

Tommaso d'Aquino e l'angelologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rilevanza filosofica

Tiziana Suarez-Nani (Friburgo)

Come tutti i grandi della storia del pensiero, Tommaso d'Aquino continua ad offrirci nuovi spunti di riflessione. L'ampiezza e la ricchezza della sua opera celano significati il cui svelamento non solo arricchisce la nostra comprensione del suo pensiero, ma contribuisce anche ad articolare sempre di più la sua produzione al contesto culturale della seconda metà del Duecento nonché a coglierne meglio il posto all'interno della storia della filosofia. Questo contributo sarà centrato sull'angelologia, di cui ho tentato di mostrare, in precedenti lavori¹, il ruolo imprescindibile e la funzione ermeneutica rispetto a svariati ambiti del pensiero, che vanno dall'antropologia alla cosmologia, passando dalla teoria della conoscenza a quella del linguaggio o ancora da quella dello spazio² a quella del tempo³. Si tenterà qui di mettere in luce e di restituire quelli che ci sembrano essere il significato storico e la funzione filosofica dell'angelologia tomasiana, prescindendo dai vincoli che la legano alla teologia, senza per questo sottovalutarne l'origine religiosa e la valenza teologica. Il nostro intento è piuttosto quello di allargarne l'orizzonte per cogliere e focalizzare il contributo di quest'ambito del pensiero allo sviluppo della riflessione filosofica nella cultura medievale.

¹T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Paris 2002; *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris 2003; *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 70, 2003, pp. 233-316.

²Per la problematica dello spazio in ambito angelologico, ci permettiamo di segnalare i nostri lavori: *Angels, Space and Place. The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, sotto stampa in: I. Iribarren – M. Lenz (ed.), *Angels Theories in the Middle Ages and Renaissance Philosophy*, Oxford, 2006; *Francesco di Appignano e la localizzazione degli angeli*, sotto stampa in: D. Priori (ed.), *Atti del III° colloquio internazionale su Francesco di Appignano*, Appignano 2006; *Une contribution médiévale aux théories du lieu: Thierry de Freiberg et le lieu des substances spirituelles*, in: B. Mojsisch (ed.), *Dietrich von Freiberg: Eckpunkte seines Denkens*, Bochum 2006.

³Per la problematica del tempo in ambito angelologico rinviamo a: P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'"aevum", il tempo discreto, la categoria "quando"*, Leuven 1996; T. Suarez-Nani, *Tempo ed essere nell'autunno del Medioevo. Il "De tempore" di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del XIV° secolo*, Amsterdam 1989.

Nella *Weltanschauung* di Tommaso d'Aquino la dottrina delle creature spirituali svolge un ruolo di primo piano, in quanto funge da anello mediatore tra l'antropologia e la teologia naturale: in virtù di questa posizione strategica, essa è portatrice di significati-chiave, la cui interpretazione contribuisce a completare e ad arricchire la comprensione degli altri ambiti del pensiero tomasiano. Tale dottrina è stata tuttavia affrontata perlopiù in ambito teologico, mentre essa è quasi totalmente assente dai lavori degli storici del pensiero medievale⁴: da lì l'interesse e l'utilità di dare un'altro sguardo all'angelologia e di considerarla nella prospettiva più ampia della storia delle idee. Questo contributo persegue perciò un duplice scopo: in un primo momento si formulerà qualche ipotesi in merito al significato storico della dottrina tomasiana sulle sostanze separate, mentre in un secondo momento si tenterà di aprire qualche prospettiva riguardo alla sua rilevanza filosofica.

I. Significato storico

Per evitare considerazioni troppo generiche e di improbabile verifica, articoleremo il discorso attorno a due tematiche. Per quanto riguarda il significato storico, abbiamo scelto quale chiave di lettura il tema della conoscenza angelica, la cui specificità apparirà tuttavia meglio se confrontata con la dottrina della conoscenza umana.

La trattazione tomasiana della problematica della conoscenza è oltremodo ampia e complessa: essa è articolata in funzione dei soggetti che esplicano l'attività conoscitiva e degli oggetti che la determinano. Prenderemo qui in esame unicamente l'oggetto più comune che si dà alla conoscenza umana, cioè le realtà materiali. Degli otto interrogativi sollevati nella *quaestio* 84 della *la pars* della *Summa theologiae*, tre ci interessano da vicino⁵. Nel terzo ci si chiede se

⁴Tanto per fare un esempio, segnaliamo che la pur recente monografia dedicata a Tommaso dalla *Cambridge Companion to Aquinas*" (curata da N. Kretzmann e E. Stump), Cambridge 1993, non dedica nemmeno un paragrafo alla problematica angelologica. Nell'ambito della cultura italiana, si segnalano invece gli importanti lavori di B. Faes de Mottoni, che ha dato avvio agli studi angelologici attraverso numerosi articoli: le sue ricerche hanno poi sfociato nella monografia dedicata a Bonaventura: *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Napoli 1995.

⁵Si tratta degli articoli seguenti: "Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas" (a. 3); "utrum species intelligibiles effluent in animam ab aliquibus formis separatis" (a. 4); "utrum intellectiva cognitio accipiat a rebus sensibilibus" (a. 6).

l'anima umana conosca per mezzo di specie intelligibili connaturali - un interrogativo giustificato dalle autorità di Gregorio Magno, del *Liber de causis* e di Platone⁶. La risposta di Tommaso – come ben si sa - è decisamente negativa: l'esperienza mostra infatti che l'uomo non conosce in permanenza e che quindi la sua conoscenza è solamente potenziale; occorre perciò dedurre che egli non dispone di rappresentazioni innate, il cui possesso gli permetterebbe invece di conoscere in permanenza i propri oggetti. Tale conclusione fa leva principalmente sulla tesi aristotelica dell'intelletto possibile in quanto ricettivo delle specie intelligibili, rispetto alle quali esso è appunto solamente in potenza. L'ipotesi platonica del possesso di specie intelligibili da parte dell'anima e del suo impedimento a farne uso a causa dell'unione con il corpo è quindi chiaramente rifiutata da Tommaso, che argomenta in base alla tesi – sempre di origine aristotelica – dell'unione naturale dell'anima con il corpo: l'unità sostanziale dell'essere umano è un dato di natura e non può in alcun modo essere considerata come un ostacolo all'esercizio di un'operazione altrettanto naturale quale quella del conoscere⁷; in ambito umano, il corpo rappresenta anzi una condizione indispensabile alla conoscenza delle realtà materiali.

Resta pur vero che l'uomo conosce per mezzo di specie: queste tuttavia non provengono nè da forme intelligibili sussistenti, come sosteneva Platone, nè dalle sostanze separate, come pretendeva Avicenna⁸: in altre parole – come spiega Tommaso nel quarto articolo della stessa *quaestio* 84 - l'uomo non conosce in virtù della sua partecipazione ad un mondo intelligibile, sia esso sussistente oppure attributo delle sostanze separate. La ragione di tale rifiuto è principalmente di ordine antropologico, ed è relativo alla già menzionata unità sostanziale di anima e corpo: se la conoscenza umana dipendesse dalla

⁶Cfr. *Summa theol.*, I, 84, 3: "Dicit enim Gregorius (...) quod homo habet commune cum angelis intelligere. Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas: unde in libro *De causis* dicitur quod omnis intelligentia plena est formis. Ergo et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit. (...) Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit (...), ut narratur in *Menone* Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem".

⁷Cfr. *ibid.*: « Praecipue autem hoc videtur esse inconueniens si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est: inconueniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam ». La naturalità dell'unione di anima e corpo trova una delle sue espressioni maggiori nella tesi della necessità della resurrezione dei corpi in vista della perfezione ultima dell'individuo umano: cfr. *Summa theol.*, *Suppl.*, qu. 75, a. 2.

