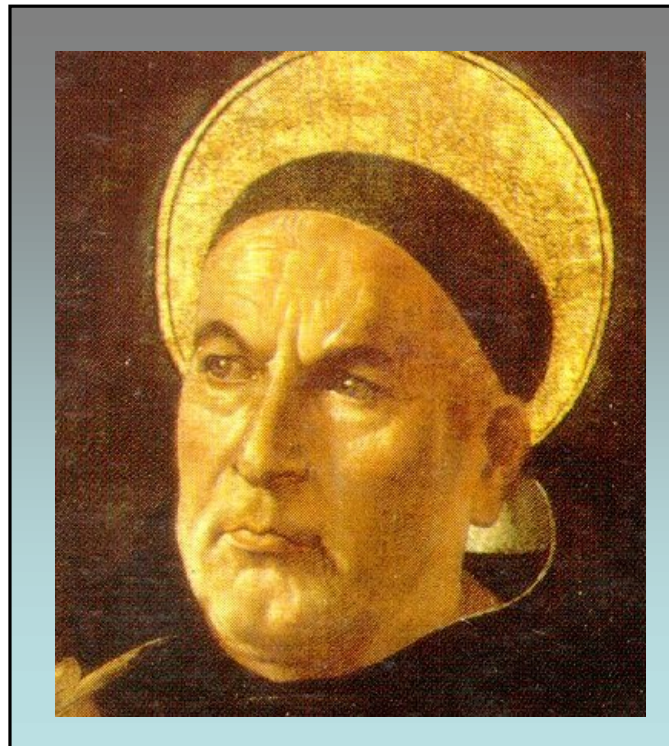


Biblioteca del Pratico Mondo

San Tommaso D'Aquino



Il dizionario del pensiero

www.praticomondo.net

Battista Mondin.

Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso D'Aquino,

Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

Accidente

Proviene da *accidere* che, in latino, significa giungere, sopraggiungere, accadere. Già l'etimologia denuncia la natura precaria dell' accidente, la sua in-sussistenza, la sua incapacità di esistere per proprio conto e quindi la sua appartenenza ad altra cosa che funge da soggetto dell' accidente.

Il primo studio sistematico di questo aspetto della realtà è stato effettuato da Aristotele nella *Metafisica* (libro E). Qui egli divide l'ente in due grandi classi, quella delle sostanze (che possono essere materiali e immateriali) e quella degli accidenti. Della sostanza egli dà la celebre definizione: "E' il sostrato primo di ogni cosa, perché essa è ciò che non viene riferito ad altro, mentre tutto il resto viene ad essa riferito". Quanto all' accidente, non possiede l'essere in proprio ma lo riceve dalla sostanza; per questo motivo "lo veniamo a conoscere solamente in quanto afferriamo il soggetto che lo possiede, cioè la sostanza". Ogni sostanza materiale è dotata di molti accidenti, Aristotele li riduce a nove principali: *qualità, quantità, azione, relazione, passione, luogo, tempo, situazione, abito*.

S. Tommaso fa suo in larga misura l'insegnamento aristotelico. In un trattatello intitolato *De natura accidentis* egli sottolinea l'importanza dello studio di questo argomento: "Poiché ogni conoscenza umana prende il via dai sensi, e l'oggetto proprio dei sensi sono gli accidenti, ne consegue che gli accidenti danno un grande apporto alla conoscenza dell'essenza di una cosa (*ad cognoscendum quod quid est*) (*De nat. a. acc.*, n. 464). Con questa affermazione S. Tommaso fa piazza pulita del pregiudizio che vede nell'a. qualche cosa affatto secondaria, qualche cosa di superfluo di cui la sostanza potrebbe fare impunemente a meno. In effetti tutte le realtà materiali sono circondate da un nutrito stuolo di accidente di cui non si possono mai disfare, pena la loro stessa esistenza.

S. Tommaso osserva che dell' accidente si danno due accezioni principali: quella logica (è il *quinto predicabile*) e quella metafisica (è il gruppo delle nove *categorie o predicamenti*). Dei due sensi quello che lo interessa maggiormente è il secondo. Precisato che per accidente si intende ciò che non è in sé ma risiede in un'altra cosa che funge da soggetto, l'Aquinate passa a chiarire qual è lo statuto ontologico dell' accidente. Esso non è privo di essere, perché se fosse privo di essere, sarebbe nulla, non una qualità, una quantità, uno spazio, un luogo, una relazione ecc. Ma non dispone di un atto d'essere suo proprio. L' accidente deriva l'essere direttamente dalla sostanza, alla quale l'essere compete direttamente e primieramente: mentre all' accidente appartiene mediatamente e secondariamente. Per questo motivo l'essere si predica dell' accidente analogicamente (*De nat. acc.*, n. 465). Pertanto lo statuto ontologico dell' accidente è quello dell'inerire (*inesse*): "*Natura accidentis est inesse, sive inhaerere ipsi rei*" (*ibid.*, n. 466). Però c'è una gerarchia

nella condizione di inerenza alla sostanza: prima viene la quantità, poi la qualità, quindi lo spazio, la relazione, ecc. Tuttavia S. Tommaso ammette che ci sono accidenti, come la qualità e l'azione, che possono radicarsi direttamente nella sostanza attraverso la forma e non attraverso la quantità e la materia (dr. *ibid*, n. 468).

Pur ricevendo l'essere dalla sostanza, la quale è la sorgente, la causa dei propri accidenti e non soltanto il loro soggetto, l'accidente non si rapporta alla sostanza a modo di potenza bensì di atto. Infatti l'accidente integra, determina, perfeziona la sostanza. Si tratta però di attuazioni, determinazioni, perfezioni, forme accidentali e non sostanziali (cfr. DE MALO, q. 4, a. 2, ad 9). Per questo motivo c'è sempre proporzione tra la sostanza e i suoi accidenti: "*Accidens non excedit suum subiectum, scilicet non extendit se ultra suum subiectum*" (II Sent., d. 27, q. 1, a. 6, ad 1).

In teologia S. Tommaso ricorre alla distinzione reale tra sostanza e accidenti per rendere comprensibile il mistero della presenza reale del Cristo nell'Eucaristia. Nel mistero eucaristico viene meno la sostanza del pane e del vino e il suo posto viene preso dal Corpo e dal Sangue di Cristo, mentre rimangono intatti gli accidenti del pane e del vino. "In questo sacramento tutta la sostanza del pane si converte in tutta la sostanza del Corpo di Cristo, e tutta la sostanza del vino in tutta la sostanza del Sangue di Cristo. Perciò questa non è una conversione formale ma sostanziale. Né rientra tra le specie delle mutazioni naturali, ma con termine proprio può dirsi *transustanziazione*" (III, q. 75, a. 4).

In sede metafisica il miracolo eucaristico dà luogo a due difficoltà; una riguarda la possibilità, la seconda la coerenza.

Alla *prima* l'Angelico risponde che Dio provvede direttamente a dare agli accidenti quell'essere che normalmente viene comunicato loro dalla sostanza. Infatti "la causa prima dispone di un influsso sull'effetto della causa seconda che è più veemente dell'influsso della causa seconda stessa. Per cui anche quando cessa l'influsso della causa seconda sull'effetto, può tuttavia ancora permanere l'influsso della causa prima; per es. tolto il razionale resta il vivente e tolto il vivente resta l'essere. E poiché la causa prima degli accidenti e di tutti gli esistenti è Dio, mentre la causa seconda è la sostanza, essendo gli accidenti causati dai principi della sostanza, Dio può conservare nell'essere gli accidenti quando è stata tolta la causa seconda, ossia la sostanza. E pertanto si deve concludere che Dio può far sì che esistano accidenti senza soggetto (sostanza)" (IV Sent., d. 12, q. 1, a. I, sol. 1).

Alla *seconda* difficoltà, relativa alla coerenza e alla legittimità di dare ancora il nome di accidente a realtà che effettivamente non hanno più la proprietà essenziale che li caratterizza, quella dell'*inesse*, S. Tommaso risponde distinguendo tra l'essere e il modo di essere. Il modo di essere naturalmente proprio dell'accidente è indubbiamente l'*inesse*; ma ancor più importante per la natura stessa dell'accidente è di non avere in suo proprio atto d'essere ma di riceverlo dalla sostanza. Ora, questo secondo elemento rimane salvo anche nel miracolo eucaristico: gli accidenti delle specie eucaristiche non hanno l'essere in proprio ma lo ricevono direttamente da Dio (cfr. IV Sent., d. 12, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 1).

(Vedi: SOSTANZA, TRANSUSTANZIAZIONE)

AMICIZIA

Inclinazione affettiva reciproca, che nasce da una perfetta conformità di sentire e dalla conseguente disponibilità reciproca a svelare anche gli aspetti più reconditi della propria personalità. Nella Bibbia l'amicizia è considerata come la forma perfetta dell'amore gratuito, caratterizzata dalla partecipazione e dalla solidarietà incondizionate. Dio è amico dell'uomo, come rivela in modo privilegiato a coloro che ha scelti come cooperatori determinanti della storia della salvezza. Aristotele ammette tre tipi di amicizia che si suddividono a loro volta per numerose sfumature: quella che si fonda sul piacere; quella che si fonda sull'interesse e quella che si fonda sul bene morale (Etica 1156b, 7).

Secondo San Tommaso l'amicizia consiste essenzialmente in un amore scambievole tra simili: è un rapportarsi ad altri come a se stessi. "L'amore col quale uno ama se stesso è forma e radice dell'amicizia: abbiamo infatti amicizia per gli altri in quanto ci comportiamo con loro come verso noi stessi" (II-II, q. 24, a. 4).

L'amicizia si distingue sia dall'*amore* sia dalla carità. San Tommaso chiarisce che c'è distinzione tra amicizia e amore mostrando come non qualsiasi amore si possa chiamare amicizia: "Non un amore qualsiasi ma soltanto quello accompagnato dalla benevolenza ha natura (*rationem*) di amicizia: quando cioè amiamo uno così da volergli del bene. Se invece non vogliamo del bene alle cose amate, ma il loro stesso bene stesso bene lo vogliamo a noi, come quando amiamo il vino o altre cose del genere, non si ha un amore di un amore di amicizia ma di concupiscenza. Infatti è ridicolo dire che uno ha amicizia per il vino o per il cavallo. Anzi, per l'amicizia non basta neppure la benevolenza ma si richiede *l'amore scambievole*; poiché un amico è amico per l'amico. E tale mutua benevolenza è fondata su qualche comunanza" (II-II, q. 23, a. 1).

Ma c'è distinzione anche tra amicizia e *carità*. Infatti l'ambito dell'amicizia è più grande di quello della carità, tanto che si può dire che la carità è una sottospecie dell'amicizia: "La carità è l'amicizia dell'uomo con Dio principalmente e quindi con gli esseri che a Lui appartengono" (II-II, q. 25, a. 4), e tra gli esseri che appartengono a Dio anzitutto con gli uomini, ma poi anche con gli angeli (cfr. II-II, q. 25, a. 10). Però solo l'uomo buono può avere amicizia con Dio (I-II, q. 99, a. 2), e questa amicizia esige l'obbedienza (II-II, q. 24, a. 12).

L'amicizia è anzitutto *virtù di Dio* nei confronti delle sue creature dotate di intelligenza. "E' dell'essenza dell'amicizia che l'amante voglia sia esaudito il desiderio dell'amato, in quanto appunto vuole il bene e la perfezione di lui; e perciò si dice che gli amici siano un medesimo cuore (Sallustio, Catil. 20). Ora, si è visto (Libro I, c. 75) che Dio ama la sua creatura e tanto maggiormente l'ama quanto più partecipa alla sua bontà che è il primo e principale oggetto da Lui amato. Vuole pertanto che siano adempiuti i desideri della creatura ragionevole, la quale tra tutte le creature partecipa in modo perfettissimo alla bontà divina" (C. G., III, c. 95).

L'amicizia può fondarsi o su una comunanza di vita (II-II, q. 75, a. 3) o di beni (II-II, q. 26, a. 2) oppure, sulla virtù (II-II, q. 106, a. 1, ad 3).

L'amicizia si basa essenzialmente sulla comunione e condivisione. Perciò si danno tanti tipi di amicizia, quanti sono i tipi di comunione e di condivisione. San Tommaso elenca quattro

tipi di amicizia: amicizia *tra consanguinei* (*amicitia patris et filii et aliorum consanguineorum*) fondata sulla comunione naturale dovuta alla stessa discendenza; amicizia *tra "lavoratori"*, fondata sulla condivisione economica, in quanto partecipano alla stessa attività produttiva; amicizia *tra concittadini*, in quanto partecipano alla stessa vita politica: infine amicizia tra credenti, cioè *tra i cristiani*: "consiste nella comunione divina grazie alla quale essi fanno parte del corpo della Chiesa o in atto o in potenza". (III Sent., d. 29, q. 1, a. 6). L'ultima è l'amicizia di carità (*amicitia caritatis*) e la si deve anche ai nemici (*ibid.*)

Per l'amicizia ci vuole una certa eguaglianza tra i due termini: solo una certa eguaglianza, non una perfetta eguaglianza; *amicitia non requirit aequalitatem aequiparantiae, sed aequalitatem proportionis* (III Sent., d. 28, q. 1, a. 3. ad 3). Una sproporzione troppo grande tra i due termini annulla l'amicizia e la rende impossibile. Occorre quanto meno una affinità analogica. E tra l'uomo e Dio, secondo San Tommaso tale affinità (analogia) c'è, e così può affermare che "l'uomo ama naturalmente Dio di amore di amicizia. ancor più che se stesso" (III Sent., d. 29, q. 1, a. 3).

La sola eguaglianza però non basta: non basta che si tratti di due quaderni uguali, di due piante uguali: occorre che tra i due termini si possa stabilire una certa comunicazione, uno scambio. Da ciò risulta che l'uomo non può trattare da amici gli animali o le cose e neppure le virtù o le belle qualità: "infatti non comunicano nella nostra vita umana né quanto all'essere né quanto all'agire; perciò non possiamo nutrire nei loro confronti la benevolenza che si deve a un amico"

(III Sent. d. 28. q. 1, a. 2).

Amore

Nome che si dà a tutte le inclinazioni verso qualsiasi tipo di bene. Dell'amore S. Tommaso presenta varie divisioni. Anzitutto la divisione dell'amore in naturale, sensitivo e razionale. L'amore naturale è quello di tutti gli enti in quanto "tendono alle cose conformi alla loro natura non mediante la propria conoscenza, ma in forza di quella di colui che ha istituito la natura. Ma c'è un altro appetito che procede dalla conoscenza dello stesso soggetto appetente, però la segue per necessità e non in forza di un libero giudizio. E' l'appetito sensitivo dell'animale, che però nell'uomo partecipa un riflesso di libertà, in quanto obbedisce alla ragione. C'è poi un terzo appetito che segue la conoscenza del soggetto appetente, dietro un libero giudizio. Ed esso è l'appetito razionale o intellettuale, denominato volontà. In ciascuno di codesti appetiti l'amore sta a indicare il principio del moto tendente al fine amato" (I-II, q. 26. a. 1).

Viene poi la divisione dell'amore razionale in amore di concupiscenza e amore di amicizia o dilezione. Nel primo caso, la cosa o persona che viene amata, non è amata per se stessa, ma è amata per un altro. Nel secondo caso, è amata direttamente per se stessa. S. Tommaso non esclude la legittimità dell'amore di concupiscenza, ma lo subordina all'amore di amicizia. La ragione che egli adduce a giustificazione di questa tesi è la seguente: "L'amore col quale si ama un essere, volendo ad esso il bene, è un amore in senso pieno e assoluto (*est amor simpliciter*)" invece l'amore col quale si ama

una cosa per ricavare del bene a vantaggio di terzi (*ut sit honum alterius*), è un amore *secundum quid*" (I-II, q. 26, a. 4; cfr. III Sent., d. 29, q. 1, a. 3).

Come per ogni altra attività umana anche nel caso dell'amore, la sorgente ultima, la causa primaria è l'oggetto, che nella fattispecie è il bene. Dove manca il bene o un'apparenza di bene non ci può essere amore, così come dove manca il colore non ci può essere visione. "Propriamente, causa dell'amore è l'oggetto dell'amore. Ma oggetto proprio dell'amore è il bene: poiché l'amore comporta una connaturalità o compiacenza dell'amante rispetto all'amato, e per ciascun essere è bene quanto ad esso è connaturale o proporzionato. Perciò si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore" (III, q. 27, a. 1). Il male si ama soltanto se si presenta come bene. L'amore razionale suppone la conoscenza, pertanto causa prossima di questa specie di amore è la conoscenza del bene. "Per questo il Filosofo scrive che la visione corporea è principio dell'amore sensitivo. E così la contemplazione della bellezza e della bontà spirituale è principio dell'amore spirituale" (I-II, q. 27, a. 2).

L'amore ha come effetto proprio l'unione: esso tende all'unione reale ed è già in se stesso unione affettiva con la cosa amata. L'unione reale che è richiesta dall'amore non è una unione sostanziale: "L'amore non unisce sempre realmente (*secundum rem*), ma è una unione degli affetti, e questa unione si può avere anche con cose assenti, e persino per cose inesistenti" (III Sent., d. 32, q. 1, a. 3, ad 3). L'amore non è una unione sostanziale (*essentialiter*) delle cose, ma degli affetti. Per questo non è sconveniente che ciò che è meno unito di fatto (*secundum rem*), sia più fortemente unito affettivamente; mentre, viceversa, molte cose che ci sono realmente vicine, ci dispiacciono, e discordano profondamente con i nostri affetti. Però, di per sé, l'amore induce all'unione con le cose amate, nel limite del possibile; e, così l'amore divino (l'amore verso Dio) fa sì che l'uomo viva la vita di Dio e non la propria, per quanto è possibile" (III Sent., d. 29, q. 1, a. 3, ad 1).

S. Tommaso non si stanca di ripetere che effetto proprio dell'amore è l'unione, una unione che pure se rimane sul piano affettivo, tuttavia è una unione intima, profonda, una unione che immedesima e trasforma. E una *virtus unitiva*, un *nexus*, grazie a cui "l'amante viene trasformato nell'amato e in certo qual modo convertito in esso" (III Sent., d. 27, q. I, a. 1). "E per il fatto che l'amore trasforma l'amante nell'amato, fa sì che l'amante penetri nell'intimità (*in interiora*) dell'amato, e viceversa, cosicché nulla di ciò che appartiene all'amato rimanga disgiunto (*non unitum*) dall'amante" (ibid., ad 4).

Dato il carattere fondamentale dell'amore nella vita umana (sia per quanto riguarda la genesi dell'agire sia per quanto concerne gli effetti: tutto l'agire procede dall'amore, e gli effetti maggiormente umanizzanti o disumanizzanti dipendono dall'amore), S. Tommaso pone giustamente l'amore alla base della sua vastissima trattazione dell'etica. Lo aveva già fatto Agostino prima di lui, ponendo l'amore a fondamento delle due Città, la Città di Dio (fondata sull'amore di Dio) e la Città dell'uomo (fondata sull'amore dell'uomo). Nella Somma Teologica come nelle altre sue opere maggiori, non proponendosi obiettivi politici bensì etici, S. Tommaso pone l'amore a fondamento della vita morale. E' l'amore che decide ultimamente della qualità delle azioni e della persona stessa che le compie. L'amore del bene autentico, che si identifica in pratica con Dio, unico supremo bene, rende l'uomo buono e, un po' alla volta, lo

conduce alla perfezione facendogli vivere la stessa vita divina: "*Amor divinus facit hominem, secundum quod possibile est, non sua vita sed Dei vivere*" (III Sent., d. 29, q. 1, a. 3, ad 1). Mentre l'amore di ciò che è solo bene apparente (sesso, alcool, droga ecc.) ma in realtà è male, degrada l'uomo, lo disgrega interiormente (non lo unifica) lo corrompe spiritualmente e spesso anche fisicamente, lo rovina. Quindi l'amore, avendo per oggetto il bene, per sé è conservativo e perfezionativo; ma riesce lesivo alla persona quando l'oggetto è cattivo (cfr. I-II, q. 28, a. 5).

ANIMA

Deriva, secondo i filologi, o dal greco *anaigma*, senza sangue, o da *anemos*, soffio, vento. Il termine universalmente significa il principio primo dell'attività di tutti gli esseri viventi, anche se con particolare riferimento all'uomo.

I problemi maggiormente dibattuti intorno all'anima umana sono quattro e riguardano la sua natura, la sua origine, i suoi rapporti col corpo e la sua sopravvivenza dopo la morte del corpo. Tutti questi problemi erano già stati vivacemente dibattuti dalla filosofia classica, la quale anche su questo punto come su tutti gli altri aveva visto Platone e Aristotele attestarsi su posizioni antitetiche, lungo tutta la linea. Così, riguardo alla natura, per Platone l'anima è tutta di natura spirituale; mentre per Aristotele è sicuramente di natura spirituale soltanto la funzione dell'intelletto agente; altrettanto vale per la sopravvivenza dopo la morte: per Platone è tutta l'anima che è immortale e che fa ritorno al mondo delle Idee; invece per Aristotele è sicuramente divina e immortale c'è soltanto la funzione dell'intelletto agente.

Quanto ai rapporti col corpo, secondo Platone l'anima è unita al corpo soltanto accidentalmente: il corpo è la sua prigionia, il luogo di espiatione delle sue colpe; secondo Aristotele anima e corpo costituiscono un'unica sostanza e sono pertanto indissolubili: sono uniti tra loro sostanzialmente. Infine per quanto concerne l'origine, secondo Platone l'anima ha origine fuori dal corpo e prima del corpo; secondo Aristotele l'anima ha origine insieme al corpo, anzi, essa viene immessa nel corpo soltanto dopo che questo ha già conseguito una sufficiente strutturazione (quindi dopo il 40° giorno dal concepimento).

La filosofia cristiana sin dai tempi di Clemente e Origene (III secolo) trovò particolarmente congeniale con il messaggio biblico la posizione di Platone e la assunzione praticamente in blocco (includendo talvolta persino la tesi dell'origine dell'anima prima del corpo). Più tardi Agostino convalidò la dottrina platonica con tutto il peso della sua autorità. Ai tempi di San Tommaso il mondo filosofico e teologico cristiano era ancora tutto schierato con Agostino e guardava con grande diffidenza al pensiero di Aristotele che da poco tempo aveva fatto la sua comparsa nelle università di Parigi, Oxford, Cambridge, Napoli, Salerno, Bologna ecc.. E la diffidenza era tanto più giustificata in quanto Aristotele era entrato nel mondo latino attraverso i commenti di Averroè, che avevano reso ancora più arduo il dialogo tra il pensiero aristotelico e le dottrine del cristianesimo.

Con notevole ardire San Tommaso si distaccò dalla linea dell'agostinismo e del platonismo e si schierò apertamente per Aristotele, sicuro della bontà sostanziale del suo pensiero; per affrancarlo dai pesanti sospetti causati dall'ermeneutica averroistica si

assunse il pesantissimo onere di commentare personalmente da capo a fondo tutte le opere principali dello Stagirita. Così l'Aquinate riuscì a dimostrare che in tutte le questioni fondamentali della metafisica, della teologia e dell' antropologia Aristotele era meno lontano dal cristianesimo di quanto si era soliti pensare.

Eppure, per quanto riguarda l'anima, quanto propone San Tommaso non è per nulla una semplice fotocopia delle dottrine aristoteliche, ma presenta, come vedremo, sostanziali novità e preziosi arricchimenti.

1. NATURA DELL' ANIMA

L'anima è di natura immateriale, cioè spirituale. Però la spiritualità dell'anima non è evidente: per scoprirla non basta la semplice autocoscienza, l'introspezione, come pretendevano gli agostiniani. Secondo San Tommaso ci vuole una "*diligens et subtilis inquisitio*" (I, q. 87, a. 1); occorre dimostrarla. Punto di partenza della indagine (*inquisitio*) sono le operazioni dell'anima, infatti "*eo modo aliquid operatur quo est*" (il modo di operare di una cosa corrisponde al suo modo di essere). Ora, "il principio intellettuale, chiamato mente o intelletto, ha un'attività sua propria in cui non entra il corpo. Ma niente può operare per se stesso, se non sussiste per se stesso. L'operazione infatti non compete che all'ente in atto; tanto è vero che le cose operano conforme al loro modo di esistere. Per questo non diciamo che il *calore* riscalda; chi riscalda è la sostanza calda (*calidum*). Rimane dunque dimostrato che l'anima umana, la quale viene chiamata mente o intelletto, è un essere incorporeo e sussistente" (I, q. 75, a. 2).

Però San Tommaso sa che anche le operazioni più squisitamente spirituali dell'anima, come la conoscenza intellettuale e il libero arbitrio, non sono esenti da qualche legame con la materia. Ma, a suo giudizio, ciò non compromette l'intrinseca spiritualità dell'anima, perché la sua dipendenza dal corpo non è "soggettiva" (non tocca l'ordine della causalità efficiente) ma "oggettiva" (riguarda l'ordine della causalità formale). Si tratta infatti di operazioni che "richiedono il corpo non come strumento, ma solo come oggetto. Infatti l'intendere (*intelligere*) non si attua mediante un organo corporeo, ma ha bisogno di un oggetto corporeo" (*In I De An.*, lect. II, n. 19). "Si deve dire che l'intendere è operazione propria dell'anima se si considera il principio da cui nasce l'operazione; non nasce infatti dall'anima per mezzo di un organo corporeo come la vista mediante l'occhio; il suo legame col corpo riguarda l'oggetto: infatti i fantasmi, che sono gli oggetti dell'intelletto, senza il concorso degli organi corporei non possono esistere" (*De An.* I. ad 12).

Talvolta per provare la spiritualità (incorporeità) dell'anima, oltre che sulle singole operazioni dell'intelletto e della volontà, San Tommaso fa leva su un altro importante fenomeno, quello dell'autotrascendenza: la tensione verso l'infinito di tutto l'agire umano preso globalmente. "L'anima razionale possiede una certa infinità (*infinitatem*) sia da parte dell'intelletto agente, con cui può fare tutto (*omnia facere*), sia da parte dell'intelletto possibile con cui può diventare tutto (*omnia fieri*) (...) e questo è argomento evidente della immaterialità dell'anima, perché tutte le forme materiali sono finite" (II *Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2, ad 2).

2. PROPRIETA' DELL'ANIMA

Della prima e massima proprietà dell'anima umana, la spiritualità, la quale costituisce la sua differenza specifica, in quanto la distingue essenzialmente dalle anime inferiori (vegetale e animale) s'è già detto. Un'altra proprietà che conta moltissimo soprattutto nella prospettiva tomistica, è la *sostanzialità*. La dimostrazione di questa proprietà consente a S. Tommaso di uscire dalle incertezze e ambiguità dell'antropologia aristotelica. A questo proposito l'Aquinate, nel *De Anima*, che è la trattazione più profonda e completa che ha dedicato a questo argomento, ricorda due tesi che giudica inammissibili: sono le tesi estreme dei materialisti da una parte, che non riconoscono all'anima alcun carattere sostanziale ma la equiparano alle altre forme naturali, e le tesi dei platonici dall'altra, i quali non si accontentano di affermare che l'anima è una sostanza, ma vogliono che basti da sola a definire la realtà umana, senza alcun riferimento al corpo. Contro i materialisti gli è sufficiente ribadire quanto abbiamo già riferito a sostegno della spiritualità: è necessario che l'anima intellettuale agisca per conto proprio, avendo un'operazione propria senza l'aiuto di un organo corporeo. E poiché ciascuno agisce in quanto in atto, occorre che l'anima intellettuale abbia l'essere per sé non dipendente dal corpo (*oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore*)" (1, resp.).

Tuttavia, pur affermando la sostanzialità dell'anima, San Tommaso non intende passare dalla parte dei platonici (gli agostiniani) che identificavano l'essere dell'anima con l'essere dell'uomo. L'Aquinate fa vedere che l'anima non fa specie a sé e che pertanto da sola non esaurisce la realtà umana: "Occorre perciò concludere che l'anima, pur potendo sussistere per sé (*per se potens subsistere*) non è tale da formare una specie completa, ma entra nella specie umana come forma del corpo. Così si può dire dell'anima sia che è forma sia che è sostanza" (*ibid.*).

Rispondendo a una obiezione che riguarda la composizione ontologica dell'anima San Tommaso fa l'importante precisazione che l'anima, come gli angeli, pur essendo semplice, spirituale e dotata di un proprio atto d'essere, è anch'essa soggetta alla differenza ontologica che distingue ogni realtà finita dall'Essere sussistente: anche l'anima è composta di essenza e atto d'essere, e di conseguenza è composta di atto e di potenza, infatti "la sostanza dell'anima non è il suo essere, ma si rapporta a esso come la potenza all'atto" (*ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum*) (*De An.* 1, ad 6).

3. UNIONE SOSTANZIALE DELL' ANIMA COL CORPO

Messe al sicuro le due verità capitali della spiritualità e della sostanzialità dell'anima, San Tommaso non incontra più nessuna difficoltà a far sua la tesi aristotelica dell'unione sostanziale dell'anima col corpo, e per dare espressione a questa verità fa suo il linguaggio ilemorfistico assegnando all'anima il ruolo di forma sostanziale e al corpo il ruolo di materia: "L'anima è ciò per cui il corpo umano possiede l'essere in atto e questo è proprio della forma. Perciò l'anima umana è forma del corpo" (*De An.* 1, resp.; cfr. ad 7).

A sostegno dell'unione sostanziale San Tommaso adduce due argomenti che hanno notevole peso anche a livello empirico. 1) L'unione dell'anima col corpo non può essere accidentale perché quando l'anima scompare, nel corpo non rimane più nulla di umano se non l'apparenza. "Perciò se l'anima fosse nel corpo come il marinaio nella nave, non

conferirebbe la specie al corpo né alle sue parti; invece la dà; prova ne sia che, recedendo l'anima, le singole parti non mantengono che in modo equivoco il nome primitivo. Es.: il nome "occhio", parlando di quello di un morto, è equivoco, come quello scolpito sulla pietra o dipinto; così dicasi delle altre parti" (*De An.* 1, resp.). 2) L'unione col corpo giova all'anima stessa sia nell'ordine dell'essere sia in quello dell'agire: "L'anima è unita al corpo per la sua perfezione sostanziale, cioè per completare la specie umana, e anche per la perfezione accidentale, per perfezionare cioè la conoscenza intellettuale che l'anima acquisisce attraverso i sensi; infatti questo modo di intendere è connaturale all'uomo" (*De An.* 1, ad 7).

Facendo dell'anima la forma e l'unica forma sostanziale del corpo San Tommaso può disfarsi della teoria insegnata da Platone e largamente condivisa dai suoi contemporanei, della molteplicità delle anime. Nell'uomo si dà una sola anima, quella razionale, che svolge anche le operazioni delle anime inferiori, vegetativa e sensitiva. "Essendo l'anima forma sostanziale, che costituisce l'uomo in una definitiva specie di sostanza, non c'è un'altra forma sostanziale intermedia tra l'anima e la materia prima, ma l'uomo dalla stessa anima razionale è perfezionato secondo i diversi gradi di perfezione, in modo da essere corpo, corpo animato e anima razionale" (*De An.*, a. 9). L'anima razionale in quanto forma più perfetta è in grado di assolvere anche le funzioni espletate dalle forme (anime) meno perfette. Infatti "pur essendo semplice quanto all'essenza, l'anima è potenzialmente molteplice in quanto è principio di svariate operazioni; e poiché la forma perfeziona la materia in ordine non solo all'essere ma anche all'agire, è necessario che l'anima, benché sia forma unica, perfezioni le parti del corpo in svariati modi, come conviene a ogni singola operazione" (*De An.* 9, ad 14).

4. LE FACOLTA' DELL' ANIMA

San Tommaso riconduce tutta la vasta gamma dell'agire dell'anima razionale a due facoltà principali: l'*intelletto* e la *volontà*: il primo presiede al mondo del conoscere, la seconda al mondo del volere, dello scegliere e del desiderare.

All'intelletto spetta anche la *memoria*, perché quando esso si è impossessato di un'idea, può ritornarvi sopra e conservarla più tenacemente della memoria sensitiva.

Tale *memoria* intellettuale non è una potenza distinta dall'intelletto, non essendovi diversità di oggetto, ma è funzione conservativa dell'intelletto che si è impossessato delle idee (I, q.79, aa.6-7). Nemmeno la *ragione* è una potenza diversa dall'intelletto, ma è un'altra funzione dell'intelletto, il quale nell'uomo non attinge gli oggetti intuitivamente, immediatamente, ma argomentando, gradatamente (I, q. 79, a. 8). Né sono due diverse potenze l'intelletto speculativo e l'intelletto pratico, che però si distinguono secondoché dell'uno è proprio l'apprendere, dell'altro è proprio l'indirizzare all'opera ciò che è appreso (I, q. 79, a. 11).

La *volontà* è la facoltà con cui l'uomo tende al bene, e in definitiva al bene universale, perché solo questo bene la può appagare pienamente (I, q. 82, a.11). Alla volontà appartiene il *libero arbitrio*, grazie al quale essa è padrona dei propri atti e anche degli atti compiuti dalle altre facoltà.

La volontà è libera perché l'uomo è dotato di intelletto e ragione, che gli fanno conoscere il grado di bontà degli obiettivi che intende perseguire e, dato che in concreto nessun obiettivo corrisponde al bene universale ma resta sempre un bene particolare, egli può sempre disporne liberamente.

“La ragione, scrive San Tommaso, in tutti i beni particolari può osservare l'aspetto buono oppure le sue deficienze di bene, che si presentano come un male; e in base a ciò può apprendere ciascuno di tali beni come degno di elezione o di fuga” (I-II, q. 13, a. 6).

Il libero arbitrio sta alla volontà come la ragione sta all'intelletto, perché come intelletto è l'intendere semplicemente e ragione è l'intendere con ragionamento, così volontà è volere semplicemente, libero arbitrio è volere con scelta; perciò come la ragione non è una potenza dell'intelletto, così il libero arbitrio non è una potenza diversa dalla volontà (I, q. 83, a. 4).

Sulle due facoltà primarie, intelletto e volontà, San Tommaso innesta tutta una serie di abiti (virtù e vizi) che qualificano l'agire spirituale dell'anima in svariati modi. I principali abiti intellettivi sono la scienza e la sapienza; mentre i principali abiti morali sono le virtù cardinali.

4. ORIGINE DELL'ANIMA

Sul problema dell'origine dell'anima umana si era concentrato per tutta la vita Sant'Agostino senza venirne mai a capo. Le ipotesi da cui era partito erano quattro: preesistenza, origine per discendenza (traducianesimo), origine per caduta, creazione individuale. Alla fine restò con due (traducianesimo e creazione individuale) ma senza riuscire a fare una scelta definitiva. Scrive Agostino nelle *Ritrattazioni* (1, 1): “Per quello che riguarda l'origine dell'anima, sapevo che era stata fatta per essere unita al corpo, ma non sapevo allora (al tempo della composizione del *Contra Academicos*) come non so adesso, se essa discenda dal primo uomo oppure se continuamente venga creata singolarmente per ciascun individuo”.

Ai tempi di San Tommaso la questione era stata definitivamente risolta a favore della creazione diretta di ogni singola anima da parte di Dio. Questa è anche la tesi dell'Aquinate il quale dimostra che è la natura spirituale dell'anima stessa a esigere che la sua origine sia dovuta a un intervento diretto di Dio. Infatti l'anima non può essere prodotta da preesistente sostanza materiale essendole superiore; né può essere prodotta da preesistente sostanza spirituale, perché le sostanze spirituali non si trasmutano l'una nell'altra; perciò dev'essere prodotta dal niente, cioè creata, e poiché creare spetta a Dio solo, dev'essere creata immediatamente da Dio; e inoltre, essendo parte dell'umana natura, viene creata insieme col corpo (I, q. 90, aa. 2-3).

6. CONDIZIONE DELL'ANIMA PRIMA E DOPO IL PECCATO

Sin qui s'è parlato dell'anima umana dal punto di vista filosofico e metafisico, non dal punto di vista storico e teologico. San Tommaso, da teologo, si occupa ovviamente anche delle condizioni dell'anima prima e dopo il peccato di Adamo. L'anima di Adamo, prima del peccato, godeva di alcuni doni soprannaturali (grazia santificante) e preternaturali

(piena conoscenza delle cose naturali, dominio delle passioni, dominio delle altre cose, possesso di tutte le virtù). Nel primo uomo c'era la soggezione del corpo all'anima, delle forze inferiori alla ragione e della ragione a Dio (I, qq. 94-96). Dopo il peccato originale l'anima di Adamo, oltre che la perdita della grazia santificante, ha accusato anche la perdita di tutti i doni preternaturali, nonché un indebolimento delle sue facoltà naturali, a causa dello scompiglio delle forze inferiori del corpo (II-II, q. 164).

7. IMMORTALITA' DELL'ANIMA

Per i contemporanei di San Tommaso che seguivano l'indirizzo platonico-agostiniano, l'immortalità dell'anima non costituiva un vero problema, giacché nella loro antropologia l'anima era concepita come una sostanza spirituale completa e, di conseguenza, esente da tutte le vicissitudini del corpo, inclusa la morte. Il problema della immortalità dell'anima sussisteva invece per coloro che avessero voluto sposare le teorie di Aristotele, in particolare nella versione che ne aveva dato Averroè, il quale aveva negato l'immortalità personale.

San Tommaso, come s'è visto, fa sue le linee fondamentali dell'antropologia aristotelica, senza peraltro compromettere la tesi della immortalità dell'anima. L'argomento principale che l'anima è incorruttibile e pertanto immortale lo ricava dallo statuto ontologico peculiare che compete a essa in quanto forma del corpo, statuto che le conviene in quanto possiede l'atto dell'essere (*actus essendi*) in proprio, direttamente, senza dipendere dal corpo. Infatti, osserva l'Aquinate, si danno due tipi di forme sostanziali:

- 1) forme alle quali l'essere sopravviene nel momento in cui si costituisce il composto;
- 2) forme alle quali l'atto dell'essere compete ancor prima che si realizzi il composto.

Le prime sono corruttibili; le seconde incorruttibili: "*Si ergo sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse*" (*De An.*, a. 14). E tale è precisamente il caso dell'anima umana. Infatti "non si separa l'essere da una cosa avente l'essere (*non separatur esse ab aliquo habente esse*), se non in quanto si separa la forma da essa; pertanto se ciò che ha l'essere è la stessa forma, è impossibile che l'essere sia separato da essa. Ora è manifesto che il principio per cui l'uomo svolge l'attività intellettuale è forma avente l'essere in sé e non solo come ciò per cui una cosa è (...). Dunque il principio intellettuale per cui l'uomo intende è forma avente l'essere in proprio; onde è necessario che sia incorruttibile" (*ibid.*). Cadono pertanto le difficoltà di coloro che vogliono che l'anima sia mortale se è unita sostanzialmente al corpo. In effetti gli assertori della corruttibilità dell'anima dimenticano alcune cose già provate in precedenza. "Alcuni identificando l'anima col corpo negarono addirittura che essa sia forma e ne fecero un composto di materia e forma. Altri, sostenendo che l'intelletto non differisce dal senso, di conseguenza ammisero che anche la sua attività si svolge mediante un organo corporeo, e così non avrebbe l'essere elevato sopra la materia, onde non sarebbe forma avente l'essere (in proprio). Infine altri ancora, considerando l'intelletto una sostanza separata, esclusero che l'attività intellettuale appartenga all'anima stessa. Ma tutte queste teorie sono false, come abbiamo già mostrato in precedenza. Perciò l'anima umana è incorruttibile" (*ibid.*).

L'immortalità dell'anima è dote naturale essenziale, diretta conseguenza della sua spiritualità, pertanto non può essere intaccata dal peccato originale. Infatti, "il peccato toglie totalmente la grazia, ma nulla rimuove dell'essenza della cosa; rimuove qualcosa circa l'inclinazione a capacità della grazia. (...) Ma non è mai tolto il bene di natura, perché sotto disposizioni contrarie rimane sempre la potenza, benché si allontanano sempre più dall'atto. (*De Anima* 14, ad 16).

Neppure Dio, che pure ha il potere di ridurre al nulla tutto ciò che ha condotto all'essere, priva l'anima dell'immortalità annichilandola, perché Dio nel suo sapiente governo delle cose non va mai contro le disposizioni naturali di cui le ha dotate (*De Anima* 14, ad 18; C.G., II, c. 55; I, q. 104. a. 4).

La studio di San Tommaso sull'anima è certamente tra i più completi e robusti che siano mai stati compiuti. Le sue tesi filosofiche hanno doppio valore, storico e teoretico. Hanno anzitutto valore storico perché sono state avanzate con grande coraggio in un momento in cui sarebbe stato molto più comodo sfuggire ai pericoli dell'averroismo rifugiandosi nelle tradizionali tesi dell'agostinismo. San Tommaso non ha proposto le sue tesi né le ha tenacemente difese per amore di novità, ma perché le trovava molto più rispondenti alla verità che non le facili soluzioni degli agostinismi platonizzanti.

Ma in San Tommaso queste tesi assumono anche un alto valore teoretico, perché sono basate su un fondamento razionale nuovo, più solido di quello su cui le aveva poggiate Aristotele; esse hanno per fondamento la sua originale concezione dell'essere, l'essere concepito intensivamente, come ciò che "*immediatius et intimius convenit rebus*" (*De An.*, a. 9): l'essere è atto immediato e diretto dell'anima ancor prima che questa se ne faccia mediatrice al corpo: "*anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat*" (l'anima comunica al corpo l'essere in cui essa stessa sussiste) (*De An.* 14, ad 11).

Così, San Tommaso, attingendo alle enormi risorse della sua metafisica dell'essere, supera le prospettive antropologiche di Platone e di Aristotele, di Agostino e di Averroè, prospettive apparentemente inconciliabili, e le unisce in una prospettiva superiore in cui l'empirismo di Aristotele e Averroè si sposa felicemente con l'idealismo di Platone e Agostino.

(Vedi, UOMO, ANTROPOLOGIA, CORPO, IMMORTALITA', LIBERTA', INTELLETT0)

ANTROPOLOGIA

FILOSOFICA E TEOLOGICA

Dicesi antropologia qualsiasi studio dell'uomo; tale è in effetti il significato etimologico dei termini: dal greco *anthropos*, uomo e *logos*, studio. L'uomo può essere studiato da moltissimi punti di vista: biologico, psicologico, sociologico, politico, etnologico, religioso, filosofico, teologico ecc. Noi qui, nell'esposizione del pensiero di S. Tommaso ci limiteremo al suo discorso filosofico (antropologia filosofica) e teologico (antropologia teologica).

I. ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

I capisaldi dell' antropologia filosofica di S. Tommaso sono due: l'appartenenza del corpo alla essenza, sostanza dell'uomo e la sussistenza dell'anima anche senza il corpo. Con queste due tesi, il Dottore Angelico riesce a superare e a riunire in una sintesi superiore l'antropologia platonica e agostiniana, che svalutava la dimensione somatica e riduceva l'essenza dell'uomo alla sola anima, con l'antropologia aristotelica e averroistica, che affermava l'unione sostanziale tra anima e corpo, ma rischiava di compromettere o addirittura negava la sussistenza separata dell'anima e quindi la sua immortalità.

Dalle due tesi fondamentali della sussistenza e della unione sostanziale S. Tommaso ricava tutte le altre tesi caratteristiche della sua antropologia filosofica:

- l'atto dell'essere (*actus essendi*) dell'uomo è prioritariamente atto dell'essere dell'anima e, mediante l'anima, diviene anche atto d'essere del corpo;
- l'uomo è persona, ossia un sussistente nell'ordine dello spirito, grazie all'atto d'essere unico e irripetibile dell'anima; in quanto persona l'uomo possiede una dignità assoluta, sacra, inviolabile;
- legata sostanzialmente al corpo l'anima è esposta all'impulso delle passioni. impulsi veementi che essa può tuttavia, controllare;
- l'anima opera mediante varie facoltà, di cui le principali sono l'intelletto e la volontà. Nell'atto libero queste due facoltà si intrecciano e danno luogo a un'unica operazione: l'atto libero non è emesso esclusivamente dall'intelletto o dalla volontà ma è figlio di entrambe;
- l'uomo è un essere morale, responsabile delle proprie azioni, in quanto agisce liberamente ed è arbitro delle motivazioni del proprio agire, mentre gli animali agiscono istintivamente;
- l'uomo è un essere sociale e politico, per cui è soggetto di diritti e di doveri rispetto agli altri simili e alla comunità politica;
- l'uomo tende alla felicità e la raggiunge soltanto col conseguimento del sommo bene, che è Dio stesso. La felicità consiste nella piena attuazione delle proprie facoltà; dell'intelligenza mediante la contemplazione di Dio, della volontà mediante l'unione con Dio nell'amore.

2. ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Nella elaborazione dell'antropologia teologica, che è lo studio dell'uomo alla luce della Parola di Dio, S. Tommaso si avvale della grammatica dell'umano fissata nell'antropologia filosofica. Con questo strumento egli cerca di approfondire e capire meglio il senso dei grandi misteri della storia della salvezza, una storia lunga e complicata in cui si presentano le vicende della umanità nella condizione originaria del paradiso terrestre, nella condizione desolata di allontanamento da Dio dopo il peccato e nella condizione di riconciliazione grazie all'azione redentiva del Cristo.

Sulla scorta della Scrittura e della teologia patristica e scolastica S. Tommaso insegna che i progenitori, nel paradiso terrestre, godevano di speciali privilegi, in particolare di una straordinaria sapienza e di un alto livello di santità. Adamo ebbe da Dio la scienza di tutte le cose necessarie per la vita: la scienza non solo di quelle che si possono conoscere per via naturale ma anche di quelle che eccedono la conoscenza naturale e che sono necessarie per raggiungere il fine soprannaturale (*I, q. 92. a.3*). La santità di Adamo raggiungeva tale livello da eccellere in tutte le virtù: "L'uomo nello stato di innocenza possedeva in qualche modo tutte le virtù. Infatti abbiamo visto sopra che la perfezione dello stato primitivo era tale da applicare la subordinazione della ragione a Dio e delle potenze inferiori alla ragione.

Perciò la perfezione dello stato primitivo (*primi status*) esigeva che l'uomo possedesse in qualche modo tutte le virtù" (I, q. 95, a. 3).

Ma più ancora che sui privilegi, S. Tommaso insiste sul dono della *grazia* (*supernaturale bonum gratiae*) che Dio concesse ai progenitori sin dal momento della creazione. "E' ovvio infatti che la soggezione del corpo all'anima e delle forze inferiori alla ragione (di cui essi godevano) non era naturale, perché altrimenti sarebbe rimasta anche dopo il peccato. (...) Per cui risulta chiaro che quella iniziale (*prima*) sottomissione grazie alla quale la ragione era soggetta a Dio non era secondo l'ordine naturale ma era frutto del dono soprannaturale della grazia: infatti non può esserci effetto superiore alla causa" (I, q. 95, a. 1). La *giustizia originale* consisteva essenzialmente in questa rettitudine (*rectitudo*), in forza della quale «la ragione era soggetta a Dio, le forze inferiori alla ragione, e il corpo all'anima» (I, q. 95, a- I).

Col peccato, che secondo Tommaso fu essenzialmente un atto di disordine ("peccatum proprie nominat actum inordinatum") (I-II, q. 71, a. 1) e specificatamente un allontanamento da Dio sommo bene e un rivolgimento verso beni mutevoli ("*inordinata conversio ad commutabile bonum*") (I-II, q. 84, a. 1), Adamo (l'uomo) non solo venne privato dei doni preternaturali ma la sua stessa natura mutò condizione: dallo status di natura integra passò allo *status naturae corruptae*. Non fu quindi un evento che ferì soltanto il colpevole (Adamo) ma, situandolo in una diversa condizione, *status naturae corruptae*, comportò conseguenze disastrose e funeste per tutti i suoi discendenti i quali vennero necessariamente a trovarsi in tale stato di corruzione, stato di peccato. Il peccato originale che accompagna tutti i discendenti di Adamo è come un nuovo abito (*habitus*) che li inclina verso il male anziché verso il bene: "Il peccato originale è precisamente un abito di questo genere. Infatti esso è una disposizione disordinata derivante dal turbamento di quell'armonia che costituiva la giustizia originale: esattamente come la malattia del corpo è una disposizione disordinata di esso, la quale turba l'equilibrio che costituisce la salute. Perciò si dice che il peccato originale è un infermità della mente" (I-II q. 82, a. 1). Allontanandosi dalla tradizione agostiniana che faceva consistere il peccato originale nella concupiscenza, S. Tommaso lo fa consistere nel disordine della volontà. Infatti, argomenta l'Aquinate, "tutto l'ordine della giustizia originale si doveva al fatto che la volontà umana era sottomessa a Dio. Sottomissione che consisteva principalmente nella volontà che ha il compito di muovere tutte le altre facoltà verso il fine. Perciò la volontà, con il suo allontanamento da Dio (*ex aversione a Deo*) ha portato il disordine in tutte le altre facoltà dell'anima. Ecco quindi che la privazione della giustizia originale, che assicurava la sottomissione della volontà a Dio, è l'elemento formale del peccato originale: mentre tutto il disordine delle altre facoltà ne è come l'elemento materiale. Questo ultimo disordine consiste soprattutto nel fatto che queste facoltà si volgono disordinatamente ai beni transitori, e tale disordine con ironie generico si può chiamare concupiscenza» (I-II, q. 82, i. 3). Il peccato originale è una condizione permanente (appunto uno status) di allontanamento da Dio, e perciò è una condizione permanente di peccato. Tuttavia, diversamente da Agostino, il quale nella dura polemica contro Pclagio aveva sostenuto che in tale condizione l'uomo non snubbe più in grado di compiere alcuna azione inoralmente buona e che le stesse virtù dei pagani sarebbero vizi mascherati, S. Tommaso non la considera una condizione di peccaminosità inevitabile: l'uomo può ancora conoscere il vero con la sua ragione (I-II, q- 109, a. 1) e compiere alcune buone azioni con la sua volontà: "Non essendo la natura umana del tutto corrotta col peccato, al punto di essere privata di ogni bene naturale, l'uomo, nello stato di natura corrotta, può ancora compiere determinati beni particolari, come costruire case, piantare vigne. e altre cose del genere: ma non può

compiere tutto il bene a lui connaturale così da non commettere qualche mancanza. Un infermo, per es., può da se stesso compiere alcuni movimenti, ma non è in grado di compiere perfettamente i moti di un uomo sano, se non viene risanato con l'aiuto della medicina" (I-II, q. 119, a. 2).

Ciò che va rilevato nella dottrina tomasiana del peccato, nella sua essenza e in tutte le sue espressioni, è che non ha nulla di fatalistico, di fiscalistico o di cosistico, come qualche studioso ha affermato. Per contro la dottrina tomasiana viene formulata con le categorie del migliore personalismo. Il peccato viene presentato come rottura dei rapporti dell'uomo con Dio: da rapporto di corrispondenza, amore, obbedienza, si trasforma in rapporto di avversione, odio, disobbedienza. Il peccato è allontanamento da Dio (*aversio a Deo*) in quanto misura e fine ultimo della nostra vita. L'uomo vuol contare esclusivamente sulle sue forze, rientra in se stesso e si chiude. In tal modo si rende schiavo del peccato: diventa schiavo di se stesso volendo fare lui da padrone. Tutte quelle energie che traggono alimento dal fine ultimo, Dio, cui l'essere umano si trova naturalmente inclinato e chiamato, ora si trovano dirottate verso la propria persona, il nuovo dio. È una situazione tale che una volta che vi si è entrati non rimane più scampo. Uno spirito che si sia allontanato da Dio, non potendo operare se non in vista di un fine ultimo, deve trasformarsi in un surrogato di Dio. È questa precisamente la misura dell'asservimento. Ma uno spirito non più sottomesso a Dio perde anche il potere su altre forze umane, che nella condizione originaria obbedivano spontaneamente ai suoi ordini. Esse ora si rendono indipendenti dal potere della ragione e seguono le loro tendenze (I-II, q. 109, a. 8). I sensi si ribellano e soltanto con grandi sforzi la ragione riuscirà a dominarli. Questo profondo disordine è la pena necessaria per il peccato, quella che, come manifestazione empirica, si esprime nella sofferenza. L'Aquinate caratterizza la pena per il peccato in questi termini: "Dio lascia l'uomo in balia della sua natura." (*natura humana sibi relinquitur*) (I-II, q. 87, a. 7). È questa la vera e profonda conseguenza del peccato ma anche al tempo stesso la pena che Dio infligge. Il peccato sta nel fatto che l'uomo rifiuta l'amore e la grazia di quel Dio che lo chiama a vivere in comunione con Lui. E allora Dio rifiuta questo amore all'essere umano, non lo "disturba" più, lo lascia solo a se stesso. E lasciato solo a se stesso l'uomo precipita sempre più in basso.

L'uomo è dunque impossibilitato a rimettersi da solo sul retto cammino, a causa della profonda disgregazione che il peccato ha causato nel suo essere: perché egli possa raggiungere la piena realizzazione di se stesso e conseguire così la felicità (beatitudine eterna), Dio stesso gli viene in soccorso, inviando in questo mondo il suo unico Figlio, Gesù Cristo. Questo libera l'uomo dal peccato, cioè dalla *aversio a Deo*, lo riconcilia con Dio e lo costituisce in una nuova condizione di vita: lo *status naturae reparatae*. In tale stato la *imago Dei* che, col peccato, era stata indebolita e deturpata ma non distrutta, viene ripulita e potenziata: portata al secondo livello per cui può conoscere e amare Dio in maniera attuale e viene messa anche in condizione di raggiungere il terzo livello, in cui conoscerà e amerà Dio in maniera perfetta. L'effetto del risanamento della *imago* operato da Cristo viene espresso da S. Tommaso (come già da S. Agostino) con la dottrina della grazia santificante.

La grazia viene definita anzitutto, secondo il linguaggio della Scrittura, come *lex nova*: "*Principally lex nova est ipsa gratia Spiritus Sanctus, quae datur Christi fidelibus*" (III, q. 106, a. 1). Ma poi, a livello di approfondimento filosofico, Tommaso ricorre al linguaggio aristotelico e definisce la grazia come forma o qualità. È una nuova forma o qualità che diventa nell'anima sorgente del suo agire soprannaturale; non è quindi semplicemente un impulso divino ad agire bene, che rimane al di fuori di noi, bensì qualche

cosa che viene posto da Dio dentro il nostro essere trasformandolo. S. Tommaso lo prova mediante l'analogia di quanto accade nell'ordine naturale. In tale ordine "Dio non provvede alle creature soltanto muovendole ai loro zitti naturali, ma donando loro le forme e le facoltà che sono i principi di codesti atti, perché da se stesse tendano a essi. Ed è così che i moti impressi da Dio diventano connaturali e facili alle creature, secondo le parole della *Sapienza*: "Tutto dispone con soavità". Perciò a maggior ragione egli infonde forme o qualità soprannaturali (*formas vel qualitates supernaturales*) in coloro che muove al conseguimento di un bene soprannaturale, mediante le quali li muove a raggiungere i beni eterni con soavità e con prontezza. Ecco quindi che il dono della grazia è una qualità" (I-II, q. 110, a. 2). La grazia risiede direttamente nell'essenza stessa dell'anima, non in qualche abito o facoltà, e così rende l'anima partecipe della natura divina: "La grazia, come precede le virtù, così deve avere una sede che preceda le potenze dell'anima (dato che le virtù perfezionano le potenze): essa cioè deve risiedere nell'essenza dell'anima. Infatti l'uomo, come partecipa alla conoscenza divina con la virtù della fede mediante l'intelletto, e all'amore divino con la virtù della carità mediante la facoltà volitiva, così partecipa alla natura divina, secondo una certa somiglianza, con una nuova generazione o creazione, mediante la natura dell'anima» (I-II, q. 110, a. 4).

