo è potenzialmente sposo o padre, distinzioni tutte fondamentali nella struttura familiare. Se la famiglia è una dimensione antropologica fondamentale, allora la differenza uomo/donna è molto importante.

La distinzione uomo/donna comunque trascende la disomogeneità umana in termini di sessualità semplicemente biologica. Dal momento, poi, che la differenza uomo-donna è costitutiva dal punto di vista biologico/antropologico, essa è molto più profonda delle differenze culturali, nonostante queste ultimi possano apparire molto significative quando la distanza culturale è grande (ad esempio, tra la gente del nostro tempo e gli uomini o donne dell’antichità).

È da respingere l’idea secondo cui le differenze di genere sarebbero semplici costruzioni sociali. Questa tesi, caratteristica della cosiddetta teoria del genere³⁸, banalizza la differenza uomo/donna. La distinzione tra i due sessi viene così relativizzata. Vi si aggiungono molte altre varianti del genere, dove si mescolano aspetti culturali, psicologici, sociologici, situazioni straordinarie, fuori dal normale, alcune delle quali sono dei deficit biologici o psicologici.

³⁶ Cfr. su questo tema P. J. Viladrich, *La familia de fundación matrimonial*, <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3572/1/simposioteologia2viladrich.pdf>.

³⁷ *Sesso* indica una differenza biologica. *Genere* può significare il modo in cui la differenza sessuale si manifesta psicologicamente o culturalmente, oppure la condizione sessuata, non la sessualità biologica.

³⁸ Alcuni respingono la denominazione di “teoria (o ideologia) di genere”, il che probabilmente facilita certe manipolazioni, specialmente a livello educativo. Dal nostro punto di vista, ideologia di genere è quella che sostiene che il genere è costruito e che non si basa sulla differenza biologica fondamentale tra due sessi, maschile e femminile.

Nella cornice della distinzione tra persona ed essenza, bisognerebbe assegnare la differenza uomo-donna alla persona o all'essenza umana? Leonardo Polo si è limitato a dire che maschio e femmina sono *due tipi* fondamentali della specie umana, perché “il tipo è la modalizzazione della specie”³⁹. Innanzitutto egli sostiene che ogni persona è, nella sua essenza, un *tipo*, il che vuol dire che ciascuno realizza la natura umana in un modo diverso, pur essendo tutti ugualmente persone e abbiano la stessa natura umana.

Ogni uomo è un tipo (...) La specie umana è tipificata, e la tipificazione è la modalità della specie in ogni essere umano. Questo sta a livello di natura umana, nell'essenza. Ogni uomo realizza un tipo, anche se questo è inferiore all'essenza⁴⁰.

Con questa frase vuol dire che, in quanto ogni singola persona realizza essenzialmente alcune potenzialità della natura umana, nessuna persona, nella sua “tipicità”, esaurisce le potenzialità della specie umana.

La distinzione primaria nei tipi che realizzano l'essenza umana in una forma diversa, senza gerarchia, è secondo Polo la distinzione *vir-mulier*, secondo l'efficace espressione latina in cui *vir*, e non il generico *homo*, indica la condizione maschile umana (recepita in spagnolo col termine *varón* e in portoghese *varão*, meglio del troppo biologico termine *maschio* o *macho*).

In questo senso, mi pare di poter interpretare che, secondo Polo, la distinzione uomo-donna, anche se è ovviamente personale, non sta radicalmente nell'essere personale, bensì nell'essenza, una distinzione più comprensibile alla luce della tesi secondo cui l'essenza riceve una sorta di divisione “tipica” di base, che è quella di *mulier* e *vir*.

Donna e uomo dunque sono due modalità fondamentali in cui si “distribuisce” la specie umana e che sono chiamate a convivere per perfezionarsi in reciprocità. Naturalmente i trascendentali personali, sebbene in essi non compaia la distinzione sessuata, si esprimono diversamente a livello di essenza tipificata, cioè primariamente nell'uomo e nella donna. Ma ricordiamo che tale espressione si realizza inoltre in ogni singola persona in un modo proprio. Così, le modalità dell'intelligenza, dell'amore di

³⁹ L. Polo, *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona 2015, p. 150. Cfr. pp. 149-158.

⁴⁰ *Ibid.*

donazione, della coesistenza, ecc., ricevono una forma o una modalità caratteristica nella donna e nell'uomo⁴¹.

E2.3.2. *Situazioni ontologiche della persona umana*

Alla luce della fede cristiana, la natura umana si può trovare almeno in tre condizioni “ontologiche” basilari: prima del peccato originale (natura elevata e non caduta); dopo il peccato originale (natura umana caduta, ma redenta da Cristo, quindi riparata e suscettibile di ricevere la grazia, rimanendo comunque in una situazione di mortalità); nella gloria della vita eterna (natura in stato glorioso, eterno, non mortale).

L'antropologia con cui lavora la filosofia è quella che corrisponde a questa vita mortale, in cui l'uomo manifesta le sue perfezioni spirituali, psichiche, corporee, in un modo caratteristico, contrassegnato da limiti “infra-antropologici”, se si può parlare così, come sono la debolezza nei confronti della sapienza, la tendenza al dominio abusivo degli altri, la facilità con cui l'uomo cade in peccato, il disordine emozionale o passionale, ecc., insomma le conseguenze del peccato originale riconosciute dalla teologia cattolica. Sono tematiche non studiate dall'antropologia filosofica, bensì dall'antropologia teologica, che pure danno molta luce sulla condizione umana, la quale altrimenti potrebbe sembrarci sconcertante.

In che senso queste *differenze ontologiche*, non semplicemente accidentali, incidono sull'essere personale e sull'essenza? Il tema è aperto e non possiamo qui presentare una tesi elaborata al riguardo. Alcuni autori tomisti si sono domandati se la grazia santificante, in quanto suppone un ricreazione *–esse gratiae–* nell'ordine soprannaturale e non un semplice accidente, non comporterebbe una certa trasformazione *–elevazione–* dell'*actus essendi* della persona (così M. Sánchez Sorondo⁴², F. Ocáriz⁴³).

⁴¹ Blanca Castilla y Cortázar, in *Persona femenina. Persona masculina*, Rialp, Madrid 1996, sostiene diversamente che la distinzione di sessi umani è interna all'essere personale (pp. 117-124), cioè sarebbe trascendentale. Dal momento che la distinzione uomo-donna comporta una divisione o una distribuzione delle perfezioni umane, trovo più convincente riferire all'essenza umana la radice della condizione sessuata. Ovviamente questa problematica ha senso se si ammette la distinzione tra persona e natura umana al modo di L. Polo.

⁴² Cfr. M. S. Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina, según Santo Tomás*, Universidades Pontificias, Buenos Aires 1979.

⁴³ Cfr. F. Ocáriz, *Natura, grazia e gloria*, Edusc, Roma 2003, pp. 88-91, 94-98.

Dal punto di vista della filosofia di Polo che abbiamo considerato, ritengo che l'elevazione alla grazia, nel costituire la persona in *figlio di Dio in Cristo*, comporti una radical elevazione –questa è la parola precisa– della coesistenza, dell'intelletto, dell'amore di donazione e della libertà, vale a dire, va considerata a livello dell'essere personale e non soltanto di essenza umana.

Un'altra questione è la condizione di gloria della persona, dove tutta la natura umana è profondamente tramutata, senza perdita dell'identità personale (immortalità, un altro regime biologico, compimento delle inclinazioni umane). Così, se per Polo la persona è radicalmente ricerca libera di Dio, speranza, amore di donazione ancora in cerca di un compimento, tutti questi elementi cambiano nella *visio beatifica*, dove significano il compimento in pienezza di ciò che la persona umana, in quanto persona, ancora non è, ma sarà. La nostra antropologia, limitata alla condizione umana mortale, è pur sempre un'antropologia *in via*. Questa tematica, tuttavia, è troppo ampia per poterla considerare in questo corso.

Il post-umanesimo contempla ugualmente un cambiamento della natura umana, al punto di arrivare a un'entità superiore post-*Homo Sapiens*. Ma non può essere considerato sullo stesso piano. Semmai esso sarebbe una forma di secolarizzazione dell'escatologia cristiana della persona umana, nella quale purtroppo la perfezione della persona viene sostituita dall'estensione forse all'infinito del potere tecnico e scientifico della ragione umana. Tale estensione rimane sempre sul piano della finitezza ontologica e in qualche modo restringe il potere umano al suo rapporto con il mondo fisico. L'essere personale così sembra essere ricondotto, e quindi impoverito, all'essere della persistenza cosmica.

E3. Essere di più

In seguito mi soffermerò sui trascendentali personali suggeriti da Polo. Il punto importante in questa tematica è il contenuto e non le troppe distinzioni sottili. Un'eccessiva preoccupazione per distinguere ciò che corrisponde al livello della persona e quanto appartiene all'essenza umana e cose di questo tipo, potrebbe finire in complicazione. Non si deve perdere di vista l'unità personale. La persona è essenzializzata e l'essenza umana è personalizzata.

Prima però di passare ai singoli trascendentali personali, consideriamo una caratteristica che Polo situa come identica in pratica all'essere personale: l'essere "in più", un po' come l'essere materiale viene detto "essere che comincia incessantemente".

L'essere personale secondo Polo è detto un *essere in più o di più, essere in aggiunta (además, ser más, essere inoltre, furthermore, being in addition, to be more, en plus)*, il che ha diversi significati. D'una parte, l'espressione sottolinea la novità gratuita della persona riguardo al cosmo. La persona non è un completamento del cosmo fisico, ma è un qualcosa in più, un *essere secondo* rispetto al *essere primo* che sarebbe la creatura materiale. Anche il mondo fisico è un dono del Creatore assolutamente non necessario, perché persiste in quanto *dipende* e non in quanto è auto-consistente. Ma la creatura libera è come un nuovo regalo, come quando arriva un nuovo figlio, qualcosa che nasce dalla generosità del Creatore. È detta *essere secondo* anche perché dipende dall'essere primo che è l'essere materiale. La persona è creatura, ma lo è con l'aggiunta dell'essere come libertà.

Inoltre l'*essere-di più* indica una sorta di *realtà inesauribile dell'essere personale*, che può crescere e dare sempre di più, creativa ma anche in crescita verso l'interno (abiti), personalmente ma ugualmente lungo la storia, senza fermarsi mai in uno stato fisso, il che si vede specialmente a livello dell'essenza aperta umana. In altre parole, in quanto essere in più, la persona non si esaurisce nel suo operare o nelle sue operazioni: *è in più rispetto alle sue opere*. Non si ripete, non è una sorta di ripetizione neanche di Dio, ma è un'autentica novità, e questo ogni persona singola e non in generale.

Sarebbe come dire che, con la sua libertà, ogni persona è sempre *come uno sgorgare di essere o come una fonte inesauribile e non qualcosa di noioso o monotono*. Questa è la vera realtà dello spirito (la nozione di essere personale in Polo forse corrisponde, almeno in parte, a ciò che altri hanno chiamato lo *spirito* umano e non semplicemente la sua anima). Inoltre, Polo ritiene che l'essere umano si può considerare anche nella dimensione del suo *avere (tener)*, e ciò in un triplice modo: 1) *avere cose esteriori* (possesso); 2) *avere operazioni umane*, e 3) un avere, più intimo, nel senso degli *abiti*.

Non è possibile invece che una persona creata *possieda* ontologicamente un'altra persona, né viceversa (*essere posseduto* da un altro). L'auto-possesso personale impedisce che la persona sia posseduta da un'altra creatura. Esiste però un certo senso del “possedere” nell'ambito dell'amore di benevolenza. Colui che ama “si mette a disposizione” dell'amato. Afferma San Tommaso, in questo senso, che noi *abbiamo* “ciò di cui liberamente possiamo usare e usufruire, come vogliamo” (*id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus*⁴⁴): per cui, in rapporto a Dio egli sostiene con audacia mistica che solo la creatura razionale può avere Dio in possesso –*sola creatura rationalis potest habere Divinam Personam*⁴⁵– ma non per virtù propria, bensì perché Dio si auto-dona alla creatura razionale nello Spirito Santo, ovviamente nell'ambito della grazia divina. L'amicizia con Dio, come ogni amicizia, include un donare se stessi, ma il “dono” suppone che la persona che lo riceve possa liberamente disporvi (altrimenti non sarebbe un dono). Esiste dunque un rapporto tra *avere* e *dono*.

Torniamo all'essere di più. Si può comprendere facilmente come l'*además* sia anche una caratteristica della libertà, vale a dire, un'apertura in questa vita *sempre verso un futuro*, senza chiudersi o bloccarsi nel momento presente o nell'immobilità di ciò che “si è già pensato”.

Scriva Luca Fantini a questo proposito:

La libertà come futuro non è un mero *dopo* (caratteristico della persistenza), bensì un continuo sgorgare, come di una fonte che dà sempre più (*más*). Pertanto rimane sempre aperto ad un futuro che non giunge mai alla presenza (la libertà non è un oggetto pensato)⁴⁶ [“presenza mentale” in Polo indica l'oggettivazione del pensiero astratto, fisso ed immobile, atemporale].

È come dire che l'uomo può sempre trascendere se stesso, può andare sempre più in là, senza arrivare mai a un auto-compimento nel senso hegeliano di pieno auto-possesso essenziale. Il compimento si trova nel rapporto personale con Dio, cosa che comunque non lo chiude mai in se stesso anzi lo fa crescere ulteriormente in questa vita (non entriamo qui nella situazione escatologica della vita eterna, su cui bisognerebbe dire altre cose).

⁴⁴ Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, q. 38, a 1.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ L. Fantini, *La conoscenza di sé in Polo. Uno studio dell'abito della sapienza*, Edusc, Roma 2007, p. 180.

L'essere di più, infine, significa in Polo anche un essere *al di là di ciò che si è pensato oggettivamente*. Sarebbe come dire che l'essere personale è “oltre il mondo dei concetti”, un al di là del pensiero astratto, ma non nel senso dell'essere materiale, cioè verso il basso, bensì verso l'alto, o meglio, verso ciò che è più profondo e che sta alla radice del concetto pensato, vale a dire, la persona che è capace di pensare, ovvero il suo spirito. Evidentemente se è così la persona *non può essere pensata tramite un concetto*. *La persona pensata non è una persona* –Polo spesso dice: l'io pensato non pensa–, un po' come quando si dice che il fuoco pensato non brucia. Solo che il fuoco pensato è più alto, in un certo senso, del fuoco naturale, mentre la persona pensata è sempre al di sotto della persona esistente.

Se l'essere persistente è un perpetuo cominciare che non finisce mai, l'essere personale è piuttosto un *perpetuo rinascere*, un *ri-cominciare costante*, cosa che si vede già in parte nel vivente, che trova in sé stesso nuove forze per superare le minacce di morte sempre in agguato, mentre invece nella vita spirituale o personale il *ricominciare* comporta una capacità inesauribile di dare sempre di più, a patto ovviamente che le forze fisiche lo permettano.

Da questo punto di vista, si può così illustrare la distinzione tra Dio, la creatura subumana non personale e la creatura personale. L'essere cosmico persiste come atto creato che dipende interamente dall'atto creatore, senza il quale cadrebbe nel nulla. Non è mai auto-consistente. Anche se dovesse avere una durata temporale illimitata, tale prolungamento temporale indefinito non sarebbe un'eternità, bensì piuttosto il contrario, perché persistere è quasi come un morire continuo senza morire, ovvero una “mescolanza” tra nascere e morire (questa è appunto la realtà del divenire e del tempo fisico).

La persona creata invece è un vivere sempre di più, *un perpetuo rinnovarsi* (ben diverso dal rinnovarsi biologico, relativo piuttosto alla sopravvivenza). Dio non è un essere-in-più in questo senso, come è naturale, ma è l'Origine assoluto. È ciò che è Originario e fonte di ogni origine, cosa che per Polo significa anche, riguardo all'uomo, intravederlo come *Padre*.

Presento adesso un brano di Polo su questi punti:

L'essere della creatura [si riferisce al cosmo fisico creato] deve incaricarsi di non soccombere, e soccomberebbe se non fosse persistente. L'essere non-contraddittorio è reale in termini di persistenza, mentre l'identità [si riferisce a Dio, il quale sarebbe "il vero principio di identità", in un senso ontologico e non logico] è reale in termini di originarietà. Per dirlo più rapidamente, l'identità è l'origine [=Dio] e l'atto di essere della creatura è il persistere⁴⁷, e la distinzione tra il persistere e l'origine [=Dio] è netta (...) Essere persona creata non è essere originario, il che è esclusivamente proprio di Dio, né essere persistente, il che è poca cosa per la persona. Per essere persona ci vuole essere *di più* (*además*). Invece di persistenza, o di origine, dunque, *in più*. È ovvio che *essere di più* soddisfa tutte le condizioni della non contraddizione, ma non come persistenza, bensì nella forma di un costantemente aggiungersi. Persistere è non lasciare che compaia il nulla; *essere di più* è aprirsi intimamente ad essere in una forma di eccedenza sempre continua; *essere di più* è più di persistere. L'avverbio *di più* ci indica un *actus essendi* diverso dall'*actus essendi* non contraddittorio o persistente e, senz'altro, minore rispetto all'essere originario [Dio]. Se lo vediamo dal punto di vista dell'originarietà, l'essere di più possiede qualche immagine dell'originarietà. *Fons et origo totius divinitatis* si dice de Dio Padre⁴⁸. Essere di più significa *intimità*; chi è in più è in più in modo tale che la sua attività non è persistere ma, per dirlo in qualche modo, accompagnare, è l'essere-con, la co-esistenza. È un accompagnarsi dell'essere nell'intimità⁴⁹.

E4. Interiorità

Il termine "interiorità" viene usato in filosofia per indicare qualcosa che trascende ciò è puramente spazio-temporale e che può essere osservato dall'esterno. Fenomenologicamente si avverte come un fenomeno di prima persona percepito dal soggetto, che proprio per questo è detto *soggetto* (nel senso di "soggettività"), inaccessibile agli altri a meno che non venga manifestato. Nella persona l'interiorità è proprio il contenuto stesso dell'essere personale. L'atto di essere personale è di per sé intimo o interiore. Ma potrà essere manifesto a se stesso solo nella conoscenza di sé, che è un programma per tutta la vita. Questo processo comincia debolmente con gli atti della coscienza e si attua a livello profondo in cerchi concentrici sempre più ampi.

L'interiorità cresce ovviamente nella misura in cui il soggetto può compiere atti cognitivi ed affettivi, tramite la memoria e l'immaginazione. È auto-manifesta al

⁴⁷ Polo si oppone a pensare che il persistere sarebbe un *durare*, perché la durata è qualcosa di puramente temporale ed inerziale, un punto che forse contiene una critica velata contro Bergson.

⁴⁸ Cfr. VI Concilio di Toledo, anno 638. La formula è ripresa nel XI Concilio di Toledo, cfr. DS 525.

⁴⁹ L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 72-73.

soggetto quando questi sperimenta la propria vita psichica (*sum*) e riflette su di essa. Nella persona l'interiorità o intimità è come uno spazio interiore dinamico –mente, anima, spirito– il cui centro è l'io in quanto esperito. I termini usati per indicarla provengono dal vocabolario spaziale: intimo o interiore è un recinto più o meno chiuso, nascosto, dove si conservano cose che si vogliono proteggere. La persona dunque ha come un'apertura “verso il suo interno”, verso se stessa.

L'interiorità si può manifestare e la possono capire dal di fuori soltanto coloro che, a loro volta, hanno interiorità (prospettiva di “seconda persona”). Ma in un certo senso l'interiorità *comporta una qualche solitudine*, perché di per sé l'interiore è nascosto agli occhi esterni e la lettura di quanto ci succede, fatta dagli altri, non arriva mai ad essere un'esperienza uguale alla “mia”.

La solitudine interiore (da non confondere con il *cogito* cartesiano), anche se può comportare il rischio della sofferenza perché manca un altro che ci comprenda, è una protezione perché è un segno dell'auto-possessione della persona nella sua libertà, vale a dire, nessun'altro soggetto sulla terra può possederla. Il suo ultimo senso, per non finire nella solitudine esistenziale, si può trovare in Dio, presente all'interiore umano che si apre alla trascendenza. Nelle *Confessioni* di Sant'Agostino si possono leggere espressioni classiche sulla profondità dell'interiorità umana, inedite al pensiero precristiano anche platonico e aristotelico. Dio è *interior intimo meo*, più interiore di ciò che è in me più intimo e *superior summo meo*, più alto di ciò che in me è più alto⁵⁰. Quindi per trovarlo bisogna entrare in noi stessi: *intravi in intima mea*⁵¹.

L'interiorità personale, comunque, *non è una pura trasparenza per ciascuno*: talvolta è molto oscura, perché non ci conosciamo mai abbastanza bene, anche in mezzo ai nostri conflitti interiori, anzi precisamente per causa loro. Comunque la nostra interiorità ci è sempre presente ed è:

1) complessa, perché una cosa sono i pensieri, un'altra gli affetti, un'altra le intenzioni;

2) dinamica, si apre e si chiude, diventa più chiara o più oscura;

⁵⁰ Sant'Agostino, *Confessioni*, III, 6, 11.

⁵¹ Sant'Agostino, *Confessioni* VII, 10.

3) va esaminata tramite la riflessione personale, sempre però nel confronto con le azioni esterne e con il giudizio degli altri.

Oggi si dice che perfino gli algoritmi di Internet ci conoscono meglio di noi stessi in alcuni aspetti, ad esempio nelle nostre preferenze. Questo può essere vero, così come chi conosce la nostra condotta esterna può sapere come siamo meglio di noi stessi. Ciò è compatibile, tuttavia, con ambiti profondi di noi stessi che non conoscono gli altri e che forse nemmeno noi conosciamo bene, ai quali possiamo avere qualche accesso grazie alla maturazione personale e alla nostra sincerità e umiltà, tramite il nostro confronto con l'insieme della nostra vita, la meditazione sulla morte e, soprattutto, grazie al nostro rapporto personale con Dio.

L'oscurità e relativa solitudine in cui si trova ogni persona in quanto persona è un segno e anche una spinta verso qualcosa di interiore e di trascendente da cui la persona dipende. Questo significa, agostinianamente, che la persona non può conoscere se stessa con la pura auto-riflessione, se non quando si apre, invece, al trascendente interiore che è Dio personale presente a noi stessi misteriosamente⁵².

L'uomo e la donna non possono risolvere il problema della loro intimità se non entrando in un rapporto con qualcuno che possa rendere piena ragione della loro persona, come vedremo più avanti. Una persona umana che non si conosca come creatura, come figlio di Dio, *non sa sufficientemente di se stessa*, e così rimane nell'oscurità e antropologicamente "ha poco peso"⁵³. Si legge nelle *Prime Mansioni* di Santa Teresa di Gesù:

Che confusione e pietà non potere, per nostra colpa, intendere noi stessi e conoscere chi siamo! Non sarebbe grande ignoranza, figliuole mie, se uno, interrogato chi fosse, non sapesse rispondere, né dare indicazioni di suo padre, di sua madre, né del suo paese di origine? Se ciò è indizio di grande ottusità, assai più grande è senza dubbio la nostra se non procuriamo di sapere chi siamo, per fermarci solo ai nostri corpi⁵⁴.

Questo è l'essere personale creato. Si comprende come la filosofia di L. Polo che sto presentando liberamente è una filosofia cristiana, tra altre filosofie che pure

⁵² Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 22: solo Cristo svela pienamente l'uomo all'uomo.

⁵³ Cfr. *Daniel*, 5, 27: il re Baldassar è trovato di poco peso.

⁵⁴ Santa Teresa di Gesù, *Castello interiore, Prime Mansioni*, n. 2, in *Opere*, Postulazione Generale, Rom 1985, 8^a ed., p. 762.

sono molto valide, proprio perché le sue due grandi tematiche sono la *creazione* e la *persona*.