⁸Cfr. *ibid.*, a. 4: "Quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. (...) Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis: quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente".

partecipazione a forme intelligibili separate, l'unione naturale dell'anima con il corpo non avrebbe più ragione di essere⁹. Tale unione è invece necessaria alla conoscenza intellettuale delle realtà materiali proprio perché l'intelletto, in quanto immateriale, ha bisogno della mediazione del corpo per accedere ai dati in base ai quali elaborare i propri concetti. In ambito umano va perciò esclusa la possibilità di conoscere le realtà materiali senza la mediazione della corporeità.

E' quanto Tommaso pone esplicitamente nel sesto articolo della *quaestio* 84: dopo aver evocato, per contrapposizione, le teorie di Democrito e di Platone, egli adotta la *media via* indicata da Aristotele, per il quale il contributo della percezione sensibile è indispensabile all'elaborazione della conoscenza intellettuale. Conformemente allo statuto dell'uomo in quanto composto di materia e forma, la sua conoscenza intellettuale esige tanto la percezione sensibile quanto la forma immateriale elaborata dall'intelletto. La conoscenza umana sottostà perciò ad una doppia causalità, che da un lato garantisce la verità del rapporto al reale e dall'altro giustifica l'appartenenza dell'atto conoscitivo all'individuo come tutto, secondo la celebre rivendicazione tomasiana nel *De unitate intellectus*: "*Hic homo intelligit*"¹⁰. In virtù di questa doppia causalità, che significa anche una doppia dipendenza, l'uomo non può conoscere senza la mediazione dei fantasmi prodotti dall'immaginazione, la quale opera il passaggio dai dati materiali raccolti dai sensi alle rappresentazioni intelligibili poi elaborate dall'intelletto¹¹.

A questo punto è opportuno rilevare un aspetto, per certi versi paradossale, che emerge dalla considerazione della conoscenza umana, soprattutto se confrontata – come faremo tra breve – con quella angelica. Il ricorso ai fantasmi è infatti reso necessario alla conoscenza delle realtà materiali in quanto queste sono entità individuali: ora, essendo la materia il principio di individuazione¹²,

⁹Cfr. *ibid.*: "Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur".

¹⁰Cfr. *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 3, § 62 e le osservazioni di A. Ghisalberti, nella sua introduzione a: Tommaso d'Aquino. *L'unità dell'intelletto*, Milano 2000; si veda anche A. de Libera, *L'unité de l'intellect*. Commentaire du *De unitate intellectus contra averroistas* de Thomas d'Aquin, Paris 2004.

¹¹Cfr. *Summa theol.* I, 84, 7: "Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata".

¹²Per la teoria dell'individuazione attraverso la materia si vedano, tra gli altri: *De ente et essentia*, c. 2; *Super Boethium De trinitate*, qu. IV, a. 2. Gli studi su questo tema sono innumerevoli: ci limiteremo qui a rinviare alle pertinenti osservazioni di A. Petagine, in: *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano 2004, pp. 79-83.

l'individuale come tale è immediatamente accessibile solo alle facoltà che si trovano in contatto diretto con la materialità, vale a dire ai sensi. Ne risulta che l'intelletto umano conosce sì le realtà materiali, ma soltanto indirettamente, attraverso le specie che ne rappresentano la natura universale¹³. Il paradosso – che per ora ci limitiamo a rilevare – sta perciò nel fatto che, nell'ottica di Tommaso (che era già quella di Aristotele), l'essere umano, pur essendo egli stesso un'entità corporea immersa nel mondo materiale, non è in grado di conoscere immediatamente attraverso l'intelletto le realtà materiali nella loro singolarità e individualità¹⁴.

Volgiamo ora lo sguardo a quanto avviene in ambito angelico. Occorre innanzitutto osservare che la conoscenza delle realtà materiali è una necessità per gli angeli, in virtù della loro perfezione maggiore e della loro superiorità rispetto agli esseri umani: dal momento in cui questi ultimi sono capaci di tale conoscenza, questa prerogativa deve essere necessariamente attribuita anche alle creature spirituali. Ma come avviene tale conoscenza? Qual'è la mediazione che opera il passaggio dalla materialità dell'oggetto alla pura immaterialità del soggetto conoscente? Anche qui tale passaggio è reso possibile dalle specie intelligibili, grazie alle quali l'angelo coglie perfettamente la totalità del suo oggetto. La loro funzione mediatrice è capitale, poiché esse producono quell'unità del soggetto con l'oggetto che definisce la natura stessa del rapporto conoscitivo: se tale unità è realizzata pienamente soltanto da Dio – che contiene la totalità dei propri oggetti in quanto ne è la causa -, a livello angelico le specie intelligibili sono comunque in grado di cancellare la distanza tra il soggetto e l'oggetto e di colmare lo scarto tra la determinazione del soggetto conoscente e l'apertura universale del suo conoscere¹⁵.

L'interrogativo che sorge a questo punto è allora quello dell'origine delle rappresentazioni angeliche, cioè quello della causalità che interviene in questo

¹³Cfr. *Summa theol.*, I, 86, 1: "Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium".

¹⁴In altre parole, il paradosso che qui si vuole rilevare sta nel fatto che da un lato la materia come tale è un dato opaco per l'intelletto, ma che nel contempo l'intelletto, in quanto facoltà di un individuo, non conosce se non a partire dai dati materiali raccolti dai sensi.

¹⁵Cfr. *ibid.*, I, 55, 1: "Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia: quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia: cum sit essentia determinata ad genus et speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectus eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas".

tipo di conoscenza¹⁶. La risposta a questo nuovo interrogativo è diametralmente opposta a quella che abbiamo incontrato nell'esame della conoscenza umana: le specie intelligibili di cui questa si serve hanno infatti una duplice origine e sottostanno ad una doppia causalità (l'oggetto materiale e le facoltà conoscitive), mentre le rappresentazioni intelligibili angeliche sono loro connaturali (o innate), appartengono cioè alla natura delle sostanze intellettuali¹⁷. In tal modo viene esclusa ogni causalità dell'oggetto materiale sulla facoltà conoscitiva dell'angelo, in conformità con la regola secondo la quale l'inferiore non può esercitare alcun influsso causale sul superiore. La facoltà conoscitiva angelica è perciò perfetta, vale a dire compiuta, grazie al possesso delle specie intelligibili della totalità degli oggetti conoscibili¹⁸. Quanto all'origine di tali rappresentazioni, non essendo esse prodotte dagli oggetti e trattandosi di rappresentazioni innate, la loro fonte non può essere che Dio stesso: "*Substantiae superiores (...) suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura*"¹⁹. Una sola causalità interviene così nella conoscenza angelica delle realtà materiali, ed è quella delle specie intelligibili derivate da Dio.

La modalità di questa derivazione merita di essere messa in luce: Tommaso la concepisce infatti come un "flusso intelligibile" – espressione, questa, che rende palese l'ispirazione neoplatonica, mutuata da Dionigi, da Avicenna e dal *De causis*, della dottrina tomasiana della conoscenza angelica. Grazie a questa emanazione intelligibile, l'angelo riceve le immagini delle cose presenti in Dio quali esemplari o archètipi del creato. Tali immagini o rappresentazioni possiedono ovviamente una perfezione infinitamente superiore a quella delle specie intelligibili della conoscenza umana: quelle angeliche non subiscono infatti alcun influsso da parte della realtà materiali, ma partecipano della purezza e della perfezione delle idee divine. Per questo, trovando negli esemplari divini la sua fonte immediata, la conoscenza angelica è più prossima a quella di Dio che non a quella degli uomini.

¹⁶Cfr. *ibid.*, I, 55, 2: "Utrum angeli intelligant per species a rebus acceptas".

¹⁷Cfr. *ibid.*: "Species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales". Questa dottrina risulta dall'assunzione della tesi formulata nella proposizione X del *Liber de causis*: "Omnis intelligentia plena est formis".

