

FIDES QUAERENS

Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino
"Redemptoris Custos"
dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano

Introduzione

La struttura tripartita della *Summa Theologiae* ci permette di evidenziare un percorso precisamente strutturato che Tommaso propone all'uomo di tutti i tempi, quello della umanizzazione. Sin dalle prime pagine della sua opera l'Aquinate chiarisce: «primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Cristo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum»¹. Il percorso sembra strutturarsi attraverso un primo movimento discendente (*exitus*) ed un secondo moto ascendente (*reditus*), che trova la sua realizzazione grazie alla persona di Cristo. La creatura dotata di ragione, definita dal Creatore stesso “molto buona”², per acquisire la pienezza delle sue possibilità è chiamata a prendere coscienza della sua essenza e a realizzare nella storicità della sua esistenza quella umanità, di cui ha la perfetta immagine nel Figlio di Dio incarnato.

Per osservare il percorso tracciato da Tommaso è necessario porre delle premesse che stanno alla base del suo sistema filosofico. La prima riguarda la concezione dell'essere come atto, che è perfezione:

«Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans,

* Studente dell'Istituto Teologico Cosentino “Redemptoris Custos”.

¹ *Summa Theologiae*, I, 2, prol.

² Cfr. Gen 1,31

sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam»³.

Dio ad alcuni enti ha concesso una maggiore pienezza di essere, seppure differente dalla sua. Gli enti per essenza partecipano alla perfezione divina senza mai eguagliarla, essi possono però porre in essere questa partecipazione esclusivamente attraverso l'essere intenzionale⁴.

L'essere intenzionale e la partecipazione nel rapporto di somiglianza

Per comprendere il significato dell'essere intenzionale è indispensabile cogliere i concetti sovraesposti, ovvero quello dell'essere che, inteso come atto, è perfezione e di Dio che è *l'esse per se subsistent*⁵.

³ *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9

⁴ Per quanto concerne la questione dell'intenzionalità, si tenga presente l'azione di questa attività dispiegata sia in ambito gnoseologico che in ambito ontologico. Per una maggiore chiarezza si ritiene opportuno sottolineare le seguenti precisazioni riguardanti l'esistenza intenzionale:

«La differenza modale delle forme risulta dalla differenza nei riceventi: la forma del colore esiste naturalmente nella parete ma intenzionalmente nell'occhio, perché la parete e l'occhio sono tipi di riceventi differenti: la forma del colore esiste naturalmente nella parete ma intenzionalmente nell'occhio, perché la parete e l'occhio sono tipi di riceventi differenti; allo stesso modo, gli angeli hanno un'esistenza naturale in loro stessi ma un'esistenza intenzionale negli intelletti degli altri angeli. Così, il concetto negativo -immaterialità- acquista un contenuto positivo di esistenza intenzionale; e l'esistenza intenzionale è una differenza modale che risulta dalla differenza nel ricevente. Rimane un passo ulteriore da fare. Perché le forme hanno due modi differenti di esistenza, naturale e intenzionale, a seconda della differenza nei riceventi? Perché il sistema tomista concepisce la perfezione come totalità: se le cose finite, che non possono essere la totalità, devono in qualche modo avvicinarsi alla perfezione che è totalità, devono essere in qualche modo capaci non solo di essere se stesse ma anche, in qualche maniera, altre in quanto altre; ma essere se stessi è esistenza naturale ed essere altri in quanto altri è esistenza intenzionale.» (B. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, Città nuova, Roma 2004, 89).

⁵ Per Tommaso la perfezione risiede nella totalità dell'essere, che è Dio stesso. Cfr. V. DANNA, *Percorsi dell'intelligenza: un viaggio nella filosofia con Bernard Lonergan*, Efatà, Cantalupa (TO) 2003, 58.

Le creature partecipano in diverso grado alla perfezione divina, mai eguagliandola perfettamente, poiché tutte dipendono per un rapporto stabilito nella creazione dall'Essere per sé⁶.

Questa concezione gerarchica della realtà non è un *novum* all'interno del panorama filosofico: già Aristotele aveva teorizzato un sistema di struttura continuativa delle creature, che partiva dai vegetali fino ad arrivare agli uomini; in questo stesso sistema era inoltre presente una suddivisione all'interno del concetto di anima, che analizzeremo successivamente. In cima alla scala gerarchica dominava l'atto puro, di cui l'uomo attraverso l'intelletto agente poteva partecipare⁷.

Tommaso, riprendendo questa teoria, inserisce il concetto di

⁶ A tal proposito è opportuno richiamare brevemente il concetto di analogia, teorizzato da Aristotele e ripreso da Tommaso. Il filosofo greco, sia nella *Metafisica* che in *Categorie*, aveva posto l'attenzione sull'omonimia relativa: egli aveva compreso che il concetto di essere non è univoco, perché non potrebbe dire la stessa cosa di tutti i soggetti di cui si predica. Tommaso sostiene di aver ripreso da Aristotele il tema dell'*analogia entis* -è però da rilevare la mancanza di questa espressione all'interno del *corpus* aristotelico. Intendo porre l'accento sul concetto di analogia di attribuzione intrinseca *secundum Prius et posterius, multorum ad unum*, esposto da Tommaso nel *De ente et essentia*. In questo caso ci troviamo in presenza di un predicato riferito sia all'analogato principale che a quelli secondari. Tommaso però sottolinea il rapporto derivativo che intercorre tra il principale e i secondari: in questo caso non troviamo un collegamento tra gli attributi e la sostanza, bensì un rapporto di dipendenza causale, in cui l'analogato principale (Dio) possiede in senso pieno la determinata definizione, mentre gli altri analogati vi partecipano in maniera imperfetta.