E5. Co-essere

L'essere personale, secondo Polo, è un co-essere. Esiste costitutivamente con-altra da sé e non si trova mai solo o isolato. Questo punto sarebbe facilmente ammesso da molti autori, visto che la relazionalità è una caratteristica oggi ammessa da quasi tutti i filosofi. Anzi alcuni hanno sostenuto che la persona sarebbe relazione, così come le Persone divine, nella Trinità, sono relazioni sussistenti. La persona potrebbe essere vista, ad esempio, come una relazione nel senso del rapporto con Dio o con gli altri. Riferire comunque la persona alla pura relazionalità non ha molto senso, se vogliamo dare alla relazione un contenuto intrinseco di essere. Ma è vero, allo stesso tempo, che sostanza, "ipostasi" e relazione, come abbiamo detto sopra, non devono vedersi in modo separato. La relazione non può essere ritenuta sempre un accidente, un semplice "essere debole", un *esse ad*. È meglio concepire gli enti sostanziali come relazionali, perché niente impedisce che una realtà sia intrinsecamente relativa, il che non significa che sia "pura relazione".

L'*essere-con* personale, d'altra parte, è molto più profondo dei rapporti reciproci esistenti tra le cose del mondo (rapporti fisici, causali, emozionali negli animali, ecc.). Dato che i trascendentali personali si comprendono tutti insieme e non in un modo separato, ovviamente l'atto di essere come atto di co-essere diventa più chiaro se teniamo presente che la persona come atto di essere è intelletto e amore, nell'unità di un unico atto di essere previo alla differenziazione delle potenze. Il co-essere personale, tuttavia, è *interiore* e quindi include, proprio nell'interiorità, l'apertura verso la realtà trascendente. L'interiorità personale è sempre fondamentalmente aperta, mai chiusa in se stessa.

E5.1. Co-esistere con il mondo

La persona umana *esiste-nel-mondo*, in apertura al mondo, cioè la persona si dualizza col mondo creato, quindi il riferimento punta sia all'essere creato in quanto creato sia all'essenza materiale del cosmo, quindi in definitiva al cosmo visto ontologicamente, come essere. Questo non si può dire degli animali, i quali vivono in

un ambiente ecologico ristretto (Heidegger sostiene che l'animale, situato in un mondo circondante (*Umwelt*), è comunque "povero di mondo" (*Weltarm*)).

L'uomo però *non è una parte del cosmo*, anzi se lo fosse non potrebbe trascenderlo e non potrebbe neanche saperlo, un punto visto già dagli antichi come Anassagora, Platone e Aristotele (l'immaterialità dell'intelletto comporta che non sia materiale). D'altra parte, non sarebbe giusto, come talvolta è stato detto, pensare che la persona esiste *nel* mondo e *con* il mondo soltanto tramite il suo corpo. Proprio in quanto persona l'uomo esiste-con-il-mondo, mentre non si può dire inversamente che il cosmo co-esista con la persona (l'atto di essere dell'universo, anche se dipende da Dio, non co-esiste con niente altro, perché non ha interiorità).

L'essere personale-con-il-mondo include comunque necessariamente il fatto che l'essere personale umano sia essenzialmente corporeo, cioè comprende la dualità atto di essere/essenza umana, ricordando che l'essenza umana è sostanzialmente *anima/corpo*. Gli elementi che fanno parte dell'essere umano non vanno mai presi isolatamente. *Non si può pensare alla persona umana senza il suo corpo*, anche se ci sono persone incorporee (gli angeli, Dio), così come non si può pensare il corpo umano propriamente, tranne il caso dell'astrazione, come se non fosse personale (senza pregiudizio dell'immortalità dell'anima nella sua esistenza separata, che comunque fa sempre riferimento al suo corpo). L'*actus essendi* personale è essenzialmente corporalizzato.

Quindi la persona umana è stata fatta, se si può dire così, per esistere in un universo fisico. Tutto il suo sistema cognitivo ed affettivo è in funzione della conoscenza primaria delle cose esterne a lui. Questo punto è congruente con la tesi tomista secondo cui l'oggetto primario ed adeguato della conoscenza umana è l'*ens sensibile*, l'essenza delle cose materiali⁵⁵.

Il co-esistere umano, tuttavia, non è solo con il cosmo, ma anche con le *altre persone umane* e con *Dio*, anche se i rapporti non sono uguali con questi diversi termini della coesistenza personale, come vedremo.

⁵⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, q. 84, a. 7.

La coesistenza personale con il mondo fisico o universo è contemplativa e pratica insieme e naturalmente si attua nello svolgimento dell'esistenza umana nel tempo. *Dal punto di vista contemplativo*, la co-esistenza personale consiste specialmente nell'avvertenza dell'essere del cosmo e, quando si fa avanti un approfondimento sapienziale, nel riconoscimento di Dio Creatore come Colui da cui si dipende e da cui procede l'universo. In rapporto all'essenza del mondo e alle sue diverse strutture fisiche, chimiche, biologiche, l'uomo può svolgere un'attività contemplativa tramite la conoscenza filosofica e scientifica⁵⁶.

Nella prospettiva pratica, l'uomo si trova nel mondo come il suo *abitante* che insieme è possessore di un dominio –*dominus*–, il che comporta dover perfezionare la realtà materiale con il lavoro e la tecnoscienza. Le cose fisiche possono essere anche strumento simbolico per l'esercizio delle attività umane, sociali e spirituali. Il dominio dell'uomo sulle cose materiali è un tipo di rapporto che si può qualificare, secondo Polo, come una forma di *avere (tener)*. L'uomo è il suo corpo, invece *ha o possiede* le cose del mondo, come abbiamo visto nei brani citati di San Tommaso della *CG. III*, 111-113.

L'intervento pratico sulle cose materiali, per usarle, per vivere, per svolgere diverse funzioni –mangiare, vestirsi, viaggiare, giocare, percepire, lavorare, ecc.– comporta una serie di particolari *oggettivazioni* della realtà fisica e, inoltre, la creazione di oggetti artificiali, come sono le opere di arte, le macchine, gli strumenti simbolici –come i libri–, oppure le macchine informatiche –i computer–, e anche altri oggetti pratici o strumentali.

Il dominio personale sul cosmo non è assoluto. Dal punto di vista ontologico, la persona riconosce nelle cose i trascendentali metafisici relativi alla persona quali sono la *verità* e il *bene*. L'adeguamento cognitivo al modo di essere delle cose è la *verità*, scoperta e non creata dall'uomo. L'adeguamento nell'amore comporta la scoperta del *bene* nella realtà creata, cioè la sua amabilità, coestensiva con la sua condizione ontologica.

⁵⁶ Cfr. il mio articolo *El mundo como objeto de acción y teoría*, "Studia Poliana", 18 (2016), 27-50, dove stabilisco un paragone tra le nozioni di "essere nel mondo" di Husserl, Heidegger, Scheler, Jonas e Polo.

Il rapporto umano inadeguato con le cose è proprio il contrario, cioè sarebbe la falsità e l'uso delle cose in un modo disordinato, il che fa sorgere il male, come quando una realtà creata è trasformata in un idolo in quanto è amata con un disordine nell'affettività e nella condotta. La cosiddetta “mondanità” è proprio l'abitare umano nel mondo in un modo sbagliato, come se fosse l'unica dimensione della vita umana destinata semplicemente alla soddisfazione utile o piacevole di cose prese come fini a se stesse non riferibili ad altro. Per questo motivo, *l'etica* deve regolare il rapporto della persona col mondo.

Da notare che la relazione uomo-mondo non è quella indicata da Heidegger con la sua tesi dell'uomo come un *In-der-Welt-Sein* (essere-nel-mondo). In questo filosofo l'uomo –il *Dasein*– si trova gettato o proiettato nel mondo in una maniera esclusivamente pratica, non speculativa. La tesi heideggeriana dell'oblio umano dell'essere potrebbe essere intesa nel senso che lo sguardo umano alle cose del mondo gli fa perdere di vista la trascendenza dell'essere (*Sein*), una tesi che in qualche modo appare come una “secolarizzazione” dell'idea dello smarrimento dell'uomo nel mondo “mondano”, dove è incapace di alzare lo sguardo a Dio.

E5.2. Co-esistere con l'altro

Il co-essere personale contiene un'apertura trascendentale all'altro, cioè ad un altro co-essere personale. Heidegger sosteneva che l'uomo non è solo un essere, ma piuttosto un *Mitsein*, *Mitdasein*, un co-essere, perché “è” in un intreccio di rapporti con gli altri. Ma l'apertura all'altro non è una semplice conseguenza o una pura aggiunta alla realtà personale, come se fosse una proprietà, ma è piuttosto una dimensione intrinseca all'essere stesso personale.

Dal momento che l'essere qui significa vivere, si potrebbe anche dire che nell'intimo della persona come atto di essere si contiene il *convivere-reciprocamente-con-altri* (essere in reciprocità). *Siamo fatti strutturalmente per convivere con altre persone*. La struttura personale, proprio nella sua interiorità, è es-tatica di per sé: *l'immanenza personale è simultaneamente una trascendenza*. Polo ha scritto più di una volta che una persona isolata, cioè se per ipotesi potesse esistere una persona senza alcun rapporto con altri, almeno –anzi in primo luogo– con Dio, sarebbe una sorta di mostruosità metafisica.

Indirettamente si può pensare questo punto in riferimento a Dio Tripersonale. Senza la pretesa di dimostrare filosoficamente la necessità che Dio sia Trino, risulterebbe comunque paradossale pensare a un Dio mono-personale. Ma non facciamo quest'affermazione come un *a priori* metafisico. L'affermazione nasce piuttosto dall'esperienza dell'intersoggettività. Il rapporto con gli altri non si aggiunge alla persona umana come un sorta di complemento, ma è costitutivo. E non solo come una necessità legata all'imperfezione, bensì per la gratuità dell'essere di più.

Siamo fatti per entrare in comunione con gli altri e non soltanto per conoscere e dominare l'universo fisico. Sin dal principio, attraverso diversi livelli e forme di maturazione, si produce un rapporto cognitivo e affettivo che dovrebbe essere sempre più profondo con gli altri, nel quadro di riferimento di base quali sono i trascendentali antropologici presi insieme. Naturalmente tale rapporto è contestualizzato nella vita concreta di ogni singola persona, cioè sulla base dei tipi di rapporto che si stabiliscono con le altre persone. Tra questi, quello più basilare –e iniziale– è il rapporto del bambino con i suoi genitori nell'ambito familiare.

E5.2.1 Percepire e capire l'altro in reciprocità

La tematica della conoscenza intersoggettiva, che sta alla base dell'amore reciproco tra le persone, si può considerare dal basso verso l'alto oppure viceversa. Considerarla dal basso aiuta a comprendere le relazioni interpersonali nella prospettiva dell'esperienza. Così vediamo come gli esseri viventi, pur non essendo persone, sono legati gli uni agli altri tramite diverse forme di relazionalità.

Il primo e più fisiologico rapporto con gli altri viventi è la simbiosi, dove le funzioni fisiologiche –nutrizione, crescita, riproduzione– si compiono spesso tramite rapporti fisici –vegetativi– con altri, come si vede ad esempio nella riproduzione sessuale e nella gravidanza. In questo senso la divisione dei sessi a livello fisiologico o strettamente biologico dimostra la necessità del rapporto con l'altro. Per questo motivo i corpi sessuati maschile e femminile sono fisiologicamente fatti l'uno per l'altro dal punto di vista sessuale. Con un altro esempio, le api operaie hanno corpi specializzati per certe funzioni “di lavoro” nell'alveare. Il corpo stesso di questi animali è costituito come la parte di un tutto che compie la sua funzione in modo completo in collaborazione con altri individui.

Nei viventi cognitivi compaiono gli atti immanenti. Questo fenomeno aumenta lo spessore individuale dell'azione o della passione, vissute adesso *in prima persona*, quindi in qualche modo inaccessibili agli altri (“il mio dolore non è il tuo dolore”). Così come gli atti transitivi sembra che possano essere facilmente atti collettivi compiuti in collaborazione, come quando molti levano un peso, potrebbe apparire più problematico parlare di operazioni immanenti collettive (una società non pensa, ma pensano soltanto pensano gli individui).

In realtà succede che i viventi cognitivi, tramite i loro atti immanenti, *sono in comunicazione con gli altri in un modo più alto di quello puramente fisico*, innanzitutto tramite *l'intenzionalità*. La comunicazione adesso è situata su un piano d'immaterialità, cosa che “unisce senza mescolanza fisica”. Tal tipo di unità consente il “paradosso” dell'*unità nella distinzione*, mentre l'unificazione in ambito materiale comporta la “fusione”, cioè una distruzione parziale o totale. Gli scolastici direbbero: *una passio con corruptio*.

Le persone umane possono comunicare –materialmente e immaterialmente– attraverso i simboli. In questo modo trasmettono contenuti significativi e affettivi nel dialogo e tramite il linguaggio del corpo. Ciò che è sensibile acquista una certa immaterialità in quanto diventa simbolo di ciò che non è rappresentabile perché non è materiale. Questo punto si applica anche nel più modesto simbolo linguistico.

a. Aspetti educativi

Il processo della comunicazione vicendevole nella vita cognitiva/affettiva comincia nell'infanzia. All'inizio la dimensione recettiva predomina su quella attiva. L'infante dev'essere svegliato nella sua interiorità dai richiami della madre e del padre. Senza tali richiami, senza le cure genitoriali e senza ascoltare un linguaggio e senza esempi da imitare, l'intelligenza e l'affettività dei bambini non si sviluppano o si sviluppano poco, per cui non si potranno facilmente fare loro delle correzioni e così saranno soggetti a deviazioni, lacune e disarmonie.

La vita cognitiva ed affettiva essenzialmente e sin dall'inizio è un con-vivere, una crescita non puramente individuale, situata e attivata all'interno degli spazi cognitivi ed affettivi della famiglia e della comunità. Il *Lebenswelt* o “mondo della

vita” –esperienze di base, naturali e culturali– è condiviso dalle persone educate in una comunità e in una medesima cultura.

Non si può crescere senza il rapporto con gli altri e il loro apporto. Abbiamo visto sopra che la persona ha la possibilità di una crescita aperta in un modo illimitato, al contrario dell’organismo, il cui sviluppo biologico a un certo punto si ferma. Tale fenomeno, però, non può essere compiuto in modo individuale, ma solo nel dialogo e tramite i rapporti interpersonali. Per questo motivo i bambini privi sin dall’inizio di rapporti personali affettivi e cognitivi personali più tardi non possono sviluppare facilmente le loro capacità umane (linguaggio, intelligenza, capacità di relazione, emotività). Inoltre, dopo l’educazione nei primi anni dell’infanzia e dell’adolescenza, la convivenza con gli altri è sempre condizione di crescita in ogni aspetto personale. Chiudersi è rimpiccolirsi.

b. L’incontro personale: l’altro come persona

Consideriamo in seguito il momento puntuale in cui si produce *l’incontro tra due persone*, al di là delle sue modalità o forme tipiche, che poi vanno tenute presenti. Pensiamo all’incontro ordinario tra persone adulte. Ricordiamo però che questo processo s’impara sin dall’infanzia e deve maturare e che è soggetto a falsificazioni, errori e abusi (ad esempio, un incontro di dominio abusivo).

Il rapporto cognitivo con l’altro è costituito primariamente dalla percezione dell’altra persona come un essere con cui si può entrare in comunicazione interattiva, situata allo stesso livello delle nostre risorse cognitive ed affettive (questo punto, ad esempio, non vale per l’incontro con animali tramite segnali e richiami). Percepriamo l’altro come un individuo dotato di un’interiorità –pensieri, emozioni, sensibilità– simmetrica alla nostra. Essa si esprime o manifesta soprattutto nel volto e nel linguaggio. *La prospettiva di prima persona di cui oggi tanto si parla dunque è essenzialmente anche una prospettiva di seconda persona.*

L’altro è percepito da noi in un modo sensitivo e intellettuale immediato e non inferenziale. È percepito nel suo corpo personale e soggettivo –si ricordi la frase di Wittgenstein: *quando vedo l’altro, vedo la sua anima*–, con un nucleo centrale simile al nostro io. Tale io è *la sua persona*, chiamata con un nome personale, oppure con il pronome “tu”.

Questa percezione è diversa dall'avvertenza dell'essere del mondo. Quest'ultima secondo Polo corre a carico dell'abito dei primi principi (avverto che "le cose attorno a me sono"). Percepire l'altro è *un'esperienza d'incontro personale*, di solito compiuta nello scambio di parole o gesti in una conversazione, spesso aiutato dallo sguardo. Distinguiamo nell'incontro:

- 1) Una direzione verso l'altro: il *rivolgersi e chiamare*.
- 2) La certezza anche percettiva –ordinariamente– che l'altro *recepisce e accoglie* la chiamata, ad esempio un saluto.
- 3) Una *risposta* simmetrica inversa in cui l'altro si rivolge a noi: ci chiama.
- 4) *Recepriamo* o *accogliamo* la sua chiamata. John Searle ha studiato questi punti nelle sue analisi degli atti linguistici comunicativi (*Speech Acts*).

Così si coglie, in un modo molto semplice, l'esistenza personale dell'altro. Il punto appartiene all'esperienza originaria, previa e indipendente da ogni interpretazione psicologica o filosofica (è auspicabile che queste interpretazioni non tradiscano la verità dell'esperienza originaria). L'incontro personale, inoltre, manifesta sempre qualche elemento dell'interiorità altrui: un'idea, un'intenzione, un'emozione, un interesse, uno stato d'animo.

La tesi di Polo sul carattere non-oggettivabile della conoscenza dell'essere risulta molto netta nell'incontro personale. L'esistenza altrui è colta –Polo preciserebbe: *raggiunta*– come un atto libero e volontario, dove l'altro viene "sorpreso" nella sua soggettività in atto in quanto egli manifesta un qualche elemento interiore, mentre al contempo riconosce la nostra interiorità.

L'incontro è libero, cioè l'altro deve accettare di essere interpellato tramite una sua risposta. Altrimenti non lo raggiungiamo. È possibile rifiutare l'incontro, ad esempio non guardando l'altro o con mutismo, benché ciò risulti violento nelle situazioni normali. Il rifiuto dell'incontro personale spesso è facilitato dall'oggettivazione, cioè nel vedere l'altro come un oggetto tra gli altri, un po' come quando vediamo molti individui in mezzo a una folla.

L'incontro personale acquista una varietà di forme a seconda dello stato e della funzione delle persone (amici, familiari, strani, semplici compagni, superiori, inferiori, discepoli, maestri, ecc.). Ma il punto che vorrei sottolineare è *il riconoscimento dell'altro come persona* con indipendenza dalla sua condizione (uomo, donna, bambino, vecchio, di un paese o di un altro, re, suddito, cittadino, straniero, ecc.). Di solito la nostra attenzione si concentra sulla condizione della persona (percezione ed emozioni qui spesso si corrispondono: davanti al chirurgo facilmente si proverà un po' di paura). Così, nel vedere l'impiegato perché vogliamo comprare un certo articolo commerciale non abbiamo bisogno di pensare esplicitamente che è una persona, perché ci interessa piuttosto il suo servizio.

Emarginare il carattere personale degli altri, con un certo riduzionismo alle loro funzioni, può portare ad abusi, e in ultimo termine è anti-etico. La persona trascende le sue funzioni, che spesso sono utili per noi, mentre la persona non è semplicemente relativa "a noi".

Per questo motivo *ogni tanto è interessante riflettere sul carattere personale degli altri, proprio per percepirli nel modo più adeguato*, così come, quando osserviamo l'essere naturale, lo sguardo contemplativo, cioè la meraviglia nei confronti dell'atto esistenziale, fa bene alla persona contemplante. Lo sguardo contemplativo realista favorisce il riconoscimento dell'essere creato e così porta alla contemplazione di Dio. Invece lo sguardo puramente pratico e funzionale può chiudere la capacità contemplativa e può favorire l'affermazione delle filosofie funzionaliste.

E5.2.2 Decentramento esistenziale

Il riconoscimento dell'altro come persona comporta un decentramento esistenziale. Già di per sé l'apertura cognitiva al mondo, cioè la trascendenza intenzionale, esige un primo passo nel decentramento. Vale a dire, contemplare l'essere trascendente delle cose come una realtà indipendente da me, alla quale per conoscerla mi devo adeguare, sapendo che tale adeguamento è la verità e che io invece posso cadere nella falsità. Tutto ciò comporta un primo "decentramento", il che del resto è naturale e non è affatto violento.

Possiamo chiamare questo punto una forma di *umiltà metafisica*, o di capacità di accoglienza. Polo parla a questo proposito di un atto trascendentale di *generosità metafisica*, in cui è implicita l'adorazione a Dio Creatore. A tale atto corrisponde un sentimento di base, da lui denominato *notitia intellectualis* (il termine è agostiniano) di *serenità* o *tranquillità* (non lontano dalla *Gelassenheit* di Heidegger).

In un modo analogo, ma più radicalmente, *accogliere l'altro riconoscendo che è persona uguale a me, è profondamente decentralizzante*. È stato studiato psicologicamente come questo fenomeno si produce a un certo punto nel bambino, il quale diventa capace di riconoscere le percezioni o conoscenze di altri bambini in se stesse e non confondendolo con ciò che egli sa (ad esempio, se è in grado di percepire che l'altro crede una cosa che lui sa che è falsa).

La decentralizzazione appartiene all'essenza della conoscenza intellettuale nel suo momento forte della verità. Chi dice una verità, come “piove”, anche se sa che è lui a dirla, non è interessato ad aggiungere “e io lo dico”, perché l'essere affermato nel giudizio veritativo è indipendente dal fatto che sia lui a dirlo. Affermare una verità è estrinseco per la verità stessa. In altre parole, se dico una verità, non è importante che io la dica, perché ciò che è importante, e che vorrei che gli altri riconoscessero, è *tale verità*. Può esistere, in un altro senso tutt'altro che accidentale, un riferimento al soggetto –io o gli altri–, se è importante che io e gli altri conoscano questa verità.

E5.2.3. La base dell'etica: il rispetto della persona uguale a me e la responsabilità

Il riconoscimento dell'altra persona nella sua verità esistenziale –“tu sei”, “egli esiste”–, anche fuori dall'incontro personale, il quale è solo intermittente e non continuo, *comporta un primo passo verso l'etica*.

Il processo è alquanto analogo a ciò che avviene in noi stessi. Ci autoconosciamo, naturalmente, quando sentiamo il nostro corpo e percepiamo il nostro io pensante, ma *arriviamo ad una presa più seria della nostra soggettività soltanto quando sperimentiamo in maniera esplicita la nostra libertà*. Questo è dovuto al fatto che l'atto libero dipende da noi stessi in una maniera attiva. Nell'atto libero io sono coinvolto personalmente, cosa che non succede, ad esempio, se semplicemente guardo un paesaggio. Nell'atto libero, responsabile, specialmente quando è un atto morale, giusto, oppure anche ingiusto, si ha l'esperienza della nostra responsabilità.

*È allora quando emerge l'io etico, che è l'io colto in un senso molto profondo. Finché non si ha un'esperienza morale, non si può dire che ci sia un sentimento profondo della propria soggettività. Raggiungere me stesso come un io libero, responsabile, etico, è raggiungere il nucleo della mia persona, vale a dire, la libertà come *actus essendi* personale.*

In modo simile, *arriviamo al nucleo dell'altro come persona libera quando riconosciamo il suo valore o la sua dignità pari alla nostra*, e non solo come un punto di riferimento utile o funzionale socialmente. È questa la base della “regola d’oro” di tutte le etiche. Come riconoscere dunque l’altro nel suo valore personale? Soltanto quando, inizialmente, *lo rispettiamo come persona libera, autonoma, diversa da me*, persona quindi che io devo rispettare *nel suo essere*.