Nella spiegazione del piano soprannaturale S. Tommaso si serve come modello del piano naturale e ne riprende tutte le linee fondamentali. Ora, l'Aquinate sa bene che nel piano naturale l'uomo, oltre a una forma sostanziale, l'anima, possiede anche delle facoltà (e le facoltà spirituali sono tre: memoria, intelletto e volontà): quindi analogamente per il piano soprannaturale egli considera necessari, dotare l'anima oltre che di una nuova forma, la grazia, anche di tre facoltà: fede, speranza e carità, le quali investono immediatamente le tre potenze naturali trasformandole ed elevandole così da metterle in condizione di svolgere atti conforti a quella natura divina, di cui l'anima è resa partecipe mediante la grazia. *L'aversio a Deo* viene così radicalmente estirpata, mentre la *conversio ad Deum* diviene profonda anche se noti definitiva. La partecipazione alla vita divina, secondo S. Tommaso, non è una semplice metafora ma una stupenda realtà. Seppure in modo speculare anziché diretto ("a faccia a faccia") mediante la fede, la speranza e la carità, chi è stato rigenerato da Cristo e professa la nova lex, conosce Dio, lo possiede e lo ama così come Dio conosce, possiede e ama se stesso (I-II, q. 110, a. 3). Dobbiamo ripetere qui, a proposito della dottrina tomasiana della grazia, quanto abbiamo già osservato in precedenza a proposito della sua dottrina sul peccato. Lungi dall'intendere il mistero della grazia secondo schemi fisicalistici, esterioristici, cosistici, come qualcuno gli ha rimproverato, l'Aquinate lo interpreta in un senso squisitamente personalistico. La grazia tocca in modo reale e profondo tutto l'essere dell'uomo e lo tocca in maniera tale da trasformare radicalmente il suo agire: mediante la *conversio ad Deum*: e la generazione alla vita divina egli entra nuovamente in rapporti di dialogo, di obbedienza, di amore, di pietà filiale verso Dio; e i nuovi rapporti con Dio esigono nuovi rapporti anche col prossimo: diventano anch'essi rapporti di fiducia, di dialogo, di solidarietà, di amore. L'amore verso Dio e verso il prossimo è l'espressione concreta della *nova lex* che Cristo ha consegnato all'umanità. Così il circolo dell'amore si chiude: quell'amore che era partito da Dio per ricondurre l'uomo a se stesso rigenerandolo a nuova vita, ritorna a Dio attraverso l'uomo il quale ora, mediante la partecipazione alla vita divina, può amare Dio come Lui ama se stesso.

(Vedi: UOMO, ANIMA, CORPO, GRAZIA, PECCATO, SALVEZZA)

Atto

Categoria fondamentale della metafisica aristotelica e tomistica insieme al suo correlativo, la potenza.

In Aristotele (e anche in S. Tommaso) atto designa tutto ciò che è perfezione, completezza, realizzazione, definizione, mentre la potenza indica ciò che è imperfetto, incompleto, indefinito, e pertanto suscettibile di perfezionamento, di definizione, di realizzazione. Nelle cose materiali l'atto non si identifica mai con l'essere stesso della cosa, ma soltanto con la forma; mentre la potenza si identifica con la materia. Perciò atto e potenza non sono enti, ma principi primi dell'ente: l'atto e il principio attivo e la potenza il principio passivo. Aristotele distingue due gradi dell'atto, che chiama primo e secondo. Il primo è la forma sostanziale di una cosa; il secondo è l'esercizio di un'operazione.

La formulazione aristotelica della dottrina dell'atto e della potenza, anche se oltrepassa i confini della materia e della forma da cui è ricavata, di fatto, però, risente fortemente del contesto ermeneutico da cui è stata sviluppata. Ciò è evidente soprattutto quando Aristotele nega che si possa dare un atto puro infinito. Essendo principio di determinazione l'atto, secondo Aristotele, non può essere che finito. Ciò è vero, però, soltanto se l'atto viene identificato con la forma (sostanziale o accidentale) e finché l'indagine non oltrepassa i confini del divenire sostanziale e accidentale, come accade per l'appunto in Aristotele.

Nelle linee fondamentali S. Tommaso fa sua la dottrina aristotelica dell'atto, ma la modifica su qualche punto di capitale importanza.

- 1. S. Tommaso assegna il ruolo di atto principale e primario non alla forma, bensì all'essere: "L'essere è l'attualità di ogni atto e quindi la perfezione d'ogni perfezione" (De Pot., q. 7, a. 2, ad 9). "Fra tutte le cose l'essere è la più perfetta". (ibid.), "L'essere sostanziale di una cosa non è un accidente (come affermava Avicenna), ma l'attualità di ogni forma esistente, sia che si tratti di una forma dotata di materia oppure no" (Quodl., XII, q. 5, a. 1).**
- 2. Elevando l'essere (esse) allo statuto di perfezione assoluta e suprema, che conferisce realtà a qualsiasi altra perfezione (compreso il conoscere, il volere, il potere ecc.), S. Tommaso può ampliare il quadro dei rapporti di atto e potenza, che Aristotele aveva limitato alle coppie materia / forma, sostanza / accidenti. A queste due S. Tommaso aggiunge la coppia essenza / atto dell'essere. Infatti là dove l'essenza non coincide con l'essere stesso, come accade in Dio, che è l'*esse ipsum subsistens*, occorre introdurre sempre la composizione dell'essenza con l'essere: si tratta di una composizione nuova, diversa da quella di materia e forma e di sostanza e accidente, una composizione in cui l'essenza svolge il ruolo di potenza nei confronti dell'essere; infatti l'unica ragione intrinseca per cui un ente non possiede tutta la perfezione infinita dell'essere è dovuta all'essenza, che è la capacità, la potenza, che riceve tale perfezione e la limita. Questa nuova composizione, dell'essenza e dell'atto di essere (*actus essendi*), spiega il Dottore Angelico, è nettamente distinta dalla composizione di materia**

e forma. Infatti, sebbene ambedue risultino di potenza e atto, non sono affatto identiche. "Primo, perché la materia non è l'essenza (*substantia*) stessa della cosa, altrimenti avremmo che tutte le forme sarebbero accidentali come ritenevano gli antichi naturalisti; la materia invece è una parte dell'essenza. Secondo, perché l'essere stesso (*ipsum esse*) non è l'atto proprio della materia, ma della sostanza tutta intera; infatti l'essere è l'atto di ciò che si può dire che è. Ma l'essere non si dice della materia bensì del tutto (*de toto*). Perciò non si può dire della materia che essa sia, ma ciò che veramente esiste è la sostanza. Terzo, perché neppure la forma è l'essere (né nelle cose materiali né in quelle immateriali) (...). Perciò, negli enti composti di materia e forma, né la materia né la forma si possono dire essenza ed essere. Tuttavia la forma si può dire ciò per cui la cosa è, in quanto è principio dell'essere; ma tutta quanta la sostanza e ciò che è (*quod est*) e l'essere e ciò per cui la sostanza si dice ente (*ipsum esse est quo substantia denominatur ens*). Invece nelle sostanze intellettuali o separate, che non sono composte di materia e di forma ma nelle quali la stessa forma è sostanza sussistente, la forma è ciò che esiste; mentre l'essere è sia atto sia ciò per cui esiste la forma (*ipsum esse est actus et quo est*)" (C. C., II, c. 54).

3. Introducendo questa ulteriore composizione, che si spinge ancora più a monte delle composizioni di materia e forma e di sostanza e accidenti, la composizione di essenza e atto d'essere, S. Tommaso può risolvere il problema della creaturalità e finitezza degli angeli, senza compromettere la loro assoluta spiritualità e non guastandola con l'incongrua ipotesi (degli agostiniani) dell'ilemorfismo. Infatti l'essenza degli angeli non si identifica, come accade in Dio, con l'essere, ma si rapporta all'essere, che è atto, a mo' di potenza. E questa è la sola composizione che c'è in essi, composizione che risulta dall'essenza e dall'essere, e da alcuni viene detta anche di ciò che è (*quod est*) e di essere (*esse*), oppure di ciò che è (*quod est*) e di ciò per cui è (*quo est*)" (C. G., II, c. 54; Cfr. De sub. sep., c. 1).
- 4) Infine, portando l'essere al massimo grado di attualità e facendo di esso l'*actualitas omnium actuum*, S. Tommaso può abbandonare la tesi aristotelica della finitezza dell'atto. Infatti l'atto purissimo dell'essere, che in Dio è esente da qualsiasi composizione e limitazione, poiché in Dio non può esserci alcunché di potenziale, non può non essere infinito. Ecco il ragionamento dell'Aquinate: "Infinita si dice una cosa perché non è finita (limitata). Ora, in certa maniera la materia viene limitata dalla forma in quanto la materia, prima di ricevere la forma, è in potenza a molte forme; ma dal momento che ne riceve una, da quella viene delimitata. La forma poi è limitata dalla materia, perché la forma, considerata in sé stessa, e comune a molte cose, ma dal momento in cui è ricevuta nella materia diventa forma soltanto di una determinata cosa. Se non che la materia riceve la perfezione dalla forma che la determina, e perciò l'infinito attribuito alla materia racchiude imperfezione, perché è come una materia senza forma. La forma invece non viene perfezionata dalla materia, ma ne riceve piuttosto la restrizione della sua ampiezza illimitata; quindi l'infinito che si attribuisce alla forma non delimitata dalla materia comporta essenzialmente perfezione. Ora, come abbiamo già veduto, l'essere stesso tra tutte le cose è quanto di più formale si possa rinvenire. Quindi, siccome l'essere

divino non è ricevuto in un soggetto, ma Dio è il suo proprio essere sussistente, resta provato chiaramente che Dio è infinito e perfetto" (I, q. 7, a. 1; cfr. C. C., I, c. 43; I Sent., d. 43, q. 1, a. 1).

Nella revisione tomistica della dottrina aristotelica dell'atto abbiamo modo di constatare due cose: 1) S. Tommaso non è per nulla un semplice e ingenuo ripetitore di Aristotele, ma anche quando riprende concetti e tesi dello Stagirita lo fa adeguandoli e aggiustandoli alle esigenze della sua comprensione della realtà. 2) Grazie al suo concetto intensivo dell'essere, S. Tommaso è in grado di trasformare profondamente anche le più importanti e basilari dottrine metafisiche di Aristotele, le dottrine della causalità, del divenire, della composizione d'atto e potenza e della composizione di materia e forma, del finito e dell'infinito, e di conseguenza le dottrine sul mondo, sull'uomo, sull'anima e su Dio.

(Vedi: POTENZA, ESSERE, DIO)

Atto umano

E' un atto su cui l'uomo esercita il suo dominio e la sua sovranità; di cui quindi egli non è semplicemente causa bensì causa libera. Si contrappone ad *actus hominis* (atto dell'uomo), che è un atto compiuto sì dall'uomo, ma non liberamente, come respirare, digerire, dormire ecc. "Si dice atto umano non qualsiasi atto compiuto dall'uomo o nell'uomo, perché in alcuni atti gli uomini operano come le piante e i bruti, bensì un atto proprio dell'uomo. Ora, rispetto alle altre cose, l'uomo ha questo di proprio, di essere padrone del proprio atto (*sui actus est dominus*); pertanto qualsiasi atto di cui l'uomo è padrone, è propriamente un atto umano" (De Virt., q. 1, a. 4). Tra le tante divisioni che si possono fare dell'atto umano, S. Tommaso dà rilievo soprattutto alla divisione tra atti interni ed esterni: dei primi è consapevole soltanto l'agente, dei secondi possono avere conoscenza anche gli altri.

Gli atti umani formano l'oggetto proprio della morale: questa infatti si propone di insegnare all'uomo ad essere vero signore di sé stesso e dei propri atti, a padroneggiare le proprie operazioni finalizzandole al conseguimento del vero bene dell'uomo stesso, che è la sua felicità. S. Tommaso fa uno studio profondo e accuratissimo degli atti umani, dedicando a questo argomento un'ampia trattazione della Summa Theologiae (I-II, qq. 6-21). Qui egli esamina attentamente la volontarietà e la moralità dell'atto umano studiando separatamente l'oggetto, il fine (i moventi), la deliberazione, il consiglio, il consenso, la scelta, i mezzi, le circostanze, la bontà e la malizia dell'atto umano.

L'atto umano è l'atto in cui si esercita e si consuma il libero arbitrio: è pertanto un atto che esige la collaborazione dell'intelletto e della volontà; esso si snoda attraverso tre fasi: la deliberazione, il consiglio, la scelta o elezione; le prime due spettano all'intelletto, la terza alla volontà. Tra gli atti umani occupano un posto speciale gli *atti imperati*: si tratta di atti comandati (imperati) dalla ragione, ma sotto la spinta della volontà. Procedendo dalla ragione gli atti imperati non competono agli animali. Possono essere "imperati" gli atti di ragione, perché questa si ripiega su se stessa, e ci sono cose che per sé non convincono, lasciandola sospesa. Possono essere "imperati" anche gli atti di volontà, perché la ragione come giudica che sia bene volere una cosa,

così può anche imperare di volerla. Possono essere "imperati" gli atti dell'appetito sensitivo se dipendono dall'anima, come l'immaginazione; non però se dipendono dal corpo; ma non possono essere "imperati" gli atti della vita vegetativa, perché sono naturali, e non possono essere imperati i movimenti delle membra che seguono le forze naturali, ma soltanto quelli che obbediscono alla parte sensitiva o alla ragione (I-II, q. 17).

La bontà (e malizia) degli atti umani dipende da quattro coefficienti:

- 1) *l'azione* in sé stessa, in quanto realtà; essa rappresenta la bontà generica;
- 2) *l'oggetto*, perché l'oggetto specifica l'atto, e questa è la bontà specifica;
- 3) *il fine*, che porta nell'atto un ordine di dipendenza, e questa è la bontà causale;
- 4) *le circostanze*, le quali sono accidenti dell'atto, e gli accidenti completano la sostanza; e questa è la bontà accidentale.

Solamente quando tutti quattro i coefficienti sono buoni si ha un atto buono; ma basta che un solo coefficiente sia cattivo, per avere un atto cattivo (I-II, q. 18).

(Vedi: ARBITRIO, VOLONTÀ', MORALE)

Audacia

È una passione che si radica direttamente nell'appetito irascibile (cfr. II-II, q. 127, a. 1) e consiste essenzialmente in un moto impulsivo e ardimentoso nell'affrontare mali terribili oppure nel perseguire beni assai difficili a raggiungersi. L'audacia è il contrario del timore, perché ha lo stesso oggetto, ma si trova al lato opposto (I-II, q. 45. a. 1). Essa deriva sempre dalla speranza di conseguire qualche bene, magari evitando un male (III, q. 45. a. 1). L'audacia diventa un vizio quando non è regolata dalla ragione, per mancanza o eccesso di moderazione; ciò accade per la mancanza del debito timore (II-II, q. 127, aa. 1 e 2).

Azione - Agire

Una delle categorie di Aristotele come correlativo ha "passione" cioè il subire alcunché. Secondo la classificazione aristotelica l'azione rientra nel gruppo degli "accidenti" in quanto presuppone l'essere eventualmente agente, rispetto a qualcosa, è un predicato d'una sostanza. Nella terminologia scolastica, l'azione viene detta "atto secondo", per distinguerla dall'atto primo che è la forma.

Seguendo Aristotele, anche S. Tommaso annovera l'azione nel gruppo dei nove accidenti e la collega quindi necessariamente alla sostanza, da cui come ogni altro azione deriva il suo essere. Ma grazie al suo concetto intensivo dell'essere l'Aquinate sviluppa un concetto maggiormente intensivo dell'azione rispetto al concetto aristotelico. L'azione diviene per S. Tommaso la fecondità dell'essere: procede dall'essere, esprime l'essere, è specchio dell'essere. Non vi è agire senza essere, ma è

vero anche il contrario: non v'è essere senza l'agire; l'essere è *diffusivum sui* e l'agire non è altro che il diffondersi, il propagarsi, l'espandersi dell'essere.

In altre parole l'azione è la dimensione dinamica dell'essere. Perciò S. Tommaso può dichiarare: "*operatio est ultima perfectio in qua res existit*" (II Sent., d. 1, q. 2, a. 2, ad2). Pertanto nella metafisica tomistica non si dà nessuna concorrenza o conflittualità tra essere e accidenti come in tanta filosofia moderna che concepisce l'essere staticamente.

1. FONDAMENTO ONTOLOGICO DELL'AZIONE

S. Tommaso non si stanca di ripetere che il fondamento ontologico dell'azione è l'ente, l'ente reale, completo, sostanziale e sussistente, cioè l'ente concreto, particolare, individuale: "Le azioni si verificano nelle realtà particolari" (I, q. 29, a. 1); "le azioni sono del suppositi" (*Actus sunt suppositorum*)" (I, q. 40, a. 1, ad 3). Ma nelle realtà materiali, che sono composte di materia e forma, il fondamento immediato dell'azione e la forma, perché è la forma che funge da mediatrice dell'essere alla materia e che conferisce attualità alla potenza. "L'agire non compete che a una realtà sussistente in sé stessa (*agere non est nisi rei per se subsistentis*); perciò non agisce né la materia né la forma, ma il composto; tuttavia questo non agisce in ragione della materia ma della forma, la quale è atto ed è principio dell'agire" (IV Sent., d. 12, q. 1, a. 2, sol. 1). "La forma, non esistendo per conto proprio, non agisce né propriamente parlando patisce; ma agisce il composto grazie alla forma, mentre subisce (patisce) a causa della materia" (III Sent., d. 3, q. 2, a. 1). "L'agire deriva dall'essere perfetto (che è il composto) dato che ogni cosa agisce nella misura in cui è in atto" (ibid.). Ma "nulla è in atto se non possedendo la forma" (II Sent., d. 34, q. 1, a. 3). Perciò la radice immediata dell'azione è la forma; e la diversità dell'azione è commisurata alla diversità delle forme. "Ogni ente agisce secondo l'esigenza della propria forma, che è il principio (immediato) dell'agire e la norma (*regula*) dell'opera" (III Sent., d. 27, q. 1, a. 1 sol.).

2. L'AZIONE DELLE CREATURE

Dio, *l'esse ipsum subsistens* è suprema fonte oltre che dell'essere anche dell'agire. Egli è la causa prima, fondamentale e principale di qualsiasi agire. Ma secondo S. Tommaso Dio non è l'unico agente, la causalità non è un attributo esclusivo di Dio (come sembrava sostenere S. Agostino) ne viene riservata alle creature intelligenti (come asseriva Avicenna). S. Tommaso è deciso, tenace assertore dell'azione delle creature, di tutte le creature: angeli, corpi celesti, corpi terrestri, animali, uomini (I, qq. 106-119; C. G., III, c. 69; III Sent., d. 33, a. 1, a. 2). Tra i vari argomenti a cui egli fa appello per avvalorare questa tesi, i più importanti sono i seguenti:

- a) il vincolo essenziale che lega l'agire all'essere: l'essere è sempre fonte d'agire e l'agire è sempre proporzionato all'essere per cui quanto più c'è di essere in una cosa tanto più c'è di agire (III Sent., d. 27, q. I, a. 1; III Sent., d. 3, q. 2, a. 1; C. G., II, c. 6);
- b) la sapienza e potenza di Dio, il quale creando le cose ha voluto renderle partecipi oltre che del suo essere anche del suo agire, e ha proporzionato il

loro livello nell'ordine dell'agire al livello dell'ordine dell'essere: "Si è dimostrato che Dio vuole comunicare agli altri il suo essere, per modo di somiglianza. Appartiene poi alla volontà essere principio dell'azione e del moto. Perciò essendo perfetta la volontà divina, non le mancherà la virtù di comunicare il suo essere ad altri, per modo di somiglianza; e così sarà ad essi causa dell'essere"(C. G., II, c. 6);

- c) la dignità delle creature, la quale esige che, avendo Dio dato loro determinate forme con determinate potenzialità, esse non ne siano private dell'esercizio in modo che gli effetti prodotti non siano loro propri ma appartengano ad altri (Dio); perché se ciò accadesse non si offuscherebbe solo la dignità delle creature ma anche la sapienza di Dio: "Detrarre alla perfezione delle creature è lo stesso che detrarre alla perfezione della virtù divina. Ora, se nessuna creatura possiede alcuna azione per produrre qualche effetto, si svaluta molto la perfezione della creatura, poiché l'abbondanza della perfezione richiede di poter comunicare ad altri la perfezione posseduta. Questa sentenza dunque diminuisce la virtù di Dio"(C. G., III, c. 60).

3. NATURA DELL'AZIONE

L'ente in quanto ente, proprio perché possiede l'essere, è anche munito del potere dell'a.. Però l'azione non è uguale in tutti gli enti: ciascun ente agisce secondo il suo modo di partecipare all'essere; ossia l'agire di un ente è determinato dalla propria essenza (negli enti materiali dalla forma) che è ciò che esprime il grado di partecipazione di un ente all'essere. L'agire dell'ente finito è legato al suo essere, al suo modo di partecipare all'essere. Ora, secondo S. Tommaso, nessun ente finito ha diritto all'essere in forza della sua essenza. L'essere appartiene per essenza soltanto a Dio. Tutti gli enti finiti ricevono dell'essere dall'Essere sussistente e da lui ricevono anche la capacità di agire: ma ricevono necessariamente sia l'essere sia l'agire in modo finito. Pertanto non essendo l'essere per essenza, l'ente finito non è neppure l'agire per essenza. Quindi l'ente finito deve esplicare l'azione non mediante l'essenza, ma mediante principi d'azione distinti dall'essenza (le operazioni), principi che non sono tuttavia disgiunti da essa, ma su essa si fondano, e hanno il compito di espletarne l'attualità con la loro azione. "Tra l'azione di una cosa e la sua sostanza, scrive S. Tommaso, c'è una differenza maggiore che tra la sostanza e l'essere della medesima. Ora, in nessuna creatura la sostanza è l'essere della medesima (*nullius creati suum esse est sua substantia*): ciò infatti è proprio di Dio soltanto. Dunque né l'azione degli angeli, né l'azione di qualche altra creatura è la loro sostanza. Pertanto è impossibile che l'azione dell'angelo o di un'altra creatura, ne sia la sostanza (o l'essenza). L'azione infatti è l'atto di una facoltà; come l'essere è l'atto di una sostanza o essenza. Ora, è impossibile che una realtà, la quale non è atto puro e ha qualche cosa di potenziale, sia la sua propria attualità: poiché l'attualità è il contrario della potenzialità. Ma soltanto Dio è atto puro. Quindi soltanto in Dio la sostanza è il suo essere e il suo agire"(I, q. 54, a. 1).

Tale è dunque la natura dell'agire creaturale. Non è agire in senso pieno, ma in senso diminuito e analogico: è un agire partecipato, allo stesso modo in cui partecipato

e il suo essere: è un cooperare all'agire divino. L'azione creaturale suppone infatti un influsso costante dell'azione divina sull'agente finito, cui essa dona oltre che l'essere e l'essenza anche la capacità propria di agire. sotto la forma delle potenze operative. Questo influsso dell'agire divino spetta all'ente finito determinarlo in conformità con la capacità della sua essenza (forma). Riassumendo:

secondo S. Tommaso le condizioni generali dell'esercizio dell'azione dell'ente finito sono le seguenti: è un agire ricevuto, partecipato, che l'ente finito non può che determinare limitandolo. Viene esercitato non direttamente dalla sostanza o dall'essenza dell'ente finito, ma mediante le potenze operative, che sono radicate nella sostanza pur essendo realmente distinte da essa. Il loro compito è quello di realizzare tutta la perfezione dell'essere di cui è capace la sostanza.

Con questa penetrante analisi dell'azione dell'ente S. Tommaso arriva a riconoscere alle creature una propria causalità, senza peraltro compromettere l'influsso costante e universale di Dio su di esse. Ciò che invece non era riuscito a fare Aristotele e neppure Agostino. Infatti Aristotele riconosce alle cose un loro principio intrinseco d'azione, ma lo fa sacrificando la causalità efficiente di Dio. La situazione non era migliorata granché nella filosofia platonica di Agostino, in cui la causalità divina è salvaguardata a spese della attività delle creature. S. Tommaso invece riesce a rendere giustizia sia a Dio sia alle creature. Anche questa volta la spinta gli viene data dalla sua concezione intensiva dell'essere. Infatti da tale concezione risulta immediatamente tanto la dottrina dell'azione delle creature quanto quella della loro dipendenza costante da Dio in qualsiasi azione. La dottrina dell'agire delle creature segue dal fatto che esse partecipano all'essere, che è essenzialmente principio di energia, atto supremamente dinamico, volto costantemente all'attuazione e quindi all'azione. La dottrina della dipendenza risulta dal fatto che l'origine dell'essere degli enti come pure della loro permanenza nell'essere è dovuta all'Essere stesso. Così S. Tommaso spiega anche la preminenza dell'agire divino sull'azione delle creature in tutto ciò che esse operano. Primato dell'agire divino, realtà dell'agire finito, dipendenza dell'agire delle creature dall'agire divino, tutto viene mirabilmente, semplicemente e armoniosamente spiegato da S. Tommaso mediante la sua concezione intensiva dell'essere.

Ancora una parola sulla nobiltà dell'ente, quale si manifesta nella perfezione dell'azione. La nobiltà dell'ente risulta anzitutto dalla sua partecipazione all'essere e poi, in forza di questa stessa partecipazione, essa risulta anche dalla sua partecipazione all'agire, partecipazione così estesa che pur non giungendo fino alla produzione totale dell'essere di nessun ente, tuttavia è tale anche da contribuire alla produzione dell'essere degli enti. L'Aquinate spiega che si tratta di un contributo che rimane nell'ordine della causalità formale, perché nell'ordine della causalità efficiente l'unico agente dell'essere è Dio: "*Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est essendi naturalis*" (De Ver., q. 27, a. 1, ad 3; cfr. De Pot., q. 3, a. 4, ad 1; De nat. mat., c. 8, n. 405).

4. DIVISIONE DELL'AZIONE

S. Tommaso presenta vane divisioni dell'azione, di cui due ricorrono abbastanza spesso e rivestono grande importanza:

- 1) divisione tra azione immanente e transeunte: la prima perfeziona il soggetto stesso che la compie (per es. il conoscere); mentre la seconda torna a vantaggio di qualche altro, per es. la produzione di una statua, la stampa di un libro ecc. (cfr. 1 Sent., d. 40, q. 1, a. 1, ad 3;
- 2) divisione tra azione che procede dalla *potenza naturale* e azione che segue la *potenza obedienziale* (cfr. 1 Sent., d. 42, q. 2, a. 2, ad 4; I-II, q. 114, a. 2).

5. AZIONE MORALE

Nella categoria dell'azione assume speciale importanza l'azione morale. Infatti, mediante l'azione morale l'uomo realizza sé stesso in quanto uomo: è l'agire che rende l'uomo moralmente buono o cattivo. A questo tipo d'azione si dà il nome di *atto umano*, che S. Tommaso studia accuratamente e minuziosamente in tutti i suoi aspetti, specialmente nella I-II, qq. 112- 121. A questo riguardo si veda la voce *Atto umano*.

(V. CAUSALITA', SOSTANZA, ESSERE, ACCIDENTE, ATTO UMANO)

Bellezza/Bello

Designa tutto ciò che suscita nell'uomo il sentimento dell'ammirazione. S. Tommaso afferma: "*pulchra dicuntur quae visa placent*, belle sono dette quelle cose che viste destano piacere" (I, q. 5, a. 4, ad 1).

Platone aveva già elevato la bellezza al vertice delle cose (cfr. Convito e Fedro). Lo stesso posto di privilegio continua a occupare presso i neoplatonici, S. Agostino e lo Pseudo--Dionigi.

In S. Tommaso la bellezza fa la figura del "trascendentale dimenticato" (E. Gilson). Tutto quello che ha detto l'Angelico lo si può raccogliere in una pagina. Quel che è peggio è che nei pochi riferimenti frammentari a questa perfezione, egli mostra una certa tendenza a considerarla come una proprietà materiale: è lo *splendor formae* che colpisce i sensi (dr. I-II, q. 27, a. 1, ad 3). Però un'interpretazione di S. Tommaso in questo senso è sicuramente errata, perché altrove egli afferma esplicitamente che oltre che nel mondo fisico la bellezza si realizza anche nel mondo spirituale, anzi soprattutto nel mondo spirituale (cfr. II-II, q. 145, a. 2), in quanto "tutte le cose derivano il loro essere dalla bellezza divina" (I, q. 39, a. 8; cfr. In Div. Nom. IV, lect. 5, nn. 340, 346, 349).

1. ESSENZA DELLA BELLEZZA

Come le altre proprietà trascendentali dell'essere anche la bellezza consiste essenzialmente in una relazione: una relazione di convenienza o di sintonia tra un aspetto dell' essere e la facoltà di una creatura intelligente (l'uomo, l'angelo, Dio). S. Tommaso chiarisce bene la natura della verità, dicendo che è una corrispondenza della mente (della conoscenza) con la realtà, e altrettanto bene la natura della bontà, dicendo che è una corrispondenza tra la volontà e l'oggetto amato. Ma egli non fa altrettanto per la natura della bellezza. Dalla definizione (*quae visa placent*) pare che essa interessi specialmente la facoltà conoscitiva, tuttavia lo stesso S. Tommaso precisa che la bellezza non coincide né con la bontà né con la verità. Non coincide con la verità, anche se interessa la conoscenza, perché nella verità ciò che conta è l'apprensione, la cognizione, la intuizione della cosa, invece nella bellezza ciò che conta è il godimento, il piacere, l'ammirazione. Ne coincide con la bontà, perché in questa ciò che conta è il possesso, mentre nella bellezza questo è escluso. Certo, *realmente* la bellezza coincide con la verità e con la bontà, ma *concettualmente (ratione)* è distinta. "Il bello realmente è identico al bene, però concettualmente è distinto da esso (*pulchrum est idem bono, sola ratione differens*). Infatti, mentre il bene è "ciò che tutte le cose bramano" e implica l'acquietarsi in esso dell'appetito, il bello implica invece l'acquietarsi dell'appetito alla sua sola vista o conoscenza. Difatti riguardano il bello quei sensi che sono maggiormente conoscitivi, cioè la vista e l'udito, a servizio della ragione: e così parliamo di cose belle a vedersi o a udirsi. Invece per l'oggetto degli altri sensi non si usa parlare di bellezza: infatti non diciamo che sono belli i sapori o gli odori. E' perciò evidente che il bello aggiunge al bene una relazione con la facoltà conoscitiva (*ordinem ad vim cognoscitivam*); cosicché si chiama bene ciò che è gradevole all'appetito; mentre si chiama bello ciò che è gradevole alla conoscenza" (I-II, q. 27, a. 1, ad 3; cfr. I, q. 5, a. 4, ad 1).

2. ELEMENTI COSTITUTIVI DELLA BELLEZZA

Tre sono gli elementi costitutivi della bellezza: l'integrità, la proporzione e lo splendore (*claritas*): "Per la bellezza si richiedono tre elementi: in primo luogo l'integrità o perfezione (*integritas sive perfectio*), poiché le cose incomplete, proprio in quanto tali, sono deformi. Quindi si esige la dovuta proporzione o armonia (*debita proportio sive consonantia*) tra le parti. Infine chiarezza o splendore (*claritas*): difatti diciamo belle le cose dai colori nitidi e splendenti" (I, q. 39, a. 8). Dei tre elementi il primo generalmente è dato per scontato, e per questo motivo molto spesso parlando della bellezza S. Tommaso si limita a menzionare gli altri due (*la proportio o consonantia e la claritas*), insistendo maggiormente sul primo, cioè la giusta proporzione.

3. DIVISIONE

Ci sono due generi di bellezza, fisica e spirituale: La prima è la bellezza del corpo, La seconda è la bellezza dell'anima e dello spirito. "La bellezza del corpo consiste nell'avere le membra ben proporzionate, con la luminosità del colore dovuto. La bellezza spirituale consiste

nel fatto che il comportamento e gli atti di una persona sono ben proporzionati secondo la luce della ragione" (II-II, q. 145, a. 2). "Perciò la bellezza si predica analogicamente (*proportionaliter*), infatti ogni cosa si dice bella in quanto possiede un proprio splendore o spirituale o corporeo, ed è costituita secondo la proporzione dovuta" (In Div. Nom, IV, lect. 5, n. 339).

4. FONDAMENTO ONTOLOGICO

Come negli altri trascendentali, anche nella bellezza l'Aquinate distingue due piani ontologici: quello della bellezza *misurante* (la bellezza divina) e quello della bellezza *misurata* (la bellezza delle creature). Quest'ultima viene distribuita da Dio alle singole creature secondo un determinato ordine e misura. La bellezza appartiene anzitutto a Dio e in lui si identifica col suo essere. Infatti "Dio non è bello soltanto secondo una parte, oppure per un determinato tempo o luogo; infatti, ciò che appartiene a qualcuno per se stesso e primariamente (*secundum se et primo*), gli appartiene totalmente, sempre e dovunque. Pertanto Dio è bello in se stesso e non sotto un particolare aspetto, e quindi non si può dire che è bello rispetto a qualcosa e non bello rispetto a un'altra cosa, né che è bello per alcuni e non bello per altri; ma è bello sempre e uniformemente, escludendo qualsiasi difetto di bellezza, a partire dalla mutabilità, che è il primo difetto, (In Div. Nom., IV, lect. 5, n. 346). Dio è la sorgente e la causa della bellezza presente nelle creature. Dio è pulchrifico: fa belle le cose, elargendo loro la sua luce e il suo fulgore: "Le sue elargizioni sono pulchrifiche (*istae traditiones sunt pulchrificae*), ossia donano la bellezza alle cose" (in Div. Nom., IV, Lect. 5, n. 340).

In conclusione, si può giustamente lamentare che S. Tommaso non dedica alla bellezza la stessa attenzione che riserva ai trascendentali dell'unità, della verità e della bontà. Tuttavia dalle sue indicazioni frammentarie si può ricostruire un quadro abbastanza articolato, chiaro e definito, da cui risulta che la bellezza è una proprietà trascendentale dell'essere, distinta dalla verità e dalla bontà: è presente universalmente ma si predica analogicamente, prima di Dio e poi delle creature; ha come sorgente ultima e universale Dio, il quale però la elargisce anche alle sue creature, e compie questo in due modi: facendole belle e donando ad alcune di esse il potere di produrre cose belle. L'unico punto che rimane oscuro nella spiegazione tomistica riguarda la facoltà estetica: S. Tommaso assegna la bellezza alla facoltà conoscitiva, anzitutto ai sensi della vista e dell'udito, e quindi alla ragione, ma non spiega in che modo la relazione estetica differisce dalla relazione meramente noetica. S. Tommaso sembra dire che la differenza sta nel godimento suscitato dalla vista (sensitiva o intellettuale) di una cosa o di una verità. Ma questo certamente non basta per definire la relazione estetica. La risposta primaria che il soggetto esprime davanti alla bellezza non è il piacere, bensì l'ammirazione, e l'ammirazione non coincide né con la cognizione (del vero) né con l'appetizione (del bene), né col piacere.

(Vedi, TRASCENDENTALI, BONTA', VERITA')

E' il bene di una comunità di persone (famiglia, tribù, città, Stato, Ordine religioso ecc.), ed è quindi relativo alla natura della comunità a cui si riferisce. Il bene comune della società politica è quello più importante - *principalissimum* secondo S. Tommaso - e comprensivo di quello delle comunità particolari proprio perché nella società politica queste trovano il loro sostegno e completamento.

1. FONDAMENTO ANTROPOLOGICO DEL BENE COMUNE

Nello stoicismo, nel manicheismo, nell'agostinismo, nel liberalismo e in altre filosofie che assumono un concetto eccessivamente individualistico ed egocentrico della persona, c'è scarsa attenzione per il bene comune. Invece in S. Tommaso la dottrina del bene comune assume grandissimo rilievo, grazie alla sua concezione dell'uomo come essere socievole, come "animale politico". Per S. Tommaso, la ricerca del bene comune è connaturale all'uomo, in quanto questi è per natura un essere sociale e politico, il quale non può soddisfare i propri bisogni materiali né realizzare se stesso nella dimensione culturale e morale senza la collaborazione e la solidarietà degli altri. Come precisa il Dottore Angelico, sono anche e soprattutto le esigenze di ordine morale che spingono l'uomo verso il bene comune: "Lo scopo infatti che spinge le persone a riunirsi e che stando insieme possono condurre una vita buona, cosa che non si ottiene se ognuno vive da solo. A sua volta però la vita si dice buona quando è ispirata alla virtù. La conclusione dunque è che il fine dell'unione in cui si stringono gli uomini è la vita *virtuosa*. Una conferma concreta della validità di questa dottrina la troviamo nella constatazione che della società fanno parte soltanto coloro che hanno un reciproco rapporto comunitario proprio nella loro vita buona: altrimenti, se gli uomini si radunassero soltanto allo scopo di vivere, anche gli animali costituirebbero una parte del raggruppamento civile; se invece lo scopo fosse quello di accumulare beni di fortuna, tutti coloro che hanno tra loro rapporti di mercato, apparirebbero alla stessa città; così vediamo che vengono annoverati come facenti parte di una società soltanto coloro che sono guidati a una vita buona dalle medesime leggi e da un unico governo" (*De Reg.*, 1. I, c. 15, n. 817).

2. CONCETTO CRISTIANO DEL BENE COMUNE

S. Tommaso ha un concetto profondamente cristiano del bene comune. Egli sa che c'è un bene di tutti che non si esaurisce nell'arco della vita presente, ma consegue la sua piena attuazione nell'ambito della vita eterna. Perciò coloro che curano le sorti del bene comune devono fare attenzione più che al benessere materiale dei propri sudditi, al loro benessere spirituale, cioè la beatitudine eterna. "L'uomo, vivendo virtuosamente, viene ordinato a un fine superiore che consiste nel godere di Dio; bisogna dunque che il fine della comunità coincida con quello del singolo. Dal che si conclude che il fine supremo del gruppo riunito in società non è (semplicemente) di vivere secondo virtù, ma tramite una vita virtuosa giungere al godimento di Dio" (*De Reg.*, 1. I, c. 15, n. 817). La persona umana non può essere completamente realizzata dal bene comune delle società temporali, ma lo è dal bene comune della comunità spirituale, dal bene soprannaturale, La beatitudine eterna. Anche nell'ordine naturale c'è una comunità di spiriti che comunicano sulla base dell'amore della verità, del bene e della bellezza. Queste intelligenze hanno in comune i tesori del pensiero, della cultura, della scienza, della morale, della religione, dell'arte, ma non arrivano a

costituire una società propriamente detta. Solo quando Dio stesso, mediante la sua grazia, diviene il fondamento di una nuova socialità, allora si realizza una società in senso pieno: è la società istituita da Gesù Cristo, della quale egli stesso è l'unico vero capo. Infatti "il godimento di Dio rappresenta un fine che l'uomo non può raggiungere con le sole sue forze, ma abbisogna dell'aiuto di Dio. come insegna S. Paolo (*Rm* 6, 23), "la grazia di Dio è la vita eterna"; quindi il compito di condurre al raggiungimento di questa meta non spetta al potere umano, ma a quello divino. Perciò tale compito spetta a quel re che non soltanto è un uomo ma anche Dio, quindi a nostro Signore Gesù Cristo che rendendo gli uomini figli di Dio ha aperto boro la porta della gloria celeste" (*De Reg.*, I. I, c. 15, n. 818).

3. RAPPORTI TRA BENE PERSONALE E BENE COMUNE

S. Tommaso afferma perentoriamente il primato del bene comune sul bene personale, ma questa tesi per essere intesa rettamete va vista alla luce del *concetto intensivo* che egli ha del bene, dove, come s'è visto, si sottolinea l'esistenza anche di un bene comune di ordine soprannaturale, che consiste ultimamente nel "godimento di Dio nella gloria celeste". Non si tratta pertanto di una subordinazione del bene personale al bene comune temporale. La subordinazione ha luogo soltanto quando è in gioco lo stesso genere di bene. Se si tratta di beni materiali, allora la comunità *viene* prima del singolo; e altrettanto quando si tratta di beni spirituali. Ma se invece da parte della persona è in gioco il bene spirituale e da parte della comunità quello materiale, allora il primo posto tocca alla persona. "Il bene del tutto è maggiore del bene particolare di uno solo, se si tratta dello stesso genere di bene. Invece il bene soprannaturale (*bonum gratiae*) di una persona supera il bene naturale (*bonum naturae*) di tutto l'universo" (I-II, q. 93, a. 6, ad 2). Di qui l'altro principio fondamentale della concezione tomistica del bene comune: ((L'uomo non è ordinato alla società civile (*communitatem politicam*) in forza di tutto il proprio essere e di tutti i suoi beni (...) invece è ordinato a Dio in tutto quello che forma il suo essere, il suo potere e il suo avere" (III, q. 21, a. 4, ad 3). In conclusione, l'inserimento della persona nel tutto viene concepito da S. Tommaso come un ingrandimento e un arricchimento della sua personalità e non già come una sua degradazione alla semplice funzione di una parte per entro a un organismo, senza alcun valore proprio. "A questo modo l'idea cristiana del valore della personalità individuale appare pienamente garantita, e si trova d'altronde ulteriormente riaffermata nella concezione che, per quanto necessario possa apparire lo Stato in vista della realizzazione della natura umana, la vita politica non è a sua volta che una condizione e un mezzo per il raggiungimento di un grado più completo di perfezione (L. A. Perotto).

(V. SOCIETA', STATO, BEATITUDINE, PERSONA)

Bene (morale)

E' il bene che l'uomo è chiamato a compiere con le proprie azioni. Mentre il bene ontologico è " il bene che si trova oggettivamente nelle cose e viene messo in atto da Dio o direttamente o tramite alcune creature, il bene morale è il bene attuato dall'uomo stesso mediante il proprio agire, e grazie al quale l'uomo stesso diviene moralmente buono. Nelle creature prive di ragione la bontà ontologica è tutto; nell'uomo invece la bontà ontologica è soltanto l'inizio, il presupposto del bene morale. Gli esseri privi di ragione sono già buoni, l'uomo, per contro, ha il privilegio di diventare buono (o cattivo) mediante l'esercizio della libertà. di bene dell'uomo (*bonum hominis*) in senso pieno e assoluto va ricercato nella buona operazione o nel giusto uso delle cose che egli possiede. Ora, noi facciamo uso di tutte le cose per mezzo della volontà. Perciò si dice che un uomo è buono in base alla buona volontà con cui fa buon uso delle cose che possiede (*ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus*); mentre a causa della cattiva volontà si dice *cattivo "malus"* (I, q. 48, a. 6).

Oggetto della volontà è senz'altro il bene, perché la volontà non può avere altro oggetto all'infuori del bene; ma la volontà umana persegue il bene liberamente e perciò può anche fallirne il raggiungimento. Infatti la volontà è un appetito razionale. Ora ogni appetito ha per oggetto il bene soltanto (*appetitus non est nisi boni*). E il motivo sta nel fatto che l'appetito consiste precisamente nella inclinazione dell'appetente verso un oggetto. Ma nessun essere prova inclinazione verso cose a lui non conformi e non convenienti. E siccome ogni cosa, in quanto ente o sostanza, è un bene, è necessario che ogni sua inclinazione sia orientata verso un bene (...). Ora, bisogna considerare che, derivando ogni inclinazione da una data forma, l'appetito naturale dipende dalla forma che si trova nella natura (cioè nell'essenza dell'ente stesso); mentre l'appetito sensitivo e quello intellettuale o razionale, chiamato volontà, dipendono dalle forme ricevute dalla percezione. Perciò come l'oggetto verso cui tende l'appetito naturale è il bene esistente nella realtà, così l'oggetto verso cui tende l'appetito animale o quello volontario è il bene conosciuto. E quindi, perché la volontà tenda verso un oggetto, non è necessario che esso sia un vero bene, ma che sia conosciuto sotto l'aspetto di bene (*quod apprehendatur in ratione boni*)" (I-II, q. 8, a. 1). Le ragioni per cui la volontà può fallire il conseguimento del bene sono molteplici. Oltre all'errore, a cui si fa cenno nel testo citato, altrove l'Angelico ricorda l'ignoranza, l'inganno, la concupiscenza o qualche altra passione.

1. DIVISIONE

S. Tommaso presenta molte divisioni del bene morale, ma due primeggiano su tutte le altre. La prima ha come punto di riferimento l'uomo, ed è indubbiamente importante perché il bene morale è per definizione bene dell'uomo. In rapporto all'uomo il bene viene diviso ora in due specie: bene dell'anima o bene spirituale e bene del corpo o bene materiale e temporale (cfr. II, q. 114, a. 10; II-II, q. 11, a. 4; q. 104, a. 3, ad 3); altre volte viene diviso in tre specie: bene dell'anima, bene del corpo e bene esterni (cfr. I-II, q. 84, a. 4; q. 108, a. 4; II-II, q. 73, a. 3 ecc.). La seconda divisione assume come punto di riferimento il fine che l'uomo intende raggiungere con le proprie azioni. Qui il bene viene diviso in due specie: il bene *assoluto* o *universale*, che è in grado di appagare pienamente la volontà e rendere l'uomo interamente buono; e i

bene *relativi o particolari*, che rendono l'uomo buono solo parzialmente. Esplorando ciò che può rendere l'uomo interamente buono e perfettamente felice S. Tommaso fa vedere che questo titolo compete soltanto a Dio: Lui soltanto è il sommo Bene che può colmare interamente tutto l'orizzonte appetitivo della volontà umana. Per questo motivo solo Dio, secondo S. Tommaso, può muovere la volontà naturalmente, senza causarle minimamente costrizione od oppressione. Infatti, "se alla volontà viene presentato un oggetto universalmente e sotto tutti gli aspetti buono, necessariamente la volontà tenderà verso di esso, quando desidera qualche cosa: infatti non potrà volere l'opposto. Se invece le viene presentato un oggetto che non è bene sotto tutti gli aspetti, allora la volontà non sarà portata necessariamente a volerlo. E poiché la mancanza di una bontà qualsiasi implica la nozione di cosa non buona, soltanto il bene perfetto, al quale non manca niente, è un bene tale che la volontà non può non volere: e questo bene è la felicità. Ma tutti gli altri beni particolari, mancando di qualche bontà, possono sempre considerarsi come cose non buone: e in base a codesta considerazione possono essere ripudiati o accettati dalla volontà, che ha la capacità di volgersi verso una medesima cosa secondo considerazioni diverse" (III, q. 10, a. 2). S. Tommaso precisa che la volontà si muove naturalmente oltre che verso il sommo Bene anche verso tutto ciò che "conviene per natura all'essere dotato di volontà (l'uomo). Infatti con la volontà non desideriamo soltanto ciò che appartiene alla potenza volitiva, ma anche quanto si addice alle singole potenze e all'uomo tutto intero (*ad totum hominem*). Perciò l'uomo vuole per natura non soltanto ciò che forma l'oggetto della volontà, ma anche le altre cose richieste dalle altre potenze: vale a dire la conoscenza della verità per l'intelletto; inoltre l'essere, la vita e altre cose del genere connesse con l'esistenza naturale" (I-II, q. 10, a. 1). Dalle due divisioni suddette risulta che l'uomo, se vuole diventare effettivamente buono e così realizzare pienamente se stesso, deve orientare tutte le sue azioni verso il Bene supremo, Dio, che è anche il bene perenne dello spirito, che nell'uomo è la parte più eccellente. Perciò in questa vita si devono cercare anzitutto i beni spirituali, dell'anima, e poi quelli temporali o corporali e questi soltanto nella misura in cui possono giovare al conseguimento della vita eterna, cioè l'unione beatifica con Dio (cfr. I-II, q. 3, a. 8; q. 4, aa. 3-5; II-II, q. 11, a. 4).

2. BONTA' DELL'ATTO UMANO

Perché gli atti umani siano moralmente buoni - contribuiscano cioè a rendere buono l'uomo - non basta la bontà ontologica dell'atto, perché ontologicamente l'atto è sempre buono nella misura in cui partecipa all'essere; e non basta neppure la bontà dell'oggetto cui l'atto è diretto. Per la bontà morale questi due elementi non bastano; ne occorrono altri tre: il fine, i mezzi e le circostanze. Se viene a mancare anche uno solo di questi cinque coefficienti, l'atto diventa cattivo: "*Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu*", non si stanca di ripetere S. Tommaso (cfr. I-II, q. 71, a. 5, ad 2; II-II, q. 79, a. 3, ad 4; *De Malo*, q. 2, a. 2, ad 2).

(V. BENE ONTOLOGICO, BEATITUDINE, VIRTU', VIZIO, ATTO UMANO)

Bene (ontologico)

E' un aspetto fondamentale dell'essere ed è l'oggetto proprio della volontà. S. Tommaso lo definisce come "conformità dell'ente con la facoltà appetitivi" (*convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum*), come si legge all'inizio dell'Etica: "Il bene è ciò che tutti desiderano" (*De Ver.*, q. I, a. 1). Però, precisa lo stesso S. Tommaso, la definizione "il bene è ciò che tutti desiderano" non va presa nel senso che qualunque bene sia da tutti desiderato, ma nel senso che tutto ciò che è desiderato ha ragione di bene" (I, q. 6, a. 2, ad 2).

1. PROPRIETA' TRASCENDENTALE

Considerato come aspetto fondamentale dell'essere il bene è un trascendentale. S. Tommaso non manca mai di includerlo nella lista dei trascendentali, assieme *all'unum, al verum, alla res e all'aliquid*. La dottrina tomistica della bontà trascendentale ricalca da vicino quella della verità ontologica. In entrambi i casi si tratta di una relazione logica, fondata nella realtà delle cose. La verità è la conformità fra l'ente e l'intelletto e dice quindi l'intelligibilità dell'ente, invece la bontà è la conformità fra l'ente e la volontà e dice la desiderabilità o appetibilità dell'ente. Come ogni trascendentale, anche la bontà è una caratteristica dell'ente da cui differisce soltanto logicamente, non realmente: "bene e l'ente si identificano secondo la realtà, ma differiscono secondo il concetto. Eccone la dimostrazione. La ragione di bene consiste in questo, che una cosa sia desiderabile. Infatti Aristotele dice che "il bene è ciò che tutti desiderano". Ora è chiaro che una cosa è desiderabile nella misura in cui è perfetta, infatti ogni cosa tende alla propria perfezione. Ma una cosa è perfetta in quanto è in atto, e così è evidente che una cosa tanto è buona quanto è ente; l'essere infatti è l'attualità d'ogni cosa. E così si dimostra che il bene e l'ente si identificano realmente; ma il bene esprime il concetto di appetibilità, non espressa dalla nozione di ente" (I, q. 5 a. 1).

2. BONTA' ESSENZIALE E ACCIDENTALE

Nella bontà, come pure nella verità, S. Tommaso distingue tra bontà ontologica essenziale e bontà ontologica accidentale. La prima riguarda l'ente in quanto è oggetto della volontà divina, ed è una relazione essenziale perché senza di essa l'ente sparisce. E' Dio infatti che, per amore, pone in atto ogni ente. La seconda riguarda l'ente in quanto è oggetto della volontà umana o di qualche altro essere intelligente creato; è accidentale perché l'essere e la bontà dell'ente non dipendono dalla nostra appetizione, ma ne sono anzi presupposti. S. Tommaso dimostra che tutte le cose sono dotate oltre che di bontà ontologica accidentale anche di bontà ontologica essenziale. Infatti, essendo tutte frutto della volontà divina, non possono non avere con essa un rapporto di convenienza, di appetibilità e di amore. "Dio ama tutti gli esseri esistenti, perché tutto ciò che esiste in quanto esiste è buono; infatti l'essere di ciascuna cosa è un bene, come è un bene del resto ogni perfezione. Ora la volontà di Dio è causa di tutte le cose e per conseguenza ogni ente ha tanto di essere e di bene nella misura in cui è oggetto della volontà di Dio. Dunque a ogni essere esistente Dio vuole bene. Perciò, siccome amare vuol dire volere a uno del bene, è evidente che Dio ama tutte le cose esistenti. Dio, però, non ama come noi. La nostra volontà infatti non causa il bene che si trova nelle cose, al contrario è mossa da esso come dal proprio oggetto. Quindi il nostro amore, col quale vogliamo del bene a qualcuno, non è causa della bontà di

costui, ma anzi la di lui bontà, vera o supposta, provoca l'amore il quale ci spinge a volere che gli sia mantenuto il bene che possiede e acquisti quello che non ha, e ci adoperiamo a tale scopo. L'amore di Dio invece infonde e crea la bontà nelle cose" (I, q. 20. a. 2. Cfr. i testi paralleli: *II Sent.*, d. 26, q. 1; *C. G. I*, c. 111; *De Ver.*, q. 27, a. 1; *In Ioan.*, 5, lect. 3).

3. EREDITA' PLATONICA E ARISTOTELICA

Nell'analisi della bontà ontologica S. Tommaso è maggiormente debitore a Platone che ad Aristotele. Quest'ultimo infatti ammette sì che Dio è il supremo bene attorno al quale gravita tutto l'universo, ma per Dio stesso le cose non sono buone, in quanto egli né le conosce, né le vuole né le crea. Invece secondo Platone le cose sono buone anche per il Demiurgo perché questi è sommamente buono e l'effusione della propria bontà costituisce l'unica ragione della realizzazione delle cose (cfr. *Timeo* 28). Però S. Tommaso sottoscrive l'insegnamento di Platone solo in parte, in quanto dice che le cose sono buone perché partecipano alla bontà del Demiurgo, Dio. Per il resto lo rinnova profondamente facendo fare alla bontà un bagno salutare nelle acque del suo concetto intensivo di essere. Da questo bagno la dottrina della bontà esce trasformata su due punti importanti: 1) la bontà a cui le cose partecipano non è l'Idea ma Dio stesso; 2) la bontà non costituisce il fondamento ultimo della realtà né nelle cose né in Dio stesso; essa rimanda a un principio superiore, all'essere stesso, che è la perfezione suprema e primordiale, di cui la bontà non dice che un aspetto: quello di esser appetibile dalla volontà e di appagarla.