¹⁸Cfr. *ibid.*: "Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt".

¹⁹*ibid.*

Da questo legame con le idee divine derivano due prerogative di capitale importanza. La prima è di ordine ontologico e concerne la modalità di essere delle cose: esse sono infatti presenti nell'intelletto angelico in veste di realtà intelligibili prima ancora di essere prodotte e di sussistere quali entità extramentali. Questo fatto – che Tommaso pone richiamandosi ad Agostino²⁰ – manifesta la superiorità della conoscenza angelica e la distanza che la separa da quella umana: mentre quest'ultima dipende dall'esteriorità delle cose e dalla percezione sensibile, quella degli angeli non solo è indipendente dai propri oggetti, ma ne possiede le ragioni prima ancora che essi ricevano l'esistenza. Per questo, le specie intelligibili delle creature spirituali non sono soltanto rappresentazioni o concetti, ma costituiscono anche un modo di essere delle cose: una modalità intermedia tra la loro esistenza negli esemplari divini e la loro sussistenza in se stesse²¹.

La seconda prerogativa è di ordine noetico e concerne il rapporto con gli oggetti. Infatti, in quanto non ricettiva rispetto ai propri oggetti e derivata da Dio, quella degli angeli si configura come una conoscenza *a priori*. Anche qui il contrasto con la conoscenza umana salta agli occhi: mentre quest'ultima sottostà ad una doppia causalità ed è *a posteriori* rispetto ai suoi oggetti, quella angelica è in grado di cogliere il proprio oggetto *a priori*, senza subirne alcun influsso: anzi, essa lo coglie perfettamente e completamente proprio perché non è tributaria nè della mediazione sensibile nè del processo di elaborazione dei dati raccolti dai sensi. Ne risulta – e qui ritroviamo il paradosso di cui si diceva poc'anzi – che l'angelo conosce il singolare meglio di quanto non lo faccia l'uomo, che pur si trova in contatto immediato con le realtà materiali individuali: le specie intelligibili angeliche rappresentano infatti tanto la natura universale

²⁰Cfr. *ibid.* I, 55, 2: "Unde Augustinus dicit (...) quod sicut ratio qua creatura conditur, prius est in verbo Dei quam ipsa creatura quae conditur, sic et eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturae"; Agostino, *De Genesi ad litteram* II, 8.

²¹Cfr. Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d. III, qu. 3, a. 1: "Formae quae a Deo impressae sunt rebus ad subsistendum, sunt etiam angelo impressae ad cognoscendum". L'antiorità della presenza delle cose nell'intelletto angelico non è di ordine temporale, ma concerne il modo di essere delle cose: "universale ab eo [sc. angelo] cognitum (...) erit quodammodo ante res praexistens (non ordine causae, sed) ordine naturae" (*Summa theol.* I, 55, 3, ad 1). Nel *De veritate* (qu. 8, a. 10) Tommaso attribuisce poi a questa presenza intelligibile delle cose nell'intelletto angelico un valore superiore a quello che esse possiedono in se stesse: "Formae intellectus angelici sunt excellentiores rebus ipsis, utpote divinae essentiae propinquiores". Quanto allo statuto logico delle specie intelligibili che rappresentano un modo di essere delle cose, Tommaso lo chiarisce come "universale ad rem", cioè come un universale anteriore alle cose allo stesso modo in cui l'idea è presente nell'artista prima di essere realizzata in un'opera (cfr. *In II Sent.* d. III, qu. 3, a. 2, ad 1); si tratta cioè di un universale intermedio tra l'universale-causa ("ante rem") e l'universale-causato ("post rem").

quanto l'individualità delle cose (il loro *hic et nunc*)²²; esse abbracciano nel contempo la totalità del reale e la totalità del contenuto di ogni oggetto conosciuto.

In sintesi, l'angelo possiede le rappresentazioni intelligibili della totalità delle cose: secondo la celebre proposizione X del *Liber de causis*, alla quale Tommaso fa esplicito riferimento²³, la sua natura intellettuale è "*plena formis*". Questo bagaglio di rappresentazioni (o "tesoro di specie intelligibili", come scriveva Agostino) fa dell'angelo un microcosmo intellettuale analogo al "*saeculum intelligibile*" di Avicenna²⁴: l'angelo risulta così essere uno specchio della totalità del reale.

Questo confronto tra la conoscenza umana e quella angelica degli oggetti materiali ci permette di formulare alcune osservazioni che ne annunciano il significato storico. Come si è visto, Tommaso concepisce molto diversamente queste due modalità del conoscere: quella dell'angelo non è soltanto più perfetta di quella umana, ma è altra da essa: mentre la prima non dispone di specie connaturali, la seconda possiede le rappresentazioni di tutti gli oggetti; mentre la prima è ricettiva, la seconda non lo è; mentre la prima produce faticosamente le nozioni adeguate alle cose, la seconda intuisce immediatamente i propri oggetti; mentre la prima è debitrice dell'esteriorità delle cose, la seconda sorge e si dispiega nell'interiorità dello spirito radicandosi immediatamente negli esemplari divini. La lista dei loro contrasti potrebbe allungarsi: basterà tuttavia rilevare che ciò che Tommaso rifiuta alla conoscenza umana, lo attribuisce – anzi, lo pone come una necessità (e un bene) – a livello angelico.

Questa constatazione rischia tuttavia di essere fuorviante e di indurre a considerare l'antropologia e l'angelologia come dialetticamente opposte, come due compartimenti ermeticamente chiusi e sottomessi ognuno a regole proprie ben distinte: tale modo di vedere le cose sarebbe però erroneo e non renderebbe conto della dinamica del pensiero di Tommaso. La teoria della

²²Cfr. *Summa theol.*, I, 57, 2: "a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuuationis principia (...), ita angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum eorum singularitatem".

²³Cfr. *Summa c. Gent.* II, 98.

²⁴Cfr. Avicenna, *Metaphysica*, IX, 7 (ed. S. Van Riet, Leiden 1977, p. 510, 72-511, 83).

conoscenza angelica è infatti in perfetta continuità con la sua visione generale della realtà: una visione unitaria per la quale ciò che è superiore nell'ordine delle cose è certo diverso dall'inferiore, ma lo contiene anche virtualmente secondo una modalità di essere più perfetta. L'inferiore trova così nel superiore un modello al quale guardare come ad un orizzonte di perfezione. Questo vale anche per quanto riguarda la problematica della conoscenza: quello dell'angelo non è soltanto un modo diverso di conoscere, ma è anche e soprattutto un modo migliore²⁵, tanto dal punto di vista del soggetto – che non è ricettivo di fronte alla realtà materiale –, quanto da quello dell'oggetto – di cui l'angelo coglie perfettamente e nel contempo la natura universale e l'individualità. Di conseguenza, secondo la logica della progressione nell'ordine di perfezione – una logica che permea l'intero ordine delle cose –, la dottrina della conoscenza angelica va considerata come l'ultima parola di Tommaso in merito alla conoscenza, cioè come modello del rapporto conoscitivo nell'ambito del creato²⁶.

Se consideriamo ora le fonti alle quali Tommaso fa riferimento e sulle quali egli poggia la sua dottrina, quest'ultima osservazione assume uno spessore particolare. Si è constatato infatti come la teoria della conoscenza umana sia essenzialmente tributaria di Aristotele (l'intelletto umano come potenziale, come "*tabula rasa*", la necessità della percezione sensibile, la discorsività, ecc.), mentre la dottrina della conoscenza angelica usufruisce di una serie di nozioni e di motivi derivati dal patrimonio culturale del neoplatonismo di cui Tommaso poteva disporre (il flusso intelligibile, la "*plenitudo formarum*", la sussistenza delle cose nelle idee divine, ecc.): ed è proprio in questo "*corpus*" filosofico che l'Aquinate trova gli elementi concettuali grazie ai quali formulare la propria concezione del rapporto conoscitivo dell'angelo con i suoi oggetti.