Dunque nell’incontro il primo atteggiamento personale cognitivo-affettivo è il *rispetto dell'altro* e non semplicemente il capirlo o il fatto di provare un qualche sentimento nei suoi confronti. *Rispetto* vuol dire riconoscere *l'altro in quanto altro*, nel suo valore. Negativamente questo significa che io non dovrei interferire in modo invadente, cioè io dovrei rispettare *ciò che è suo*. Questo primo momento contiene *a radice*, come si può comprendere, la virtù della *giustizia*. Tale punto pone la distinzione assoluta riguardo all’incontro affettivo-cognitivo con gli animali e anche rispetto agli pseudo-incontri con robot o macchine interattive che possano simulare di essere persone.

Il rispetto dell’altro non si dovrebbe vedere comunque come un semplice dovere morale “a distanza”, o come un fenomeno quasi giuridico. Forse si può considerare in questo modo soltanto nei rapporti con le persone estranee che si incontrano casualmente, ad esempio quando camminiamo per la strada o guidiamo una macchina. Il rispetto dell’altro in senso positivo, che alla fine si potrà sviluppare come amicizia, a seconda dei contesti, è riconoscere il suo valore immanente *nel modo abituale di trattarlo e di guardarlo (stima)*, un punto che non si può “esigere” dal punto di vista giuridico o puramente etico-normativo.

Per questo motivo non a caso la psicologia dell’*attaccamento* parla della necessità che nei rapporti educativi, o in genere personali, l’altro sia *confermato* nella sua validità. La conferma o “convalida” è un tipo di rapporto affettivo-cognitivo

positivo in cui l'altro è trattato come corrisponde alla sua situazione, come figlio, come socio, come membro di un gruppo, come marito, ecc. Il bambino che non si vede confermato da sua madre o padre perde il senso della sua dignità. Si sente e alla fine si convince di essere escluso e quindi perde la propria auto-stima, motivo per il quale non si sentirà spinto a curare se stesso, mentre invece si "lascierà andare", rovinando se stesso in molti aspetti e facendosi così male a se stesso. Lo stesso succede nei rapporti di coppia o altro.

Non è necessario che il riconoscimento personale, nel suo contenuto antropologico ed etico, sia cronologicamente previo ad ogni altro aspetto degli incontri personali. Normalmente i rapporti con gli altri cominciano semplicemente con un atto percettivo, per qualche motivo di utilità, o di semplice circostanza, o con l'amore affettuoso, come succede con i genitori nei confronti dei loro figli piccoli. Il rispetto personale può essere implicito e nel vero amore lo è sempre, perché l'amore personale trascende il rapporto di "dovere", anche se non lo elimina, a meno che l'amore personale si corrompa per diversi motivi (egoismo, sentimentalismo, ecc.).

Come è ovvio, l'atteggiamento cognitivo-affettivo basato sul rispetto che poi potrà svilupparsi come amicizia, *continua abitualmente anche nei momenti in cui l'incontro non si verifica, sia quando siamo in presenza delle persone, in cui l'incontro è potenzialmente prossimo, sia in situazioni di lontananza, in cui l'incontro è più remoto*, oppure non si può semplicemente produrre. L'apertura cognitiva universale della persona fa sì che ognuno sia disponibile all'incontro personale con chiunque si trovi nelle circostanze della vita, purché non ci siano condizioni tali che lo impediscano per vari motivi.

Il rispetto personale nei confronti degli altri è solo un inizio. Esso non esaurisce la ricchezza del quadro delle relazioni interpersonali. Limitarsi soltanto al rispetto, chiudendosi ad altri sviluppi, è disumano e genera individualismo e, in fin dei conti, anche ingiustizia. Il rispetto, però, non va sottovalutato. Esso non solo garantisce la salvaguardia della dignità delle persone, ma anche previene contro possibili deviazioni dell'amore o di altri rapporti personali. Il rispetto dell'altro sta alla base del sentimento di uguaglianza tra gli uomini (uguaglianza nella distinzione, non nella fusione). "Tu vali quanto me" (e non solo "tu", ma anche "gli altri").

Una fase successiva al rispetto, propedeutica all'amicizia, è la *fiducia* e la *frequentazione*, punti che qui non possiamo sviluppare. La fiducia è un atteggiamento cognitivo di fede dinanzi all'altro, il che vuol dire credere, in modo cognitivo e affettivo, che l'altro possiede determinate capacità e che è benevolente. La fiducia produce l'apertura nei confronti dell'altro, così come la diffidenza, pensando che l'altro è incapace, che sbaglierà e forse ci ingannerà e farà del male (“non è affidabile”) porta alla chiusura di fronte all'altro. La frequentazione comporta una certa assiduità nelle conversazioni e incontri, forse per qualche motivo che porta a condividere certe attività, come il lavoro, lo svago, ecc. La frequentazione fiduciosa è il terreno in cui l'amicizia può nascere, la quale sempre presuppone quanto abbiamo detto in precedenza sul rispetto, che non deve mai venir a mancare.

E5.2.4. L'altro non ci appartiene (e viceversa)

Il rispetto dell'altro in quanto altro indica un limite ontologico insuperabile che è connaturale alla condizione di persone create. Vuol dire che l'altro, in quanto è libero, *non è mio*, neanche nelle forme di amore più estremo. Inversamente, in modo radicale, *io non appartengo radicalmente all'altro* (questo non toglie la validità delle frasi di amore come “sono tuo” e simili, le quali sono validi modi di esprimere l'amore tra fidanzati e con maggior motivo tra i coniugi). Questa caratteristica si può sperimentare in qualche modo nel fatto che l'incontro personale non riesce mai ad entrare del tutto nell'intimità personale dell'altro, il quale rimane sempre libero, e anche rimane un po' solo, almeno perché l'incontro personale è intermittente ed è soggetto a molti limiti fisici o psichici e, infine, diventa impossibile per la separazione fisica propria della vita, separazione che è definitiva nella morte.

Questo fatto è un segno che *la persona non può cercare il senso ultimo della sua libertà nelle altre persone finite*. L'espressione *mio* si può impiegare con tutte le cose di cui la persona può disporre —è questo un aspetto della libertà—, come sono i propri atti di libertà e le cose disponibili del mondo. Invece l'*actus essendi* personale mio e quello degli altri, nonché quello del mondo, *non sono disponibili*, cioè non stanno alla mia disposizione. Ecco il limite della nostra finitezza. Naturalmente io posso mettermi a disposizione degli altri negli atti di servizio, ma sempre in piena libertà, tranne casi di dominio abusivo. E nemmeno in questi casi la libertà personale (non quella esterna) passa ad appartenere ad un altro, cosa impossibile.

Ma se io non appartengo a nessun altro del mondo umano, a chi appartengo? Appartengo a qualcuno? Se non appartengo a nessuno, ciò vuol dire che il mio atto di libertà esistenziale è assolutamente autonomo. Questo, però, è *vanagloria*, cioè è vanità, mancanza di sapienza.

Peggio ancora sarebbe scivolare nella *tentazione idealistica*, la quale sostiene che “tutto è mio” perché io lo costituisco col mio pensiero e il mio volere. Questo punto è quello che Polo chiama la “simmetrizzazione”, tipica della filosofia moderna di stampo idealistico o immanentistico, che pone l’io umano come fondamento di tutta la realtà. Talvolta si dice che questo equivale alla divinizzazione dell’uomo (*homo=Deus*). Può essere vero, ma tale divinizzazione comporta un’immagine inadeguata di Dio, come se Egli fosse semplicemente il fondamento di tutto. Vederlo in questo modo omette una considerazione più alta di Dio: Dio come Amore di donazione, per cui il mondo e le persone vanno viste come un dono che procede dalla generosità di un Dio che ama e che non è fondamentalmente un “dominatore”.

La risposta alla domanda sulla nostra appartenenza a qualcuno si vedrà meglio nel seguente paragrafo, in cui ci riferiremo alla relazione radicale della persona umana con Dio, non solo come creatura, ma proprio come persona.

E6. Intelligenza personale: la ricerca dell’Altro

Nell’illustrare la coesistenza come trascendentale personale abbiamo fatto riferimento al co-esistere col mondo e con le altre persone. Non si potrà dire in seguito che la persona umana coesiste pure con Dio? Non nello stesso modo in cui abbiamo parlato del rapporto con il mondo e con le persone, perché Dio non è suscettibile di essere percepito ovvero di essere conosciuto direttamente dall’uomo, come invece sostiene l’ontologismo. Eppure nella tradizione filosofica cristiana si è sempre affermato che esiste un rapporto importante dell’uomo con Dio, anzi che esso è *la dimensione antropologica fondamentale*, in cui si gioca tutto il senso dell’esistenza umana.

Non basta dire che l’uomo è semplicemente creato da Dio, come ogni altra creatura fisica. Il rapporto dell’uomo con Dio è molto speciale. Nasce dalla sua condizione ontologica come creatura fatta “a immagine e somiglianza” di Dio. Non è possibile rapportare la persona umana a Dio, proprio nel suo atto di essere, così come

si fa con il cosmo. L'essere umano è aperto alla totalità dell'essere e questo lo pone in una condizione ontologica privilegiata riguardo a Dio, fonte radicale ultima dell'essere.

Introduco questa tematica nell'esposizione del trascendentale antropologico *intelligenza* perché mi pare che sia il modo più naturale di farlo, pur rammentando che i trascendentali personali sono da prendersi tutti insieme. Anche il co-esistere con il cosmo e con le altre persone è cognitivo, è di amore ed è libero.

E6.1. L'intelligenza umana e Dio in San Tommaso

Nella tradizione metafisica classica, come ho anticipato, si è visto sempre un particolare rapporto della dimensione spirituale dell'uomo con Dio, sia nel piano dell'intelligenza sia in quello della volontà. Consideriamo questo punto specialmente in Tommaso d'Aquino.

E6.1.1. Inclinazione naturale alla conoscenza di Dio

L'Aquinate vede la relazione costitutiva dell'uomo con Dio, tra altre cose, nella *voluntas ut natura*, il che potrebbe essere assimilato in qualche modo al trascendentale di L. Polo di "amore di donazione". La volontà *ut natura* è previa, in San Tommaso, alla volontà elettiva (*voluntas ut ratio*), che non è altro che l'esercizio cosciente della volontà nei suoi atti di scelta. La volontà *ut natura* è un'inclinazione pre-operativa, innata, secondo la quale ogni persona umana tende radicalmente all'amore di Dio in un modo inconscio. San Tommaso non dice esplicitamente "inconscio", perché non lavora con il concetto di "coscizio/inconscio", che è una tematica moderna, ma è ovvio che le inclinazioni, gli abiti, le potenze, ecc., in Tommaso non si conoscono percettivamente cioè non sono oggetto di un'esperienza percettiva, che è quello che oggi diciamo "cosciente".

Scriva San Tommaso:

Da ciò risulta che anche *l'angelo e l'uomo amino Dio con amore naturale più e in modo prioritario rispetto a se stessi*. Altrimenti, se in modo naturale egli amasse più se stesso che Dio, tale amore naturale sarebbe perverso⁵⁷.

⁵⁷ Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, q. 60, q. 5 ("...sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus

Evidentemente San Tommaso non si riferisce in questo brano a ciò che si ama con le proprie scelte, bensì ad un'inclinazione previa costitutiva presente anche nei non credenti, criminali, ecc., che egli chiama *naturale*, cioè propria della natura umana in quanto tale. Le scelte portano a termine tale inclinazione, oppure la soffocano, provocando così una ferita umana molto profonda, che diventerà più dura quando l'uomo sarà più cosciente di se stesso, nei tempi della sua maturità.

Ora, se si parla di una situazione della volontà, bisogna riferirsi in modo proporzionato all'intelligenza. In San Tommaso intelletto e volontà vanno sempre alla pari. Quindi la *voluntas ut natura* esige una certa condizione analoga dell'intelletto. Quale? Niente certamente che possano sembrare "idee innate". Il punto va ricercato a livello dei primi principi.

La tendenza ad amare Dio insita nella *voluntas ut natura* è una *inclinatio naturalis* che sta alla base del comandamento di amare Dio sopra tutte le cose. Come si può amare ciò che non si conosce? La risposta di Tommaso, se non erro, sarebbe che in tutti gli uomini esiste un'inclinazione cognitiva a conoscere Dio in modo naturale. Tale inclinazione nasce dal dinamismo insito nei primi principi. I primi principi non si devono vedere in un modo statico, come se fossero semplici "dati di fatto"⁵⁸. I primi principi aprono la ricerca, creano domande naturali. Ad esempio, la domanda "perché?" è naturale e nasce dall'abito dei primi principi, perché suggerisce una connessione necessaria, in qualche modo, tra ciò che le cose sono e le loro cause. Se il principio di causalità è un primo principio, allora è naturale domandarsi *perché* dinanzi alle cose.

Quando l'Aquinate parla della *lex naturalis*, significativamente egli la fonda nelle inclinazioni naturali (potremmo dire: nelle "inclinazioni antropologiche costitutive"). Ma ricordiamo che per Tommaso la legge morale naturale è, agostinianamente, una *impressio divina in mente*, come una "impronta del lume divino in noi" (*impressio divini luminis in nobis*⁵⁹). Ritornero più avanti su questo

seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa"). Più ampiamente, cfr. *S. Th.*, I, q. 60, aa. 3-5.

⁵⁸ Distinguiamo tra l'abito dei primi principio, che è cognitivo, e i primi principi nel loro senso ontologico e reale (l'essere reale, la causalità, ecc.).

⁵⁹ Tommaso d'Aquino, *S. Th.* I-II, q. 91, a. 2.

punto. Basta per il momento prendere nota del fatto che la conoscenza dei primi principi in Tommaso è attribuita a una luce divina.

Questo fa pensare a una particolare relazione tra l'intelligenza umana e Dio, visto qui come "illuminante". Sant'Agostino, interpretando *Giovanni* 1, 9 ("la luce vera che illumina ogni uomo"), come sappiamo, ritiene che per quanto riguarda certe conoscenze fondamentali umane (legge naturale, verità eterne), l'intelletto umano è naturalmente illuminato dal Verbo come Maestro interiore della nostra mente. La parte dell'intelligenza umana capace di elevarsi a queste conoscenze è chiamata da Sant'Agostino la *ragione superiore*. L'intelligenza personale come trascendentale antropologico di Polo coincide, in questo senso, con la *ratio superior* agostiniana.

La legge morale dunque è cognitiva e al tempo stesso appetitiva, cioè include al contempo una luce intellettuale e una correlativa inclinazione volontaria naturale. In questo senso si può affermare, seguendo Tommaso, che homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo⁶⁰ ("l'uomo ha un'inclinazione naturale verso la conoscenza della verità di Dio"). I comandamenti della legge di Mosè presuppongono altrettante inclinazioni naturali. Così, "non mentire" si può anche vedere dal punto di vista dell'inclinazione naturale a dire la verità nel rapporto con gli uomini e allo sconforto che sempre produce la menzogna.

Di conseguenza ci dev'essere una congruenza di base tra l'intelletto e la volontà riguardo alla conoscenza "naturale" di Dio (senza innatismo). Così come l'intelligenza è trascendentalmente aperta all'essere in tutta la sua ampiezza, e quindi alla verità e al bene, proprio per questo il *noûs* personale contiene un impulso di libertà verso l'amore e la conoscenza di Dio, in un modo preoperativo. Questa sarebbe la versione di Polo dell'intelletto come trascendentale personale. Non lo si considera qui ancora come operativo, e nemmeno come "fornito" da idee innate, bensì come *aperto e inclinato* a Dio in un modo trascendentale.

Tale inclinazione è compatibile con la condizione ugualmente trascendentale dell'intelligenza umana di essere aperta e cognitivamente inclinata all'essere del mondo e delle altre persone, e alla coscienza del proprio *sum* (autocognizione), da cui segue in modo simultaneo una posizione definita della *voluntas ut natura*, visto che di

⁶⁰ Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3.

fronte al vero, cioè all'essere conosciuto, non è possibile non prendere una posizione appetitiva, poiché *omne ens est bonum*, ogni ente è ontologicamente amabile.

In Tommaso l'intelletto si può anche definire trascendentalmente come la capacità di comprendere l'essere (*l'ens*). Tale capacità, talvolta denominata *oggetto formale* dell'intelligenza, non va interpretata in termini di un essere ideale, di un essere indeterminato o infinito, ecc., il che secondo Polo sarebbe una sorta di super-oggettivizzazione dell'essere che egli chiama "generalizzazione", la quale è la base della sua critica all'idealismo. L'apertura all'essere va invece declinata come comprensione del mondo, degli altri, di se stessi e di Dio. È vero che fenomenologicamente il primo essere che incontriamo è *l'ente sensibile*, "oggetto proprio" dell'intelletto, secondo San Tommaso, contra la tesi secondo cui la nostra conoscenza dovrebbe partire dall'autocoscienza, come in qualche modo avviene negli angeli, oppure da Dio (ontologismo). Eppure non per questo motivo dobbiamo escludere Dio dall'orizzonte trascendentale del *noûs* umano. Dio, senz'altro, non è "presente" nella comprensione umana (percettiva) in questa vita (non siamo nella *visio Dei*). Eppure la persona umana punta verso Dio, e non come fondamento teoretico per i filosofi, bensì come ciò che dà il senso assoluto dell'esistenza umana personale.

E6.1.2. Conoscenza naturale implicita di Dio

Adesso indicherò alcuni testi di San Tommaso dove si vede la relazione costitutiva dell'intelligenza umana con Dio, sempre in una maniera pre-operativa. Nel *De Veritate* egli sostiene che la persona –umana o angelica– conosce *implicitamente* Dio in ogni cosa che conosce, e che ama *implicitamente* Dio in ogni cosa che desidera o ama. Scrive l'Aquinate: "anche i demoni, secondo Dionigi nel cap. IV del *De Divinis Nominibus*, desiderano naturalmente essere e vivere, e proprio in questo desiderano e amano Dio"⁶¹.

Come si vede, Dio "appare" implicitamente –il che equivale a dire "inconsiamente"– proprio a livello trascendentale, cioè *nello stesso desiderio di essere e di vivere*. Nel *corpus* di questo luogo si legge: *omnia naturaliter appetunt*

⁶¹ Tommaso d'Aquino, *De Ver.* q. 22, a. 2. , ad 3 ("ipsi daemones, secundum Dionysium in IV cap. *De Divinis Nominibus*, appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt").

Deum implicite, non autem explicitè (“tutte le cose desiderano in modo naturale Dio implicitamente, non esplicitamente”). Dice “tutte le cose” perché si riferisce alla tesi metafisica dell’appetito naturale presente in ogni ente (ma non entro a discutere il senso e la validità di questo asserto). Nel *ad 1* del medesimo articolo invece egli asserisce che *omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito* (“tutti gli esseri cognitivi conoscono implicitamente Dio in qualsiasi cosa che conoscano”).

Sono tesi che possono sorprendere per la sua arditezza a più di un lettore (ma non agli esperti di Tommaso d’Aquino). Si potranno anche discutere criticamente, perché non sono così ovvie a tutti. Ma si sta dicendo una cosa che in realtà l’hanno sostenuto quasi tutti i Dottori della Chiesa e anche i santi: quando una persona ama un altro (amico, fidanzata, marito, padre, ecc.), in modo implicito sta amando Dio –un amore che è piuttosto un cercare–, anche se questo non significa ancora un merito particolare, perché è valido, come abbiamo visto, perfino per “i demoni”. La base di questa coraggiosa affermazione è che ogni cosa bella, buona, vera, è sempre un riflesso o una partecipazione di Dio e che è capace di attirare l’amore e il desiderio di conoscerla proprio in quanto tale riflesso.

E6.1.3. L’intelletto agente come “luce divina”

I testi di San Tommaso che abbiamo considerato non sono isolati o rari nella sua produzione. Chi conosce l’Aquinata sa che queste tesi sono centrali nella sua filosofia e teologia. Dipendono in buona misura non solo da Platone e Aristotele, ma soprattutto da Sant’Agostino e Dionigi, come si è visto. Nel seguente testo che presenterò sarà più esplicito come la conoscenza dei primi principi, naturale e comune a tutti gli uomini, comporta la presenza di una particolare luce divina (teoria agostiniana dell’illuminazione) che è connaturale alla mente umana come icona o immagine della Divinità. Si esclude soltanto l’ontologismo di voler sostenere che vediamo tutte le cose *in Dio* (nelle “ragioni eterne”). Si afferma, invece, che vediamo la verità e specialmente che siamo in grado di avere la *certitudo veritatis*, collegata alla *certitudo* dei primi principi, grazie alla luce –“trasparente” direi, anche se alquanto oscurata dal peccato originale– che viene da Dio, il quale sarebbe il Sole, seguendo la metafora proposta dalla tradizione platonico-aristotelica. La luce non si vede, ma consente di vedere tutto illuminato. Ecco il testo:

Benché le diverse cose siano conosciute e credute come vere dai diversi soggetti, alcune cose sono vere nel senso che tutti gli uomini sono concordi nel riconoscerle tali, come sono i primi principi dell'intelletto, sia speculativo che pratico. Questo avviene perché nelle menti di tutti, universalmente, risulta quasi come una certa immagine della verità divina. Proprio in quanto ogni mente ciò che conosce con certezza lo intuisce nei principi, motivo per il quale è capace di giudicare di tutto per una risoluzione nei principi, si può dire allora che vede tutte le cose nella verità divina, nelle ragioni eterne, secondo le quali può giudicare di tutto. Le parole di Agostino nel suo libro *Soliloqui* confermano quanto detto, quando dice che “gli spettacoli delle scienze si vedono nella verità Divina, così come queste cose visibili si vedono alla luce del Sole”, per cui è chiaro che non si vedono nel corpo stesso solare, bensì grazie alla sua luce, la quale è una somiglianza della chiarezza del Sole impressa nell'aria e lasciata in simili corpi⁶².

È da notare che tale luce –riflesso del Verbo Divino– nell'interpretazione di San Tommaso è *l'intelletto agente* di cui parlava Aristotele. In Polo l'intelletto personale, uguale all'atto di essere personale, coincide con ciò che Aristotele intuì come *intellectus agens*. In questo senso direi che il binomio di *intelletto agente/ragione* corrisponde in Polo al binomio *intelletto personale/intelletto come potenza dell'essenza umana*, così come il binomio di *voluntas ut natura/voluntas ut ratio* corrisponderebbe al binomio di *amore di donazione/volontà* (purché la *voluntas ut natura* sia intesa come amore nel senso di *ágape*).

Vediamo adesso qualche testo tomistico dove l'intelletto agente, fondamentale nell'abito dei primi principi e anche presente in altri importanti abiti cognitivi, quali sono la sinderesi e la sapienza, è collegato all'illuminazione che viene da Dio. Non è questa una semplice concessione dell'Aquinate ad Agostino. È la sua convinzione, spesso confermata da Tommaso dal *Salmo* 4, 7. Quindi la capacità di vedere la verità e di discernere tra il vero e il falso, tra il bene e il male, esige la presenza di una luce dell'Intelligenza Divina, il che fa onore all'intelletto umano (questa tesi è ontologica,

⁶² Tommaso d'Aquino, *CG*. III, 47 (“Quamvis autem diversa a diversis cognoscuntur et creduntur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici: secundum quod universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant Augustini verba in libro Soliloquiorum, qui dicit quod *scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut haec visibilia in lumine solis*, quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis in aere et similibus corporibus relictæ”).

quindi non è intesa epistemologicamente come garanzia contro lo scetticismo). Tale situazione trascendentale del *noûs* è previa ad ogni discorso sulla grazia o sulle luci soprannaturali dello Spirito Santo, anche se, possiamo pensare, essa è, questo sì, una premessa positiva, anzi dispositiva, per poter ricevere con docilità la luce della grazia e la Parola del Verbo di Dio Incarnato.