⁷ È opportuno operare un chiarimento circa l'idea di scala gerarchica in Aristotele. Mentre, infatti, in Tommaso troviamo un esplicito riferimento a questa concezione, in Aristotele la situazione è differente. Negli scritti del filosofo greco non troviamo espresso il concetto di scala gerarchica tra gli enti, ma nella *Metafisica* lo Stagirita utilizza un'interessante locuzione per esporre l'entità della prima delle sostanze immobili ed immateriali, il motore del primo cielo, che si rivela essere la causa dell'esistenza di tutta la realtà. «[...] il motore del primo cielo, in quanto è causa del movimento di tutti gli altri, i quali sono a loro volta causa della generazione e della corruzione delle sostanze corrottabili, è detto da Aristotele "il primo tra gli enti". È chiaro che si tratta di un primato ontologico, cioè concernente l'essere, nel senso che il primo motore immobile, identificato da Aristotele con il dio supremo, è condizione dell'essere di tutti gli altri enti. Si tratta, naturalmente, non di un essere assoluto, cioè della semplice esistenza, perché Aristotele rifiuta la nozione di creazione, bensì di un essere sempre qualificato, cioè l'essere eternamente mossi, nel caso dei corpi celesti, e l'essere generati, nel caso dei corpi terrestri. Alcuni interpreti hanno tuttavia sostenuto che il primato del primo motore immobile sarebbe anche una priorità di tipo logico, cioè dello stesso tipo di quella posseduta dalla sostanza in generale nei confronti delle altre categorie, cioè una priorità fondata sulla "relazione ad uno". In tal modo il primo motore immobile sarebbe causa non solo dell'essere, ma anche dell'intelligibilità di tutte le altre sostanze e, attraverso queste, di tutti gli altri enti» (E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni*

creazione, completamente assente nella tradizione greca, e propone una scala gerarchica suddivisa in due parti: quella degli enti misti a materia e quella degli enti immateriali.

In una situazione di medietà si trova l'anima umana, la più alta delle forme miste a materia, ma la più bassa delle forme pure⁸.

Nonostante le creature angeliche si trovino in una posizione gerarchicamente più ravvicinata rispetto all'*Esse per se subsistens*, l'appellativo di ente *imago Dei*, secondo Tommaso, spetta esclusivamente all'uomo. L'Aquinate ben esprime questa sua considerazione all'interno del terzo volume delle *Sentenze*, in cui fa emergere due livelli di analisi, riguardanti l'uno aspetti primari, l'altro aspetti secondari ma decisivi per l'identificazione dell'uomo con

della filosofia antica, Laterza, Bari 2012, 63-64). L'espressione contenuta in *Metafisica*, Λ , 8, 1073 a, 24 «τὸ πρῶτον τῶν ὄντων» indica appunto una netta superiorità del primo motore rispetto agli altri. Pierluigi Donini sottolinea come la consistenza di questa supremazia resti un tema non ben definito, alquanto aporetico nell'opera aristotelica. Lo Stagirita, infatti, non ha mai teorizzato precisamente questo primato, ma sembrerebbe altresì aver connesso la presenza divina alla vita gnoseologica ed etica umana, inserendo nell'uomo una componente 'divina' - si pensi alla dibattuta questione circa l'intelletto agente e i suoi rapporti con il motore immobile. A tal proposito cfr. P. DONINI, *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2013, 159-162. Una volta indicato il senso della superiorità del motore immobile, sembra opportuno accennare alla originale intuizione aristotelica circa gli esseri viventi. Come si dirà con maggiore precisione nelle pagine successive, Aristotele individua tre tipi di anime per gli esseri viventi: vegetativa, sensitiva e intellettiva. Questa distinzione fa riferimento alle funzioni degli esseri viventi: si parte dalle funzioni elementari dei vegetali per giungere a quelle più complesse, legate alla razionalità dell'uomo. Abbiamo già accennato alla situazione di connessione che vede in qualche modo unito l'uomo al primo motore ed ora abbiamo osservato la differenziazione dell'anima in base alle facoltà; da questi elementi possiamo trarre una prima deduzione: pur non essendo in presenza di una chiara scala gerarchica, possiamo intuire una certa differenziazione graduata che Aristotele lascia intendere, relativa agli esseri viventi. Basandoci su queste considerazioni, ci è possibile intravedere nel sistema aristotelico una struttura abbastanza definita che, pur non assumendo i connotati di una precisa scala gerarchica, può essere considerata un elemento realmente importante per la successiva sistematizzazione tommasiana, che, come vedremo, riprende esplicitamente questi elementi per strutturare la gerarchia degli enti.