²⁵Cfr. *Summa theol.*, I, 84, 3, ad 1: "dicendum quod homo quidem convenit cum angelo in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum (...). Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species".

²⁶Riteniamo cioè che l'articolazione del pensiero tomasiano sia tale per cui l'ordine delle dottrine relative a questa o a quella problematica rispecchi l'ordine di valore del reale: di conseguenza, così come le creature intellettuali sono superiori nell'ordine delle cose, in maniera analoga la concezione proposta in ambito angelologico – nel nostro caso quella relativa alla conoscenza – è rivestita di un valore che la qualifica come paradigmatica rispetto a quella sviluppata in ambito umano: l'esame delle dottrine angelologiche risulta perciò necessario al fine di ricomporre un panorama completo della concezione tomasiana rispetto ad una determinata problematica. La funzione di paradigma scientifico qui attribuito all'angelologia non esclude evidentemente l'esistenza di altri paradigmi: in ambito epistemologico tale funzione può essere reperita anche nell'analisi tomasiana della conoscenza dell'anima separata, laddove si verifica un'analogo superamento nel senso della predominanza di un orientamento di tipo (neo)platonico.

Ora, nella misura in cui – secondo l'ordine di progressione e di perfezione cui si accennava – l'angelologia integra e porta a compimento l'antropologia, è possibile formulare l'ipotesi che l'angelologia di Tommaso assuma l'orientamento aristotelico e lo porti a compimento attraverso l'adozione di una prospettiva neoplatonica. In altre parole, l'"aristotelismo" che domina l'antropologia – si pensi alla critica di Averroè nel *De unitate intellectus*, una critica tutta imperniata sul motivo dell'unità sostanziale dell'uomo – è integrato e superato attraverso il "(neo)platonismo"²⁷ che permea l'angelologia.

Di quale neoplatonismo si tratta? Si tratta essenzialmente del neoplatonismo cristiano dello Pseudo-Dionigi. Tommaso lo adotta infatti quale modello della propria riflessione²⁸ e a lui si riallaccia a svariate riprese, tanto per insistere sulla pura spiritualità degli angeli, quanto per sottolineare l'eccellenza della loro natura intellettuale: proprio per questo essi vanno concepiti come "*celestes intellectus*" o "*divinas mentes*"²⁹. Il neoplatonismo dionisiano è tuttavia completato da motivi tratti dal *De causis* – la qual cosa non può stupire, tenendo conto del fatto che questo testo veicolava già una metafisica monoteista e creazionista³⁰: da esso, Tommaso trae soprattutto le tesi formulate nelle proposizioni X: "*omnis intelligentia plena est formis*", XV: "*omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa*", e XVI: "*virtus eius est facta infinita inferius, non superius*"³¹. Come già accennato, il neoplatonismo dell'angelologia tomasiana trova poi alcuni punti di appoggio in Agostino³². Ed infine occorre rilevare l'importanza di Avicenna, la cui cosmologia

²⁷Pur coscienti del pericolo di fare uso di etichette troppo generiche quali quelle di "aristotelismo" e di "neoplatonismo", ce ne serviamo tuttavia qui per indicare le due prospettive divergenti che distinguono l'epistemologia sostenuta in ambito antropologico da quella sviluppata in ambito angelologico, senza con questo voler opporre dialetticamente due "sistemi" filosofici che all'epoca di Tommaso opposti non erano e che non di rado erano veicolati addirittura dagli stessi testi.

²⁸Cfr. *De substantiis separatis*, c. 17: "Quia igitur ostensum est quid de substantiis spiritualibus praecipui philosophi Plato et Aristoteles senserunt quantum ad earum originem, conditionem naturae, distinctionis et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt; restat ostendere quid de singulis habeat christianae religionis assertio. Ad quod ostendendum utemur praecipue Dionysii documentis, qui super alios ea quae ad spirituales substantias pertinent excellentius tradidit".

²⁹Cfr. *De substantiis separatis*, c. 18: "Ex quibus omnibus patet hanc fuisse Dionysii sententiam, quod angeli sunt immateriales et simplices substantiae. Quod etiam ex hoc patet quod frequenter eos nominat caelestes intellectus seu divinas mentes".

³⁰In merito a questo aspetto si veda C. D'Ancona Costa, *Recherches sur le 'Liber de causis'*, Paris 1995.

³¹L'edizione critica della traduzione latina è stata curata da A. Pattin, in: *Tijdschrift voor filosofie*, 28, 1966, pp. 90-203.

³²Cfr. *supra*, nota n. 19. Tommaso fa poi riferimento ad Agostino anche e soprattutto per la questione della "cognitio matutina" e della "cognitio vespertina" (cfr. *Summa theol.* I, 58, 6-7; Agostino, *De Genesi ad litteram* IV e *De civitate Dei* XI-XII).

angelologica costituì un punto di riferimento imprescindibile nella riflessione di Tommaso³³. È questo il patrimonio culturale cui l'Aquinate attinge per formulare una dottrina delle creature spirituali che, pur integrando il dato scritturale, dà ampissimo spazio alla tradizione filosofica.

Se l'ipotesi appena formulata è valida, si può allora riscontrare un'analogia con quanto avvenuto nella cultura filosofica araba medievale: da un punto di vista generale, occorre infatti rilevare come all'interno di quest'ultima, ed in particolare in ambito metafisico, l'aristotelismo sia stato assimilato e portato a compimento attraverso una lettura marcatamente neoplatonica³⁴. Come ben si sa, questo vale anche per il grande Commentatore di Aristotele: nei suoi lavori, Jean Jolivet ha infatti mostrato in modo convincente come "*aristotélicienne en son principe, la noétique d'Ibn Rusd s'infléchit vers le néoplatonisme quand elle se prolonge en une réflexion sur la pensée des substances séparées*"³⁵. Nell'angelologia di Tommaso assistiamo ad un'operazione analoga: come abbiamo visto, infatti, ciò che egli nega e critica in ambito umano appellandosi ad Aristotele, lo afferma in ambito angelico facendo leva su fonti e motivi neoplatonici. Da un punto di vista storico, l'angelologia tomasiana può dunque essere considerata come il frutto maturo dell'integrazione e dell'elaborazione di un vasto patrimonio filosofico – aristotelico, neoplatonico e aristotelico-neoplatonico (ovvero peripatetico) – che Tommaso, molto attento alla storia del pensiero, ben conosceva – basti pensare ai primi capitoli del *De substantiis separatis* - e che egli ha dapprima vagliato, criticato e poi ampiamente accolto nella sua sintesi dottrinale³⁶.

La tesi del superamento dell'orientamento aristotelico per mezzo di temi e motivi mutuati dal neoplatonismo può d'altro canto essere verificata attraverso l'esame di numerosi aspetti dell'angelologia tomasiana: si pensi, ad esempio, sempre nell'ambito della teoria della conoscenza, alla problematica della conoscenza di sé, dove si verifica con estrema chiarezza come la sua modalità

³³Cfr. in particolare *De substantiis separatis*, c. 10.

³⁴Tra i numerosi studi su questo aspetto, rinviamo a C. D'ancona Costa, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano 1996.

³⁵Cfr. *Divergences entre la métaphysique d'Ibn Rusd et d'Aristote*, in: "Philosophie médiévale arabe et latine", Paris 1995, p. 228.