(V. TRASCENDENTALE, VOLONTA', DIO)

Bibbia

E la raccolta dei libri ispirati da Dio, altrimenti detti anche S. Scrittura o S. Scritture. Si tratta di 73 libri, divisi in due grandi sezioni quella dell'Antico Testamento che comprende 46 scritti; e quella del Nuovo Testamento che ne comprende 27.

S. Tommaso è sommo teologo e sommo esegeta, pertanto il suo rapporto con la B. è assiduo, costante, profondo. La Sacra Pagina è il centro dei suoi pensieri e dei suoi affetti. Da essa egli trae il suo nutrimento spirituale e intellettuale. Quando lavora come esegeta la sua attenzione è volta direttamente al testo sacro, di cui si preoccupa di cogliere soprattutto il senso letterale e storico, senza però tralasciare i sensi allegorici. Quando lavora come teologo, egli trae dalla Bibbia i principi, ossia le verità rivelate su cui riflettere al fine di acquisire una migliore comprensione della fede (*fides quaerens intellectum*).

Della Bibbia S. Tommaso ha commentato i Seguenti libri: *Expositio in Job*; in *Psalmos Davidis lectura*; *Expos. in Cantica canticorum*; *Expos. in Jeremiam prophetam*; *Expos. in Threnos Jeremiae prophetae*; *Catena aurea super quattuor Evangelia*; *Expos. in Ev. s. Matthaei*; *Expos. in Ev. s. Joannis*; *Expos. in s. Pauli apostoli epistolas*.

1. L' IMPORTANZA DELLA BIBBIA PER LA TEOLOGIA

In teologia la Bibbia (o S. Scrittura) rappresenta la fonte primaria, principale e fondamentale. S. Tommaso lo dimostra studiando la natura di questa scienza, la quale si basa primariamente non sulla ragione bensì sull'autorità: anzitutto sull'autorità divina (di Dio) e quindi sull'autorità dei suoi inviati: i profeti, gli apostoli, Gesù Cristo. Ora è nella S. Scrittura che sono stati conservati gli oracoli di Dio. La teologia desume direttamente dalla Bibbia i suoi principi: "I suoi principi non li prende dalle scienze filosofiche, ma immediatamente da Dio per rivelazione. E perciò non mutua dalle altre scienze come se fossero superiori, ma si serve di esse come di inferiori e di ancelle"(I, q. 1, a. 5, ad 2). Pertanto "della autorità della Scrittura canonica la teologia si serve come di argomenti propri e rigorosi" (I, q. 1, a. 8, ad 2).

E' sulla base sicura e indeclinabile della S. Scrittura che la teologia compie il suo lavoro. Aderendo alle verità che sono accolte per fede, essa passa ad altre verità, come da altrettanti principi ad altrettante conclusioni. Così il credente possiede la scienza di ciò che è concluso a partire dalla fede"(De Ver., q. 14, a. 9, ad 3). E secondo S. Tommaso si tratta di vera scienza, "perché anche se non rende evidenti (*non facit apparere*) le cose che crediamo, si serve tuttavia di queste per rendere evidenti (*facit apparere*) altre cose, e ciò con lo stesso tipo di certezza nei due casi"(in De Trin., lect. 2, q. 2, a. 2, ad 6). Sulla stessa linea egli non esita a scrivere commentando lo Pseudo Dionigi: "Niente di ciò che può essere tratto (*quaecumque elici possunt*) da ciò che è contenuto nella Scrittura è un corpo estraneo (*non sunt aliena*) nella dottrina di cui trattiamo (la teologia), anche se non è allo stesso modo contenuto nelle Scritture" (In Div. Nom., I, lect. 1. n. 11). La teologia, perciò, non può limitarsi a ciò che è espressamente contenuto nella Scrittura, ma va oltre, pur senza uscire dalle virtualità delle fonti della Rivelazione. La teologia si muove sempre nell'interno della Rivelazione stessa; e lo sviluppo che prende la dottrina rivelata, per quanto vasto, non deve mai alterarla. Nel suo lavoro la teologia si serve anche del ragionamento "ma non già per dimostrare i dogmi, che altrimenti si perderebbe il merito della fede; ma per chiarire alcuni punti del suo insegnamento" (I, q. 1, a. 8, ad 2).

2. USO DELLA BIBBIA

Nelle sue opere S. Tommaso ricorre a tutti i libri della Bibbia, maggiormente a quelli del N. T., ma fa ampio uso anche di quelli dell'A. T., soprattutto dei Salmi, della Sapienza e dei Proverbi. Le testimonianze bibliche negli scritti del Dottore Angelico hanno sempre carattere di accenno e richiamo, e ciò si spiega perché egli non vuole allungare la lista delle citazioni. "Ma a lui non si può davvero muovere il rimprovero di fare il più crudele scempio delle testimonianze bibliche e patristiche per trarle a sostegno delle sue ricerche e affermazioni. Perché, specialmente per lui, è vero il contrario: le sue affermazioni dottrinali egli le trae sempre dalle testimonianze bibliche, le quali si presentano isolate e come scarnificate dalla triturazione metodologica, ma non sono né svuotate del loro contenuto proprio, né riempite con un senso diverso da quello che hanno. Queste testimonianze, secondo la struttura dell'articolo, o sono riportate nella prima parte dove sono elencate le difficoltà all'enunciato della ricerca che si inizia sempre col "Se" (*utrum*), nel quale bene si

esprime il carattere scientifico dell'indagine teologica e il suo senso critico; o sono citate negli argomenti di opposizione globale alle difficoltà precedenti; o sono richiamate nel corpo dell'articolo per mettere in rilievo che l'affermazione teologica traduce bene il pensiero biblico; o sono riferite nella risposta alle difficoltà per far vedere che, nel contesto, le parole hanno un senso perfettamente conforme all'insegnamento dato; oppure, in un luogo parallelo, si chiarisce quello che altrove era rimasto oscuro, si determina quel che si presentava un poco vago o appena delineato, si sviluppa quel che prima era semplicemente accennato e presentato germinalmente"(C. Pera).

Quanto al testo usato da S. Tommaso, si tratta della Bibbia Parisiensis, un'ottima edizione della Vulgata, curata dall'università di Parigi agli inizi del sec. XIII. Essa aveva l'ordine dei libri sacri come nelle moderne edizioni e la divisione in capitoli introdotta da Stefano Langton nel 1214, come la nostra.

(Vedi: TEOLOGIA, AUTORITA', FILOSOFIA)

Caso

E' in generale l'accadere senza vera e propria causa, preter-intenzionalmente. Fu teorizzato come principio oggettivo dagli atomisti, in contrapposizione al determinismo universale del Fato. Secondo Epicuro e Lucrezio gli atomi, che sono i primi elementi della realtà, si aggregano tra di loro per caso, e, così, danno origine alla molteplicità delle cose; anche l'ordine apparente che si incontra nella natura è frutto del caso, non del Demiurgo o di qualche altra divinità. Già Anassagora, Platone e gli Stoici, considerando l'universo come organizzato in ogni sua parte da un Principio razionale (il Nous, il Demiurgo, il Logos), videro nel caso solo una causa incomprendibile dall'intelletto umano. Alla stessa conclusione furono condotti più tardi i filosofi cristiani: Origene, Agostino, Boezio.

Secondo S. Tommaso ciò che noi diciamo caso in realtà è frutto di cause contingenti, il cui modo di operare sfugge all'uomo ma non alla conoscenza di Dio e alla divina provvidenza: "Se Dio non ha provvidenza di questi eventi singolari, ciò avviene o perché Dio non li conosce, o perché non può o perché non vuole averne cura. Ma non si può dire che Dio non li conosca, perché si è dimostrato che a Dio sono noti (Libro I, c. 65). Ne si può dire che Dio non possa averne cura (Libro II, c. 22) (...). E neppure si può affermare che Dio non voglia governarli, poiché la sua volontà si porta universalmente su tutti i beni (Libro 1, c. 75); ora il bene di quelli che sono governati consiste massimamente nell'ordine del governo. Non si può dunque dire che Dio non abbia cura di queste cose singolari". (C. G. III, c. 75, n. 2503).

Conversione

In campo religioso è "il cambiamento di direzione" di chi si volge da una vita di peccato a una vita di totale dedizione a Dio, oppure di chi abbraccia una nuova religione. Nell'A. T. il richiamo alla conversione è costante in tutti i profeti. Nel N. T. la conversione (*metanoia*) è il tema centrale della predicazione del Battista. Gesù pone la conversione come condizione fondamentale per essere accolti nel Regno (Mt 4, 17; Mc 1, 14-15).

- S. S. Tommaso non ha mai messo a tema la questione della conversione, però saltuariamente fa delle considerazioni interessanti che riguardano tutti gli aspetti e momenti principali della conversione. In primo luogo, per la conversione non basta la buona volontà ma occorre la grazia di Dio. S. Tommaso lo spiega assai bene trattando del Sacramento della Penitenza: "La prima condizione richiesta nella Penitenza è il riordinamento della mente, in maniera che si rivolga a Dio e si distolga dal peccato (...). Un tale riordinamento non può aversi senza la grazia, poiché la nostra mente non può senza la carità convertirsi debitamente a Dio (*mens nostra debite ad Deum converti non potest sine caritate*); ora la carità non viene concessa senza la grazia"(C. G., IV, conversione 72, n. 4070). In secondo luogo, la conversione non è mai cosa agevole e comporta il superamento di ogni genere di difficoltà, alcune che provengono dall'esterno e altre dall'interno: "Convertirsi alla beatitudine suprema è difficile per l'uomo (*converti ad beatitudinem ultimam homini quidem est difficile*), sia perché ciò supera le capacità della natura, sia perché incontra un ostacolo nella corruzione del corpo e nella infezione del peccato"(I, q. 62, a. 2, ad 2).

S. Tommaso distingue tre livelli e quindi tre generi di conversione: incipiente, effettiva e perfetta. Egli però ce le presenta nell'ordine inverso: "C'è una triplice conversione a Dio. La prima si compie mediante la dilezione perfetta (*per dilectionem perfectam*) da parte di una creatura che è già in possesso di Dio. Per questa conversione è necessaria la grazia consumata (*requiritur gratia consummata*). Un'altra conversione è quella con la quale si merita la beatitudine. Per questa si richiede la grazia abituale, che è il principio del merito. La terza conversione è quella con la quale uno si prepara a ricevere la grazia. Per tale conversione non si richiede la grazia abituale, ma una mozione di Dio che attira l'anima a sé, come dice la Scrittura: "Convertiti a te, e noi ritorneremo" (Lam 5. 21)" (1, q. 62, a. 2, ad 3).

(Vedi: CONFESSIONE, CONTRIZIONE)

Corpo umano

Nei confronti del corpo umano, prima di S. Tommaso, la filosofia, sia quella greca sia quella cristiana, aveva assunto due posizioni diametralmente opposte:

- a) alcuni l'avevano escluso dalla definizione e quindi dall'essenza dell'uomo e ne avevano fatto o una prigione (Pitagora, Platone) o uno strumento (Plotino, Agostino) dell'anima;
- b) altri (Aristotele, Averroè) ne avevano fatto un elemento essenziale dell'uomo e quindi l'avevano considerato sostanzialmente unito all'anima. Ai tempi di S. Tommaso l'indirizzo imperante nelle scuole e nelle università era quello platonico-agostiniano e così quasi tutti gli autori, pur attenuando il dualismo dei maestri, continuavano a vedere nell'anima e nel corpo due sostanze complete, unite tra loro in maniera puramente accidentale, e assumevano un atteggiamento piuttosto manicheo nei confronti del corpo.

S. Tommaso, schierandosi per l'indirizzo aristotelico, non esitò a sposare anche le principali tesi antropologiche dello Stagirita, ma le ritoccò profondamente su due punti di capitale importanza: la ragione dell'unione sostanziale tra l'anima e il corpo, dovuta a un unico atto d'essere (*actus essendi*), e l'autonomia ontologica dell'anima rispetto al corpo. Ma ecco l'insegnamento completo di S. Tommaso per quanto attiene il corpo umano.

1. IMPORTANZA DELLA DIMENSIONE SOMATICA

La dimensione somatica, ossia il corpo, non è affatto un fenomeno trascurabile, secondario, accidentale, ma un elemento essenziale, fondamentale, principale dell'essere umano. Senza il corpo l'uomo non è più uomo. S. Tommaso lo dimostra facendo vedere che l'anima da sola non può svolgere alcune attività che sono proprie dell'essere umano, come il sentire, il vedere, il parlare, il lavorare ecc. Si potrebbe dire che "l'anima è l'uomo" se si potesse ammettere che "l'anima sensitiva compie le sue operazioni senza il corpo; poiché in tal caso tutte le operazioni che si attribuiscono all'uomo sarebbero esclusive dell'anima; perché ogni cosa si identifica con il soggetto che svolge le operazioni della medesima. Perciò l'uomo sarà quell'essere che svolge le operazioni dell'uomo. Ma il sentire non è un'operazione dell'anima soltanto (come è già stato provato). Essendo dunque il sentire un'operazione dell'uomo, sebbene non sia la sua operazione più propria e specifica, è chiaro che l'uomo non è soltanto anima ma un insieme, che risulta composto di anima e di corpo" (I, q. 75, a. 4). D'altronde

non è affatto vero, come pretendevano i platonici, che sia innaturale per l'anima essere unita al corpo; è vero invece il contrario. Infatti "è naturale all'anima essere unita al corpo umano, in quanto essendo infima nell'ordine delle sostanze intellettuali, come la materia prima è infima nell'ordine delle cose sensibili, l'anima non ha per natura innate le specie intenzionali con le quali possa svolgere l'azione sua propria, cioè l'intendere, come hanno invece le sostanze intellettuali superiori; ma è in potenza ad esse, essendo una tavoletta pulita, un foglio bianco, in cui non c'è ancora scritto niente, come dice Aristotele. Perciò deve ricevere le specie intenzionali dalle cose esteriori, mediante le potenze sensitive, le quali non possono avere operazioni proprie senza gli organi corporei. Perciò l'anima umana dev'essere unita al corpo (...). Pertanto la disposizione del corpo a cui è unita l'anima razionale dev'essere un complesso molto armonioso. E se uno volesse considerare anche le disposizioni particolari del corpo umano, le troverà ordinate in modo che l'uomo abbia un ottimo senso. E poiché per un buon funzionamento delle potenze sensitive interiori (immaginazione e memoria) e della virtù cogitativa è necessaria una buona disposizione del cervello, l'uomo fu fatto con un cervello più grande tra tutti gli animali; e perché la sua operazione sia più libera ha il capo posto in alto, mentre gli altri animali procedono curvi; e per avere e conservare tale rettitudine fu necessaria un'abbondanza di calore nel cuore, per cui sono generati molti spiriti vitali, in modo che per abbondanza di calore e di spiriti vitali, il corpo possa tenersi diritto; tant'è che nella vecchiaia l'uomo si incurva venendo meno il calore naturale" (*De An., a. 8*).

2. UNIONE SOSTANZIALE TRA ANIMA E CORPO

Costituendo una parte sostanziale dell'uomo, il corpo non può essere unito all'anima accidentalmente ma sostanzialmente. E poiché nell'uomo il corpo è la parte meno nobile e l'anima la più nobile, e comportandosi rispetto all'anima in modo passivo, il suo rapporto con l'anima è quello della potenza rispetto all'atto e della materia rispetto alla forma. Perciò l'anima è la forma sostanziale del corpo. Ma è una forma del tutto speciale. Infatti, in quanto forma spirituale l'anima dispone di un proprio atto d'essere, e in quanto forma del corpo, comunica il suo atto d'essere al corpo (v. ANIMA). "Si può però obiettare che la sostanza intellettuale non può comunicare alla materia corporea il suo essere, cosicché l'essere della sostanza intellettuale e della materia corporea sia uno solo, poiché diverso è il modo di essere di generi diversi, e più nobile è l'essere che appartiene a una sostanza più nobile. Ma ciò si direbbe giustamente se quell'essere della materia fosse alla stessa maniera che l'essere della sostanza intellettuale. Ma non è così: poiché l'essere della materia corporea è come quello di chi riceve (potenza) ed è come un substrato innalzato a un grado più alto; invece quello della sostanza intellettuale è come quello di un vero principio, e corrisponde alla sua propria natura. Niente quindi proibisce che la sostanza intellettuale sia forma del corpo umano, com'è l'anima umana" (*C. G., II, q. 68*).

Contro Avicenna, Bonaventura e molti altri scolastici suoi contemporanei, i quali assegnavano al corpo una propria forma (la *forma corporeitatis*) S. Tommaso fa vedere che ciò non è affatto necessario e che occorre ammettere che l'unica forma del corpo è l'anima. Infatti "tra forma sostanziale e materia non può esserci una forma sostanziale intermedia, come sostennero alcuni, i quali ammisero un ordine diverso di forme nella materia, secondo l'ordine dei generi, dei quali uno è ordinato all'altro. Così la materia sarebbe sostanza secondo una forma, sarebbe corpo secondo un'altra

forma, corpo animato secondo una terza, e così via. Ma in tale ipotesi solo la prima forma, che farebbe esistere la sostanza in atto, sarebbe sostanziale, e tutte le altre accidentali. Dunque dobbiamo dire che la medesima forma, una di numero, è quella che fa essere una cosa sostanza, e la fa essere nell'ultima specie specialissima e in tutti i generi intermedi (...). Pertanto essendo l'anima forma sostanziale, che costituisce l'uomo in una determinata specie di sostanza, non c'è un'altra forma sostanziale intermedia tra l'anima e la materia prima, ma l'uomo è perfezionato dalla stessa anima razionale secondo i diversi gradi di perfezione, in modo da essere corpo, corpo animato e anima razionale. Però la materia che riceve dall'anima razionale le perfezioni di grado inferiore (es. corpo, corpo animato, animale) va intesa simultaneamente con le disposizioni convenienti, e quindi come materia propria dell'anima razionale, che dà l'ultima perfezione. Pertanto l'anima, in quanto è forma che dà l'essere, non ha nulla di intermedio tra sé e la materia prima" (*De An., a. 9*).

3. IL CORPO, COSTITUTIVO ESSENZIALE DELLA PERSONA

I platonici cristiani, identificando l'uomo con l'anima, potevano sostenere che l'anima è persona. Per S. Tommaso questa tesi è inammissibile. Infatti, per definizione, "la persona è un sussistente razionale oppure intellettuale" (*C. G., IV, corpo 35, n. 3725*). "Perciò il concetto di persona comporta che si tratti di qualcosa di distinto, sussistente e comprendente tutto ciò che c'è nella cosa; invece il concetto di natura abbraccia solo gli elementi essenziali" (*III Sent., d. 5, q. 1, a. 3*). Ora, come s'è visto, il corpo fa parte dell'essenza stessa dell'uomo, perciò anche il corpo è un costitutivo essenziale della persona. Certo l'uomo è persona grazie all'anima, perché la persona è essenzialmente un fatto spirituale: solo chi è dotato di spirito (di natura intellettuale o razionale, come dice S. Tommaso) è persona. Ma l'uomo non è uno spirito puro, bensì uno spirito incarnato; ed è quindi persona soltanto nella unione col corpo. Perciò il corpo è essenziale perché l'uomo sia persona. Solo grazie al corpo l'anima guadagna quella individualità e quel dinamismo che sono indispensabili per la perfezione della persona. Pertanto bisogna escludere che l'anima da sola sia persona: "Da tutto quanto si è detto risulta che l'anima, essendo soltanto una parte dell'uomo e, come tale, quando è separata, pur ritenendo la capacità di riunirsi al corpo, non può essere detta una sostanza individua come *l'ipostasi o la sostanza prima*; e così è della mano o di qualsiasi altra parte dell'uomo. Perciò non le conviene né la definizione né il nome di persona" (*I, q. 29, a. 1, ad 5*).

4. LA DISCIPLINA DEL CORPO

L'uomo è un essere culturale. S. Tommaso non ha sviluppato nessuna filosofia della cultura in senso moderno (v. CULTURA), ma ha detto cose egregie intorno alla *educazione* (v. EDUCAZIONE). In un'interessantissima pagina della *Summa Theologiae* egli dimostra la necessità della *disciplina* (ossia della educazione, o coltivazione). A coloro che sostengono che non c'è bisogno di disciplina (educazione) perché l'uomo sarebbe già munito dalla natura di tutto ciò che gli occorre, l'Aquinate replica: certamente "per natura l'uomo ha una certa attitudine alla virtù; ma la perfezione di codesta virtù viene da lui raggiunta mediante la disciplina. Del resto vediamo che l'uomo fa fronte anche alle sue necessità di cibo e di vestiario mediante l'industria personale di cui la natura offre i primi elementi, cioè la ragione e le mani,

non però il completo sviluppo, come negli altri animali, ai quali la natura già offre completo il rivestimento e il cibo. Ora, l'uomo non risulta facilmente preparato in se stesso a tale disciplina; poiché la perfezione della virtù consiste principalmente nel ritrarre l'uomo dai piaceri illeciti, che attirano di più specialmente i giovani, sui quali la disciplina (educazione) è chiamata ad agire maggiormente. Perciò è necessario che gli uomini siano applicati da altri a codesta disciplina, per raggiungere la virtù“ (I-II, q. 95, a. 1).

C'è un'educazione non soltanto dell'anima ma anche del corpo, e la stessa *disciplina* dell'anima è fortemente condizionata dalla disciplina del corpo. D'altronde S. Tommaso sottolinea continuamente la dipendenza dell'anima dal corpo sia nell'ordine conoscitivo (l'intelletto dipende dai sensi e dalla fantasia), sia nell'ordine affettivo (la volontà subisce molto spesso l'impulso degli appetiti e delle passioni). L'uomo esercita la disciplina del corpo mediante la virtù della temperanza (v. TEMPERANZA).

5. RISURREZIONE DEL CORPO

La risurrezione della carne e la vita eterna è l'ultimo articolo del *Credo*. Si tratta di un articolo di fede. Tuttavia, soprattutto nell'antropologia di S. Tommaso, è una verità profondamente conforme alle attese del cuore umano. Esistono infatti notevoli ragioni di convenienza a favore del dogma della risurrezione dei corpi. “Abbiamo visto che le anime degli uomini sono immortali; quindi restano separate dai corpi dopo la morte. Ma sappiamo pure che l'anima ha la tendenza naturale a stare col corpo, poiché di suo è forma del corpo; perciò lo starne divisa è contro la sua natura. Ora niente che è contrario alla natura può durare in perpetuo; quindi l'anima non resterà sempre divisa dal corpo. Essa infatti è immortale, e per questa prerogativa dovrà un giorno ricongiungersi al suo corpo. Questo non è altro che la risurrezione. Si è pure dimostrato che l'uomo, per naturale desiderio, tende alla felicità, che è l'ultima perfezione dell'uomo. Ma chiunque è privo di una cosa appartenente alla sua perfezione, non ha ancora la felicità perfetta, perché il suo desiderio non è del tutto appagato. Infatti ogni essere imperfetto brama naturalmente di acquistare la perfezione che gli manca. Ora l'anima separata dal corpo è in certo modo imperfetta, come è imperfetta ogni parte che è fuori del suo tutto, essendo naturalmente l'anima parte della natura umana. Quindi non può l'uomo conseguire la felicità ultima se l'anima sua non si ricongiunge al corpo; tanto più che abbiamo dimostrato come l'uomo non possa in questa vita raggiungere la felicità ultima” (C. G., IV, q. 79).

(Vedi: ANTROPOLOGIA, UOMO, ANIMA, RISURREZIONE)

Cultura

—
Come si può desumere dall'Index Thomisticus, S. Tommaso conosce il termine cultura ma lo usa, come fanno generalmente tutti gli autori latini dell'antichità e del medioevo, o nel significato letterale di cultura dei campi o nel significato metaforico di culto degli idoli o culto degli dei; egli non lo adopera mai nei tre nuovi sensi che il termine cultura ha acquisito successivamente: di erudizione, di educazione, di

struttura della società. Ciò non significa che egli ignori la *res* designata da queste nuove accezioni. Tutt'altro: quantomeno dell'educazione e dell'erudizione egli ha un concetto molto elaborato e profondo.

Per trattare della cultura nel senso di educazione egli si avvale del termine *disciplina* di cui dà la seguente definizione: “*Disciplina autem est receptio cognitionis ab alio*” (In I anal., lect. 1, n. 9). Nella questione XI del De Veritate dedicata al maestro (De magistro) ci ha lasciato un luminoso saggio di pedagogia. Sulla necessità dell'educazione (disciplina) egli si è espresso egregiamente anche nella Summa Theologica, in un brano che vale la pena riprendere alla lettera. A coloro che sostengono che non c'è bisogno di disciplina (educazione) perché l'uomo sarebbe già munito dalla natura stessa di tutto ciò che gli occorre l'Aquinate replica: certamente. «per natura l'uomo ha una certa attitudine alla virtù come abbiamo già visto; una perfezione di codesta virtù viene da lui raggiunta mediante una disciplina. Del resto vediamo che l'uomo fa fronte anche alle sue necessità di cibo e di vestiario mediante l'industria personale, di cui la natura offre i primi elementi, cioè la ragione e le mani, non però il completo sviluppo, come negli altri animali, ai quali la natura offre già completo rivestimento e cibo. Ora l'uomo non risulta facilmente preparato in se stesso a tale disciplina. Poiché la perfezione della virtù consiste principalmente nel ritrarre l'uomo dai piaceri illeciti, che attirano di più, specialmente i giovani, sui quali la disciplina è chiamata ad agire maggiormente. Perciò è necessario che gli uomini siano applicati da altri a codesta disciplina, per poter raggiungere la virtù» (I-II, q. 95, a. 1).

Per parlare della cultura nel senso di erudizione S. Tommaso si avvale soprattutto dei termini *scientia* e *philosophia* che, a suo giudizio, sono le forme più elevate del sapere umano. L'analisi che egli fa di tale sapere è così acuta e la strutturazione così perfetta che gli storici non esitano a dire che nel medioevo la filosofia della cultura tocca con lui la vetta più alta, in quanto S. Tommaso riesce a conferire alle cognizioni parziali della cultura classica e patristica una struttura unitaria, sintetizzante ed organica. M. Grabmann, che ha ricostruito abilmente le linee fondamentali della filosofia della cultura dell'Aquinate, dichiara che il suo merito principale è di avere portato a compimento “la grande missione della cultura del suo tempo: la valorizzazione del pensiero aristotelico da poco riapparso, a vantaggio della Weltanschauung cristiana, della teologia e della filosofia”. Però, si affretta a precisare lo stesso Grabmann, quella di S. Tommaso non è una filosofia della cultura in senso moderno: “In S. Tommaso la filosofia della cultura è la deduzione, la dimostrazione e la critica dei valori e dei beni della cultura secondo i principi e i canoni metafisici e teologici del sistema” (M. Grabmann, La filosofia della cultura secondo S. Tommaso, tr. it., Bologna 1931, pp. 12-14). In effetti, come abbiamo visto, S. Tommaso studia la cultura soprattutto nella sua funzione pedagogica: come formazione della persona, attraverso l'assimilazione di quei valori che maggiormente contribuiscono ad arricchirla e a realizzarla. Tali sono i valori del Vero, del Bene, del Bello e del Santo.

S. Tommaso non ha nessuna familiarità con la cultura concepita come forma spirituale di un popolo, di una nazione, che è il concetto più moderno di cultura. La funzione della cultura intesa in questo modo è diventata oggetto di ricerche approfondite e sistematiche, dando origine a quella importante disciplina che si chiama antropologia culturale, soltanto verso la fine del XIX secolo (con Tylor, Boas, Durkheim ecc.). Lo studio di questo aspetto della cultura è estremamente importante, perché è quello che ci fa capire l'essere di una società (popolo, nazione), la sua vita, i suoi dinamismi, le sue strutture, il suo sviluppo, i suoi obiettivi, il suo ruolo nella

storia. È uno studio fondamentale anche per la comprensione e la soluzione di numerosi problemi, in particolare il problema del rinnovamento della cultura, il problema della inculturazione del messaggio cristiano, il problema della localizzazione della Chiesa, il problema della natura della Chiesa stessa in quanto popolo di Dio ecc. Anche se l'Aquinate non ha elaborato nessuna filosofia della cultura in senso moderno, nella sua antropologia ha presentato un ricchissimo concetto dell'uomo, che è di grandissimo aiuto nella costruzione di una filosofia della cultura intesa come forma spirituale, ossia come anima della società.

(Vedi: CIVILTA', RELIGIONE)

Desiderio (naturale)

Si dice di qualsiasi inclinazione dell'appetito, sia di quello sensitivo sia di quello intellettuale (volontà) verso un bene (piacere, ricchezze, gloria, virtù, verità, Dio). S. Tommaso lo collega normalmente alla inclinazione della volontà: "*Desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum*" (C. G., III, c. 26). Nella S. Scrittura questo termine è presente nel significato di impulso, e corrisponde a quanto nella filosofia greca (specialmente in Pitagora e Platone) va sotto il nome di "passioni"; per cui si hanno d. buoni e d. cattivi.

Qualsiasi bene può essere oggetto di desiderio, ma, ovviamente, lo è in modo speciale il sommo bene, quel bene che appaga pienamente l'uomo e lo rende perfettamente felice. Senonché c'è un bene (un fine ultimo) che è inconoscibile anche dalla ragione (dai filosofi) e un bene (un fine ultimo) che può essere conosciuto soltanto grazie a una speciale, divina rivelazione. S. Tommaso pone esplicitamente la distinzione tra un bene (felicità) naturale e un bene (felicità) soprannaturale. "Esistono per l'uomo due tipi di beatitudine o felicità.

La prima, proporzionata alla natura umana, l'uomo può raggiungerla mediante le risorse (*per principia*) della sua natura.

La seconda, che sorpassa la natura umana, l'uomo può raggiungerla soltanto con la grazia di Dio (*sola divina virtute*), mediante una partecipazione della divinità. E poiché questa seconda beatitudine supera le proporzioni della natura umana, le risorse naturali di cui l'uomo dispone per ben operare secondo le sue capacità non bastano a indirizzare l'uomo alla predetta beatitudine. Perciò è necessario che da parte di Dio vengano elargite altre forze che indirizzino l'uomo alla beatitudine soprannaturale (*ad beatitudinem supernaturalem*), come dalle risorse naturali viene indirizzato, sia pure con l'aiuto di Dio, al fine connaturale (*ad finem connaturalem*), e queste nuove forze si dicono virtù teologali, sia perché hanno Dio per oggetto, essendo noi da esse indirizzati a Dio, sia perché sono infuse in noi da Dio soltanto" (I-II, q. 62, a. 1; cfr. III Sent., d. 27, q. 2, a. 2; d. 33, q. 1, a. 2, sol.). Ai due tipi di felicità corrispondono logicamente due specie di desiderio: c'è un desiderio naturale per la felicità "naturale" e c'è un desiderio soprannaturale per la felicità "soprannaturale". In entrambi i casi, l'oggetto è Dio e anche l'appagamento avviene attraverso la contemplazione. S. Tommaso ammette una certa felicità nell'altra vita anche per coloro che non hanno avuto il dono della grazia e della salvezza, però si tratta

necessariamente di una felicità imperfetta, dato che "la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina. Ora vedere Dio per essenza non è al di sopra soltanto della natura dell'uomo, ma di qualsiasi creatura" (I-II. q. 5, a. 5).

Il grosso nodo da sciogliere per la teologia, che S. Tommaso non affronta esplicitamente ma per il quale offre validi spunti, è quello del rapporto tra il desiderio naturale e il fine soprannaturale. Posta la chiara distinzione tra natura e grazia, ne discende come logica conclusione un'altrettanto chiara distinzione tra i due desideri, e tra il desiderio naturale e il fine soprannaturale. Fondamentalmente si tratta di modalità di essere e di operare che non solo sono chiamate a incontrarsi, compenetrarsi e integrarsi (secondo il principio dell'armonia), ma che comportano un'attitudine fondamentale (quella della *potentia oboedientialis*) da parte della dimensione (desiderio, bene) naturale per quella soprannaturale. Qui può esser utile la distinzione tra desiderio esplicito del fine naturale (visione di Dio) e desiderio implicito del fine soprannaturale (partecipazione alla vita divina). La radice del desiderio implicito, secondo S. Tommaso, è la potenza obbedienziale, che è la *capacitas infiniti* di cui l'uomo è dotato nella sua dimensione spirituale, capacità che tende al pieno possesso di Dio, ma non può raggiungerlo senza la grazia.

Quel dinamismo possente che attraverso il desiderio naturale sospinge l'uomo verso il traguardo della piena realizzazione di sé stesso, secondo il misterioso disegno di Dio, diviene per S. Tommaso la chiave di soluzione del problema spinosissimo della salvezza degli "infedeli". Come si salvano coloro che non possono ricevere né il battesimo né la penitenza, che sono i due sacramenti necessari per liberare il peccatore dalle sue colpe (dalla colpa originale il battesimo e dalle colpe attuali la penitenza)? In entrambi i casi S. Tommaso propone la soluzione del desiderio: il desiderio implicito del battesimo e il desiderio esplicito della penitenza sono sufficienti per la remissione dei peccati e la riconciliazione con Dio. Ma di che desiderio si tratta? Perché sia salvifico bisogna che sia elevato alla condizione di desiderio soprannaturale. Esso opera sacramentalmente solo in virtù di Cristo, della sua passione e morte. In altre parole il desiderio del battesimo opera in virtù del battesimo; il desiderio della confessione opera in virtù della confessione (De Ver., q. 28, a. 8, ad 2). Tuttavia questo desiderio soprannaturale non è distinto materialmente dal desiderio naturale. Così pare legittimo concludere che là dove esiste il desiderio naturale, Dio interviene con la sua grazia per fame un desiderio soprannaturale e inserirlo, in tal modo, nell'orizzonte della salvezza.

(Vedi: SALVEZZA, BEATITUDINE, BATTESIMO, CONTRIZIONE, CONFESIONE)

Esistenza

Nel linguaggio più comune il termine denota semplicemente il fatto che qualche cosa è.

Per quanto concerne S. Tommaso si è affermato categoricamente che "*existentia*" "è un termine estraneo alla semantica della metafisica tomistica"(C. Fabro). Ma questa affermazione è inesatta, perché nelle opere giovanili (Commento alle Sentenze, De Veritate, Contra Gentiles) *existentia* ricorre abbastanza spesso, e viene usato per significare l'appartenenza di qualche cosa al mondo esterno, al mondo reale, oggettivo e quindi per escludere che si tratti semplicemente di un'idea, o di una finzione della fantasia. Ecco alcuni passi, dove questo uso del termine *existentia* risulta assai chiaro: "*Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei existentia sed solum in apparentia sunt* (non si può cavare un'efficace testimonianza della verità da quelle cose che non accadono realmente ma soltanto in apparenza)"(C. G., IV, c. 29, n. 3655; cfr. ibid., n. 3651; IV, c. 63, n. 4004). "*Quod per se habet operationem et per se existentiam habere potest* (ciò che è dotato di azione propria può anche avere una propria esistenza)"(C. G., II, c. 82, n. 1646; cfr. I, q. 79, a. 675). "*Veritas quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae sed existentiam rei* (la verità che viene causata dalle cose nella mente non è frutto della valutazione della mente bensì dell'esistenza della cosa)"(De Ver., q. 1, a. 2. ad 3). In un importante testo del Commento alla Metafisica leggiamo: "*Logicus considerat modum praedicandi et non existentiam rei. Sed philosophus existentiam quaerit rerum* (il logico studia il modo di predicare e non l'esistenza della cosa (..). Invece il metafisico ricerca l'esistenza della cosa)"(VII Met., Lect. 17, n. 1658).

Dai testi citati risulta che S. Tommaso usa indubbiamente il termine "*existentia*", ma non gli assegna il senso forte, intensivo di *actus essendi*, bensì il senso debole e comune di "realtà di fatto" di qualche cosa, della sua appartenenza al mondo reale e non immaginario o al mondo delle idee; appartenenza questa che si può riconoscere allo stesso modo ai sassi, alle nubi, all'acqua, alle piante, all'uomo, agli angeli, a Dio. Dell'esistenza intesa come "attualità" non si danno gradi e pertanto si tratta di un concetto univoco e non analogico (quali sono invece i concetti di ente, essenza ed essere).

(Vedi: ENTE, ESSENZA, ESSERE)

Esperienza

Termine usato in filosofia e in teologia (in particolare nella teologia mistica) per designare una forma di conoscenza immediata della realtà, che si può conseguire o quanto meno registrare mediante l'apporto dei sensi e della memoria. S. Tommaso adopera i termini *experientia* ed *experimentum* come sinonimi e tale doveva essere l'uso al suo tempo, perché nella traduzione latina della Metafisica di Aristotele il

termine greco *empeiria* viene reso sia con *experientia* sia con *experimentum* (cfr. *Metafisica*, I, c. 1).

Le migliori considerazioni di S. Tommaso relative a questo tema si trovano nel suo commento al primo capitolo del Primo Libro della *Metafisica* dove in alcuni paragrafi universalmente noti Aristotele traccia la differenza che intercorre tra la esperienza (*empeiria*) da una parte, e l'arte (*techne*) e la scienza (*episteme*) dall'altra.

L'esperienza, spiega Aristotele, pur essendo il risultato di varie percezioni e di molti ricordi, tuttavia rimane ancora ferma al particolare, non conosce ancora il perché delle cose ma soltanto il fatto; invece sia l'arte sia la scienza hanno il potere di attingere l'universale: "L'esperienza è cognizione dei particolari, mentre l'arte è degli universali". Quanto alla pratica, osserva Aristotele, l'esperienza può essere più utile della scienza perché "se si possiede la scienza ma non l'esperienza e si conosce l'universale ma se ne ignorano i particolari, spesso si sbaglierà la medicina, perché ciò che si cura è l'individuo" (*Metafisica*, I, c. 1, n. 981a, 21-22).

S. Tommaso nel suo commento segue alla lettera e ribadisce in pieno l'insegnamento dello Stagirita: "Da vari ricordi si forma nell'uomo l'esperienza (*experimentum*) e ciò avviene nel modo seguente: da molti ricordi che riguardano la stessa cosa l'uomo acquisisce esperienza (*experimentum*) di qualcosa e grazie a tale esperienza può agire facilmente e bene" (1 *Met.*, lect. 1, n. 17). Seguendo Aristotele S. Tommaso spiega che l'esperienza si distingue dalla scienza in quanto questa attinge l'universale mentre l'esperienza si ferma al particolare. E tuttavia anche S. Tommaso riconosce che "gli esperti nella pratica sono più bravi dei teorici che conoscono le regole universali dell'arte ma sono privi di esperienza" (*ibid.*, n. 20).

S. Tommaso lega il concetto di esperienza alla esperienza sensitiva però non esclude che analogicamente si possa parlare di esperienza anche con riferimento alla conoscenza intellettuale (I, q. 54, a. 5, ad 2). L'Angelico parla anche di una *cognitio experimentalis*, che è chiaramente di indole intellettuale (e non sensitiva), ma non ha carattere concettuale bensì fattuale (conosce il che, ma non il perché come esige il concetto stesso di *experientia*). E' in questo modo che l'uomo acquista conoscenza di sé stesso attraverso le proprie operazioni: "Le cose che si trovano nell'anima per la loro essenza sono conosciute con una conoscenza sperimentale (*experimentalis cognitio*) in quanto l'uomo attraverso le operazioni sperimenta i loro principi interiori. E così che noi volendo conosciamo la volontà, e conosciamo la vita dalle operazioni vitali" (I-II, q. 112, a. 5, ad 1). In altre parole abbiamo coscienza (esperienza) della volontà in quanto vogliamo, e abbiamo conoscenza della vita in quanto viviamo.

(Vedi: CONOSCENZA, SCIENZA)

Essenza

— Dal latino *essentia*, natura di una cosa. Generalmente denota l'elemento formale costitutivo di una cosa, l'elemento che l'assegna a una determinata specie e allo stesso tempo la separa da tutte le altre specie.

1. USO DEL TERMINE IN S. TOMMASO

Generalmente S. Tommaso adopera il termine *essenza* per indicare ciò che appartiene necessariamente a una cosa, e pertanto viene posto nella sua definizione. "L'essenza o natura comprende in sé soltanto quel che è incluso nella definizione della specie; così umanità abbraccia solo quel che è incluso nella definizione di uomo; solo per questo infatti l'uomo è uomo, e precisamente questo indica il termine umanità, quello cioè per cui l'uomo è uomo" (I, q. 3, a. 3). "L'essenza propriamente è ciò che viene espresso dalla definizione. Ora la definizione comprende i principi specifici e non quelli individuali. Perciò nelle cose composte di materia e forma l'essenza non significa né la sola forma né la sola materia ma il composto di materia e di forma in universale (*ex materia et forma communi*), in quanto sono principi della specie" (I, q. 29, a. 2).

Nelle opere giovanili il termine "*essentia*" viene anche usato, ma abbastanza raramente, come sinonimo di *esse*: "*Philosophus accipit ibi esse pro essentia, vel quidditate, quam significat definitio*" (III Sent., d. 6, q. 2, a. 2, ad 4; cfr. III Sent., d. 8, q. 1, a. 5).

Sinonimi del termine "*essenza*" nel linguaggio di S. Tommaso sono: *natura*, *quiddità*, "*ciò che è*" (*quod quid est*), *sostanza*, *specie*.

2. CONOSCENZA DELL' ESSENZA

Conoscere l'essenza delle cose è funzione propria della prima facoltà dell'intelletto, l'apprensione. "Come afferma il Filosofo (nel II libro del *De Anima*) l'operazione dell'intelletto è duplice: una è chiamata apprensione degli indivisibili. Mediante questa operazione esso apprende l'essenza stessa delle cose. L'altra operazione (il giudizio) appartiene all'intelletto in quanto unisce o divide" (In I Periherm., proem., n. 1). Ciò però non significa affatto che l'essenza sia colta intuitivamente. Secondo S. Tommaso tutte le conoscenze dell'intelletto sono frutto del processo astrattivo, persino la conoscenza del concetto di ente e dei principi primi (cfr. C. G., II, c. 83). S. Tommaso esclude perentoriamente sia la teoria platonica della reminiscenza, sia quella agostiniana dell'illuminazione che affermano che l'anima possiede una conoscenza diretta e immediata dell'essenza delle cose senza passare attraverso il canale dell'esperienza sensibile (vedi: CONOSCENZA).

Di fatto, la nostra mente giunge all'apprensione dell'essenza a poco a poco, mediante laboriose considerazioni, accurate analisi, ragionamenti sottili. Solo alla fine essa riesce a enucleare l'essenza liberandola da ciò che è occasionale, accidentale, individuale. "L'intelletto, come suggerisce il nome stesso, denota una conoscenza che raggiunge l'intimità della cosa. Così, mentre il senso e la fantasia si occupano degli accidenti che circondano l'essenza della cosa, l'intelletto invece raggiunge l'essenza stessa. Per questo motivo, secondo il Filosofo, oggetto dell'intelletto è la quiddità della cosa. Però nell'apprensione dell'essenza c'è una differenza. Talvolta l'essenza viene appresa immediatamente e direttamente (*apprehenditur ipsa essentia per seipsam*) senza che l'intelletto abbia bisogno di entrare nell'essenza passando attraverso ciò che la circonda; e questo è il modo di conoscere proprio delle sostanze separate; per cui sono chiamate intelligenze. Altre volte non si raggiunge l'intimità della cosa se non passando attraverso gli elementi circostanti, come se fossero delle porte; e questo è il modo di conoscere proprio degli uomini, i quali arrivano alla conoscenza dell'essenza partendo dagli effetti e dalle proprietà. E in questo c'è bisogno del procedimento

discorsivo, perciò la conoscenza dell'uomo è detta ragione, sebbene si concluda con l'intelletto, in quanto la ricerca conduce alla conoscenza della essenza della cosa" (III Sent., d. 35, q. 2, a. 2. sol. 2).

3. FUNZIONE DELL' ESSENZA

S. Tommaso, studiando più a fondo dei suoi predecessori il ruolo che l'essenza svolge in seno all'ente (l'ente reale, non l'ente intenzionale o logico), giunge alla conclusione che il suo ruolo principale è quello di porre dei confini alla perfezione dell'essere (che è di diritto infinita) nell'ente: i confini non vengono imposti né dalla materia né dalla forma, bensì dall'essenza stessa. Si prenda per es. un banco: perché non ha un maggior grado di essere e di perfezione di quello che di fatto gli appartiene? La risposta di S. Tommaso è che il banco, proprio in forza della sua natura o essenza di banco, non comporta un maggior grado di essere o di perfezione; potrà essere di materiale più pregiato, lavorato più finemente, più largo, più alto ecc., ma non potrà mai avere la perfezione della coscienza, della libertà, della conoscenza, del movimento e tante altre perfezioni che la sua essenza di banco esclude e che invece l'ente in quanto *actualitas omnium actuum* contiene necessariamente. Quindi la limitazione della perfezione dell'essere negli enti e, pertanto la ragione ultima della differenza ontologica tra ente ed essere, va ricercata nell'essenza.

Le essenze, spiega S. Tommaso, sono come recipienti e contengono tanto di essere quanto ne comporta la loro capacità; viceversa l'essere si trova negli enti secondo la misura della capacità delle essenze. "L'essere che in se stesso è infinito può essere partecipato da infiniti enti e in infiniti modi. Se dunque l'essere di qualche ente è finito, bisogna che esso sia limitato da qualche altra cosa, che sia in una certa guisa presente nell'ente come suo principio" (C. G., I, c. 43, n. 363). Tale è il ruolo dell'essenza. D'altronde le cose non si possono distinguere le une dalle altre in ragione dell'essere che è comune a tutte. Perciò "se differiscono realmente tra loro, bisogna o che l'essere stesso sia specificato da alcune differenze aggiunte, in maniera che cose diverse abbiano un essere specificamente diverso, oppure che le cose differiscano, perché lo stesso essere compete a nature specificamente diverse. Il primo caso è impossibile, perché all'essere non si può fare aggiunta in quel modo con cui si aggiunge la differenza specifica al genere. Bisognerà allora ammettere che le cose differiscano a cagione delle loro diverse nature, per le quali si acquista l'essere in modi diversi" (C. G., c. 26, n. 239).

L'intuizione che la delimitazione della perfezione dell'essere è dovuta all'essenza, anziché alla materia o alla forma, consente a S. Tommaso di disfarsi della teoria dell'ilemorfismo universale, teoria patrocinata da Avicenna e che ai tempi di S. Tommaso contava molti seguaci anche tra gli scolastici latini. Secondo questi studiosi la materia è un elemento che entra nella costituzione di tutte le creature, compresi gli angeli, perché soltanto la presenza della materia le distinguerebbe da Dio. S. Tommaso non è di questo avviso. Egli ritiene che per spiegare la finitudine degli angeli come di qualsiasi altra realtà creata può bastare l'essenza. (vedi: ANGELI). Questa, in quanto finita, è la ragione intrinseca della delimitazione della perfezione infinita dell'essere nell'ente creato (cfr. il testo magistrale *De sub. sep.*, c. 8).

Fungendo da recipiente dell'essere, l'essenza, rispetto all'essere che è sommamente atto (*actualitas omniun actuum*), si comporta come la materia rispetto alla forma, cioè si comporta come potenza. Tuttavia lo stesso S. Tommaso precisa che la composizione che si stabilisce all'interno dell'ente per mezzo dell'essenza e dell'essere ha connotati diversi da quelli della composizione di materia e forma. Ecco come egli spiega la diversità nella *Summa contra Gentes*: "Non sono identiche queste due composizioni sebbene ambedue risultino di potenza e atto.

Primo, perché la materia non è l'essenza (*substantia*) stessa della cosa, altrimenti avremmo che tutte le forme sarebbero accidentali come ritenevano gli antichi naturalisti; la materia invece è una parte della essenza.

Secondo, perché l'essere stesso non è l'atto proprio della materia, ma della sostanza tutta intera; infatti l'essere è l'atto di ciò che può dirsi esistente. Ora, l'esistere non si dice della materia da sola ma dell'insieme (*de toto*). Perciò non può dirsi della materia che essa sia, ma ciò che veramente esiste è la sostanza.

Terzo, perché neppure la forma è l'essere, ma c'è fra di loro (la forma e l'essere) un certo ordine, perché la forma si paragona all'essere come la luce al risplendere e la bianchezza all'essere bianco. E inoltre alla forma l'essere si rapporta come atto. Infatti, negli esseri composti di materia e forma si dice che la forma è principio dell'essere perché è il complemento della sostanza, il cui atto è l'essere stesso (..). Invece nelle sostanze intellettuali (o separate), che non sono composte di materia e di forma ma la stessa forma è in esse sostanza sussistente, la forma è ciò che esiste; mentre l'essere è sia atto sia ciò per cui esiste la forma. Per questo motivo vi è in esse la sola composizione di atto e potenza, composizione che risulta dall'essenza e dall'essere (*unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse*), e da alcuni viene anche detta di *ciò che è*, ed *essere* oppure di *ciò che è e ciò per cui è*" (C. G., II, c. 54, nn. 1287-1293; cfr. De sub. sep., c. 1).

La teoria della composizione (e relativa distinzione) di essenza e essere rappresenta una delle grandi innovazioni della metafisica tomistica rispetto alla metafisica aristotelica. Aristotele aveva ristretto l'applicazione della teoria dell'atto e potenza (vedi: ATTO) ai due casi della materia (potenza) e forma (atto), e della sostanza (potenza) e accidenti (atto). S. Tommaso nei tessuti dell'ente scopre invece che c'è un altro rapporto d'atto e potenza, quello tra la natura di una cosa (la sua essenza) e la sua effettiva realizzazione (l'atto d'essere). Con questa singolare scoperta egli risolve molto meglio degli ilemorfisti seguaci di Avicenna il problema della finitudine delle creature angeliche.

4. LA DISTINZIONE REALE TRA ESSENZA E ATTO D'ESSERE

A dire di molti studiosi autorevolissimi (Gilson, Masnovo, Maritain, Fabro ecc.) la dottrina della distinzione reale tra essenza e atto d'essere rappresenta uno dei grandi cardini, anzi il cardine principale di tutta la costruzione filosofica di S. Tommaso. A noi pare che il vero cardine di tutto l'edificio tomistico sia non la distinzione reale, bensì l'essere concepito intensivamente. Tuttavia non v'è dubbio che soltanto la distinzione reale consente a S. Tommaso di mettersi al riparo dagli errori di Parmenide, il quale privo di tale distinzione, aveva assolutizzato talmente l'essere da vanificare qualsiasi distinzione tra gli enti.

Tra gli stessi discepoli di S. Tommaso la distinzione tra essenza e atto d'essere (che con linguaggio improprio da alcuni è stato chiamato esistenza) ha costituito argomento di vivaci dispute: e da alcuni (Egidio Romano) è stata intesa ed espressa in termini di una distinzione eccessivamente realistica, facendo della essenza e della esistenza due distinti modi di essere: *l'esse essentiae* e *l'esse existentiae*; mentre da altri (Suarez) è stata interpretata come una distinzione logica con qualche fondamento nella realtà. Ma si tratta di due interpretazioni errate: S. Tommaso concepisce certamente la distinzione tra l'essenza e l'atto d'essere come una distinzione reale e non come una distinzione logica, ma si tratta di una distinzione metafisica e non fisica (come la distinzione tra anima e corpo) e di una distinzione metafisica incomparabile, perché si ha esclusivamente tra l'essenza e l'atto d'essere.

Dalla stessa funzione espletata dall'essenza rispetto all'essere si evince la sua necessaria distinzione da esso, una distinzione che non può essere ridotta al piano logico: la sua funzione è quella di limitare l'infinita perfezione dell'essere nell'ente. Tale limitazione non viene posta dalla nostra mente ma la nostra mente la riconosce all'essenza, e non a una essenza astratta bensì all'essenza concreta, ossia alle essenze che sono dotate dell'atto d'essere ma in maniera limitata.

La distinzione reale si evince inoltre dal fatto che i rapporti tra essenza e atto d'essere sono interpretati da S. Tommaso come rapporti tra potenza e atto, che sono due aspetti chiaramente, realmente distinti all'interno dell'ente. E come c'è distinzione reale tra materia e forma, sostanza e accidenti, analogamente c'è distinzione reale tra essenza e atto d'essere.

Ma la distinzione reale si trova enunciata esplicitamente dallo stesso S. Tommaso in numerosi testi. Si veda in particolare: I Sent, d. 19, q. 2, a. 2; De Ver., q. 27, a. 1, ad 8; In De Hebd., II, nn. 33-34.

Così S. Tommaso può concludere contro Avicenna che certamente l'essere è realmente distinto dall'essenza (sostanza), ma senza diventare per questo un aspetto accidentale dell'essenza stessa. Infatti "La completezza finale d'ogni cosa è data dalla partecipazione all'essere. Quindi l'essere è il completamento d'ogni forma: essa infatti è completa quando ha l'essere, e ha l'essere quando è in atto: sicché non c'è nessuna forma, se non in forza dell'essere. Per questo affermo che l'essere sostanziale di una cosa non è un accidente ma è l'attualità di qualsiasi forma esistente, tanto di quelle

materiali come di quelle immateriali (Quodl., XII, q. 5, a. 1; cfr. IV Met., lect. 2, nn. 556-558).

(Vedi: ENTE, ESSERE, ATTO, POTENZA, METAFISICA)

Essere

— Termine fondamentale d'ogni metafisica, è allo stesso tempo un termine assai flessibile che può variare da un minimo di comprensione, quando si limita a significare la presenza o posizione di una cosa, fino a una comprensione sconfinata che abbraccia tutte le perfezioni e tutti i modi di essere.

La metafisica di S. Tommaso è essenzialmente metafisica dell'essere (vedi: METAFISICA) non metafisica delle Idee (Platone), delle forme e delle sostanze (Aristotele), dell'Uno (Plotino), della Verità (Agostino), del Bene (Pseudo Dionigi) ecc. Ma la metafisica dell'essere di S. Tommaso non è una semplice riedizione della metafisica di Parmenide, il grande filosofo dell'essere, e questo perché il concetto che l'Aquinate ha dell'essere è *toto coelo* diverso da quello del filosofo di Elea. Questi ha dell'essere un concetto univoco e monistico (che esclude il divenire e la partecipazione). Invece S. Tommaso ha un concetto analogico e pluralistico, che riconosce la creazione e la partecipazione.

S. Tommaso non ha mai svolto un discorso sistematico ed esauriente intorno alla sua concezione dell'Essere, ma non è difficile ricostruire in modo articolato i punti fondamentali della sua dottrina. E' quanto ci proponiamo di fare in questa voce.