Il testo annunciato è:

La luce dell'intelletto agente, di cui parla Aristotele, è immediatamente impressa in noi da Dio, luce per la quale siamo capaci di discernere il vero dal falso, il bene dal male, della quale si parla nel *Salmo 4,7: Molti dicono: chi ci farà vedere il bene? Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto*⁶³.

In un altro luogo Tommaso d'Aquino asserisce che l'intelletto agente è una certa luce partecipata da Dio: *quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo*⁶⁴. Questa tesi storicamente si rifà in qualche modo a Platone, il quale nel libro VI della *Repubblica* sostenne che l'Idea del Bene era come un Sole che illuminava tutte le altre idee e le rendeva intelligibili. La metafora si traduce in Aristotele nell'allusione alla *luce* dell'intelletto agente, un punto ripreso da Sant'Agostino con la summenzionata teoria dell'illuminazione interiore con la quale il Verbo rende la mente umana abile per percepire la verità, cosa che la conoscenza sensibile non offre. In Tommaso sono presenti sia l'istanza trascendente, cioè Dio che illumina la mente umana in modo naturale, sia l'istanza immanente, per cui tale luce è una capacità propria di ogni persona⁶⁵, anche contro la tesi averroista, secondo cui l'*intellectus agens* sarebbe un principio separato sopra-personale e comune a tutti gli uomini, cosicché la comprensione intellettuale non sarebbe un atto della persona⁶⁶.

⁶³ Tommaso d'Aquino, *De Spiritualibus creaturis*, q. un., a. 10 ("lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo; et de hoc dicitur in *Psal. 4, 7: Quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*").

⁶⁴ Tommaso d'Aquino, *Q. D. De Anima*, q. 5.

⁶⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Q. Disp. De Anima*, a. 5, ad 6.

⁶⁶ Cfr. il principio *hic homo intelligit*, spesso ripetuto da San Tommaso. Ved., ad esempio, *S. Th. I*, q. 76, a. 1; *In III de Anima*, lect. 7, n. 690; *De Unitate Intellectus*, c. 3; *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2.

E6.1.4. Il desiderio naturale di vedere Dio

Un ultimo rapporto della mente umana con Dio secondo San Tommaso appare più dinamico e forse sarà sconcertante agli occhi di molti. È la tesi secondo cui la persona umana *in quanto è intelligente possiede un desiderio naturale di vedere Dio*, il che coincide o meglio specifica il desiderio umano di felicità. L'Aquinate asserisce: “ogni intelletto desidera naturalmente la visione della Divina sostanza. Ma tale desiderio non può essere vano”⁶⁷. Sappiamo come, secondo la tesi teologica di San Tommaso, tale desiderio non può essere adempiuto se non con la grazia divina.

Non entreremo qui nella difficile questione teologica (ma anche filosofica) della *théologie nouvelle*, in particolare Henri de Lubac (cfr. il suo studio *Surnaturel*, 1946) sul rapporto tra natura intellettuale ed elevazione all'ordine della grazia. Basta segnalare che la tesi di san Tommaso sopra menzionata non è contenuta in un brano isolato, ma corrisponde a una lunga serie di argomentazioni che si snodano in *CG. III*, cc. 25-63. La tematica riguarda il fine ultimo dell'uomo, visto come essere intellettuale che aspira alla contemplazione della verità, un fine ultimo in qualche modo anticipato da Aristotele.

Tommaso d'Aquino sostiene con grande convinzione che il desiderio più profondo dell'uomo, nella sua ricerca della felicità, è implicitamente il desiderio di vedere niente meno che l'Essere di Dio, e che nessuna cosa lo lascia tranquillo, nessun'altra cosa appaga i suoi desideri di ogni tipo, anche se egli non ne è conscio, finché non arriva alla *visio Dei*, la quale non è la conoscenza di Dio di tipo metafisico o teologico che si può acquistare in questa vita. Esiste in quest'idea una risonanza del *fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*⁶⁸ (“Signore, tu ci hai fatto per Te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposi in te”).

Scelgo alcune frasi di Tommaso in cui gli esprime questa tesi capitale:

La sostanza intellettuale tende alla conoscenza di Dio come al suo ultimo fine (...) L'intelligenza umana più desidera, ama e gode della conoscenza delle cose divine, per quanto possa averne una piccola percezione, anziché di avere una conoscenza perfetta delle cose inferiori (...) [Tommaso ha preso questa idea da Aristotele]. Di conseguenza, l'ultimo fine di tutto

⁶⁷ Tommaso d'Aquino, *CG.*, III, 57 (“*omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane*”).

⁶⁸ Sant'Agostino, *Confessioni*, 1, 1, 1.

l'uomo, e di tutte le sue operazioni e desideri, è conoscere il Primo Vero, che è Dio (...) Il desiderio umano naturale non è acquietato finché egli non raggiunge il fine ultimo. Per acquistare la felicità umana, che è l'ultimo fine, non basta una qualsiasi conoscenza intelligibile, se non è presente la conoscenza di Dio, la quale pone un termine finale al desiderio naturale, in quanto è l'ultimo fine⁶⁹.

Aristotele vedeva questo ideale contemplativo come la cosa più bella e desiderabile, ma riservata soltanto ai filosofi e possibile solo in alcuni momenti della vita. Tommaso d'Aquino, ribaltando il pensiero del filosofo greco, estende tale ideale a tutti gli uomini, ma solo perché egli lo trasferisce alla prospettiva cristiana, nella quale ogni uomo è chiamato da Dio alla visione beatifica. Diciamo che Tommaso si serve di Aristotele per argomentare la tesi della *visio beatifica*, raggiungibile solo con l'elevazione all'ordine della grazia divina in Cristo, pur pagando il prezzo, mi permetto di dire, di offrire una versione alquanto intellettualistica della contemplazione dei beati nel cielo. Così specialmente nella *CG*, opera destinata principalmente a un pubblico di filosofi e teologi, anche non cristiani (ma presumibilmente aristotelici).

In questo senso, Tommaso ritiene che il principio aristotelico che punta alla conoscenza sapienziale di Dio come fine ultimo dell'uomo sia in piena armonia con *Giovanni 17, 3: Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo*", *che è la Verità*.

Si veda nel seguente testo la geniale e molto fluida trasposizione che fa Tommaso da Aristotele a San Giovanni:

La finalità di qualsiasi cosa è ciò che intende fare il suo primo autore o motore. Il primo autore e motore dell'universo, come dopo si vedrà, è l'intelletto. Dunque il fine ultimo dell'universo è il bene dell'intelletto. Questo bene è la verità. Quindi la verità dev'essere il fine ultimo di tutto l'universo, di cui si occupa principalmente la sapienza. Perciò, si sostiene che la Sapienza divina incarnata è venuta nel mondo per manifestare la

⁶⁹ Tommaso d'Aquino, *CG.*, III, 25 ("Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem (...) Intellectus autem humanus magis desiderat, et amat, et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis (...) Est igitur ultimus finis totius hominis, et omnium operationum et desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est Deus (...) Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis").

verità, come si legge in *Giovanni* 18, 37: *per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità*⁷⁰.

Forse possiamo pensare che oggi ci sembra più facile argomentare alla gente comune che tutti vogliono essere felici anziché convincerli di avere un desiderio profondo di arrivare a una visione di Dio o di arrivare almeno a una conoscenza sapienziale di Dio. Negli ambienti secolarizzati di oggi i grandi desideri umani si sono abbassati a livelli più materiali, che comunque sono quelli che Tommaso nella *CG*. (onori, piaceri, ricchezze, potere, sapere umano, ecc.) stigmatizza come insufficienti per tanti motivi.

E6.2. La ricerca di una replica personale

Non intendo analizzare ulteriormente la tesi tomassiana, la quale ci serve piuttosto da premessa per il nostro studio sull'intelletto personale come trascendentale antropologico nel pensiero di Polo. La persona umana, egli sostiene, si trova in un rapporto "co-esistenziale" con Dio nel senso che è alla ricerca di una persona che, all'interno della sua intimità, possa conoscerla in pienezza. In questo senso egli impiega la terminologia della "ricerca della replica", a partire da una situazione di "carenza di replica" in cui si trova trascendentalmente la persona umana. Si cerca la *replica* di un Altro simile a noi, anzi, un Altro rispetto al quale noi siamo simili. Il mio essere come atto creaturale e cognitivo comporta questa ricerca profonda ed ineliminabile. "Io sono in quanto cerco una replica interna", si potrebbe dire. In qualche modo "sono solo", ma "cerco la replica, cerco un altro da me ma intimo al mio essere personale".

Quest'altro è Dio personale. Non possono essere le altre persone umane, perché in quanto creature non possono entrare profondamente nella mia intimità. Non mi appartengono e io non apparteniamo radicalmente ad esse. Ma ciò che si cerca, secondo quanto dice Polo, non è solo *conoscere* Dio, ma innanzitutto *essere*

⁷⁰ Tommaso d'Aquino, *CG*. I, 1 ("Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, Ioan. 18-37: *ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*").

conosciuti da Lui. Polo applica questa tematica all'essere personale in quanto è intelletto personale, cioè la riferisce all'*actus essendi* della persona.

La conoscenza cercata non è oggettiva, né teorica. È una *conoscenza di amore*, come quella che si stabilisce nell'amicizia personale. Nessuno vuole conoscere teoricamente, né scientificamente, né metafisicamente il proprio amico o amica, ma vuole conoscerlo personalmente nell'incontro. È una conoscenza *in reciprocità* e non uni-direzionale, cosa implicata nella conoscenza di amore. Ma solo nel trascendentale "amore di donazione" si esplicitano altri aspetti di questa conoscenza.

In definitiva il nostro co-essere personale, chiamato anche da Polo "intelletto *ut co-actus*" –cioè non come atto solo, a motivo della co-esistenza–, cerca la replica di se stesso nel senso che cerca e spera un Altro che mi conosca intimamente e che *mi confermi nel mio essere*, al quale io dovrò rispondere a causa dell'esigenza dell'essere in più nella coesistenza.

Con un riferimento teologico, Polo sostiene che tale Persona è il Verbo Divino Incarnato, Cristo. A questo punto si passa dal piano filosofico a quello teologico. C'è un'eco in quest'idea del testo del Catechismo della Chiesa Cattolica: "Cristo [...], proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, *svela anche pienamente l'uomo all'uomo* e gli fa nota la sua altissima vocazione" (riferimento a *Gaudium et Spes*, n. 22, citato spesso da San Giovanni Paolo II)⁷¹. Vuol dire che l'uomo *non può conoscersi pienamente se Cristo non lo conosce personalmente*. Si ricordi a questo proposito la parabola rivolta dal Signore alle vergini stolte nella parabola: "non vi conosco" (*Matteo 25, 12*).

Come si è detto, parliamo di una conoscenza di amicizia o personale. Polo di solito cita a questo riguardo *1Cor 13, 12*: "Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente *come anch'io sono conosciuto*". Si potrebbe aggiungere *Gal 4, 9*: "ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti", e anche *1Cor 8, 2*: "Chi invece ama Dio, è da lui conosciuto"⁷².

⁷¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1701.

⁷² Cfr. al riguardo Hans Urs von Balthasar, *Gesù e il cristiano*, Jaca Book, Milano 1998, p. 482, dove egli cita la bella espressione di Franz von Baader, *cogitor (cognoscor), ergo sum*,

L'intelletto-persona dunque, anche se costitutivamente si auto-conosce, conosce l'universo e conosce personalmente gli altri, in un senso più radicale si trova in una situazione esistenziale di precarietà cognitiva e affettiva, secondo Polo. Questa situazione verrà fuori lungo la sua vita cosciente a poco a poco, a mio avviso, perché non significa semplicemente un'auto-coscienza imperfetta. Piuttosto è la presenza nella persona di un certo vuoto interiore, dal momento che la persona normalmente arriverà a sperimentare, o quanto meno dovrebbe sperimentare la carenza di una replica interiore di conoscenza e di amore che comunque desidererebbe, benché possa aver soffocato tale desiderio per rassegnazione o apatia, tranne che abbia già raggiunto un'unione con Dio in questa vita in un modo che comunque non è ancora pieno⁷³.

Si esclude sin dal principio la pretesa dell'idealismo di poter arrivare all'autocoscienza riflessiva (Hegel) o a una forma di auto-realizzazione dello spirito. Al contrario, la persona potrà conoscersi e amarsi veramente soltanto se verrà conosciuta ed amata da Dio. Altrimenti rimarrà all'oscuro di se stessa e resterà senza la replica desiderata, come se fosse una sorta di amore non corrisposto, quindi in una solitudine da cui non è possibile uscire da se stessa, se non viene qualcuno al suo incontro.

Benché si possa dire che questa tesi potrebbe essere capita soltanto da un cristiano, dal momento che essa porta necessariamente all'apertura personale alla grazia divina, la difficoltà non è molto diversa da quella che abbiamo visto in San Tommaso con la sua tesi sul *naturale desiderium videndi Deum*. La svolta operata da Polo rispetto alla tradizione classica, in questo senso, è quella di situare tale desiderio in una ricerca esistenziale personale, quindi orientata all'amicizia con Dio. In definitiva sarebbe come dire che la persona umana è alla ricerca di un'amicizia definitiva con un Dio personale.

La base aristotelica del discorso tomistico sul fine ultimo, la contemplazione di Dio, poteva sembrare troppo intellettualistica, anche se in fondo non lo era (implicitamente, perché dietro la terminologia aristotelica di Tommaso si cela una

ciò che potremmo tradurre, secondo l'intenzione dei testi di Polo, come "siamo in pienezza nella misura in cui siamo conosciuti" (da Dio, non da persone create).

⁷³ La grazia santificante, nella vita cristiana, comporta stare già in unione di amicizia con Dio, in un piano di fede, senza la pienezza che si spera nella gloria.

lettura “personalista”, impossibile di concettualizzare in tal modo nel XIII secolo). Infatti gli argomenti tomistici vanno nella linea della ricerca della Verità ultima, come risposta alla domanda *perché*, cioè alla domanda della Prima Causa, una risposta affidata sul piano degli abiti alla virtù della sapienza. La sapienza filosofica aristotelica si trasforma così nella contemplazione cristiana, il cui centro è la carità. L’amore però, nelle espressioni spesso usate da San Tommaso, è piuttosto la spinta dell’appetito razionale, la volontà, verso la realtà di un Dio che alla fine sarà contemplato intellettualmente nella visione beatifica, una visione massimamente gioiosa (appunto beatificante). Alcuni dottori francescani –Duns Scoto– accentuano piuttosto la volontà stessa, in un modo forse “volontaristico” in cui l’intelligenza perde protagonismo.

In Polo la coesistenza personale con Dio non è né puramente intellettuale né puramente volontaria, perché è considerata come termine di una ricerca rivolta a una persona da poter contemplare e amare. Non una persona pari a noi (creata), bensì increata e divina, capace di entrare radicalmente nella nostra intimità personale. Dietro questo punto, naturalmente, si nasconde la verità teologica della comunione di amore in cui il figlio di Dio viene incorporato alla vita Trinitaria, come figlio di adozione che così partecipa alla Filiazione naturale del Verbo di Dio.

Sostenere la carenza di replica della persona umana non porta all’affermazione della necessità naturale della grazia divina, ma alla speranza di riceverla gratuitamente, così come la tesi tomistica del desiderio naturale di vedere Dio si apre alla speranza di ricevere gratuitamente, appunto con la grazia, il *lumen gloriae* che soddisfa pienamente tale desiderio.

Si potrà obiettare a quanto abbiamo visto che la gente comune forse non sente la menzionata ricerca della replica. Dire che tale ricerca esistenziale è implicita nella necessità che sperimenta l’uomo dell’amicizia o dell’amore, comunque, è equivalente a dire, come abbiamo visto in Tommaso, che ogni persona ama Dio implicitamente in qualsiasi cosa che ama. Come argomentare, visto che questo punto non è immediatamente soggetto all’esperienza, che l’essere personale, come sostiene Polo, sta alla ricerca di una replica interiore, e che tale ricerca in fondo è un desiderio di comunione con Dio?

A mio parere la risposta a questo dubbio potrebbe essere analoga al modo in cui tradizionalmente si sostiene che la conoscenza empirico/intellettuale del mondo fisico porta alla necessaria conoscenza razionale del Creatore. Nella filosofia della persona di Polo abbiamo una via antropologica di arrivare a Dio a partire dalla creatura, una via non cosmologica ma non per questo meno ontologica. In questo caso si giunge a Dio a partire dall'esperienza e dalla comprensione della persona come essere coesistente, intellettuale e libero, capace di amore.

In questo senso la proposta filosofica di Polo sull'essere personale e il suo rapporto con Dio non è *a priori*. Non si argomenta a partire dalla fede cristiana, anche se dal punto di vista dell'ispirazione è nata dall'esperienza della vita cristiana. La proposta si argomenta sull'esperienza esistenziale personale. Una volta che l'uomo sperimenta i rapporti con gli altri, si può fare un'idea più precisa dell'essere relazionale o intersoggettivo della persona. Questa base, tenendo conto anche delle debolezze e dei limiti della vita umana, può aiutare a riflettere sul senso della vita personale. È in questa cornice come si può argomentare la tematica della persona così come l'abbiamo visto in queste pagine.

È vero che gli uomini non “sentono” primariamente i punti che abbiamo segnalato. Per poterli sentire, è necessario farne una prova. Ma questo è vero per tante altre realtà della vita umana. L'uomo non sente *a priori* i suoi impulsi verso gli altri, verso i suoi bisogni sociali, il suo desiderio di verità, anche se tutte queste cose sono iscritte nella sua natura. Soltanto negli incontri personali, sociali, umani, ecc., si risvegliano queste tendenze, sempre con più ampiezza e determinazione (nel bambino le tendenze antropologiche si manifestano ancora in un modo confuso o vago). Ciò che sta in fondo alla natura, anzi alla persona, diventa consapevole soltanto dopo molte esperienze e riflessioni. Alcune di esse, come queste che qui presentiamo, sono di natura filosofica. Altre possono essere più personali e schiettamente esistenziali, in particolare in certi momenti importanti della vita, o in periodi di maggiore riflessione e maturità, ma anche *a contrario*, cioè considerando le esperienze negative di aver seguito vie alternative, contrapposte a quanto abbiamo visto.

E6.3. L'intelligenza sul piano dell'oggettivazione

Dopo aver considerato la condizione trascendentale dell'intelligenza, si può passare alla sua manifestazione come facoltà dell'essenza umana. Ciò che brevemente dirò è un'elaborazione libera che solo in certi aspetti segue l'ispirazione di Polo.

E6.3.1. Conoscenza oggettiva. La verità

L'oggettivazione è l'elaborazione concettuale e linguistica, razionalmente articolata, di quanto l'intelligenza riesce a vedere e a concludere. La visione intellettuale abituale corrisponde ad abiti intellettivi innati o acquisiti, ed è naturalmente radicata nell'intelletto personale. È questo a consentire l'illuminazione dell'esperienza che porta alla genesi concettuale.

Lógos non è che la *ratio* che compone e divide, sintetizza e analizza, vede e rivede, per poter così capire concettualmente le cose, le persone, gli eventi e le azioni. I processi cognitivi fondamentali dell'intelligenza sono *l'astrazione*, l'*articolazione proposizionale* e le *argomentazioni*. Tutto questo può finire nel *giudizio di verità* (ma non sempre è così, per motivi diversi).

Alcune ricerche dipendono più direttamente dall'esperienza, altre invece si concentrano di più sulla coerenza (ad esempio, il pensiero matematico). La ricerca prosegue sempre *sul filo del tessuto concettuale acquisito* e alla *luce degli abiti pure acquisiti e non soltanto dagli abiti innati* (primi principi, sapienza, sinderesi). Così l'intreccio tra "vedere" (intuizione) e "operazioni logiche" è continuo e si auto-alimenta in un processo a non finire.

Il pensiero oggettivo rimane relativamente fisso ma anche evolve sia innalzando lo sguardo sia correggendo e riaggiustando ciò che si ritiene sbagliato, incompleto, inadeguato, ecc., del passato pensato. Il suo orizzonte è infinito.

Ci sono *diverse forme di razionalità* che compiono questo lavoro, come sono la razionalità scientifica, quella filosofica, quella comunicativa, quella dialettica, quella educativa, ecc. Tutte queste forme non sono separate, ma intrecciate, anche se si possono chiudere (ad esempio, una ragione dialettica, intesa sempre a discutere e a domandare, senza concludere, è sterile).

Il punto centrale di ogni forma di ricerca intellettuale è *la verità* intesa come *corrispondenza della mente con la realtà*. La realtà conosciuta a certi livelli di base è la garanzia di verità per le conoscenze più teoretiche o più elaborate dal *logos* umano. Il punto di base che garantisce la verità del *lógos* (cioè, dei giudizi e ragionamenti) è *l'evidenza cognitiva*, che è, a mio parere, fundamentalmente quella caratteristica dell'atto cognitivo per cui una persona, in presenza di un oggetto intenzionale complesso, è convinta della sua esistenza e delle proprietà che si manifestano nella sua presentazione, per cui è predisposto a pronunciare un giudizio affermativo sulla verità di tale oggetto⁷⁴.

E6.3.2. Panorama delle oggettivazioni. Le istituzioni

Abbiamo parlato delle oggettivazioni nei paragrafi precedenti nel senso degli “oggetti pensati” che rimandano intenzionalmente a una realtà extra-mentale, come sono solitamente i concetti (cane, sedia, ecc.). Vorrei adesso dire alcune poche cose in più su di essi. La questione è filosoficamente importante, perché in queste pagine abbiamo parlato in continuazione delle sostanze materiali e delle persone, come se non ci fossero “altre cose”. In realtà, quelle “altre cose”, immateriali, intelligibili, talvolta materializzate, sono proprio *gli oggetti* creati dalla ragione umana, questi oggetti che gli scolastici chiamavano *entia rationis*, come avevamo detto sopra.

Questi oggetti sono di vario tipo, come ad esempio le proposizioni, le scienze, i libri, i computer, le leggi, le istituzioni. Alcuni sono in apparenza nettamente materiali, come un libro, visibile anche da un animale. Ma il libro in senso completo include i suoi significati, motivo per il quale un animale non può comprendere un libro *qua* libro.

Altri oggetti sono di per sé immateriali, ma esistono potenzialmente nei simboli che li rappresentano, come può essere il romanzo contenuto in un libro, il quale può essere riprodotto simbolicamente in infinite copie, così come la lettera A (*type* A) in quanto lettera di un alfabeto può essere riprodotta in infiniti *tokens*, o come una canzone può essere riprodotta in infinite esecuzioni.

⁷⁴ Cfr. il mio lavoro *L'evidenza come cognizione naturale ed educabile*. “Theoria. Revista Eletrônica de Filosofia. Faculdade Católica de Pouso Alegre”. vol. 8, n. 19 (2016), pp. 89-106, ISSN 1984-9052. http://www.theoria.com.br/?page_id=59. Si veda più ampiamente, il mio studio *Introduzione alla gnoseologia*, Le Monnier, Firenze 2003.

Altri oggetti sono certe istituzioni che hanno bisogno di avere, ad esempio, un edificio visibile per essere materializzate –una scuola–, anche se possono esistere giuridicamente quando ancora non è stata edificata. Un cane può riconoscere una scuola, ma non *qua* scuola.