³⁶La dominante (neo)platonica dell'angelologia tomasiana permetterà del resto un certo recupero nell'ambito della filosofia moderna, in particolare da parte di talune filosofie dello spirito (rimandiamo qui alle nostre troppo brevi osservazioni in: *Les anges et la philosophie*, cit., p. 50-53 e *Connaissance et langage des anges*, cit., p. 69 e 157).

di esercizio, necessariamente mediata in ambito umano, sia superata, in quello angelico, attraverso la tesi di una presenza immediata a sè, nella quale rieccheggiano motivi neoplatonici di derivazione agostiniana, ma non solo³⁷. Lo stesso vale per la conoscenza di Dio: mentre l'uomo è tributario dell'esteriorità delle cose e non vi accede che attraverso la mediazione del creato, l'angelo conosce il principio primo riflettendo su di sè, cioè considerando l'immagine impressa da Dio stesso nella sua natura³⁸.

II: Rilevanza filosofica

Quanto svolto fin qui ci offre un'indicazione di metodo, e cioè che la ricostituzione di una determinata problematica potrà difficilmente essere ritenuta esauriente senza la presa in considerazione dei suoi sviluppi nell'ambito dell'angelologia: questa, infatti, non solo completa, ma proietta anche una luce diversa sui vari ambiti del pensiero. E' ciò che vorremmo illustrare per mettere in luce la rilevanza filosofica della dottrina angelologica tomasiana. Si prenderanno le mosse, anche qui, da un tema particolarmente significativo: quello dell'individualità e della soggettività.

Come concepisce Tommaso l'individuo e il soggetto? Ancora una volta, il confronto tra lo statuto dell'essere umano e quello dell'angelo risulterà alquanto istruttivo. L'essere umano – considerato da un punto di vista generale - è un composto di anima e corpo, ovvero di materia e forma - laddove con il termine "materia" Tommaso intende la materia comune della corporeità umana, e con quello di "forma" ciò che definisce la specificità dell'uomo e che risiede nella razionalità. Rifiutando il dualismo platonico e agostiniano, Tommaso adotta l'antropologia aristotelica ed insiste sull'unità sostanziale dell'uomo: costui non è

³⁷Cfr. *Summa theol.*, I, 56, 2: "Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, que est sua substantia, seipsum intelligat". Rinviamo, in proposito, alle nostre considerazioni in: *Connaissance et langage des anges*, cit., p.82-89; nonché a K. Allgaier, *Engel und Intelligenzen. Zur arabisch-lateinischen Proklos-Rezeption*, in: *Miscellanea medievalia*, 17, 1985, pp.172-187 (dove l'A. mostra come questa tesi si iscriva precisamente nella ricezione latina di una serie di fonti neoplatoniche).

³⁸Cfr. *Summa theol.* I, 56, 3: "Cognitio autem qua angelus per sua naturalia Deum cognoscit (...) similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt: quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandum divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari: quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam naturam representans"; rimandiamo alle nostre osservazioni in: *Connaissance et langage des anges*, cit., pp. 47-49.

soltanto un'anima, bensì un composto di anima e corpo, e perciostesso un'entità irriducibile all'una o all'altra delle sue componenti³⁹. Questa tesi di ordine generale può essere precisata considerando lo statuto dell'individuo umano in quanto individuo: cosa fa sì che questo sia un'entità unica e irriducibile? In altre parole, come si spiega il fatto che ogni individuo è un'entità indivisa in se stessa e distinta dalle altre? Nel commento al *De trinitate* di Boezio⁴⁰, Tommaso affronta questo interrogativo in maniera indiretta, chiedendosi quale sia la causa della molteplicità e della distinzione numerica di individui che condividono la stessa forma all'interno di una specie. Aderendo alla tesi aristotelica della materia quale principio di individuazione e di distinzione numerica – una tesi riletta attraverso Avicenna –, egli concepisce l'individuo umano come un'entità che, pur partecipe di una forma comune a più entità simili, si differenzia da esse grazie alla materia – una materia che nel commento a Boezio è intesa, in un'ottica averroista, come sottomessa a "dimensioni indeterminate", mentre in altri testi⁴¹ essa è chiaramente posta come determinata quantitativamente. Tuttavia, al di là di qualche esitazione relativa allo statuto delle dimensioni che determinano necessariamente la materia, è pur sempre quest'ultima, secondo Tommaso, a fondare l'individualità delle sostanze composte, fornendo alla forma il sostrato che la riceve e la individualizza. Queste considerazioni ci invitano a rilevare che l'individualità è qui sinonimo di corporeità e di appartenenza ad una specie. Il rapporto con la specie si precisa poi in termini di partecipazione e di dipendenza: partecipazione alla natura comune e dipendenza di ogni individuo rispetto ad un insieme che lo precede e lo sorpassa⁴².

³⁹Cfr. *Summa theol.* I, 75, 4: "manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore. Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore"; per l'antropologia tomasiana rimandiamo, tra i vari lavori, a: E. H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris 1991.

⁴⁰Cfr. *Super Boethii De Trinitate*, qu. IV, a. 2.

⁴¹Cfr. *De ente et essentia*, c. 2; *Summa theol.* III, 77, 2. Si veda in proposito: I. Klinger, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin*, Münsterschwarzach 1964; P. Porro, *Introduzione a Tommaso d'Aquino, Ente ed essenza*, Milano 1995, p. 17.

⁴²Non intendiamo, con questo, attribuire a Tommaso la tesi platonica della sussistenza delle nature in quanto universali: ogni natura è individuale in quanto sussiste unicamente in ogni singolo individuo, ragione per cui l'universalità caratterizza l'essenza solo in quanto concetto. Tommaso tuttavia lascia trasparire una certa ambiguità nel suo modo di considerare l'essenza comune ad una pluralità di individui, nella misura in cui egli ammette una considerazione dell'essenza come "assoluta", cioè separata dagli individui: è quanto egli pone in *Quodlibet* VIII, qu. 1, a. 1, richiamandosi ad Avicenna, dove enuncia tre modi di considerare una natura: "secundum esse quod habet in singularibus", "secundum esse suum intelligibile" e "consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse"; in base a questa triplice distinzione Tommaso, richiamandosi poi a Dionigi, pone l'anteriorità sia ontologica che epistemologica della natura in quanto presente nell'intelletto divino ("ante rem") rispetto alla sua esistenza negli individui che ne partecipano: per questo "dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc humanae naturae rationalitas competeret" (*ibid.*). Siamo così autorizzati a concepire il rapporto dell'individuo rispetto alla sua natura come un rapporto di partecipazione, malgrado la non sussistenza della natura universale "in se" o "in re extra". Occorre qui

Questa constatazione sfocia in una conseguenza di rilievo, formulata con grande chiarezza nella *Summa theologiae*⁴³, ma riscontrabile in vari altri scritti⁴⁴, e cioè che: "*non est totaliter idem homo quod humanitas*"⁴⁵ - laddove "*humanitas*" indica, sul piano ontologico, la "*pars formalis hominis*", vale a dire ciò che fa di ogni individuo un essere umano, mentre sul piano del discorso essa significa l'essenza "*per modum partis*", rinvia cioè esclusivamente a ciò che appartiene all'individuo umano in quanto è uomo⁴⁶. Ora, con questa dichiarazione, Tommaso denuncia quello che appare come uno scarto, o perlomeno un'inadeguazione, tra l'individuo e la sua forma (di essere umano): tale scarto si verifica tanto sul piano ontologico – l'individuo umano non coincide con l'umanità quale suo costituente ontologico ("*id quod est homo habet in se aliquid quod non est humanitas*") -, quanto sul piano del discorso – l'umanità non può essere predicata di un individuo umano ("*humanitas nec de homine nec de Sorte predicatur*"). Questo doppio scarto esprime innanzitutto una dipendenza - quella dell'individuo rispetto alla propria umanità (la sua forma specifica, cioè

