

**Lorenzo Cozzi,**  
**Università degli Studi di Firenze,**  
**a.a. 2014/15**  
**email: [lorenzo.cozzi2@stud.unifi.it](mailto:lorenzo.cozzi2@stud.unifi.it)**

# **Il senso delle passioni e il bene per l'uomo**

**Il pensiero di Tommaso di fronte a Qōhèlet**

## Premessa

La volontà di intessere un rapporto tra l'antropologia teologico-filosofica di Tommaso e l'esperienza esistenziale e morale di Qohelet ha tutto il diritto di apparire nella sua prima impressione come un'impresa prometeica destinata al fallimento. Quale legame può mai intercorrere tra uno dei massimi dottori della Cristianità, angelico sistematore della linea razionalistico-aristotelica nel terreno della fede cristiana, e il vecchio e disincantato Salomone che, giunto alla fine dei suoi giorni, cerca di offrire, in un lavico e martellante scandirsi di versi, la propria risposta alle grandi domande?

Tra la due figure sembra infatti aprirsi una distanza storica, stilistica e culturale tale da condannare ad un apriorico immobilismo ogni tentativo di ricerca. Tuttavia, se non vogliamo cadere nella tentazione di abbandonare sul nascere una ricerca audace ma al tempo stesso legittima nel suo esser posta, dobbiamo muovere da due osservazioni fondamentali: la prima squisitamente letteraria, circa il rapporto tra Sacra Scrittura e ricezione tomista del testo sacro, la seconda di carattere prettamente storico, rivolta al carattere assai denso e sottoposto a mille tensioni, ma al tempo stesso profondo e organico, dell'esperienza giudaico-cristiana. Se da un lato infatti l'assunzione del bagaglio della linea aristotelica (e la conseguente operazione di rielaborazione teologico-filosofica operata dall'Angelico) non ha avuto effetti di rigetto o di ricaduta sulla ricezione e sul genuino apprezzamento della Scrittura, ma ha dimostrato bensì la capacità di mettere a nostra disposizione un insieme di strumenti in grado di illuminare il testo sacro persino nei suoi momenti più caustici e complessi secondo un taglio elegante e al tempo stesso efficace, dall'altro non dobbiamo dimenticare che il mondo cristiano mosse fin da subito passi decisivi nell'edificazione della propria teologia a partire dalle riflessioni contenute nell'Ecclesiaste, le quali, una volta immerse nella fonte neotestamentaria, furono sottoposte ad una traslazione concettuale cruciale per la perimetrazione dell'identità di quel Credo al quale Tommaso sarebbe sempre stato tenacemente legato. Forti di queste constatazioni, la nostra intenzione sarà dunque quella di sezionare il resoconto che Qohelet offre della propria esperienza etica ed esistenziale su questa terra utilizzando come grimaldello ermeneutico principale la riflessione filosofico-morale dell'Angelico. Sfuggendo al rischio di imporre una

banalizzante sovrapposizione tra le due voci, opereremo dunque secondo la ferma volontà di stabilire un rapporto di attenta e soppesata comunicazione tra questi due massimi punti di virtuosità del tessuto giudaico-cristiano, nell'intento di lasciare così emergere i principali momenti, tanto di connessione quanto di ulteriorità, che intercorrono fra loro.

## Introduzione

*Quale contatto tra le due voci?*- Il primo mastodontico problema che incontriamo è legato alla possibilità di costruire uno spazio di raccordo tra le due riflessioni a partire dal quale innestare il nostro argomento. È di per sé innegabile che Qohelet, attento indagatore del reale e crudele annientatore delle allucinazioni dell'io, sia sempre stato un ospite inquietante all'interno del panorama giudaico-cristiano: là dove i rabbini titubavano di fronte alle aperte contraddizioni che andavano a collidere con decisivi passaggi delle Scritture, il mondo cristiano non poteva restarsene sereno e adagiato su se stesso nel momento in cui gli si richiedeva un confronto dialettico con un libro interamente pervaso dal tema della vanità del tutto e dove sembrano essere offerte in alcuni momenti fastidiose concessioni ad oraziane massime fondate su di un leggero senso del *carpe diem*, talvolta spinte al limite di un edonismo pressoché materialistico.

I grandi esegeti del passato, come numerosi critici contemporanei<sup>1</sup>, hanno pensato di ovviare il problema pensando la struttura dell'Ecclesiaste come frutto di un confronto verbale tra due voci, fra loro separabili, amalgamatesi poi all'interno di un solo testo: le parole di colui che è individuato come l'agone scettico, vero trascinatore del discorso, sono così presentate come controbilanciate dai richiami a Dio e alla sua Legge, altrimenti apparentemente ingiustificati, compiuti da parte di un pio, controparte della voce narrante principale. Tuttavia, per quanto questa modalità di lettura snellisca ampiamente la portata delle tensioni presenti nel testo, essa non si rivela e non si impone secondo un'imprescindibile necessità; anzi, dal momento in cui è proprio l'inquietante presenza di profonde tensioni a rendere la lettura del Qohelet così unica nel suo genere, noi muoveremo nella nostra ricerca secondo una linea che associa ogni affermazione del testo biblico ad