1. L'USO DEL TERMINE IN S. TOMMASO

S. Tommaso osserva, come aveva già fatto Aristotele molto prima di lui, che il termine essere è plurisemantico: "Il termine "essere" ha vari significati. *In primo luogo* si chiama essere l'essenza stessa della cosa. *In secondo luogo* il termine "essere" si adopera per esprimere l'atto dell'essenza (*actus essentiae*); così come "vivere", che è l'essere proprio del viventi. si adopera per esprimere l'atto dell'anima (non l'atto secondo, che è un'operazione, ma l'atto primo). *In terzo luogo* esso esprime la verità della sintesi proposizionale; per cui l'essere (in questo contesto) si chiama copula. Questo tipo di essere ha per sede l'intelletto componente e dividente, però si fonda sull'essere della cosa, ossia sull'atto dell'essenza" (I Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1). In altre classificazioni del significato del termine "esse", S. Tommaso lascia cadere il primo *esse, essentia* e conserva gli altri due: *esse, actus essentiae* (o *actus entis*) che è l'essere in senso ontologico, e *esse, actus iudicii* che ha per sede l'intelletto componente e dividente, e corrisponde pertanto al senso logico (cfr. III Sent., d. 6, q. 2, a. 2; C. G., I, c. 12; De Ent. et Ess., 3, nn. 18-19; I, q. 3, a. 4, ad 2). Di fatto l'Aquinate, quanto meno nelle opere giovanili, usa il termine "essere" (*esse*) oltre che come sinonimo di *essentia* anche come sinonimo di *ens*, ente (vedi: ENTE).

Ma nello stesso esse inteso come *actus entis* o *actus essentiae* (che è la seconda delle tre accezioni del termine ricordate nel Commento alle Sentenze) S. Tommaso pone una distinzione che nella sua metafisica gioca un ruolo capitale: è la distinzione tra *esse commune* o *esse universale* e *esse absolutum* o *esse divinum*. Nel primo senso

designa un minimo di realtà, quel minimo indispensabile a tutte le cose per uscire dalle tenebre del nulla e appartenere all'ordine degli enti. Nel secondo senso esprime l'intensità massima di realtà, intensità tale per cui ogni perfezione vi è racchiusa. Ecco alcuni testi in cui l'Angelico propone questa distinzione fondamentale. L'occasione gli viene quasi sempre offerta da chi gli obietta che non è corretto definire Dio come essere e quindi identificare la sua essenza con l'essere S. Tommaso replica che ci sono due concetti di essere: l'essere comune che è il concetto più astratto di tutti, che è indifferente a tutte le aggiunte, ma è suscettibile di qualsiasi aggiunta, e l'essere specialissimo che già include tutte le determinazioni e pertanto esclude qualsiasi aggiunta. Ora è nel secondo senso che si definisce Dio come essere e si identifica in lui l'essenza con l'essere ((L'espressione "qualche cosa cui non si può aggiungere niente" si può intendere in due maniere. Prima maniera: qualche cosa che (positivamente) di sua natura importi l'esclusione di aggiunte (o determinazioni).. Seconda maniera: qualche cosa che non riceva aggiunte o determinazioni, perché di suo non le include (né le esclude) (..). Essere senza aggiunte nella prima maniera è proprio dell'essere divino: invece essere senza aggiunte nella seconda maniera è proprio dell'essere comune (*primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum; secundo modo, esse sine additione, est esse commune*)" (I, q. 3, a. 4, ad. 1; questo testo riprende quasi alla lettera I Sent., I, d. 8, q. 4, a. 1). Mentre l'*esse commune* è un'astrazione, la massima di tutte le astrazioni, che riguarda quel minimo di realtà che è comune a tutte le cose, l'*esse divinum* invece, detto anche *esse ipsum*, è concretissimo e individualissimo, in quanto abbraccia tutte le determinazioni: "Ciò che è comune a molte cose non è nulla fuori di esse se non per astrazione (..). Quindi se Dio fosse l'essere comune (*esse commune*), egli non avrebbe alcuna esistenza reale, ma soltanto nell'intelletto (che lo pensa). Ora, abbiamo visto in precedenza (c. 13) che Dio è una realtà che non esiste solo nella nostra mente, ma nella natura delle cose; perciò non può essere l'essere comune di tutte le cose (*non est igitur Deus ipsum esse commune omnium*)" (C. G., I, c. 26, n. 241). Per contro, l'essere divino è determinato (*divinum esse est determinatum*) (I Sent., I, d. 8, q. 4, a. 1); "Dio è qualche cosa di determinato in sé stesso, altrimenti non si potrebbero escludere da lui le condizioni degli altri enti" (I Sent., d. 24, q. 1, a. 1, ad 3). "Il nome di Dio "colui che è" (*Qui est*) designa l'essere assoluto (*esse absolutum*)... e significa una specie di pelago infinito della sostanza, come se fosse senza confini" (I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 4).

2. DIVISIONE

Già studiando l'uso del termine ~esse>> abbiamo registrato alcune importanti divisioni di questo concetto, in particolare la divisione tra essere logico ed essere reale, e la divisione tra essere comune ed essere assoluto (divino). Ma S. T. occasionalmente menziona molte altre divisioni, che coincidono quasi sempre con le divisioni dell'ente: la divisione tra essere sostanziale e accidentale: ~Est autem in re duplex esse considerare: scilicet esse quod est ipsius secundum se, quod est esse primum et substantiale; et esse quod est secundum et accidentale~ (II Sent., d. 40, q. 1, a. 4, sol.); divisione in essere per essenza ed essere per partecipazione: ~Cum ergo omnia quae sunt, participant esse et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum quod sit ipsum esse per suam essentiam> (in Joan., Prol., n. 5), La divisione in essere assoluto (simpliciter) ed essere relativo (secundum quid) (I,

q. 5, a. 1, ad 1; q. 45, a. 5 ecc.); la divisione in essere in atto ed essere in potenza (C. G., I, c. 13; I, q. 2, a. 3; I, q. 29, a. 2, ad 2 ecc.); la divisione in essere infinito e finito (I Sent., d. 8, q. 5, a. 1; C. G., II, c. 21 ecc.); la divisione in essere di natura (esse naturae) e essere di grazia (esse gratiae): KC'è un doppio essere: l'essere di natura (esse naturae) e l'essere di grazia (esse gratiae). La prima creazione è avvenuta quando le creature sono state prodotte *ex nihilo* da Dio nel loro *esse naturae*. La creatura era allora nuova ma è stata invecchiata dal peccato (..). E' stata perciò necessaria una nuova creazione per la quale le creature sarebbero state prodotte nel loro *esse gratiae*, e anche questa è una creazione *ex nihilo*" (in Ep. II ad Cor., 5, 17, lect. 4). Ci fermiamo qui, anche se S. Tommaso formula molte altre divisioni, che sono però di minore importanza.

3. ANALOGIA

S. Tommaso dice esplicitamente che quella dell'essere è una realtà analoga. "Il creatore e la creatura sono ricondotti all'unità, non con la comunanza dell'univocità ma della analogia. Ma tale comunanza può essere duplice. O perché delle cose partecipano allo stesso elemento secondo un ordine di priorità e posteriorità, come, per es., la potenza e l'atto partecipano al concetto di ente e similmente la sostanza e l'accidente, oppure perché una cosa riceve da un'altra sia l'essere sia la definizione (*esse et rationem ab altero recipit*). L'analogia tra la creatura e il Creatore è di questo secondo tipo; infatti la creatura non possiede l'essere (*non habet esse*) se non perché discende dal primo ente, e non viene chiamata ente se non perché imita il primo ente. Altrettanto accade per i nomi di sapienza e di ogni altra cosa che viene detta delle creature" (I Sent., Prol., q. 1, a. 2, ad 2). Nella stessa opera, il *Commento alle Sentenze* (libro I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1) S. Tommaso afferma che "ci sono tre modi secondo cui una cosa può essere detta per analogia.

Il primo modo, secondo l'intenzione e non secondo l'essere (secundum intentionem et non secundum esse)..

Il secondo modo, secondo l'essere e non secondo l'intenzione (secundum esse et non secundum intentionem) ..

Il terzo modo, sia secondo l'intenzione sia secondo l'essere (secundum intentionem et secundum esse).

Per il primo caso S. Tommaso adduce l'esempio di "sano";
per il secondo quello di "corpo",
per il terzo quello di "ente".

Come risulta da questo celebre testo del quale si è servito il Gaetano per la sua ricostruzione della dottrina tomistica dell'analogia, l'analogia dell'essere si può realizzare in due modi distinti, o a livello esclusivamente ontologico (è il caso di corpo, che a livello logico è univoco mentre è analogo a livello ontologico, data la differenza esistente tra i corpi viventi e non viventi, i corpi celesti e i corpi terrestri); oppure sia a livello ontologico sia a livello logico (*secundum esse et secundum rationem*): è il caso

dell'essere che è analogo ossia simile e non identico sia nel concetto sia nella realtà (vedi: ANALOGIA).

4. IL CONCETTO INTENSIVO

Come abbiamo notato, l'originalità metafisica di S. Tommaso sta tutta nella sua scoperta del concetto intensivo di essere: dell'essere inteso non come perfezione comune bensì come perfezione assoluta; non come perfezione minima a cui si possono aggiungere tutte le altre perfezioni, e neppure semplicemente come perfezione somma (come Platone poteva concepire la bellezza, Plotino l'unità, Dionigi l'areopagita la bontà) bensì come perfezione piena e intensissima che racchiude tutte le altre. Per definire questo nuovo concetto di essere, S. Tommaso si avvale di frasi vigorose e scultoree nelle quali mette in luce tre verità fondamentali: a) il primato assoluto dell'atto dell'essere; b) la ricchezza strepitosa dell'essere; c) l'intimità dell'essere.

a) *Primato assoluto dell'atto dell'essere.* Diversamente dalla forma che certamente è atto, ma che non può mai sussistere per conto proprio, neppure nelle sostanze separate, gli angeli, che sono pure forme, l'atto dell'essere è singolarissimo, in quanto può sussistere per conto proprio; esso è atto per essenza e non per partecipazione. "L'atto primo è l'essere sussistente per conto proprio (*primus autem actus est esse subsistens per se*). Perciò ogni cosa riceve l'ultimo completamento mediante la partecipazione all'essere. Quindi l'essere è il completamento d'ogni forma. Infatti la forma arriva alla completezza solo quando ha l'essere, e ha l'essere solo quando è in atto. Sicché non esiste nessuna forma se non mediante l'essere. Per questo affermo che l'essere sostanziale di una cosa non è un'accidente, ma è l'attualità d'ogni forma esistente (*actualitas cuiuslibet formae existentis*) tanto dotata quanto priva di materia" (Quodl., XII, q. 5, a. 1). Primo nell'ordine dell'attualità, l'essere diviene pertanto anche la sorgente di tutto ciò che in qualche modo è in atto, e quindi la sorgente e la causa di tutti gli enti, che partecipano all'atto dell'essere: "Tra le cose l'essere è la più perfetta (*ipsum esse est perfectissimum omnium*), perché verso tutte sta in rapporto di atto. Niente infatti ha l'attualità se non in quanto è: perciò l'essere stesso è l'attualità di tutte le cose, anche delle stesse forme (*ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*)" (I, q. 4, a. 1, ad 3).

b) *Pregnanza singolarissima dell'essere:* l'essere non è soltanto perfezione somma ma è anche il ricettacolo di tutte le perfezioni, per cui tutte le costellazioni di perfezioni che riempiono l'universo non sono altro che irradiazioni della stessa e unica perfezione dell'essere, "Tra tutte le cose l'essere è la più perfetta (*esse est inter omnia perfectissimum*). Ciò risulta dal fatto che l'atto è sempre più perfetto della potenza. Ora qualsiasi forma particolare si trova in atto solo se le si aggiunge l'essere. Infatti l'umanità o l'igneità possono considerarsi come esistenti o nella potenza della materia o nella capacità dell'agente, oppure nella mente: ma ciò che possiede l'essere diviene attualmente esistente. Conseguentemente ciò che chiamo essere è l'attualità d'ogni atto e quindi la perfezione di qualsiasi perfezione (*esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*)" (De Pot., q. 7, a. 2, ad 9). "Ogni nobiltà di qualsiasi cosa appartiene ad essa in forza dell'essere (*omnis nobilitas cuiuslibet rei est sibi secundum esse*); poiché sarebbe nulla la nobiltà che viene all'uomo dalla sapienza, se per essa non fosse effettivamente sapiente; e così delle altre

perfezioni. Pertanto il grado di nobiltà di una cosa corrisponde al grado di nobiltà con cui possiede l'essere (*secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate*); poiché si dice che è più o meno nobile secondo che il suo essere si restringe più o meno a qualche grado speciale di nobiltà. Quindi se vi è qualcuno a cui appartenga tutta la virtù dell'essere, non può mancargli nessuna nobiltà che trovasi negli altri" (C. G., Cc. 28, n. 260). "L'essere è più nobile di qualsiasi altro elemento che lo accompagni. Perciò, in assoluto, l'essere è più nobile anche del conoscere, supposto che si possa pensare il conoscere facendo astrazione dall'essere. E quindi ciò che è più perfetto nell'essere in sede assoluta, è più nobile di qualsiasi altra cosa che sia più perfetta solamente in rapporto a qualche altro aspetto che accompagna l'essere" (I Sent., d. 17, q. 1, a. 2, ad 3). Pertanto l'essere è veramente, come prova S. Tommaso, la perfezione assoluta e la radice d'ogni altra perfezione. L'essere è ciò che vi è di più perfetto nella realtà, anzi è il completamento di tutte le altre perfezioni che così non diventano altro che aspetti dell'essere, ed è la sorgente di tutti gli enti, che non sono altro che partecipazioni dell'essere. L'eccellenza dell'essere risulta proprio da questo fatto, che mentre nessun'altra perfezione e nessun ente è concepibile senza che partecipi all'essere, questo si può pensare in assoluta autonomia, come a sé stante come sussistente, come solitario senza che per questo nulla perda della sua ricchezza, della sua pienezza, della sua intensità.

c) Intimità dell'essere. Una terza proprietà che S. Tommaso sottolinea nell'essere è la sua intimità: l'essere è ciò che nelle cose vi è di più intimo e di più profondo: l'essere si intranea nelle cose fino a toccare le zone più recondite, fino a raggiungere le fibre più segrete. Tutta la trama costitutiva dell'ente, tutto il suo sviluppo e la sua espansione proviene dall'essere e va verso l'essere. "Tra tutte le cose, l'essere è quella che più intimamente e immediatamente conviene agli enti (*immediatius et intimius convenit rebus*); perciò, avendo la materia l'essere in atto mediante la forma, è necessario che la forma dando l'essere alla materia si unisca ad essa più intimamente d'ogni altro elemento" (De An., a. 9). "Pertanto nell'ente l'elemento più intimo è l'essere; dopo l'essere (in ordine di intimità) viene la forma, per la cui mediazione la cosa è in possesso dell'essere; infine viene la materia, che pur costituendo il fondamento della cosa, si trova tuttavia più distante dall'essere della cosa di qualsiasi altro elemento" (De Nat. Acc., c. 1, n. 468).

Talvolta S. Tommaso ricava l'eccellenza dell'essere anche dal fatto che non solo esso rappresenta la sorgente di tutti gli enti, ma anche il loro traguardo finale: "l'essere è il fine ultimo d'ogni azione" (Sub. Sep., c. 7, n. 16). "Ogni azione e movimento sono ordinati in qualche maniera all'essere sia allo scopo che esso venga conservato nella specie o nell'individuo, oppure perché venga acquistato di nuovo" (C. G., III, c. 2). ((L'atto ultimo è l'essere, ed essendo il divenire un passaggio dalla potenza all'atto, è necessario che l'essere sia l'ultimo atto verso cui tende qualsiasi divenire, e poiché il divenire naturale tende verso ciò che naturalmente si desidera, occorre che esso, l'essere sia l'atto ultimo cui ogni cosa anela" (Comp. Theol., I, c. 11, n. 21).

5. LA SCOPERTA DELL' ESSERE

La scoperta del concetto intensivo di essere fu il risultato di un lungo processo filosofico. S. Tommaso stesso in varie occasioni ne indica, in modo assai sintetico, le tappe più significative, che sono tre:

a) La *prima* è quella dei presocratici: "Essendo, per così dire, piuttosto grossolani, essi credevano che non esistessero altro che corpi sensibili. Quelli che tra essi accettavano il moto non lo consideravano che sotto certi aspetti accidentali, come sarebbe la rarefazione e la condensazione, l'associazione e la dissociazione. E supponendo che la sostanza stessa dei corpi fosse increata, si limitarono a stabilire delle cause per codeste trasformazioni accidentali, quali l'amicizia, la lite, l'intelligenza o altre cose del genere" (I, q. 44, a. 2).

b) La *seconda* tappa è quella marcata da Platone e Aristotele: "Essi distinsero razionalmente la forma sostanziale dalla materia che ritenevano increata; e capirono che nei corpi avvengono delle trasformazioni di forme sostanziali. Di queste trasformazioni stabilirono delle cause universali, cioè il circolo obliquo per Aristotele e le Idee per Platone (...). Tuttavia entrambi considerarono l'ente sotto un aspetto particolare (*utriusque igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione*) o in quanto appartenente a una determinata specie o in quanto determinato dai suoi accidenti. Quindi essi assegnarono alle cose solamente delle cause efficienti particolari" (I, q. 44, a. 2).

c) La *terza* tappa è quella percorsa dallo stesso S. Tommaso (il quale, però, si guarda bene dall'attribuirsi questo merito): è la tappa che concerne la scoperta del principio unico e universale di tutte le cose, *l'essere stesso*. "Essendo necessario che esista un principio primo semplicissimo, il suo modo di essere non va concepito come qualcosa che partecipi all'essere, bensì come quello dell'essere sussistente stesso (*quasi ipsum esse existens*). E poiché l'essere sussistente non può essere che uno solo, ne consegue che tutte le altre cose che traggono origine da esso, esistano come partecipanti all'essere. Occorre pertanto una risoluzione comune per tutte le forme di divenire (accidentale, sostanziale, esistenziale), dato che tutte implicano nel loro concetto due elementi, l'essenza e l'essere. E quindi oltre al modo di divenire della materia col sopraggiungere della forma, occorre riconoscere in precedenza un'altra origine delle cose, grazie alla quale l'essere viene dato a tutto l'universo reale dall'ente primo, che si identifica con l'essere" (Sub. sep., c. 9, n. 94).

La singularità del concetto di essere era già stata rilevata da S. Agostino quando aveva notato che Dio l'aveva scelto come suo nome proprio, ma nella speculazione dell'Ipponate non c'è ancora la scoperta della densità semantica dell'esse e tanto meno una filosofia dell'essere. Questo passo l'ha compiuto l'Aquinate scrutando l'ente non soltanto sotto qualche aspetto particolare (i suoi rapporti con l'essenza, con la sostanza, con gli accidenti, con la materia, con la forma ecc.) ma proprio in quanto ente, ossia in quanto partecipe della perfezione dell'essere (essendo l'ente ciò che ha l'essere). Fu proprio in quel momento che egli colse il valore singolarissimo dell'essere: che è solo l'essere a fare dell'ente qualche cosa di reale, di attuale; che è solo l'essere a conferire attualità, nobiltà, perfezione, dinamismo all'ente. In conclusione, fu una più attenta e più accurata indagine dell'ente in direzione

dell'essere a condurre S. Tommaso alla scoperta del concetto intensivo di essere e a metterlo alla base del suo edificio metafisico.

6. LA CONOSCENZA DELL' ESSERE

Sappiamo che S. Tommaso distingue due concetti di essere, quello comune che è il concetto più astratto e più generico, quello intensivo che è il concetto più concreto e più determinato in quanto abbraccia tutte le determinazioni (tutte le determinazioni in assoluto quando si tratta dell'*esse per essentiam*; tutte le determinazioni di un ente particolare, quando si tratta di un *esse per participationem*).

Il concetto comune, generico, sta alla base di tutta la conoscenza ed entra nell'apprensione di ogni altra idea; ma per quanto primario e immediato, neppure il concetto di *esse commune*, nella gnoseologia di S. Tommaso, può essere colto intuitivamente, perché l'Aquinate esclude nella conoscenza umana qualsiasi forma di intuizione intellettuale: tutta la conoscenza intellettuale deve passare attraverso i "fantasmi" che a loro volta raccolgono i dati dei sensi esterni; perciò tutto quanto l'intelletto conosce, anche l'idea elementarissima di essere e di ente, è il risultato del procedimento astrattivo. Certo nel caso dell'*esse commune* e dell'*ens* si tratta di un'astrazione peculiare che viene chiamata *astrazione precisiva* in quanto non esclude ulteriori determinazioni ma soltanto prescinde da esse.

Ma al concetto intensivo di essere che è più ricco, più denso, più elevato di tutti gli altri concetti come si arriva? In quanto è un concetto che è ricavato dagli enti ma che allo stesso tempo oltrepassa tutte le limitazioni e determinazioni degli enti stessi, si deve dire che è il frutto sia di un processo astrattivo sia di un processo riflessivo, in altre parole di un processo altamente speculativo. Riflettendo sugli enti, su ciò che li costituisce come enti, ma che non si lascia mai catturare dagli enti, perché tutte le essenze sono ricettacoli troppo piccoli per abbracciarlo interamente, è necessario lasciare in disparte gli enti (le loro qualità, la loro sostanza, la loro forma, la loro essenza) e andare oltre gli enti stessi: verso l'*esse* nella pienezza e ricchezza del suo infinito dominio. "Il percorso da fare qui è caratterizzato da un approfondimento progressivo d'atto in atto, dall'atto accidentale all'atto sostanziale, e dall'atto formale all'*esse* autentico che è l'*actus essendi*, atto ultimo" (C. Fabro). Si tratta di quel processo astrattivo-risolutivo che corrisponde al terzo grado di astrazione (vedi: ASTRAZIONE), che è il procedimento proprio della metafisica.

Che tale sia la traiettoria che segue la nostra intelligenza quando va alla conquista del concetto intensivo dell'essere, S. Tommaso non lo dice mai esplicitamente, e questo giustifica la notevole varietà di opinioni tra i tomisti su questo argomento. Tuttavia che tale sia l'insegnamento dell'Angelico lo si può evincere da testi come i seguenti: "L'intelletto umano non acquista subito alla prima apprensione una conoscenza perfetta dell'oggetto; ma da principio ne percepisce un aspetto, mettiamo l'essenza, che è l'oggetto primario e proprio dell'intelligenza, e in seguito conosce le proprietà, gli accidenti e le relazioni che ricoprono la quiddità. Si trova così costretto a raffrontare e a contrapporre, a comporre e a scomporre e passare da una composizione o divisione a ulteriori composizioni o divisioni, cioè a ragionare" (I, q. 85, a. 5). Quando noi cerchiamo di farci un'idea di Dio, "anzitutto noi escludiamo da

lui tutto ciò che è corporeo; poi quanto è spirituale o mentale, almeno nel senso in cui questo elemento si trova nelle creature viventi, come per es., bontà e sapienza. Allora resta nella nostra mente soltanto la verità che Dio è, e nulla più. Infine eliminiamo anche l'idea dello stesso essere, così come tale idea si trova nelle creature" (I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 4).

Pertanto l'essere in senso intensivo non è il risultato di un'intuizione (come vuole Maritain) ma neppure di un giudizio (come sostiene Gilson), bensì di un laborioso processo speculativo che implica senz'altro sia giudizi sia ragionamenti. Il processo si conclude con l'acquisizione di un "concetto" singolare per il quale può essere valida la denominazione di *concetto riflessivo* (mentre quello dell'essere comune è un concetto precisivo).

Molti studiosi di S. Tommaso sostengono che l'*esse* è oggetto del giudizio e a sostegno di questa tesi possono addurre numerosi testi dell'Angelico, in cui si ripete regolarmente che l'oggetto della prima operazione della mente (l'apprensione) è l'essenza o quiddità della cosa; mentre l'oggetto della seconda (il giudizio) è l'essere della cosa (*esse rei*): "*Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei (..) Secunda operatio respicit ipsum esse rei*" (In De Trin., lect. 2, q. 1, a. 3) (Cfr. I Sent., d. 38, q. 1, a. 3; De Ver., q. 1, a. 9; I, q. 14, a. 2, ad 1).

Ma, a nostro avviso, è necessario distinguere tra l'espressione dell'essere e la sua apprensione. Certo, l'espressione generalmente avviene nel giudizio: è il giudizio che rispecchia l'*actus essendi* e non la definizione. Ma l'elaborazione del concetto intensivo dell'essere non è frutto del giudizio, quanto di una lunga e laboriosa riflessione comparativa e risolutiva.

7. RAPPORTO DELL'ESSERE CON L'ESSENZA

L'essere in senso intensivo, di per sé, dice perfezione assoluta, senza restrizioni né delimitazioni; l'essere intensivo è di diritto essere sussistente, illimitato, infinito. Ma allora a che cosa si deve che l'*actus essendi* degli enti è invece sempre limitato, finito, partecipato? S. Tommaso risolve questo problema assegnando all'essenza il ruolo e la funzione di potenza, ossia di ricettacolo che, ricevendolo, delimita e circoscrive l'essere. Le essenze, spiega S. Tommaso, sono come dei recipienti e contengono tanto di essere quanto ne comporta la loro capacità: "L'essere che in sé stesso è infinito può essere partecipato da infiniti enti e in infiniti modi. Se dunque l'essere di qualche ente è finito, bisogna che esso sia limitato da qualche altra cosa, che sia in una certa guisa presente nell'ente come suo principio" (C. G., I, c. 43). Tale è il ruolo dell'essenza (vedi: ESSENZA). Ovviamente nel caso in cui l'essere non subisca nessuna restrizione, nessuna limitazione, ma si realizzi nella sua infinita perfezione: allora, la sua essenza è semplicemente quella di essere sussistente: l'essere è la sua essenza. E' esattamente quanto succede in Dio: "*In solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur*" (II Sent., d. 3, q. 1, a. 1 sol.).

8. RISOLUZIONE DELL'ESSERE PARTECIPATO NELL'ESSERE SUSSISTENTE

La riflessione sulla natura dell'ente ne rivela la partecipazione alla perfezione dell'essere. Questo è un rilievo più di ordine logico che ontologico, che conduce alla elaborazione del concetto intensivo dell'essere ma non alla dimostrazione della sua sussistenza.

Per provare la sussistenza effettiva dell'essere occorre partire dall'ente reale e non da concetti: da aspetti (fenomeni) reali di enti reali. E precisamente quanto fa S. Tommaso. Sono tre aspetti di contingenza negli enti che esistono di fatto e che noi quotidianamente sperimentiamo, che lo inducono, dopo la scoperta del concetto intensivo dell'essere, a provare la sua sussistenza effettiva, cioè l'esistenza dell'*esse ipsum*. I tre aspetti (fenomeni) della contingenza dell'ente sono: la partecipazione, la composizione reale (tra essenza e atto d'essere) e la gradazione della perfezione dell'essere negli enti. Ecco le tre argomentazioni di S. Tommaso ridotte all'osso.

a) *Dal fenomeno della partecipazione*: "Tutto ciò che è qualcosa per partecipazione rimanda a un altro che sia la stessa cosa per essenza, come a suo principio supremo (..). Ora, dato che tutte le cose che sono, partecipano all'essere e sono *enti per partecipazione*, occorre che in cima a tutte le cose ci sia qualcosa che sia *essere in virtù della sua stessa essenza*, ossia tale che la sua essenza sia l'essere stesso" (In Ioan., Prol., n. 5; lo stesso argomento lo si trova, in nuce, nel Commento alle Sentenze II, d. 1, q. 1, a. 2, sol.).

b) *Dal fenomeno della distinzione (composizione) reale tra essenza ed essere*: ".. E' necessario che ogni cosa in cui l'essere è diverso dalla sua natura (essenza), abbia l'essere da un altro. E poiché tutto ciò che è in virtù di un altro esige come causa prima ciò che è per sé, vi deve essere qualche cosa che sia causa dell'essere in tutte le altre, appunto perché essa è soltanto essere; diversamente si andrebbe all'infinito nelle cause, avendo ogni cosa che non è solo essere una causa" (De Ent. et Ess., c. 4, n. 27).

c) *Dalla gradualità della perfezione dell'essere negli enti*: "L'essere è presente in tutte le cose, in alcune in modo più perfetto, in altre in modo meno perfetto; però non è mai presente in modo così perfetto da identificarsi con la loro essenza, altrimenti l'essere farebbe parte della definizione dell'essenza di ogni cosa, il che è evidentemente falso, giacché l'essenza di qualsiasi cosa è concepibile anche prescindendo dall'essere. Pertanto occorre concludere che le cose ricevono l'essere da altri e (retrocedendo nella serie delle cause) è necessario che si arrivi a qualche cosa la cui essenza sia costituita dall'essere stesso, altrimenti si dovrebbe andare indietro all'infinito" (II Sent., d. 1, q. 1. a. 1).

Da quanto siamo andati esponendo risulta chiaramente che l'essere concepito intensivamente e indubbiamente il cardine fondamentale di tutta la metafisica di S. Tommaso. Muovendo da tale concetto egli opera quella risoluzione di tutta la realtà contingente (in divenire) nel suo ultimo sicuro, solidissimo fondamento, l'essere: quella risoluzione da egli stesso invocata nell'opuscolo *De substantiis separatis* (c. 9, n. 94): "*Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri* (c'è bisogno di una risoluzione universale di tutto ciò che è soggetto al divenire)". Si tratta sicuramente di una risoluzione metafisica e non semplicemente logica, perché

per risalire all'*Esse ipsum* si prende il via da un fenomeno concreto, realissimo: la condizione di contingenza dell'essere negli enti.

E poiché quello di *esse ipsum subsistens* è anche il nome più proprio di Dio (cfr. I, q. 13, a. 11), tutte le risoluzioni dell'essere partecipato nell'essere sussistente diventano altrettanti argomenti, altrettante vie dell'esistenza di Dio. Queste sono vie nuove, personali, in perfetta sintonia con la metafisica dell'essere, che S. Tommaso ha proposto come prove dell'esistenza di Dio. Ed è qui: nella risalita dagli enti all'essere, non nelle famose cinque vie, che egli mutua da Platone, Aristotele, Avicenna, Maimonide, che il Dottore Angelico ha dato un importante, decisivo contributo anche alla teologia naturale.

(Vedi: ENTE, ESSENZA, ESISTENZA, ATTO, POTENZA, DIO)

Estasi

— Dal greco *ekstasis*, condizione di chi esce fuori da sé. Per molte tradizioni filosofiche e religiose, designa lo stato di unione e comunione col divino che si raggiunge attraverso qualche forma di esperienza mistica.

Secondo S. Tommaso, l'estasi può coinvolgere nell'uomo sia la dimensione del conoscere sia la dimensione del volere. "Si dice che uno patisce l'estasi quando esce da sé stesso (*cum extra se ponitur*). E ciò può avvenire sia per le facoltà conoscitive sia per le facoltà appetitive. Si dice che uno è fuori di sé secondo le potenze conoscitive, quando viene posto fuori dalla propria conoscenza: o perché è sollevato a una conoscenza superiore, essendo ammesso a comprendere cose superiori al senso e alla ragione, e allora si dice che patisce l'estasi perché posto fuori dalla conoscenza naturale della ragione e dei sensi, oppure perché decade al di sotto di sé; e così si dice che patisce "l'estasi" uno che cade nella follia o nella demenza. Si dice invece che uno patisce estasi secondo la parte appetitiva quando la sua facoltà appetitiva si porta verso l'oggetto, uscendo in qualche modo da sé stesso" (I-II, q. 28, a. 3).

Fede

Secondo l'uso più comune questo termine significa la disposizione ad accogliere come vere le informazioni di cui non si hanno prove personali. basandosi sull'autorità altrui (del sacerdote, del maestro, dell'amico ecc.). Passando dal linguaggio comune alla teologia, nel cristianesimo la fede è una delle tre virtù teologali; essa dispone il credente ad abbandonarsi fiduciosamente nelle mani di Dio e ad accettare umilmente la sua parola.

1. LO STUDIO DI S. TOMMASO

Della fede, S. Tommaso si è occupato in molti scritti: *nel Commento alle Sentenze, III, dd. 23-25; nel De Veritate, q. 14, aa. 1-12; nella Contra Gentile, I, c. 6, III, ecc. 152, 154; nel*

*Commento al De Trinitate di Boezio, q. 3, a. 1; nei Quodlibetalia, II, a. 6 e VI, a. 2; nel Commento al Vangelo di Giovanni, cc. 4, 6, 7, II, e alla Lettera agli Ebrei, c. 11, ed infine nella Summa Theologiae, II-II, qq. 1-16, che è indubbiamente la trattazione più matura, più organica, più esaustiva e più perfetta. Secondo Giovanni di San Tommaso, nella Summa l'Angelico "ha seguito un ordine eccelso e profondissimo".. In realtà qui ci troviamo di fronte a una costruzione dottrinale imponente in cui "l'armonioso sviluppo di tutto l'insieme è perfettamente integrato con la profondità e la ricchezza degli argomenti trattati" (D. Mongillo). Nota caratteristica di questa possente sintesi dottrinale è l'unificazione di tutti i problemi che riguardano la fede nell'ambito di una sola trattazione, nel corso della quale si sviluppano gli aspetti dogmatici, psicologici, etici, apologetici. Si affronta lo studio dell'oggetto della fede, del suo atto, dei motivi di credibilità (*i preambula fidei*), dei diversi problemi concernenti il rapporto fede-chiesa ecc. Questa concezione unitaria permette di valorizzare le ricchezze teologiche della fede e di porla a fondamento e a sostegno di tutta la vita spirituale del credente.*

2.. DEFINIZIONE DELLA VIRTU' DELLA FEDE

Nella definizione della fede l'Angelico esalta lo spessore fortemente "teologico" di questa virtù: essa procede da Dio (è un dono di Dio); ha come oggetto Dio e ha ancora Dio come suo unico fine. Per questo si dice *Credo Deum, Credo Deo e Credo in Deum* (cfr. II-II, q. 2, a. 2).

Dio, precisa S. Tommaso, della fede e sia oggetto materiale sia oggetto formale: "Se consideriamo la ragione formale dell'oggetto, essa non ha altro oggetto che la prima Verità (*nihil est aliud quam Veritas prima*), poiché la fede di cui parliamo non accetta verità alcuna se non in quanto è rivelata da Dio; perciò si appoggia alla verità divina come a suo principio. Se invece consideriamo materialmente le cose accettate dalla fede, oggetto di questa verità non è soltanto Dio, ma molte altre cose. Queste però non vengono accettate dalla fede, se non in ordine a Dio: cioè solo in quanto l'uomo viene aiutato nel cammino verso la fruizione di Dio dalle opere di lui. Perciò anche da questo lato in qualche modo oggetto della fede è sempre la prima Verità, poiché niente rientra nella fede, se non in ordine a Dio (*nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum*): cioè come la salute è oggetto della medicina, poiché niente è considerato dalla medicina, se non in ordine alla salute" (II-II, q. 1, a. 1).

3. LA FEDE COME PARTECIPAZIONE ALLA SCIENZA DIVINA

Stabilito che oggetto della fede è la Verità prima, ossia Dio, e che quindi la fede è conoscenza di tale Verità, S. Tommaso conclude logicamente che la fede è una partecipazione alla conoscenza che Dio ha di se stesso, ossia è una partecipazione alla scienza divina. Ovviamente si tratta di una partecipazione assai imperfetta, giacché la nostra mente non

comprende le verità che ritiene per vere credendo: "Nella conoscenza che si ha per fede l'operazione intellettuale è imperfettissima da parte dell'intelletto" (C. G., III, c. 40). Tuttavia è una partecipazione stimolante, che induce nel credente la brama della visione di Dio e della vita eterna. "Nella conoscenza della fede il desiderio dell'uomo resta inappagato. La fede infatti è una conoscenza imperfetta: si credono verità non evidenti, perciò rimane nel credente la tendenza a vedere perfettamente le verità che crede e a conseguire ciò per cui si può essere introdotti a questa verità" (Comp. Theol., II, c. 1). "La conoscenza della fede non appaga il desiderio, bensì lo acuisce, giacché ognuno desidera vedere le cose che crede" (C. G., III, c. 40). Il credente ha una profonda nostalgia del cielo, è un assetato di luce, poiché la fede "causa il desiderio della verità creduta" (In Ioan., c. 4, lect. 5).

Dalla stessa definizione della fede e dalla sua caratterizzazione come partecipazione alla scienza divina, già si evince quel carattere intellettuale di questa virtù, che S. Tommaso non si stanca mai di sottolineare nei suoi scritti. La fede è eminentemente atto dell'intelletto: "Credere è direttamente atto dell'intelletto, in quanto ha per oggetto il vero che propriamente appartiene all'intelligenza. Perciò è necessario che la fede, essendo principio di quest'atto, risieda nell'intelletto (II-II, q. 4, a. 2; cfr. De Ver., q. 14, a. 4). Propriamente è un atto del giudizio (non dell'astrazione o del ragionamento). Infatti "Le cose conosciute sono in chi le conosce secondo la natura del conoscente. Ora è proprio della natura dell'intelletto conoscere la verità componendo o dividendo (ossia giudicando)" (II-II, q. 1, a. 2). Ma è un atto intellettuale peculiare che viene designato col termine cogitare. Questo termine, preso in senso stretto, spiega S. Tommaso, "indica una considerazione dell'intelletto accompagnata da una ricerca (*consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione*) prima di giungere alla perfetta intellesione mediante la certezza dell'evidenza... Ora l'atto del credere ha un'adesione ferma ad una data cosa, e in questo chi crede è nelle condizioni di chi conosce per scienza o per intuizione; tuttavia la sua conoscenza non è compiuta mediante una percezione evidente (*non est perfecta per manifestam visionem*), e da questo lato chi crede è nelle condizioni (conoscitive) di chi dubita, di chi sospetta e di chi sceglie un'opinione. E sotto questo aspetto è proprio del credente il *cogitare approvando* (*proprium est credentis ut cum assensu cogitet*). Ed è così che l'atto del credere si distingue da tutti gli altri atti intellettuali che hanno per oggetto il vero e il falso" (II-II, q. 2, a. 1).

4. LA CERTEZZA DELLA FEDE

Per quanto l'oggetto della fede (la Verità divina) sia del tutto inevidente in quanto supera infinitamente i poteri della nostra ragione, tuttavia quanto alla fermezza dell'assenso, ossia rispetto alla certezza, non c'è nessun'altra conoscenza che possa superare la fede. Ciò che caratterizza l'atto di fede è infatti proprio l'assenso: si tratta di un *assensus firmissimus*. La certezza della fede è fermissima, perché viene da Dio: "La fede ha la certezza per il lume divinamente infuso" (In Ioan., c. 4, lect. 5).

Approfondendo la natura di questo assenso S. Tommaso mette in luce il grande peso che ha la volontà nell'atto di fede. "L'intelletto di chi crede viene determinato all'assenso non dalla ragione ma dalla volontà. Ecco quindi che l'assenso si prende qui come atto dell'intelletto in

quanto determinato dalla volontà (*assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum*)" (II-II, q. 2, a. 1, ad 3). L'intervento della volontà è necessario, precisa S. Tommaso, non solo per quella mozione generale che la volontà esercita su tutte le facoltà operative soggette al suo dominio, ma anche in ordine alla verità dell'oggetto conosciuto. A differenza della conoscenza immediata o dimostrativa, ove la verità si impone per la sua evidenza o per la dimostrazione e perciò determina per se stessa l'assenso di chi la considera, nell'atto di fede è la volontà che muove all'accettazione del contenuto, in quanto la verità proposta è del tutto inevidente. "A volte l'intelletto non può essere determinato all'assenso né immediatamente per la stessa definizione dei termini, come avviene nei principi, né in forza dei principi, come accade nelle conclusioni dimostrative; ma viene determinato dalla volontà la quale decide di muovere all'assenso (...) per qualcosa che è sufficiente a muovere la stessa volontà ma non l'intelletto. E questa è la disposizione del credente" (De Ver., q. 14, a. 1; cfr. II-II, q. 2, a. 2). Nella fede dunque è determinante l'influsso della volontà che, in questo caso, ha un compito decisivo: "Nella conoscenza di fede, la volontà ha il compito principale; l'intelletto infatti dà l'assenso di fede alle cose che gli sono proposte perché è mosso non dalla stessa evidenza della verità bensì dalla volontà" (C. G., III, c. 40; cfr. De Ver., q. 14, a. 2, ad 10).

Concludendo, secondo S. Tommaso l'atto di fede appartiene sia all'intelletto sia alla volontà, ma non allo stesso modo: formalmente è atto dell'intelletto perché riguarda la verità (che è l'oggetto proprio dell'intelletto); effettivamente (ossia dal punto di vista della causalità efficiente) è atto della volontà, perché è la volontà che muove l'intelletto ad accogliere gli oggetti (verità) di fede, in quanto essi superano il potere dell'intelletto, il quale si rifiuterebbe di accoglierli essendo privi della necessaria evidenza, senza la spinta della volontà.

5. NECESSITA' DELLA FEDE

S. Tommaso argomenta la necessità della fede dal traguardo che Dio ha voluto assegnare alla vita umana, un traguardo che va ben al di là dei poteri naturali della ragione, e che tuttavia questa non può ignorare, se il conseguimento del traguardo deve avvenire non in modo meccanico ma in modo confacente alle creature intelligenti. Il traguardo soprannaturale che Dio ha prestabilito per l'uomo è la visione diretta della Trinità e la partecipazione alla sua vita beatificante. "La perfezione della creatura ragionevole non consiste soltanto in ciò che le compete secondo natura, ma anche in ciò che le viene concesso da una partecipazione soprannaturale della bontà divina. Per questo sopra abbiamo detto che l'ultima beatitudine dell'uomo consiste in una visione soprannaturale di Dio. Visione alla quale l'uomo non può arrivare se non come discepolo sotto il magistero di Dio, secondo le parole evangeliche: "Chiunque ha udito il Padre e si è lasciato ammaestrare da Lui viene a me" (Gv 6, 46) (...). Perciò affinché l'uomo raggiunga la visione perfetta della beatitudine, si richiede che prima creda a Dio, come fa un discepolo col suo maestro" (II-II, q. 2, a. 3; cfr. De Ver., q. 14, a. 10).

Di fatto le grandi verità che Dio ha insegnato all'umanità e che tutti sono tenuti a credere sono due: la prima in ordine temporale (ma in ordine logico è la seconda) è *l'incarnazione, passione e morte del Figlio di Dio*: "Come sopra abbiamo spiegato, ciò che è indispensabile all'uomo per raggiungere la beatitudine appartiene propriamente ed essenzialmente all'oggetto della fede. Ora la via per cui gli uomini possono raggiungere la beatitudine è il

mistero della incarnazione e passione di Cristo (*via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi*); poiché sta scritto: "Non c'è alcun altro nome dato agli uomini, dal quale possiamo aspettarci d'essere salvati". Perciò era necessario che il mistero dell'incarnazione di Cristo in qualche modo fosse creduto da tutti in tutti i tempi: però diversamente secondo le diversità dei tempi e delle persone" (II-II, q. 2, a. 7). La seconda verità in ordine temporale (ma prima in ordine logico) riguarda l'essere stesso di Dio (che sarà l'oggetto della visione beatifica): è il mistero trinitario: "Non è possibile credere esplicitamente il mistero di Cristo, senza la fede nella Trinità: poiché il mistero di Cristo implica l'assunzione della carne da parte del Figlio di Dio, la rinnovazione del mondo mediante la grazia, e la concezione di Cristo per opera dello Spirito Santo. Perciò prima di Cristo il mistero della Trinità fu creduto come il mistero dell'Incarnazione, e ciò esplicitamente dai dotti e in maniera implicita e quasi velata dalle persone semplici. Quindi venuto il tempo della propagazione della grazia, tutti sono tenuti a credere espressamente il mistero della Trinità (*post tempus gratiae divulgatae tenentur omnes explicite credendum mysterium Trinitatis*)" (II-II, q. 2, a. 8).

6. FEDE IMPLICITA ED ESPLICITA

Occupandosi della delicata questione della necessità della fede, S. Tommaso introduce alcune distinzioni di capitale importanza: tra fede implicita ed esplicita, verità primarie e secondarie, conoscenza dei dotti e conoscenza delle persone semplici. Poste queste distinzioni l'Angelico afferma che si richiede da tutti indistintamente una fede esplicita nei due misteri fondamentali dell'Incarnazione e della Trinità. Per il resto, alla gente semplice può bastare una fede implicita; mentre dai dotti si esige una fede esplicita anche riguardo alle verità secondarie. "Non tutti sono tenuti a credere esplicitamente tutte le cose che sono di fede, ma soltanto coloro che sono chiamati a diventare maestri della fede, come nel caso dei prelati e di coloro che sono in cura d'anime (...). Nel tempo della grazia sia i dotti sia i semplici sono tenuti ad avere una fede esplicita nella Trinità e nel Redentore (*tempore gratiae omnes, maiores et minores, de Trinitate et de Redemptore tenentur explicitam fidem habere*). Però la gente semplice non è tenuta a credere tutto ciò che appartiene alla fede circa la Trinità, ma vi sono tenute soltanto le persone colte. La gente semplice è però tenuta a credere esplicitamente gli articoli fondamentali della fede, come che Dio è uno e trino, che il Figlio di Dio si è incarnato ed è morto e risorto, e altri articoli simili, che la Chiesa celebra solennemente" (De Ver., q. 14, a. 11).

Altrove S. Tommaso è meno categorico sulla esplicitazione formale degli articoli di fede e ammette che la fede implicita possa praticamente estendersi agli stessi misteri fondamentali, purché esista quella disponibilità alla divina rivelazione che è implicita nella fede nella provvidenza divina. Così S. Tommaso può ammettere che sono stati salvati (e si possono salvare) molti Gentili, anche se ovviamente sono tutti salvati grazie all'unico salvatore, Gesù Cristo: "Tuttavia anche se alcuni si salvarono senza codeste rivelazioni, non si salvarono senza la fede nel Mediatore. Perché anche se non ne ebbero una fede esplicita, ebbero però una fede implicita nella divina provvidenza, credendo che Dio sarebbe stato il redentore degli uomini nel modo che a lui sarebbe piaciuto, e secondo la rivelazione da lui fatta a quei pochi sapienti che erano nella verità" (II-II, q. 2, a. 7, ad 3).

7. LA FEDE E LA CHIESA

La fede è un dono dato primieramente alla Chiesa; solo in essa non viene mai meno; solo in essa la fede non è mai "informe", bensì sempre "formata" cioè viva e animata dalla carità (II-II, q. 1, a. 9, ad 3). Qui la Chiesa non è intesa da S. Tommaso principalmente come comunità esteriore e visibile che "amministra la dottrina da credere", ma come soggetto credente e professante la fede. In questo senso coinvolge il mistero della reale santità posseduta, e quindi si tratta della Chiesa come realtà mistica. Il credente singolo si trova dentro questa unità viva, costituita da tutti i "santi", cioè da coloro che appartengono alla Chiesa non solo esternamente ma intimamente, non solo numericamente ma anche effettivamente. "La professione di fede è presentata nel simbolo a nome di tutta la Chiesa, che deve alla fede la sua unità. Ma la fede della Chiesa è una fede formata (dalla carità): e tale è la fede di coloro che appartengono alla Chiesa per numero e per merito (*qui sunt numero et merito de Ecclesia*). Ecco perché nel simbolo si presenta una professione di fede adatta per la fede "formata": e anche perché i fedeli che non avessero una fede "formata" cerchino di raggiungerla" (II-II, q. 1, a. 9, ad 3).

In ultima analisi il problema della fede diventa il problema della Chiesa. La vera fede si trova nell'autentica Chiesa. Ogni singolo credente deve misurarsi con quella fede-matrice, non solo quanto alla dottrina contenuta, bensì anche quanto alla fede-atteggiamento, alla fede-docilità, tensione alla visione, disponibilità a Dio, amore e abbandono all'amore.

Le distinzioni poste da S. Tommaso tra fede implicita ed esplicita, tra verità primarie e secondarie, tra fede "dottrinale" e "semplice", e il suo insegnamento sul carattere essenzialmente ecclesiale della fede sono pietre miliari da tener sempre presenti da chi svolge attività ecumenica, specialmente quando questa ha luogo tra le Chiese cristiane, ma anche quando gli interlocutori appartengono a religioni differenti.

Fede e ragione

La questione dei rapporti tra fede e ragione, questione sconosciuta alla filosofia greca, ha dato luogo ad accese discussioni sin dai primi tempi del cristianesimo. La questione è di sapere se col sopraggiungere della fede col suo tesoro di verità e infallibilità, di quelle verità che contano veramente in quanto producono la salvezza, la ragione conservi ancora qualche utilità o sia invece diventata un pericolo per chi crede. Per questo problema già prima di S. Tommaso erano state esibite, sia dai pensatori cristiani sia da quelli arabi, tre soluzioni: antinomia, estraneità e armonia.

La tesi dell'antinomia aveva incontrato il favore dei primi Padri della Chiesa (Taziano e Tertulliano in particolare), i quali vedevano nella filosofia un pericoloso nemico del cristianesimo e diffidavano i cristiani dal mendicare i favori della ragione umana quando erano già in possesso della Verità grazie all'insegnamento del Maestro divino. La tesi della estraneità era stata avanzata dai discepoli di Averroè con la teoria della "doppia verità": a loro giudizio fede e ragione non si occupano della stessa verità, ma di verità differenti, estranee l'una all'altra. Per questo non si pone il problema di conciliarle e armonizzarle. La terza soluzione, quella dell'armonia, già

proposta da alcuni Padri del III secolo (Giustino, Clemente e Origene) un po' alla volta divenne dottrina comune della Patristica e della Scolastica. Secondo questa soluzione tra fede e ragione in linea di principio non può esserci conflitto, in quanto la fede non fa altro che consolidare, integrare, arricchire l'orizzonte di verità già accessibile alla ragione. Fede e ragione sono due canali che provengono dalla medesima sorgente, Dio; sono due forze noetiche che lavorano per lo stesso obiettivo, il possesso della verità.

A detta degli storici il Dottore Angelico è colui che ha dato la formulazione più chiara, precisa e rigorosa della teoria della armonia. Ma i suoi meriti non si riducono a questo, quanto meno in sede storica. Anzitutto perché ai suoi tempi la dottrina dell'armonia non era più data per scontata: gli averroisti con la teoria della doppia verità l'avevano revocata seriamente in dubbio. In secondo luogo, perché, nella concezione agostiniana e anselmiana dei rapporti tra fede e ragione, la ragione e la filosofia pagavano un tributo troppo caro alla fede e alla teologia. Occorreva quindi respingere l'attacco degli averroisti, ma allo stesso tempo era necessario riformulare la dottrina in modo da salvaguardare i diritti della ragione e l'autonomia della ricerca filosofica. Qui stanno i meriti e la novità di S. Tommaso per quanto concerne il problema dei rapporti tra fede e ragione.

La prima cosa da riconoscere, dice Tommaso con insistenza, è che fede e ragione sono procedimenti conoscitivi differenti: la ragione accoglie una verità in forza della sua evidenza intrinseca (mediata o immediata); la fede invece, accetta una verità in base all'autorità della Parola di Dio. Perciò si danno anche due tipi diversi di sapere, quello filosofico e quello teologico. "Duplice è l'ordine delle scienze: alcune procedono da principi conosciuti mediante il lume naturale della ragione, come l'aritmetica, la geometria e simili; altre procedono da principi conosciuti mediante il lume di una scienza superiore, come la teologia" (I, q. 1, a. 2). Nelle stesse cose che riguardano Dio si registra un doppio ordine di verità: "Ve ne sono alcune che superano ogni capacità della ragione umana, come la Trinità insieme all'Unità di Dio; altre poi possiamo afferrarle con la ragione naturale, come l'esistenza di Dio, la sua unità e simili verità, che anche i filosofi dimostrano col solo lume della ragione naturale" (C. G., I, c. 3).

Con questa distinzione metodologica tra sapere filosofico e scientifico da una parte e sapere teologico dall'altra e l'implicita affermazione dell'autonomia della filosofia nei confronti della teologia, Tommaso ha dato il via a quel processo di "secolarizzazione" del sapere umano, che contribuirà non poco allo sviluppo delle scienze sperimentali e delle scienze umane, anche se non di rado lo stesso processo di secolarizzazione darà luogo a dolorosi scontri tra filosofia e teologia oppure tra scienza e fede. S. Tommaso sapeva bene che due tipi di sapere che hanno a che fare con la stessa verità, come la filosofia e la teologia, possono entrare in conflitto, ma era convinto che si trattasse di conflitti accidentali e superabili. In primo luogo, perché Dio è la fonte primigenia di ogni verità, sia di fede sia di ragione. In secondo luogo, perché "I principi radicati naturalmente nella ragione sono talmente veri che non è nemmeno possibile pensarli come falsi; né d'altra parte è lecito ritenere come falsa la fede, che ha avuto da Dio conferme sì evidenti. Perciò siccome il solo errore è contrario alla verità, come appare chiaramente dalla loro definizione, è impossibile che la verità di fede sia contraria a quei principi che la ragione conosce naturalmente"

(C. G., I, c. 7). Pertanto, se tra fede e ragione, tra filosofia e teologia affiora qualche contrasto è segno che almeno da una parte non si è giunti alla verità, bensì a conclusioni false oppure non necessarie.

Pur riconoscendo l'autonomia della ragione nello studio delle cose naturali e una sua certa competenza nella sfera religiosa, Tommaso esclude che essa sia in grado, da sola, di penetrare nei misteri di Dio, che pure è il suo ultimo bene. E quelle stesse verità religiose che di per sé la ragione sarebbe in grado di ottenere da sola, di fatto è concesso solo a pochi privilegiati di raggiungerle, e la via che conduce ad esse non è scevra di errori. Per tutti questi motivi è sommamente conveniente che Dio stesso venga in soccorso della ragione con la rivelazione.

Sulla necessità della fede e la convenienza della rivelazione Tommaso si è soffermato in molte opere adducendo sostanzialmente gli stessi argomenti. Una delle esposizioni più lucide e più sintetiche è quella del suo Commento al De Trinitate di Boezio, che, data la brevità del testo, vale la pena riferire integralmente. "Sebbene alla conoscenza di alcune verità divine, scrive Tommaso, possa giungere anche l'intelletto umano durante la vita presente con le sole forze della ragione si da acquistare vera scienza (ciò che di fatto a qualcuno riesce), tuttavia occorre la fede per i cinque motivi addotti da Maimonide: 1) Per la profondità e la sottigliezza dell'oggetto, per cui le realtà divine sono occultate al nostro intelletto. Ora, perché l'uomo non fosse completamente sprovvisto d'ogni cognizione di tali realtà, è stato provveduto che le conosca almeno mediante la fede. 2) Per la debolezza cui soggiace l'intelletto umano all'inizio. Infatti esso raggiunge la perfezione solo alla fine; ma affinché non ci sia mai un tempo in cui sia privo della cognizione di Dio, occorre la fede mediante la quale percepisca le realtà divine sin dall'inizio. 3) Per la quantità dei precedenti che occorrono per arrivare alla conoscenza di Dio mediante la ragione. Si esige infatti un sapere pressoché universale, perché la conoscenza di Dio sta alla fine di tutto. Ora sono ben pochi coloro che sono in grado di giungere fino a questo punto. Quindi la conoscenza di Dio viene somministrata dalla fede, affinché la maggior parte degli uomini non ne resti affatto priva. 4) Perché molti, data la loro costituzione fisica, sono incapaci di raggiungere una perfetta conoscenza mediante la ragione e ci riescono solo mediante la fede. Per questo, affinché non ne restino privi, viene loro concessa la fede. 5) Per le molte occupazioni alle quali gli uomini devono accudire. Esse fanno sì che a molti diventi impossibile acquistare di Dio la scienza necessaria mediante la ragione; perciò è stata messa a loro disposizione la via della fede affinché quelle cose che da alcuni sono conosciute da altri siano credute"(in De Trin., lect. I, q. 1, a. 1; cfr. I, q. 1, a. 1; II-II, q. 2, a. 4; De Ver., q. 14, a. 10).