⁸ Cfr. J. HERSCH, *Storia della filosofia come stupore*, Mondadori, Milano 2002, 83. La gerarchia delle forme sostanziali segna un traguardo importante all'interno del panorama filosofico; verrà, infatti, riproposta - anche se in termini differenti - nella concezione monadica di Leibniz, che nella sua opera rivaluta esplicitamente le teorie aristotelico-tommasiane relative alle forme sostanziali: "ricerche [...] mi hanno fatto riconoscere che noi moderni non rendiamo abbastanza giustizia a San Tommaso e ad altri grandi dotti di quell'epoca. Così ho riscontrato nelle opinioni dei filosofi e dei teologi scolastici più solidità di quanto non s'immagini" (Citazione di Leibniz G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale. Età moderna*, La Scuola, Milano 2013, 356).

l'imgo Dei, come per esempio la capacità di sintesi tra le realtà spirituali e quelle materiali, insieme al ruolo di governo che esso occupa all'interno dell'universo⁹.

Una volta compresa la situazione dell'uomo, è opportuno analizzare la modalità dell'intenzionalità che permette all'uomo di partecipare in modo più pieno alla perfezione dell'essere divino.

«Possiamo distinguere una partecipazione (*participatio*) all'interno dell'uomo stesso (fra le sue diverse componenti e facoltà), ed una (fondante anche quella) che descrive il rapporto dell'uomo con il cosmo e con Dio. Questa partecipazione ha luogo in base al principio dionisiano della contiguità dei gradi della gerarchia cosmica [...]. Nella seconda [...] modalità di partecipazione rientra la partecipazione dei primi principi dell'intelletto umano all'intelletto angelico e dell'intelletto in genere all'*Intelligere-Veritas* che è Dio. Si deve distinguere, nell'uomo, l'intelletto in quanto umano con i suoi limiti dalla dimensione intellettuale in quanto tale che lo accomuna alle creature superiori e a Dio stesso. [...] Non essendo tutta la realtà, in quanto in lui l'esse è partecipato e determinato da una data essenza finita, l'uomo, animale razionale, è chiamato a completarsi soprattutto attraverso l'intenzionalità della coscienza e della volontà (cfr. *De Verit.* XI, 2.)»¹⁰.

Appare dunque un'immagine di uomo aperto: in primo luogo esso condivide con tutti gli altri enti, anche se in grado differente, la partecipazione all'atto dell'essere. Questa condivisione permette l'attivazione di un dinamismo relazionale, cui prendono parte tutti gli enti e nel quale prende forma un rapporto di partecipazione con-

⁹ «Cum opponitur quod angelica natura est Deo similior quam humana, dicendum quod verum est, si natura divina in se absolute considereretur; si autem consideretur secundum quod est in personis per relationes originis distinctis, sic magis est exemplar totius creaturae; in homine enim invenitur similitudo cum qualibet creatura, non autem in Angelo. Similiter etiam si consideretur in quantum gubernat universum: sicut enim Deus totus est in qualibet parte universi per essentiam, praesentiam et potentiam; sic et anima in qualibet parte corporis». (III *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 1m).

¹⁰ A. CAMPODONICO, «L'uomo tra partecipazione e intenzionalità» in PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO, *Il Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica*, LEV, Città del Vaticano 1991, 333-334.

tinua uomo-mondo, che trova la sua possibilità nella partecipazione comune dell'essere stesso.

In secondo luogo, l'uomo, per via della sua essenza razionale, ha la possibilità di estendere questa sua capacità di partecipazione agli enti a lui superiori, immateriali; può dunque rapportarsi anche a Dio: qui trova il suo fondamento il principio di *similitudo* uomo-Dio¹¹.

La concezione dell'essere umano e la ripresa aristotelica

Per comprendere in pieno la concezione tommasiana dell'essere-uomo è necessario riprendere le tematiche sistematizzate da Aristotele nel secondo libro del *De Anima*, in cui lo Stagirita sottolinea l'organizzazione unitaria dell'anima, che diventa così il principio dell'essere e delle attività dei viventi. Egli pone in rapporto strettissimo, eliminando la concezione del dualismo greco, l'anima e il corpo, così da concepire diversi tipi di anima a seconda delle funzioni dei diversi esseri viventi (anima vegetativa, anima sensitiva e anima intellettiva)¹².

Tommaso riprende a piene mani l'unità tra corpo e anima, giungendo a concepire l'uomo come un'unità sostanziale di anima e corpo, assurgendo quest'ultimo ad ente partecipe della somiglianza col Creatore.

Come mostrato, l'*humana conditio* vive una mediazione dialettica tra l'immanenza e la trascendenza: da un lato è chiamata a relazionarsi col mondo, dall'altro con il Creatore. Proprio il rapporto che l'anima intellettiva è in grado di instaurare con Dio giustifica l'attribuzione del titolo di *imago Dei* all'uomo.

Tommaso, dopo aver analizzato la presenza di Dio nell'uomo, si sofferma su un'importante distinzione, quella tra *imago* e *vestigium*.