un'unica voce narrante, rispecchiante un io unitario e congiunto pur nella sua vulcanicità. Il racconto autobiografico ed esistenziale dell'Ecclesiaste assume infatti una profondità genuina e inarrivabile solo nel momento in cui viene restituito ad una propria intrinseca unità: ma questa premessa metodologica non rischia di compromettere definitivamente la nostra ricerca? Accettare l'unità del testo significa trovarsi di fronte ad un autore che, prostrandosi di fronte a un Dio distante e misterioso, guarda con scetticismo alle teorie pseudo-platoniche legate all'immortalità dell'anima e alle implicazioni etico-morali che ne discendono, mentre al tempo stesso si spinge a riconoscere che non c'è alcun bene per l'uomo se non mangiare, bere e godere delle proprie fatiche. Tutte queste edificazioni sembrano innalzare barriere che né l'intelletto più acuto, né il più funambolico dei sofismi, sarebbero in grado di avvicinare alla riflessione morale di Tommaso. Ma è proprio questo prosciugarsi delle possibilità di contatto tra le nostre due sorgenti di riferimento che fa emergere per contrasto la profonda affinità che lega le due trame argomentative in una sede tanto eminente quanto inaspettata: la centralità dell'esperienza corporea, momento decisivo a partire dal quale, tanto nelle sfolgoranti parole di Qohelet quanto nella ricostruzione tomista, indissolubilmente si affermano i primi germogli delle istanze esistenziali e morali dell'essere umano. Il nostro intento sarà dunque quello di dimostrare come l'avvicinamento delle parole dell'Ecclesiaste all'edificazione tomista risulti essere un'operazione in grado di offrirci una postazione privilegiata per ammirare lo spessore, la rilevanza e la centralità del ruolo del corpo nel panorama giudaico-cristiano, con le conseguenti implicazioni nel campo della decifrazione dell'orizzonte di senso del nostro agire.

## Il cuore e le passioni

*Una ricerca lunga una vita-* Nell'arco della propria esistenza, Qohelet ha indagato e riflettuto su tutto ciò che avviene sotto il cielo secondo sapienza, termine con cui traduciamo dall'ebraico l'espressione *hokmah*, intesa come la facoltà che coordina nell'uomo sia l'attività teoretica che l'azione morale. Tuttavia questa superiore rielaborazione conoscitiva presuppone sempre nel disegno di Qohelet una diretta esperienza sensibile: egli è un autore che ripetutamente vede, ripetutamente sente,

ripetutamente pone di fronte a noi immagini concrete e definite. Questo carattere così fisico e corporizzante della gnoseologia dell'Ecclesiaste si effonde lungo tutte le sponde dell'opera, le cui parole non vanno mai a perdersi in impalpabili speculazioni, mantenendosi parallelamente sempre fedeli a quell'incantesimo letterario che permette all'io narrante di sublimarsi in una voce fuori campo entro la quale assorbire il lettore. È secondo questa via che Qohelet, percependo "che nella sapienza vi è un valore aggiunto rispetto alla stoltezza"<sup>2</sup>, ha pensato di far ricerca e di porre attenzione alle cose del mondo; ma cosa si è trovato di fronte? Spire di vento che sempre ritornano su loro stesse, il sempiterno ciclo del sole, generazioni che vanno, generazioni che vengono in una condanna all'oblio che accomuna gli antenati ai posteri, occhi che non si saziano di vedere, orecchi che non si riempiono di ciò che odono. Qohelet recupera così l'esordio con cui si era inaugurata la propria riflessione ("Oh vanità immensa!"), giungendo ad un'amara conclusione:

*Ho osservato tutte le opere che si fanno sotto il sole e ho concluso che tutto è vanità e occupazione senza senso. [...]*

*Dove c'è molta sapienza, c'è molto dolore*

*E, se si aumenta la scienza, si aumenta il dolore.<sup>3</sup>*

L'incontro con l'hebel (vanità, soffio, nebbia leggera) rappresenta il trauma decisivo attorno al quale gravita tutta la sapienza di Qohelet: è questo momento a spingere la voce dell'io narrante a ripercorrere quelle tappe che lo hanno condotto secondo sentieri ancor più tenebrosi e spregiudicati alla ricerca del bene per l'uomo su questa terra. Fermo dunque nel proprio intento e conscio del naufragio soteriologico della ragion pura, l'autore dichiara, nel principio del secondo capitolo del testo, di essersi voluto così sottoporre alla prova dell'allegria e dei piaceri, dei desideri e delle passioni, ammassando oro e argento, costruendo case, piantando vigne, comprando schiave e schiavi, abbandonandosi all'ebbrezza e alla follia:

*Tutto quanto i miei occhi chiedevano, non l'ho negato loro*

*E non ho rifiutato al mio cuore nessun piacere.<sup>4</sup>*

Questo passaggio si rivela cruciale per la nostra ricerca: esso rappresenta il momento letterario che, tramite l'evocazione fisica del desiderio, ci permette di inanellare e sezionare l'esperienza esistenziale di Qohelet alla luce della sottile analisi condotta da Tommaso circa l'importanza del corpo e delle passioni all'interno dell'avventura terrena dell'essere umano.

Gli occhi e il cuore hanno così sospinto l'autore verso gli stimoli dettati dalla percezione intramondana: è con lo scatto di questa istantanea letteraria che ci addentriamo all'intero dell'antropologia morale tomista.