Ma non è soltanto la fede che è di valido aiuto alla ragione. A suo modo e con i suoi mezzi pur fragili anche la ragione può fare qualche cosa di importante per la fede e, in effetti, secondo S. Tommaso, la ragione può rendere alla fede un triplice servizio: "Dimostrare i preamboli della fede; spiegare mediante similitudini le verità di fede; respingere le obiezioni che si sollevano contro la fede" (*ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei; ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei; ad resistendum his quae contra fidem dicuntur*)"(In De Trin., proem. q. 2, a. 3).

S. Tommaso sostiene che la fede cattolica non può essere assolutamente dimostrata, trattandosi di misteri che ci sono noti soltanto grazie alla divina rivelazione, ma può essere difesa contro chi non l'accetta, dimostrandone la perfetta coerenza con le premesse di ragione naturale che tutti ammettono. E cita la S. Scrittura (1 Pt 3, 15) dove si insegna che la fede non va "provata" ma mostrata nella sua razionalità in rapporto alle verità naturali; il che significa "rendere ragione della fede" (*rationem fidei.. ostendere*) (De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos, c. 2, n. 956). "Poiché quanto procede dalla somma Verità non può essere falso, non può neppure esser impugnato ciò che falso non è. Come la nostra fede non può essere provata con argomenti cogenti (*necessariis rationibus*) dato che oltrepassa i poteri dell'umana ragione, similmente non può essere respinta con argomenti cogenti a causa della sua verità. Perciò, quello che il controversialista cristiano si deve proporre riguardo agli articoli della fede non è la dimostrazione, bensì la difesa della fede. Infatti il beato Pietro (1 Pt 3, 15) non ha detto: state pronti alla dimostrazione ma alla soddisfazione (*satisfactionem*), in modo che risulti che non è falso ciò che la fede cattolica professa" (ibid.).

S. Tommaso non è soltanto il grande teorico della dottrina dell'armonia tra fede e ragione ma è anche il suo massimo realizzatore. Tutta la sua vastissima costruzione teologica è un magnifico spettacolo di armonia tra quanto viene offerto all'uomo dalla meravigliosa luce della divina rivelazione e quanto l'uomo riesce a raggiungere col lume della sua ragione. Da una parte l'Angelico ascrive all'essere umano una tale apertura verso Dio, grazie alla sua *capacitas infiniti*, da proporgli Dio stesso come fine ultimo della sua esistenza naturale, oggetto supremo della contemplazione e dell'amore; e parla di un desiderio naturale di conoscere pienamente la Verità prima e di una fede implicita nella divina rivelazione. Dall'altra parte S. Tommaso è veramente ardito nella sua insistente ricerca dei motivi di convenienza (spesso parla addirittura di *necessitas*) in tutte le verità di fede e in tutti i grandi misteri che riguardano sia la SS.ma Trinità sia il Verbo incarnato. Alla fine delle sue penetranti e lucide considerazioni si ha l'impressione che scompaia completamente quell'abisso che separa la fede dalla ragione e che i misteri diventino necessari ed evidenti, tanto è grande la loro razionalità.

Il supporto teoretico che in S. Tommaso assicura una straordinaria solidità alla teoria dell'armonia tra fede e ragione è duplice: la filosofia dell'essere e il principio dell'analogia. Con la sua filosofia dell'essere l'Aquinate può affermare che anche il soprannaturale propriamente detto appartiene al dominio dell'essere, altrimenti sarebbe non-essere, cioè nulla. Così, per es., grazie al primato dell'essere, di cui la causa unica è Dio, S. Tommaso non trova difficile spiegare la possibilità della transustanziazione nel mistero eucaristico: "Per virtù di un agente infinito, che opera su tutto l'ente, tale conversione è possibile; perché ad ambedue le forme e ad ambedue le materie è comune la natura di ente; e l'autore dell'ente può mutare l'entità dell'una nell'entità dell'altra, eliminando ciò che distingueva l'una dall'altra"(III, q. 75, a. 4, ad 3). Grazie al principio dell'analogia S. Tommaso può applicare tranquillamente tutta la grammatica concettuale della metafisica aristotelica e della sua filosofia dell'essere anche alla sfera del soprannaturale.

(Vedi: RAGIONE, RIVELAZIONE, FILOSOFIA, TEOLOGIA)

Forma

—
È uno dei concetti fondamentali della metafisica aristotelica, dove designa "l'essenza di ogni cosa e la sostanza prima", oppure "l'atto primo di un corpo". Secondo Aristotele tutte le cose materiali sono costituite di due elementi o principi fondamentali: la materia che è il principio passivo e la forma che è il principio attivo. La forma come atto della sostanza materiale, può assumere due modalità nettamente distinte: una modalità permanente e fondamentale che pone la sostanza dentro una determinata specie, allora si tratta di una forma sostanziale (per es. l'anima per l'uomo o per il cane); oppure una modalità variabile e transeunte (per es. la statura, il colore, il peso, la posizione ecc.), allora si tratta di una forma accidentale. Per Aristotele è chiara la priorità della forma sostanziale su quella accidentale: infatti è la forma sostanziale che rende intelligibile una sostanza. Secondo lo Stagirita la forma sostanziale è unica: per es. nell'uomo che, oltre che ragionevole è anche senziente e vivente, non ci sono tre forme ma una solamente, quella razionale, la quale ha il potere di svolgere le funzioni anche delle forme inferiori.

S. Tommaso riprende integralmente la dottrina aristotelica della forma e ne ribadisce il valore su tutti i punti fondamentali, pur aggiustandola alle nuove esigenze della sua filosofia dell'essere.

La forma viene definita come atto della materia: "*Forma nihil aliud est quam actus materiae*" (I. q. 105, a. 1); ma viene precisato che non si tratta di un atto qualsiasi, bensì dell'atto primo, non degli atti secondi, che sono quelli delle operazioni: "*Forma est actus primus, operatio est actus secundus, tamquam perfectio et finis operantis. Et hoc est verum tam in corporalibus quam in spiritualibus, puta in habitibus animae, et tam in naturalibus quam in artificialibus*" (In II De Coel., lect. 4, n. 334).

Compete alla forma fissare la sostanza in un genere o in una specie. "Tutto ciò che ha l'esistenza o è la forma stessa oppure ha una forma; poiché ciascun essere è collocato nel genere o nella specie dalla forma. La forma, poi, come tale, ha ragione di bene, essendo sorgente dell'attività, termine ultimo voluto da chi opera, e realtà (*actus*) per cui è resa perfetta da chi la possiede" (C. G., III, c. 7). Tuttavia nelle cose materiali la forma da sola non costituisce l'essenza di una cosa ma soltanto in unione con la materia. "Delle sostanze composte ci sono noti i componenti, ossia la materia e la forma, come nell'uomo il corpo e l'anima. Ora non si può dire che l'essenza sia solo uno di questi componenti. E che l'essenza di una cosa non sia solo la materia è evidente, perché è per mezzo della essenza che una cosa è conoscibile e viene classificata in una specie o genere, mentre la materia non è principio di conoscibilità né di classificazione in un genere o specie, ma questa determinazione proviene da ciò per cui una cosa è in atto. E neppure si può dire che l'essenza della sostanza composta sia solo la forma, come alcuni si sforzano di stabilire. Da quanto infatti si è detto risulta che l'essenza è ciò che viene espresso mediante la definizione della cosa; ora la definizione delle sostanze naturali non comprende solo la forma ma anche la materia, altrimenti le definizioni naturali non differirebbero dalle definizioni matematiche. E nemmeno si può dire che la materia sia introdotta nella definizione della sostanza naturale come qualche cosa di aggiunto o d'estraneo alla sua essenza, perché questo

modo di definizione è proprio degli accidenti che, non avendo una essenza perfetta, devono includere nella loro definizione un soggetto estraneo al loro genere. E chiaro dunque che l'essenza comprende sia la materia sia la forma" (De Ent. et Ess., c. 2).

Ci sono due tipi di forma, sostanziali e accidentali. S. Tommaso chiarisce ciò che le caratterizza e le distingue nel modo seguente: ("La forma sostanziale e quella accidentale in parte si rassomigliano e in parte differiscono. Si rassomigliano nell'essere ambedue atto e quindi nel rendere attuale una cosa. Differiscono invece sotto due aspetti. Primo, perché la forma sostanziale dà l'essere in modo assoluto (*simpliciter*) e il suo subietto (cioè la materia) è un essere soltanto in potenza. Invece la forma accidentale non dà l'essere in modo assoluto (*simpliciter*) ma una qualità o una quantità o altre modalità dell'essere; poiché il suo subietto è un ente già in atto. Quindi è chiaro che l'attualità si trova prima nella forma sostanziale che nel suo subietto. Viceversa, l'attualità si trova nel subietto della forma accidentale prima che nella forma accidentale stessa: perciò l'attualità della forma accidentale è causata dal soggetto. Cosicché il soggetto, in quanto è in potenza, diviene il soggetto della forma accidentale; ma in quanto è in atto la produce. Questo vale per gli accidenti propri e connaturali; perché se parliamo degli accidenti estrinseci, allora il subietto ha soltanto la capacità di riceverli; poiché chi li produce è un agente estrinseco. In secondo luogo, la forma sostanziale e quella accidentale differiscono anche in questo, che la materia è ordinata alla forma sostanziale, mentre la forma accidentale è ordinata alla perfezione del soggetto; perché ciò che è meno importante è sempre ordinato a ciò che è principale" (I, q. 77, a. 6).

Contro alcuni filosofi del suo tempo che insegnavano la teoria della pluralità delle forme (Ruggero Bacon e Bonaventura), S. Tommaso ribadisce la dottrina aristotelica dell'unicità della forma sostanziale. "Una cosa non ha che un solo essere sostanziale. Ma ciò che dà l'essere sostanziale è la forma sostanziale. Perciò un'unica cosa non può avere che una sola forma sostanziale (...). Per averne l'evidenza dobbiamo considerare che la forma sostanziale differisce da quella accidentale in questo, che la forma accidentale non dà l'essere in senso assoluto (*simpliciter*), ma l'essere in una determinata maniera; il calore, per es., non dà l'esistenza assoluta al suo soggetto, ma solo lo fa essere caldo (...). La forma sostanziale invece conferisce l'essere in senso assoluto; quindi alla sua venuta si dice che un soggetto è generato in senso assoluto; e al suo scomparire si dice che perisce, sempre in senso assoluto (...). Pertanto, se prima dell'anima intellettiva fosse presente nella materia una qualsiasi altra forma sostanziale che attuasse il corpo subietto dell'anima, ne verrebbe che l'anima non darebbe l'essere in senso assoluto; per conseguenza non sarebbe una forma sostanziale; e al suo sopraggiungere non si avrebbe una generazione in senso assoluto, come pure al suo dipartirsi non si avrebbe una corruzione in senso assoluto, ma soltanto relativo. Tutte cose manifestamente false. Dobbiamo dunque affermare che nell'uomo non vi è altra forma sostanziale fuori dell'anima intellettiva; e che essa come contiene virtualmente l'anima sensitiva e vegetativa, così contiene pure virtualmente tutte le forme inferiori, facendo da sé sola tutto quello che le forme meno perfette fanno negli altri esseri.

Parimenti dobbiamo affermare la stessa cosa dell'anima sensitiva negli animali, di quella vegetativa nelle piante, e universalmente di tutte le forme più perfette rispetto a quelle meno perfette" (I, q. 76, a. 4).

Ma, come s'è detto, S. Tommaso adegua la teoria aristotelica alle esigenze della sua filosofia dell'essere. E lo fa su due punti. Anzitutto, nella gerarchia degli atti (v. ATTO), dove la forma non viene più a occupare come nella metafisica aristotelica il posto supremo, ma il penultimo posto: il vertice della filosofia di S. Tommaso viene preso dall'essere (v. ESSERE), che diventa una quasi-forma, anzi una super-forma, in quanto perfezione assoluta, *actualitas omnium actuum*. In secondo luogo, posto l'essere come perfezione assoluta e radicale, S. Tommaso può concepire delle forme pure non eterne (come invece insegnava Aristotele rispetto a tutte le forme immateriali) ma anche esse possibili e contingenti, in quanto non si identificano con l'essere ma hanno l'essere per partecipazione. Concependo le forme immateriali come essenze possibili S. Tommaso è in grado di spiegare la finitudine degli angeli senza ricorrere alla teoria dell'ilemorfismo universale alla maniera di S. Bonaventura e Ruggero Bacone. La finitudine degli angeli è spiegata da S. Tommaso mediante la dottrina della distinzione reale tra essenza e atto d'essere (v. ESSENZA). "E così una forma sussistente in sé stessa diviene partecipe dell'essere immediatamente e direttamente, in sé stessa e non all'interno di un soggetto (...). Dal che risulta come differisce la potenza che si trova nelle sostanze spirituali dalla potenza che si registra nella materia. Infatti la potenza delle sostanze spirituali si riferisce solamente e direttamente all'essere; invece la potenza della materia si riferisce sia alla forma sia all'essere. Se qualcuno vuole usare per entrambi i casi (di potenzialità) la parola "materia" è evidente che egli adopera il termine "materia" in maniera equivoca" (De sub. Sep., C. 8).

S. Tommaso fa largo uso della teoria della forma nella sua speculazione filosofica e teologica; in modo particolare, in cosmologia se ne serve per definire la struttura (essenza) delle cose materiali; in antropologia per spiegare il rapporto dell'anima col corpo (l'anima è la forma del corpo); in teologia la utilizza per definire la natura dei sacramenti: ogni singolo sacramento possiede una sua materia e una sua forma.

(Vedi: MATERIA, POTENZA, ATTO, SOSTANZA, ESSENZA, ACCIDENTE, SACRAMENTI)

Fortezza (virtù e dono)

E' una virtù morale che sia nella cultura classica greco-romana sia nel mondo biblico occupa una posizione di grande rilievo. Nella cultura classica la fortezza (*andreia*) entra, insieme alla giustizia, alla prudenza e alla temperanza, nel quadrilatero che forma la base delle virtù morali. Platone la pone tra le virtù fondamentali sia della *polis* sia della persona. Nella *polis* è la virtù propria della classe dei guerrieri, nella persona è la virtù dell'anima irascibile: "Forte ... chiamiamo ciascuno. quando la sua parte irascibile conserva attraverso i dolori e i piaceri ciò che è stato definito temibile o no dalla ragione (Repubblica 442h). Aristotele identifica la fortezza con il coraggio e la fa consistere nel "giusto mezzo tra l'impetuosità e la codardia" (Etica Nic. 1115a, 6).

Nella S. Scrittura il termine *fortezza* ha una gamma semantica molto ampia, che abbraccia tra l'altro: la forza fisica, la *fortezza* morale che può essere sia coraggio, sia sopportazione e pazienza. La forza di Dio, la forza del demonio, la forza dell'uomo, la forza degli eserciti, la forza del giusto ecc. Ma anzitutto la *fortezza* è una qualità di Dio. A differenza del pensiero greco, per il quale la *fortezza* è un principio cosmico della natura cieca, la religiosità ebraica pone la *fortezza* e ogni principio energetico in un Dio personale, Signore della natura e della storia. Da questa visione nascono le dossologie che esaltano, assieme alla misericordia ed alla generosità, la forza incontenibile del braccio di Dio: "Jahvè vostro Dio è il Dio degli dei, il Dio dei signori, il Dio grande, forte e terribile" (Dt 10. 17; cfr. 3. 2~4; Es 13, 3. 9 ecc.). Il "Dio forte", il "Forte di Israele" sono nomi che si addicono soltanto a Lui (Gen 46, 2; Es 10, 17).

Nel Nuovo Testamento oltre che qualità di Dio, La *fortezza* diviene anche proprietà del Cristo, il Figlio di Dio fatto carne. Isaia aveva denominato il futuro Emmanuele "Dio forte", sul quale sarebbe disceso "lo spirito di *fortezza*" (Is 9, 5; 11,2). Detta *fortezza* divina si manifesta in Gesù nei miracoli che, nella catechesi primitiva e nei primi tre Vangeli, sono designati quali "forze" (*dynameis*) che testimoniano l'approvazione di Dio e sono segno della dignità e dei poteri trascendenti celati nel "Gesù Nazareno potente nelle opere e nelle parole" (Lc 4, 36; 4, 19). Gesù comunica la sua *fortezza* anche ai suoi seguaci in particolare agli Apostoli. Così, l'azione piena di *fortezza* degli Apostoli nella fedeltà alla loro vocazione e la condotta dei cristiani generosi irradiano la forza del Vangelo, quella della croce di Cristo che è la forza salvifica di Dio, del conforto della sua grazia e del suo amore. Nella Prima Lettera di Giovanni i cristiani sono chiamati *ischyroi*, "forti", perché possono resistere al Maligno e al peccato per mezzo della parola di Dio che abita in loro.

Negli scrittori cristiani del periodo patristico e scolastico la *fortezza* è trattata sia come attributo di Dio, sia come virtù umana e cristiana, sia come dono dello Spirito Santo. S. Agostino definisce la *fortezza* come "fermezza d'animo" (*firmitas animi*) e la fa consistere nella capacità di sopportazione dei mali e delle avversità della vita presente in vista del godimento dei beni supremi (De civ. Dei XIX, c. 4).

Secondo S. Tommaso la *fortezza* è la virtù che "sottomette l'appetito alla ragione in tutto ciò che si riferisce alla vita e alla morte" (*appetitivum motum subdit rationi in his quae ad mortem et vitam pertinent*) (I-II, q. 66, a. 4). Essa occupa il primo posto tra le virtù morali che hanno come oggetto le passioni. Dopo la *fortezza* viene la *temperanza*, la quale sottomette l'appetito alla ragione rispetto a quei beni che sono ordinati immediatamente o alla vita dell'individuo o a quella della specie, cioè rispetto al cibo e ai piaceri venerei (*ibid.*). Tuttavia la *fortezza* non è la maggiore delle virtù cardinali, perché la prima è quella che è costitutiva del bene razionale cioè la *prudenza*; segue quella che è produttiva del bene accertato dalla prudenza, cioè la *giustizia* (II-II, q. 123, a. 12).

Come precisa l'Angelico, c'è una *fortezza* generale e questa è condizione di ogni virtù, ma c'è anche una *fortezza speciale*, che sta nell'affrontare i pericoli e nel sopportare le fatiche, e questa è una *virtù speciale*, ed è in quanto virtù speciale che la *fortezza* è una delle quattro virtù cardinali. La *fortezza* si esercita quando il timore ci ritrae dalle difficoltà o quando l'audacia ci porterebbe agli eccessi: la *fortezza* perciò

si dice repressiva del timore e moderativa dell'audacia (II-II, q. 123, aa. 2-3). Chi è forte, nel compiere un atto di forza fa uso della *passione dell'ira*, che di sua natura non è né buona né cattiva, ma come uomo virtuoso fa uso di un'ira moderata e non già di un'ira sregolata (II-II, q. 123, a. 10). La forza sostiene la volontà del bene di fronte ai mali corporali fino al più grande di essi, la morte; perciò la forza è contro il timore dei *pericoli mortali*. La forza in particolare è quella che si mostra in battaglia, perché allora di fronte alla morte imminente la forza sostiene la volontà del bene comune da difendersi con la guerra: perciò la forza è anche degli altri pericoli di morte (II-II, q. 123, aa. 4-5).

Come dono dello Spirito Santo la forza consiste in una speciale fiducia infusa nell'animo escludente ogni contrario timore (*infundit quandam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrariurn timorem excludens*) (II-II, q. 139, a. 1). La mozione dello Spirito Santo fa sì che l'uomo giunga al fine di ogni opera buona cominciata sfuggendo a tutti i pericoli imminenti, cosa che eccede le forze della natura umana, ed è per l'appunto effetto del dono della forza. Al dono della forza corrisponde la quarta beatitudine, perché se la forza si mostra nelle cose ardue, una delle cose più ardue e non solo compiere le opere della giustizia, ma averne un insaziabile desiderio, cioè *la fame e la sete* (II-II, q. 139, a. 2).

Gaudio

È un sentimento di profonda, intensa gioia di tipo spirituale. "Il nome gaudio si dà soltanto al godimento che procede dalla ragione (*nomen gaudil non habet locum nisi in delectatione, quae consequitur rationem*)" (I-II, q. 31, a. 3). "Soltanto il godimento che è causato da conoscenza si dice gaudio (I-II, q. 35, a. 2).

Secondo S. Tommaso il gaudio è causato o dalla presenza del bene amato o dal fatto che il bene amato possiede e difende il proprio bene. Quest'ultima cosa appartiene all'amore di benevolenza, che ci fa godere della prosperità dell'amico anche se assente (II-II, q. 28, a. 1). Il gaudio spirituale è effetto della carità e perciò è dovuto alla presenza del Bene amato, cioè all'inabitazione di Dio in noi mediante la grazia santificante. Il gaudio non è una virtù distinta dalla carità, ma è un effetto della carità (II-II, q. 28, a. 4).

Il gaudio può essere associato accidentalmente alla tristezza, derivante dal vedere che il Bene divino non è da tutti condiviso e partecipato. Comunque il gaudio non può mai essere completo se non nell'altra vita, perché solo là non resta più nulla da desiderare e il gaudio quindi è pieno (II-II, q. 28, aa. 2-3). Questa situazione di gioia mista a tristezza è tipica della devozione: "La devozione, in primo luogo e direttamente, è accompagnata dal gaudio; secondariamente e indirettamente, è accompagnata dalla "tristezza secondo Dio" (2 Cor 7, 10)" (II-II, q. 82, a. 4).

Genere

Termine filosofico indicante una categoria di oggetti che hanno in comune proprietà essenziali e differiscono per proprietà non essenziali. Nella logica aristotelica il genere è uno del cinque predicabili (insieme alla specie, alla differenza specifica, al proprio e all'accidente) e precisamente, come scrive Aristotele, "genere è ciò che si predica secondo l'essenza di molti che differiscono specificamente" (Topici 102a, 31 s).

S. Tommaso, ottimo conoscitore della logica aristotelica, riprende la nozione e i principi che aveva già fissato il grande Stagirita per questo concetto. Come definizione propone la seguente: "Il genere è ciò che si pone per primo nella definizione e nella predicazione di una cosa, mentre le differenze sono sue qualità; per es. nella definizione di uomo prima si pone animale e poi bipede oppure razionale, che è una qualità sostanziale dell'uomo" (V Met., lect. 22). Tra le varie proprietà del genere S. Tommaso ricorda le seguenti: 1°, il genere è contenuto nella specie e viceversa (I-II, q. 28, a. 2, ad 1); 2°, il genere contiene molte differenze potenzialmente come la materia (I-II, q. 46, a. 1); 3°, il genere rientra nell'essenza della specie e nella sua definizione (III, q. 58, a. 6); 4°, ammette delle aggiunte in due modi: "Primo, come determinazione che lo riguarda, e che virtualmente è contenuta in esso; per es. razionale è contenuto in animale. E tale aggiunta produce le varie specie di un dato genere, come dimostra il Filosofo. Secondo, quando le determinazioni si aggiungono al genere come qualche cosa di estraneo alla sua nozione: come quando all'animale si aggiunge bianco. E tale aggiunta non produce vere specie del genere, stando all'uso comune dei termini genere e specie" (I-II. q. 35, a. 8).

(Vedi: PREDICABILI)

Giustificazione

—

Dal latino *justificare* che significa rendere giusto.

In teologia il termine viene usato per indicare l'azione speciale con cui Dio, per mezzo di Gesù Cristo, rende giusti gli uomini, liberandoli dal peccato e concedendo loro la grazia, che è una certa partecipazione alla vita divina. La giustificazione è azione esclusiva di Dio: è opera del suo amore misericordioso, per il quale l'uomo non può assolutamente vantare alcun merito.

La prima formulazione esplicita e organica della dottrina della giustificazione si trova in S. Paolo (specialmente nelle lettere ai Romani e ai Galati). I punti fondamentali della dottrina paolina riguardo a questo insondabile mistero sono tre: 1°, l'*incapacità dell'uomo* di procurarsi la giustizia con le sue forze. Con queste egli non può che soccombere al peccato, che non consiste tanto nella violazione della legge (mosaica o naturale) quanto nella pretesa di autogiustificarsi (Rm 2, 12 s.); 2°, la *misericordia di Dio* che nel giustificare l'uomo non si basa su ciò che può trovare in lui (opere buone, osservanza della legge ecc.) ma esclusivamente sulla sua sconfinata bontà; 3° l'*azione di Cristo*, che è il momento essenziale della giustificazione: "Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Gesù Cristo" (Rm 3, 24-25). Gesù Cristo col versamento del suo sangue per noi, è diventato "lo strumento di espiazione" dei nostri peccati (Rm 3, 25). L'attuazione storica della salvezza dell'umanità passa attraverso la giustificazione e la giustificazione passa attraverso Cristo. Così è Cristo stesso a rivelare la nuova via prescelta da Dio per condurre l'umanità alla deificazione: è Cristo morto e risorto. Essere giustificati significa diventare partecipi

della sua morte e risurrezione. E quanto avviene simbolicamente attraverso il battesimo.

Questi sono anche i punti su cui maggiormente insiste S. Agostino, massimo teologo della giustificazione, nella sua infuocata polemica contro Pelagio. L'unica causa della giustificazione, insiste Agostino, è Dio, non la buona volontà, le opere buone, la pratica della virtù. Causa effettiva della giustificazione è Gesù Cristo. "La Chiesa universale, la quale deve vigilare contro tutte le novità profane, ritiene che ogni uomo è separato da Dio fino a quando per la mediazione di Cristo non è riconciliato con Lui; e nessuno può essere separato da Dio se non a causa di peccati che lo tengano lontano da Lui, e può essere riconciliato soltanto con la remissione dei peccati, in virtù dell'unica grazia del misericordiosissimo Salvatore, in virtù dell'unica vittima offerta dal verissimo sacerdote" (*De peccatorum meritis et remissione*, 1, 28, 35). L'opera di Cristo a nostro favore contiene due aspetti, uno negativo (la liberazione dal peccato) e l'altro positivo (divinizzazione dell'uomo mediante la partecipazione alla vita divina). Parlando della "giustizia di Dio che si è manifestata", Agostino spiega che non si tratta della giustizia con la quale è giusto Dio stesso, ma quella con cui Dio rende giusti noi: "La giustizia di Dio è quella per la quale diventiamo giusti noi per la sua grazia, e la salvezza del Signore è quella con la quale egli salva noi, e la fede di Gesù Cristo e quella con la quale Gesù rende fedeli noi. Questa è la giustizia di Dio che egli non solo ci insegna con i precetti della sua legge, ma ci elargisce altresì con il dono del suo Spirito" (*De spiritu et littera* 32, 56).

Quando S. Tommaso opera la sua riflessione sul mistero della giustificazione, l'eresia di Pelagio è da lungo tempo scomparsa, e il campo teologico appare sostanzialmente tranquillo.

Tuttavia, anche in assenza di particolari eresie, grazie a quello sguardo universalistico (cattolico) che lo contraddistingue, S. Tommaso riesce a tracciare un quadro preciso degli errori che si possono commettere rispetto alla giustificazione. Nel commento alla lettera ai Filippesi, interpretando il versetto: "E' Dio che produce in voi, a suo piacimento, il volere e l'operare", S. Tommaso scrive quanto segue: "Così dicendo l'Apostolo esclude quattro false opinioni. La prima è quella di coloro i quali pensano che l'uomo si possa salvare col libero arbitrio, senza l'aiuto di Dio... La seconda è di quelli che negano del tutto il libero arbitrio, dicendo che l'uomo è necessitato dal destino o dalla divina Provvidenza... La terza, che appartiene ai pelagiani, come la prima, dice che la scelta dipende da noi, ma il coronamento dell'opera spetta a Dio... La quarta ammette che Dio compie in noi ogni bene, però per i nostri meriti. Il che viene escluso dalla frase: "pro bona voluntate", cioè per buona volontà sua, non nostra. Ossia non per i nostri meriti; poiché prima della grazia di Dio non c'è in noi nessun merito di bene" (*In Ep. ad Philipp*, c. 2, lect. 3). E' abbastanza facile dare dei nomi ai quattro errori elencati da S. Tommaso. Del resto l'ha fatto egli stesso per il primo e per il terzo, accreditandoli a Pelagio; più precisamente è di Pelagio il primo (la pretesa che l'uomo si salvi col suo libero arbitrio); mentre il terzo (che assegna alla volontà umana l'inizio della giustificazione) e l'errore dei semipelagiani. Il secondo errore (che nega l'esistenza stessa del libero arbitrio) e l'errore dei manichei (e più tardi, di Lutero e Calvino); il quarto (che fa dipendere la salvezza dai meriti) è nuovamente un errore dei semipelagiani.

Ma, come s'è detto, S. Tommaso non elabora la sua dottrina della giustificazione in polemica con qualcuno, bensì in forma speculativa sistematica.

Tutta la dottrina tomistica della giustificazione ruota attorno alla chiara definizione che S. Tommaso dà di questo mistero. La sua definizione è la Segue: "La giustificazione dell'empio è un moto col quale l'anima umana è condotta da Dio dallo stato di peccato a quello di giustizia" (*justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum justitiae*) (I-II, q. 113, a. 5).

Pertanto la giustificazione è essenzialmente la correzione di quei rapporti con Dio che il peccato aveva compromesso e sviato. Col peccato, come spiega assai bene S. Tommaso trattando della predestinazione, si instaura un profondo disordine nei rapporti tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e il mondo e all'interno dell'uomo stesso, tra corpo e anima, tra volontà e passioni. Con la soppressione del peccato la giustificazione rimette le cose in ordine: lo spirito si sottomette di nuovo a Dio, cioè si orienta di nuovo a lui come al proprio fondamento, fine e norma, riprende il controllo dei sensi e del corpo, e in modo tale che ora essi, invece di impedirlo, favoriscono ed esplicitano il legame che lo congiunge a Dio.

Anche S. Tommaso, come S. Paolo e S. Agostino prima di lui, sottolinea l'origine divina della giustificazione: realizzare l'inversione di rotta, dal peccato alla giustizia, soprattutto ristabilire nella giustizia chi se n'è allontanato lo può fare solamente Dio. E anche se in assoluto la giustificazione non rappresenta l'azione più grande di Dio (viene infatti dopo la creazione e la glorificazione) tuttavia è certamente un'azione grandissima e meravigliosa. Ecco le belle precisazioni fornite nella *Summa Theologiae* a questo riguardo:

"Un'opera può dirsi grande quanto al *modo onde si compie*, e sotto questo aspetto la creazione è l'opera più grande, perché si compie dal nulla. Può dirsi grande un'opera quanto alla *grandezza dell'effetto* che ne risulta, e sotto questo aspetto la giustificazione è un'opera più grande della stessa creazione: perché la giustificazione del peccatore ha per termine il bene eterno della divina partecipazione, mentre la creazione ha per termine il bene della natura mutevole (...). La giustificazione dell'empio, come la creazione del mondo e tutte le opere in genere che possono farsi soltanto da Dio, può dirsi miracolosa, come miracolose impropriamente si chiamano tutte le cose che destano meraviglia, quasi avessero una causa occulta. Ma un'opera è veramente miracolosa quando la forma sopravvenuta è sopra la potenza naturale della materia: come nella risurrezione di un morto la vita è sopra la potenza naturale del corpo. Quanto a ciò la giustificazione dell'empio non è miracolosa, perché l'anima è naturalmente capace di grazia" (ibid., aa. 9 e 10).

Pure avendo Dio come autore esclusivo (l'uomo non ha nessun potere di autogiustificarsi) tuttavia S. Tommaso è molto attento a non trasformare quest'azione in un procedimento meccanico, trattandosi di una trasformazione non di qualche cosa di inanimato o di animalesco, bensì di una persona, dotata di intelligenza e di libero arbitrio. Perciò la giustificazione, insiste S. Tommaso, opera sulla intelligenza e sulla volontà, tuttavia rispettando la loro peculiare natura. Opera sull'intelligenza

causando nell'anima un moto di conversione verso Dio. "Ma la prima conversione verso Dio avviene mediante la fede, come insegna S. Paolo: "Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste". Dunque per la giustificazione si richiede un atto di fede" (ibid., a. 4). Atti analoghi si richiedono da parte della volontà: "E' necessario che l'anima umana nell'a giustificazione abbandoni il peccato con un moto del suo libero arbitrio, e si avvicini alla giustizia. Ma codesti moti di allontanamento e avvicinamento nel libero arbitrio corrispondono alla detestazione e al desiderio; così infatti scrive S. Agostino: "I nostri affetti sono i moti dello spirito: la gioia e la dilatazione dell'anima, il timore ne è la fuga; avanzi con l'anima quando desideri, fuggi con essa quando hai paura". Ecco perché nella giustificazione del peccatore si richiedono due moti del libero arbitrio: uno per tendere alla giustizia di Dio col desiderio, l'altro per detestare il peccato" (ibid., a. 5).

Pur riconoscendo che si tratta di un processo che può avere lunghe fasi preliminari di preparazione, S. Tommaso sostiene logicamente che la giustificazione in quanto ritorno nella condizione di giustizia davanti a Dio è un evento istantaneo. "Sopra abbiamo spiegato che Dio, per infondere la grazia in un'anima, non ha bisogno di altra disposizione all'infuori di quella che egli stesso produce. Ed egli alcune volte produce a un tratto la disposizione richiesta per accogliere la grazia; altre volte la produce gradatamente e un po' per volta. Infatti l'impossibilità in cui si trova un agente naturale di disporre subito della materia dipende da una proporzione tra la resistenza della materia e la virtù della causa agente. E per questo si nota che quanto più è forte la virtù dell'agente, tanto è più rapida la disposizione della materia. Perciò, essendo la virtù divina addirittura infinita, può predisporre istantaneamente alla forma qualsiasi materia creata: e molto più può così disporre il libero arbitrio, i cui moti possono essere istantanei per natura. E quindi la giustificazione del peccatore è compiuta da Dio istantaneamente" (ibid., a. 7).

La giustificazione è un affare squisitamente personale: è un rapporto che avviene tra due persone; non è un rapporto di dominio (un rapporto cosale, direbbe Buber) ma di dedizione, di amore: è una conversione dell'anima a Dio che avviene dietro l'iniziativa, la sollecitazione, la premura, la "vocazione", l'appello di Dio. Non è la conquista di un tesoro perduto, ma il ritorno al padre del figliol prodigo. La giustificazione richiede e opera una profonda trasformazione nell'anima; perciò non si tratta affatto di una "giustificazione forense". come avrebbe sostenuto poi Lutero.

L'analisi di S. Tommaso del mistero della giustificazione è esemplare per chiarezza e ordine. Gli elementi essenziali e specifici di questo mistero (la necessità dell'azione divina, l'immedesimazione della persona con le sue facoltà conoscitive e affettive, la effettiva e profonda trasformazione del peccatore) sono mirabilmente illustrati. L'unico neo che si può notare in questa esposizione è l'assenza di ogni riferimento a Cristo. Ma sappiamo che si tratta di un'assenza meramente metodologica (essendo l'argomento collocato nella Seconda Parte della Somma), che S. Tommaso colmerà adeguatamente nella Terza Parte, dove Cristo sarà presentato come l'autore della nostra giustificazione

Giustizia originale

—

Con questa espressione si designa lo stato di innocenza dei progenitori, uno stato caratterizzato oltre che dalla comunione con Dio anche da altri speciali privilegi che consentivano ad Adamo di avere un rapporto di profonda armonia sia con se stesso sia col mondo.

S. Tommaso dedica un ampio studio alla giustizia originale (I, qq. 94-102) in cui esamina accuratamente, sulla scorta della S. Scrittura e dei Padri, ciò che essa comportava per l'intelletto, per la volontà, per il corpo, per il dominio delle cose esterne, per la conservazione della specie, per la prole e per il luogo.

Per quanto concerne il rapporto con Dio, S. Tommaso esclude che la giustizia originale consentisse ad Adamo di vedere Dio quale è in se stesso, a meno che non fosse rapito in estasi. "Eccone la ragione. L'essenza divina si identifica con la beatitudine; pertanto chi contempla l'essenza divina viene a trovarsi con Dio nello stesso rapporto in cui si trova l'uomo rispetto alla felicità. Ora, è evidente che nessun uomo può con la sua volontà rinunciare alla beatitudine, perché l'uomo, naturalmente e necessariamente, ricerca la felicità e fugge l'infelicità. Nessuno quindi che veda Dio per essenza, può allontanarsi volontariamente da Dio, cioè peccare. Perciò tutti coloro che vedono Dio per essenza, sono così confermati nell'amore di Dio, da non poter più peccare. Ma siccome Adamo peccò, è chiaro che non vedeva Dio per essenza" (I, q. 94. a. 1). Adamo aveva però di Dio una scienza più perfetta della nostra. Le creature sono specchio di Dio e Dio tanto meglio si vede quanto più terso è lo specchio e quanto più sano è l'occhio che dentro vi rimira. Per Adamo. prima che peccasse, le creature erano specchio tersissimo e il suo intelletto nel rimirarvi non era per nulla offuscato (ibid.).

Ad Adamo Dio concesse la scienza di tutte le cose necessarie alla vita: la scienza non solo di quelle che si possono conoscere per via naturale ma anche di quelle che eccedono la conoscenza naturale e che sono necessarie per raggiungere il fine soprannaturale (I, q. 94, a. 3). Ancora più cospicuo fu il dono della santità. La santità di Adamo raggiungeva tale livello da eccellere in tutte le virtù: "L'uomo nello stato di innocenza possedeva in qualche modo tutte le virtù. Infatti la perfezione dello stato primitivo era tale da implicare la subordinazione della ragione a Dio e delle potenze inferiori alla ragione. Perciò la perfezione dello stato primitivo (*primi status*) esigeva che l'uomo possedesse in qualche modo tutte le virtù" (I, q. 95. a. 3).

Ma più che sui privilegi preternaturali, S. Tommaso insiste sul dono soprannaturale della grazia (*supernaturale donum gratiae*), che Dio concesse ai progenitori sin dal momento della creazione: "quella iniziale (*prima*) sottomissione grazie alla quale la ragione era soggetta a Dio, non era secondo l'ordine naturale. ma era frutto del dono soprannaturale della grazia: infatti non può esserci effetto superiore alla causa" (I, q. 95, a. 1). La giustizia originale consisteva essenzialmente in questa rettitudine (*rectitudo*), in forza della quale "la ragione era soggetta a Dio, le forze inferiori alla ragione, e il corpo all'anima" (ibid.).

Singolare privilegio della giustizia originale era l'immortalità. Questa veniva concessa all'uomo non per natura ma per grazia. Infatti "il corpo di Adamo non era indissolubile in forza di un suo intrinseco vigore di immortalità; ma vi era nell'anima una virtù conferita da Dio in maniera soprannaturale, con la quale l'anima poteva preservare il corpo immune da ogni corruzione, finché essa fosse rimasta sottoposta a Dio. E la cosa era ragionevole. Infatti, come l'anima trascende i limiti della materia corporea, così era conveniente che le fosse conferita inizialmente, per conservare il corpo, una virtù che trascendeva le capacità naturali della materia corporea"(I, q. 97, a. 1).

Attenendosi fedelmente alla tradizione S. Tommaso insegna che gli stessi doni e privilegi di cui godevano i progenitori sarebbero stati condivisi anche dai loro discendenti, qualora questi fossero venuti alla luce nello stato di giustizia originale. I *bambini* sarebbero nati nella giustizia originale, essendo allora questa un dono di natura; tale giustizia originale non sarebbe però stata trasmessa dai genitori, ma sarebbe stata conferita da Dio a ogni nuovo soggetto che fosse sorto nella natura umana. Tuttavia i bambini non sarebbero stati confermati in grazia, ma sarebbero rimasti nella possibilità di peccare come i genitori (I. q. 100. aa. 1-2).

Abbastanza sobrie, rispetto alle stravaganti elucubrazioni di altri teologi medioevali, sono le tesi di S. Tommaso attinenti al luogo in cui fu posto l'uomo nello stato di giustizia originale. Secondo il Dottore Angelico, il paradiso terrestre sarebbe stato un luogo reale, altrimenti la Scrittura non ne avrebbe fatto una narrazione storica, ed un luogo conveniente all'uomo innocente, che era per grazia immortale. Adamo fu posto nel paradiso terrestre perché lo custodisse e lo lavorasse con un lavoro non faticoso ma dilettevole. "L'uomo doveva lavorare e custodire il paradiso. Quel lavoro tuttavia non sarebbe stato gravoso, come lo è stato dopo il peccato; ma piacevole, poiché permetteva di sperimentare le forze della natura. Anche la custodia non aveva per oggetto gli invasori: suo scopo era che l'uomo custodisse per sé il paradiso, evitando di perderlo col peccato. Il paradiso era perciò ordinato al bene dell'uomo e non viceversa" (I, q. 102, a. 3).

(V. ANTROPOLOGIA, UOMO, GRAZIA)

Giustizia

Concetto di un comportamento etico che si trova presente in tutte le culture, ma la cui estensione e le cui concrete applicazioni variano da popolo a popolo e da epoca a epoca.

Nell'Antico Testamento il termine giustizia qualifica anzitutto e soprattutto l'azione di Dio, il quale è il giusto per eccellenza. La giustizia di Dio si manifesta nella sua fedeltà all'Alleanza, cioè nell'aiutare il suo popolo e nel dargli la salvezza. L'espressione "giustizia di Dio" perde allora il carattere giuridico che la parola aveva all'inizio e diventa quasi sinonimo di misericordia, di clemenza, di salvezza (Gn 18, 25; Dt 32, 4). Lo stesso significato conserva il termine giustizia nel Nuovo Testamento. Ma è soprattutto S. Paolo a teorizzare la dottrina della giustificazione fondata sulla

bontà di Dio, sulla sua misericordia e sulla fede, contro la dottrina della giustizia fondata sulla legge (cfr. Rm 4, 6; 5. 17; Gal 5, 5).

Nel pensiero greco, sia antico sia classico, la giustizia non è una qualifica che riguarda solo l'uomo o la convivenza in generale: la giustizia è l'ottemperanza a un ordine universale, grazie al quale tutte le cose occupano un posto e svolgono un compito determinato. Ma già con Platone la giustizia viene concepita come virtù umana sia sociale sia personale: a livello sociale essa procura di mantenere nel proprio ordine le classi sociali (governanti, guerrieri, artigiani), dando a ciascuna il suo; a livello personale essa fa sì che sia salvaguardato l'ordine nei rapporti delle tre "anime" (concupiscibile, irascibile, razionale) che costituiscono l'essere umano.

Aristotele ha perfezionato e definitivamente chiarito il concetto di giustizia sociale, distinguendo tre forme principali di *dare a ciascuno il suo*: distributiva, commutativa e legale. Nella *giustizia distributiva* l'onere di dare a ciascuno il suo tocca allo Stato in rapporto ai cittadini; nella *giustizia commutativa* l'onere tocca ai cittadini nei rapporti reciproci; nella *giustizia legale* l'onere incombe sui cittadini verso lo Stato e consiste nell'osservanza delle sue leggi.

S. Tommaso accetta la tesi di Aristotele sulla condizione dell'uomo, politico per sua natura (*animal politicum*), dotato di linguaggio, aperto alla totalità grazie alla mente e alla mano, insufficiente per se stesso e chiamato a vivere nella famiglia e nello Stato; come Aristotele anche S. Tommaso sottolinea il ruolo capitale che svolge la virtù della giustizia nella convivenza sociale. "Come il moderare le passioni è farle corrispondere alla regola della ragione, così il moderare le azioni esterne per rispetto agli altri è l'adeguarle in confronto degli altri, rendendo a ciascuno ciò che si deve e nella misura che si deve. Là dove questa adeguazione si trova in modo perfetto, si ha la virtù speciale della giustizia: e tutte le virtù che contengono questa adeguazione sono parti soggettive della giustizia. Dove invece questa adeguazione è contenuta soltanto in modo relativo, si ha della giustizia una parte potenziale" (III Sent., d. 33, q. 3, a. 4).

S. Tommaso definisce la giustizia come "ferma e costante volontà di dare a ciascuno ciò che gli è dovuto (*habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tradit*)" (II-II. q. 58, a. 1). La giustizia è la virtù che ordina l'uomo all'altro e che fa sì che debba rispettare sempre tale alterità perché ogni uomo è un altro, una persona. L'altro (ciascuno) abbraccia anche la comunità. Quindi l'indicazione "dare a ciascuno il suo" contempla sia il dovere del singolo a contribuire al bene comune, sia il dovere della comunità di dare il suo ai singoli cittadini.

1. DIVISIONE DELLA GIUSTIZIA

Come Aristotele anche S. Tommaso distingue tre forme principali di giustizia: *commutativa, legale e distributiva*.

La prima riguarda i doveri di giustizia tra persone private;

la seconda quelli degli individui verso la comunità;

la terza quelli della comunità verso i singoli.

"I rapporti di una parte con un'altra, cioè quelli di una persona privata con un'altra (...) sono guidati dalla *giustizia commutativa*, la quale abbraccia i doveri reciproci esistenti tra due persone". (II-II, q. 61, a. 1). "La parte è essenzialmente del tutto. Quindi qualsiasi bene della parte è ordinabile al bene del tutto. Ecco perché il bene di qualsiasi virtù, sia che ordini un individuo in se stesso, sia che lo ordini rispetto ad altri individui, è preferibile al bene comune, al quale invece interessata la giustizia E per tale motivo alla giustizia possono appartenere gli atti di tutte le virtù, in quanto essa ordina l'uomo al bene comune. Ebbene, rispetto a questo compito la giustizia si considera una virtù generale o universale. E poiché spetta alla legge ordinare al bene comune, questa giustizia generale si denomina *giustizia legale*: poiché con essa l'uomo viene a concordare con la legge che ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune" (II-II, q. 58, a. 5). "Un altro tipo di rapporti considera il tutto in ordine alle parti: e sono i rapporti tra la collettività e le singole persone. Questi rapporti sono guidati dalla *giustizia distributiva*, la quale ha il compito di distribuire le cose comuni in maniera proporzionale" (II-II, q. 61, a. 1).

Il compito della distribuzione del bene comune ai singoli, ossia l'onere della giustizia distributiva, appartiene a chi presiede la comunità: "l'atto di distribuire i beni comuni appartiene solo a chi presiede la collettività: ma la giustizia distributiva appartiene anche ai sudditi che ricevono, in quanto sono contenti di una giusta distribuzione" (II-II, q. 61, a. 1, ad 3). Giusta distribuzione si ritiene quella che si pratica in maniera proporzionale: "Nella giustizia distributiva viene attribuito qualche cosa ai privati perché ciò che è proprio del tutto è dovuto alle parti. E l'assegnazione è tanto più grande quanto la parte occupa un posto più alto (*maiolem principitatem*) nel tutto. Ecco perché nella giustizia distributiva a una persona viene dato tanto del bene comune quanto più in alto si trova nella collettività" (II-II, q. 61, a. 2).

Delle tre forme di giustizia quella più eminente secondo S. Tommaso non è né la giustizia distributiva né quella commutativa, bensì la *giustizia legale*. "E' manifesto che la giustizia legale è la più bella delle virtù morali, essendo che il bene comune è superiore al bene singolare d'una sola persona; perciò il Filosofo dice che "la più bella delle virtù par che sia la giustizia; né la stella del mattino né quella della sera sono così mirabili" (II-II, q. 58, a. 12).

2. GIUSTIZIA SOCIALE

Nel linguaggio di S. Tommaso non figura mai un'espressione molto cara ai moderni, quella di giustizia sociale". Ma si tratta di una carenza meramente lessicale, perché di fatto tutti e tre i tipi di giustizia studiati da S. Tommaso appartengono alla giustizia sociale: si tratta sempre del dovere verso gli altri (singoli o comunità). salvaguardando una certa uguaglianza di rapporti, perché "l'atto specifico della giustizia non consiste in altro che nel rendere a ciascuno il suo" (II-II, q. 58, a. 11). La giustizia sociale nella sua accezione più ampia si identifica principalmente con la giustizia legale. Ma se si restringe il termine (giustizia sociale), come avviene in certi casi, ai soli

rapporti economici tra gruppi e categorie di cittadini, allora non si esce dalla giustizia commutativa di cui parla S. Tommaso. E se finalmente è lo Stato che funge da padrone universale, tale giustizia si riduce alla giustizia distributiva.

(Vedi, VIRTU', SOCIETA', POLITICA)

Grazia

Dal latino *gratia*, che corrisponde al greco *charis*. In teologia designa sia il favore assolutamente gratuito col quale Dio in Cristo chiama l'uomo alla comunione con se, sia i meravigliosi effetti che tale benevola autocomunicazione personale di Dio crea nell'uomo che liberamente l'accoglie. Nel corso dei secoli il termine grazia si è arricchito di una vasta gamma di significati e ha dato luogo a tante distinzioni, talora importanti, altre volte sottili. Anzitutto e soprattutto grazia indica, come s'è detto, la condizione di amicizia tra Dio e l'uomo, condizione di comunione prodotta da Dio stesso, mediante gratuita autodonazione, e operata storicamente dall'azione di Cristo e dello Spirito Santo. Questa condizione che trasforma l'anima del credente rendendola tempio della Trinità e figlia adottiva di Dio ~ detta grazia santificante o abituale. A questa si affianca la grazia attuale che è un influsso spirituale speciale e transeunte di Dio nell'anima ogniqualevolta questa compie un atto salutare; essa è un dono gratuito infuso nella creatura razionale in ordine alla vita eterna.

Nell'A. T. il concetto di grazia si trova presente in vane espressioni ebraiche, soprattutto in *hesed*, che nei Settanta è tradotto con *eleos o charis*. *Hesed* significa in generale un atteggiamento di lealtà servizievole, di benevolenza, di fedeltà, di favore e viene regolarmente usato per qualificare il rapporto di Jahvè col suo popolo: nell'alleanza di Jahvè con Israele, l'attributo più specifico che viene riconosciuto a Dio è appunto *hesed*.

Nel N. T. la *charis* di Dio significa quasi sempre la benevolenza che si manifesta nella sua opera di salvezza attraverso Cristo. Maria, la Madre di Gesù, è piena di grazia (Lc 1, 28). Ma la grazia abbonda anche nei cuori di tutti i seguaci di Gesù trasformandoli profondamente: "Per questa grazia infatti siete stati salvati mediante la fede; e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio; né viene dalle opere, perché nessuno possa vantarsene. Siamo infatti opera sua, creati in Cristo Gesù per le opere buone che Dio ha predisposto perché noi le praticassimo" (Ef 2, 8-10).

La dottrina della grazia ricevette il suo primo grande approfondimento per opera di Agostino, durante l'aspra polemica contro i donatisti e i pelagiani. Il Dottore di Ippona sottolinea l'assoluta gratuità della grazia: nella natura non esiste nessuna predisposizione, nessuna preparazione, nessuna esigenza e quindi nessun merito nei confronti della grazia. Egli definisce la grazia come *adiutorium bene agendi adiunctum naturae* (un aiuto a operare il bene aggiunto alla natura), un *aiuto interiore*, che generalmente egli identifica con la *caritas*.

La grande Scolastica (dei secoli XII e XIII) che comincia a fare ampio uso del linguaggio della metafisica aristotelica si chiede quale sia il concetto ontologico più idoneo per designare e definire la grazia: è una *substantia*, un *accidens*, una *forma*, una *qualitas*, un *habitus*, un *actus ecc.*? E in che rapporto si trova con lo Spirito Santo?

Si può identificare la grazia con lo Spirito Santo o è essenzialmente distinta da lui? E per quali motivi e per quali attività la grazia è necessaria? Senza la grazia c'è ancora qualche cosa di buono che l'uomo può fare?

Pier Lombardo nei suoi famosi *Libri Sententiarum* (I, d. 17) si oppone ad assimilare la grazia allo Spirito Santo e dice che la grazia è una realtà creata e accidentale nell'uomo. Alessandro di Hales nella sua *Summa* presenta la grazia come forma *animae*. La Scuola bonaventuriana la intende piuttosto, neoplatonicamente, come raggio di luce o come *caritas*.

Il Dottore Angelico sviluppa il suo studio della grazia nel trattato *De homine* (che corrisponde alla *Secunda Pars della Summa Theologiae*), perciò lo colloca insieme alla giustificazione; mentre della predestinazione si occupa nel *De Deo* (cioè nella Prima Pars). La trattazione si articola in sei questioni (I-II, qq. 109-114), di cui le ultime due sono riservate alla giustificazione. A noi qui interessano solo le prime quattro, che analizzano con grande finezza: la necessità della grazia (q. 109); la sua essenza (q. 110); la divisione della grazia (q. 111) e la causa della grazia (q. 112).

1. NECESSITA' DELLA GRAZIA

Quanto alla necessità della grazia, S. Tommaso distingue tutta una serie di attività e operazioni umane che possono avere bisogno della grazia e stabilisce per quali di esse c'è bisogno di un aiuto speciale di Dio. Non occorre la grazia per conoscere certe verità scientifiche, filosofiche, metafisiche, etiche (q. 109, a. 1) né per compiere alcune operazioni eticamente buone (a. 2). Quindi c'è un orizzonte naturale dentro il quale l'uomo si può comportare correttamente ed onestamente, anche senza l'aiuto della grazia, ma si tratta di un orizzonte molto ristretto. La grazia diventa invece indispensabile per meritare la vita eterna, perché si tratta di "un fine che sorpassa la misura della natura umana" (a. 5); la stessa grazia (attuale) è necessaria per prepararsi alla grazia (abituale), perché "il volgersi dell'uomo a Dio non può avvenire senza che Dio lo rivolga verso di sé. Ora, prepararsi alla grazia significa appunto volgersi a Dio: come per chi non guarda il sole, prepararsi a ricevere la luce significa rivolgere gli occhi verso di esso. Perciò è evidente che l'uomo non può prepararsi a ricevere la luce della grazia se non mediante l'aiuto gratuito di Dio il quale lo muove interiormente" (a. 6).