Le realtà oggettive plasmate esteriormente hanno un valore simbolico fissato dall'uomo, per cui si chiamano solitamente *istituzioni* (realtà “istituzionali”, cioè istituite convenzionalmente dall'uomo). La prima istituzione è il linguaggio. I semplici oggetti artificiali creati dagli artigiani, ingegneri, ecc., non sono istituzionali perché di per sé non sono basati sul simbolismo. Così un martello, un chiodo, una porta, ecc. Possono, però, aggiungere degli aspetti simbolici e quindi istituzionali (ad esempio, la porta di una basilica in tempo di un giubileo).

Le opere di arte come le pitture, le statue, un film, sono fatte per essere contemplate con godimento estetico, non per essere usate per qualche utilità (ma un'opera artistica può essere anche un oggetto utile, come una bella casa). Tali opere artistiche includono elementi simbolici, al pari dei libri (che talvolta sono fatti non per essere contemplati, ma per essere letti, cosa che a sua volta dovrà suscitare nel lettore alcuni atti immanenti). Non sono istituzioni perché il loro simbolismo è naturale (ad esempio, il dipinto di un bel fiume). Se l'opera d'arte, come una poesia, include parole, naturalmente queste ultime sono istituzionali. Il loro senso è di essere lette per suscitare nel lettore l'atto immanente della contemplazione del bello.

Il simbolismo istituzionale, che è la base delle istituzioni, è arbitrario (*ad libitum*) e deve essere accettato dalla comunità. Il loro simbolismo *ad libitum* deve avere un *valore normativo* per la comunità che lo accetta. Altrimenti l'istituzione non esiste. Così, una rete in una partita di calcio è tipicamente istituzionale: si basa su un evento esterno con un valore simbolico accettato da tutti (giocatori, spettatori) che ha un valore normativo, cioè “vale” come un punto favorevole per la vittoria, purché adempia certe condizioni fisiche precise (così anche l'atto di votare, la firma di un contratto, ecc.).

Come si vede, il mondo delle oggettivazioni è ricchissimo, a tal punto che la vita umana sarebbe impossibile senza di esso, poiché non potrebbero esistere la cultura, la tecnica, le arti, le leggi, il denaro, ecc. Anche se è creato dall'uomo, tale

mondo ha una realtà propria che a un certo punto si torna indipendente dagli uomini, sia pure non in un modo assoluto. Motivo per il quale è un mondo soggetto a *giudizi di verità o di falsità*. Tutti si preoccupano se una rete o un rigore sono veri o non lo sono: non è una cosa arbitraria.

Concludo, infine, dicendo che il mondo delle oggettivazioni è fondamentale come mediatore nelle relazioni interpersonali nel contesto dell'agire umano nel mondo. Le oggettivazioni –istituzioni, libri, ecc.– non sono persone, ma sono necessarie alle persone.

E7. Amore di donazione

E7.1. Analisi dell'amore visto secondo la tradizione classica

La tematica dell'amore è stata considerata nella filosofia classica in rapporto al bene desiderato, voluto o amato. Così in Platone e Aristotele, seguiti da Sant'Agostino e da San Tommaso. Cerchiamo di sviscerare una serie di concetti che, presi insieme, ci daranno un'idea della complessità dell'argomento. Quanto esporrò può trovare una base nei testi di Aristotele e di Tommaso, anche se questi autori non sono scesi al livello delle distinzioni che qui vedremo. Tali distinzioni nascono dal *metodo fenomenologico* che noi seguiremo, poiché è pericoloso in queste tematiche impiegare un metodo *a priori* (cioè avere distinzioni preve già fatte e voler interpretare tutto forzatamente entro un certo quadro classificatorio). Vorrei anticipare che, in mancanza di vocabolario, adopererò la parola *amore* in un senso analogico, cosa che ritengo imprescindibile per districarsi in questo argomento (il senso analogico primario di *amore* è, naturalmente, l'amore personale rivolto a persone)⁷⁵.

E7.1.1. Bene amabile: oggetto ed operazione; desiderio e godimento

A livello animale si può costatare, in primo luogo, l'esistenza di un amore-passione che comporta l'adesione dell'appetito sensitivo a un bene sensibile come può essere, ad esempio, l'alimento, l'unione sessuale, la cura della prole.

⁷⁵ Lo stesso San Tommaso usa spesso il concetto di amore analogicamente, ad esempio quando, seguendo Dionigi, parla dell'*amor naturalis* di ogni ente verso i suoi fini naturali, anche se privo di conoscenza. Ritengo comunque che tale nozione di amore "naturale" sia impropria: basta parla di teleologia (o teleonomia) naturale.

L'amore passionale non è comunque una passione tra altre, cioè una sorta di emozione o di affetto riguardo a qualche oggetto intenzionato ("amato"), ma è piuttosto la radice di tutta l'affettività nelle sue svariate emozioni, la quali riguardano sempre diverse situazioni nei confronti di ciò che è amato. Ciò che si ama, si *desidera* se non si ha, suscita *piacere* quando è posseduto, provoca *ira* se viene tolto, *gelosia* se si vede in altro e non in noi stessi, *odio* nei confronti di ciò che lo toglie o lo impedisce, *timore* dinanzi alla minaccia o il pericolo di perderlo, *aggressione* nei confronti dell'ostacolo, se il suo possesso è difficile, *tristezza* se si perde, ecc.

Di solito l'amore come passione viene visto principalmente come *desiderio* (quando si tende a possedere l'oggetto amato non ancora posseduto) e come *godimento* (quando è posseduto), ma questi due stati affettivi sono manifestazioni dell'amore come adesione a ciò che è amato, a seconda della situazione del soggetto nei suoi riguardi. L'amore come desiderio si può concettualizzare come *inclinazione* o *tendenza* permanente, oppure come emozione ("sentire un desiderio, una sorta di ansietà o di voglia di avere qualcosa"). In quanto tendenza è configurato dall'aristotelismo come *appetito*. Spesso appetito e desiderio sono presi come sinonimi. In latino il desiderio, in modo speciale se è molto vivo, è chiamato *concupiscenza*.

L'amore del possesso di qualcosa di cui si ha bisogno e si percepisce che non si ha, quindi come desiderio, è l'*eros* greco, che i latini chiamarono anche amore di *concupiscenza* (San Tommaso). Seguendo Platone, si può passare dal desiderio di possedere *beni sensibili* (alimento, oggetti, potere, denaro, sesso, ecc.) al desiderio di *beni spirituali* (desiderio di sapere, di godimento estetico, di amicizia, di onori, di Dio).

L'amore si può analizzare, come qui stiamo facendo quando distinguiamo i tipi di amore, dal punto di vista dell'oggetto intenzionato (oggetto amato). L'amore quindi comporta un *oggetto* (è intenzionale in questo senso). L'oggetto è chiamato *bene*. In quanto trascendentale, il bene è l'essere, cioè qualsiasi cosa che è, in quanto è *sempre amabile o desiderabile* in qualche modo da qualcuno in una determinata situazione. Una cosa è dunque *l'atto* ("amare") e altro è *l'oggetto* ("ciò che è amato"). Tutto può essere amato, ma non in ugual modo.

In questo tipo di analisi spesso si dimentica un elemento fondamentale dell'intenzionalità dell'amore: amare un certo bene comporta un *voler fare qualcosa* con tale oggetto. Ad esempio, la concupiscenza verso le bevande o i dolci comporta gli atti di *bere* o di *mangiare*; l'amore della musica si soddisfa quando si *ascolta* in modo contemplativo. "Amo la musica": che vuol dire? "Amo *ascoltarla*". Si possono amare le stelle? Sì, nel senso di "amare *contemplare* le stelle", e così via. Quando si ama qualcosa, è rilevante dunque la domanda: *che vuoi fare con quella cosa?* ("amo il nuoto=amo nuotare; amo la filosofia=amo filosofare"; ecc.).

Amare in questo senso si dice spesso *mi piace* ("I like", "me gusta", ecc.), con verbi speciali nelle diverse lingue. Qui il piacere o gustare indica l'amore. Eppure bisogna distinguere tra il piacere stesso (affetto soggettivo) e l'oggetto che piace. Ma ciò che piace è l'oggetto, e l'operazione con cui tale oggetto è raggiunto. "Mi piace la musica" non significa che siamo interessati ad avere la pura sensazione piacevole di ascoltare la musica, il che sarebbe sciocco, bensì che siamo interessati ad ascoltare la musica in modo contemplativo, cosa che naturalmente piace. Secondo Tommaso d'Aquino, *bello è ciò che piace di essere contemplato*. Questo piacere è chiamato *estetico* ed è un piacere contemplativo. La bellezza dunque ha a che vedere con l'amore.

La distinzione tra l'amore di cose sensibili e l'amore di cose immateriali oppure spirituali corrisponde, nella filosofia classica, alla distinzione tra *appetiti sensibili* e *appetito razionale*, cioè la *volontà* (Aristotele e San Tommaso). Quindi *la volontà è la capacità di amare il bene in quanto tale*, cioè *qualsiasi cosa in quanto è buona e riconosciuta come tale*, il che vuol dire *amabile per noi*. I trascendentali metafisici *bonum* e *verum* sono relativi al soggetto che può amare e comprendere. Proprio per questo, in Polo, l'amore e l'intelligenza sono trascendentali antropologici. L'intelletto come trascendentale personale corrisponde alla verità come trascendentale metafisico, e l'amore come trascendentale personale corrisponde al bene come trascendentale metafisico.

Non si può amare un bene in generale, ad esempio l'idea di bene, il che sarebbe astratto. Si può amare con la volontà un oggetto o un bene concreto e reale sotto qualche aspetto intelligibile e non puramente sensibile, ad esempio la scienza, il bene sociale, gli amici, il gioco, purché siano colti intellettualmente, nel loro modo di

essere. Questa è la differenza, ad esempio, tra “l’amore” sensitivo del cane verso un alimento, e il desiderio volontario umano verso il medesimo alimento, il che include ma trascende l’amore sensitivo. La persona umana con la sua intelligenza capisce la natura dell’alimento e in questo senso può volerlo appunto intelligentemente e volontariamente.

E7.1.2. Bene utile, piacevole, onesto

È tradizionale –aristotelica– la distinzione tra beni utili, piacevoli e onesti, di cui farò adesso un breve commento⁷⁶. La distinzione fondamentale è tra *beni utili*, voluti in funzioni di altro e non come fini, e *i beni amabili in se stessi*, i quali comportano sempre, quando sono acquisiti, un godimento. I beni piacevoli, dunque, in generale non sono una categoria separata. Sono considerati separati comunque i beni fisici che attraggono perché fanno provare un *piacere sensibile*, come una caramella o un dolce⁷⁷.

a. Bene onesto o intrinseco

Se il bene è amato sulla base della percezione intellettuale che ne riconosce un valore, allora è denominato bene *onesto*, una denominazione a mio parere non troppo felice, per cui propongo di chiamarlo *bene intrinseco*. Si potrebbe anche denominarlo bene *razionale*, o bene *intellettuale*, ma questi nomi non esprimono efficacemente il concetto qui inteso. Il bene intrinseco può essere percepito dall’intelligenza e non dai soli sensi –talvolta sarà dedotto razionalmente, ma non sempre–, caso in cui, in modo corrispondente, attira la volontà. Il bene intelligibile di solito è dedotto razionalmente *quando è un bene utile*: l’utilità spesso richiede una razionalità deduttiva, anche un calcolo (per cui può essere facilmente scoperta in modo computazionale).

Insisto sulla nozione di *percezione intellettuale del bene intrinseco*, un punto non sempre chiaro tra gli autori. Una certa tradizione scolastica sembra assegnare il riconoscimento del bene alla ragione pratica, il che è insufficiente a mio parere. La ragione pratica può apprendere il vincolo di un mezzo con un fine, ma ciò che coglie

⁷⁶ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 1155 b 19; Tommaso d’Aquino, *In I Ethic.*, lect. 5, n. 28; *In VIII Ethic.*, lect. 2, nn. 1552 e 1557; lect. 3, n. 1563. La distinzione sembra essere nata a proposito della differenza tra l’amicizia basata nel bene, nell’utilità o nel piacere.

⁷⁷ Così è suggerito da Tommaso d’Aquino, *In VIII Ethic.*, lect. 2, n. 1552.

il fine è l'*intellectus*, non la *ratio*. Con questo intendo dire che la presa del bene come fine, non come “ciò che si ordina al fine”, è immediata, e quindi va assegnata al *nóus* e non al *lógos*. Il fatto che sia immediata non significa che sia automatica. Può richiedere tempo ed esperienza, ma quando arriva, è immediata, cioè non è una cosa “calcolata” (per questo motivo l'intelligenza artificiale non può apprendere valori o fini). Inoltre, se un bene o un fine è un vero bene, oppure no, è discutibile razionalmente, spesso seguendo procedimenti dialettici (nel senso aristotelico de dialettica).

Questi punti sono collegati alla tesi di Max Scheler dell'*intuizione dei valori* (valore e beni sono qui da considerarsi concetti simili). Talvolta si dice che i valori sono colti emozionalmente, il che non è completamente lontano dalla verità, perché i valori concreti, anche se sono appresi dall'intelligenza intuitiva, non possono essere colti senza una risposta affettiva. Chi percepisce la scienza come un bene per lui, non può non sentirne l'attrazione, il che va assegnato alla volontà, come vedremo in seguito.

Un bene intrinseco, inoltre, potrebbe *anche* attrarre perché è piacevole, cioè in quanto attira sensibilmente. Ad esempio, chi ha sete, beve per soddisfare la sete, ma può farlo insieme perché lo ritiene importante per non disidratarsi, cioè per una considerazione razionale. Invece, l'uomo ama la scienza perché è attirato dal suo valore intellegibile, che egli deve percepire per poterla amare, ma la scienza non è un bene sensibile in grado di attrarre come un bene sensibilmente piacevole. La scienza comporta ovviamente un godimento spirituale, il quale non esercita un'attrazione autonoma, come invece fanno i beni sensibili godibili.

L'acqua per l'uomo è un bene sensibile, fisico o materiale, ma è ugualmente un bene onesto, intrinseco –per la salute–, per cui *si può berla simultaneamente sotto questi due aspetti* –in quanto piacevole e in quanto si comprende che è un bene biologico necessario–, motivazioni che possono talvolta separarsi: si può bere senza sete per motivi di salute, oppure bere a causa della sete, e anche per puro piacere e senza una particolare sete (quando si beve ad esempio un liquore o un succo).

L'attrazione come risultato di una percezione intelligente incide sulla volontà. Per questo diciamo che l'uomo può *amare* la scienza. L'amore è un atto della volontà.

Sentire dire questo forse ci risulta strano, perché tendiamo a pensare alla volontà soltanto in termini di scelta pratica. Quando qualcuno dice: “amo il sapere”, “amo la musica” –oppure: “mi piace”, il che è lo stesso–, tale atto di “amare” non è un sentimento –come quando si vuol bene un amico–, ma non è neanche un atto di scelta razionale, e ovviamente è qualcosa in più della comprensione intellettuale o della percezione estetica.

Tale comprensione o percezione di per sé suscita un amore intellettuale, che noi proponiamo di assegnare alla volontà in quanto *potenza di amore dei fini*. Amore significa adesione affettiva, tale che se manca provoca dispiacere (ricordiamoci però di quanto abbiamo detto sopra sull’analogia del concetto di amore). Naturalmente da quell’amore promanano, poi, delle scelte (per esempio, la scelta di studiare scienza, musica, ecc.).

Bisogna quindi evitare un’idea riduttiva della volontà. *La volontà non è solo potenza di decidere, ma prima di tutto è sensibilità intellettuale nei confronti dei fini*. Tale “sensibilità” merita il nome di amore. Le riduzioni dell’*intellectus* alla *ratio* e della volontà alle scelte sono un’eredità del razionalismo e volontarismo.

Il verbo corrispondente alla potenza volontaria è *volere*. Da quanto detto si possono facilmente comprendere i diversi significati del *volo*. Dire “voglio” può indicare un desiderio intellettuale (“vorrei”), magari anche sensitivo, oppure l’adesione volontaria all’azione che corrisponde al bene amato (“voglio fare questo viaggio”), o in qualche caso pure l’amore stesso, cosa comunque meno frequente (in italiano si dice “ti voglio bene” per indicare l’amore personale). Ogni lingua ha le sue sfumature in proposito (si pensi ad esempio alle differenze tra *love*, *like*, *will* e *want* in inglese).

Quali sono i beni intrinseci, amabili di per sé? Direi che sono fondamentalmente due: *le attività della vita*, esperite in modo cosciente, alcune delle quali sono contemplative e quindi hanno un oggetto da contemplare; e *le altre persone*, con cui la vita si può condividere. Questi due beni sono intrinsecamente amabili. Il secondo merita un nome speciale, usato da San Tommaso: amore *di amicizia* o *di benevolenza* (amicizia se è reciproco; benevolenza se non è necessariamente reciproco). La nozione di Polo di amore di donazione si riferisce, come vedremo, all’amore di

amicizia. L'amore per le attività della vita non ha un nome specifico (amore della scienza, della politica, ecc.). Il cosiddetto *amore di concupiscenza*, menzionato da San Tommaso, si riferisce al desiderio di ciò che non si ha, come abbiamo detto, con un uso analogico, preferenzialmente riferito ai beni sensibili (il classico esempio di San Tommaso è l'amore per il vino)⁷⁸.

Si potrebbe pensare che l'amore del possesso di beni intrinseci come la scienza, la salute, il proprio benessere, in fondo è amore di se stessi. Questo, seppur vero, non ha un senso negativo collegato all'egoismo. Il punto centrale è che la persona finita o creata non può essere amata senza un riferimento ai *beni* che può o deve avere, con i quali non s'identifica. Esiste qui una sorta di dualità tra *persona* e *beni*, anche se la persona stessa è un bene. Per questo motivo, voler disinteressatamente una persona è "volere il bene *per lei*" (non *per me*). Si legge in San Tommaso:

L'atto dell'amore sempre tende a due cose: al bene che si vuole per qualcuno; e a colui per il quale si vuole un bene. Amare qualcuno è principalmente volere il bene per lui. Perciò, quando uno ama se stesso, vuole il bene per se stesso⁷⁹.

Ancora

Il movimento dell'amore tende a due cose: al bene che si vuole per qualcuno, sia per se stesso o per un altro; ed a colui per il quale si vuole il bene⁸⁰.

Benché si possa volere un'altra persona come un bene per un altro ("vorrei che N.N. fosse amico di X, perché per lui sarebbe un bene"), molto spesso ciò che vogliamo per noi stessi o per altri sono beni intrinseci che non sono persone (ad esempio, vorrei per mio amico il successo professionale), oppure beni utili (vorrei che fosse ricco).

Volere un bene per qualcuno è senz'altro volerlo bene in se stesso e per se stesso (disinteressatamente, rispetto ai "miei interessi"). Ma la dualità bene-persona

⁷⁸ La distinzione tomistica tra amore di concupiscenza e di amicizia si può far corrispondere in qualche modo alla dualità *eros-ágape*. Questo è vero solo in parte, a causa dell'analogia con cui si possono usare questi concetti. *Ágape* è particolarmente la carità cristiana, il che non è esattamente uguale all'amicizia. Torneremo su questo punto più avanti.

⁷⁹ Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 3 ("Actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi").

⁸⁰ Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4 ("Motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quo quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum").

sussiste sempre: non ha senso voler bene qualcuno senza volere beni *per lui*, e lo stesso vale per noi stessi. Quindi anche l'amore di se stessi richiede una certa trascendenza verso beni diversi da noi stessi, un certo "dimenticare noi stessi". Così come chi ama se stesso vuole essere felice, stare bene, ecc., quando una persona ama l'arte, la scienza, il gioco, non sta pensando a se stessa, ma al bene oggettivo – scienza, arte, ecc.– che comunque per lei è una perfezione immanente. La scienza non è un oggetto reale esistente. Non può essere amata in se stessa come se fosse una persona. Può essere amata soltanto a titolo di oggetto intenzionale di una persona intelligente.

b. Beni utili

La nozione di bene utile è alquanto fluida, perché una cosa può essere voluta come un bene proprio e al tempo stesso può essere utile per altre cose –ad esempio studiare lingue–, e certi beni possono essere amabili in modo inerente o di *per sé* e al contempo, senza essere utili, possono –o dovrebbero– essere in funzione o riferibili ad altro, se non sono *assoluti*. Concretamente, nessun bene creato è assoluto e dovrebbe essere riferito a Dio come ultimo fine –così è in San Tommaso e nella visione cristiana–, il che non riduce i bene temporali –scienza, arte, amici– a semplici "mezzi" per arrivare all'ultimo fine. L'unico bene assoluto è Dio. Ma i beni temporali non sono puri strumenti in funzione del fine ultimo. Essi possono avere un valore proprio e quindi richiedono un amore non strumentale, bensì intrinseco (si può amare la musica perché piace e non semplicemente perché porta a Dio).

I beni strettamente utili sono quelli puramente strumentali, che non sono per nulla amabili di per sé. Beni tipicamente utili sono il denaro o un documento, i quali non hanno senso se non in funzione delle cose che si possono fare con essi. Nessuno ama chiodi, tenaglie, carta, autobus, computer, ecc., di per sé, ma solo come strumenti per poter fare altre cose. Possederli può comportare comunque un piacere o una soddisfazione, quando il soggetto avverte che tale possesso lo tranquillizza e lo rende capace di acquistare i veri beni desiderabili.

I beni utili sono voluti in modo consapevole solo perché sono utili e non perché sono piacevoli. I beni che corrispondono alle funzioni biologiche possono essere utili e voluti perché razionalmente se ne conosce l'utilità, ma molti di essi attirano

semplicemente perché sono piacevoli, con un particolare circuito neurale oggi conosciuto come “il circuito della ricompensa”. Succede così, notoriamente, nel caso degli alimenti, le bevande e la sessualità, ma probabilmente anche in altre funzioni od operazioni, come passeggiare, riposarsi, divertirsi, ecc. Non si mangia normalmente perché si sa che è utile, ma perché si ha voglia. Il “sentire il desiderio sensibile” (impulso) corrisponde all’attrazione del bene piacevole, che comunque di solito, ma non sempre, è “utile”, cioè, è funzionale, fa bene alla salute, promuove un benessere, ecc.

I beni utili di solito costituiscono un insieme articolato di strumenti ed azioni. Un chiodo è un oggetto utile che serve nel quadro di una serie di operazioni complesse, ad esempio, inchiodare un ritratto sulla parete di una casa. L’uso di queste strutture funzionali è il *lavoro*, in senso fisico. Quindi *usare* in questo senso è lavorare. Sebbene abbiamo detto che il bene utile non comporta un particolare piacere, il lavoro può essere nel suo insieme gradevole e quindi costituire una motivazione intrinseca, quindi può essere un bene intrinseco. Questo è dovuto al fatto che il lavoro, anche se è “semplicemente utile”, come il lavoro di un falegname o di un autista, in quanto è un’attività umana, viene esperito come un modo di vivere umano, e molto di più se si compie con un’aggiunta di contemplazione, a seconda dei casi (ad esempio, viaggiare per motivi di lavoro può essere anche piacevole per le persone che s’incontrano e i paesaggi che si vedono), o come un servizio ad altre persone.

Il piacere che si sperimenta nel compimento di lavori utili si può tramutare talvolta in un tipo di attività sproporzionata, sregolata, per mancanza di moderazione, e così ciò che dovrebbe essere semplicemente utile diventa un fine a se stesso, il che finisce per danneggiare altri beni. Così accade, ad esempio, nell’ambizione per il denaro, nella passione per il gioco. Spunta così la tradizionale “concupiscenza”, la quale comunque è più frequente nei beni piacevoli, e che può nascere pure in rapporto a beni anche onesti, voluti con una mancanza di armonia in rapporto all’insieme di cose che una persona retta deve rispettare e amare (ad esempio, uno scienziato o un politico potrebbe trascurare la propria famiglia, per mancanza di moderazione).

c. Il piacere

Il piacere, come abbiamo detto sopra, non è un tipo speciale di bene tra altri, ma è piuttosto l'accompagnamento affettivo del possesso di un bene percepito che non si riduce ad essere semplicemente utile, nel senso che è un bene di per sé e non puramente in funzione di altro. E come abbiamo detto, talvolta l'uso di beni utili può farsi piacevole e così attrarre a causa del piacere che provocano.