*Lo spazio delle passioni in Tommaso d'Aquino*- Se la costruzione della mappatura antropologica dell'individuo nelle sue molteplici direzioni è uno dei luoghi dove l'acume di Tommaso ha avuto modo di brillare con maggiore visibilità, la trattazione tomista delle passioni rappresenta un vertice unico nel suo genere all'interno di tutta la storia del pensiero medievale. Profondamente animato da una limpida sensibilità nei confronti del carattere unitario del composto umano, all'interno del quale anima e corpo, sensibilità e spiritualità giungono ad esplicitare le loro funzioni in una serrata dialettica compenetrativa, l'Angelico si è assunto il merito di consacrare definitivamente sotto il segno della piena dignità ontologica ed epistemica il problema di quelle alterazioni corporee legate all'appetito sensitivo che, preconditionando e predelimitando il direzionamento dei nostri atti volontari, cadono sotto il nome di passioni. Tale risultato è stato conseguito da Tommaso per mezzo di un'attenta e soppesata condensazione della precedente riflessione agostiniana circa le passioni dell'anima con i nuovi decisivi contributi della sapienza greco-orientale: sarebbe infatti impensabile pretendere di ripercorrere con consistenza una teoria delle passioni in Tommaso senza tener conto dei decisivi contributi apportati dalle riflessioni di Nemesio di Emesa, di Giovanni Damasceno, e dai grandi impianti etici aristotelico-avicenniani<sup>5</sup>. È proprio la ricezione del bagaglio aristotelico a giocare anche in questa sede un ruolo portante: là dove Agostino aveva preparato l'epoca medievale ad un assorbimento del problema delle passioni all'interno di un quadro di valutazione teologico morale, gli strumenti e le tecniche concettuali dello Stagirita diventano essenziali ai fini di un'accurata descrizione fisio-morfologica del moto passionale. Il patire, che rappresenta il bacino semantico a partire dal quale individuare la nozione di passione, comporta necessariamente un'alterazione, come indicato

dallo Stagirita nel suo *De Generatione*<sup>6</sup>; ma l'alterazione in sé è qualcosa di strettamente inerente alla materia in quanto l'anima, stando a quanto affermato nel *De Anima*<sup>7</sup>, non conosce il movimento; dunque il patire formalmente inteso, e con esso il moto passionale, non riguarda l'anima se non per accidens, essendo tuttalpiù il composto di anima e corpo a patire una modifica della propria disposizione naturale.

Questi moti dell'appetito sensitivo associati ad una trasmutazione corporale, che Tommaso può finalmente chiamare passioni, pur non implicando in loro stessi né il bene né il male morale, acquisiscono tuttavia una solida centralità ai fini della preparazione e della piena analisi del discorso etico; l'immunità pre-morale di cui il concetto di passione gode crolla infatti nel momento in cui giunge ad incontrarsi con le facoltà superiori della ragione e della volontà. Se dunque da un lato il grado di innocenza associato alle passioni umane è nettamente ridimensionato, è proprio questo puro offrirsi al giudizio di ragione da parte delle passioni a far sì che esse non possano parallelamente cadere al di sotto di una totale, oscura e stoica condanna della loro influenza sull'umano agire: l'uomo che non saprà regolare con la propria ragione e la propria volontà l'influsso passionale sarà da esso logorato, ma colui che lo saprà educare e direzionare razionalmente nel pieno svolgimento dell'atto volontario avrà compiuto il primo passo verso la virtù, sulla base di quel principio fondamentale dell'antropologia tomista secondo cui anche il corpo e le cose inferiori possono disporsi al servizio delle realtà e dei beni spirituali.

*"[...] Ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Psalmo 83,3 dicitur: "Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.""*<sup>8</sup>

*Per una scansione analitica delle passioni-* Ma come si caratterizzano queste passioni nella loro intima specificità? Secondo quali criteri si suddividono? Tommaso affronta in modo imperforabile tutte queste delicate questioni approfondendo il problema delle passioni nelle due sezioni della *Summa Theologiae* a loro dedicate (Ia-IIe). Al fine di discriminare le singole passioni, Tommaso si sofferma con cura sulla centralità concettuale che i concetti di bene e male nella loro ampiezza biopsichica ricoprono in tale palcoscenico speculativo.

Per il vivente infatti il bene possiede una forza di attrazione, mentre dal male discende una necessaria forza di repulsione; bene e male possono tuttavia essere intesi in senso assoluto (e in tal caso parleremo delle passioni del concupiscibile) o possono essere intesi come ardui da conseguire o da allontanare (e questo è il caso delle passioni dell'irascibile). Dunque, qualora bene e male siano intesi in senso assoluto, il bene provoca nella parte appetitiva *quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum*<sup>9</sup>; tale passione, centrale già nel solco della riflessione agostiniana, assume il nome di amore. A questa passione corrisponde, sul versante opposto, dalla parte del male, l'odio. Secondariamente, se il bene non è ancora raggiunto ma non contempla resistenze contingenti, la passione animante è la concupiscenza, mentre, *ex parte mali*, prende forma la ripugnanza. Infine in presenza del bene raggiunto, le passioni di riferimento sono la gioia e il piacere; al contrario, nell'attualità del raggiungimento del male incontriamo invece il dolore e la tristezza. Là dove però si dovessero sovrapporre meccaniche di resistenza e tensione nei confronti del raggiungimento del bene o dell'allontanamento dal male nei riguardi di un soggetto umano, incontreremo *respectu boni nondum adepti*, speranza e disperazione, *respectu mali nondum iniacentis*, timore e aduacia, e, *ex malo iam iniacenti*, la passione dell'ira. Risulta così chiaro che ogni passione dell'irascibile debba avere come sbocco e compimento una passione del concupiscibile che rappresenti uno stato di quiete, cioè la gioia o la tristezza.