«L'immagine 'repraesentat secundum similitudinem speciei', il vestigio semplicemente 'per modum effectus', come si rileva anche dal linguaggio comune. Ebbene, solo le crea-

¹¹ Cfr. *Ibidem*, 334

¹² «atto primo di un corpo avente la vita in potenza» (*De anima* II 1, 412 a 27-28). Questa è la definizione che Aristotele fornisce di anima; essendo atto primo essa è atto di una potenza di agire, ma non è l'esercizio in atto delle diverse funzioni dei viventi. Essa è invece il principio di quelle funzioni. Ecco come si giunge alla visione dell'anima, intesa come principio unitario dell'essere e dell'agire, in modo particolare nell'essere umano. Come vedremo, Tommaso farà sua questa importante distinzione tra atto primo e atto secondo, ponendo l'anima anche come principio dell'agire.

ture razionali 'rappresentano' la 'similitudo divinae naturae', proprio per la loro intellettualità, al di là del semplice essere e del vivere, elevandosi al grado più alto: l'intellettualità. [...] Solo per l'intellettualità si raggiunge la più alta espressione della somiglianza e della imitazione di Dio, e quindi solo questa può spiegare la presenza e la dignità dell'immagine. S. Tommaso arriva a precisare, come abbiamo visto, che anche nell'uomo l'immagine risiede proprio nella 'mens', cioè nella sua intellettualità, nelle altre sue parti o gradi: come il semplice essere o il semplice vivere, 'per modum vestigi', come nelle altre creature»¹³.

L'anima intellettuale, quindi, in virtù di questo importante ruolo, è innalzata a principio originario sia dell'essere che dell'agire. Questo elemento risulta centrale poiché ogni uomo sperimenta un completamento del suo essere nel suo agire, cercando di esprimersi e svilupparsi, secondo l'indirizzo indicatogli dall'anima razionale¹⁴.

Da questo risulta chiaro il cambio di rotta che Tommaso impone alla Scolastica, riprendendo le concezioni aristoteliche: se Agostino, seguito da buona parte della cultura medievale, credeva che la corporeità fosse un elemento autonomo, come autonoma doveva essere l'anima, Tommaso ritrova nella persona umana la totalità della sostanza, principio unificatore di materia e forma, di corpo e anima¹⁵.

¹³ R. MORETTI, «Con "l'uomo immagine di Dio" al centro dell'antropologia teologica» in PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO, *III Antropologia Tomista*, LEV, Città del Vaticano 1991, 191.

¹⁴ Cfr. «Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae.» (I, q. 105, a. 5).

¹⁵ Cfr. «Il corpo cessa, allora, di essere prigione o tomba dell'anima, ma è la materia necessaria di cui l'anima è forma in un nesso inscindibile, è la potenza di cui l'anima è atto, è la carne che è vivificata dallo spirito. Le alte espressioni della persona come l'amore, l'arte, la stessa preghiera si svolgono attraverso la corporeità che è, così, epifania dell'intera grandezza della creatura umana. Si ha in tal modo un umanesimo veramente personalistico che [...] segna alla persona in quanto tale una radicale dignità e nobiltà»: G. RAVASI, *L'umanesimo integrale di Tommaso d'Aquino*, Circolo San Tommaso d'Aquino (Onlus), Aquino FR 2012 - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 30-31. A tal proposito si tenga presente la sintesi circa la concezione tommasiana sull'unione corpo-anima in I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 125-128.

Dal principio dell'unione sostanziale scaturiscono due importanti acquisizioni: il concetto di persona e la centralità dell'azione.

Per quanto concerne la questione della persona Tommaso riprende un concetto eminentemente aristotelico: lo Stagirita, infatti, una volta chiarito che l'essere non è un genere e che si dice invece in molti modi, ha avuto la necessità di riportare il discorso sull'essere ad una certa unitarietà. L'operazione che compie Aristotele è quella di fare sempre ricorso alla centralità della sostanza nel momento in cui si parla di essere, poiché essa è il modo di essere più perfetto e tutti gli altri modi di essere si vanno a configurare come suoi attributi¹⁶. Tommaso, ripercorrendo la via del filosofo greco, considera la sostanza il modo di essere più perfetto e, tra tutte le sostanze, ritiene più perfetta quella umana, perché è «*naturae rationalis individua substantia*»¹⁷, dunque ha l'atto di essere e, perché razionale, ne ha anche la consapevolezza¹⁸. Pertanto l'atto intenzionale della sostanza razionale può configurarsi come pienamente soggettivo¹⁹.

Risulta chiaro che questa sostanza razionale cosciente trova nel corpo non solo uno strumento, bensì una parte essenziale di sé.

La sua essenza quindi potrà pienamente esprimersi nella storicità. È nella storia, infatti, che la sostanza razionale dispiega il suo essere, godendo della piena libertà concessagli dal Creatore.

¹⁶ Cfr. «[...] anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo, anche il non-essere diciamo che "è" non-essere)» ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ, 8, 1003 b, 5-11, G. REALE (a cura di), Bompiani, Milano 2011.

¹⁷ A. M. T. S. BOEZIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3: PL 64, 1345. Si tenga presente che la prima espressione relativa alla razionalità dell'uomo, osservata come elemento proprio della sua natura, era stata offerta da Aristotele con la differenza specifica dell'uomo di *animal rationale*.