La grazia è ancora indispensabile per risorgere dal peccato, perché col peccato l'uomo soffre un triplice danno, la macchia, la corruzione dei beni di natura e il reato della pena. "Ora è evidente per tutte e tre queste cose che soltanto Dio può ripararle. Infatti la bellezza della grazia, deriva da una illuminazione di Dio; e quindi codesta bellezza non può ritornare in un'anima, senza una nuova illuminazione da parte di Dio: ecco perché si richiede quel dono abituale che è la luce della grazia. Anche l'ordine della natura, che implica la sottomissione della volontà umana a quella di Dio, non può essere riparato se Dio non trae a sé la volontà dell'uomo. Così pure nessuno all'infuori di Dio può condonare il reato della pena eterna, essendo egli l'offeso e il giudice degli uomini. Perciò, affinché l'uomo risorga dal peccato si richiede l'aiuto della grazia, sia in quanto dono abituale, sia in quanto mozione interiore di Dio" (a. 7). Infine, c'è bisogno della grazia anche per perseverare nel bene, fino alla fine della

vita. "Per avere questa perseveranza l'uomo in grazia ha bisogno non già di una nuova grazia abituale, ma dell'aiuto di Dio che lo guidi e lo protegga contro gli assalti delle tentazioni. Perciò chi è già santificato dalla grazia ha bisogno di chiedere a Dio codesto dono della perseveranza, cioè deve chiedere di essere custodito dal male sino alla fine della vita. Infatti la grazia viene concessa a molti, ai quali non è concesso di perseverare fino alla grazia"(a10).

2. NATURA DELLA GRAZIA

Nella q. 110 S. Tommaso affronta il problema della essenza della grazia. Essa si distingue sia dalla predestinazione sia dalla giustificazione. Mentre la predestinazione è il piano eterno programmato da Dio per la salvezza dell'uomo, la grazia è l'esecuzione di tale piano, più precisamente "è un dono soprannaturale posto da Dio nell'uomo" (a. 1). Mentre la giustificazione appartiene all'ordine del movimento (*motus*) ed è il passaggio dal peccato alla grazia, la grazia stessa è un dono permanente, abituale. La prova è la seguente: "Alle creature di ordine naturale Dio non provvede soltanto movendole agli atti naturali, ma donando loro le forme e le facoltà che sono i principi di tali atti, affinché da se stesse tendano ad essi. Ed è così che i moti impressi da Dio diventano connaturali e facili alle creature, secondo le parole della Sapienza: "Tutto dispone con soavità". Perciò a maggior ragione egli infonde forme o qualità soprannaturali in coloro che muove al conseguimento di un bene soprannaturale, mediante le quali li muove a raggiungere i beni eterni con soavità e con prontezza. Ecco quindi che il dono della grazia è una qualità" (a. 2). Proprio perché la grazia perfeziona direttamente l'anima e non una qualche facoltà, S. Tommaso esclude che si possa identificare la grazia con la virtù in generale o con qualche particolare virtù (per es. la fede oppure la carità). Pertanto "da luce della grazia, che è una partecipazione della natura divina, è distinta dalle virtù infuse che da essa derivano" (a. 3). La grazia "risiede nell'essenza dell'anima. Infatti l'uomo, come partecipa la conoscenza divina con la virtù della fede mediante la facoltà dell'intelletto, e l'amore divino con la virtù della carità, mediante la facoltà volitiva; così partecipa la natura divina, secondo una certa somiglianza, con una nuova generazione o creazione, mediante la natura dell'anima" (a. 4).

Gli effetti della grazia sono molteplici: anzitutto la giustificazione, che è il suo primo effetto; quindi la partecipazione alla vita divina, partecipazione che si esplica attraverso le virtù teologali della fede, della speranza e della carità.

3. CAUSA DELLA GRAZIA

Autore della grazia non può essere altri che Dio, ciò significa che l'uomo (la volontà umana, il libero arbitrio) non possiede alcun potere di prepararsi a essa. Perciò "qualsiasi possa essere la preparazione da parte dell'uomo, essa va attribuita all'aiuto di Dio che muove l'anima al bene. Ecco perché lo stesso moto virtuoso del libero arbitrio, col quale uno si prepara a ricevere il dono della grazia, è un atto del libero arbitrio" (q. 112, a. 2).

Della grazia, S. Tommaso propone e illustra varie divisioni, di cui le principali sono: grazia *gratum faciens* (è la grazia santificante che rende l'uomo gradito a Dio) e *gratis data* (è la grazia mediante la quale un uomo aiuta l'altro a tornare a Dio); grazia operante e cooperante; grazia preveniente e susseguente. E' stato osservato che tra le divisioni elencate da S. Tommaso manca quella tra grazia abituale e attuale; di fatto manca soltanto l'espressione (grazia attuale), ma il concetto S. Tommaso l'ha ben presente (cfr. q. 110, a. 2).

Quanto al possesso della grazia, S. Tommaso nega che sia possibile verificarlo con assoluta certezza (mancando argomenti apodittici per poterlo fare). Ammette invece che si può avere solidi indizi, per esempio, "perché uno trova in Dio la sua gioia, disprezza le cose del mondo e non ha coscienza di nessun peccato mortale" (q. 112, a. 5).

Come si vede, nel suo studio della grazia, S. Tommaso ci offre una splendida fotografia "da fermo" (e non in movimento) della elevazione dell'uomo allo stato soprannaturale, mettendo bene a fuoco anche i minimi dettagli. L'unica lacuna che si osserva nella trattazione della grazia (come in quelle della predestinazione e della giustificazione) è il "vuoto cristologico". In tutto il discorso si fa sempre e soltanto riferimento a Dio e non c'è il minimo cenno a Gesù Cristo. Si tratta di un vuoto metodologico di cui S. Tommaso è ben consapevole e che sarà abbondantemente colmato nella *Tertia Pars*, che è interamente dedicata a Cristo, causa meritoria della grazia, e ai sacramenti, cause strumentali.

Lo stesso S. Tommaso commentando le Lettere di S. Paolo dichiara che il loro tema costante è la grazia di Cristo e tutte insieme contengono la dottrina completa della grazia di Cristo. "*Haec est doctrina tota de gratia Christi....*".

Questa costituisce tutta la dottrina sulla grazia di Cristo. Primo, come essa si riscontra nel capo, cioè in Cristo e se ne ha l'esposizione nella lettera agli Ebrei. Secondo, come si trova nelle principali membra del corpo mistico: e questo si spiega nelle epistole pastorali (I e II di Tim. e Tito). Terzo, la grazia del corpo mistico che è la Chiesa: e se ne tessono le lodi nelle epistole dirette ai gentili, ma da tre punti di vista diversi: in se stessa (Romani), nei sacramenti (I e II Corinti e Galati), finalmente nell'unità che essa produce nella Chiesa (Efesini, Filippesi, Colossesi, I e II Tessalonicesi).

Ad ogni modo, sia che la sorgente della grazia sia collocata in Dio oppure in Gesù Cristo, il suo obiettivo ultimo è sempre il medesimo: la deificazione dell'uomo, ossia la

sua piena realizzazione secondo le aspirazioni più profonde del cuore umano (il *desiderium naturale*). A questo riguardo ecco un testo davvero molto eloquente di S. Tommaso: "*Gratia datur homini a Deo per quam homo perveniat ad suam ultimam et perfectam consummationem, idest ad beatitudinem ad quam habet naturale desiderium*" (la grazia viene data da Dio all'uomo affinché con essa l'uomo possa raggiungere la sua realizzazione ultima e perfetta, ossia la beatitudine per la quale possiede un desiderio naturale" (In II Cor, c. 13, lect. 2, n. 534).

(vedi: SALVEZZA, GIUSTIFICAZIONE, PREDESTINAZIONE, SOPRANNATURALE, CRISTO, CHIESA)

Inferno

E' la pena eterna che viene inflitta a chi si presenta al tribunale di Dio (dopo la morte) in uno stato di grave disobbedienza ai suoi comandamenti e di profonda ostilità e ingratitudine nei confronti della sua infinita misericordia.

Il tema dell'inferno occupa un posto importante nella predicazione di Gesù e molti passi del Nuovo Testamento parlano in modo chiaro dell'inferno soprattutto nel discorso escatologico riferito da Matteo, Gesù preannuncia che nel giudizio universale il Signore separerà i buoni dai cattivi, e a questi rivolgerà le terribili parole: "Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e i suoi angeli (...). E se ne andranno, questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna" (Mt 25, 41-46).

L'esistenza dell'inferno e la sua eternità sono state definite più volte dal magistero ecclesiastico: nel simbolo *Quicumque* (DS 76) e nel Concilio Lateranense IV (DS 801).

Gli scritti in cui S. Tommaso si occupa più diffusamente dell'inferno sono: il *Commento alle Sentenze* (IV Sent., dd. 44-50) e la *Summa contra Gentiles* (III, cc. 142-145). La trattazione del *Commento alle Sentenze* è stata ripresa e riordinata nel *Supplemento alla Summa* (qq. 86, 94, 97-99).

1. ESISTENZA

Pur essendo una verità di fede, S. Tommaso elabora una serie di argomenti con cui dimostra che è necessario riconoscere l'esistenza dell'inferno. La dimostrazione si snoda nitidamente attraverso i seguenti passaggi.

1- Ogni peccato va adeguatamente punito: "Poiché la giustizia divina esige che, per salvare l'equilibrio nelle cose, siano rese pene alle colpe, e premi agli atti buoni, se vi è una gradazione nei peccati e negli atti virtuosi, bisogna che vi sia anche nei premi e nelle pene. Infatti non si salverebbe l'eguaglianza se non si conferisse una pena maggiore a chi pecca di più, o non si assegnasse maggiore premio a chi opera meglio. Infatti per una medesima esigenza si deve retribuire differentemente tanto il bene e il male, come il bene e il meglio, oppure il male e il peggio" (C. G., III, c. 142).

2- Il peccato mortale dev'essere punito mortalmente: "L'intenzione della volontà di colui che pecca mortalmente è del tutto sviata dall'ultimo fine (...). Pertanto a colui che pecca mortalmente è dovuta la pena di essere totalmente escluso dal conseguire l'ultimo fine" (C. G., III, c. 143). Ora è esattamente in questo che consiste essenzialmente il castigo dell'inferno.

2. ETERNITA'

Contro Origene e i suoi discepoli che avevano insegnato che la condanna all'inferno non è eterna e che ci sarà la possibilità per tutti i dannati (angeli e uomini) di essere riabilitati mediante l'apocastasi, S. Tommaso mostra che la punizione deve essere eterna e questo per due motivi:

1 - "Per la stessa ragione di giustizia il castigo corrisponde ai peccati ed il premio alle buone azioni. Ma il premio della virtù è la beatitudine, che è eterna, come si è visto sopra (c. 140). Dunque sarà eterna anche la pena con la quale uno viene escluso dalla beatitudine" (C. G., III, c. 144).

2 - "L'equità naturale sembra richiedere che ognuno sia privato di quel bene contro il quale agisce, poiché se ne rende indegno, e di qui deriva che, a norma della giustizia civile, chi agisce contro lo Stato viene privato totalmente del consorzio civile o con la morte o con l'esilio perpetuo; né si bada alla durata della sua azione, ma allo Stato contro cui agì. Ora è eguale il paragone di tutta la vita presente allo Stato terreno, e di tutta l'eternità alla società dei beati i quali godono in eterno dell'ultimo fine. Dunque chi pecca contro l'ultimo fine e contro la carità per la quale sussiste la società dei beati e di quanti tendono alla beatitudine, deve essere punito in eterno, sebbene abbia peccato in breve spazio di tempo" (C. G., III, c. 144). In altre parole, la durata della pena si proporziona alla disposizione d'animo di chi pecca, e come il traditore della patria si è reso per sempre indegno della sua città, così chi offende Dio mortalmente si rende per sempre indegno del suo consorzio; e chi sprezza la vita eterna merita la morte eterna. D'altronde è impossibile che intervenga alcun mutamento o nella volontà di Dio o in quella dei dannati. Conclusa la fase della prova sia gli uomini sia i demoni sono per sempre ostinati nel male e non possono essere perdonati. Questo rende irreversibile il decreto divino della loro condanna (cfr. Suppl., q. 99, aa. 2-3). Pertanto le pene dei dannati non potranno aver mai fine, come non ha fine il premio dei beati.

3. LE PENE

Le pene non possono avere soltanto carattere privativo: cioè l'inferno non può semplicemente consistere nella privazione della beatitudine eterna; ma devono avere anche carattere afflittivo. Perciò "coloro che peccano contro Dio non devono essere puniti soltanto col

venire esclusi per sempre dalla beatitudine, ma anche col provare qualche cosa di nocivo (...). Infatti, come è dovuto il bene a chi fa il bene, così il male è dovuto a chi fa il male. Ma coloro che operano rettamente traggono perfezione e piacere nel fine da essi voluto. Quindi per la ragione contraria è dovuto ai peccatori il castigo di far loro ricevere afflizione e danno dalle cose, in cui pongono il loro fine. E' per questo che la Scrittura divina minaccia ai peccatori non solo l'esclusione dalla gloria, ma anche il tormento inflitto da altre creature. Si dice infatti: "Andate via da me maledetti nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e i suoi angeli" (Mt 25, 41)" (C. G., III, c. 145).

Tra le pene cui verranno esposti i dannati S. Tommaso annovera, oltre il fuoco, il pianto e le tenebre, per quanto concerne il corpo; l'invidia e l'odio, per quanto riguarda l'anima: i dannati si contristano del bene altrui e vorrebbero che anche i buoni fossero all'inferno (cfr. Suppl., qq. 97-98).

4. IL LUOGO

"In che parte del mondo sia situato l'inferno, dice S. Agostino, non credo lo sappia alcuno, se lo Spirito Santo non glielo rivela". Tuttavia S. Tommaso, in base a quanto dice la stessa S. Scrittura, ritiene di poter affermare che si trova sottoterra; tanto più che così indica il nome "inferno", cioè parte inferiore a noi, e tanto più che quello è il sito conveniente ai dannati, come il cielo è il luogo conveniente ai beati (Suppl., q. 97, a. 7).

(Vedi, ESCATOLOGIA)

Intelletto (umano)

Dal latino *intus-legere*, leggere dentro. Nella filosofia aristotelica, scolastica e anche in gran parte di quella moderna, fino a Kant, questo termine designa la facoltà di ogni conoscenza universale (mentre la fantasia e i sensi sono le facoltà delle conoscenze particolari). Alla sua attività appartengono l'astrazione delle idee, i giudizi, i ragionamenti. E funzione dell'intelletto anche la cognizione dei principi primi. Per spiegare l'astrazione delle idee Aristotele e i suoi seguaci distinguono due intelletti: agente e paziente (o passivo e anche possibile). Il primo illumina i fantasmi (cioè le immagini della fantasia) e coglie in tal modo il nucleo essenziale, cioè l'idea; il secondo raccoglie e conserva l'idea elaborata dall'intelletto agente. Nella filosofia kantiana e post-kantiana la parola intelletto è riservata alla facoltà del giudizio; mentre il compito di formulare i ragionamenti è affidato alla ragione. La distinzione kantiana ha dato origine a un uso differente, che consiste nell'attribuire alla ragione la conoscenza dell'eterno e dell'assoluto, mentre l'intelletto si esercita su ciò che è empiricamente dato.

Aristotele aveva scritto: "Mentre l'intelletto passivo diventa tutte le cose, l'intelletto agente tutte le cose produce (...). E questo intelletto è separato, impassibile e senza mescolanza, perché la sua sostanza è l'atto stesso" (L'anima III, 5, 430a 10). Questa distinzione aristotelica ha dato luogo a una notevole discrepanza di interpretazioni e a vivaci discussioni tra i suoi commentatori. D'altronde non si trattava di contesa di poco conto, in quanto la questione dell'intelletto agente era strettamente legata al problema dell'immortalità dell'anima. Infatti, se l'intelletto agente è impersonale (come sembra suggerire il testo aristotelico) pare si debba negare la dottrina dell'immortalità personale. Le soluzioni più note avanzate dai commentatori di Aristotele sono quelle di Alessandro di Afrodisia, Temistio, Averroè e Tommaso d'Aquino. Alessandro d'Afrodisia identifica l'intelletto agente con Dio e nega l'immortalità personale; Temistio afferma che l'intelletto agente è parte dell'anima umana, ma è un intelletto materiale come è materiale la stessa anima. Averroè riprende l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia e fa dell'intelletto agente una sostanza separata, mentre alle singole anime riconosce un intelletto acquisito generabile e quindi anche corruttibile, le cui funzioni sono quelle di esibire all'intelletto agente i fantasmi ricevuti dalla fantasia, che l'intelletto agente stesso tramuta da intelligibili in potenza in intelligibili in atto.

La questione dell'intelletto, della sua natura, delle sue funzioni e del suo oggetto proprio è una di quelle che hanno appassionato maggiormente S. Tommaso, che ne ha fatto il suo campo di battaglia preferito dall'inizio alla fine della sua carriera accademica. A tale questione egli dedica ampie trattazioni in molte opere, in particolare: nel *Commento alle Sentenze* (II, q. 17, a. 2, ad 1); nella *Summa contra Gentiles* (II, qq. 73-75), nella *Summa*

Theologiae (I, q. 76, a. 1); nel *De Anima* (aa. 3-6); nel *De Spiritualibus creaturis* (cc. 9-10) e nel *De unitate intellectus contra Averroistas*.

1. L'INDIVIDUALITA' DELL'INTELLETTO

Della questione del carattere personale o impersonate dell'intelletto si occupa già nel Commento alle Sentenze. In un articolo intitolato "se l'intelletto sia uno in tutti gli uomini" confuta la tesi di Averroè e fa vedere che "*intellectum agentem esse in diversis diversum*", in quanto è assolutamente improbabile che nell'anima razionale non ci sia un principio proprio grazie a cui possa svolgere un'operazione che le è connaturale, l'operazione della conoscenza intellettuale; ciò che accadrebbe qualora si supponesse che vi è un unico intelletto per tutti gli uomini, sia che lo si identifichi con Dio o con un'intelligenza separata (*sive dicatur Deus vel intelligentia*) (II Sent., d. 17, q. 2, a. 1).

Nella *Summa Contra Gentiles*, S. Tommaso attacca nuovamente Averroè accusandolo di avere falsato il senso genuino dei testi aristotelici, e richiamandosi al principio che l'anima è forma del corpo e che l'intelletto è facoltà essenziale dell'anima, conclude che "essendo una virtù dell'anima, e necessario che non sia uno in tutti, ma che si moltiplichi come si moltiplicano le anime" (C. G., II, c. 59).

Nella *Summa Theologiae* il Dottore Angelico confuta la dottrina averroistica che l'intelletto si unisca all'anima semplicemente per mezzo dei fantasmi o immagini; questa è tesi insostenibile per due ragioni: anzitutto perché non è vero che i fantasmi siano oggetto dell'intelletto, ma sono soltanto materia dell'operazione intellettuale; in secondo luogo perché se fosse vero che la distinzione tra i singoli uomini dipendesse semplicemente dalla diversità dei fantasmi, "non si distinguerebbero tra loro che per qualche cosa di estraneo alla loro essenza", e così "nel caso che Socrate e Platone non avessero che un intelletto unico, Socrate e Platone non sarebbero che un uomo solo" (I, q. 76, a. 2).

Quando nel 1268 S. Tommaso fu chiamato per la seconda volta alla cattedra di teologia dell'università di Parigi, la questione dell'unità dell'intelletto vi era diventata più acuta che mai, a causa della presenza in quella università di numerosi averroisti, capeggiati da Sigieri di Brabante. Così S. Tommaso scese nuovamente in lizza e nel giro di tre anni sfornò tre vigorosi saggi, dedicati esclusivamente a questo argomento: il *De Anima*, il *De Spiritualibus Creaturis* e il *De unitate intellectus contra Averroistas*. Gli argomenti che egli adduce contro Averroè sono sostanzialmente gli stessi, ma ora tornano arricchiti da più ampie e acute considerazioni. Alcuni argomenti hanno carattere induttivo, in quanto muovono dall'esperienza stessa del conoscere, che risulta essere qualche cosa di assolutamente individuale e personale:

- 1) "E infatti manifesto che le perfezioni delle scienze non sono le medesime in tutti, in quanto alcuni hanno le scienze e altri ne sono privi. Ciò non sarebbe possibile se l'intelletto fosse uno per tutti; come è impossibile che un soggetto sia in atto e in potenza rispetto alla

medesima forma: p. es. che la superficie sia simultaneamente bianca in atto e in potenza" (De An., a. 3).

- 2) "Un uomo particolare, Socrate o Platone, fa quando vuole le cose intelligibili in atto, astraendo l'universale dalle cose particolari, quando distingue ciò che è comune a tutti gli individui dalle cose che sono proprie dei singoli. Dunque l'azione dell'intelletto agente, che astraе l'universale, è azione di quest'uomo, come pure considerare o giudicare sulla natura comune che è l'azione dell'intelletto possibile. Ed ogni agente ha formalmente in se stesso la virtù che è principio di tale azione. Onde come è necessario che l'intelletto possibile sia qualcosa di formalmente inerente all'uomo, così è necessario che l'intelletto agente sia qualcosa di formalmente inerente all'uomo" (De Spir. Creat., c. 10).

Altri argomenti hanno carattere deduttivo, e sono ricavati o dalla natura dell'anima, o dalla natura stessa dell'agire, oppure dalle conseguenze perniciose che seguono alla negazione della individualità dell'intelletto, 1) Certo esiste un intelletto perfetto che è causa di tutti gli intelletti, ma ciò con cui l'anima conosce non è l'intelletto perfetto bensì l'intelletto partecipato che le compete in quanto creatura spirituale: "L'anima è la più perfetta delle creature inferiori. Perciò oltre la virtù universale dell'intelletto superiore bisogna ammettere la partecipazione nell'anima di una virtù particolare adeguata a questo determinato effetto, perché le cose diventino intelligibili in atto" (ibid.); 2) "In ogni operante è necessario che ci sia un principio formale con cui operi formalmente: infatti non può operare formalmente mediante qualcosa separato da esso; così, sebbene ciò che è separato sia principio che muove ad operare, tuttavia ci deve essere un qualcosa di intrinseco con cui operi formalmente sia esso forma o qualsivoglia impressione. Dunque in noi ci deve essere un principio formale con cui riceviamo le specie intelligibili, ed un altro con cui le astraiamo. Tali principi si chiamano intelletto possibile ed agente" (De An., a. 5). "Se l'intelletto di tutti fosse uno solo, uno solo dovrebbe essere anche il soggetto che intende, e conseguentemente l'intelletto che vuole (...) una sola volontà sarebbe in tutti, il che è falso e distrugge del tutto la filosofia morale" (De Unitat. Intell., a. 4).

2. INTELLEITO AGENTE E POSSIBILE

L'argomento su cui S. Tommaso fonda la distinzione nell'anima di due intelletti, uno possibile e l'altro agente, è il seguente. Mentre l'intelletto divino è totalmente in atto ossia tutti gli intelligibili stanno eternamente sotto il suo sguardo; viceversa l'intelletto umano, all'inizio, è totalmente in potenza (è una tabula rasa); né ciò che è in potenza è in grado di passare all'atto per sua iniziativa (come la materia non può darsi le forme): pertanto è necessario ammettere nell'anima oltre la disposizione passiva anche un potere attivo, e questo è per l'appunto l'intelletto agente (cfr. II Sent., d. 17, q. 2, a. 1, sol.; I, q. 79, aa. 2-3; De Spir. Creat., a. 10; De An., a. 4). In che modo la medesima sostanza dell'anima possa avere i due intelletti, possibile e agente, S. Tommaso lo spiega così: "Una cosa può essere rispetto ad un'altra simultaneamente in potenza ed in atto sotto punti di vista diversi. Ora, i fantasmi rispetto all'anima sono in potenza in quanto non sono astratti dalle condizioni individuanti ma tuttavia astraibili; e sono in atto, in quanto sono similitudini di determinate cose. C'è dunque

nell'anima nostra potenzialità rispetto ai fantasmi in quanto sono rappresentativi di determinate cose, e ciò appartiene all'intelletto possibile, il quale in sé è in potenza a tutti gli intelligibili, ma è determinato a questo o a quello mediante le specie astratte dai fantasmi. Ma c'è nell'anima anche una virtù attiva immateriale, che astrae i fantasmi dalle condizioni materiali; e ciò appartiene all'intelletto agente il quale è quasi una virtù partecipata da una sostanza superiore, cioè da Dio" (De An., a. 5).

3. SPIRITUALITA' E INFINITEZZA DELL'INTELLETTO

La facoltà intellettiva, facoltà precipua dell'anima, è facoltà squisitamente spirituale e lo è in entrambe le sue dimensioni, sia quella possibile sia quella agente. S. Tommaso si impegna spesso in vivaci dibattiti contro gli averroisti, polemizzando contro la loro tesi secondo cui l'unico aspetto spirituale del conoscere umano è quello che compete all'intelletto agente; mentre negavano la spiritualità dell'intelletto possibile. Per l'Aquinate questa è tesi inammissibile non solo perché contraria alla fede la quale insegna che "la vita eterna è conoscere il vero Dio" (Gv 17, 7), ma anche perché urta contro la ragione e questo per vari motivi: 1) "Perché l'operazione dell'intelletto ha come oggetto tutte le forme corporee, e questo esige che il principio di tale operazione prescindendo da qualsiasi forma materiale, sia cioè immateriale" (II Sent., d. 19, q. 1, a. 1, sot.); 2) "perché conosce gli universali, mentre in un organo corporeo si possono recepire soltanto intenzioni particolari" (ibid.); 3) "perché l'intelletto si autocomprende e questo non può accadere in nessuna facoltà la cui operazione sia legata ad un organo corporeo" (ibid.).

Interessanti sono i rilievi fatti da S. Tommaso a proposito della apertura infinita di cui è dotata l'intelligenza umana, apertura che rispecchia e conferma la sua immaterialità: "Quella parte dell'anima che nel suo agire non dipende da un organo corporeo, non rimane bloccata (*non remanet determinata*), ma è in un certo modo (*quodammodo*) infinita, essendo immateriale; e con la sua capacità si estende a ciò che è comune a tutti gli enti (l'essere)" (De Ver., q. 15, a. 2). "Tutte le cose immateriali godono di una certa infinità, in quanto abbracciano tutto, o perché si tratta dell'essenza di una realtà spirituale che funge da modello e somiglianza di tutto, come è nel caso di Dio, oppure perché possiede la somiglianza d'ogni cosa o in atto (come negli angeli) oppure in potenza (come nelle anime)" (III Sent., d. 27, q. 1, a.4).

4. OGGETTO DELL'INTELLETTO

Nella conoscenza intellettiva S. Tommaso distingue due oggetti, proprio e adeguato. Oggetto proprio sono le essenze delle cose materiali. E la loro conoscenza viene raggiunta mediante l'astrazione dai fantasmi: "L'oggetto proprio dell'intelletto umano unito al corpo

sono le essenze o nature che hanno la loro sussistenza nella materia corporea; mediante queste essenze delle cose visibili, l'uomo può salire ad una certa conoscenza delle cose invisibili (...). Perciò affinché l'intelletto possa conoscere il proprio oggetto è necessario che si volga ai fantasmi e apprenda così la natura universale sussistente in ogni cosa particolare" (I, q. 84, a. 7). Invece, oggetto adeguato è l'essere in tutta la sua estensione e comprensione. E nella prospettiva specifica di S. Tommaso l'oggetto adeguato diviene l'essere inteso intensivamente: *l'actualitas omnium actuum, la perfectio omnium perfectionum*. Solo l'essere intensivo con la sua perfezione e attualità infinite è in grado di colmare, attuandola, la infinita apertura dell'intelligenza umana. E poiché, in sede metafisica, l'essere intensivo coincide, nella sua piena attuazione, con *l'esse ipsum subsistens*, S. Tommaso conclude logicamente che soltanto Dio può appagare pienamente la sete di verità dell'intelletto umano; e, così, quando l'uomo non conoscerà più Dio *per speculum et in enigmate* ma lo vedrà faccia a faccia e lo contemplerà estaticamente, allora raggiungerà la pienezza della beatitudine (I-II, q. 3, a. 4).

5. INTELLETTO SPECULATIVO E PRATICO

A proposito della distinzione già posta da Aristotele, tra intelletto speculativo e pratico, S. Tommaso fa le seguenti acute e precise considerazioni. "L'intelletto speculativo e pratico differiscono in questo: che l'intelletto speculativo considera il vero in assoluto; mentre l'intelletto pratico considera il vero in rapporto all'agire. Talvolta accade che il vero preso in se stesso non possa diventare regola dell'agire, ed è precisamente quanto accade nelle matematiche; per cui il loro studio non può avere che carattere speculativo. Altre volte invece il vero preso in se stesso può anche divenire regola dell'agire: allora l'intelletto speculativo diviene pratico in quanto viene esteso all'agire. Ma questo si può considerare in due modi.

1. Il vero che viene studiato riceve la sua importanza dal fatto di essere diretto all'azione. In questo caso, poiché si applica al contingente, non possiede una verità stabile (*non habet fixam veritatem*): tale è lo studio sugli atti di virtù. Questo studio benché possa appartenere all'intelletto sia speculativo che pratico, tuttavia compete soprattutto all'intelletto pratico.
2. Il vero studiato continua ad avere una sua importanza anche nel caso che non sia ordinato all'azione immediata, come nello studio delle realtà divine, la cui conoscenza però, dato che Dio costituisce il fine ultimo dell'agire, permette di dirigere l'operare. In questo secondo caso lo studio appartiene primariamente all'intelletto speculativo e secondariamente a quello pratico" (III Sent., d. 23, q. 2, a. 3, sol. 2).

(Vedi, CONOSCENZA, ASTRAZIONE, ILLUMINAZIONE, AVERROE', AVERROISMO)

Lavoro

E' ogni attività materiale e spirituale tendente a un risultato utile; generalmente è un'attività faticosa, intesa a modificare le cose mediante l'uso del corpo o di altri strumenti. La civiltà moderna, detta anche civiltà industriale, ha una considerazione altissima del lavoro, in cui vede uno dei valori fondamentali e non di rado il valore supremo. Su questo punto la civiltà moderna ha capovolto l'idea che del lavoro aveva la cultura classica, la quale possedeva un concetto decisamente negativo di tale attività. Aristotele definisce vile ogni lavoro in quanto opprime l'intelligenza. Cicerone e Seneca esaltano l'ozio come superiore al lavoro. Nel pensiero cristiano ha inizio una rivalutazione del lavoro: lo si vede soprattutto come strumento di purificazione e di salvezza.

S.Tommaso non ha elaborato nessuna filosofia o teologia del lavoro, tema che egli affronta soltanto sporadicamente e di passaggio. Tuttavia le sue sobrie considerazioni su questa attività umana raggiungono una notevole profondità e toccano tutti i suoi aspetti più importanti: definisce precisamente il suo ambito, ne chiarisce i fondamenti antropologici e descrive le sue principali funzioni.

1. DEFINIZIONE

Contro un concetto molto riduttivo di lavoro, che io identifica col lavoro manuale, S.Tommaso mette bene in chiaro che nel concetto di lavoro rientrano praticamente tutte le attività umane, sia quelle che esigono prevalentemente energia fisica sia quelle che richiedono piuttosto energia mentale. "Si noti che per lavoro manuale si intendono tutte le occupazioni con le quali gli uomini guadagnano lecitamente da vivere, sia che esse si compiano con le mani, o con i piedi o con la lingua (*sub opere ,manuali intelliguntur omnia humana officia ex quibus homines licite victum lucrantur, siye ,nanibus, sive pedibus, sive lingua fiant*): infatti le guardie, i corrieri e altri professionisti del genere, che vivono del loro lavoro, sono tra quelli che vivono con l'opera delle loro mani. Essendo infatti la mano "lo strumento degli strumenti", per lavoro manuale si intende qualsiasi lavoro con il quale uno può guadagnare lecitamente da vivere" (IL-II, q. 187, a. 3).

2. FONDAZIONE ANTROPOLOGICA DEL LAVORO

L'esigenza del lavoro viene colta da S.Tommaso direttamente nella natura umana: anzitutto nel fatto che quella umana è una realtà psicofisica, fatta cioè di anima e di corpo, e in

secondo luogo perché l'essere dell'uomo è un essere squisitamente culturale, il quale deve pertanto provvedere a se stesso con la propria genialità e la propria industria.

1°- S.Tommaso non collega il lavoro al peccato o a qualche altro fatto contingente ma alla natura stessa dell'uomo: l'uomo è naturalmente costituito di anima e di corpo e, pertanto il suo agire ha sempre carattere psicofisico e in definitiva ha sempre carattere lavorativo, anche se tale carattere è più marcato nelle attività corporali che in quelle spirituali. "Dio ha adeguato le azioni di ciascun essere alle proprietà della sua natura. Ora l'uomo è fatto di anima e di corpo. Dunque secondo l'ordinamento divino è necessario che esegua attività corporali e si applichi pure alle spirituali; e sarà tanto più perfetto quanto più si applicherà a queste ultime. Non rientra pertanto nella perfezione umana escludere qualunque opera corporale; ché anzi, essendo le opere corporali indirizzate a quanto si richiede per la conservazione della vita, se uno le tralascia viene a trascurare la sua vita, che invece è tenuto a conservare. L'aspettare poi aiuto da Dio allorché ci si può aiutare con la propria azione, e da uomo sciocco il quale tenta Iddio, essendo metodo della bontà divina di provvedere alle cose, non operando tutto e immediatamente ma muovendole alle proprie azioni. Quindi non si aspetti che Dio venga in aiuto, quando si tralascia ogni azione propria con cui ci si possa aiutare; questo ripugnerebbe all'ordinamento ed alla bontà di Dio" (C. G.. III, c. 135).

2°- La giustificazione antropologica si precisa ulteriormente mettendo in rilievo, anche se il linguaggio di S.Tommaso non è proprio quello dell'antropologia culturale, l'indole culturale dell'essere umano. Mentre l'essere degli animali è essenzialmente prefabbricato dalla natura, la quale li munisce di tutti quegli istinti che sono necessari per la loro esistenza, l'essere dell'uomo, come già si rileva nel testo appena citato, è in larga misura frutto della educazione e il suo rapporto col mondo è fissato dalla cultura; per cui l'uomo deve diventare provvidenza a se stesso. "La natura infatti ha dato all'uomo le mani al posto degli artigli e delle pellicce concesse agli altri animali, affinché con esse egli si procacciasse tutto il necessario" (II-II, q. 187, a. 3, ad 1; cfr. Quodi., VII, q. 7, a. 1).

Dopo l'argomento antropologico che è quello fondamentale, a giustificazione del lavoro. S.Tommaso adduce altri tre argomenti: a) il lavoro è ordinato a combattere l'ozio, da cui nascono tutti i mali; b) è ordinato a frenare la concupiscenza con la mortificazione del corpo; c) il lavoro può essere ordinato a fare l'elemosina (cfr. II-II, q. 187, a. 3).

3. FUNZIONE PERSONALE E SOCIALE DEL LAVORO

Coerentemente con quanto ha detto a proposito della giustificazione del lavoro, S.Tommaso mette in risalto anzitutto la funzione personale che ha questa attività: essa ha di mira anzitutto il proprio sostentamento (e quello dei propri familiari); e in effetti, come s'è visto, il lavoro è necessario soprattutto per questo: "Perciò chi non ha altro mezzo per poter vivere, qualunque sia la sua condizione, è tenuto al lavoro manuale", perché soltanto il lavoro, insiste S.Tommaso, costituisce il modo lecito di procurarsi da vivere (non il furto, la rapina, i sequestri di persone ecc.). "Il lavoro è necessario per evitare il furto (...); in secondo luogo per evitare la brama della roba altrui (...). In terzo luogo, per evitare gli affari loschi, con i quali alcuni si procurano il vitto" (II-II, q. 187, a. 3).

Ma oltre che una funzione personale e personalizzante il lavoro ha, secondo S.Tommaso, anche una funzione sociale: per soccorrere coloro che a causa di malattia, di vecchiaia o per altri servizi resi alla società non sono in grado di guadagnarsi da vivere con il proprio lavoro. Infatti "nessun uomo da solo è in grado di svolgere tutte le attività di cui una società ha bisogno (...). Come ciascun uomo si serve di membri diversi per eseguire ciò che un solo membro non potrebbe fare: così il complesso di tutti gli uomini si serve di uffici diversi di diversi uomini per esercitare tutto quello di cui ha bisogno l'umano consorzio e per cui non basterebbe l'opera d'un uomo solo (Rm 12, 4). Questa diversità di uffici in diversi uomini c'è, in primo luogo, per disposizione della divina provvidenza, che distribuì gli stati degli uomini in modo che nulla mai mancasse di ciò che è necessario alla vita in secondo luogo, anche per le diverse inclinazioni a diversi uffici o a diversi modi di vivere a cui i diversi uomini sono naturalmente portati (Quodl., VII, q. 7, a. 1).

Quella di S.Tommaso non è una trattazione adeguata e completa della vasta, ricca e complessa problematica relativa alla questione del lavoro, la quale del resto in una civiltà essenzialmente contadina come quella in cui egli viveva, presentava assai meno problemi e molto più semplici di quelli che presenta oggi. Tuttavia pur nella sua essenzialità la trattazione di S.Tommaso prende in considerazione e propone valide soluzioni per alcuni aspetti

fondamentali del problema, in particolare il concetto di lavoro, la sua fondazione antropologica e la sua duplice funzione (e valore) personale e sociale.

(Vedi, ANTROPOLOGIA, UOMO, CULTURA)

LIBERO ARBITRIO

—

E' la capacità che l'uomo ha di essere arbitro, cioè padrone delle proprie azioni, scegliendo tra varie possibilità e alternative: di agire oppure di non agire, di fare una cosa piuttosto che un'altra.

Il pensiero greco, che sottometteva tutto al fato, compresi gli uomini e gli stessi dei, non aveva potuto elaborare una dottrina del libero arbitrio. Questa invece divenne uno dei punti cardinali dell'antropologia cristiana, la quale aveva appreso dalla Scrittura che Dio ha dotato l'uomo del singolare potere di essere padrone di se stesso e delle proprie azioni.

Prima di S. Tommaso l'argomento del libero arbitrio era già stato ampiamente trattato da Origene, Gregorio Niseno, S. Agostino, Boezio, Anselmo e altri. Del libero arbitrio l'Aquinate si occupa in molti scritti, ma in particolare nella Somma Teologica (I, q. 83; I-II, q. 13) e nel De Veritate (q. 22), che sono tra gli studi più profondi ed esaurienti che siano mai stati fatti di questo tema.

1. ESISTENZA DEL LIBERO ARBITRIO

Contro i negatori del libero arbitrio (i fatalisti e i deterministi) S. Tommaso dimostra che l'uomo è libero, adducendo vari argomenti, alcuni indiretti, altri diretti. Tra gli argomenti indiretti il più importante e quello delle gravi assurdità a cui va incontro chi nega il libero arbitrio: "Infatti se ci si muove all'azione necessariamente, si sopprime la deliberazione, l'esortazione, il comando, la lode, il biasimo, che sono le cose per le quali esiste la filosofia morale. Tali opinioni, che distruggono i principi di una parte della filosofia, sono posizioni stravaganti (*extraneae*), come l'affermazione che nulla si muove, che demolisce i fondamenti della scienza naturali" (De Malo, q. 6, in corp.). Tra gli argomenti diretti il più solido è quello basato sulla struttura della ragione umana, che nelle cose può apprendere sia gli aspetti negativi che quelli positivi, e quella della volontà, che ha come oggetto proprio il bene. "Ora, la ragione può apprendere come bene non solo il volere e l'agire, ma anche il non volere e il non agire. Inoltre in tutti i beni particolari la ragione può osservare l'aspetto buono di una cosa oppure le sue deficienze di bene, che si presentano come un male: e in base a ciò può apprendere ciascuno di tali beni come degno di elezione o di fuga. Soltanto il bene perfetto, cioè la felicità, non può essere appreso dalla ragione come un male o un difetto. Ed è per questo che l'uomo, per necessità, vuole la beatitudine e non può volere l'infelicità o la miseria. Ma l'elezione non ha per oggetto il fine, bensì i mezzi; non riguarda il bene perfetto, cioè la felicità, ma gli altri beni particolari. Perciò l'uomo non compie una elezione necessaria ma libera (I-II, q. 13, a. 6).

2. DIVISIONE DEL LIBERO ARBITRIO

S. Tommaso distingue tre tipi di libero arbitrio (libertà): di esercizio (*exercitii*), di specificazione (*specificationis*) e di contrarietà (*contrarietatis*). La libertà di esercizio riguarda il potere che la volontà ha di esercitare oppure di non esercitare il suo atto di volontà, cioè di volere oppure di non volere. La libertà di specificazione è il potere di scegliere una cosa piuttosto che un'altra. La libertà di contrarietà è quella di poter scegliere sia il bene sia il male. "Poiché la volontà si dice libera in quanto non è soggetta a necessità, la libertà della volontà si presenta sotto tre forme: in rapporto all'atto, in quanto può volere e non volere (*velle vel non velle*); in rapporto all'oggetto, in quanto può volere questa o quella cosa come pure il suo contrario (*velle hoc velle illud et eius oppositum*); e in rapporto al fine, in quanto può volere il bene oppure il male (*velle bonum vel malum*)" (De Ver., q. 22, a. 6).

3. NATURA DEL LIBERO ARBITRIO

E un'attività che procede sia dall'intelletto sia dalla volontà, ma non allo stesso modo. Procede anzitutto dalla volontà, in quanto ne è la causa efficiente; ma procede anche dall'intelletto, in quanto esso fornisce la specificazione all'atto libero. Così S. Tommaso può asserire che il libero arbitrio sostanzialmente è atto della volontà, mentre formalmente o specificamente è atto dell'intelletto. Ecco il ragionamento dell'Aquinate a questo proposito: "Il termine elezione o scelta implica elementi che spettano alla ragione oppure all'intelletto, ed elementi che appartengono alla volontà (...). Ora, se due elementi concorrono a formare un'unica cosa, uno funge da elemento formale rispetto all'altro. E invero S. Gregorio di Nissa afferma che la elezione "per se stessa non è l'appetito e neppure il consiglio, ma la loro combinazione. Come diciamo che l'animale è un composto di anima e di corpo, non il corpo o l'anima soltanto". Ora, bisogna considerare che un atto dell'anima, il quale appartiene sostanzialmente a una data potenza o a un dato abito, riceve la forma e la specie da una potenza e da un abito superiore nella misura in cui l'inferiore viene subordinato al superiore; se uno. per es. compie un atto di forza per Dio, materialmente il suo è un atto di forza, ma formalmente di carità. Ora, è evidente che la ragione è superiore in qualche modo alla volontà e ne ordina gli atti: in quanto cioè la volontà tende al proprio oggetto secondo l'ordine della ragione, per il fatto che la facoltà conoscitiva presenta a quella appetitiva il proprio oggetto. Così dunque quell'atto con cui la volontà tende verso qualcosa che viene proposto come bene, essendo ordinato dalla ragione a un fine, materialmente è atto della volontà, mentre formalmente è atto della ragione" (I-II, q. 13, a. 1). Altrove lo stesso argomento è presentato in forma molto più concisa: "Ci sono delle potenze che raccolgono in se stesse il potere (*virtutes*) di varie facoltà, tale è il caso del libero arbitrio, come risulta da quanto segue. L'elezione (scelta) che è l'atto proprio del libero arbitrio, comporta la disanima (*discretionem*) e il desiderio; infatti scegliere è dare la preferenza a una cosa rispetto a un'altra. Ora, queste due azioni non si possono compiere senza l'apporto delle facoltà della ragione e della volontà. E quindi evidente che il libero arbitrio raccoglie il potere della volontà e della ragione, e perciò si dice facoltà di entrambe (II Sent., d. 24, q. 1, a. 1). Pertanto, secondo l'Aquinate, il libero arbitrio non è esclusivamente atto della volontà come sostengono certi volontaristi antichi (Scoto, Occam) e moderni

(Nietzsche e Sartre), perché in tal caso si avrebbe un arbitrio cieco, e in nessun modo un arbitrio veramente libero.

4. AMBITO DEL LIBERO ARBITRIO

L'ambito della libertà umana è vastissimo. Praticamente tutti gli obiettivi che l'uomo persegue in questa vita, non li persegue per un impulso naturale, per necessità o per costrizione dell'ambiente, ma per libera scelta. Nonostante che tutto il volere umano sia iscritto dentro un unico vastissimo orizzonte, quello del fine ultimo e del bene perfetto, e che la tensione verso tale bene sia una tensione naturale e necessaria, di fatto poi, nella vita presente, l'uomo non incontra nessun oggetto che equipari la misura di bontà richiesta dal fine ultimo. E così ogni bene proposto, essendo un bene finito risulta, per un verso, appetibile, in quanto bene, e per un altro verso non appetibile, in quanto finito. S. Tommaso osserva che se la volontà si trovasse davanti al bene totale, illimitato, cioè a un bene che sotto tutti gli aspetti fosse solo bene con l'esclusione d'ogni non bene o male qual è la beatitudine, allora essa ne sarebbe attratta necessariamente. "Poiché la volontà è in potenza rispetto al bene universale, nessun bene supera la potenza della volontà come se di necessità la muovesse, a eccezione di ciò che è bene secondo ogni aspetto; e questo soltanto è il bene perfetto, che è la beatitudine, bene che la volontà non può non volere in modo cioè da volere l'opposto, sebbene attualmente possa non volerla potendo allontanare da sé il pensiero della beatitudine" (De Malo, q. 6, ad 7). Di fatto, però, ciò che si presenta all'uomo nella vita presente non è mai il bene assoluto ma sono soltanto beni particolari, che la volontà è libera di accogliere oppure di respingere. La volontà è libera quando si trova dinanzi a un valore o un bene che non si identifica col bene assoluto, che cioè non adegua la capacità della volontà, che è aperta all'infinito dell'essere e del valore, e che pertanto è bene sotto un aspetto ma non bene sotto un altro e per questo motivo può essere scartato. "Ciò accade anche perché molte sono le vie che conducono al fine ultimo (*ad finem ultimum multis viis perveniri potest*) e a differenti persone convengono differenti vie per raggiungerlo. Per questo motivo l'appetito della volontà non può essere determinato necessariamente in quanto concerne i mezzi, come accade invece nelle cose naturali, le quali per un fine determinato e certo hanno a disposizione una sola e unica via" (De Ver., q. 22, a. 6, resp.).

5. LIBERO ARBITRIO E CONCORSO DIVINO

Contrariamente a quanto molti uomini tendono a credere e i pensatori atei non si stancano di ripetere, cioè che l'esistenza di Dio è incompatibile col libero arbitrio, S. Tommaso fa vedere che ciò è assolutamente falso, perché la realtà di Dio non solo non è inconciliabile con la libertà umana, ma ne costituisce l'unico sicuro fondamento. L'Aquinate discute il problema dei rapporti tra il concorso divino e il libero arbitrio in molte opere, dando sempre sostanzialmente la stessa soluzione, la quale si articola in tre punti: 1) la causalità (il concorso, la provvidenza) divina non compromette la libertà umana; 2) anche nell'azione libera dell'uomo Dio conserva il primato che gli spetta in quanto causa principale; 3) Dio può influire sul libero arbitrio ma non costringerlo.

In primo luogo Dio, pur operando sempre come causa principale, non fa violenza al libero arbitrio. Egli è troppo grande e rispettoso delle sue creature per far violenza alla loro natura; e così Egli interviene nel loro agire salvaguardando le strutture del loro essere. Dio "muove tutte le cose secondo la loro struttura: cosicché in forza della mozione divina, da cause necessarie derivano effetti necessari, e da cause contingenti derivano effetti contingenti. E poiché la volontà è un principio attivo non determinato a una sola decisione, ma indifferente verso più alternative, Dio la muove in maniera da non determinarla a una sola soluzione, ma conservando contingente e non necessario il moto di essa, eccetto in quelle cose verso le quali ha una spinta naturale" (I-II, q. 10, a. 4).

Tuttavia, il primato della causalità divina non viene mai meno, neppure nell'azione libera dell'uomo: la sorgente ultima di ogni essere come di ogni agire rimane sempre Dio, l'*Esse ipsum subsistens* che è la sorgente intensiva e totale di tutto ciò che esiste per partecipazione. Pertanto "la volontà ha il dominio del proprio atto ma non con l'esclusione della causa prima; però la causa prima non agisce nella volontà in modo da determinarla di necessità a una sola cosa come determina invece la natura; per questo la determinazione dell'atto viene lasciata nel potere della ragione e della volontà" (De Pot., q. 3, a. 7, ad 13). Ma oltre che col suo concorso normale e col primato che gli spetta quale causa principale, secondo S. Tommaso, Dio può intervenire nell'agire umano anche con un concorso straordinario, gratuito: si tratta però sempre di interventi che non fanno violenza alla volontà anche se possono influenzarla. Nel De Veritate S. Tommaso distingue tra influenzare (*immutare*) e costringere (*cogere*) ed esclude che Dio possa costringere la volontà, mentre riconosce che può influenzarla con la sua grazia, potenziandola oppure indirizzandola verso determinati oggetti: "Dio influenza (*immutat*) la volontà in due modi. In primo luogo semplicemente muovendola: quando cioè muove la volontà a voler qualche cosa, senza peraltro imporre alla volontà qualche nuova modalità (*formam*), vale a dire senza conferirle un nuovo abito, facendo semplicemente sì che l'uomo voglia ciò che prima non voleva. In secondo luogo, imprimendo una nuova modalità (*formam*) nella stessa volontà. E così mentre la volontà già è incline, in forza della stessa natura che ha ricevuto da Dio, a volere qualche cosa, parimenti in forza di una nuova modalità, come la grazia e la virtù, viene ulteriormente inclinata da Dio a volere qualche altra cosa, alla quale prima non era spinta da inclinazione naturale" (De Ver., q. 22, a. 8).

In conclusione, come scrive egregiamente S. Tommaso, nel Commento alle Sentenze (II Sent., d. 25, q. 1, a. I, ad 3): "Dio opera in ogni cosa, ma in conformità con le condizioni di ciascuna; così nelle cose naturali interviene somministrando loro il potere di agire e determinando la loro natura a una certa azione; nel libero arbitrio interviene in tal modo da dargli il potere di agire (*virtutem agendi*) e facendo sì che il libero arbitrio agisca, e tuttavia la determinazione dell'azione e del fine viene lasciata nel potere del libero arbitrio; cosicché al libero arbitrio è lasciato il dominio sul suo atto, anche se non come primo agente". (Cfr. *ibid.*, a. 2, ad I).

Se il libero arbitrio non può subire violenza da parte di Dio, tanto meno ciò può accadere per opera del demonio o di altre creature. Il demonio può indubbiamente influire sull'uomo (come possono influire i compagni, i maestri, i superiori ecc.), ma

non può influire direttamente sulla sua volontà. "Sulla volontà può influire soltanto Dio e questo a causa della libertà della volontà, che è padrona dei propri atti, e non può essere costretta dall'oggetto, come accade invece nell'intelletto, che è costretto dalla evidenza della dimostrazione" (II Sent., d. 8, q. 1, a. 5, ad 7).

6. LIBERO ARBITRIO, GRAZIA E PECCATO

A causa della sua natura finita e della sua origine dal nulla il libero arbitrio è intrinsecamente esposto alla fallibilità: è la sua stessa condizione ontologica che lo espone alla caduta: "Qualsiasi volontà creata ha la possibilità di venir meno nel suo atto (*in sui actu deficere*) in quanto proviene dal nulla (*ex nihilo est*) ed è pertanto trascinabile al difetto: perciò avviene che nella volontà possa insorgere il peccato, come suo effetto" (II Sent., d. 39, q. 1, a. 1). C'è di più, è fallibile la ragione che è la guida della volontà, ed è fallibile la volontà stessa in quanto si lascia influenzare dalle passioni.

Secondo S. Tommaso, che su questo punto ripete l'insegnamento di S. Agostino, il libero arbitrio non ha il potere di sottrarsi sempre al peccato, anche se esclude che il peccare sia necessario e appartenga all'essenza del libero arbitrio. Il peccato, spiega S. Tommaso, consiste nella separazione da Dio. Ora, "è essenziale al libero arbitrio poter agire oppure non agire (...). Pertanto è impossibile che, mantenendo intatta la libertà del libero arbitrio, possa venire conferito a una creatura il potere di non peccare, secondo la sua condizione naturale, perché in tal caso si avrebbe una contraddizione, perché se c'è libero arbitrio occorre che la creatura possa volere e non volere conservare l'unione con la propria causa; ma se non può peccare, non gli è possibile rompere l'unione con la propria causa, e così si cade in contraddizione" (II Sent., d. 23, q. 1, a. 1, sol.).

Dal peccato l'uomo non ha il potere di liberarsi da solo, con le sole forze del libero arbitrio; per questo ha bisogno della grazia di Dio. Questa però non sopprime il libero arbitrio; anzi, al contrario, lo potenzia e lo eleva (cfr. III, q. 70, a. 4; III, q. 89, a. 2).

Lo studio del libero arbitrio, compiuto da S. Tommaso, è senza dubbio eccellente dal punto di vista psicologico; ma non presta molta attenzione agli aspetti politici e sociali della libertà. Tuttavia anche questi aspetti possono essere chiariti tenendo conto dei principi che l'Aquinate ha posto trattando dell'aspetto psicologico, che è quello fondamentale.

(V. APPETITO, VOLONTA', UOMO, PASSIONE, MORALE)

MALE

—
Concetto presente in tutte le culture sia tradizionali sia progredite e che qualifica qualsiasi cosa o azione che sia ritenuta dannosa all'uomo. Nel mondo classico l'unico filosofo che si pose seriamente il problema del male fu Plotino, al quale va il

merito di avere formulato un concetto preciso di tale fenomeno, definendolo come “privazione”, mancanza di bene». Causa della carenza di bene, secondo Plotino, è la materia. Di qui l'impostazione dell'ascetica plotiniana, la quale mira soprattutto al distacco dell'anima dalla materia e perciò dal corpo.

S. Agostino, che tra i pensatori d'ogni tempo è colui che si è arrovellato maggiormente intorno al problema del male, fece suo il concetto plotiniano del male, inteso come *privatio boni*; ma ricusò di identificare il male con la materia, poiché anche questa è creata da Dio, e pertanto è necessariamente, intrinsecamente buona, perché Dio, sommo bene, non può creare che cose buone. Così, approfondendo la natura del male, Agostino rileva che non può essere una sostanza. perché «l'essere, per quanto in piccolo grado, è un bene per sé». Il male consiste essenzialmente nel disordine, ossia nell'allontanamento da Dio, nella aversio a Deo e nella *conversio ad creaturas*: allontanamento dal sommo bene per attaccarsi a beni inferiori. Di tale disordine causa esclusiva è il libero arbitrio. A monte di ogni male, secondo S. Agostino, sta il disordine morale della volontà: dal disordine morale discende anche il disordine materiale, il male fisico.

S. Tommaso ha vissuto meno angosciosamente del grande convertito di Tagaste l'oscuro e assillante problema del male, ma ha scrutato attentamente in tutti i suoi aspetti, proponendo soluzioni che riecheggiano fortemente le tesi di Agostino. S. T. si cimenta col problema del male in tre contesti principali: esistenza di Dio, provvidenza divina, libertà umana. In tutti e tre i casi egli spiega il male subordinandolo al bene, e interpretandolo alla stregua di altri fenomeni "metafisici" analoghi ai fenomeni dell'errore (che non è una realtà in sé ma è privazione della verità), della bruttezza (che non ha una propria realtà ma è privazione di bellezza), del nulla (che non ha nessuna consistenza ontologica, ma è semplicemente e radicalmente assenza di essere). Pertanto il male, come aveva insegnato Agostino, non è una realtà positiva: è una privazione, è la mancanza di qualcosa che dovrebbe esserci, come la cecità è la mancanza di qualcosa nell'occhio e la sordità è la mancanza di qualcosa nell'orecchio.