Forti di questa prima inquadratura dell'arsenale tomista, torniamo con la nostra attenzione all'esperienza corporea e passionale di Qohelet, al fine di indagarne specularmente le possibilità, i limiti e infine gli esiti. La voce dell'io narrante che apre il secondo capitolo, esibendo di primo impatto con manifesta pomposità i trionfi e i soddisfacenti dei propri desideri, si espone infatti immediatamente alla trattazione tomista delle passioni del concupiscibile: vediamo meglio come.

*De complacentia "boni"*- Il principio del movimento che guida Qohelet verso il soddisfacimento dei piaceri richiesti dal suo cuore e dai suoi occhi è complessivamente indicato nell'assetto tomista sotto il nome di amore: *nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem*<sup>10</sup>. L'appetibile dunque, tramite un'azione di alterazione e modifica, muove l'appetito, il quale tende a raggiungere l'oggetto appetibile al fine di condurre a compimento il proprio moto.

Nei riguardi dell'analisi della tensione esercitata sulla potenza appetitiva dell'amante, Tommaso mostra una capacità descrittiva acuta e profonda:

*Colui che ama è nell'amato; infatti l'amore di concupiscenza non si acquieta nella conquista esteriore e nel godimento superficiale dell'oggetto amato, ma vuole possederlo completamente, arrivando quasi al suo intimo.<sup>11</sup>*

Questo carattere estatico dell'amore concupiscente che l'Aquinate giunge a penetrare con una limpidezza clinica è perfettamente rinvenibile nelle parole dell'Ecclesiaste: la voce narrante dichiara infatti di aver sporizzato il proprio io, scopertosi deficitario nella propria scoperta del reale, verso le molteplici entità del mondo presentatesi sotto forma di bene al fine di rinvenire il segreto della sapienza e del bene per l'uomo. Nonostante la martellante rapidità con cui si susseguono le immagini evocate dall'autore, il lettore non è mai condotto di fronte ad uno smarrimento della consapevolezza della consistenza ontologica dell'io narrante: la voce di Qohelet permane salda, rigida e costante lungo tutto l'arco della riflessione. La passione (concupiscibile) dell'amore genera dunque una concupiscenza strettamente intesa, definita da Agostino nel suo Libro delle 83 Questioni come *amor rerum transeuntium*<sup>12</sup>, e tale *motus* tende verso il proprio compimento nel piacere: così, quando l'uomo ha raggiunto il bene nel quale prova piacere, da un lato cessa il movimento dell'esecuzione grazie al quale tendeva verso il fine, mentre dall'altro non cessa il moto della parte appetitiva che prova piacere nella propria realizzazione. Qohelet fa pienamente suo questo circolo emotivo, mantenendo la sapienza presso di sé anche nei tragitti esplorativi più spregiudicati.

Eppure anche nelle pieghe di una ricerca così indirizzata si annida come non mai l'incontro con l'hebel. La conclusione della voce narrante ci porta di fronte ad un ennesimo drammatico naufragio:

*mi volsi a considerare tutte le opere che le mie mani avevano fatto e la fatica che avevo durato a compierle, e mi convinsi che tutto è vanità e agire senza senso.<sup>13</sup>*

Ciò che si è presentato agli occhi del cuore sotto la veste del bene si è rivelato nuovamente dotato di un'intrinseca difettività: può Tommaso fornirci gli strumenti

in grado di giustificare questo fallimento dell'ipertrofizzazione dell'esperienza passionale e corporea?

*La ragione, il soggetto e le passioni* - La frustrazione delle aspettative esistenziali di Qohelet può essere speculativamente ricomposta nel quadro tomista nel momento in cui rivolgiamo la nostra attenzione ai molteplici momenti patologici che possono destabilizzare la traiettoria in grado di unire il soggetto agente e il bene appetibile descritti nella trattazione delle passioni dell'anima. Per quanto Qohelet abbia trovato la vanità al termine del trascinarsi concupiscibile cui si è lasciato sottoporre tramite la *visio corporalis*, non possiamo permetterci di concludere che egli abbia amato il male, in quanto il male non è mai amato *nisi sub ratione boni*. Tuttavia non dobbiamo dimenticare che l'amore indica il conformarsi della potenza appetitiva del soggetto ad un dato bene: questo significa che l'amore come passione è in grado di perfezionare e migliorare colui che ama solo ed esclusivamente là dove a farsi avanti vi sia un bene conveniente al sé della natura del soggetto che lo esperisce. Infatti gli effetti di un amore proiettato su di un bene non conveniente danneggiano, deteriorano e peggiorano colui che ama. Il desiderio, dapprima scatenato secondo la sua immediatezza percettiva, rivela dunque un fondo ontologico che non va a riguardare il solo appetito inferiore, ma che coinvolge le superiori facoltà umane, sulla cui base diventa possibile considerare una cosa come buona e conveniente al di là delle necessità e degli impulsi naturali. Tommaso non nega che il desiderio naturale che emerge dalla corporeità dipenda necessariamente dalla *partem sensitivam*; ma, data la continuità del composto umano, tale componente sensitiva è regolata dalla ragione, il cui compito consiste nel distinguere, confrontare e rielaborare "le cose che nella realtà si presentano come unite"<sup>14</sup>. Diventa infatti legittimo parlare delle passioni come di *morbi vel perturbationes animae*<sup>15</sup> solo quando esse si svincolano dal controllo della ragione, destabilizzando l'ordine armonico e continuativo dell'umano. Ma non era stato Qohelet a offrire consapevolmente al proprio sé i piaceri più smodati, fino alle soglie della follia, sottoponendosi così ad un'auto-amputazione della ragione? La risposta deve tener conto di più fattori: certamente l'autore ha deciso di valicare i limiti della ragione e di condannarsi ad una condizione di perturbazione e di irrequietezza nell'incostanza di un flusso passionale privato di un'attenta e onnipervasiva scansione razionale; tuttavia non