senz'altro rinviare allo studio tuttora importante di L.B. Geiger: *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin* (Paris 1953), dove vengono distinti due tipi di partecipazione: l'una "per composizione" (quella del soggetto e di ciò che esso riceve), l'altra "per similitudine o gerarchia formale" (quella mutuata da Dionigi). In una prospettiva più prettamente epistemologica, A. de Libera, pur negando decisamente che Tommaso attribuisca all'essenza "in se considerata" un'esistenza propria, scrive tuttavia che: "La *natura* n'est pas universelle en elle-même (...). Mais, réciproquement, c'est bien la nature prise en elle-même qui est prédiquée des individus, et non la *natura intellecta* (...), ni, évidemment, la nature selon l'être qu'elle a dans les singuliers. (...) Reste que, quelles que soient les précautions prises, Thomas reconduit pour la nature, ou essence, le schéma néoplatonicien des trois états de l'universel: c'est la *même* nature qui est considérée en elle-même et selon les *deux* êtres qu'elle a dans les singuliers et dans l'âme" (*La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996, p. 283). Il primato e l'antiorità della natura "considerata in se stessa" emerge del resto chiaramente nei passi seguenti: "Constat quod nomen *subsistentiae* per prius convenit generibus et speciebus in genere substantiae, ut dicit Boethius, et individuus non convenit habere tale esse nisi in quantum sunt sub tali natura communi" (*In I Sent.*, d. XXIII, qu. 1, a. 1); "Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus" (*Summa c. Gentiles*, IV, 11).

⁴³Cfr. *Summa theol.*, I, 3, 3.

⁴⁴Cfr., ad esempio, *De ente et essentia*, c. 2: "Materia autem designata non est id unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intelletu includat tantum ea ex quibus homo habet quod est homo, patet quod a significatione excluditur ut preciditur materia designata; et quia pars non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Sorte predicatur. Unde dicit Avicenna quod quiditas compositi non est ipsum compositum cuius est quiditas, quamvis etiam ipsa quiditas sit composita; sicut humanitas, licet sit composita, non est homo"; *Summa contra Gentiles*, IV, 55, ad 4um: "in homine aliud est natura et aliud persona, cum sit ex materia et forma compositus".

⁴⁵Cfr. *Summa theol.*, I, 3, 3; diamo il passo per intero: "Sed materia individualis (...) non cadit in definitione speciei (...). Unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas: sed humanitas significatur ut pars formalis hominis".

⁴⁶Cfr. *De ente et essentia*, c. 2: "Sed hoc nomen humanitas significat eam [sc. essentiam hominis] ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo"; *In I Sent.*, d. XXIII, qu. 1, a. 1: "Et ideo *natura* vel *essentia* significatur dupliciter: scilicet ut pars, secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cuiuslibet ad naturam communem non pertinentis; sic enim materia demonstrata supervenit in in compositionem singularis demonstrati, sicut hoc nomen *humanitas*, et sic non praedicatur, nec est genus, nec species, sed ea formaliter denominatur homo".

l'anima intellettiva) quale costituente formale⁴⁷ -, una dipendenza che si manifesta poi nell'ordine di valore secondo il quale l'individuo è posto come secondario rispetto alla specie; è quanto possiamo leggere nella *Summa contra Gentiles*: "*Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut id quod est formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie*"⁴⁸. Il valore dell'individuo risulta qui inferiore a quello della specie proprio in virtù della superiorità ("*excessus*") di ciò che sussiste come forma rispetto a ciò che possiede una forma soltanto quale sua parte costitutiva⁴⁹.

Ora, questo scarto di ogni individuo rispetto alla propria forma (umanità/razionalità), questa distanza tra sè e sè, può essere resa attraverso la distinzione tra individuo e soggetto - laddove per "soggetto" non intendiamo il "*subiectum*" o "*suppositum*" nel senso medievale di sostrato⁵⁰, bensì il nucleo fondatore dell'individuo umano in quanto tale, vale a dire, in ultima analisi, la sua umanità. Si potrà allora affermare che ogni essere umano porta in sè il suo essere soggetto – la sua soggettività come fonte e coscienza dei propri atti -, ma non coincide perfettamente con esso. E' questa la ragione per cui, ad esempio, l'uomo non gode di una conoscenza immediata di sè come fondamento dei propri atti: l'inadequazione rispetto alla propria forma emerge infatti con

⁴⁷In questo senso va letta la precisione di Tommaso secondo cui nell'ordine di "ciò che qualcosa è" (il "quod est", per opposizione al "quo est") l'essenza e la sussistenza concernono dapprima i generi e le specie, e solo in un secondo momento gli individui: "Si autem sumatur unumquodque ut quod est, sic unum et idem dicitur *essentia*, in quantum habet esse, et *subsistentia*, in quantum habet tale esse, scilicet absolutum; et hoc per prius convenit generibus et speciebus, quam individuus; (...). Ad secundum dicendum quod subsistere duo dicit, scilicet esse et determinatum modum essendi; et esse simpliciter non est nisi individuorum; sed determinatio essendi est ex natura vel quidditate generis vel speciei; et ideo, quamvis genera et species non subsistent nisi in individuus, tamen eorum proprie subsistere est, et subsistentiae dicuntur" (*In I Sent.*, d. XXIII, qu. 1, a. 1).

⁴⁸Cfr. *Summa contra Gentiles*, II, 45.

⁴⁹E' difficile non scorgere un' inflessione platonica in questo modo di guardare alle realtà individuali. Una delle molteplici conseguenze di questo modo di vedere le cose sta, ad esempio, nel fatto che la felicità dell'individuo coincide in realtà con la perfezione del suo costituente formale, cioè dell'anima intellettiva: "*Beatitudo est perfectio animae ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa*" (*Summa theol.*, Ia-IIae, qu. 4, a. 5).

⁵⁰Per i medievali in genere e per Tommaso in particolare "*subiectum*" significa infatti "*suppositum*", cioè sostrato, e caratterizza la sostanza individuale proprio in quanto materiale, cioè in quanto sottostà, come sostrato, alla forma: "*quod substat, hoc est individuum in genere substantiae*" (*In I Sent.*, d. XXIII, qu. 1, a. 1); "*Alio modo dicitur substantia *subiectum* vel *suppositum* quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significantem intentionem: et sic dicitur *suppositum*. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem (...). Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur *res naturae*; sicut *hic homo* est *res naturae humanae*" (*Summa theol.*, I, 29, 2). Tale equivalenza dei termini "sostanza-soggetto-sostrato" risulta dalla traduzione boeziana dell'"ypostasis" aristotelica con il termine "substantia" (cfr. Boezio, *Contra Eutichen et Nestorium*, 3, ed. H.F. Stewart - E.K. Rand, *The theological Tractates*, London 1968, p. 90). Per la trasmissione e l'elaborazione medievale di questo complesso lessicografico segnaliamo: A. De Libera, *Analyse du vocabulaire et histoire des corpus*, in: J Hamesse – C. Steel (ed.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Turnhout, 2000, pp. 11-34.*

chiarezza quando si consideri che l'individuo umano non si conosce immediatamente, ma accede alla propria soggettività soltanto attraverso la mediazione dei propri atti di conoscenza⁵¹. L'individuo che conosce se stesso non coincide dunque, nè perfettamente nè immediatamente, con sè in quanto oggetto conosciuto⁵².

A seguito di tale constatazione viene perciò da chiedersi: dove è finito il soggetto? Come concepirlo, almeno in relazione all'essere umano, se esso sfugge persino alla conoscenza che l'individuo ha di se stesso? Ancora una volta sarà l'angelologia a darci una risposta, in particolare là dove Tommaso esamina lo statuto delle sostanze separate. Come si sa, una delle tesi maggiori della sua angelologia – una tesi colpita anche dalla censura del 1277⁵³ – è quella secondo la quale gli angeli si distinguono gli uni dagli altri secondo la specie⁵⁴. Questa tesi, senza negare la singolarità di ogni creatura spirituale, formula chiaramente l'idea che gli angeli non sono individui alla stregua degli esseri umani, proprio perché non si differenziano numericamente gli uni dagli altri all'interno di una medesima specie. Ora, bisogna rilevare anche qui come – nell'ottica di Tommaso – lo statuto dell'angelo in quanto specie sia nettamente superiore a quello dell'uomo in quanto individuo, ragione per cui egli non solo possiede uno statuto diverso, ma anche di dignità maggiore. Questa superiorità si manifesta peraltro in numerosi ambiti – come ad esempio in quello della conoscenza, di cui si diceva prima, o del linguaggio – e si riassume nella più grande prossimità dell'angelo a Dio e nel fatto che egli ne rappresenta un'immagine più perfetta di quella rappresentata dall'uomo⁵⁵.