Il male -insegna S. Tommaso al seguito di Agostino - si può presentare sotto due forme: come mancanza di un elemento naturale (fisico) oppure come mancanza di ordine al fine proprio, liberamente voluta da una creatura razionale. Nel secondo caso si ha la colpa (*malum culpae*), il male morale - che è il male più grave (I, q. 48, a. 6) ; nel primo si ha il *malum pena*, poiché il male fisico in tutte le sue forme (la corruzione, il dolore, la morte) è conseguenza della colpa, del peccato.

1. IL MALE E L'ESISTENZA DI DIO

Secondo l'Angelico il male non può essere preso seriamente come argomento contro l'esistenza di Dio, come pretende il primo argomento addotto per suffragare il *Videtur quod Deus non sit*. L'argomento suona così: «Se uno di due contrari è infinito, l'altro sarà totalmente distrutto. Ma col termine Dio si intende un bene infinito; dunque se Dio ci fosse non ci sarebbe il male; e invece il male nel mondo c'è; dunque Dio non esiste, (I, q. 2, a. 3, ob. 1). S. Tommaso replica seccamente citando S. Agostino: “Dio non permetterebbe il male se non fosse così onnipotente e buono, da trarre anche dal male un bene» (ibid., ad 1). Ma la risposta di S. Tommaso non si esaurisce qui. Più

avanti parlando della Divina Provvidenza e della libertà umana egli cerca di far vedere come effettivamente anche il male possa rientrare nell'ordine universale delle cose.

2. IL MALE E LA PROVVIDENZA DIVINA

Per S. Tommaso è conveniente che esistano gradi inferiori di creature, nei quali le perfezioni create sono contenute più limitatamente solo per un periodo di tempo o con la possibilità di non giungere alla loro debita pienezza. È errato pensare che Dio dovrebbe aver fatto solo i gradi più perfetti di essere, dando, per es., ai mortali l'immortalità, agli imperfetti la perfezione, ai mobili l'immobilità. “Nulla vincola la Provvidenza di Dio a concedere a un ente particolare tanta bontà quanta a tutto l'universo, o a dare a una cosa situata in un grado inferiore la perfezione propria di un grado superiore» (*In Div. Nom., VIII, lect. 4*). “Dio e la natura, così come qualunque causa agente, fanno il meglio nell'insieme, non il meglio in ogni parte, ma in ordine al tutto (...). Ed è meglio e più perfetto che in tutta l'universalità delle creature siano contenuti degli enti che possano declinare dal bene, e che perciò a volte lo facciano. Questo, Dio non lo impedisce, poiché non è proprio della Provvidenza distruggere la natura, bensì conservarla» (I, q. 48, a. 2, ad 3). Un universo ideale senza corruzioni naturali, con corpi immortali, nel quale gli animali non morissero né lottassero tra loro, nel quale non ci fossero convulsioni naturali, sarebbe teoricamente possibile, ma non sarebbe effettivamente l'universo migliore, perché includerebbe, assolutamente parlando, meno perfezioni di un universo che contenga anche la presenza di imperfezioni. Infatti, la presenza di esseri corruttibili, oltre a quella dei puri spiriti, conferisce all'universo maggiore ricchezza di contenuto di quella che avrebbe se esistessero solo angeli. “Un universo nel quale non ci fosse alcun male non conterrebbe tanta bontà come questo universo, poiché non ci sarebbero in esso tante nature buone come in questo, in cui esistono alcune nature buone alle quali non aderisce il male, e altre alle quali aderisce. Ed è meglio che esistano entrambe le creature piuttosto che una sola di esse” (*I Sent., d. 44, q. 1. a. 2, ad 5*). In linea con S. Agostino, S. Tommaso afferma che “se si sottraesse il male a qualche parte dell'universo, la sua perfezione diminuirebbe notevolmente, poiché la sua bellezza sorge dall'ordinata congiunzione dei beni e dei mali, dato che i mali provengono da certi beni deficienti e tuttavia da essi procedono altri beni per la provvidenza divina, così come l'interposizione di silenzi rende più piacevole la melodia” (*C. G., III, c. 71*).

Questa prospettiva in cui il piano universale, di cui fanno parte sia il bene sia il male, è voluto da Dio, non implica l'idea che Dio stesso sia la causa del male. Infatti, spiega l'Angelico, una causa può dare origine al male o perché è causa a sua volta difettosa (il malato cammina male, ossia zoppica, perché ha un difetto, una mancanza), o perché dispone di una materia difettosa (come quando una casa crolla per difetto di materiale), o perché è capace di trarre da un difetto (male) parziale un bene maggiore. La causa prima, Dio, si può dire causa del male soltanto nel terzo senso, perché nel suo operare non presuppone nessuna materia né ha in sé difetto alcuno, poiché è la pienezza dell'essere (*I, q. 49, aa. 1-2*).

3. IL MALE E LA LIBERTÀ

È prerogativa della libertà finita essere fallibile: proprio perché è finita può decadere dall'orizzonte del bene assoluto e infinito e può lasciarsi catturare e rinchiudere dentro i confini di beni finiti (del proprio essere o di altre cose). E precisamente in questo consiste il male morale: nel preferire beni particolari al Bene universale. Per quanto riguarda la provvidenza divina e l'ordine universale, la spiegazione che S. Tommaso fornisce di questo male ricalca da vicino quella che ha già dato per il male fisico. Neppure il male morale, per quanto grave, scompagina e infrange l'ordine universale. Infatti, nell'atto moralmente cattivo, anche nei casi in cui si agisce formalmente contro il bene divino, non si arriva mai a un'opposizione frontale *all'ordo universalis*. poiché in questo caso la volontà sarebbe cattiva per natura e tenderebbe al male in se stesso, e così si trasformerebbe nel contrario di Dio e nel MALE per essenza: il che è assolutamente impossibile. Infatti “in quanto la volontà tende naturalmente al bene conosciuto come al proprio oggetto e al proprio fine, è impossibile che una qualche sostanza intellettuale abbia una volontà malvagia secondo natura a meno che il suo intelletto non erri circa il giudizio sul bene (...). È impossibile però che vi sia un intelletto che venga meno per sua natura nel giudizio del vero. Perciò è impossibile che vi sia una qualche sostanza intellettuale che abbia una volontà naturalmente malvagia (*neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem*)” (C. G., III, c. 107).

Il male morale si costituisce dunque non nella natura della volontà che è naturalmente buona, bensì nell'atto della scelta, cioè nel libero arbitrio (v. ARBITRIO). Il peccato, ossia il male morale, altro non è che riporre la propria felicità (beatitudine) in qualche cosa che non può dare la vera felicità; è una forma di “idolatria”, un mettere qualche bene finito al posto di Dio, come se fosse Dio. Una tale deficienza della volontà, impossibile *in universalis* è purtroppo possibile *in particolari*, come sottolinea S. Tommaso: “Ogni mente razionale naturalmente desidera la felicità in modo indeterminato e universale, e riguardo a questo non può venir meno; ma nel particolare non c'è un determinato movimento della volontà della creatura a cercare la felicità in questo o in quello. E così nel desiderare la felicità qualcuno può peccare, se la cerca dove non deve cercarla, come colui che cerca nei piaceri la felicità; e lo stesso è rispetto a tutti gli altri beni finiti” (*De Ver.*, q. 24, a. 7, a. 6).

Quando la creatura pecca perde la beatitudine (v. BEATITUDINE) che consiste nell'unione con Dio, e fallisce così la piena realizzazione della sua capacità infinita, ma non perde né il proprio essere né una parziale realizzazione di sé. Perdendo l'unione elettiva col fine ultimo, sminuisce la pienezza della sua bontà e resta unita a Dio solo come una cosa naturale, senza che la sua volontà partecipi attivamente a questa relazione. Ogni male è un indebito rimpicciolimento del bene, come una restrizione di un bene che avrebbe dovuto essere più totale. Nel peccato (v. PECCATO) la restrizione costituisce un passaggio dall'unione finita al Bene infinito, che la creatura razionale doveva operare elettivamente. all'unione con un bene finito che non può colmare la volontà. Ma la ragione ultima a cui S. Tommaso si appella per fare rientrare il male nell'*ordo universalis* non è tanto quella che il male non è mai totalmente male ma piuttosto un bene rimpicciolito, bensì il principio per cui “tutto quello che succede nel inondo, anche se è male, ricade in bene dell'universo” (*In Ep. ad Rom.*, VIII, lect. 6, n. 696). Il male resta così non soppresso. ma reintegrato nell'armonia dell'universo. Seguendo gli alvei stabiliti nell'ordine cosmico, i mali finiscono per confluire nel bene della totalità dell'universo e nel bene personale delle creature spirituali. “La provvidenza di Dio fa buon uso dei mali, a volte per utilità

degli stessi che li patiscono, come quando per opera di Dio le infermità corporali o persino spirituali ricadono a vantaggio di coloro che le soffrono; altre volte a vantaggio di altri, in un duplice modo: o per il vantaggio particolare di qualcuno, come quando, per la penalizzazione di uno, un altro si emenda, o per l'utilità di tutti, come la punizione dei delinquenti è ordinata alla pace sociale" (*In Div. Nom., IV, lect. 23*).

Secondo S. Tommaso tutto ciò che succede nell'universo finisce sempre per contribuire al bene dei giusti, di coloro cioè che lottano per salvaguardare l'ordine morale in ogni loro azione, poiché tutti e ciascuno di essi costituiscono le parti più essenziali dell'universo (*cf. De Ver., q. 5, a. 7*). "Tutto ciò che accade ad essi o alle altre cose ridonda a loro bene" (*In Ep. ad Rom., VIII, lect. 6*). Le apparenze di questa vita suscitano l'impressione che i beni e i mali siano distribuiti indifferentemente, quasi casualmente tanto ai buoni che ai cattivi, anzi con una preferenza per i secondi. Ma, osserva l'Angelico, la nostra conoscenza dei dettagli del piano provvidenziale è molto superficiale, e non ci riesce facile giudicare se qualcosa è per il bene o per il male, se un avvenimento avverso sia stato alla fine più conveniente o, al contrario, un successo strepitoso abbia in fondo preparato una disgrazia (*cf. De Ver., q. 5, a. 5, ad 6*). L'ordine profondo degli avvenimenti, in particolare degli avvenimenti storici, sfugge ai poteri della ragione umana, ma questa compie cosa saggia se ripone la sua fiducia nella saggezza infinita della provvidenza di Dio.

Del problema del male, S. Tommaso si è occupato occasionalmente nei seguenti scritti: il *Comm. Alle Sentenze* (I, d.46, q. 3; II, d. 34, qq. 1-2); la *Summa contra Gentiles* (III, cc. 4-15); il *De Veritate* (q. 3, a. 4); la *Summa Theologiae* (I, qq. 48-9); il *Compendium Theologiae*, c. 115. Ma lo ha affrontato anche in modo sistematico in un'opera monumentale, la *Quaestio disputata De Malo*. L'opera si compone di 16 questioni, le quali trattano rispettivamente: della natura del male (q. 1); della natura e della causa del peccato (qq. 2-3); del peccato originale e dei suoi effetti (qq. 4-5); del libero arbitrio (q. 6); del peccato veniale (q. 7); dei vizi capitali (qq. 8-15); dei demoni (c. 16).

(V. ORDINE, PROVVIDENZA, BEATITUDINE, PECCATO, ARBITRIO)

Mondo

—

Usualmente abbraccia soltanto la realtà materiale (l'universo fisico) e di tale realtà si sono occupate in passato la cosmologia (già a partire dai filosofi greci) e la teologia della materia e delle realtà terrestri.

Nella S. Scrittura il termine mondo assume vari significati; normalmente sta a indicare l'insieme dell'universo creato, il quale comprende "i cieli e la terra" (Geni 1, 1). Tale è il senso che hanno i termini *mundus e universum* in S. Tommaso: "*Omnes res, prout sunt in suo complemento, dicuntur unus mundus vel unum universum*" (II Sent., d. 12, q. 1, a. 1, ad 2). L'universo o mondo è l'insieme ordinato delle creature.

1. IL FONDAMENTO DELL'UNITA' DEL MONDO

Sebbene sia costituito da una impressionante molteplicità e diversità di enti, tuttavia il mondo forma un unico tutto, una totalità, una unità. Gli enti, nella molteplicità delle loro diverse nature, hanno in comune la stessa perfezione radicale, e questa per S. Tommaso non è la bontà come per Platone, né la unità come per Plotino, né la bellezza come per lo Pseudo Dionigi, né la verità come per S. Agostino, né la sostanza come per Spinoza, né il pensiero come per Hegel; bensì la perfezione dell'essere, che è la *perfectio omnium perfectionum* e *l'actualitas omnium actuum*. Pur essendo le cose diverse le une dalle altre per la loro essenza esse si unificano nell'essere, e poiché la perfezione dell'essere si trova negli enti in modo partecipato, contingente e graduato, essa deve provenire da un ente che possieda tale perfezione in modo pieno, totale e assoluto, e che sia capace di comunicarla a tutti gli altri. In altre parole, la gradazione, la contingenza e la partecipazione nell'essere rinviano a un principio separato che sia capace di spiegare la molteplicità e la finitudine degli enti che costituiscono il mondo: e tale può essere soltanto *l'esse ipsum subsistens* (De Ent. et Ess., c. 4, n. 28; De Pot., q. 3, a. 5). In conclusione l'unità del mondo è radicata nella sua unità intrinseca nell'essere (tutte le cose sono enti) e nella conseguente unità a partire da un principio causale trascendente (tutte le cose sono creature).

Sotto l'aspetto formale l'unità del mondo è assicurata dalla perfezione dell'essere; invece sotto l'aspetto eziologico l'unità è garantita dalla sua genesi da un nucleo o principio. Anche Plotino aveva ricondotto l'universo a un unico principio, l'Uno; ma l'Uno era il principio del molteplice per un processo emanativo di progressiva degradazione. Dall'Uno procedeva, per emanazione, un primo ente, poiché da esso non poteva scaturire immediatamente che una cosa sola, il *nous*, il quale doveva imitarlo in sommo grado. Da questo primo ente procedevano a poco a poco gli altri, sempre più moltiplicati e divisi, così come da un medesimo punto procedono linee divergenti, che progressivamente si separano le une dalle altre. S. Tommaso respinge la teoria plotiniana dell'emanazione e fa sua la dottrina biblica della creazione dal nulla. Dio è quindi l'artefice unico e immediato del mondo e di tutto ciò che in esso si trova. Essendo sommamente intelligente e libero, Dio ha creato il mondo liberamente (vedi: CREAZIONE); e lo ha creato unicamente per comunicare la sua bontà alle sue creature. "Dio produsse le cose nell'essere per comunicare la sua bontà alle creature, al fine di essere rappresentato dalle sue opere. E poiché Dio non può essere sufficientemente rappresentato da una sola creatura, ne produsse molte e diverse, affinché ciò che manca a una nella rappresentazione, sia supplito da un'altra. Infatti la bontà che in Dio sta in modo semplice e uniforme, nelle creature si trova in modo molteplice e diviso; dunque tutto l'universo, più perfettamente d'ogni singola creatura, partecipa della bontà divina e meglio la rappresenta" (I, q. 47, a. 1). Il mondo intero nel suo insieme dà un'idea più perfetta della perfezione semplice del suo Autore, di quanto possa fare una delle sue parti presa isolatamente. Nessun ente partecipato può riflettere tutta la perfezione *dell'Esse ipsum*: "Le cose create non possono conseguire una perfetta somiglianza con Dio secondo una sola specie di creature" (C. G., II, c. 45). Per contro "quanto più numerosi sono gli aspetti in cui qualche cosa assomiglia a Dio, tanto più perfettamente gli rassomiglia. In Dio vi è bontà e diffusione della sua bontà negli altri. Per questo motivo le cose create raggiungono una maggiore somiglianza con Dio se non sono soltanto buone ma soprattutto se possono produrre la bontà anche nelle altre: così come un corpo sarà

tanto più simile al sole se risplende e inoltre illumina altri corpi, che non se si limita a brillare. Ma una sola creatura non potrebbe produrre la bontà in un'altra se non ci fosse pluralità e disuguaglianza nel creato" (C. G., II, c. 45).

2. L'ORDINE DEL MONDO

Il mondo è un cosmo, ossia una molteplicità ordinata. S. Tommaso, commentando Aristotele, afferma: "Quanti sostengono che le nature delle cose non sono tra loro collegate, incorrono in gravi difficoltà (...). Infatti in tal modo essi fanno dell'essenza dell'universo qualcosa di sconnesso, senza ordine, al punto da pensare che una parte di esso non avrebbe nessuna rilevanza per l'altra (...). Ma questa tesi è insostenibile, poiché gli enti non sono fatti male. Gli enti naturali si dispongono nel miglior modo possibile. Ora, se osserviamo che ogni singolo ente è ottimamente disposto nella sua natura, a maggior ragione dovremo ritenere che ciò si verifichi anche in tutto l'universo" (XII Met., lect. 12). S. Tommaso si compiace di citare a questo proposito l'autorità della S. Scrittura, la quale afferma che *ea quae sunt, a Deo ordinata sunt*; tutto ciò che è, è ordinato da Dio (Rm 13, 1; cfr. I, q. 109, a. 2; De Spir. Creat., a. 8). "Nell'universo nulla è disordinato" (I Sent., d. 44, q. 1, a. 2); "Le parti dell'universo hanno un ordine tra di loro, in quanto l'una agisce sull'altra e ne è fine ed esemplare" (I, q. 48, a. 1). "Tutte le cose che esistono nell'universo sono in qualche modo ordinate, anche se non tutte hanno lo stesso ordine, com'è quello degli animali marini, quello degli uccelli o quello delle piante. Ma anche se non sono ordinate allo stesso modo, non accade mai che una di esse non contenga un riferimento a un'altra. Vi è infatti una certa affinità e un ordine di alcune cose ad altre, così come le piante sono per gli animali e gli animali per gli uomini"(XII Met., lect. 12). Ne consegue che "il mondo materiale e il mondo spirituale costituiscono un unico universo (*ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur*) (I, q. 61, a. 3, ad 4). Il mondo degli angeli non è un universo separato: "Gli angeli sono una parte dell'universo; non costituiscono un universo a sé ma, al contrario, angeli e creature corporee convergono nella costituzione di un unico universo" (I, q. 61, a. 3).

Dopo avere definito le cause materiale, efficiente e formale della unità del cosmo, S. Tommaso completa la sua riflessione intorno al mondo determinandone la causa finale. Il fine ultimo del mondo coincide con la sua origine prima, Dio. S. Tommaso lo argomenta in motti scritti, in particolare nel Commento alla Metafisica, nella Summa Theologiae e nel De Veritate. Nel Commento alla Metafisica S. Tommaso condivide la tesi di Aristotele il quale aveva insegnato che il bene massimo a cui aspira l'universo non consiste semplicemente nell'ordine delle sue parti ma consiste in qualche cosa di separato da se, il Motore immobile. In effetti "esiste un Bene separato, il Primo Motore, da cui dipendono il cielo e l'intera natura, a modo di fine e di bene desiderati. E poiché tutte le cose che hanno un fine comune convergono necessariamente nell'ordine a questo fine, così tra tutte le parti dell'universo dovrà esistere un ordine reciproco. In tal modo l'universo ha un Bene separato e un bene (immanente) di ordine. Proprio come un esercito, dove il bene sta nello stesso ordinamento armato, e inoltre nel condottiero che guida l'esercito" (XII Met., lect. 12). Nella Summa S. Tommaso ribadisce la tesi che il mondo ha una doppia finalità: immanente e trascendente. "Il fine dell'universo è un bene esistente al suo interno, cioè l'ordine esistente

nell'universo; però questo bene non è il suo fine ultimo, perché esso si ordina al bene trascendente come al suo fine ultimo" (I, q. 103, a. 2, ad 3). Lo stesso concetto viene espresso nel De Veritate: l'armonia interna non esaurisce il significato radicale dell'universo; senza l'ordinamento a Dio non esisterebbe ordine alcuno, così come "senza l'ordine al capo, non ci sarebbe ordine reciproco tra le parti dell'esercito" (De Ver., q. 5, a. 3). D'altronde lo stesso ordine immanente nell'universo ha come ultima ragion d'essere l'ordine trascendente. "Tutte le creature compongono il tutto universale come una totalità integrata dalle sue parti. Se vogliamo assegnare il fine di un tutto e delle sue parti, troviamo in primo luogo che le singole parti sono in funzione dei loro atti propri, come l'occhio è per vedere; in secondo luogo, la parte meno nobile e in funzione della parte più nobile, come il senso è per l'intelletto e il polmone per il cuore; in terzo luogo, tutte le parti sono in funzione della totalità (...). Inoltre tutto l'uomo si orienta a un fine estrinseco, qual è il godimento di Dio" (I, q. 65, a. 2). Se estendiamo questo modello al cosmo, risulta che "ogni creatura è in funzione del proprio atto e della propria perfezione. Secondo: le creature meno nobili sono in funzione delle più nobili, come le creature inferiori all'uomo sono per l'uomo. Inoltre, ciascuna creatura è in funzione della perfezione dell'universo. Infine, la totalità dell'universo con tutte le sue parti è ordinata a Dio come a suo fine" (ibid.).

3. LA QUESTIONE DELL'ETERNITA' DEL MONDO

La S. Scrittura insegna che il mondo non è eterno, ma ha avuto inizio nel tempo (Gen 1, 1 ss.). S. Tommaso non può dubitare che tale sia la verità per quanto attiene l'effettiva origine del mondo. Senonché Aristotele, il filosofo per il quale S. Tommaso e il suo maestro Alberto Magno nutrivano sconfinata ammirazione, aveva insegnato che il mondo è eterno. Questo dava da pensare. E S. Tommaso allora si è chiesto se la tesi dello Stagirita, per quanto incompatibile di fatto con la rivelazione biblica, non potesse in linea di principio essere sostenuta in sede di pura ragione. Studiando attentamente il problema l'Aquinate raggiunse una conclusione che contrastava nettamente con la posizione ufficiale seguita fino allora da tutti gli scolastici, secondo cui l'eternità del mondo è una tesi assurda oltre che eretica. Invece secondo S. Tommaso non c'è nulla né da parte di Dio né da parte della creatura che si opponga all'eternità del mondo. Infatti Dio ha, dall'eternità, il potere di creare e nulla vieta che egli abbia potuto esercitarlo da sempre. Neppure da parte della creatura esiste qualche controindicazione all'eternità del mondo, perché per la creatura essere creata significa semplicemente la sua totale dipendenza da Dio in ordine all'essere. Ciò che si deve vedere, osserva acutamente S. Tommaso, è se c'è contraddizione di queste due affermazioni: che qualche cosa sia creata da Dio e che tuttavia sia da sempre. E l'Angelico fa vedere che di fatto non si dà alcuna contraddizione: l'essere creato da Dio è compatibile col non aver inizio nella durata (net tempo). Ci sarebbe contraddizione qualora fosse necessario che La causa agente preceda nella durata il suo effetto oppure che il non essere preceda l'essere. Ma nessuna di queste due ipotesi è ammissibile. Non la prima, perché la causa agente in questione è Dio; "ma Dio agisce per volontà ed Egli può volere e fare che sia sempre ciò che da lui è causato" (De set. mundi c. murmur, 5). Non la seconda, perché il nulla non è dotato di entità propria e, quindi, non può costituire il punto di partenza della creazione. "Perché si possa dire che la creatura esiste dopo il nulla, non è necessario che essa in ordine al

tempo prima sia stata nulla e dopo sia stata qualche cosa, ma basta che in ordine alla natura essa sia nulla prima che ente" (ibid., n. 7).

Assodata la possibilità teoretica dell'eternità del mondo, S. Tommaso si preoccupa di precisare in che senso si debba intendere questa tesi tanto disputata. Anzitutto è chiaro che il mondo mutevole non può essere, in senso proprio, costerno a Dio immutabile. Anche se creato *al a eterno*, il mondo non è costerno a Dio in senso univoco; evidentemente l'eternità del mondo non può essere l'eternità di Dio: Dio è atto puro assoluto, attualità perenne, eterno presente, "totale e simultanea presenza di una vita interminabile", come dice Boezio; il mondo invece è atto potenziale, contingente, in continuo divenire, eterna successiva durata (ibid., n. 11). A chi obietta che se il mondo fosse eterno ci dovrebbe essere un numero infinito di anime, S. Tommaso replica che Dio avrebbe potuto creare il mondo *ab aeterno* e le anime nel tempo, ma poi conclude affermando: "non è ancora dimostrato che Dio non possa fare che vi siano infinite cose in atto (*adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu*)" (ibid., n. 12).

Stante la validità teoretica, seppure ipotetica, di una creazione del mondo *ab aeterno*, S. Tommaso mette in guardia i teologi cristiani dalla tentazione di trasformare una verità di fede in verità di ragione: "si deve stare molto attenti a non fornire delle dimostrazioni per le verità di fede, e questo per due motivi: 1°, perché in tal modo si deroga all'eccellenza della fede, la cui verità oltrepassa qualsiasi potere della ragione (...); 2°, perché nella maggior parte dei casi si tratta di argomentazioni frivole, che espongono la nostra fede alla irrisione degli infedeli, i quali reputano che noi basiamo su siffatti argomenti la nostra fede" (Quodlib. III, q. 14, a. 2).

(Vedi: ORDINE, CREAZIONE, DIO)

Natura

– Nel significato più comune e usuale questo termine designa tutto l'insieme del mondo fisico, prima e indipendentemente dall'intervento dell'uomo, vale a dire tutto ciò che non è cultura. In senso più tecnico, in Aristotele e nella filosofia scolastica, natura indica l'essenza di una cosa vista come principio di azione.

Sono quattro i grandi nodi con cui ci si deve cimentare quando si parla di natura:

- 1) che cos'è la natura intesa come cosmo;
- 2) che cos'è la natura intesa come essenza;
- 3) quali sono i rapporti della natura con la grazia;
- 4) quali sono le conseguenze del peccato sulla natura umana. Di tutti questi problemi S. Tommaso si è occupato ampiamente nei suoi scritti, fornendo chiarificazioni e soluzioni che per certi aspetti sono risultate decisive.

1. LA NATURA COME COSMO

La natura come globalità di tutte le cose create è opera di Dio, il quale non ne è soltanto l'artefice in quanto l'ha chiamata all'essere col suo possente atto creativo, ma è anche colui che la conserva e la governa; cosicché nulla di quanto avviene nella natura sfugge all'azione di Dio. "Dio è causa di qualsiasi azione, dando e conservando alle cose la virtù d'agire, movendole ad agire come strumenti della divina virtù. E poiché Dio è la sua stessa virtù, e si trova in ogni cosa, non come una parte dell'essenza, ma come colui che conserva l'esistenza, ne segue che egli opera senza intermediari in qualsiasi operante, e senza escludere l'operazione della volontà e della natura"(De Pot., q. 3, a. 7).

Pur affermando il primato assoluto di Dio come causa principale di tutto quanto la natura produce, S. Tommaso difende, contro le posizioni di Agostino e di Avicenna che riservavano la causalità efficiente o a Dio o alle creature spirituali, l'efficacia dette cause seconde che operano nella natura. "Che Dio opera in ogni operante fu inteso da alcuni nel senso che nessuna virtù creata possa compiere qualche cosa nel mondo, e che sia Dio solo direttamente a far tutto; cosicché non sarebbe il fuoco a riscaldare, ma Dio nel fuoco, e così in tutti gli altri casi. Ma questo è impossibile. Primo, perché sarebbe tolto dal creato il rapporto tra causa ed effetto. Fatto questo che denoterebbe l'impotenza del creatore: perché la capacità di operare deriva negli effetti dalla virtù che li produce. Secondo, perché le facoltà operative che si trovano nelle cose, sarebbero state conferite loro invano, se le cose non potessero far niente per loro mezzo. Anzi, tutte le cose create in certo modo non avrebbero più ragione di essere, se fossero destituite dalla propria attività: poiché ogni ente è per la sua operazione. Infatti le cose meno perfette sono sempre ordinate a quelle più perfette: perciò, come la materia è per la forma, così la forma che è l'atto primo, è per la sua operazione, che è l'atto secondo; in tal modo l'operazione è il fine delle cose create. Quindi,

l'affermazione che Dio opera in tutte le cose, va intesa in modo da non pregiudicare il fatto che le cose stesse hanno la propria operazione"(I, q. 105, a. 5).

2. LA NATURA COME PRINCIPIO INTRINSECO DELL'ENTE

Parlando della struttura essenziale dell'ente S. Tommaso ricorda che i filosofi, già a partire da Aristotele, hanno dato al termine natura svariati significati: "*Quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia*"(III, q. 2, a. 1). Nel commento al capitolo quarto del quinto libro della Metafisica, S. Tommaso enuclea sei significati del termine natura:

- 1) in generate, natura è la generazione delle cose o, più propriamente, secondo quanto nota lo stesso Aristotele, natura è la generazione dei viventi, dei vegetali e degli animali, i soli enti di cui si può dire che nascono in senso vero e proprio;**
- 2) natura è il principio intrinseco della generazione, immanente alla cosa da cui prende inizio il processo di generazione;**
- 3) natura è il principio intrinseco del movimento, che appartiene alle cose in virtù della loro essenza.**
- 4) quarto significato di natura deriva dal terzo: se natura è principio intrinseco del movimento dei corpi, siccome ad alcuni filosofi è parso che tale principio sia la materia, essi hanno definito la natura come il principio materiale del divenire. La materia informe è perciò detta natura in quanto è principio dell'essere e del divenire delle cose, mentre, sempre secondo quei filosofi, non si potrebbe dire che la forma è natura perché le forme si susseguono l'una all'altra, per cui l'introduzione di una nuova forma comporta l'espulsione dell'altra.**
- 5) Seguendo un ragionamento analogo, altri filosofi hanno concluso che natura delle cose è la forma o "la stessa sostanza", ossia la forma delle cose naturalmente esistenti. A tale conclusione si arriva attraverso queste considerazioni: ogni cosa che esiste o diviene naturalmente, in tanto si dice che possiede una natura, in quanto ha una propria specie e una propria forma dalla quale riceve le determinazioni specifiche; ma il termine "specie" viene usato al posto del termine "forma" e questo a sua volta al posto della figura che la specie riceve e ne è il segno. Ora, se la forma è la natura e se si può dire che qualcosa ha una natura solo quando possiede la forma, ne segue che viene detto natura il sinolo di materia e forma: i composti animali, per es., e le loro parti.**
- 6) Infine, per estensione, natura è detta ogni sostanza, perché qualsiasi natura che funga da termine della generazione, è una certa sostanza.**

Alla fine della sua ampia rassegna dei vari significati attribuiti al termine natura dai filosofi, facendo un bilancio conclusivo S. Tommaso afferma con Aristotele che nel suo senso più proprio e genuino natura è la sostanza: "*Primo et proprie natura dicitur substantia*" e più precisamente, la forma di quelle cose che hanno in sé stesse il

principio del proprio agire (V Met., lect. V. natura 826). Ed è così, in effetti, che S. Tommaso usa generalmente il termine *natura*. Per questo motivo nel *De Ente et Essentia* egli propone la seguente definizione: "Il termine *natura* è stato assunto per significare l'essenza in quanto è ordinata all'operazione propria della cosa, poiché nessuna cosa può mancare di una sua propria operazione (*nomen autem naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione*)" (De Ent. et Ess., c. 1). Come precisa S. Tommaso nella stessa opera, il termine *natura* non si identifica semanticamente né con quiddità, né con essenza né con sostanza; perché mentre *natura* designa l'essenza in rapporto alla generazione e all'azione, l'essenza esprime una cosa in quanto per essa e in essa ha l'essere; la quiddità indica la definizione di una cosa, la sostanza designa la cosa nella sua funzione di soggetto degli accidenti (ibid.).

3. NATURA E GRAZIA

Sulla spinosa questione dei rapporti tra natura e grazia, che tanto aveva angustiato S. Agostino nella sua aspra lotta contro il pelagianesimo, S. Tommaso sposa una soluzione che era già diventata dottrina comune ai suoi tempi: quella di considerare la natura come una capacità passiva e non attiva. una mera *potentia oboedientialis* all'elevazione allo stato soprannaturale, e, di conseguenza, la grazia come un dono assolutamente gratuito, un *adiutorium bene agendi adiunctum naturae*, una partecipazione alla vita divina che oltrepassa ogni possibilità della natura umana (I-II, q. 110, a. 4). Oltrepassando i poteri della natura umana, la grazia supera anche le capacità della ragione; così la grazia è un dono che si può conoscere soltanto mediante divina rivelazione: "Mediante la ragione naturale si può conoscere il sommo bene nella misura in cui questo si comunica naturalmente, non nella misura in cui si comunica soprannaturalmente; per il sommo bene come si comunica soprannaturalmente bisogna possedere la fede, dato che alla ragione esso risulta inaccessibile" (III Sent., d. 24, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2).

Tuttavia la grazia, per quanto superiore a ogni capacità della natura, si viene lo stesso a trovare sulla traiettoria del desiderio naturale dell'uomo di raggiungere la piena realizzazione di sé stesso e la perfetta felicità: "*Gratia datur homini a Deo per quam homo perveniat ad suam ultimam et perfectam consummationem, id est ad beatitudinem ad quam habet naturale desiderium*" (In Ep. II ad Cor., c. 13, lect. 2, n. 534).

4. LE CONSEGUENZE DEL PECCATO SULLA NATURA

S. Agostino nella sua dura polemica con i pelagiani aveva calcato eccessivamente la mano sulle conseguenze del peccato originale, tanto da ritenere la natura umana completamente incapace di operare il bene: tutte le scelte del libero arbitrio vanno inevitabilmente verso il male. S. Tommaso respinge una visione così fortemente pessimistica della natura umana: a suo giudizio essa è rimasta sostanzialmente integra anche dopo il peccato di Adamo. Perciò, le perfezioni essenziali, in quanto costitutive della natura umana, non sono state perdute; ma in quanto erano state adeguate alle esigenze del fine soprannaturale hanno subito un indebolimento. Interessante la giustificazione che S. Tommaso adduce a favore della tesi della integrità della natura dopo il peccato: "L'ordine naturale delle cose è tale che, tolto ciò che viene dopo, resti intatto ciò che precede (*iste est ordo naturalis in rebus ut posteriori remoto, id quod prius est remanet*)... Ora, la bontà naturale esiste prima di qualsiasi altra bontà, sia acquisita sia conferita dalla grazia. Pertanto, persa quella bontà che Dio aveva elargito alla natura umana gratuitamente, vale a dire la giustizia originale, non si addice all'ordine naturale stabilito dalla divina sapienza che venga modificato quanto appartiene alla naturale bontà di un essere; tenendo anche conto del fatto che permane nella natura la capacità di ricuperare quanto è stato perduto o qualche cosa di più eccellente" (II Sent., d. 32, q. 2, a. 2, sol.). Rimane però escluso che la natura possa reintegrare se stessa in quello che sorpassa i suoi limiti: "Quando la natura è integra, può tornare da sé nelle disposizioni a essa connaturali e proporzionate: ma non può mai reintegrarsi, senza un aiuto esterno, nei beni che sorpassano la sua misura. Ecco perché la natura umana, non essendo rimasta integra dopo l'atto peccaminoso, ma essendo stata corrotta, non può tornare da sé né al bene a essa connaturale, né tanto meno al bene della giustizia soprannaturale" (I-II, q. 109, a. 7, ad 3). Quanto al bene naturale, precisa l'Angelico, dopo il peccato l'uomo può realizzarlo soltanto parzialmente. "Nello stato di natura integra l'uomo era in grado, per l'efficacia delle sue facoltà operative, di volere e di compiere con le sue forze naturali il bene proporzionato alla sua natura, cioè il bene delle virtù acquisite: ma non un bene superiore, qual è quello delle virtù infuse. Invece, nello stato di natura corrotta l'uomo è impari a quanto potrebbe secondo la sua natura, cosicché non è in grado di compiere tutto codesto bene con le sue forze naturali: l'uomo anche allora può compiere determinati beni particolari, come costruire case, piantare vigne, e altre cose del genere; ma non può compiere tutto il bene a lui connaturale, così da non commettere qualche mancanza" (I-II, q. 109, a. 2).

(Vedi: MONDO, ESSENZA, ENTE, GRAZIA, PECCATO)

Negligenza

— E' l'abitudine cattiva di chi non adempie i doveri inerenti al suo ufficio con la cura e la sollecitudine necessarie. S. Tommaso la annovera tra i vizi contrari alla prudenza.

Secondo l'Angelico la negligenza è un peccato speciale, perché è mancanza della dovuta sollecitudine, la quale è un atto speciale della ragione; anzi, dato che la sollecitudine retta appartiene alla prudenza, perciò la negligenza, che è mancanza di

rettitudine, è contraria alla prudenza. Se la negligenza riguarda cose necessarie per la salvezza eterna, è peccato mortale. "Se invece la negligenza si limita a trascurare un atto o una circostanza che non è indispensabile alla salvezza, e questo sia fatto senza disprezzo, ma solo per mancanza di fervore, dovuta a un peccato veniale, allora la negligenza non è peccato mortale ma veniale"(II-II. q. 51, a. 3).

PARADISO

Dal greco *paradeisos*, orto, giardino. La S. Scrittura usa questo termine per indicare sia il luogo privilegiato in cui furono collocati i progenitori prima della Caduta, sia il luogo che Dio riserva alle anime dei giusti dopo la vita presente. Per distinguere tra loro i due Paradisi, al primo si dà il nome di terrestre, al secondo di celeste. Quest'ultimo più che un luogo è uno stato in cui i beati tutti insieme (comunione dei santi) godono della visione e dell'amore ineffabili della Trinità.

Dei due paradisi, terrestre e celeste, S. Tommaso presenta ampie e dettagliate descrizioni, che noi qui riassumeremo piuttosto succintamente, anche perché si tratta di descrizioni in cui lo stesso Dottore Angelico si è lasciato prendere troppo la mano dalla fantasia e dalla curiosità dei suoi contemporanei.

1. PARADISO TERRESTRE

Secondo S. Tommaso il Paradiso terrestre fu un luogo reale, altrimenti la Scrittura non ne avrebbe fatto una narrazione storica. Fu un luogo conveniente all'uomo innocente, che era per grazia immortale. infatti alla causa interna di morte si ovvia col cibo e nel Paradiso c'era l'albero della vita; causa esterna di morte è un clima perfido e nel Paradiso terrestre c'era un clima sano e mitissimo. Dio pose l'uomo nel Paradiso "per custodirlo da ogni corruzione e da ogni male. Ma Dio pose l'uomo nel Paradiso anche perché l'uomo a sua volta vi lavorasse e custodisse quel luogo di delizie. Ne tuttavia quell'occupazione sarebbe stata laboriosa come accadde dopo il peccato, ma piacevole per l'esperienza della divina natura. Ne quella custodia sarebbe stata contro qualche invasore, ma solo contro il peccato" (I, q. 102, a. 3).

2. LA VISIONE BEATIFICA

Ciò che caratterizza il Paradiso celeste è la perfetta beatitudine, la quale, secondo S. Tommaso, consiste essenzialmente nella visione beatifica. In un'antropologia come quella dell'Angelico che afferma il primato assoluto dell'intelletto rispetto alla volontà, è logico che si

faccia consistere la beatitudine essenzialmente nella conoscenza, diretta, immediata, personale di Dio. "Questa visione immediata di Dio ci viene promessa nella S. Scrittura: "Vediamo ora come per uno specchio in enigma; allora vedremo faccia a faccia" (1 Cor 13, 12). Parole queste che non sono da intendere in senso materiale, così da immaginare che Dio abbia una faccia corporea. Si è visto infatti (libro I, c. 27) che Dio è incorporeo. E neppure è possibile che noi vediamo Dio con la nostra faccia materiale, poiché l'organo visivo che è nella nostra faccia, si limita alle cose materiali. Quindi noi vedremo Dio faccia a faccia, nel senso che lo vedremo immediatamente, come quando vediamo un uomo faccia a faccia. E con questa visione noi otteniamo la massima somiglianza con Dio e diveniamo partecipi della sua beatitudine, perché Dio stesso intende la sua sostanza per mezzo della sua essenza, e questa è la sua felicità" (C. G., III, c. 51).

Neppure dopo la risurrezione i beati vedranno Dio con gli occhi corporali, perché questi percepiscono soltanto colori e dimensioni, che in Dio non ci sono. Degli occhi corporali i beati si potranno servire per vedere le bellezze del mondo rinnovato annunciando Dio, e per vedere l'umanità di Cristo (Suppl., q.92, a. 2).

Pur vedendo Dio, i santi non possono vedere tutto ciò che vede Dio, il quale conosce tutte le realtà con la scienza di visione e conosce tutti i possibili con la scienza di semplice intelligenza. I beati non possono conoscere tutti i possibili, perché per ciò occorre un intelletto che eguagli l'infinita potenza di Dio, mentre il loro intelletto resta sempre un intelletto finito; non conoscono tutte le realtà benché vedano Dio, perché conoscere la causa non vuol dire conoscere tutti gli effetti: la scienza dei beati varia perciò secondo il grado del lume di gloria con cui vedono la divina essenza (Suppl., q. 92, a. 3).

3. LA DOTE DEI BEATI

Parlando del premio che i beati ricevono in Paradiso, S. Tommaso distingue tra dote e aureola. La dote che è lo spozalizio con Cristo è comune a tutti e consiste essenzialmente in tre doni: vedere Dio, conoscerlo come bene presente, sapere che tale bene presente è da noi posseduto; ciò corrisponde alle tre virtù teologali della fede, speranza e carità (Suppl., q. 95, a. 5). Invece l'aureola è uno speciale splendore che cinge l'anima dei beati e varia a seconda delle virtù in cui ciascuno si è reso eminente nella propria vita. Tre sono le battaglie che incombono a ogni uomo: contro la carne, contro il mondo e contro il diavolo; tre le vittorie privilegiate che se ne possono quindi riportare; tre, di conseguenza, i privilegi o aureole corrispondenti, cioè l'aureola dei vergini, dei martiri e dei dottori. Il premio si proporziona al merito, e questo può essere maggiore o minore; maggiore o minore perciò può essere anche il premio accidentale, cioè l'aureola: uno può quindi avere un'aureola più fulgida di un altro (Suppl., q. 96, aa. 11 e 13).

(Vedi, BEATITUDINE)

Passione

In generale significa una inclinazione veemente, un sentimento forte, una pulsione prepotente, difficilmente controllabile. Nonostante una certa connotazione negativa, la passione può essere sia buona sia cattiva: è buona se è volta a uno scopo, un obiettivo moralmente buono; è cattiva in caso contrario. Le passioni cattive si trasformano in vizi; mentre quelle buone diventano virtù. Le passioni sono state argomento di studio di moltissimi filosofi, in particolare di Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Spinoza, Hume, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, i quali hanno modi diversi di definirle, classificarle e valutarle.

Aristotele nella *Metafisica* (1022b) distingue quattro sensi di *pathos*, dei quali però nessuno si addice al caso delle passioni dell'anima. Queste vengono invece definite altrove come "alterazioni connesse alla dimensione organica". In seguito questo concetto viene ripreso dalla patristica e dalla scolastica. Nella *Summa Theologiae* e anche in altre opere S. Tommaso riserva ampio spazio allo studio delle passioni. Egli distingue tre significati del termine *passio*: comune, proprio e traslato. Nel significato comune vuol dire subire, ricevere (*receptio*); in quello proprio significa alterazione (vale a dire cambiamento qualitativo) e in quello traslato, impedimento. Fatte queste precisazioni risolve la questione se e in che senso si possa parlare di passione dell'anima.

"Nel senso comune la passione si trova nell'anima, come del resto in qualsiasi creatura, in quanto ogni creatura ha in se stessa qualche cosa di potenziale e per questa ragione ogni creatura esistente è recettiva di qualche cosa. Secondo il senso proprio la passione si trova soltanto là dove c'è movimento e contrarietà. Ora il movimento si trova soltanto nei corpi, e le contrarietà delle forme e delle qualità soltanto nelle cose generabili e corruttibili. Perciò soltanto di queste cose si può dire che patiscono. E quindi l'anima non si può dire che patisce in questo modo: e anche se riceve qualche cosa ciò non avviene mediante trasmutazione da un contrario all'altro ma soltanto a causa dell'influsso dell'agente, allo stesso modo che l'aria viene illuminata dal sole. Infine, secondo il senso traslato, la passione può essere detta anche dell'anima: essa patisce in quanto la sua operazione viene impedita" (*De Ver.*, q. 26, a. 1). Propriamente quindi anche per S. Tommaso come per Aristotele le passioni sono movimenti (alterazioni) dell'appetito sensitivo. Da qui egli trae anche la sua divisione delle passioni

Poiché l'appetito sensitivo è di due tipi: concupiscibile e irascibile, le passioni si dividono in due grandi gruppi, ciascuno dei quali comprende sei passioni fondamentali. Nel gruppo dell'appetito concupiscibile abbiamo: amore, desiderio e piacere che sono pulsioni verso un bene prospettato; odio, fuga e tristezza che sono reazioni di fronte a mali incombenti ma a cui ci si può sottrarre agevolmente. Nel gruppo dell'appetito irascibile abbiamo: speranza, audacia e ira, che sono disposizioni

verso un bene di difficile conseguimento; disperazione, angoscia e accidia che sono reazioni verso un male a cui si può difficilmente sfuggire (I-II, q. 23, a. 4).

Gran parte dell'impegno morale dell'uomo sta nel dominare le proprie passioni e nel convogliare queste possenti ma pericolose energie psichiche verso il bene. Le virtù morali che S. Tommaso studia con tanta finezza nella Seconda Parte della Summa sono essenzialmente moti dell'appetito sensitivo (cioè le passioni) indirizzati abitualmente al bene.

Purtroppo, dopo il peccato originale tale operazione, di indirizzare cioè le passioni al bene e trasformarle in virtù è diventata cosa assai ardua e laboriosa. Infatti, in conseguenza del peccato originale "tutte le energie dell'anima restano in qualche modo private del loro ordine, che le orienta in modo naturale alla virtù: e tale privazione è detta una ferita della natura. Quattro sono le potenze dell'anima che possono essere soggetto di virtù, vale a dire: la *ragione* in cui risiede la prudenza; la *volontà* in cui risiede la giustizia; l'*irascibilità* (l'appetito irascibile), in cui risiede la forza; e la *capacità di bramare* (l'appetito concupiscibile), in cui risiede la temperanza. In quanto perciò la ragione viene privata del suo ordine al vero, si ha la ferita dell'ignoranza; in quanto la volontà viene privata del suo ordine al bene, si ha la ferita della malizia; in quanto l'irascibilità viene privata del suo ordine all'arduo, si ha la ferita della debolezza; e in quanto la capacità di bramare viene privata del suo ordine al dilettevole moderato dalla ragione, si ha la ferita della concupiscenza" (I-II, q. 85, a. 3). In particolare, dopo il peccato originale le passioni dell'appetito sensitivo tendono a seguire i propri impulsi e a sottrarsi all'impero della volontà.

Però, osserva S. Tommaso, le passioni dell'appetito sensitivo non agiscono direttamente sulla volontà, perché essa è una facoltà immateriale dell'anima, ma *agiscono indirettamente* e ciò in due modi: distraendola o impedendo il retto giudizio della ragione. La volontà tende sempre a ciò che è bene o che la ragione le presenta come bene; ma la ragione può essere sopraffatta dalla passione, la quale o distrae o contraria la ragione o commuove e conturba l'organismo, al punto che taluno per ira o per amore può anche impazzire (I-II, q. 77, aa. 1-2).

Quanto alla moralità degli atti compiuti sotto l'impulso della passione, S. Tommaso distingue se la passione precede l'intervento della volontà oppure lo segue. Nel primo caso, quando cioè precede la volontà e quindi l'atto è causato esclusivamente dalla passione, poiché l'atto non è libero, può anche non essere affatto peccaminoso e, quanto meno, il peccato è reso meno grave dalla passione. Nel secondo caso, quando la passione è conseguente all'atto volontario, il peccato non viene affatto sminuito ma piuttosto aggravato. In altre parole, le passioni quando tolgono l'uso della ragione, scusano dal peccato, purché però non siano volontarie. Tuttavia, il peccato, anche nel caso che provenga dalle passioni, può essere mortale se la ragione potendo e dovendo non resiste a tempo alla passione (I-II, q. 77, aa. 6-8; De Ver., q. 26, aa. 7-8).

(Vedi: ATTO UMANO, ARBITRIO, ETICA)

Peccato (in generale)

E l'atto umano con cui la creatura razionale devia e si allontana dal conseguimento del fine e questo normalmente avviene mediante la trasgressione di una legge che l'uomo è tenuto a osservare.

Nell'A. T. il peccato è generalmente inteso come una deviazione dal retto rapporto dell'uomo con Dio, un venir meno all'alleanza che lega Israele a Dio (Os 2, 3-15), come un atteggiamento di disubbidienza o di dimenticanza di Dio (Sir 15, 14-17). Al posto di Dio si scelgono idoli, realtà vuote. Il peccato porta alla morte, intesa come castigo di Dio (Gen 3, 19). Dio, garante della vita e della fedeltà dell'uomo, non può lasciare impunita la deviazione dell'uomo.

Nel N. T. la realtà del peccato non è più sottolineata in rapporto a Dio datore della Legge e quindi come trasgressione, ma in rapporto a Dio, padre amoroso e misericordioso, che regala all'uomo il suo perdono. Il peccato è denunciato quindi come rifiuto di Dio, di Cristo e della Trinità e come rifiuto del prossimo e della Chiesa. Il N. T. inoltre annuncia Cristo come vincitore del peccato e della morte. Il mistero pasquale è il centro di questa vittoria: un trionfo che giunge fino là dove non dovrebbe esserci nessun perdono: la malvagità dell'uomo, la durezza del suo cuore, la cecità della sua mente che giungono al punto di mettere a morte lo stesso Figlio di Dio, sono tuttavia vinte dal suo amore sconfinato. Gesù è colui "per opera del quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati" (Col, 14), è "l'agnello che toglie il peccato del mondo" (Gv 1, 29), che sconfigge cioè quella potenza ostile a Dio che si esprime nel peccato.

Nella letteratura cristiana dell'età apostolica e subapostolica il tema del peccato è presente in termini che riprendono sostanzialmente l'insegnamento biblico. La Didaché imposta la sua dottrina morale sulla immagine delle "due vie": quella della morte, ossia del peccato, e quella della vita, ossia della virtù; essa presenta inoltre un elenco di peccati raccolti intorno alle categorie dell'omicidio, della impurità, della avarizia e della menzogna.

Importanza capitale riveste l'apporto di Agostino alla riflessione teologica sul peccato. Le stesse definizioni maggiormente in uso non soltanto durante il medioevo ma anche posteriormente sono uscite dalla sua penna. Una dice che il peccato è "*factum vel dictum vel concupitum aliquid contra legem aeternam*"; l'altra che è "*aversio a Deo et conversio ad creaturas*". Per Agostino il peccato non è opera della carne o del demonio bensì del libero arbitrio, e consiste essenzialmente nella superbia, per cui l'uomo pretende di essere di più di quello che è, e nella avarizia per cui reclama un possesso più grande di quello che ha diritto di avere. In definitiva esso consiste nella scelta di sé stessi piuttosto che nella scelta di Dio. Con queste considerazioni Agostino ha contribuito a una concezione profonda del peccato: esso non è determinato anzitutto dal comportamento esteriore, bensì dalla scelta interiore contro Dio. Agostino, grande metafisico della interiorità, ha utilizzato questa chiave di lettura per cogliere la realtà del peccato nelle sue radici più profonde. Con S. Agostino diventa chiara anche la distinzione capitale tra peccato personale e peccato originale: il primo è quello compiuto dalla libera volontà dei singoli individui; il secondo è quello commesso da Adamo e trasmesso ai suoi discendenti come stato-condizione, e per

questo motivo viene anche detto peccato di natura. Sulle linee segnate da Agostino si è mossa gran parte della speculazione della Scolastica.

S. Tommaso dedica ampie e approfondite trattazioni al tema del peccato in tre opere: Commento alle Sentenze (II, dd. 34-37 e IV, d. 16); De Malo (qq. 2-3) e Summa Theologiae (I-II, qq. 71-80). Pur movendo da premesse antropologiche e metafisiche assai distanti da quelle di Agostino, S. Tommaso condivide sostanzialmente le tesi del grande Dottore di Ippona su tutti i punti fondamentali, pur precisandole e chiarendole in qualche punto particolare.

1. NATURA DEL PECCATO

Il peccato è essenzialmente un atto disordinato (*peccatum proprie nominat actum inordinatum*) (I-II, q. 71, a. 1): è un allontanamento dal fine ultimo e dal bene supremo, per dare la preferenza a beni mutevoli: "*Est inordinata conversio ad commutabile bonum*" (I-II, q. 84, a. 1). Più precisamente, il peccato è un atto cattivo, e questo è vero sia per i peccati di omissione sia per i peccati di trasgressione. "Infatti se qualcuno non fa quello che dovrebbe fare, dev'esserci una causa. Se la causa è interamente estrinseca, l'omissione non ha ragione di peccato; come per es. se qualcuno colpito da un sasso non va in chiesa, o derubato dai ladri non fa l'elemosina. L'omissione viene imputata a peccato soltanto quando ha una causa interna, non semplicemente esterna, ossia una causa volontaria.. Pertanto, affinché l'omissione sia peccato si esige che l'omissione sia causata da un atto volontario" (De Malo, q. 2, a. 1).

La ragione della cattiveria è data dal fatto che un determinato atto umano si allontana dalla debita misura (*caret debita commensuratione*). "D'altra parte la misura per qualsiasi cosa si desume da una regola, scostandosi dalla quale la cosa diviene sregolata. Ora ci sono due regole della volontà umana: una prossima e omogenea che è la ragione; l'altra invece è la regola prima e cioè la legge eterna, che è come la ragione di Dio (I-II, q. 71, a. 6). Ciò può avvenire con atti, parole e desideri.

Il peccato, essendo un atto umano cioè volontario, ha come *soggetto proprio la volontà*. Però, poiché oltre agli atti "elicitivi," della volontà ci sono anche atti "imperati" delle potenze che da essa dipendono, perciò soggetto del peccato non è soltanto la volontà; anche la sensualità, ossia il moto dell'appetito sensitivo, può dipendere dalla volontà, perciò anche nella sensualità può esserci il peccato. All'ultimo fine può assurgere solo la ragione e non la sensualità, perciò peccato mortale, ossia disordine relativo all'ultimo fine, può esserci solo nella ragione, non nella sensualità, in quanto questa è solo appetito sensitivo (I-II, q. 74, aa. 1-4; De Malo, q. 1, aa. 2-3).