dobbiamo dimenticare che, nel corso di questo processo esistenziale, Qohelet ha “sempre ben salda” presso di sé la “sapienza”: questo significa che l’autore ha lasciato fluire i propri moti passionali mantenendoli sempre al di sotto del superiore controllo dei principali riferimenti logico-razionali del sé, i quali hanno perennemente guidato e orientato la sua indagine alla ricerca del bene per l’uomo. Il parziale, e mai totale, auto-affrancamento dai limiti della ragione da parte di un soggetto che patisce e pre-ordina il conformarsi della propria potenza appetitiva ad un dato bene sensibilmente percepito nel flusso passionale del concupiscibile è dunque da intendersi come il più spregiudicato tentativo compiuto da parte di Qohelet di affondare nell’ente mondano e di scandagliarlo in tutte le sue parti al fine di individuare e raccogliere ogni possibile granello di realizzazione esistenziale. Recuperando il parametro della convenienza come termine regolatore portante nella relazione tra appetibile e appetito, e custodendo il resoconto esistenziale della voce biblica al di sotto di un controllo razionale silente ma sempre direzionante, diventa adesso necessario affrontare frontalmente il problema della degenerazione patologica della Cosa in vanità.

*Il sé come specchio dell’ente-* Il cammino del soggetto concupiscente culmina nel raggiungimento di un dato bene: in questo stato, cessa il *motus executionis* grazie al quale il soggetto tendeva al fine, ma non cessa il *motus appetitivae partis*, reificatosi adesso nella forma del piacere, per mezzo di cui diventa possibile godere nel possesso della cosa. Nel momento in cui il principio ontologico del moto dell’esecuzione risulta essere la percezione sensibile, Tommaso si chiede secondo quale grado il piacere, in quanto assorbimento del sé nella cosalità, sia dotato di una dimensione temporale. Orbene, il piacere inteso in senso stretto, dice l’Angelico, non è direttamente nel tempo in quanto la sua natura interessa un bene ormai raggiunto, un moto ormai saziato nel suo termine: ma se tale bene raggiunto soggiace al mutamento, è allora manifesta l’acquisizione da parte del piacere di una dimensione temporale, per quanto indirettamente colta, e l’incarnazione da parte della concupiscenza sensibile, sua genitrice, di una tensione infinitaria ed erratica che lascia esplicitamente riecheggiare nella trattazione tomista le parole del Vangelo di Giovanni 4,13 “Chi berrà di quest’acqua avrà ancora sete”<sup>16</sup>.

Aperto nella propria pionieristica ricerca agli immediati suggerimenti della percezione sensibile e agli effetti della passione concupiscibile corporea così

scatenatasi, Qohelet scopre che l'oggetto dei piaceri corporali non può non essere che corruttibile, perituro, difettivo e dunque, in ultima istanza, vano. Persino là dove il bene come oggetto del piacere sembra sottrarsi all'evanescenza dell'esigenza corporea immediata per protendersi nel tempo, nell'oro ammassato, nei giardini decorati e nei palazzi innalzati, la vanità incombe sul versante opposto, quello della legge temporale che pende sull'esistenza umana:

*Ho preso a odiare tutta la fatica che duro sotto il sole, perché devo lasciar tutto all'uomo che mi succederà. E chi sa se sarà sapiente o stolto? Ma certo è che sarà suo tutto ciò che ho fatto con la mia fatica e con la mia sapienza sotto il sole. Anche questo è vanità.<sup>17</sup>*

L'ampiezza gnoseologica di cui Qohelet ha voluto godere servendosi della stessa follia nell'arco del proprio cammino sapienziale ha dunque portato l'io narrante ad una nausea da sazietà dalle tinte fosche; ciò che a questo punto si rivela sorprendente è la capacità dell'analisi tomista di rendersi strumento ricettivo fertile persino nei riguardi di questi momenti abissali della psiche umana toccati dalla voce biblica. Infatti, seguendo le parole dell'Angelico, l'unione tra l'amante e la cosa amata con concupiscenza porta l'amante a percepire l'ente come elemento del proprio benessere, secondo il carattere estatico proprio dell'amore; tuttavia qualora tale unione interessi un bene *non conveniens amanti*, è l'io stesso a patire una distrofizzazione del proprio sé ontologicamente speculare e proporzionale alla natura della cosa amata, secondo l'indicamento veterotestamentario contenuto in Osea 9,10: "Sono diventati abominevoli, come le cose che hanno amato"<sup>18</sup>. Sebbene le parole del profeta tuonassero strettamente contro l'amore per il peccato, l'evocazione da parte di Tommaso di un tale riferimento biblico sigilla sotto il segno della piena fertilità epistemica la centralità attribuita alla dialettica traspositiva ed estatica nei riguardi della passione amorosa: la condizione di nausea da sazietà cui si trova sottoposto Qohelet altro non è infatti che il frutto di un io che, nell'estensione della propria esperienza corporea e passionale, esperisce la vanità delle cose e ri-scopre tale vanità come costitutiva del proprio sé.