E' opportuno sottolineare l'importanza di questo aspetto: esso permette infatti di focalizzare la figura dell'angelo come entità *sui generis* nell'ambito del creato, cioè come modello rispetto a tutto ciò che gli è inferiore nell'ordine delle

⁵¹Cfr. *Summa theol.*, I, 87, 1: "Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster".

⁵²Cfr. *ibid.*, ad 3um: "Ad tertium dicendum quod verbum illud philosophi universaliter verum est in omni intellectu (...); ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est formae intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. (...) Unde et Commentator dicit, in III De anima, quod propositio inducta [sc. Philosophi] non habet veritatem nisi in substantiis separatis: verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis".

⁵³Cfr. *Chartularium universitatis parisiensis*, ed. Dénifle-Chatelain, articolo 81, p. 548: "Quod, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plura eiusdem speciei"; R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977, art. 42-43, pp. 82-87.

⁵⁴Cfr. *Qu. disp. De spiritualibus creaturis*, a. 8: "Omnes angeli ab invicem specie differunt"; *Summa theol.*, I, 50, 4.

⁵⁵Cfr. *Summa theol.*, qu. 56, a. 3.

cose. Questo valore invita a considerare la figura dell'angelo come l'emblema della soggettività (creata) perfetta: egli costituisce infatti un'entità irriducibile, autonoma e formalmente distinta dalle altre. L'angelo realizza la coincidenza della sostanza e della forma, del sostrato e dell'essenza, come si legge nel già citato passo della *Summa contra Gentiles*: "*in homine aliud est natura et aliud persona, cum sit ex materia et forma compositus; non autem in angelo, qui immaterialis est*"⁵⁶. L'angelo è perciò la sola realtà creata nella quale non c'è distanza tra il sostrato e la natura, poiché egli sussiste come forma pura, come natura intellettuale non determinata in un sostrato che la individualizza⁵⁷. La singolarità dell'angelo è così dell'ordine dell'essenza⁵⁸.

Questa condizione privilegiata appare ancora con chiarezza quando si consideri la conoscenza di sé cui si accennava prima: in conformità con quanto enunciato nella proposizione XV del *Liber de causis*: "*omne sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa*", l'angelo è capace di una riflessività totale e perfetta, ragione percui – contrariamente a

⁵⁶Cfr. *Summa c. Gentiles*, IV, 55, ad 4um.

⁵⁷A questa coincidenza sul piano ontologico corrisponde, sul piano del discorso, la predicabilità della specie (in quanto *pars formalis*) all'individuo angelico: così, se a livello umano "nomen speciei non predicatur de Sorte ut dicatur 'Sortes est species'" (*De ente et essentia*, c. 3), ciò è possibile a livello angelico sicché, parafrasando, si potrà dire che "nomen speciei praedicatur de quolibet angelo, ut dicatur 'iste angelus est species'", e questo poiché la ragione di specie coincide perfettamente con quella dell'essere angelico e quest'ultimo con la considerazione "assoluta" della specie. Un testo di Tommaso – come giustamente rilevato da Thomas-Serge Bonino nel suo resoconto dei miei lavori (in: *Revue thomiste*, 112 (2004), p. 628) – sembra opporsi alla tesi della realtà specifica dell'angelo: nel *Quodlibet* II, qu. 2, a. 2 egli pone infatti nell'angelo una distinzione tra sostrato e natura: "etiam in substantiis spiritualibus (...) suppositum non est omnino idem quod ipsa natura". A ben vedere, tuttavia - ed oltre al fatto che questo è l'unico testo a porre tale affermazione – quella qui enunciata non è una distinzione tra l'angelo-individuo e l'angelo-specie; in altre parole, qui non viene introdotta l'idea di un sostrato che determinerebbe la natura dell'angelo per farne un individuo alla stregua dell'individuo umano. In questo testo infatti, la differenza posta da Tommaso equivale a quella espressa in tutti gli altri testi in termini di distinzione tra l'essenza e l'essere. Qui Tommaso concepisce infatti il "suppositum" come il tutto cui possono aggiungersi degli accidenti ("suppositum ... habet etiam ... alia quae ei accidunt") e pone l'essere tra tali accidenti ("accidit ei [sc. angelo] aliquid praeter rationem speciei, sc. ipsum esse"): di conseguenza, la distanza qui posta tra sostrato e natura concide in realtà con la differenza posta in tutti gli altri scritti tra l'essenza e l'essere quale ragione della creaturelità. L'affermazione del *Quodlibet* II, qu. 2, a. 2 sembra perciò risultare da un'assimilazione dell'essere alla sfera del sostrato – una riduzione del resto posta con prudenza, poiché Tommaso precisa che "licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse" (*ibid.*, ad 1um); in realtà, quello che viene messo qui in evidenza è l'esteriorità dell'essere rispetto all'essenza, e ciò attraverso la sua associazione al sostrato. Per questo, in ultima analisi, anche l'enunciato del *Quodlibet* II non sminuisce in alcun modo l'eccellenza dello statuto dell'angelo in quanto specie e non sopprime quell'identità che lo caratterizza e che è ribadita anche in questo testo attraverso l'idea che "ipsa natura speciei [in angelo] non individuatur per materiam, sed per seipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia" (*ibid.*, ad 1um). "La natura angelica si individualizza da se stessa": questa affermazione non fa che riformulare in altri termini la tesi che ogni angelo costituisce una singolarità identica alla propria natura o essenza; la stessa affermazione si legge anche in *Summa theol.* III, 77, 2: "formae immateriales separatae, per se subsistentes, sunt etiam per se ipsas individuae", dove sta ad indicare l'impossibilità per una realtà singolare di trovarsi in più soggetti.

⁵⁸Essa non indica perciò un'unità numerica come quella dell'individuo umano, bensì un'unità formale che è dell'ordine dei trascendentali.

quanto rilevato a proposito dell'individuo umano – in quanto soggetto conoscente egli coincide perfettamente con se stesso in quanto oggetto conosciuto⁵⁹; per questo, l'angelo si conosce immediatamente come soggetto e fondamento dei propri atti. A questa condizione del tutto particolare si associano poi altre prerogative: quella, ad esempio, dell'incorruttibilità (*per se*)⁶⁰, della non-determinazione⁶¹ o del rapporto di non appartenenza allo spazio⁶² e al tempo⁶³. Nell'ottica di Tommaso, l'angelo si presenta dunque come una soggettività perfetta e paradigmatica, poiché non sottomessa ai condizionamenti e alle determinazioni che, in ogni individuo umano, manifestano lo scarto tra la sostanza e la natura, tra il sostrato e la forma⁶⁴.

Siamo così condotti a constatare che, fornendo uno spazio teorico *sui generis*, la riflessione in ambito angelologico permette a Tommaso di concepire il soggetto in maniera diversa e più adeguata rispetto a quanto indicato dall'esperienza umana. L'angelologia completa così l'antropologia, prima ancora che quest'ultima faccia esplicito appello all'angelologia per pensare in altro modo il soggetto umano; scrive infatti Leibniz nelle *Remarques sur la lettre d'Arnaud*⁶⁵: "*Ed infine, se san Tommaso ha potuto sostenere che ogni intelligenza separata si distingue specificatamente da tutte le altre, che male ci sarà a dire altrettanto di ogni persona, e a concepire gli individui come specie ultime, prendendo la specie non in senso fisico, bensì metafisico o matematico*". Senza entrare nel merito di una problematica che va oltre il nostro intento, non sarà inutile ricordare come anche Descartes abbia tratto ampio profitto dall'angelologia della scolastica per pensare il soggetto nel senso moderno del termine⁶⁶.