¹⁸ Cfr. «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura» (*Summa Theologiae*, I, 29, 3).

¹⁹ Cfr. «L'esse ipsum di S. Tommaso non è una realtà amorfa, impersonale, una magnifica reggia disabitata; non è l'Uno anonimo e ineffabile di Plotino, ma è il primo sussistente nell'ordine dello spirito, ossia è la prima persona. La persona funge da principio metafisico dal momento in cui non viene considerato come un dato importante dell'analisi fenomenologica, ma è assunto come guida per compiere il passaggio dal finito all'infinito, dal contingente all'Assoluto, dalla creatura a Dio, per compiere cioè la difficile traversata della 'seconda navigazione'» (B. MONDIN, *La Metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Studio Domenicano, Bologna 2002, 258).

In quest'ottica diventa chiaro che l'uomo assume il ruolo di signore di se stesso: egli può liberamente completare la sua essenza nella storia. Come ben sintetizza il libro del Siracide, spesso richiamato da Tommaso nella *Summa*, «Da principio Dio creò l'uomo e lo lasciò in balìa del suo proprio volere»²⁰.

L'azione umana, però, non si configura come una possibilità indefinita: essa è frutto della volontà, che è un appetito intellettuale. Non è difficile comprendere l'indirizzo razionale di questa volontà con il quale il Creatore ha dato vita alla sostanza umana: quello di diventare sempre più uomo, di compiere il cammino della sua umanizzazione, quello quindi di raggiungere la sua felicità portando a compimento la razionalità che gli è propria²¹. A sostenere questo cammino c'è proprio la storia, la contingenza nella quale l'uomo realizza se stesso, perché questa porta in sé le tracce del Creatore²², dando così all'uomo le coordinate necessarie per unirsi a Dio e realizzare appieno -anche con l'agire- la sua natura.

²⁰ Sir 15, 14.

²¹ Cfr. «Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, qui replet in bonis desiderium tuum. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit» (*Summa Theologiae*, I^a-II^aae q. 2 a. 8).

²² Cfr. «L'universo è visto come percorso da una ricerca e da un desiderio che hanno come fine l'uomo, non come una parte, ma come un 'tutto'; l'uomo non è un settore del mondo, ma per il suo intelletto 'è in qualche modo tutte le cose' (*anima est quodammodo omnia*). [...] Lo svolgersi e lo svilupparsi delle cose sono per la verità o la manifestazione dell'uomo; per il suo perfezionarsi, per il suo compiersi personale integrale. L'uomo non è retto da una pura legge a servizio della specie [...], ma da una propria iniziativa [...], o 'in quanto i suoi sono atti personali' [...]. Non è un essere puramente governato, ma un essere 'governante'» (I. BIFFI, *Postfazione*, in G. RAVASI, *L'umanesimo integrale*, op. cit., 54-55).

Per quanto riguarda la presenza di Dio nella storia, non è possibile eludere la tematizzazione che Tommaso fornisce sulle cinque vie. L'Aquinate, rifiutando l'argomento ontologico a priori, che prevedeva il passaggio dal pensiero all'essere, propone cinque vie di un percorso ascendente, che prevede la ricerca dell'esistenza di Dio nella storia, a posteriori. Le cinque vie si prefiggono di mostrare l'esistenza di Dio come principio primo, causa di ogni moto, immutabile e necessario. La storia si andrebbe a definire, attraverso questa analisi, come 'gravida' del divino, nel senso che conserva al suo interno i segni della sua esistenza e presenza reale.

La centralità dell'azione umana e il cammino del *reditus*

Si è giunti, così, al secondo moto suggerito da Tommaso, quello del *reditus*, ovvero del ritorno dell'uomo al suo Creatore nella storicità della sua esistenza. È questo uno dei temi più dibattuti in assoluto, vista la delicatezza della questione relativa all'azione dell'uomo. Come si è visto, infatti, la sostanza razionale ha la piena responsabilità di gestire la sua libertà. La modalità di espressione della libertà umana in Tommaso risente in maniera evidente degli influssi aristotelici. Accanto all'aspetto propriamente teoretico, infatti, Aristotele ha dato ampio spazio nella sua ricerca all'indagine pratica, ovvero quella che ha per obiettivo l'azione e la produzione umana nella realtà, la realizzazione della sua storia.

Pur non potendo sviluppare un pensiero pienamente scientifico sull'azione umana, perché contingente, Aristotele intende comunque produrre una trattazione razionale che può essere ritenuta, in un certo senso, una scienza pratica²³. Lo Stagirita ha dunque voluto avvicinare il bene all'uomo, quello stesso bene che in precedenza Platone aveva assolutizzato e inserito in una realtà lontana dalla storia. Aristotele intende invece ricercare il bene nelle strutture dell'azione, in quella ricerca di felicità che anima la vita umana.

A tale questione Aristotele dedica l'intera *Etica Nicomachea*: il filosofo cerca di comprendere quale sia il bene per l'uomo, quale il fine ultimo della sua esistenza, giungendo a questa conclusione: il bene per l'uomo consiste nello svolgere bene l'attività che gli è propria, quella razionale, consiste cioè nel raggiungimento della virtù.