A questo punto si rivela necessario ribadire che la peculiarità che contraddistingue il travaglio di Qohelet dal comune cammino del peccatore è legata alla capacità di tenuta esibita dall'autore stesso: il perenne sovraordinamento della propria

esperienza esistenziale al piano della sapienza<sup>19</sup> permette alla voce biblica di mantenere una costante capacità di penetrazione e valutazione critica del proprio vissuto e di sfuggire così ad un peccaminoso annegamento nel vuoto ripercuotersi dei piaceri corporei. Questa precisa e costante logica spirituale adottata dall'io narrante si dimostra capace di illuminare il carattere silenziosamente ma intimamente unitario dello svolgimento dell'opera: persino dove Qohelet si avventura in esuberanti affermazioni secondo cui sotto il cielo non v'è altro bene concesso da Dio che non sia il piacere del mangiare, del bere e del veder compiuta la propria fatica, dietro questa apparente deriva edonistica si cela sempre la lucida e amara coscienza dell'immagine di un Dio misterioso e distante, di un reale sfuggibile e opaco, e di un uomo condannato ad un'erranza terrena lontana dall'acquisizione del soddisfacimento della propria pienezza d'essere.

*Ho considerato l'opera di Dio rendendomi conto che l'uomo non può arrivare a scoprire tutto quello che avviene sotto il sole, perché non trova niente, per quanto si affatichi a cercare. E anche se il sapiente dice di sapere, il sapiente non trova nulla.<sup>20</sup>*

La rivelatività dell'esperienza corporea e passionale, nella rilevanza filosofica che le è assegnata da Tommaso e nella centralità che assume nel quadro esistenziale di Qohelet, si è infine svelata nel pieno delle sue implicazioni, portando la nostra riflessione di fronte allo stringente problema del valore, del fine e del compimento ontologico dell'uomo nell'arco della sua parabola terrena. Così, tenendo ferma di fronte ai nostri occhi l'immagine di Qohelet come caustico frantumatore delle allucinazioni dell'io e la lezione psicologica dell'Angelico, ci muoveremo all'interno dei fondamenti della ricezione tomista della teleologia aristotelica, strumento speculativo decisivo ai fini di una decifrazione razionale dei limiti dell'esistenza umana, con particolare riferimento alle argomentazioni legate al piano della mondanità e della corporeità.

*Il limite terreno nella teleologia tomista-* Il nodo squisitamente filosofico a partire dal quale Tommaso edifica la propria proposta teleologica muove dalla stretta considerazione dell'ambito degli enti che manifestamente agiscono, secondo l'impalcatura dell'etica aristotelica: noi denominiamo fine la cosa verso la quale l'impulso di un dato agente tende e oltre la quale tale ente, una volta acquietatosi

nel suo possesso, non cerca nulla; questo ci legittima ad innestare la ragione del bene all'interno di ciascun fine<sup>21</sup>. Dunque diventa immediatamente chiaro che, nel caso dell'azione umana, l'ultimo fine debba essere in grado di riempire talmente tanto l'appetito dell'uomo da non lasciare nulla di desiderabile all'infuori di esso, ed è questa condizione a ricevere il nome di beatitudine. Dal momento in cui tutti gli uomini desiderano un tale stato, essi stessi concordano *secondo natura* al desiderio del fine ultimo; ma è possibile individuare in modo univoco la reificazione di tale ratio ontologica? Alcuni uomini giungono infatti ad additare come bene perfetto il piacere, altri la gloria, altri ancora l'onore e così via, allo stesso modo in cui, ed è lo stesso Tommaso a fornirci l'esempio<sup>22</sup>, sebbene ogni gusto riconosca il dolce come piacevole, alcuni preferiscono il dolce del vino, altri del miele o di altre cose ancora. Ma così come, incalza l'Angelico, il dolce più buono e piacevole in assoluto dovrà essere quello che è più gradito a chi ha il gusto più raffinato, parimenti sarà necessariamente indicato come il vero *summum bonum* quello che è desiderato come fine ultimo da coloro che hanno gli affetti immuni da qualunque deviazione patologica. La ricomposizione unitaria e armonica del sé si mostra dunque nuovamente, secondo un'ispirazione sapienziale profondamente recepita da Qohelet e raccolta da Tommaso, come elemento necessario per lo smascheramento imminente del carattere irrimediabilmente difettivo e mancante dei beni terreni che si offrono all'uomo. Forte di questo presupposto metodologico, l'Aquinate passa così sottilmente in rassegna le varie possibili forme che gli uomini hanno associato all'idea di beatitudine giungendo così ad una risposta, perfettamente sistematizzata in *Summa Theologiae* Q.5 art.3, che non lascia spazio ad equivoci: *alqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, sed perfecta et vera beatitudo non potest haberi in hac vita*<sup>23</sup>. La beatitudine compiuta infatti, escludendo ogni male e accogliendo un bene perdurante nel tempo, riposa perfettamente su se stessa; di fronte a questo assunto concettuale l'Aquinate non può fare a meno di convenire che se da un lato né i sensi, né i piaceri del corpo, né gli onori, né la gloria, né la potenza sono dotati di quella stabilità ontologica in grado di imprimere quella pienezza d'essere necessaria all'umano per il proprio compimento, dall'altro è lo stesso status ontologico dell'essere umano, dominato dalla temporalità, a rendere inattuabile la perpetuazione di quei prerequisiti necessari all'idea di beatitudine. Seguendo questa particolare traiettoria, la pensabilità di un sé dimorante nella beata compiutezza di un'operazione perfetta si

rivela come intrinsecamente connaturata ad un'avulsione dal limite mondano e dal dominio della temporalità terrena.