Il piacere è sempre intenzionale, cioè non può essere separato da ciò che piace (tranne casi molto particolari). Spesso il piacere è collegato alla percezione di qualcosa, quindi può includere una forma di contemplazione –gusto estetico–, il che, se si tratta di beni piacevoli sensibili, vale soltanto per la vista o l'udito, perché i piaceri del tatto, gusto ed olfatto non si dicono contemplativi, in quanto incidono su funzioni vegetative (“mi piace il gelato” indica una funzione cosciente vegetativa, mentre “mi piace il film” indica un atto percettivo contemplativo).

I beni muovono la volontà, secondo Tommaso d'Aquino, a titolo di causa finale intelletta. Suscitano nella dimensione affettiva della persona il desiderio (emozione) di possederli, il quale spinge all'azione. Ma alcuni beni sensibili attraggono, come abbiamo detto, non perché si comprende che sono importanti, ma perché “piacciono”, come i cibi e le bevande. Esiste dunque un desiderio, anche un'ansia, una brama, della cosa o attività piacevole.

Tale desiderio può essere suscitato dalla percezione del bene piacevole, così come vedere un gelato può suscitare l'appetito di mangiarlo, ma può anche manifestarsi come impulso ansioso di qualcosa che manca e di cui si sente il bisogno, anche se non si conosce, così come la sensazione di sete non dipende dalla percezione, ma solo dallo stato fisiologico che la rende attiva previamente ad ogni percezione. La soddisfazione di tale impulso non è un semplice piacere, ma piuttosto è un “alleviare” il bisogno, soddisfarlo, appagarlo. Chi vuole bere perché è assetato non è un edonista, non cerca propriamente un piacere, ma piuttosto cerca di alleviare o di appagare un impulso –anche doloroso– in assenza di ciò che oscuramente si sente che manca.

Il meccanismo psicologico che cerca di soddisfare l'impulso sensitivo verso un oggetto, corrispondente al circuito cerebrale della ricompensa, può essere molto

intenso e urgente. Esso serve per andare verso l'oggetto desiderato, voluto, ma non è la regola assoluta del bene amato. Chi non è capace di resistere all'attrazione dell'oggetto dell'impulso sensitivo, talvolta chiamato "concupiscenza" (ma non sempre è propriamente un desiderio), è un *intemperante*. Vediamo così come, in determinati casi, si produce una certa sproporzione tra impulso sensitivo e oggetto, nel senso che l'oggetto può essere voluto in modo sproporzionato e anche nocivo per il soggetto. La virtù della temperanza, in definitiva la ragione, può regolare questi impulsi, ad esempio nel fenomeno della dipendenza (pensiamo ad esempio alla dipendenza di Internet o del cellulare, cioè non soltanto alla tossicodipendenza). L'intemperanza, vale a dire la separazione tra soddisfazione soggettiva –"piacere"– e bene oggettivo non avviene soltanto nei confronti di beni sensibili piacevoli, ma può anche attuarsi nei confronti di beni immateriali (lettura di romanzi, attrazione di giochi, ecc.).

E7.1.3 Nozione di amore

a. Amore, essere, vivere

La sintesi conclusiva di quanto abbiamo analizzato è la seguente. *L'amore è un rapporto affettivo di adesione, sia come desiderio che come fruizione o godimento, relativo a un'operazione percepita in relazione a un certo oggetto. Tale operazione è di solito il compimento di una determinata funzione vitale (mangiare, camminare, guardare)⁸¹. Sia l'operazione che l'oggetto spesso si dicono beni. Quando la percezione comprende la comprensione intellettuale dell'oggetto, l'amore corrisponde alla volontà e non a un semplice appetito sensitivo. Come vedremo dopo, quando l'oggetto dell'amore è un'altra persona, allora abbiamo l'amore vero e proprio, il trascendentale personale di cui parla Polo.*

Dato che il compiere operazioni vitali non è altro che vivere, si può concludere che *l'amore in definitiva è l'adesione affettiva al vivere stesso intelligente*, e quindi si riduce all'essere, cioè all'atto di essere del vivente. *Il bene amato dunque è il vivere, l'essere, inteso in questo modo.* L'amore in questa cornice presuppone la conoscenza intellettuale. Senza percezione intelligente, non c'è amore. L'adesione affettiva a tale

⁸¹ "Vitale" nel senso aristotelico, che non si riduce alla vita vegetativa, ma include anche il vivere intellettuale.

forma di vita cognitiva è appunto l'amore. Quando si presenta una disfunzionalità nella vita, allora nasce il contrario dell'amore, che è l'avversione verso una certa situazione, ostacolo, privazione, o cosa o persona che producono la privazione. Tale avversione viene sentita come sofferenza e dolore⁸². La vita è in parte dolorosa perché include elementi disfunzionali, alcuni dovuti alla contingenza stessa delle funzioni biologiche, altri invece collegati a deficit cognitivi, volontari, affettivi e comportamentali.

Quando diciamo che l'amore è l'adesione al vivere intellettuale, per l'uomo, non ci riferiamo alla filosofia o alla scienza, ma a *qualsiasi attività umana razionale*, nella pluralità in cui si snoda in questa vita mortale: lavoro, riposo, sport, scienza, vita sociale, ecc. Anche se si possono preferire alcune cose anziché altre, certe persone o altre, e tenendo conto dell'esistenza di alcuni beni assoluti, come poi vedremo, per il momento intendiamo come amore l'adesione volontaria, gioiosa, a qualsiasi forma di vita umana razionale –intelligente–, proprio perché il vivere umano razionale è positivo e amabile di per sé, e perché il senso dell'amore umano si deve trovare nella vita umana stessa. Proprio per questo l'amore è un trascendentale antropologico e non un atto puntuale, particolare, strano o straordinario. Ciò che non è amabile sarà dunque soltanto ciò che è contrario alla vita umana razionale.

A un certo livello fondamentale, in questo senso, cognizione e amore coincidono, anche se non sono identici, sebbene possano separarsi a livelli più complessi. È possibile, così, una cognizione affettivamente neutra, ma solo in qualche modo. In buona misura questa separazione avviene nell'astrazione, ma è anche possibile un sentimento o emozione chiamato "amore" che non sia proporzionato alla cognizione. L'unità tra cognizione e amore si può esprimere in formule come *cognizione amorosa* o *amore contemplativo*. Torneremo su questo punto nel paragrafo successivo.

La coincidenza tra amore, bene, piacere, non significa che tra questi elementi ci sia sempre una corrispondenza completa. È possibile desiderare –amare, volere– qualcosa che farà male, ed è anche possibile che un certo bene non sia sentito con

⁸² Naturalmente, l'avversione può prodursi dinanzi ad un male apparente, con inganno del soggetto, così come l'amore può anche sorgere in modo ingannevole di fronte ad un bene apparente.

gioia e che comunque sia oggettivamente positivo per il soggetto. Può darsi, quindi, un certo squilibrio tra amore –piacere, desiderio– e cognizione, e quindi prassi. Di conseguenza l'amore va regolato, affinché un determinato bene sia amato, voluto, cercato, ecc., in armonia con la totalità del bene del soggetto vivente. È la nozione di sant'Agostino dell'*ordo amorum* come base dell'etica.

Tutti questi punti sono stati visti da Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*. Infatti egli afferma: “sembra quindi che il vivere consista propriamente nel sentire e nell'intendere. Il vivere poi appartiene alle cose di per sé buone e piacevoli”⁸³, per poi aggiungere che “a ciascuno è desiderabile la propria esistenza”⁸⁴ e che “l'esistere è desiderabile a causa dell'aver sensazione di sé come di qualcosa che è buono”⁸⁵.

Il commento di Tommaso è:

Per il fatto che noi sentiamo di sentire e comprendiamo di comprendere (*sentimus nos sentire et intelligimus intelligere*), sentiamo e comprendiamo di esistere (*sentimus et intelligimus nos, nos esse*). Si è detto sopra che l'essere e il vivere dell'uomo consiste principalmente nel sentire e comprendere (*esse et vivere hominis principaliter est sentire vel intelligere*). Ma il fatto che qualcuno senta di vivere appartiene al numero delle cose che sono di per sé piacevoli (...) Il fatto che qualcuno senta il bene in se stesso è dilettevole⁸⁶.

Si stabilisce quindi *un'equazione tra essere, vivere, autocoscienza di essere e vivere a livello di sensazione e di intellesione, piacere e bene*. È notevole che in questi brani sia Aristotele sia Tommaso respingano la naturale difficoltà secondo cui alcune volte la vita sembri non essere piacevole –appunto perché c'è qualche deficienza nel vivere– e che essi siano ben consapevoli che questi principi non hanno niente a che vedere con l'egoismo, che invece comporta non saper vivere bene (l'egoista non è un buon amico di se stesso, osserva Aristotele).

La cosa però più sorprendente è che queste considerazioni sono soltanto la premessa per dimostrare in seguito che ancora più desiderabile è la *condivisione della vita cosciente con un altro soggetto considerato come un altro io*, cioè l'amico (in senso aristotelico, un senso profondo, non come semplice compagno o conoscente).

⁸³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 1170 a, 20.

⁸⁴ *Ibid.*, 1170 b 7.

⁸⁵ *Ibid.*, 1170 b 10.

⁸⁶ Tommaso d'Aquino, *In IX Ethic.*, lect. 11, nn. 1901-1908.

Questa novità dell'autocoscienza non solo è desiderabile come una sorta di aggiunta in più, ma è *necessaria*, pur sapendo che nell'ambito dell'amore tutto è sempre gratuito, in totale libertà ("necessità della gratuità libera"). L'amore di se stesso è del tutto insufficiente perché l'amore di per sé è *ad alterum*, il che non toglie che l'amore di se stesso e anche l'auto-stima abbiano un valore proprio. Di conseguenza, quando sopra dicevamo che il senso e l'oggetto dell'amore è la vita umana razionale, occorre aggiungere: *ciò che è amabile di per sé è la vita umana razionale condivisa* (in modo quindi intersoggettivo).

Ritengo che questi spunti aristotelico-tomisti, situati nella loro trattazione dell'amicizia, siano l'argomento migliore per illustrare la tesi di Polo secondo cui l'essere personale, il *vivere* ed *esse* della persona, sia l'amore di donazione o di amicizia e non semplicemente l'autocoscienza solitaria di esistere. È coerente con questa tesi argomentare che il compimento della persona, ovvero la felicità, *si trova soltanto nel compimento definitivo dell'amore di donazione*, cosa ancora non presente in questa vita mortale.

La persona è dunque amore e non soltanto intelligenza. Ma è ovvio che tale amore non è raggiunto per il fatto di esistere in modo cosciente nella vita sociale. La vita si deve svolgere in un certo modo affinché la persona trovi il compimento del suo *actus essendi*. Tale compimento è, secondo Polo, ciò che si desidera in profondità nella *ricerca della replica*⁸⁷, argomento su cui ritorneremo in breve.

Vorrei aggiungere a quanto abbiamo visto due ulteriori punti: uno relativo ancora alla distinzione tra amore e cognizione, l'altro relativo alla distinzione tomista tra amore naturale e amore elettivo (*voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*).

b. Amore e cognizione

Qual è la distinzione precisa tra intelligenza e amore volontario? La risposta non è facile, perché le cose originarie si possono sperimentare ma non definire, e se si definiscono si corre il rischio di ridurle ad altro. Al massimo si possono adoperare sinonimi, come quando si dice che la conoscenza è "informazione", "possesso

⁸⁷ Forse Aristotele intuì in qualche modo questo punto, visto che la felicità secondo il filosofo greco sta nella contemplazione di Dio. Egli non poteva ovviamente pensare all'amicizia personale con Dio.

immateriale della forma”, o che l’amore è “unione esistenziale”, “affermazione affettiva dell’essere”, e altre espressioni simili. San Tommaso sostiene che la conoscenza intellettuale comporta un’assimilazione del conosciuto alla mente del conoscente, mentre invece l’amore tende all’unione con ciò che è amato nella sua esistenza reale e concreta e non solo intenzionale⁸⁸.

Quest’osservazione è giustissima e molto fenomenologica. Infatti, una cosa è comprendere ad esempio che cosa è una festa –la sua realtà intelligibile si presenta alla mente–, e un’altra è essere presente alla festa reale in quanto esistente e non solo pensata. Se la festa è amata, non si vuole solo conoscerla, ma parteciparvi.

Tale distinzione si riferisce, però, alla conoscenza astratta –separata dall’esperienza–, una forma di conoscenza oggettivante che prescinde dall’esistenza concreta (conoscenza teorica, da libri, da tavolino). La presenza fisica nella festa invece comporta una conoscenza singolare, concreta, esperienziale, partecipativa e attiva, dove l’amore vi aggiunge un compiacimento o adesione volontaria a tale situazione esistenziale. Al contrario, chi sta in una festa dispiaciuto, vorrebbe andare via quanto prima: la conosce esistenzialmente, ma non la ama. Amare qui non è solo un sentimento, pur manifestandosi come desiderio o come gioia, ma è l’adesione affettiva esistenziale a una realtà (“amo questa festa, voglio restarvi, tornare altre volte, ecc.”).

Notiamo come l’amore, inteso in questo modo –come adesione volontaria, di solito con ripercussioni emozionali e con conseguenze decisionali riguardo alla prassi–, include la conoscenza –una conoscenza esistenziale e non astratta– e comporta sempre *un riferimento alla persona*, la quale può essere *un’altra o noi stessi*, oppure *noi e altri insieme*, e che in tutti questi casi di solito si aggiunge un *oggetto* e un’*operazione* riguardo all’oggetto.

Sembra complicato, ma non lo è. Se voglio partecipare a una festa, ovviamente voglio questa perfezione come un oggetto per me, il che comporta una serie di operazioni (le cose che si fanno in una festa e previamente per andarci). Può anche succedere, invece, che io voglia bene una persona, per cui voglio per lei, ugualmente,

⁸⁸ Cfr. Tommaso d’Aquino, *S. Th.*, I, q. 27, ad. 4; q. 82, a. 3; I-II, q. 28, a. 1, ad 3; *CG*, I, 72; *De Veritate*, q. 22, a. 10; q. 23, aa. 1 e 11.

certe perfezioni inerenti (che si riposi, che si diverta, ecc.). Questo è l'amore di benevolenza per l'altro, chiamato in latino *dilectio* (*diligere*: voler bene, amare). L'amore di amicizia vi aggiunge la condivisione: non voglio andare solo alla festa, ma voglio farlo *con altri* (trovare amici nella festa, ad andarvi con un amico: altrimenti non sarebbe una vera festa per me). La festa dunque è un'attività che include la reciprocità nel godimento personale di qualcosa di buono.

L'oggetto è importante e comporta alcune condizioni. Così, se voglio fare una passeggiata con un amico, l'oggetto –la passeggiata– dev'essere *vero*, e per giunta *buono* per la persona (o per entrambi). Se la passeggiata non è autentica, o se non è buona, allora non risulta amabile (sarà un inganno, un bene apparente, qualcosa di nocivo). Ad esempio, se invito a fare una passeggiata a mio amico quando fa freddo e così gli farà male, perché è un po' malato, in realtà ho pensato solo a me stesso e offerto a mio amico un oggetto non buono. Ancora una volta, l'etica regola queste esigenze oggettive dell'amore. Alcuni oggetti da condividere con altri possono essere: far parte di un'associazione, sposarsi –l'oggetto è il matrimonio–, intervenire insieme in un'attività politica, fare sport, vedere uno spettacolo, ecc.

c. Voluntas ut natura e voluntas ut ratio

Nei testi sopra riportati di Aristotele e di San Tommaso abbiamo visto come l'amore è l'adesione volontaria ad una vita razionale condivisa con altri per amicizia sincera e non esclusivamente per utilità o per il piacere proprio. La nostra conclusione è che l'amore come trascendentale personale comporta l'adesione al *vivere* umano inteso in questo senso (che è un *bene vivere*).

Pure il semplice atto di fruizione di una passeggiata, di una canzone, di una conversazione, può essere oggetto di amore purché sia inquadrato in quell'ambito del *vivere* umano. L'essere umano non può amare se stesso e gli altri fuori da questo quadro. Questo punto significa che *la persona può essere felice in qualsiasi circostanza, anche difficile e dolorosa, purché le condizioni dell'amore siano adempiute*. È questo a dare un senso alla vita umana. Senza l'amore, la vita umana perde significato.

Bisogna però fare una distinzione fondamentale. Quanto sto dicendo si riferisce alla costituzione stessa della persona, previa ad ogni prassi cosciente. Come

sappiamo, questo vale per tutti i trascendentali antropologici. Essi illustrano nel loro insieme l'essere personale, il quale è chiamato a svolgersi lungo una vita temporale in vista di un compimento definitivo che non può essere che eterno. Altrimenti la vita umana sarebbe un fallimento, poiché la persona non è fatta per la specie, ma per essere felice se stessa. Tale eternità presuppone necessariamente un'altra vita, spirituale e corporea, al di là dell'evento della morte.

Ma non è questo il tema che adesso vorrei sviluppare. Intendo piuttosto presentare una distinzione di base tra la situazione costitutiva della persona, vista nella prospettiva della co-esistenza amorosa-intellettuale, e lo svolgimento della vita umana, costituita da innumerevoli scelte.

Tale distinzione si può trovare classicamente nelle nozioni di San Tommaso di *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*, cui ci siamo già riferiti sopra. La *voluntas ut natura* è l'orientamento innato e permanente della volontà umana, sin dal momento del concepimento, quindi a livello subconscio, come abbiamo detto in precedenza. Non è il semplice rapporto della volontà al bene, come qualcuno potrebbe pensare, né alla felicità, cose che non si escludono, ma che sono ancora troppo generali. L'orientamento della volontà costitutiva è più preciso e personale, in quanto è indirizzato all'amore alle persone e non alle cose (ma l'amore alle cose ha senso soltanto in ordine alle persone che possono usufruire di esse).

Secondo San Tommaso, tale ordinamento è triplice: l'uomo e l'angelo –cioè ogni persona creata– con *dilectio naturalis*, contrapposta alla *dilectio electiva*:

a. *Ama se stessa* (*S. Th.*, I, q. 60, a. 3)⁸⁹.

b. *Ama le altre persone come se stessa* (a. 4).

c. *Ama Dio più di se stessa* (a. 5), non con un semplice amore di concupiscenza, in funzione di se stessa, bensì in modo estatico, amando quindi Dio in quanto Dio e “per Dio stesso”. Se non fosse così, argomenta San Tommaso, l'inclinazione naturale sarebbe perversa (cioè se naturalmente l'uomo e l'angelo amassero più se stessi che Dio) e non potrebbe essere perfezionata dalla carità (la quale può insediarsi solo su una natura buona, o almeno sanata, se subiva qualche deviazione).

⁸⁹ Si osservi che si dice “ama”, non “deve amare”.

Queste tesi non significano che di fatto ogni uomo o donna ami Dio in primo luogo ed ami ogni persona come ama se stesso/a. Significa piuttosto che l'amore a Dio e l'amore al prossimo come a noi stessi, che poi sono il nucleo della legge morale naturale e dei comandamenti di Dio, *corrispondono a inclinazioni naturali della volontà umana*. Sostenere, al contrario, che ognuno naturalmente cerca in primo luogo i propri interessi sarebbe pensare che l'uomo di per sé è egoista e perverso (se questo è vero in parte, lo è purtroppo come una conseguenza del peccato originale)⁹⁰.

Di conseguenza la volontà in questa prospettiva, traducibile in termini di Polo come l'amore di donazione in quanto trascendentale personale, ha una sorta di struttura e non è una tendenza indeterminata. Si può accettare quindi che questi tre "amori" costituiscano la radice perennemente presente di ogni altro amore, anche di altre *inclinazioni antropologiche naturali* della volontà verso certi beni umani come il lavoro, il sapere, la verità, la vita sociale, la libertà politica, ecc. (si ricordi come Aristotele afferma all'inizio della *Metafisica* che ogni uomo desidera naturalmente sapere). In San Tommaso, le inclinazioni naturali dell'uomo verso determinati beni sono la base della legge morale naturale⁹¹, come abbiamo detto sopra.

Queste inclinazioni non tolgono la libertà, ma significano che la nostra libertà non è una vaga indeterminazione, bensì è alla radice "libertà di amare" e "libertà per amare" (altrimenti sarebbe una libertà vuota). Diciamo *alla radice* perché tale situazione dell'*actus essendi personale* richiede poi delle scelte nel corso della vita, scelte che possono essere molto diverse. Ma se esse non si collocano nella linea dell'amore di donazione, con l'orientamento indicato, la persona subirà una violenza

⁹⁰ Ho menzionato sopra la possibile obiezione secondo cui queste tesi non sono così ovvie a tutti e che non corrispondono a ciò che si può sperimentare facilmente. Non sono tesi empiriche, ma neanche sono *a priori*. Si possono ragionare. Tommaso ragiona questi punti con argomentazioni non sempre convincenti, specialmente oggi, perché si basano talvolta su una metafisica di sapore troppo naturalistico che poteva convincere i suoi interlocutori (ad esempio l'amore al prossimo è argomentato sulla base che gli enti che hanno in comune una certa forma si "amano" con *amor naturalis*, così come il fuoco è naturalmente "inclinato" a trasmettere fuoco: cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a. 4). È più efficace impostare queste tematiche sul piano personalistico, come fa Polo. È vero, d'altronde, che l'esistenza di inclinazioni profonde non è soggetta ad esperienze immediate, anche perché tali inclinazioni emergono a poco a poco, sono complesse, possono manifestarsi in molti modi e anche possono subire delle deviazioni. Bisogna dunque interpretare correttamente l'esperienza umana integrale, anche con l'aiuto della ragione e della conoscenza abituale e non puramente concettuale, come abbiamo visto in Polo. La difficoltà menzionata corrisponde al problema del metodo della filosofia, che abbiamo considerato all'inizio di questo corso.

⁹¹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

su se stessa e la sua vita tenderà alla rovina, al fallimento esistenziale. In ultimo termine tale fallimento, se definitivo, corrisponde all'inferno dell'escatologia cristiana, che è una situazione di solitudine assoluta a causa di una negazione all'amore personale.

E7.2. Che cosa vuol dire amore di donazione?

*a. Amicizia e amore personale*⁹²

L'amore di donazione di cui parla Polo, e non solo questo filosofo, ma tanti altri autori contemporanei (si pensi ad esempio a Jean-Luc Marion⁹³, 1946-), corrisponde in qualche misura all'amore di amicizia secondo Aristotele e San Tommaso, più concretamente all'amicizia virtuosa, non in funzione dell'utilità o del piacere personale, il che non sarebbe una vera amicizia, bensì in funzione della persona stessa amata.