Nel libro VI dell'*Etica Nicomachea* Aristotele spiega che l'anima razionale è divisa in due parti, una scientifica e una calcolativa. Con la prima conosciamo gli enti essenziali, universali e necessari, mentre con la seconda gli enti contingenti. A queste parti corrispondono altrettante virtù: rispettivamente la σοφία -sapienza- e la φρόνησις -saggezza, prudenza²⁴.

La prima, avendo per oggetto le cause di tutto, costituisce per Aristotele la suprema virtù, quella su cui può mettere basi tutto l'apparato costitutivo della felicità umana, perché essa permette al-

²³ Cfr. E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 2009, 239-243.

²⁴ Da questo momento si utilizzerà il termine *prudenza* per definire la φρόνησις. La scelta è dettata dall'utilizzo che ne fa Tommaso all'interno delle sue opere; l'Aquinata fa corrispondere al suddetto termine greco quello latino di *prudencia*.

l'uomo di fare filosofia, di svolgere ed amare la sua capacità razionale-discorsiva. La seconda, invece, costituisce una sorta di bussola pratica per l'anima intellettuale, perché è deputata a trovare i mezzi per raggiungere alcuni fini già determinati.

La struttura del sillogismo pratico

Questo aspetto risulta essere particolarmente delicato: non è semplice trovare una chiara formulazione della prudenza in Aristotele²⁵. Egli infatti sostiene che non è possibile ridurre la sua funzione esclusivamente alla ricerca dei mezzi, la prudenza è per il filosofo la prima delle funzioni pratiche perché chiamata a coordinarle in vista del bene dell'uomo e dunque della collettività; sembra quasi diventi l'elemento dal quale dipende l'esistenza di tutte le virtù pratiche²⁶.

Come il ragionamento teoretico ha come obiettivo quello di sapere qualcosa, così il ragionamento pratico ha quello di fare qualcosa. La struttura del ragionamento sembra essere identica, ma quello pratico gode di una particolare connessione con il piano esecutivo.

È facile comprendere allora che la prudenza non può essere pensata come una esclusiva ricerca dei mezzi, perché in virtù del suo intervento il soggetto è chiamato a far seguire l'azione a questa in-

²⁵ Prima di procedere con l'analisi delle proprietà della prudenza è necessario comprendere le implicazioni legate al concetto di φρόνησις, così come era concepito nell'alveo della tradizione greca all'interno della quale si muoveva lo Stagirita. Due parole vanno tenute in considerazione: φρόνησις e σωφροσύνη, entrambe, entrambe derivate dalla radice φρήν, che in greco indica il diaframma (cfr. F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, 2304). Secondo la concezione arcaica, l'esistenza è indicata dalla presenza di aria nelle narici; a gestire lo spostamento d'aria è proprio il diaframma, che diventa quindi la sede dell'organizzazione vitale, da cui dipende la vita stessa. Per questo motivo la radice φρήν ha assunto nel tempo anche il significato di intelletto, usata per significare un buono stato di salute mentale (cfr. significato σωφροσύνη, un buon equilibrio psichico. Da qui nasce il concetto di saggezza, intesa come ricerca del giusto mezzo e ricerca dei fini.

²⁶ È importante sottolineare lo stretto rapporto che per Aristotele -come per Tommaso- esiste tra il raggiungimento individuale della felicità e quello collettivo. A tal proposito risulta interessante l'analisi proposta da Daniel Westberg: «First, to bring out the point that self-reference in moral thinking is not necessarily a bad thing. A person who tries to find work she enjoys, who spends time on family matters, hobbies, and friendships, is not only doing this for herself, family, and friends, but is also serving the common good. The dichotomy between self-fulfilment and altruism is a false one. The well-being of society is served by people pursuing individual goals» (D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994, 3).

dagine, che altrimenti perderebbe ogni significato²⁷.

Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele inquadra l'opera della prudenza nel rapporto che per attualizzare l'azione è necessario stabilire tra le leggi universali e i casi particolari. Come dirà Tommaso nel *De fine ultimo*, infatti, l'uomo è l'unico ente in grado di comparare il fine alla contingenza presente, così da calcolare le distanze e trovare i mezzi per giungere all'azione. Le teorie aristotelico-tomiste, però, oggi hanno il dovere di confrontarsi con una realtà confusamente configurata, come hanno acutamente registrato i padri conciliari all'interno dell'assise del Vaticano II, i quali hanno cercato di attualizzare il messaggio tomista, anche se con grosse difficoltà²⁸. La comparazione cui è chiamata la prudenza viene minata dalla difficoltà della ricerca dei mezzi. Basti pensare che Aristotele riserva buona parte della sua speculazione all'osservazione del funzionamento del ragionamento pratico.

Westberg, nel saggio già citato, mostra il movimento proposto da Aristotele:

«The reasoning process about actions takes place in the steps preceding action itself: but the difficulty arises in describing and identifying them precisely. First the agent has a desire for an end he would like to achieve. Deliberation is the process of reasoning concerned with the 'means' required to achieve the goal. [...]