*A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente.*<sup>24</sup>

Qohelet stesso aveva cercato risposte in questa direzione giungendo, nel pionierismo metodologico che anima la sua voce, a cogliere la centralità del destino del soffio vitale nella dialettica del compimento dell'umano. Ma cosa può saperne l'uomo di un'eventuale immortalità dell'anima che, in quanto tale, non può ricadere al di sotto dell'esperienza sensibile e della quale peraltro i testi sacri non hanno mai parlato alle orecchie dell'autore dell'Ecclesiaste? Il deficit gnoseologico cui Qohelet va incontro culmina così in un ripiegamento da parte della voce narrante verso una concezione del bene per l'uomo nella sua vita terrena che torna a coincidere con l'accettazione e il godimento di quello che Dio concede ai nostri giorni vani, nel mantenimento di una salda e rigorosa consapevolezza del rapporto del sè con il creato.

*Chi lo sa se lo spirito vitale dell'uomo sale in alto e quello dell'animale scende sottoterra! Così ho compreso che non c'è alcun bene per l'uomo che egli goda di quello che fa perché solo questo gli è concesso. Nessuno infatti lo porterà a vedere ciò che accadrà dopo di lui.*<sup>25</sup>

Per quanto la pragmaticità e l'ampiezza letteraria del concetto qoheletiano di "bene per l'uomo" non conosca il travaglio filosofico che nel disegno tomista prepara la nozione di beatitudine, risulta evidente che in entrambi gli autori le contraddizioni, le tensioni e i limiti del nostro operare, che trovano nella corporeità un loro momento eminente, pongono necessariamente l'uomo di fronte alla ricezione dei nodi più profondi del suo essere-nel-mondo e alla considerazione della possibilità di un'esistenza e di una realizzazione extra-mondana.

Ma è proprio nella radicalità dell'imporsi della questione che emerge la rivelatività e la centralità di quel momento della storia del mondo da cui la nostra riflessione non può più prescindere e dei cui benefici Tommaso ha potuto godere, a differenza

di Qohelet, nel proprio pensiero di un umano finalmente strutturalmente proiettabile al di là dei limiti del corpo, del tempo e della morte: l'Incarnazione di Cristo.

## Con Qohelet, oltre Qohelet, fino al compimento del tomismo

Le parole di Qohelet hanno l'indubbio merito di incarnare un momento di svolta nella storia del pensiero umano: l'immagine del mondo che la voce dell'Ecclesiaste consegna al lettore soffre infatti la condizione di una lacerazione interna elevata a sistema di riferimento per tutto lo svolgersi della riflessione. Nel suo incedere a fianco della sapienza, suprema facoltà unificatrice delle esperienze corporee e mentali, Qohelet non fa altro che incrementare la propria presa di coscienza della vanità del tutto; il reale si rivela essere nient'altro che uno schermo opaco per mezzo del quale un Dio misterioso lascia a mala pena trasparire e intravedere la propria azione nel mondo. In questo contesto la sapienza, nel suo recepire e riflettere la vanità che domina sui giorni della vita umana, assume progressivamente il compito decisivo di rendere l'uomo cosciente dei suoi limiti e dell'abissale grado di separazione che lo distanzia dal divino. Nelle coordinate dell'Ecclesiaste il rapporto religioso si afferma dunque prepotentemente sotto il segno del timor di Dio, secondo un tragitto già individuato dai profeti e dai libri della Legge; tuttavia ciò che in questo solco rende autenticamente rivoluzionario il testo di Qohelet è dato dalla centralità attribuita in questo cammino all'esperienza strettamente personale dell'individuo, alle sue capacità volitive e all'influenza esercitata dalle sue stesse passioni nell'arco del suo cammino terreno. Questo è l'anello dialettico decisivo che ci permette di leggere nell'individualità personale della coscienza umana la colonna portante della religiosità di Qohelet, ormai proiettata, nel suo offrirsi, verso gli sviluppi successivi dell'esperienza giudaico-cristiana. Tuttavia, questa soggettività innalzata da Qohelet *con tutte le sue componenti* a vero centro della dialettica religiosa recepisce appieno e soffre nella propria erranza quella condizione di mancanza, lacerazione e misteriosità che pervade tutto il reale, riflettendo così al suo interno l'impossibilità di

acquietamento del proprio essere in una qualche forma di compimento esistenziale terreno.

Di fronte alla causticità dei problemi con cui era irreversibilmente chiamata a confrontarsi, la coscienza giudaica mise in discussione se stessa, costringendosi ad un faticoso ripensamento delle coordinate di pensiero del proprio credo. La soggettività nella sua interezza innalzata a teatro della dialettica religiosa attendeva adesso che i meccanismi di tale innalzamento si potessero finalmente connettere armoniosamente fra loro, sanando quelle lacerazioni con cui il singolo era dolorosamente costretto a convivere nel proprio rapporto con Dio e con il mondo. Il momento centrale che segna una svolta nella strada percorsa da Qohelet portandola a compimento è nientemeno che l'Incarnazione del Cristo. Il Verbo divino, abbassandosi al livello umano e morendo sulla croce, ha compiuto con la sua azione quella divinizzazione della coscienza che essa non poteva auto-imporsi con le sue sole capacità strutturali. Di fronte ad un Dio che si fa carne, che ama fino alla morte e che trionfa nella Risurrezione, la soggettività religiosa trova il proprio posto nel mondo, finalmente orientata in una prospettiva sovratemporale in grado di condurla al compimento del proprio essere. E là dove Giovanni afferma che

*Il mondo passa, ma chi fa la volontà di Dio resta in eterno (1,Gv 9,12)*

Si schiude la definitiva soluzione del problema che più aveva angosciato Qohelet: la precarietà e la vanità dell'uomo di fronte all'eternità di Dio.