⁵⁹Cfr. *supra*, nota 46 e *Summa theol.*, I, qu. 56, a. 1.

⁶⁰Cfr. *Summa theol.*, I, 50, 5.

⁶¹Cfr. *Summa theol.*, I, 50, 2, ad 4: "Nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam (...). Substantiae autem immateriales sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod eorum formae non sunt receptae in alio. (...) Et propter hoc dicitur in libro *De causis* quod intelligentia est finita superius, in quantum scilicet recipit esse a suo superiori: sed infinita inferius, in quantum non recipitur in aliqua materia" (*ibid.*, a. 5).

⁶²Cfr. *Summa theol.*, I, qu. 52.

⁶³Cfr. *Summa theol.*, qu. 53 e T. Suarez-Nani, *Tempo ed essere nell'autunno del medioevo*, cit., pp. 23-44.

⁶⁴All'affermazione tomasiana della perfezione dell'angelo fa eco, quattro decenni dopo, Meister Eckhart: nel sermone 38 si legge infatti che "L'angelo è così elevato che i migliori maestri dicono che ogni angelo è una specie a sè, come se esistesse un essere umano che possiede tutto ciò che gli uomini hanno mai posseduto, possiedono ora e possiederanno in futuro in fatto di potenza, di saggezza e di ogni cosa".

⁶⁵Ed. L. Prenant, Paris 1972, p. 230.

⁶⁶E' quanto già rilevato da J. Maritain, in una prospettiva critica, "rovesciata" rispetto alla nostra e che non dà ragione dell'evoluzione storica; cfr. *Trois réformateurs: Descartes ou l'incantation de l'ange*, in: *Oeuvres complètes*, vol. III, Fribourg-Paris, 1984, p. 489: "Considérez les trois grandes notes de la connaissance angélique: intuitive quant à son

Ci preme rilevare, a questo punto, che a partire da questo diverso modo di concepire il soggetto è possibile interpretare la distinzione tra l'angelo-specie e l'uomo-individuo come distinzione tra soggetto ("puro") e individuo empirico. Abbiamo infatti constatato come per Tommaso la figura dell'angelo sia caratterizzata dalla coincidenza perfetta con se stesso (con la propria forma), cioè da un'identità prima e irriducibile. Ideando questo paradigma, Tommaso riesce a pensare un soggetto libero dai condizionamenti che caratterizzano l'individuo umano nella sua esistenza empirica. Per questo, riteniamo che la soggettività angelica così concepita – cioè in quanto coincide con il proprio fondamento – possa essere letta come "soggettività trascendentale", prendendo il termine "trascendentale" nel senso di fondamento a priori, di condizione di possibilità, ossia di nocciolo fondatore ed unificatore del soggetto. In quest'ottica, l'angelo rappresenta una tale soggettività proprio in quanto singolarità identica alla propria natura specifica, in quanto identità non individualizzata numericamente, poiché non ricevuta nè determinata in un supporto⁶⁷. L'essere umano, invece, esiste soltanto quale soggetto immerso in un'individualità empirica, vale a dire come una forma innestata su un supporto. L'esistenza umana si dispiega anch'essa a partire da un nocciolo fondatore – la sua forma appunto (cioè l'umanità di ogni uomo) -, ma non coincide con esso: nell'uomo lo scarto tra il fondamento (trascendentale) e l'esistenza empirica (la condizione umana *hic et nunc*) rimane irriducibile – uno scarto reso dal linguaggio medievale in termini di differenza tra la natura specifica "*in se considerata*" e l'esistenza individuale tributaria della materia, dello spazio e del tempo.

A partire da questo orizzonte, ci sembra plausibile formulare l'ipotesi che attraverso la differenza di statuto tra l'essere umano in quanto individuo e l'angelo in quanto specie venga concepita *in nuce* la distinzione, che sarà poi esplicitamente elaborata e precisata dalla filosofia moderna, tra l'"io empirico" e

mode, innée quant à son origine, indépendante des choses quant à sa nature, vous retrouvez, transposées sans doute mais non moins foncières et non moins manifestes, ces trois mêmes notes dans la connaissance humaine selon Descartes"; l'approccio ideologico che guida la lettura di Maritain appare ancor più chiaro nell'affermazione seguente: "Issue d'une usurpation des privilèges angéliques, cette dénaturation de la raison humaine [in quanto fatta simile all'angelo], poussée hors des limites de son espèce, cette concupiscence de spiritualité ne pouvait qu'aller à l'infini (...)"(*ibid.*).

⁶⁷Cfr. *Summa theol.*I, 3, 3; *Summa c. Gent.*IV, 55; *De potentia*, qu. VII, a. 4.

l'"io trascendentale"⁶⁸: abbiamo infatti constatato come in Tommaso queste due nozioni non si sovrappongono, poiché accanto all'individuo umano egli pone anche un soggetto, cioè l'angelo, che non è un individuo, bensì una forma pura. In maniera analoga all'Intelletto separato di Averroè, l'angelo di Tommaso può perciò essere interpretato come un'esteriorizzazione⁶⁹ e una personificazione del "soggetto trascendentale" nella misura in cui questo costituisce il nocciolo fondatore e unificatore dell'individuo empirico⁷⁰.

Aldilà di questa ipotesi – che proponiamo senz'altro come un "cantiere aperto"⁷¹ - ci preme sottolineare come la rilevanza filosofica dell'angelologia di Tommaso stia comunque e innanzitutto nel fornire un terreno propizio a riflessioni e a concezioni che l'ambito dell'esperienza umana non permette di formulare: in altre parole, la riflessione sulle sostanze separate permette di pensare le cose diversamente. Per questo, se il compito della filosofia non è soltanto di produrre un discorso sulla realtà quale essa è, ma anche di ideare una riflessione su quale essa potrebbe o dovrebbe essere, l'angelologia di Tommaso d'Aquino costituisce senz'altro uno dei capolavori filosofici che il pensiero medievale ci ha trasmesso.

⁶⁸A. de Libéra (in: *La querelle des universaux*, cit, p. 264) considera l'"être raisonnable en général" di Kant come un "rejeton sécularisé de l'âme séparée et de l'ange".

⁶⁹J. Jolivet ha giustamente caratterizzato l'Intelletto separato di Averroè come un "decentramento del soggetto": cfr. *Averroès et le décentrement du sujet*, in: *Le choc d'Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe*, Internationale de l'Imaginaire, 17/18, 1991, pp. 161-169.

⁷⁰Precisiamo che non è nostra intenzione fare di Tommaso un precursore del soggetto trascendentale kantiano: quello che ci preme rilevare è piuttosto il fatto che nell'ambito dell'angelologia vengono discussi e sviluppati temi, tesi e dottrine il cui significato filosofico va ben oltre l'angelologia stessa e che forniscono di conseguenza un contributo di cui tener conto nell'esame di talune nozioni e problemi. Quanto alla verifica del debito della filosofia moderna rispetto all'angelologia medievale, si tratta di un cantiere tutt'ora aperto.

⁷¹Siamo grati a A. Ghisalberti di aver scelto questo sottotitolo per il convegno - di cui si pubblicano qui gli atti - dandoci così la possibilità di sottoporre a discussione una lettura del pensiero angelologico tomasiano il cui unico intento è di mettere in luce risvolti e implicazioni rimasti tuttora e almeno in parte inesplorati.