The process of deliberation can thus be seen to have a three-part structure:

- (1) telos (an end or purpose);
- (2) the means (which may involve more than one step) leading to that end; and
- (3) the action to be taken first»²⁹.

Il procedimento risulta essere chiaramente triadico, ma sia il primo che il secondo punto richiedono ad Aristotele e all'Aquinate

²⁷ La prudenza non può stabilire i fini, ma la sua disposizione dei mezzi risulta indispensabile per il raggiungimento della felicità per l'uomo.

²⁸ «The preoccupation with the definiton of natural law, and the problem of the absoluteness of norms and their application in a pluralistic modern world, seem to lead many theologians away from the Thomistic view of prudence as a central moral virtue» (*Ibidem*, 10).

²⁹ *Ibidem*, 17.

alcune importanti chiarificazioni.

Innanzitutto c'è da appurare l'origine del *telos*. Dopo aver posto il fine universale, è necessario osservare il fine realizzantesi nella particolarità delle situazioni. In particolare Tommaso si soffermerà su questo punto, trattando il tema della *sinderesi*, ovvero della coscienza abituale³⁰. Egli distingue la *synderesis* dalla *coscientia*, che è la coscienza attuale.

Da dove l'uomo trae il fine delle sue azioni³¹? L'Aquinate, riprendendo la tradizione aristotelica, sostiene che è la *sinderesi* -un *habitus* innato- a fornire le proposizioni universali che sono come quelle maggiori dei nostri sillogismi pratici³².

Prima di procedere con l'analisi del sillogismo, è bene soffermarci brevemente sulla natura della *sinderesi*. Nel testo di Lottin appena citato si ritrova l'espressione tomasiana di *habitus* innato; questa espressione potrebbe sembrare un ossimoro, ma per com-

³⁰ Questa si differenzia dalla coscienza attuale perché si occupa esclusivamente dei principi universali, posti dalla legge divina che indicano all'uomo il generale percorso da compiere per giungere alla sua "deificazione". Per chiarire il punto d'arrivo del percorso del *reditus* si consiglia B. GHERARDINI, «Sintesi Antropologico-Tomasiana» in PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO, *I San Tommaso d'Aquino. Doctor Humanitatis*, LEV, Città del Vaticano 1981.

³¹ Cfr. «C'è una finalità nella natura perché la fonte dell'essere delle cose è una volontà intelligente. In quanto Dio è fonte dell'essere delle cose, la sua azione le penetra totalmente, in quanto dà l'essere *non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis* dà ad ogni cosa un significato, una finalità: *Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur*. Non si parte qui dall'affermazione che l'uomo si pone dei fini, per studiare poi quale fine ultimo si proponga di fatto; si parte invece dall'affermazione che ogni ente, proprio perché è ente, ha una finalità inscritta, per dir così, nella sua natura, ha un orientamento da seguire, un ideale, un'idea divina da realizzare. E poiché l'uomo, in quanto creatura razionale, può conoscere se stesso, può conoscere, sia pure imperfettamente, qual è il fine al quale è ordinato, e può conoscere la via che lo porta a conseguirlo [...]. Il concetto generale di ciò che è *bene* si può ricavare dal concetto di ciò che l'uomo è» (S. VANNI ROVIGHI, «La fondazione metafisica dell'etica» in PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO, *I L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo*, LEV, Città del Vaticano 1981, 308-309).

³² Cfr. «La *syndérèse* ne se distingue donc pas de la raison pratique, comme une faculté se distinguerait d'une autre faculté puisqu'elle n'en est que l'*habitus*. Cet *habitus* est-il inné? Oui, d'une certaine manière, *quodammodo*. La connaissance des premiers vérités de la raison spéculative, a son point de départ dans la connaissance sensible ou la mémoire; mais dès que les termes sont connus, le rapport qui les relie entre eux est évident par lui-même, par la seule lumière de l'intellect agent, sans nul recours aux industries du raisonnement. La conclusion semble donc bien s'imposer; la *syndérèse* est un *habitus* inné, et non une faculté» (O. LOTTIN, «*Syndérèse et conscience aux XII^e et XIII^e siècles*», in *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. II/1, Louvain – Gembloux, Abbaye du Mont César - J. Duculot, 1948, 223).

prendere appieno il senso di questa definizione è necessario rifarsi alla traduzione scolastica dell'*Aristoteles latinus*. Infatti, nel libro II della traduzione latina dell'*Etica Nicomachea* troviamo: «Quoniam igitur ea que in anima fiunt tria sunt, passiones, potencie, habitus, horuum aliquid erti virtus»³³.

La parola latina *habitus* corrisponde a quella greca ἕξις, che in italiano viene resa con *disposizione*. Possiamo giungere così alla corretta interpretazione della definizione tomasiana di *sinderesi - habitus-*, che corrisponde dunque ad una disposizione innata nell'uomo.

Essa, infatti, ha il compito di informare l'uomo di alcuni principi eterni, fondamentali, immobili ed universali. Questi potrebbero costituire la premessa maggiore del nostro sillogismo pratico, una premessa che segnali l'indirizzo del fine ultimo, ma che non porta direttamente alla conclusione. Per portare a compimento il sillogismo è necessaria una concretizzazione maggiore, si deve passare dall'universale al particolare. È compito della *coscientia* immettere in una situazione dinamica le leggi poste nella *synderesis*³⁴.