Se questa risulta essere la trama fondamentale a partire dalla quale il messaggio neotestamentario si innesta sugli spazi offerti dall'Ecclesiaste, diventa ancor più stimolante ammirare come il pensiero di Tommaso raccolga questo testimone e giunga a ripensare, nella vastità del proprio discorso filosofico-teologico, la posizione dell'azione dell'uomo nel cosmo. Infatti la persona umana, sempre considerata dall'Aquinate nella centralità attribuita alla totalità composita che la definisce, trova di fronte a sé un'immagine del mondo ben diversa rispetto a quella di Qohelet, per quanto dialetticamente e storicamente legata ad essa.

Il reale non è infatti più in Tommaso quello specchio opaco dal quale l'azione divina si lascia intravedere secondo un mistero inafferrabile e disorientante, ma è piuttosto quel luogo in cui il rapporto di fondazione ontologica che lega il Creatore alla creatura arriva ad illuminare secondo chiarezza ed armonia l'intera logica del

creato. La natura infatti, in quanto opera di Dio, non fa niente di vano e orienta ogni ente verso il compimento che gli è proprio: tutte le cose create agiscono così in vista del bene e, in quanto chiamate ad essere dalla divina bontà, tendono a quello stesso Dio che le ha suscitate, *Summum Bonum*, come al loro ultimo fine<sup>26</sup>. Dunque l'attività del corpo, nella datità naturale dei moti passionali secondo cui essa si espone, prepara e fonda l'esercizio dell'atto volontario da parte del soggetto umano, la cui natura accoglie in modo strutturale e immutabile la tendenza alla propria perfezione entitativa e alla propria felicità. La lucida analisi filosofica e concettuale dei limiti corporei e temporali, che Tommaso riconosce con vigore come costitutivi della persona umana e del suo agire su questa terra, giunge così ad armonizzarsi pienamente nel fermo assorbimento della Rivelazione cristiana e nell'apertura verso l'eternità che essa offre al soggetto umano: se la morte rappresentava infatti in Qohelet il vertice dell'insondabilità sfingea della volontà divina a partire dalla quale tentare di ridefinire retrospettivamente il senso del cammino dell'uomo sulla terra, essa si ritrova invece ad essere investita dalla riflessione dell'Angelico del ruolo di chiave di apertura verso la pensabilità dell'immutabilità della condizione umana, la quale si conosce finalmente come sospinta a conoscere il proprio compimento in un'eternità dove l'anima del singolo sarà chiamata a vivificare il corpo glorioso che le spetta nell'atto perfetto della contemplazione dell'essenza divina.

La nebbia si è dunque dissolta, il fumo leggero è venuto meno. L'unica vanità che permane agli occhi di Tommaso è quella stessa vanità che l'uomo rischia di imporre alla sua stessa vita qualora dovesse indicare il compimento del proprio essere lontano dalla contemplazione celeste dell'essenza divina.

*"Un sistema gerarchicamente continuo di gradi di valore abbracciò, con la forza di un amore materno, ciò che vi era di più puro e ciò che vi era di più torbido, nella convinzione che essi si condizionassero inversamente e necessariamente. A tutte le cose furono assegnati i loro luoghi, a tutto si concedeva il perdono, giacché nella sua teo-logica relativa era compreso anche l'imponderabile, l'assolutamente oscuro. Su questa terra non c'era nessuna faccenda priva di senso."<sup>27</sup>*

## Note

1. Si veda a tal riguardo l'introduzione al testo di Paolo Sacchi [a cura di] - *Qoelet (Ecclesiaste)*, SAN PAOLO, Milano 1986
2. *Ecclesiaste* 2,13
3. *Ibidem* 1,17
4. *Ibidem* 2,10
5. [Si veda a tal riguardo l'introduzione a cura di Vecchio S. al testo] Tommaso d'Aquino - *Le Passioni dell'Anima*, LE LETTERE, Firenze 2007
6. Aristotele - *La Generazione e la Corruzione* [III, 318b2]
7. Aristotele - *L'anima* [III, 406b5]
8. Tommaso d'Aquino, *Le Passioni dell'Anima*, p. 105
9. *Ibidem* p. 38
10. *Ibidem* p. 76
11. *Ibidem* p. 82
12. *Ibidem* p. 106 [Si veda q.33 del *Libro delle 83 Questioni* di Agostino d'Ippona]
13. *Ecclesiaste* 2,11
14. Tommaso d'Aquino, *Le Passioni dell'Anima*, p. 72
15. *Ibidem* p. 43
16. [riferimento evangelico contenuto in] *Ibidem* p. 112
17. *Ecclesiaste* 2,18
18. [riferimento veterotestamentario contenuto in] Tommaso d'Aquino- *Le passioni dell'Anima*, p. 89
19. *Ecclesiaste* 2,9 (“[...] e avevo sempre ben salda la mia sapienza”)
20. *Ibidem* 8,17
21. [Si veda a tal riguardo] Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, [III,3]
22. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Vol.2; Quaes. I; articolo VII
23. *Ibidem* Vol.2; Quaes. V; articolo III
24. Tommaso d'Aquino - *Summa contra Gentiles*, [III, 48]
25. *Ecclesiaste* 3,21
26. Tommaso d'Aquino - *Summa contra Gentiles*, [III; 17]
27. Helmuth Plessner - *I limiti della Comunità*, LATERZA, Bari, 2001, p. 12