Innanzitutto l'amicizia è *amore rivolto ad altre persone*, che poi è il significato analogico primario di amore, come avevamo già detto. Aristotele osservava che non si può amare ciò che è inanimato, come il vino, perché tale oggetto non può corrispondere (*redamare*)⁹⁴. Ciò significa che l'amore è rivolto ad un altro con l'esigenza "antropologica" della reciprocità, vale a dire, si esige non solo che l'altro si senta o si sappia amato, bensì che risponda a sua volta con amore, almeno perché accetta con gioia e ringraziamento essere ben voluto da un altro. Scrive San Tommaso in un testo spesso citato da Polo:

Corrisponde in modo primario all'intenzione dell'amante l'essere ri-amato dall'amato (*ut a dilecto reametur*). L'amore (*studium*: sollecitudine, cura) principale dell'amante infatti tende principalmente a questo e perciò cerca

⁹² Cfr. sul tema, D. von Hildebrand, *L'essenza dell'amore*, Bompiani, Milano 2003, *Über das Herz*, Habel, Regensburg 1967 (*El corazón*, Palabra, Madrid 1997); Max Scheler, *L'idea cristiana dell'amore*, Logos, Roma 1985; *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008; *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia 2009.

⁹³ Cfr. Jean-Luc Marion, *The Reason of the Gift*, 2011; *Givenness and Revelation*, 2016.

⁹⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 1555 b 29-30; S. Tommaso, *In VIII Ethic.*, lect. 2, n. 1557. Il testo presuppone che il vivente sia cognitivo. Se manca la corrispondenza, segnalano questi autori, è possibile soltanto benevolenza verso l'amato, ma non amicizia. La corrispondenza si deve manifestare e non può rimanere potenziale, occulta, *latens*: *In VIII Ethic.*, lect. 2, nn. 1559, 1560; vedi Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 1555 b 30 fino a 1556 a 5.

di attrarre l'amato all'amore dell'amante. Se ciò non accade, l'amore si dissolve⁹⁵.

Proprio per questo motivo bisogna precisare che l'amato dev'essere persona, non un animale, col quale si può avere un affetto sensibile, anche corrisposto, ma non un vero amore di amicizia, perché l'animale non è capace di corrispondere come fa una persona, con libertà e comprensione⁹⁶.

b. Due io (ergo io e tu)

Parliamo qui di amicizia nel senso in cui è esposta da Aristotele (*Etica Nicomachea*, libri VIII-IX; *Etica a Eudemo*, libro VII), dove l'amico è percepito come un *altro io* in una maniera profonda e impegnativa, perché comporta una concordanza di affetti nella reciprocità e anche nella possibile disuguaglianza (ad esempio l'amore tra madre e figlio). Tutto ciò che corrisponde all'amore di se stessi viene in questo modo "reduplicato" nella dualità amico-amico (unità di due io: ciò che oggi si dice io-tu), il che vuol dire una partecipazione nella vita a livello intenzionale, cioè cognitivo ed affettivo (non fisico, il che non ha senso), tra due persone. Nel bene dell'altro io vedo il *mio* bene, e il mio bene è visto dall'amico come un *suo* bene. Di solito questo si manifesta nella comunicazione in qualche attività, ciò che prima abbiamo chiamato *l'oggetto*, legato sempre a qualche attività. Ad esempio, agli amici piace conversare, giocare, fare una passeggiata, lavorare insieme, ecc. Il *fare* indica l'oggetto, e il farlo *insieme* indica l'unità tra due persone –o alcune altre– che godono di stare insieme proprio perché l'io si "reduplica" nell'altro.

Naturalmente quanto diciamo presuppone che le persone siano virtuose, moralmente buone, perché altrimenti saranno incapace di amare così (ameranno per passione piacevole, o solo per sentimenti che non sono durevoli⁹⁷, o per calcolo di

⁹⁵ Tommaso d'Aquino, *CG.*, III, 151 ("hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi").

⁹⁶ L'Aquinata discute questo punto in *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 3, dove sostiene che non è possibile un amore di amicizia con un essere irrazionale.

⁹⁷ Nel suo libro *Love. 2.0. Finding Happiness and Health in Moments of Connection*, Barbara Fredrickson (Penguin, New York 2013), nella cornice della psicologia positiva, considera l'amore come un'emozione che può emergere in determinati momenti. Il libro è ricco in suggerimenti. È vero che l'amore ha delle manifestazioni emozionali importanti, piene di sfumature, con momenti iniziali e altri consolidati, forti e deboli. La considerazione dell'amore di amicizia di Aristotele è più profonda, perché l'amore è impostato da questo

utilità), motivo per il quale Aristotele afferma con insistenza che tra le persone non virtuose la vera amicizia non è possibile. Il non virtuoso non è nemmeno un buon “amico di se stesso”, quindi non può godersi veramente la propria esistenza, perché “vive male”, anche se questo egli forse lo avvertirà col tempo, quando prenderà coscienza della sua povertà antropologica.

c. Donazione, comunicazione

Il vincolo di vera amicizia, inoltre, è di *donazione*. Questo concetto è moderno, ma risulta valido per l’amicizia in senso aristotelico, perché l’amico vero, secondo Aristotele, vuole l’altro *in quanto altro* e non in funzione dei propri interessi. Proprio per questo gli amici amano farsi dei regali, cioè donarsi a vicenda cose proprie con disinteresse e anche con sacrificio. Tranne i casi di massimo eroismo nell’amore, come dare la propria vita per un amico, il donarsi tipico dell’amicizia nella vita ordinaria è la comunicazione gratuita, cioè libera e spontanea, dei propri sentimenti, interessi, preferenze, sofferenze, stati d’animo, perfezioni –sapere, idee, gioie, scoperte, ideali, desideri, difficoltà–, il che può includere la comunicazione libera di beni materiali a seconda dei casi, innanzitutto il proprio tempo.

La donazione è quindi una *comunicazione*, per cui l’amicizia è una forma di vivere in *comunione*, appunto perché è reciproca (*essere insieme*). Si dona ciò di cui si dispone, affinché sia a disposizione dell’altro⁹⁸. La comunicazione si può fare per qualche necessità, come l’amico che fa un favore all’amico o che lo aiuta, ma si compie anche e soprattutto per la gioia stessa di far partecipi all’altro di ciò che è nostro, sapendo che l’altro se ne rallegherà, e viceversa, in quanto i due “io” convivono in qualche modo (“coesistono”).

filosofo come una virtù stabile e continua, che certamente ha bisogno della dimensione emozionale. Ma le emozioni durano soltanto un periodo di tempo, di solito non molto lungo. La felicità personale non può dipendere dagli stati emozionali. Il libro di Fredrickson aiuta comunque a saper suscitare convenientemente l’amore emozionale, cosa che alcuni non sanno fare perché non sanno gestire bene la loro affettività e stati d’animo nei momenti puntuali della vita ordinaria e in rapporto alle persone concrete.

⁹⁸ Cfr. Tommaso d’Aquino, *S. Th.*, I, q. 38, a 1, proprio quando scrive sullo Spirito Santo come *Dono*.

d. Esistenza condivisa

Più in profondità, donazione e comunicazione significano che, così come si ama la propria esistenza e la propria vita –amore naturale verso se stessi–, in ugual modo l'amico *afferma e conferma l'esistenza e la vita dell'altra persona* (gode dell'esistenza dell'altro, della sua esistenza buona, come se fosse la propria).

L'amico vuole che il suo amico sia, e che viva non in funzione propria ma per se stesso, cioè non cerca in lui soltanto le cose che gli interessano [che interessano all'amante e non all'amato]⁹⁹.

E questo perché

l'amico secondo l'affetto che ha verso l'amico è quasi come un altro io, per cui l'amico si rapporta all'amico come si rapporta a se stesso¹⁰⁰.

L'espressione ontologicamente e gnoseologicamente più alta di questa realtà si trova nell'affermazione secondo cui, se il bene umano “nostro” è percepire la propria esistenza buona con gioia, allora un bene ancora più alto è percepire insieme e reciprocamente, con gioia, la esistenza buona dell'amico, ovviamente nella reciprocità dell'incontro e della co-percezione vicendevole, anche se l'attenzione è rivolta ad un oggetto (qualora si contempli insieme una realtà)¹⁰¹. La persona virtuosa è felice perché gode del bene che sente e percepisce in se stessa –non è questo un “pensare a se stesso” in modo egoistico–, e allora nell'amicizia l'amico/a trova letizia nel percepire e sentire l'esistenza e la vita dell'altro. Nel testo che segue Tommaso impiega il verbo *sentire* in un modo audace e certamente non indicando una sensazione fisica, bensì una percezione esistenziale (intellettuale):

Per la persona virtuosa risulta un valore (*eligibile*) il suo stesso essere e vivere, perché sente che la sua esistenza e il suo vivere è buono. Questa sensazione è piacevole in se stessa, in quanto qualcuno sente che possiede intrinsecamente un bene. E così come ciascuno si diletta nel suo esistere e nel suo vivere quando lo sente, in modo analogo, affinché qualcuno si diletta nel suo amico, occorre che senta in quanto tale il suo stesso essere¹⁰².

⁹⁹ Tommaso d'Aquino, *In IX Ethic.*, lect. 4, n. 1799 (“Amicus vult suum amicum esse, et vivere gratia ipsius amici et non propter seipsum, ut scilicet quaerat ex eo solum proprium commodum”).

¹⁰⁰ Tommaso d'Aquino, *In IX Ethic.*, lect. 4, n. 1811 (“Amicus secundum affectum amici est quasi alius ipse, quod scilicet homo afficitur ad amicum sicut ad seipsum”).

¹⁰¹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 1170 b 5-19; *Etica a Eudemo*, 1245 a 25-35.

¹⁰² Tommaso d'Aquino, *In IX Ethic.*, lect. 11, n. 1909 (“Virtuoso est eligibile suum esse et vivere, propter hoc quod sentit suum esse et vivere esse bonum. Talis autem sensus est delectabilis secundum seipsum, quo scilicet aliquis sentit bonum sibi inesse. Sicut ergo aliquis

Vale a dire, l'amico sente o percepisce intellettualmente la vicinanza o la presenza dell'amico come parte del proprio io. Tale co-percezione avviene nella *comunicazione di vita*, ovviamente di una vita intenzionale e non come stanno insieme le pecore, aggiunge subito dopo Tommaso, nella sua glossa di Aristotele, quasi scherzando con ironia:

Questo avviene nella convivenza secondo la comunicazione della conversazione e dei pensieri. È in questo modo come gli uomini si dice propriamente che convivono, secondo la vita che è propria dell'uomo, non come le pecore quando pascolano insieme¹⁰³.

Sulla base di questo punto, Tommaso d'Aquino seguendo Aristotele conclude il "teorema" secondo cui la vita umana piena –felice– richiede co-viverla con amici. Il modo di esprimersi è un po' contorto, ma profondo.

Se uno è felice perché è desiderabile (*eligibile*) nel proprio essere, in quanto è naturalmente buono e dilettevole, dal momento che l'essere e la vita dell'amico sono, in quanto all'affetto, vicini alla propria vita, si conclude che anche l'amico è desiderabile che sia virtuoso e felice (...) Ma ciò che è desiderabile bisogna averlo, perché altrimenti si sarebbe nell'indigenza, cosa contraria alla felicità, la quale esige la sufficienza. Di conseguenza, per trovarsi nello stato di felicità bisogna avere amici virtuosi. Parliamo qui della felicità che si può avere in questa vita¹⁰⁴.

È sottinteso che non basta semplicemente avere amici, perché la pienezza di cui si parla sta in quello che si potrebbe chiamare *l'auto-coscienza gioiosa di un amore condiviso*, cioè la relazione di conoscenza e di amore in atto tra due –o più– persone¹⁰⁵, il che, tra l'altro, avviene in un modo supremo e ineffabile all'interno della Trinità.

e. Amicizia nel dolore

Nei testi riportati si parla sempre di bene e di gioia. È vero, però, che l'amicizia porta anche alla condivisione della sofferenza e del dolore, in cui la relazione di

delectatur in suo esse et vivere sentiendo ipsum, ita ad hoc quod delectetur in amico, oportet quod simpliciter sentiat ipsum esse").

¹⁰³ Tommaso d'Aquino, *In IX Ethic.*, lect. 9, n. 1910.

¹⁰⁴ Tommaso d'Aquino, *In IX Ethic.*, lect. 9, nn. 1911-1912. L'ultima precisazione di Tommaso è significativa ed è un'aggiunta personale che non si trova in Aristotele. Si vede così come il massimo ideale possibile di felicità in questa vita non è mai completo ma sempre parziale. Tale felicità, comunque, è desiderabile, in quanto è basata sull'amore e sulla virtù, e serve come preparazione per la felicità piena della vita eterna.

¹⁰⁵ Cfr. sul tema Guy Mansini, "Aristotle on Needing Friends", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1988), p. 405-417; Daniel P. Maher, "Contemplative Friendship in Nicomachean Ethics", *The Review of Metaphysics*, 65 (2012), pp. 765-794.

empatia si trasforma in misericordia e consolazione. Il vero amico soffre con l'amico, se quest'ultimo patisce a causa di certi mali (miseria, povertà, malattia, ecc.). Se l'amicizia è partecipare alla vita altrui, bisogna anche partecipare al dolore altrui. Evitare di fare questo sarebbe segno di mancanza di amicizia e di amore.

Aristotele sostiene chiaramente che non c'è felicità senza l'amicizia. Ma la sola amicizia, anche se virtuosa, non comporta, evidentemente, la pienezza di felicità in questa vita, ed è compatibile con il dolore –anzi lo esige quando il sacrificio per l'amico è necessario–, purché tale dolore non sia causato da una crepa nell'amicizia. Il dolore condiviso, però, è alleviato con l'amicizia, perché, come osserva Tommaso, la presenza dell'amico nel dolore è indice della presenza di uno che ci ama, il che è positivo e attenua le sofferenze¹⁰⁶.

Bisogna aggiungere anzi che la benevolenza –la carità– verso chi soffre e che non può corrispondere perché non ne è capace risulta più meritoria dell'amicizia e anche dell'amore corrisposto, perché pone più in evidenza la donazione disinteressata. Nell'amore corrisposto si può sempre pensare che l'amante cerca più la corrispondenza che la donazione di se stesso, cioè cerca una ricompensa per lui. Ma l'amore non corrisposto, ad esempio verso i disabili, i bisognosi, coloro che sono lontani, trova sempre una corrispondenza da parte di Dio, un punto che vedremo più avanti.

f. Eros e agape

L'amore disinteressato dell'amicizia ci fa pensare alla nozione di *ágape* o di donazione come contrapposta all'*éros* o amore di concupiscenza¹⁰⁷. In realtà *ágape* ed *éros* non vanno sempre contrapposti¹⁰⁸. Gli amici si aiutano a vicenda nelle loro necessità e quindi desiderano anche ricevere beni ciascuno dall'altro. *L'amicizia è*

¹⁰⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 36, a. 3.

¹⁰⁷ Cfr. il celebre libro di A. Nygren, *Eros e agape*, pubblicato nel 1936. Su questo tema raccomandiamo le profonde riflessioni del Papa emerito Benedetto XVI nell'Enciclica *Deus Caritas est* (2005), specialmente i numeri 1-18, dove egli cerca di superare la contrapposizione *éros/ágape* e arriva ad attribuire a Dio stesso la nozione –purificata– di *éros*, come amore “appassionato” per gli uomini.

¹⁰⁸ I termini greci corrispondenti sono: amicizia, *filía*; amore: *éros*; carità: *ágape*; benevolenza: *eunóia*.

donazione, ma è anche una necessità. Nel donare si riceve l'accettazione dell'amico e, se manca la corrispondenza, si produce una sofferenza¹⁰⁹.

Eros non è sempre un puro desiderio di cose *per me*. Il "disinteresse" dell'amico non esclude il desiderio di corrispondenza, se l'altro è in grado di corrispondere (altrimenti si esercita la carità o la benevolenza, anche se non c'è amicizia). In questa linea si possono risolvere alcune questioni difficili relative a vecchie polemiche sull'amore *puro*. Un'assoluta rinuncia dell'io all'amore di se stesso, nella donazione, è impossibile, perché significherebbe rinunciare ad essere, il che per l'amico sarebbe una perdita. Per questo motivo dare la vita per un amico ha più senso nel contesto dell'immortalità e della vita eterna. Senza la vita eterna, l'amicizia, il bene più grande sulla terra, finisce in tragedia (nel nulla).

g. Forme dell'amicizia e della convivenza

L'amicizia di cui stiamo parlando, in parallelo alla nozione di amore, può assumere molte modalità. Abbiamo detto che è sempre caratterizzata da un certo grado di unione, partecipazione, condivisione, donazione, convivenza. Il libro IX dell'*Etica a Nicomaco* si riferisce alla *convivenza*, cioè al vivere insieme almeno nello svolgimento di alcune attività. "L'amicizia consiste nella comunicazione (...) La massima comunicazione avviene nella convivenza"¹¹⁰, motivo per il quale gli amici condividono quelle attività più amate da loro, in cui si ritiene che si possa meglio essere e vivere, e qui Tommaso fa come esempio pranzare, giocare, divertirsi, fare filosofia, ecc.¹¹¹

Questi esempi –andare a pranzo insieme, fare insieme una gita– ci mostrano la grande varietà nelle forme dell'amicizia e anche i loro limiti e parzialità. Fino a che punto e con qualche grado di coinvolgimento vediamo veramente un altro io nei nostri amici? Se l'amicizia richiede la convivenza, ciò non significa un dover convivere tutto il tempo o tutta la vita, cosa che si applica piuttosto alla famiglia, la quale comporta una modalità speciale dell'amicizia, che di solito non riceve questo nome (amore tra gli sposi, tra genitori e figli, tra i fratelli).

¹⁰⁹ Il concetto di *éros* è analogico e quindi ha molti significati, anche se primordialmente indicava tra i greci l'amore tra l'uomo e la donna, includendo l'aspetto sessuale.

¹¹⁰ Tommaso d'Aquino, *In IX Ethic.*, lect. 14, n. 1946.

¹¹¹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In IX Ethic.*, lect. 14.

In qualsiasi forma di amicizia, se seguiamo Aristotele, si vuol bene l'amico o l'amica *in quanto tali*, non solo nel rispetto alla persona, ma con un maggiore coinvolgimento affettivo ed effettivo, che comunque non può che essere limitato, non totale, a seconda delle circostanze. Ci si vede con gli amici in tempi limitati. Si partecipa alla loro vita in qualche tipo di attività, ma non in tutte. Ad esempio, due persone possono farsi amiche perché s'incontrano in un'attività che piace ad entrambe, e nessuno si fa un amico se non può comunicare con lui o con lei in qualche attività in comune e che possa essere condivisa.

Poi, l'amicizia consolidata trascende tale attività, cosa che prima avveniva potenzialmente. Se visiti un museo con un amico, che cosa è prioritaria, l'amico o il museo? Se la priorità è il museo, non c'è amicizia profonda, ma solo conoscenza amichevole. Se c'è amicizia profonda, in senso aristotelico, allora la priorità corrisponde all'amico, che così trascende "il museo". Vale a dire, la persona risulta prioritaria rispetto all'oggetto. La si vuol bene come un valore a se stesso, anche se forse si ammala e ormai non è più possibile "andare al museo". Un'amicizia profonda è per sempre, a meno che le circostanze impediscano la mutua comunicazione (viaggi, malattia, ecc.).

h. La nobiltà della benevolenza: carità, donazione senza corrispondenza, sacrificio

Abbiamo detto che l'amore personale richiede corrispondenza. Eppure consideriamo più nobile moralmente l'amore benevolente verso le persone che non possono corrispondere perché sono lontane, piccole (i bambini), ecc., specialmente quando sono indigenti e sofferono. Abbiamo anche già anticipato che tale amore è più meritorio perché evidenzia più chiaramente la donazione. Verso le persone che non possono corrispondere, almeno pienamente –ad esempio un malato terminale–, esercitiamo ciò che Aristotele e San Tommaso chiamano *benevolenza*. Non è un amore non corrisposto a causa di un rifiuto, bensì un amore che aiuta colui che si trova nel bisogno, la penuria, la miseria, e che *non può corrispondere*, anche perché non è possibile l'amicizia con tutti coloro che aiutiamo. L'amicizia è possibile solo con pochi, mentre la carità si può esercitare con molti.

Nel Vangelo il Signore loda in un modo massimo la carità esercitata con coloro che non possono corrispondere: cfr. *Matteo* 5, 46; *Luca* 14, 12-14. "Se amate quelli

che vi amano, quale merito ne avrete? Non fanno così anche i pubblicani?” (*Matteo* 5, 46). “Quando dà un banchetto, invita poveri, storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti” (*Luca* 14, 13-14).

Questa forma di amore trova spesso il nome di *misericordia* e rende l'uomo più simile a Dio, il quale “fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni” (*Matteo* 5, 45). D'altronde è ciò che Dio misericordioso fa con l'uomo peccatore, pur sapendo che non sempre troverà una corrispondenza e accettazione, nonostante Egli abbia dato la vita per noi.

Il Cristianesimo ha esaltato al di sopra di tutto questa forma di amore, superiore all'amicizia umana, poiché quest'ultima potrebbe essere compatibile con la chiusura o l'indifferenza verso gli altri (tranne che con l'amico o gli amici). Questo punto pone un certo limite al discorso aristotelico sull'amicizia, anche se in realtà piuttosto lo trasfigura e lo trascende, perché l'amicizia vera si riconosce quando l'amico sta male ed è aiutato dall'amico, anche se forse la corrispondenza o la partecipazione non è più possibile per qualche disgrazia, e molto di più quando si dona la vita per l'amico – dimensione del sacrificio, donazione dolorosa per amore, come la morte in Croce di Cristo, massima espressione del suo amore per l'uomo–, malgrado si veda che, se uno offre la vita per qualcuno, con eroismo, non potrà ricevere una corrispondenza umana (perché sarà morto).

In questo caso emerge con più chiarezza l'importanza dell'amore di donazione nel senso del trascendentale antropologico come lo vede L. Polo, il quale è indirizzato primariamente a Dio e solo secondariamente al prossimo. Dio corrisponde sempre alla carità esercitata con il prossimo che non può offrirci una corrispondenza umana o che non la offre affatto, anche nei casi di rifiuto colpevole, come si vede nei persecutori che rispondono con il male all'amore di Cristo. Ancora una volta, se non fosse così, l'amore di donazione sarebbe una tragedia o una follia.

i. Amore coniugale

Un caso particolare da considerare nella nostra tematica è *l'amicizia coniugale*, preparata in qualche modo nell'innamoramento uomo/donna, il che comprende una dimensione sessuale almeno potenziale. La parola *amore*, specialmente nel senso di *éros*, si riferisce spesso primariamente a questa modalità dell'amore, anche se non

esclusivamente (popolarmente, infatti, si parla anche dell'amore al padre, al figlio, alla patria, a Dio, alla Chiesa, ecc., mentre invece non si impiega il termine in riferimento agli amici). Nel suo studio sull'amicizia vista come amore, spesso tradotto in latino come *dilectio*, termine dotato di una connotazione particolarmente spirituale, Aristotele non parla dell'amore coniugale, anche se alcune delle sue frasi isolate possono suggerirlo. Ma non esiste in Aristotele né in San Tommaso uno studio esplicito dell'amore coniugale come quello che si può trovare modernamente, ad esempio, in K. Wojtyła (*Amore e responsabilità*)¹¹² o in Dietrich von Hildebrand (1989-1977)¹¹³.

L'amore coniugale ha tutte le caratteristiche indicate dai testi aristotelici relativi all'amicizia come rapporto con l'altro visto come un altro io, ma possiede inoltre un grado di coinvolgimento molto grande, sia dal punto di vista affettivo e unitivo, sia riguardo alla convivenza e alla condivisione dell'intera vita. Tale amore va visto in riferimento alla famiglia, nella quale si produce l'unione sociale più intensa, impossibile di realizzare nella società civile (la *pólis*) o nelle diverse forme associative umane. Eppure l'unione familiare è indirizzata a un compito parziale che non include tutti i beni umani possibili, anche se ne è la base. Tale compito è la procreazione e l'educazione dei figli. Questo non toglie che, anche indipendentemente da tale finalità, che mai è eliminabile ma non sempre è attuabile, il vincolo di amore marito-moglie costituisca un'unità molto forte, perché comporta la condivisione della vita totale, sia pure non "totalmente".