A questo punto siamo in grado di intendere la premessa maggiore come costituita da un preambolo -che segnala l'indirizzo generico dell'azione- e da un effettivo fine, quello particolare, che si fonda sul desiderio dell'uomo. Anche il tema riguardante il desiderio dell'uomo costituisce un punto di incontro tra le teorie aristoteliche e quelle tomiste. È stato lo Stagirita, infatti, il primo a mettere in rilievo la natura di questo desiderio. Il filosofo distingue la *διάνοια* -pensiero, facoltà intellettuale- dalla *ὄρεξις*

-desiderio, tendenza-, sostenendo la tesi secondo cui a muovere l'azione umana può essere solo «il pensiero che determina i mezzi per raggiungere uno scopo, cioè il pensiero pratico», che si concretizza nell'unione dei due elementi, così da formare un desiderio ragionato³⁵, che la Scolastica definisce volontà³⁶.

³³ ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, II, 4, 05b20, 14-15, R. A. GAUTHIER (a cura di), E. J. Brill, Leiden-Bruxelles 1972.

³⁴ Cfr. *Summa Theologiae* I-II q.90ss.

³⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 1139b, 5, C. MAZZARELLI (a cura di), Bompiani, Milano 2011.

³⁶ In questo saggio lasciamo volontariamente da parte il tema della controversa identificazione della volontà con l'appetito razionale.

L'azione della prudenza

Secondo Tommaso l'intelletto animato dalla grazia di Dio, che gode della rettitudine dell'appetito, è indirizzato dal desiderio ragionato verso ciò che è percepito come un bene³⁷. Una volta identificato l'oggetto del desiderio, l'uomo deve affidarsi alla *prudencia*, *auriga virtutum*, l'unica in grado di disporre dei mezzi perché egli raggiunga l'obiettivo prefissato.

«La conoscenza dei principi non è, dunque, sufficiente per l'azione: si devono valutare nella loro analicità i dati e "illustrarli" con i principi, per poi fare la scelta. Pertiene alla prudenza di "applicare i principi universali alle conclusioni particolari riguardanti le azioni da compiere" (47, 6, c.); in tal modo essa apre il cammino alle varie virtù morali, ne traccia e ne determina l'itinerario: le virtù morali sono aiutate a raggiungere il loro fine "dalla prudenza, che prepara loro la via disponendone i mezzi opportuni" (*ibid.*, ad 3). La prudenza in questo senso è per eccellenza la virtù della concretezza: "interferendo" nella indeterminazione della "inclinazione della natura" al fine, che è generica e "opera sempre allo stesso modo" (47, 7, ad 3), la determina nelle sue precise componenti»³⁸.

Come già precedentemente messo in luce, è l'azione della *prudencia* a svolgere il ruolo di passaggio dal momento teorico a quello pratico. Infatti, al riconoscimento dei mezzi disponibili per la concretizzazione del desiderio consegue immediatamente la prima azione.

Si è andato così a delineare un profilo abbozzato della *prudencia*. L'obiettivo di questo saggio non è certamente quello di offrire una presentazione esaustiva, ma si è animati dal proposito di mettere in rilievo il ruolo preminente svolto da questa prima virtù nel processo di attualizzazione di quel cammino dal quale siamo partiti, il cammino di umanizzazione.

La realizzazione dell'umanità, che tende alla perfezione manifestata dal Figlio di Dio incarnato, è strettamente connessa alla ri-

³⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 8, a. 1 co.

³⁸ I. BIFFI, «Richiami alla riflessione di san Tommaso d'Aquino sulla prudenza» in *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*, 156 (1997), 34.

cerca di elementi della vita reale che possano permettere all'uomo di prendere coscienza delle esortazioni che quotidianamente gli vengono poste innanzi. La ricerca dei mezzi costituisce un momento importante per la realizzazione degli obiettivi di bene prefissi, costituisce il punto di unione tra le capacità intellettive e quelle pratiche dell'uomo, è il momento che rappresenta l'uomo nella sua irraggiungibile sinteticità *umano-divina*.

Nel concludere la trattazione, al fine di acquisire un'idea un po' più precisa del ruolo di questa virtù, si propone la contemplazione dell'immagine racchiusa nel noto dipinto di Piero del Pollaiuolo del 1470, conservato nella Galleria degli Uffizi a Firenze.

L'artista nel dipingere la personificazione della Prudenza ha inteso rappresentarla con alcuni attributi tipici: lo specchio e il serpente. Questi elementi richiamano alcuni passi della Sacra Scrittura, in cui vengono tratteggiati elementi costitutivi della suddetta virtù. Lo specchio fa riferimento a Sapienza 7, 26: «È riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e immagine della sua bontà», mentre il serpente richiama Matteo 10, 16: «Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe».

L'eloquenza dell'arte ci ha offerto, dunque, una opportuna sintesi della prudenza: essa è un mezzo che contribuisce in maniera incisiva alla realizzazione espressiva dell'immagine di Dio nell'uomo, così che egli possa abitare la terra in uno stile sempre più *umano*.