Questo punto forse non è stato visto in un modo esplicito dai classici, nei quali la riflessione filosofica sul matrimonio e la famiglia è alquanto carente. L'uomo è essenzialmente filiale. Non c'è nessuna persona che non sia stata generata da padre e madre, tranne casi particolare di tecnologia genetica sofisticata e anti-umana. Si può capire il motivo per il quale l'amore uomo/donna è affettivamente molto forte e coinvolgente, dal momento che riunisce insieme la dimensione sessuale –fisiologica–, la dimensione sentimentale e la dimensione personale. La separazione positiva di

¹¹² Cfr. su questo tema, A. Malo, *Io e gli altri*, Edusc, Roma 2010; *Uomo o donna. Una differenza che conta*, Vita e pensiero, Milano 2017.

¹¹³ Cfr. D. von Hildebrand, *Marriage: The Mystery of Faithful Love*, Sophia Press, Manchester (NH) 1991. Si veda anche P. J. Viladrich, *La familia de fundación matrimonial*, <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3572/1/simposioteologia2viladrich.pdf>.

questi aspetti –la loro mancata integrazione–, nonostante abbiano una relativa autonomia, è un male¹¹⁴.

Tale coinvolgimento, anche se non è portato a termine, è potenzialmente indirizzato alla vita matrimoniale/famigliare, la quale comporta una condivisione di vita “totale”, come abbiamo detto, anche se *non totalmente*, perché non copre tutte le dimensioni della vita umana. Proprio per questo l’amore alla famiglia dev’essere reso compatibile con il servizio al bene comune sociale. Non si può vedere la famiglia con un amore esclusivista, in modo analogo a come l’amore alla patria non può essere esclusivista (nazionalismo). Un altro elemento della parzialità della convivenza familiare è che i figli a un certo punto abbandonano il focolare paterno, ordinariamente per creare una nuova famiglia (cfr. *Genesi 2, 24*).

La forza particolare dell’amore coniugale e parentale è dovuta al fatto che ha una base biologica. Si trova anche negli animali, anche con prefigurazioni di “donazione altruista” (animali che si sacrificano per i loro cuccioli). Ma nell’uomo la base istintiva va integrata nella dimensione della persona e della società.

Il coinvolgimento nell’amore coniugale non è assoluto anche perché la persona amata non è un assoluto. Altrimenti l’amore umano uomo/donna sarebbe idolatrico. La “totalità parziale” dell’amore coniugale è solo superata dall’impegno di amore che si produce nella vita della persona celibe o vergine che si dedica interamente a Dio¹¹⁵. Tale superamento è dovuto al fatto che ogni persona, proprio a causa del trascendentale personale “amore di donazione”, come vedremo, trova il senso della sua esistenza in Dio. Non è un caso che la terminologia amorosa caratteristica dell’amore umano trovi espressioni analoghe, e molto più forti, applicate all’amore di Dio, sia nella Sacra Scrittura sia negli autori spirituali, specialmente nei mistici.

¹¹⁴ Per questo motivo, l’uso della sessualità non ordinato o non ordinabile almeno potenzialmente alla procreazione è contrario alla struttura dell’essere personale in quanto coesistenza di amore con l’altro. È questa la motivazione per cui la Chiesa Cattolica ritiene che “gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati”: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2357, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992.

¹¹⁵ La caratteristica della *sponsalità*, o capacità e anche necessità di donazione completa al “cuore” di un’altra persona, nella persona umana si esprime nell’amore coniugale (“sponsalità nuziale”, secondo l’espressione di Viladrich), ma può essere anche proiettata in un modo radicale, ormai trascendendo del tutto la sessualità, all’amore di donazione della persona umana a Dio.

E7. 3. Amore di donazione: trascendentale antropologico

a. Dall'amore umano all'amore divino

La tesi di Polo sull'amore di donazione come dimensione trascendentale dell'atto di essere personale potrebbe essere messa in vicinanza alla nozione di San Tommaso di *voluntas ut natura*, come avevamo suggerito sopra. Così come Polo distingue tra *l'intelletto personale*, orientato alla ricerca di una conoscenza personale proveniente da un Altro che possa conoscerci nella nostra interiorità come replica di ciò che siamo come persone, e *l'intelligenza come potenza essenziale*, analogamente Polo parla di *un amore di donazione* da cui deriva a livello di essenza *la volontà* come capacità di volere cose concrete tramite l'azione, un punto che Polo ricollega specialmente all'abito innato della *sinderesi*, il quale equivale in qualche modo alla nozione moderna di *io agente*.

Probabilmente Polo poteva aver considerato la volontà come trascendentale personale, solo che così sarebbe stato costretto a distinguerla dalla volontà come potenza dell'essenza, come ha fatto per *l'intellectus*, il che alla fine sarebbe troppo complicato. Invece la "duplicazione" dell'intelletto trova almeno un appoggio nelle dualità aristotelica di *intelletto agente* e *intelletto paziente*, che per Tommaso d'Aquino erano veramente due potenze, di cui *l'intellectus agens* era la più alta.

Un altro motivo che spiega quest'argomento è che di solito si pensa alla volontà come capacità di *volere* anziché di *amare*, solo che così "volere" è "voler fare cose", "voler operare", "voler raggiungere oggetti tramite operazioni" ("voglio viaggiare", "voglio comprare questo oggetto", ecc.), anche se in San Tommaso la volontà innanzitutto *ama*, o solo dopo *decide di fare*, in funzione dell'amore al bene, sul quale propriamente non si decide ma ci si lascia accattivare a titolo di fine (causa finale). Quindi in Polo l'atto di essere personale è *amans*, da cui "discende" a livello di essenza la volontà come *volens*, intesa come capacità di scelta –e si sceglie per agire– in corrispondenza all'amore.

L'amore di donazione in Polo è primariamente amore di Dio, così come la volontà *ut natura* in Tommaso d'Aquino è orientata primariamente ad amare Dio al di sopra di ogni cosa. In conformità con quanto abbiamo visto, tale amore di Dio è inerente alla ricerca della replica. Ciò che si cerca, si desidera, si spera, non è

semplicemente di conoscere Dio, o di essere conosciuto da Lui, ma di conoscerlo con una conoscenza amorosa, per cui si spera da Lui essere conosciuti nel senso di amati.

Questo punto si può capire meglio alla luce della nozione di amicizia che abbiamo esaminato sopra. L'aspirazione dunque è di avere Dio come amico, come termine di un amore di amicizia, solo che molto più radicale, per cui avevamo anche accennato che è un amore assolutamente più forte e più radicale dell'amore sponsale di tipo coniugale. È un amore in un senso radicale, in cui risiede il senso della vita umana, un amore di cui abbiamo un certa prefigurazione in questa vita nella comunione di amore di amicizia vissuta in un modo intenso e con dedizione, specialmente nell'amore coniugale, paterno, filiale, fraterno o altro. Questa tematica non è strana: corrisponde all'argomento classico dell'ultimo fine della vita umana, studiato da Aristotele, Tommaso d'Aquino e altri filosofi.

Dall'amore di donazione vissuto come co-esistenza con Dio deriva l'amore alle creature, principalmente al prossimo. Questo punto corrisponde in Tommaso d'Aquino a uno degli amori della *voluntas ut natura*, come abbiamo visto sopra. Si può interpretare così la tesi di Polo sull'amore di donazione come trascendentale in quanto è rivolto potenzialmente, strutturalmente, costitutivamente anche ad ogni altra persona umana.

È questa la base del precetto di morale naturale di amare il prossimo come noi stessi. Aniché dire *homo homini lupus*, bisogna piuttosto sostenere che *omnis homo homini naturaliter omni homini est amicus*¹¹⁶ (ogni uomo è per natura amico di ogni altro uomo), il che corrisponde alla tesi aristotelica secondo cui “ogni uomo è familiare e amico ad altro uomo”¹¹⁷. Naturalmente la prassi umana, a livello di scelte, deve essere coerente con questi indirizzi. Non farlo è proprio l'ingiustizia e il peccato: chiusura della persona in se stessa, nel mondo, o anche in altri, i quali in questo senso diventano idoli (cioè sostituzioni di Dio).

Si potrebbe dire infine che, così come l'uomo conosce Dio come Principio donatore dell'essere a partire dalla conoscenza delle cose sensibili, analogamente

¹¹⁶ Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 114, a. 1, ad 2. Ancora una volta, il punto si riconduce alla *voluntas ut natura*.

¹¹⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 1155 a 22.

l'uomo conosce Dio come Persona amabile, come Padre, *a partire dalla sua esperienza dell'amicizia, della paternità, dei vincoli familiari, dell'amore umano*, contando anche con la propria esperienza come persona desiderosa di amore e capace di amare donandosi con libertà. L'orientamento a Dio inerente all'atto di essere personale si "attiva" a partire dall'esperienza concreta delle cose del mondo e delle altre persone umane.

b. Dialettica di donazione e accettazione. Libertà, opere e giudizio

Polo parla dell'amore di donazione sempre in termini di una dualità di *donare* e di *accettare*. C'è in primo luogo un donante che offre un dono a qualcuno, per puro amore disinteressato, con la speranza che il destinatario accolga il dono con amore, liberamente. Tale accettazione gioiosa e piena di gratitudine è già una corrispondenza, cioè è una prima forma di dare qualcosa a colui da cui proviene il dono. Lo scambio di doni tende alla creazione dell'amore di amicizia.

La conoscenza metafisica del creato comporta la prima consapevolezza umana di aver ricevuto un dono primordiale. La creazione viene vista così non come il semplice esercizio di un'onnipotenza divina, ma più centralmente come una *donatio essendi*, il che sarebbe anche una forma estrema di misericordia, perché Dio nel creare opera non già sulla miseria, bensì sul nulla, facendo sì che da tale nulla emerga l'essere.

L'abito dei primi principi allora non è soltanto una conoscenza intellettuale, in quanto comporta uno sguardo gioioso e pieno di meraviglia dinanzi all'essere creato, che viene così recepito non solo come espressione della Sapienza divina, ma come un dono che è buono, amabile, *espressione di un Dio-Amore*. Quest'atteggiamento iniziale –non in un senso cronologico, perché assumerlo richiede un minimo di maturità– è già un'accettazione dell'amore di Dio.

È un'accettazione di libertà, perché l'uomo non crea l'essere, ma *lo accoglie liberamente*, lasciando *che sia*, con ammirazione. Tutto questo appartiene secondo Polo all'essere personale trascendentale, e in questo senso egli chiama alla libertà di lasciar che l'essere sia la libertà *nativa*. In quanto orientata a Dio, invece, la chiama *libertà di destinazione*. Si vede così come la libertà non è indifferenza né semplice possibilità di scegliere il bene o il male.

La libertà non è un puro indeterminismo, perché è orientata al bene. Prima del compimento è aperta alla scelta, la quale non è forzata, cioè non è determinata nel senso di coatta (fisicamente, psicologicamente, ecc.). Una volta compiuta la scelta del bene amato, se la libertà può ancora tirarsi in dietro, vuol dire che non è completamente radicata nell'amore (il che è positivo se ha scelto male).

Per questo motivo Dio ama se stesso con totale libertà, ma non con una libertà di scelta, dunque con la necessità dell'amore compiuto. Qualcosa di analogo si può dire dei beati dei cieli, che amano senza poter (=volere) peccare. Poter peccare è segno di libertà, ma di una libertà ancora fragile, di un volere con meno forza. Non poter peccare, per la persona, è invece indice di perfezione della libertà e dell'amore. La libertà si comprende solo in riferimento all'amore. Altrimenti diventa indeterminazione vuota o indifferenza (*libertas indifferentiae*)¹¹⁸.

La risposta più piena come corrispondenza al donante originario, secondo Polo, sta in ciò che possiamo dare. A questo punto entra in gioco il livello dell'essenza umana. La persona umana non può donare ciò di cui non dispone, cioè il suo essere e la sua essenza. Ma l'essenza razionale umana indisponibile è ciò che consente di disporre liberamente di cose e di azioni. Il campo di cui l'essere umano dispone secondo la sua capacità razionale e volitiva umana è l'operare. È questa ciò che Polo chiama la libertà essenziale, derivata dalla libertà come trascendentale antropologico.

Di conseguenza, tramite l'essenza, la persona è in grado di operare lungo la sua vita donando a Dio tutto ciò che è suo. Questa è l'espressione del suo amore come risposta. "L'amore nell'uomo risiede nelle sue opere: 'amore sono le opere'"¹¹⁹. Aggiunge l'autore:

Nell'uomo il dono va capito come espressione o manifestazione operativa, perfezionabile secondo gli abiti acquisiti, cioè al livello dell'essenza¹²⁰.

Si punta in definitiva ad essere accolti da Dio nella sua amicizia. Tale amicizia sarà essere *accetti* a Lui, vale a dire, ricevere come ultimo dono il fatto che il nostro

¹¹⁸ Su questo tema si veda il mio lavoro *L. Polo: la libertà come essere personale e la sua manifestazione nella volontà*, "Acta Philosophica", 27, 2018, pp. 45-62.

¹¹⁹ L. Polo, *Antropología trascendental*, cit., p. 252. La frase "amore sono le opere" è il noto proverbio spagnolo "obras son amores y no buenas razones".

¹²⁰ *Ibid.*, p. 253.

dono sia gradito o accettato da Dio. La ricerca della replica o dell'amore è dunque una ricerca di accettazione. È questo il modo in cui la persona umana co-esiste con Dio:

L'uomo coesiste con l'Assoluto nella forma di una ricerca di accettazione personale. Questa è la forma suprema del riconoscimento: la ratifica dell'esse umano, la libertà creata, da parte da Chi è in grado di confermare nel modo più alto il donare umano che l'uomo deve a sua volta confermare. Se l'uomo è capace di tirar fuori dieci talenti da uno, Dio da quei dieci talenti tira fuori un valore infinito nell'accettarli e donarli¹²¹.

Di conseguenza:

Il dare creato si rifà, nella sua ricerca, all'accettazione divina. Senza accettazione non è possibile dare: sarebbe un dare solitario, incompleto, tragico¹²².

Inversamente, però:

L'essere personale umano è accettato soltanto se dona¹²³.

Detto in altre parole:

La persona umana è un dono creato che si accetta come un dare destinato ad essere accettato¹²⁴ [ovviamente dal Creatore].

L'etica in questo senso non è che una conseguenza dell'antropologia trascendentale. Le norme di morale naturale riguardano il comportamento giusto secondo la libertà di scelta, un comportamento che sarà giudicato da Dio. Il *iudicium* definitivo di Dio è l'accettazione radicale e definitiva della persona da parte di Chi può radicalmente accettarla. È la ratifica definitiva che fa diventare la persona umana ciò che adesso soltanto possiamo dire –per ciascuno di noi in questa vita– con il verbo *saremo*: nella speranza, nell'apertura verso un futuro al di là del tempo.

Nella definitiva accoglienza da parte dell'Amore di Dio invece la persona creata potrà finalmente dire *io sono*. Nel tempo possiamo solo dire: *ancora non sono ciò che sarò*, nella speranza.

Il compimento dell'accettazione divina è il giudizio. Il giudizio divino è la decifrazione del dono umano in quanto Dio dichiara la coerenza di questo dono con il dare personale¹²⁵.

Di conseguenza:

¹²¹ L. Polo, *La coesistenza del hombre*, <http://www.leonardopolo.net/textos/coexis.htm>

¹²² *Ibid.*, p. 248.

¹²³ *Ibid.*, p. 250.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 251.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 251.

L'amore sta in attesa di un'accettazione divina¹²⁶ [speranza].

A questo punto si può vedere come la dualità dell'essere umano si apre a una sorta di immagine trinitaria propria della persona, diversa dall'*imago Trinitatis* nell'uomo di Sant'Agostino (*mens, verbum, amor*). In quest'ultimo, il verbo concepito dalla mente umana è un'immagine del Verbo divino, e l'amore che segue al pensiero interiore umano è un'immagine dello Spirito Santo.

In Polo, la persona in quanto creata rimanda a Dio Padre, perché si vede come figlia di Dio; in quanto cerca la replica personale, rimanda al Verbo, "replica" perfetta del Padre.

Così come Dio, nel conoscersi, secondo l'analogia trinitaria agostiniana, genera il Verbo, la persona umana, invece, per conoscersi pienamente deve trovare la sua replica che è il Verbo, per cui la persona umana, dice spesso Polo prendendo l'espressione di Meister Eckart, sarebbe *avverbio* nel Verbo, che è come dire *figlio nel Figlio*, punti che si possono dire, come è ovvio, conoscendo la Rivelazione cristiana.

Ora, la struttura duale *dare-accettare* diventa trina *tramite il dono che sono le opere*, le quali in qualche modo sarebbero un'immagine dello Spirito Santo, chiamato *Dono* nella tradizione teologica cristiana¹²⁷.

La struttura donante è trina e non duale. Tuttavia, dato che la persona umana è duale o co-esistente, non affatto trina, l'uomo ha bisogno della sua essenza per completare la sua struttura donante. L'uomo può dare soltanto tramite la sua essenza¹²⁸.

La sapienza consiste, a questo punto, nel trovare in noi stessi questa struttura donante:

L'abito della sapienza raggiunge la struttura donante della persona umana, la quale consiste nel dare e accettare. Questa struttura va completata con il *dono*, il quale si trova nell'essenza umana¹²⁹.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 356. Si potrebbe anche dire che già in questa vita l'uomo è accettato dall'Amore trinitario con il Battesimo, cioè quando riceve la grazia in Cristo. Polo è consapevole di questo punto, che comunque riguarda più direttamente la teologia, e punta più direttamente alla dimensione escatologica della vita umana.

¹²⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, q. 38.

¹²⁸ L. Polo, *Antropología trascendental*, cit., pp. 250-251.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 244.

Sarebbe come dire, più semplicemente, che se l'amore è nella persona umana l'immagine dello Spirito Santo, tale immagine si trova nell'opere buone, perché l'amare si traduce nelle opere e così si compie veramente la struttura di donazione della persona¹³⁰.

c. Donazione e prossimo

La dialettica di dare-accettare si svolge ovviamente anche nei rapporti tra le persone umane, precisamente nella linea dell'amore di amicizia e di benevolenza così come lo abbiamo considerato sopra¹³¹. L'esigenza universale, cioè il fatto di vedere ogni altra persona come un valore proprio che merita non solo rispetto, ma anche amore di donazione, si può ragionare a partire dalle premesse dell'antropologia trascendentale che abbiamo visto in questo corso, pur sapendo che tale esigenza procede dal Cristianesimo. Nessun filosofo pre-cristiano l'hai mai formulata. Tommaso d'Aquino, come abbiamo visto, imposta tuttavia questo argomento nella prospettiva della ragione naturale.

Oltre quello che abbiamo visto nelle pagine precedenti sull'amore umano (l'altro come altro-io, partecipazione, dualità tra persona e oggetto/attività in condivisione, ecc.), il punto fondamentale, visto alla luce di Dio Creatore e Padre, è che l'uomo è creato da Dio non in maniera isolata, ma “nella co-esistenza di amore con gli altri”¹³², ed è proprio per questo che una persona nasce da altre, nella comunità familiare, e da altre è educata e formata nel cammino verso le virtù.

La coesistenza con gli altri trova il suo ultimo senso nella collaborazione e convivenza con il prossimo nelle opere della vita a tutti i suoi livelli. A sua volta, tale collaborazione significa il perfezionamento reciproco nel dono e nell'accettazione del dono tra le persone umane. Secondariamente consiste nell'uso di tutto ciò che non è persona –natura subumana, mondo oggettivo e istituzionale– in funzione del bene personale di tutti e non solo di alcuni.

¹³⁰ Questa tesi, profondamente non-luterana, si può trovare in qualche modo in alcune espressioni della Preghiera Eucaristica I (Canone Romano) della Santa Messa.

¹³¹ Questo punto, non sviluppato da Polo, è stato toccato da S. Piá Tarazona nel suo libro *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 343-366.

¹³² S. Piá Tarazona, *El hombre como ser dual*, cit., p. 364.

La vita umana orientata in questo modo è di per sé un'espressione del dono a Dio, anche se si compie in un modo non esplicito, perché vivere in questo modo significa considerare le creature *come tali* e, al contrario, non farlo –ad esempio nei crimini o altre deviazioni morale– equivale a maltrattare qualche creatura *qua talis*. Proprio per questo si può dire che l'amore al prossimo è il vero cammino verso l'amore di Dio¹³³.

Nell'amare il prossimo sto amando Dio, sto accogliendo il dare divino attraverso il prossimo (...). Al contrario, se disprezzo o rifiuto qualsiasi dono di un'altra creatura umana –e anche della creatura cosmica– implicitamente sto squalificando o sconfessando l'azione creatrice¹³⁴.

Da cui si può concludere: “amare il prossimo equivale ad amare Dio”¹³⁵ (la tesi si può trovare in San Giovanni Evangelista). Tale equivalenza evidentemente non è un'identità.

Anche se dovesse mancare la corrispondenza nell'amore, oppure se il lavoro nella terra fosse un fallimento, o se l'altro amato è malato o muore, e tanti casi simili, quando la persona ha agito bene nell'intenzionalità del suo amore, essa comunque raggiunge il fine della sua libertà di destinazione ed è accolta dal Creatore.

L'accoglienza del dono ad un altro corre a carico in pienezza da Dio¹³⁶.

Detto più chiaramente:

Se si consegna un vero dono al prossimo, anche se manca l'accettazione umana o perfino se il dono è respinto dal prossimo, in ultimo termine tale dono è sempre accolto da Dio¹³⁷.

Anzi si può dire che:

Se Dio non accogliesse ogni dono umano, l'uomo resterebbe in balia di altre creature, per cui potrebbe nascere di nuovo la tragedia, questa volta a causa del rifiuto da parte di una creatura personale¹³⁸.

Un'obiezione che si potrebbe avanzare contro la visione complessiva dell'antropologia trascendentale di Polo è che essa sembra presupporre le verità della fede cristiana, o che forse cerca di tradurre in termini filosofici cose che si conoscono e si accettano nella cornice della Rivelazione cristiana, o, infine, che ciò che tale

¹³³ Cfr. *ibid.*, p. 362.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 363.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 362.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 361.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 362.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 362.

antropologia contiene si potrà compiere veramente soltanto se ci si apre alla vita cristiana. Questo è vero, ma è ciò che hanno fatto filosofi come Agostino o Tommaso d'Aquino, o modernamente come Pascal, Rosmini, Blondel, Lonergan, o teologi come Rahner, von Balthasar e tanti altri, ciascuno in un contesto metafisico e teologico particolare.

La risposta a tali obiezioni è che la filosofia cristiana, senza che sia necessario adoperare questo nome, né presentarla come tale, è sempre una filosofia incompleta e quasi una propedeutica per la fede, non una filosofia semplicemente autonoma, chiusa in se stessa. La ragione filosofica non può dare una risposta soddisfacente ai grandi problemi della persona umana, un punto che Heidegger ha visto chiaramente. Può dare una risposta ragionevole, questo sì, una risposta utile e anche necessaria, indicando pure le vie senza uscita, ma in apertura e anche in una certa tensione verso la verità più alta, che è la sapienza biblica, la sapienza cristiana.

Molti filosofi non credenti non potranno comprendere questo punto, ma allora la loro filosofia probabilmente lascerà molte cose aperte nel mistero, e anche nell'incomprensibilità, a meno che non si pongano come filosofie che positivamente, ma in modo tragico, accettino la condizione umana di oscurità dopo il peccato originale.

(manca la sezione dedicata alla libertà trascendentale)