Nel peccato, S. Tommaso distingue due componenti principali: la colpa e la pena. La colpa è l'offesa recata a Dio. La pena è la privazione causata dal peccato e il debito che l'uomo deve pagare per riparare la colpa. Dei due elementi, la priorità spetta alla colpa. Infatti la pena rientra più tra le conseguenze del peccato che non nella sostanza del peccato. E in effetti della pena si può anche dire che causa è Dio; mentre non si può dirlo affatto della colpa (De Malo, q. 1, a. 4; q. 2, aa. 4-5).

Molteplici sono le divisioni che si possono fare del peccato, a seconda che si assuma come fondamento il soggetto o l'oggetto. Se si prende in esame il godimento del soggetto allora si distinguono i peccati in spirituali e carnali, a seconda che il godimento sia spirituale o corporale (I-II, q. 72, a. 2). Se si fa attenzione alle persone cui si reca offesa, allora si distinguono i peccato in tre gruppi: contro Dio, contro il prossimo e contro se stessi (I-II, q. 72, a. 4). La distinzione in peccato di pensiero, parole e opere è giusta; ma non è tanto distinzione di specie quanto di grado (I-II, q. 72, a. 7). Fondamentale, per S. Tommaso, è la distinzione tra peccato mortale, che è l'allontanamento volontario dall'ultimo fine, e peccato veniale, che è semplicemente una "distrazione dal fine (De Malo, q. 7, aa. 1e2).

2. CAUSA DEL PECCATO

Accertato che il peccato, essenzialmente, è allontanamento dal fine ultimo e trasgressione della legge, naturale ed eterna, a S. Tommaso riesce agevole dimostrare che causa del peccato non possono essere né Dio né il demonio ma soltanto l'uomo.

Dio non può essere causa del peccato, come non può essere causa del male (di cui il peccato è una sottospecie) (cfr. De Malo, q. 1, a. 5). Dio, bontà somma e fine ultimo d'ogni cosa, attira tutto a sé ed è impossibile che allontani da sé qualcuno facendogli commettere il peccato. E' impossibile che sia autore del peccato chi castiga il peccato; è impossibile che sia autore del peccato chi odia il peccato (Sap 14, 9). I peccati non provengono dall'inclinazione dell'irascibile o del concupiscibile secondo che furono istituiti da Dio, ma perché l'irascibile e il concupiscibile vengono meno all'ordine della loro istituzione. Furono istituiti da Dio, affinché rimanessero soggetti alla ragione: non è da Dio dunque se fuori dalla ragione inclinano l'uomo al peccato. "Essendo Dio il primo principio del movimento universale, anche le creature che muovono se stesse col libero arbitrio sono mosse da Dio. Se si trovano nella debita disposizione e nel debito ordine a ricevere la mozione da Dio, ne seguono le buone azioni, le quali interamente si riducono a Dio come a loro causa. Se invece mancano del debito ordine, ne segue l'azione disordinata, cioè l'atto del peccato: e allora tutto quello che c'è di azione si riduce a Dio come in causa; ma tutto quello che c'è di disordine e di deformità non ha Dio per causa, ma soltanto il libero arbitrio. E' da Dio l'azione del peccato: non è da Dio il peccato (*et sic id quod est ibi de actione, reducitur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo*)" (De Malo, q. 3, a. 2).

Il demonio può essere soltanto causa indiretta del peccato, disponendo o persuadendo internamente o esternamente o anche comandando a coloro che gli si assoggettano come sudditi; ma giammai può essere causa diretta che spinga necessariamente la volontà a commettere il peccato (De Malo, q. 3, a. 3).

Causa effettiva del peccato è la volontà umana: questa essendo dotata di libertà può agire in conformità con la norma ma può anche scegliere di ribellarsi alla norma. "Poiché nessuna persuasione altrui ci può spingere necessariamente ad agire, ne segue che la causa efficiente e propria dell'atto volonta-

rio sia soltanto un principio interno della nostra operazione. Ora questo principio interno non può essere altro che la volontà stessa come causa secondarla, e Dio come causa prima; ma Dio non è causa del peccato (ma soltanto dell'azione). Dunque null'altro che la volontà è causa diretta del peccato umano" (De Malo, q. 3, a. 3). Causa interna prossima del peccato sono la ragione e la volontà, causa remota l'immaginazione e l'appetito sensitivo. Causa esterna possono essere le cose mondane, gli uomini e il demonio. Ma come s'è visto, la causa esterna è indiretta e vale in quanto muove la ragione e l'appetito sensitivo: può quindi soltanto muovere, ma non costringere al peccato (I-II, q. 75, aa. 2-3).

3. EFFETTI DEL PECCATO

Conseguenze del peccato sono le privazioni e i debiti che l'uomo deve pagare per le proprie colpe. Ecco come l'Angelico argomenta la necessità di tali sanzioni: "Sia nel mondo fisico che in quello umano si verifica il fatto che chi insorge contro una cosa deve subirne la rivincita. Infatti vediamo nel mondo fisico che le energie contrarie agiscono con più forza quando si scontrano: ecco perché, a detta di Aristotele "l'acqua riscaldata viene congelata con più forza". Perciò anche tra gli uomini avviene, secondo la naturale inclinazione, che uno tenti di umiliare chi insorge contro di lui. Ora, è evidente che tutte le cose racchiuse in un determinato ordine formano come una cosa sola rispetto al principio di esso. Dal che deriva che quanto insorge contro un dato ordine viene represso dall'ordine medesimo, oppure da chi lo presiede. E siccome il peccato è un atto disordinato, è chiaro che chi pecca agisce sempre contro un dato ordine. E ne segue che dall'ordine medesimo deve essere represso. E codesta repressione è la *pena*. Perciò in base ai tre ordini, cui è soggetta la volontà umana, un uomo può subire tre tipi di pena. Primo, la natura umana è soggetta all'ordine della propria ragione; secondo, all'ordine di chi governa l'uomo dall'esterno, sia spiritualmente che civilmente, e nella società politica e in quella domestica; terzo, è soggetto all'ordine universale del governo divino. Ora, col peccato ciascuno di questi ordini viene sconvolto: infatti chi pecca agisce contro la ragione, contro la legge umana e contro la legge divina. Perciò tre sono le pene in cui incorre: la prima da sé medesimo, cioè il rimorso della coscienza; La seconda dagli uomini; ha terza da Dio (I-II, q. 87, a. 1).

Le conseguenze (pene) più gravi e dolorose, che S. Tommaso esamina attentamente, sono: la perdita dell'amicizia divina, la macchia dell'anima (*macula in anima*), La "perversione della natura", il disordine interiore delle facoltà umane, il disordine sociale ecc. Quanto al "disordine della natura", S. Tommaso fa alcune opportune precisazioni che apportano chiarimenti su un punto in cui S. Agostino aveva suscitato grandi perplessità. "Col nome di beni della natura umana si possono intendere tre cose. Primo, i principi costitutivi della natura, con le proprietà che le derivano, come le potenze dell'anima e altre simili cose. Secondo, anche l'inclinazione alla virtù è un bene di natura, poiché l'uomo riceve dalla natura codesta inclinazione. Terzo, per bene di natura si può intendere il dono della giustizia originale, che nella persona del primo uomo fu offerta a tutta l'umanità. Pertanto, il primo di codesti beni di natura non viene né distrutto né diminuito dal peccato. Il terzo fu invece totalmente eliminato dal peccato del nostro progenitore. Mentre il bene di natura che sta nel mezzo, cioè l'inclinazione naturale alla virtù, viene diminuito dal peccato. Infatti gli atti umani

producono una certa inclinazione ad atti consimili. Ora, dal momento che uno si porta verso uno dei contrari, diminuisce la sua inclinazione verso l'opposto. Perciò, essendo il peccato il contrario della virtù, dal momento che uno pecca diminuisce quel bene di natura che è l'inclinazione alla virtù" (III, q. 85, a. 1).

4. GRAVITA' DEI PECCATI

La gravità dei peccato si può misurare da due cose: da parte dell'atto e da parte dell'agente. Da parte dell'atto, il peccato è più o meno grave secondo che si oppone a un bene più o meno grande di virtù: e consistendo il bene della virtù nell'ordine dell'amore e dovendo noi amare Dio sopra tutte le cose, sono da considerarsi come più gravi fra i peccato quelli che si commettono contro Dio, come l'idolatria, la bestemmia e simili. Fra i peccati che sono contro il prossimo, tanto maggiore sarà ha gravità quanto maggiore è il bene del prossimo a cui si oppongono. Ora il massimo bene del prossimo è la stessa vita dell'uomo a cui si oppone il peccato d'omicidio che toglie la vita umana in atto, e il peccato di lussuria che toglie la vita umana in potenza. Perciò fra i peccati contro il prossimo il più grave è l'omicidio: dopo l'omicidio vengono l'adulterio, la fornicazione e gli altri peccato carnali; dopo di questi vengono il furto, la rapina e gli altri peccati che danneggiano il prossimo nei beni esterni. Da parte dell'agente, il peccato sarà più o meno grave, secondo che più o meno volontario è l'atto del peccato: tanto meno si pecca quanto più forte è la spinta passionale al peccato Per questo motivo c'è meno gravità nei peccati carnali che in quelli spirituali. Infatti i peccati carnali hanno una più forte spinta che i peccati spirituali: hanno la concupiscenza con noi innata (cfr. De Malo, q. 2, a. 10).

(V. PASSIONE, VIRTU', GRAZIA, PECCATO ORIGINALE)

Peccato originale

— E' il peccato commesso dal capostipite della famiglia umana (Adamo) e trasmesso ai suoi discendenti. E' detto anche "caduta originata" perché suppone l'elevazione dell'uomo all'ordine della grazia e il conferimento di un complesso di privilegi o "doni di integrità" goduti in un primitivo stato di innocenza. Considerato nei progenitori il peccato originale si dice "personale-originante", e nella loro discendenza "originale-originato".

E' dogma fondamentale della fede cattolica, già definito nel XV Concilio di Cartagine (418) e nel II Concilio di Orange (529) contro i Pelagiani (e che sarà ribadito in seguito dal Concilio di Trento, nel 1546, contro i Protestanti). E', tra le verità di fede, a un tempo una delle più oscure e più chiare: oscura nella sua origine, chiarissima nei suoi effetti.

La dottrina del peccato originale occupava un posto importante nella catechesi cristiana sin dai tempi di Ireneo, Tertulliano, Origene, ma fino a quando Pelagio non ne contestò l'autenticità sostenendo che "il peccato di Adamo recò danno a lui solo e non a tutto il genere umano" nessuno si era preoccupato di dare a questa dottrina una sistemazione teologica esauriente. Ci pensò finalmente il grande Dottore di Ippona il quale per provare l'esistenza del peccato originale addusse tre argomenti principali: 1) l'insegnamento della S. Scrittura (Genesi e S. Paolo in particolare); 2) la prassi liturgica del battesimo dei bambini, prassi indubbiamente basata sul convincimento che essi non vengano al mondo in stato di innocenza, ma di peccato; 3) l'esperienza universale del male e del dolore suppone chiaramente una colpa comune di cui ogni uomo è divenuto corresponsabile. Sulla natura del peccato originale lo stesso Agostino confessa che non vi è nulla di più oscuro da comprendere (*nihil ad intelligendum secretius*) e si limita alla seguente definizione: "*Concupiscentia cum reatu*", dando al termine *concupiscentia* il significato di inclinazione dell'animo a posporre i beni eterni ai beni temporali, e al termine *reato* il significato di privazione della vita divina, privazione colpevole a causa del vincolo ontologico che unisce tutti gli uomini al capostipite dell'umanità, Adamo (*omnes ille sumus*).

La elaborazione agostiniana della dottrina del peccato originale divenne uno dei punti saldi della teologia cattolica. Nella sostanza la riprende e la fa sua anche S. Tommaso, il quale però la inquadra in una nuova prospettiva antropologica e metafisica, una prospettiva che gli fa riconoscere tutta la dignità della creatura, l'efficacia delle cause seconde, la relativa autonomia dell'uomo che diviene interamente responsabile delle proprie decisioni. Grazie a tale prospettiva filosofica, S. Tommaso può radicare meglio nell'uomo stesso e non in qualche potenza esteriore (il demonio) la causa del peccato originale

1. NATURA DEL PECCATO ORIGINALE

Trattandosi di una qualità negativa, che non ha senso in sé stessa ma soltanto in rapporto a quella qualità che viene a mancare a causa del peccato, questo viene definito da S. Tommaso in rapporto alla "giustizia originale" (*originalis justitia*), e questa viene a sua volta così definita: "La giustizia originale consiste nella sottomissione dell'uomo a Dio e nella sottomissione delle creature inferiori all'uomo"(Comp. Theol., I, c. 187). Ecco quindi la formula precisa con cui S. Tommaso fissa il concetto di peccato originale: "E una disposizione disordinata derivante dal turbamento di quell'armonia che costituiva la giustizia originale (*est quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione harmoniae in qua consistebat ratio originalis justitiae*)" (I-II, q. 82, a. 1). S. Tommaso si affretta però a precisare che non si tratta di una semplice privazione bensì di una disposizione (*habitus*) corrotta, la quale comporta oltre alla privazione della giustizia originale anche un grave disordine nell'anima (ibid.). Da un altro punto di vista, avvalendosi delle categorie aristoteliche S. Tommaso può dire che elemento formale del peccato originale è la perdita della giustizia originale mentre il disordine delle facoltà, in particolare la concupiscenza, rappresenta l'elemento materiale. "Tutto l'ordine della giustizia originale si doveva al fatto che la volontà umana era sottomessa a Dio. Sottomissione che consisteva principalmente nella volontà, che ha il compito di muovere tutte le altre facoltà verso il fine. Perciò la volontà con la sua avversione a Dio, ha portato il disordine in tutte le altre cose. Ecco quindi che la privazione della giustizia originale che assicurava la sottomissione della volontà a Dio, è la parte formale del peccato originale; mentre tutto il disordine delle altre facoltà ne è come l'elemento materiale. Quest'ultimo disordine consiste soprattutto nel fatto che queste facoltà si volgono disordinatamente ai beni transitori: e tale disordine con nome generico si chiama concupiscenza. Perciò il peccato originale materialmente è la concupiscenza; formalmente è la mancanza (*defectus*) della giustizia originale" (I-II, q. 82, a. 3).

La precisazione di S. Tommaso relativa al ruolo e al significato della concupiscenza (ridotta a elemento materiale) è molto importante: essa elimina quell'ambiguità che c'è in alcuni testi di Agostino, che sembrano suggerire una identificazione del peccato originale con la concupiscenza.

Il peccato originale, come sottolinea con insistenza il Dottore Angelico, investe tutto l'uomo, non solo l'anima o solo il corpo; ma colpisce anzitutto l'anima (in quanto procede da un atto di volontà) e secondariamente il corpo. "Sede principale di un peccato è quella parte dell'anima che ne è la causa movente. Se la causa movente del peccato è, per es., il piacere dei sensi, il quale appartiene quale oggetto proprio al concupiscibile, ne segue che la facoltà del concupiscibile è la sede propria di codesto peccato. Ora è evidente che il peccato originale viene causato dall'origine o generazione. Perciò quella parte dell'uomo, che viene per prima raggiunta dalla generazione umana, è la sede primaria del peccato originale. Ora la generazione ha come termine diretto l'anima, in quanto forma del corpo (...). Dunque l'anima è sede primaria del peccato originale in forza della sua assenza"(I-II, q. 82, a. 2).

Il peccato originale è un peccato gravissimo, tanto che si può dire infinito: "*Est infinitum tripliciter: scilicet ratione Dei offensi, boni amissi, scilicet Dei, et naturae corruptae*" (III Sent., d. 20, q. 2). La malizia del peccato originale consiste nella rivolta dell'uomo a Dio, nella ambizione di somigliare a Lui, nella folle pretesa di essere sufficiente a sé stesso..., quindi nel rifiuto del suo primato, del suo amore, della sua

amicizia. Ed ecco la "rottura" come posizione antitetica alla precedente: alla subordinazione della volontà umana a Dio, succede l'insubordinazione, alla quale nell'uomo segue la rivolta delle facoltà inferiori; quindi, la concupiscenza quale impulso disordinato ai beni creati (I-II, q. 82, a. 3).

Alla pari di S. Agostino che aveva distinto varie forme di offesa a Dio nel peccato originale (superbia, avarizia, concupiscenza, disobbedienza, infedeltà ecc.), anche S. Tommaso dice che il peccato originale è molteplice (*peccatum multiplex*). Trattando del peccato di Eva egli distingue cinque aspetti principali: "Cinque peccati ella commise: 1°, di superbia, col desiderio disordinato di eccellenza; 2°, di curiosità, desiderando la scienza oltre i limiti prefissi; 3°, di gola, lasciandosi attirare dalla soavità del cibo da mangiarne; 4°, d'infedeltà, con un falso concetto di Dio; 5°, di disubbidienza, trasgredendo il comando di Dio" (Comp. Theol., I, c. 190).

Altra precisazione importantissima che aggiunge S. Tommaso è che il peccato originale è un peccato della natura (e la natura che viene trasmessa in forma corrotta, e perciò si tratta di una pena più che di una colpa) e non di un peccato personale: "Appunto in questo modo il difetto dell'originale giustizia è peccato di natura: perché deriva dalla volontà disordinata del primo principio della natura umana, ossia il primo padre. Essendo volontario rispetto alla natura, passa in tutti quelli che dal primo principio ricevono la natura umana, vi passa come in membra del primo principio: e si dice *peccato originale perché derivato per origine* dal primo padre dei posterì. Gli altri peccati, cioè gli attuali, riguardano immediatamente la persona che pecca: il peccato originale riguarda direttamente la natura, che, infestata dal peccato del primo padre, infetta la persona dei figli" (ibid., c. 196).

Come sia possibile che il peccato dei progenitori sia propagato a tutti i posterì S. Tommaso lo spiega in modo sufficientemente chiaro e credibile riflettendo che Adamo, quale capo della famiglia umana, non ha potuto non rendere questa "virtualmente" partecipe del suo atto di rivolta. Tutti gli uomini fanno con lui come una sola persona: come tutti, quanto alla natura, erano potenzialmente precontenuti in lui quale prima origine della vita; così la volontà di tutti era in certo senso moralmente inclusa e operante nella sua. In altri termini: tutti gli uomini, se non sono responsabili della privazione della giustizia originale per propria volontà personale, lo sono per quella del Capostipite che li rappresenta davanti a Dio. Perciò, alla continuità fisica dovuta al processo generativo da cui dipende l'unità della specie, è associata la continuità morale dovuta alla solidarietà che salda tutti gli individui umani con Adamo, come altrettante membra al loro comune capo.

Le conseguenze del peccato originale toccano direttamente e immediatamente i due elementi costitutivi della "giustizia originale": viene meno la sottomissione dell'uomo a Dio e allo stesso tempo viene meno anche la sottomissione delle creature inferiori all'uomo, nonché la sottomissione del corpo all'anima, delle passioni alla volontà. Questo disordine non ha luogo soltanto nei progenitori ma anche in tutti i loro discendenti, in quanto essi vengono alla luce in uno stato che non è quello che Dio aveva previsto per loro, lo stato di elevazione all'ordine soprannaturale.

"L'integrità così ben ordinata dei nostri padri era tutta causata dalla soggezione dell'umana volontà a Dio: perciò, sottratta l'umana volontà alla soggezione divina, ebbe fine necessariamente quella perfetta soggezione delle inferiori forze alla ragione e del corpo all'anima. Per conseguenza l'uomo sentì nell'inferiore appetito sensibile i moti disordinati della concupiscenza e dell'ira e delle altre passioni: non più secondo l'ordine della ragione, ma a essa ribelli, fonti di obnubilamento e di turbamento. Quest'è la ripugnanza della carne verso lo spirito, di cui parla la Scrittura. Infatti poiché l'appetito sensitivo, come anche le altre forze sensitive, opera per mezzo d'organi corporei, mentre la ragione opera senza nessun organo corporeo, convenientemente si imputa alla carne ciò che appartiene alla ragione. come si usa chiamare sostanze spirituali quelle che sono separate dai corpi. Ne seguì che il corpo sentisse i difetti della corruzione e che perciò l'uomo incorresse nella necessità di morire, non avendo più la forza di mantenere in perpetuo il corpo animato col dargli la vita. L'uomo divenne dunque passibile e mortale: non solo potendo patire e morire come prima, ma avendo quasi la necessità di patire e morire"(ibid., cc. 192-193).

A coloro che obiettano che non pare giusto che i discendenti di Adamo vengano puniti per una colpa che non hanno commesso S. Tommaso replica che "al genere umano era stato attribuito da Dio nel primo padre il bene della giustizia originale in modo che fosse trasmessa ai posteri. Privato di questo bene il primo uomo per propria colpa, dovettero pure esserne privati tutti i discendenti, i quali dopo il peccato del primo padre nacquero tutti senza giustizia originale e coi difetti che ne derivano. Né questo è contro l'ordine della giustizia, quasi che Dio punisca nei figli la colpa del primo padre: perché questa pena non è altro che la sottrazione di quello che soprannaturalmente fu concesso da Dio al primo uomo e che per mezzo del primo uomo doveva derivare ad altri. Agli altri pertanto ciò non era dovuto, se non come eredità del primo padre. Se un sovrano desse ad un soldato un feudo da trasmettere poi in eredità agli eredi, e se il soldato mancasse contro il sovrano in modo da perdere il feudo, anche gli eredi ne sarebbero giustamente privati" (ibid., c. 195).

S. Tommaso precisa che, pure indebolita spiritualmente, moralmente e fisicamente, la natura umana conserva tuttavia una certa integrità ontologica, tale da salvaguardare la sua dignità di persona. Anche dopo il peccato l'uomo rimane sempre uomo e non viene ridotto a una bestia oppure a un pezzo di legno. Infatti egli è ancora in grado di compiere quelle azioni che sono proprie dell'uomo: può ancora pensare, volere, lavorare, scrivere, dipingere, produrre opere artistiche e letterarie, coltivare la terra ecc. (I-II, q. 109, a. 2).

Sulla base di queste affermazioni qualcuno ha accusato S. Tommaso di ingiustificato "ottimismo" nei confronti della "natura corrotta". Ma se si fa bene attenzione, per quanto concerne il fine ultimo (la realizzazione dell'immagine Dei in sé stessi) S. Tommaso non si fa mai prendere la mano dall'ottimismo. Egli non cessa di ripetere che dopo il peccato originale l'uomo è totalmente impotente rispetto al fine ultimo: non ha nessuna possibilità di conseguire quelle virtù "teologiche" (fede, speranza, carità) necessarie alla salvezza; tutt'al più riuscirà a evitare gravi peccati per qualche breve periodo, ma non alla lunga, e resisterà a questo o a quel peccato, in questo o in quel caso dimostrando appunto la propria responsabilità, non essendo però in grado di eludere le tentazioni di commettere nuovi e più gravi peccati (C. G., III, cc. 159-160).

Lo strumento della trasmissione del peccato rimane anche per S. Tommaso, come già per Agostino, la generazione. Ora poiché, secondo la genetica del suo tempo, che era quella di Aristotele, principio attivo della generazione è l'uomo, mentre la donna funge da principio passivo, l'Aquinate assegna esclusivamente al seme maschile la trasmissione del peccato originale. Per lui questa è una verità talmente ovvia che, nell'eventualità che avesse peccato solo Eva, non ci sarebbe stata nessuna trasmissione del suo peccato. Infatti "secondo la dottrina dei naturalisti, nella generazione il principio attivo deriva dal padre, mentre la madre somministra la materia. Perciò il peccato originale non si contrae dalla madre ma dal padre. E quindi, se Eva soltanto avesse peccato, e non Adamo, i figli non avrebbero contratto il peccato originale. Se invece avesse peccato Adamo, e non Eva, l'avrebbero contratto" (I-II, q. 81, a. 5).

Nelle sue linee essenziali ha formulazione tomistica della dottrina del peccato originale è apparsa così perfetta da passare, attraverso il Concilio di Trento che l'ha fatta sua, nella tradizione comune dei teologi cattolici. È una formulazione molto "moderna" anche nel linguaggio oltre che nei concetti. Quanto ai concetti l'essenza del peccato originale non viene fatta consistere nella violazione di qualche legge particolare o nella soddisfazione di qualche piacere della carne, ma in un atteggiamento di fondo dell'uomo di fronte a Dio, un atteggiamento di indipendenza, di autonomia, di "volontà di potenza": una "volontà disordinata" (*disordinata voluntas*) che avanza la pretesa di costruirsi un progetto di umanità (e quindi di felicità e di salvezza) senza Dio, anzi, contro il suo volere. Gli effetti nefasti del peccato originale sconvolgono tutto l'ordine dell'universo: causano una lacerazione interiore della persona nei suoi rapporti con Dio, una lacerazione psichica nei rapporti tra facoltà sensitive e facoltà intellettive, e causano inoltre una lacerazione esteriore dei rapporti col prossimo e con il mondo della natura.

C'è un solo neo nella formulazione tomistica: l'assegnazione esclusiva della trasmissione del peccato originale al maschio, in quanto principio attivo della

generazione. Purtroppo questo è il tributo che S. Tommaso ha pagato alle cognizioni scientifiche del suo tempo e a una cultura marcatamente maschilistica, allora imperante, nella Chiesa e nella società civile.

Pedagogia

Parola di derivazione greca, significa “arte di guidare Il fanciullo” (da *pais*, fanciullo; *agoghe*, guida) è generalmente usata come “scienza dell’educazione”. Il problema filosofico fondamentale della pedagogia verte attorno all’interrogativo: com’è possibile trasmettere a un altro determinate conoscenze e attitudini, e in particolare la scienza, nel senso stretto e rigoroso di “conoscenza certa mediante le cause”? La scienza e la virtù sono cose strettamente personali: com’è possibile allora trasmetterle ad altri?

L’educazione è sempre esistita da quando mondo è mondo. Si tratta in effetti di un’esigenza fondamentale dell’uomo, il quale nasce con sconfinite possibilità di agire ma senza la capacità di esercitarle. Per acquisire l’abilità egli dev’essere coltivato, educato, istruito. Soltanto attraverso l’educazione egli apprende come esplicitare le proprie capacità: come nutrirsi, camminare, parlare, leggere, scrivere ecc. La riflessione filosofica ha cominciato a interessarsi ai problemi dell’educazione sin dai tempi di Socrate e dei Sofisti, che avanzarono tesi antitetiche anche per questo problema come per tutti gli altri: mentre i sofisti concepivano l’educazione prevalentemente come opera del maestro e come meccanica trasmissione delle sue conoscenze allo scolaro, Socrate vede nell’educazione un processo in cui il maestro svolge solo un’azione strumentale, che stimola nello scolaro la sue innate capacità. Sulla linea di Socrate si muovono anche Platone e Aristotele, nonostante la loro visuale metafisica profondamente diversa. S. Agostino nella sua importante opera *De Magistro*, pur non accettando la dottrina platonica (che è legata alla credenza nella preesistenza delle anime), riduce anch’egli la funzione del maestro a quella di chi soltanto aiuta ad ascoltare la voce dell’unico Maestro interiore, che è Dio. E’ infatti impossibile, dice Agostino, che il maestro esteriore possa comunicare la sua scienza all’allievo, perché egli deve servirsi di segni sensibili, quali sono le parole, che non possono venire intese se lo scolaro non sa già qual è il loro significato. E come può il maestro fare apprendere all’allievo il significato delle parole se non facendo uso di altre parole? Si cade così in un processo all’infinito. Non la parola esteriore dunque, ma solo la parola interiore che Dio pronuncia nell’anima illuminandola può permettere l’acquisizione della scienza in colui che apprende. Diversa era la soluzione proposta da Averroè. Questi affermava che vi è un unico intelletto per tutti gli uomini e pertanto, a suo avviso, si dà anche un’unica scienza - numericamente unica - in tutti gli individui. La differenza tra i singoli soggetti non sta nell’intelletto, che è appunto unico, ma nelle facoltà sensibili, in particolare nella fantasia, le quali sono numericamente distinte nei vari soggetti. L’educazione, quindi, consiste nello stimolare l’allievo a ordinare i fantasmi in modo da disporli a riflettere la luce dell’unico intelletto e a determinare in tal modo l’apprensione della scienza.

In S. Tommaso ci sono spunti attinenti al problema dell’educazione in vari scritti; ma due sono le opere in cui l’argomento viene affrontato direttamente ed esplicitamente: La questione XI del *De Veritate*, intitolata "De magistero", e la questione 117 della Prima Parte della *Summa Theologiae*. Due sono gli interrogativi principali che Il Dottore Angelico affronta in queste opere: 1) se l’uomo possa

insegnare e chiamarsi maestro ovvero se ciò sia riservato esclusivamente a Dio; 2) se qualcuno possa dirsi maestro di se stesso. L'impostazione stessa del problema mostra l'atteggiamento polemico di S. Tommaso che critica sia Agostino sia Averroè in quanto minimizzano la funzione dell'educazione e l'affidano principalmente a un agente esterno all'uomo. Secondo l'Angelico l'educazione è un'attività di suprema importanza e necessità, è attività specificamente umana e ha come agente principale il discepolo e come agente strumentale il maestro.

1. NECESSITA' DELL'EDUCAZIONE

S. Tommaso è ben consapevole che l'uomo è un *essere culturale*, attrezzato dalla natura con appositi strumenti - ragione e mani - affinché egli possa gestire se stesso e la propria vita, procurandosi il cibo, il vestito, l'abitazione ecc. Ma per acquisire il dominio e l'uso di tali strumenti il bambino ha bisogno di essere istruito. "L'uomo fa fronte alle sue necessità di cibo e di vestito mediante l'industria personale, di cui la natura gli offre i primi elementi, cioè la ragione e le mani, ma non però il completo sviluppo, come negli altri animali, ai quali la natura offre già completo il rivestimento e il cibo. Ora, l'uomo non risulta facilmente preparato in se stesso a tale *disciplina* (..). Perciò è necessario che gli uomini siano applicati da altri a codesta *disciplina*, per poter raggiungere la virtù" (III, q. 95, a. 1). Si noti bene che per "disciplina" S. Tommaso intende esattamente *l'insegnamento*: "*Disciplina autem est receptio cognitionis ab alio*" (I Ann., lect. 1). Gli stessi concetti si trovano espressi bellamente in una pagina della *Summa contra Gentiles*: "Nella specie umana la prole non abbisogna soltanto di nutrimento materiale, come gli altri animali, ma anche di istruzione quanto all'anima (*sed etiam instructione quantum ad animam*). Infatti gli altri animali posseggono naturalmente la loro arte, con la quale possono provvedere a se stessi; ma l'uomo vive di ragione e ha bisogno di una lunga esperienza per arrivare alla prudenza; quindi è necessario che i figli siano istruiti dai genitori, che sono già esperti nella vita. Né di questa istruzione sono capaci appena nati, ma dopo lungo tempo, e specialmente quando arrivano agli anni della discrezione. Per tale istruzione si richiede pure lungo tempo, poiché a questa età, per l'impeto delle passioni che alterano il giudizio della prudenza, hanno necessità non solo di istruzione ma anche di repressione (*indigent non solum instructione sed etiam repressione*)" (C. G., III, c. 122).

2. CRITICA DELLA DOTTRINA DI AVERROE'

S. Tommaso respinge la dottrina di Averroè sia in sede antropologica sia in sede pedagogica. In sede antropologica nega che l'intelletto sia un potere esterno all'uomo, perché è proprio quella facoltà che specifica l'uomo e quindi gli compete in modo categoricamente essenziale: l'intelletto è una facoltà personale e non impersonale, come pretende Averroè. "E' assolutamente impossibile che ci sia un intelletto solo per tutti gli uomini. E questo è evidente, se, come pensava Platone, l'uomo non fosse che l'intelletto stesso. Infatti nel caso che Socrate e Platone non avessero che un intelletto unico, Socrate e Platone non sarebbero che un solo uomo; e non si distinguerebbero tra loro che per qualche cosa di estraneo alla loro essenza. In tal caso la distinzione tra Socrate e Platone sarebbe come quella esistente tra l'uomo vestito con la tunica e il medesimo vestito con la cappa; così questa del tutto assurda. Parimenti è impossibile l'ipotesi, se si ritiene con Aristotele che l'intelletto è parte o potenza dell'anima, la

quale è forma dell'uomo. Infatti non è possibile che più così numericamente diverse abbiano un'unica forma, come non è possibile che abbiano un essere unico: poiché la forma e il principio dell'essere" (I, q. 76, a. 2; cfr. C. G., II, cc. 73-75; *De Spir. Creat.*, a. 9; *De Anima*, a. 3; *Comp. Theol.*, c. 85; *De Unitat. Intell.*, per tot.).

Conseguentemente, la tesi di Averroè risulta inaccettabile anche in sede pedagogia: "Averroè sostenne che vi è un solo intelletto possibile per tutti gli uomini, come s'è detto in precedenza. E, in conseguenza, sostiene che un uomo, con l'insegnamento, non così nell'altro una scienza diversa dalla sua, ma gli comunica la medesima scienza, in quanto la spinge a ordinare la specie sensibili espresse nella sua anima in modo che siano convenientemente disposte alla comprensione intellettuale. Questa opinione è vera in quanto dice che vi è la medesima scienza nel maestro e nello scolaro, se si considera l'unità della cosa appresa; infatti è la stessa la verità di ciò che è conosciuto dal maestro e dall'allievo. Ma è falsa, come abbiamo dimostrato sopra, in quanto sostiene esservi un solo intelletto possibile per tutti gli uomini, e le medesime specie intelligibili, differenti soltanto a seconda delle diverse immagini sensibili" (I, q. 117, a. 1).

3. L'AZIONE STRUMENTALE DEL MAESTRO

Nell'apprendimento l'agente principale secondo S. Tommaso non è il maestro bensì il discepolo. Al maestro compete il ruolo di causa strumentale che aiuta il discepolo non solo a sviluppare la proprie facoltà (che sono ovviamente facoltà del discepolo e non del maestro), ma anche la cognizioni, di cui il discepolo possiede già i primi principi. "Per quanto concerne l'acquisto della scienza si deve dire che preesistono in noi alcuni germi del sapere, cioè la prime nozioni dell'intelletto, che sono subito conosciute dal lume dell'intelletto agente attraverso le specie astratte dalle così sensibili, o complesse come gli assiomi, o semplici come il concetto di ente, di uno e altre simili che l'intelletto apprende immediatamente. Da questi principi universali derivano tutti gli altri principi, come da ragioni seminali. Allorché dunque da queste cognizioni universali la mente è condotta a conoscere in atto le cose particolari, che prima conosceva in potenza e per così dire genericamente, allora si dice che uno acquista il sapere (...). La scienza dunque preesiste nel discente in potenza non puramente passiva ma attiva; altrimenti l'uomo non potrebbe acquistare il sapere" (*De Ver.*, q. 11, a. 1). Per S. Tommaso il maestro è causa efficiente strumentale del processo educativo in quanto sotto la sua guida, l'allievo acquista "la scienza di quelle cose che egli non sapeva: procedendo dalle cose note a quelle ignote" (*ibid.*). Il rapporto maestro scolaro viene paragonato da S. Tommaso al rapporto medico-malato: come il medico aiuta il malato a trovare nella propria natura i rimedi del male e la forza per guarire, così il maestro aiuta l'allievo a trovare in se stesso gli elementi per costruire il proprio sapere. Questo sapere preesiste in potenza nel discente e ciò è provato dal fatto che l'uomo ha la possibilità di imparare da sé (*inventio*), ma si impara veramente solo quando qualcuno interviene dall'esterno mediante l'insegnamento (*doctrina*).

Il sapere che trasmette il maestro è lo stesso sapere a cui l'individuo può arrivare con la sue risorse naturali, ma l'insegnamento (*doctrina*) occupa tuttavia il primo posto perché presuppone un livello più alto di sapere da acquisire e la presenza di un maestro che lo abbia già raggiunto; infatti colui che apprende per capacità proprie va incontro a errori e dubbi. La vi *dell'inventio*, afferma S. Tommaso essendo migliore

per quanto riguarda il soggetto, perché rivela una maggiore disposizione a conoscere, non raggiunge i risultati dell'insegnamento: poiché il docente, possedendo già tutto il sapere in modo chiaro, può guidare all'acquisto di esso più speditamente di quanto non possa fare chi tenta di giungervi da solo e perciò deve fondarsi sulla conoscenza piuttosto generica che ha dei principi del sapere" (*De Ver.*, q. 11, a. 2, ad 4).

Un altro importante argomento a sostegno della tesi della funzione meramente strumentale dell'insegnamento è tratto dal fatto che questo si attua soltanto per mezzo di segni (parole, immagini ecc.). Ora "causa prossima della scienza non sono i segni, ma la ragione che procede dai principi alle conclusioni" (*De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 4). "La conoscenza delle cose non si produce in noi attraverso la conoscenza dei segni bensì mediante la conoscenza di alcune cose più certe, cioè dei principi, che ci vengono proposti attraverso dei segni e che si applicano ad altre cose dapprima per sé ignote, benché note sotto certi aspetti. Infatti la conoscenza dei principi produce in noi la scienza delle conclusioni, non la conoscenza dei segni" (*ibid.*, ad 2).

4. SE QUALCUNO POSSA DIRSI MAESTRO DI SE STESSO

Pur ammettendo che nell'apprendimento la causa principale è l'allievo e che si possa pervenire con la ragione alla conoscenza di cose ignote senza il magistero, ".. e così in un certo senso uno è causa a se stesso del sapere", tuttavia S. Tommaso precisa che "non per questo si può dire che qualcuno è maestro di se stesso o che insegna a se stesso". Infatti *agente perfetto* della *dottrina* dello scolaro è solo il maestro, perché solo lui possiede esplicitamente e perfettamente la scienza che vuole causare nell'altro. Invece lo *scolaro* ha solo le basi potenziali della scienza e per questo è *agente imperfetto*. Ogni individuo è quindi solo imperfettamente maestro di se stesso, perché vero maestro è colui che possiede già la scienza in atto. *Autoeducazione* quindi solo nell'ambito della *inventio* e non della *doctrina*. Questo perché, per il principio di non contraddizione, l'uomo non può essere nello stesso tempo "sapiente" (maestro) e ignorante (scolaro): non può avere contemporaneamente la scienza in atto e in potenza (*De Ver.*, q. 11, a. 2).

Concludendo possiamo dire che S. Tommaso ha conservato l'essenziale della tesi agostiniana: in primo luogo la superiorità e priorità del magistero divino e in secondo luogo l'autonomia dello scolaro, affermando che la vera causa della scienza è l'intelletto dello scolaro stesso. Da Dio viene il lume intellettuale, ma il passaggio dalla potenza all'atto avviene non già per intervento diretto della Causa Prima, sibbene per intervento della causa seconda, che nella fattispecie è duplice: causa principale è l'allievo, causa strumentale è il maestro. Inoltre S. Tommaso ha risolto anche il problema agostiniano del linguaggio e della funzione del maestro umano accordando la dignità dello scolaro con quella del maestro. Il linguaggio del docente stimola attivamente l'intelligenza dell'allievo, proponendogli segni (parole, immagini) ossia un materiale simbolico atto a suscitare la formazione delle idee: "Il maestro non causa il lume intelligibile nell'alunno, né direttamente la specie intelligibili (idee), ma stimola col suo insegnamento il discepolo perché attraverso l'energia del proprio intelletto formi le specie intelligibili (idee) delle quali gli indica esteriormente i segni" (I, q. 117, a. 1, ad 3).

La pedagogia di S. Tommaso è perfettamente in linea con la sua concezione dell'uomo come persona: l'uomo è un sussistente nell'ordine dello spirito (come prescrive la definizione di persona: *Subsistens rationale vel intellectuale*). E un nucleo ontologico

spirituale (incarnato nel corpo) sorgente di energie spirituali, capace di scegliere un proprio progetto di umanità e di gestirlo da sé. Tuttavia è anche allo stesso tempo un essere socievole e imperfetto, che ha bisogno dell'aiuto degli altri, specialmente dei genitori e dei maestri per scegliere un buon progetto e per realizzarlo nel modo migliore. Il ruolo dell'educazione è, quindi, essenzialmente un ruolo umanizzante e personalistico.

(Vedi: EDUCAZIONE, CULTURA)

Pensiero

Questo termine designa sia la facoltà di pensare (l'attività psichica per cui l'uomo acquista conoscenza di sé e del mondo in cui vive e, inoltre, elabora concetti, idee, teorie, giudizi, ecc.) sia i singoli atti mentali: ciascuna delle rappresentazioni che nascono nella mente dell'uomo e attraverso le quali egli acquista conoscenza di fatti che accadono intorno a lui. Quando si parla di pensiero ci si riferisce sempre alla conoscenza intellettuale, non a quella sensitiva (dei sensi esterni oppure della fantasia e della memoria).

In S. Tommaso il termine che maggiormente si avvicina a pensiero è *cogitatio*, ma alla stessa area semantica appartengono anche *mens*, *species intelligibilis*, *intellectus*, *sententia* ecc.

Due sono i massimi problemi che riguardano il pensiero: la sua origine e il suo valore. Su questi problemi hanno disputato filosofi d'ogni tempo, assumendo spesso posizioni antitetiche: Parmenide contro Eraclito; Socrate contro i Sofisti; Aristotele contro Platone, Agostino contro gli Accademici ecc.

Riguardo all'*origine* del pensiero, S. Tommaso si fece assertore di una tesi molto coraggiosa per i suoi tempi: la tesi che afferma che il pensiero trae origine dall'uomo stesso; non dalla illuminazione divina (tesi condivisa da tutti i filosofi di indirizzo agostiniano) o da qualche intelletto separato (tesi sostenuta dagli averroisti). Delle proprie idee, dei propri pensieri, giudizi, ragionamenti, teorie ecc. l'autore è l'uomo stesso, non qualche essere superiore a lui. Rivendicando all'uomo l'operazione più nobile, quella che lo distacca maggiormente dagli animali e lo situa ai confini del mondo angelico, S. Tommaso intese difendere la legittima autonomia delle creature intelligenti, senza peraltro nulla sottrarre al primato ontologico della Causa Prima, Dio.

Quanto al *valore* del pensiero, l'Angelico ritiene che il pensiero umano sia in grado di raggiungere la verità: e questo con certezza quando si tratta di fenomeni del mondo fisico e del mondo umano; soltanto con probabilità e perplessità quando si tratta del mondo divino. Per cui per le verità che riguardano Dio e anche l'anima il pensiero umano ha bisogno dell'intervento della rivelazione divina.

(Vedi: CONOSCENZA, IDEA, INTELLETTO, RAGIONE, RIVELAZIONE, VERITÀ)

Perdono

—
Categoria teologica fondamentale: essa connota anzitutto i rapporti di Dio con gli uomini (rapporti che Egli interpreta non tanto in termini di giustizia quanto di misericordia e di perdono); nel cristianesimo connota anche i rapporti tra gli uomini, in ossequio al precetto evangelico: "Amate i vostri nemici" (Mt 5, 44).

Già nell'A. T. Dio assume verso gli uomini un atteggiamento di pazienza, di indulgenza, di misericordia, di perdono: Dio "dimentica", "getta dietro di sé il ricordo del peccato", "rimette il debito", "non imputa la colpa". Nel N. T. Gesù si presenta come "l'agnello che toglie i peccati del mondo" e in effetti col sacrificio della sua vita sul patibolo della croce egli consegue il perdono di tutti i peccati dell'umanità. Gesù perdona e insegna ai suoi discepoli a perdonare qualsiasi offesa ricevuta. Dice di perdonare a tutti fino a "settanta volte sette". Infine ha istituito il sacramento del perdono, conferendo agli Apostoli il potere di rimettere i peccati: "A coloro ai quali li rimetterete saranno rimessi, a coloro ai quali il riterrete saranno ritenuti".

S. Tommaso parla del perdono in due diversi contesti: trattando della carità e della confessione. In effetti è necessario distinguere due generi di perdono, il perdono delle offese ricevute e il perdono dei peccati.

1. PERDONO DELLE OFFESE

Questo è un dovere che si estende a tutti i cristiani e fa parte di quel precetto che Cristo ha dato ai suoi discepoli, di "amare anche i nemici" (Mt 5, 44). "L'amore dei nemici è imposto dalla carità: cosicché uno che ama Dio e il prossimo non deve escludere dall'amore universale del prossimo i propri nemici (..). Appartiene alla perfezione della carità, che uno ami attualmente per amore di Dio i propri nemici. Infatti siccome la carità ci porta ad amare il prossimo, per il Signore, quanto più uno ama Dio, tanto più mostra di amare il prossimo, a dispetto di qualsiasi inimicizia. Come se uno, amando molto un amico, per amore di lui ne amasse i figlioli, anche se suoi nemici" (II-II, q. 25, a. 8). Altrove S. Tommaso precisa che noi siamo sempre tenuti a perdonare le offese che sono state recate a noi; ma non quelle che colpiscono Dio o il prossimo (II-II, q. 11, a. 4, ad 2).

2. PERDONO DEI PECCATI

Siccome il peccato è un'offesa fatta a Dio, solo Dio può concedere il perdono di tale offesa. Ed essendo infinitamente magnanimo e generoso, "un Dio ricco di misericordia" (*dives in misericordia*, Ef 2, 4) non solo ha voluto concedere agli uomini il perdono dei loro peccati, ma anche ricolmarli della sua grazia e renderli partecipi della vita divina. Egli ha compiuto questa grandiosa opera di perdono per mezzo di Gesù Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo. E così di nessun peccato si può ottenere perdono se non con la passione di Cristo: "*Nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi*" (III, q. 69, a. 1, ad 2). Però Gesù Cristo ha conferito il potere di perdonare i peccati anche agli Apostoli e ai loro successori: così i Vescovi e i Sacerdoti sono diventati i "ministri del perdono" (cfr. III, q. 84, aa. 4 e 7).

(Vedi: CONFESSIONE, MISERICORDIA, CARITA')

Persona

Come spiega lo stesso S. Tommaso il termine proviene da *personare*, che significa "far risonare", "proclamare ad alta voce": "*Sumptum est nomen personae a personando eo quod in tragoediis et comediis recitatores sibi ponebant quandam larvam ad repraesentandum illum, cuius gesta narrabant decantando* (il nome persona è stato tratto da personare perché nelle tragedie e nelle commedie gli attori si mettevano una maschera per rappresentare colui del quale, cantando, narravano le gesta) (I Sent., d. 23, q. 1, a. 1).

Secondo l'uso corrente "persona" designa la realtà umana, il singolo individuo, nella sua interezza e concretezza: è tutto l'essere dell'uomo nella sua individualità che si vuol esprimere con questo nome.

Storicamente la parola persona segna la linea di demarcazione tra la cultura pagana e la cultura cristiana. Fino all'avvento del cristianesimo non esisteva né in greco né in latino una parola per esprimere il concetto di persona, perché nella cultura classica tale concetto non esisteva: essa non riconosceva valore assoluto all'individuo in quanto tale, e faceva dipendere il suo valore essenzialmente dal ceto, dal censo, dalla razza. "Il cristianesimo ha creato una nuova dimensione dell'uomo: quella di persona. Tale nozione era così estranea al razionalismo classico che i padri greci non erano capaci di trovare nella filosofia greca le categorie e le parole per esprimere questa nuova realtà" (R. Garaudy). La singolarità della persona, unica e irripetibile e, di conseguenza, la sostanziale eguaglianza in dignità e nobiltà di ogni esponente della specie umana, il suo valore assoluto, è una verità portata, affermata e diffusa dal cristianesimo, e fu una verità carica di un "potere sovversivo" come poche altre nella storia: man mano che essa riuscì a farsi strada e a penetrare nella cultura pagana, la trasformò profondamente, sostanzialmente, dando origine a una nuova cultura e a una nuova società: la cultura e la società che prenderanno forma nella *respublica christiana* del medioevo.

Come s'è detto, il concetto di persona, in quanto pone l'accento sul singolo, sull'individuo, sul concreto, è estraneo al pensiero greco, il quale annette importanza e riconosce valore soltanto all'universale, all'ideale, all'astratto e considera l'individuo solo come momentanea fenomenizzazione della specie, dell'universale, oppure un attimo transitorio del grande ciclo onnicomprensivo della storia. Il concetto di persona è una conquista del pensiero cristiano, il quale vi è giunto con la meditazione e la riflessione sulla storia della salvezza. Questa non è la storia della specie umana, del collettivo, dell'universale, ma è una storia di persona singole, concrete, particolari, la storia dei vari Abramo, Isacco, Giacobbe, Davide, Isaia ecc. È una storia che esalta l'infinito valore di ogni singolo rappresentante del genere umano, in quanto ogni uomo viene insignito del titolo di Figlio di Dio e di fratello di Gesù Cristo.

Nel cristianesimo il concetto di persona non è stato tramandato come un semplice dato di fede, ma è diventato argomento di profonda meditazione filosofica e teologica. Nella patristica e nella scolastica è stato sottoposto a un'attenta e rigorosa analisi razionale che gli ha consentito di acquisire un solido spessore filosofico. L'occasione di tale approfondimento la fornirono le dispute teologiche intorno ai grandi misteri della Trinità e della Incarnazione, alla cui soluzione contribuì in maniera decisiva la formulazione precisa del concetto di persona. Il primo esame

approfondito di tale concetto fu compiuto da Agostino nel *De Trinitate*. L'obiettivo che egli persegue in quell'opera teologica incomparabile è quello di reperire un termine che si possa applicare distintamente al Padre, al Figlio e allo Spirito, senza incorrere da una parte nel pericolo di far di loro tre divinità e, dall'altra, nel pericolo di dissolvere la loro individualità. Agostino fa vedere che i termini "essenza e "sostanza" non possiedono questa duplice virtù, in quanto si riferiscono ad aspetti comuni a tutt'e tre i membri della Trinità. Essa compete invece al termine greco "*hypostasis*" e al suo equivalente latino "persona", il quale non significa una specie, ma qualcosa di singolare e di individuale (De Trinitate VII, q. 6, a. 11). Analogicamente, oltre che a Dio, questo termine si applica anche all'uomo: "*Singulus quisque homo.. una persona est*" (ibid. XV, q. 7, a. 11). Pertanto, per Agostino persona significa il singolo, l'individuo. Ciò attesta che nel secolo IV d. C. la parola persona aveva già acquisito un significato profondamente diverso da quello che aveva avuto nella latinità classica: non designa più una maschera ma un uomo, un individuo della specie umana.

Il merito di avere elaborato una definizione adeguata del concetto di persona spetta a Severino Boezio (v. Boezio). In uno dei suoi opuscoli teologici egli scrive: "La persona è una sostanza individuale di natura ragionevole" (*persona est rationalis naturae individua substantia*) (*Contra Eutichen et Nestorium*, c. 4). Dalla definizione boeziana risulta che persona non dice semplicemente individualità singola, né semplicemente natura, né semplicemente sostanza. L'individualità singola infatti può appartenere anche all'accidente (tutti gli accidenti concreti sono individuali); per dar luogo alla persona non bastano né la natura né la sostanza, che possono anche essere elementi generici. Ma neppure l'unione di individualità, natura e sostanza fa ancora la persona; questi elementi appartengono anche a un sasso o a un gatto, che non sono persone. Sono ancora elementi che rientrano nel genere prossimo. Per definire adeguatamente la persona occorre aggiungere ai tre elementi precedenti la differenza specifica che distingue gli uomini dagli animali, la quale consiste nella razionalità. Così si ottiene esattamente quanto ha scritto Boezio: *rationalis naturae individua substantia*.

"Questa celebre definizione fu vivacemente discussa nei secoli XII e XIII. Riccardo di S. Vittore ne propose un'altra che non riuscì a soppiantarla. S. Tommaso ne cita talora una terza (cfr. I, q. 29, a. 3, ad 2), detta definizione dei maestri, molto in voga dopo Alano di Lilla (t 1202). Egli però sin dagli inizi del suo insegnamento, si decise a tenere quella di Boezio, perfezionandola con qualche importante precisazione" (H. F. Dondaine).

S. Tommaso ha un concetto altissimo della persona. Questa a suo giudizio è quanto di più perfetto esiste nell'universo: "*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet substantia in natura rationalis*" (I, q. 28, a. 3). Egli guarda alla persona dal punto di vista ontologico e la considera quindi come una modalità dell'essere, ossia di quella perfezione che nella sua filosofia è la *perfectio omnium perfectionum e l'actualitas omnium actuum*, ed è proprio rispetto a questa perfezione che la persona occupa il gradino più alto: l'essere nella persona trova la sua attuazione più piena, più eccellente, più completa. Per questo motivo tutti gli enti che si fregiano del titolo di persona, sono enti che godono di una dignità infinita, di un valore assoluto: sia che si tratti di Dio, degli angeli o dell'uomo. Il concetto di persona

è un concetto analogico: non si predica allo stesso modo, ossia univocamente, di Dio, degli angeli e dell'uomo, ma secondo un ordine di priorità e posteriorità (*secundum prius et posterius*); tuttavia, esso designa sempre la stessa perfezione fondamentale: il sussistere individuale nell'ordine dello spirito. Come dice S. Tommaso col suo linguaggio sobrio e preciso: "*Omne subsistens in natura rationali vel intellectuali est persona*" (C. G., IV, c. 35).

Convinto della bontà della definizione boeziana della persona egli la difende dalle obiezioni di chi la contestava chiarendo il senso dei quattro termini che la compongono: *rationalis, natura, individua, substantia*, e facendo vedere che se questi termini sono intesi nel senso giusto sono tutti indispensabili per avere un concetto adeguato di persona.

A proposito del termine *substantia* S. Tommaso ricorda che esso può significare sia la sostanza seconda (l'essenza universale) sia la sostanza prima (il soggetto singolo). Ora, nella definizione di persona il termine sostanza è usato nel senso di sostanza prima, perché la persona è sempre un sussistente singolare, e non nel senso di sostanza seconda. "Il termine sostanza si può prendere in due sensi. Primo, si dice sostanza la quiddità di una cosa espressa dalla definizione; difatti diciamo che la definizione esprime la sostanza della cosa: e questa sostanza che i greci chiamano *ousia* noi possiamo chiamarla essenza. Secondo, si dice sostanza il soggetto o supposito che sussiste nel genere della sostanza". (I, q. 29, a. 2). Ora, è nel senso di sostanza prima o supposito che va preso il termine sostanza nella definizione di persona e non semplicemente nel senso di essenza universale.

Riguardo al termine individuo l'Angelico riconosce che si può predicare sia della sostanza come degli accidenti, però osserva, con Aristotele, che primariamente e propriamente si dice della sostanza. "L'individuo si ha specialmente nel predicamento della sostanza. Infatti la sostanza si individua per se stessa, mentre l'accidente è individuato dal suo soggetto che è la sostanza: la bianchezza infatti è questa qui (e non altra) perché è in questo soggetto. Quindi gli individui sostanziali, a preferenza degli altri, hanno un nome proprio e si dicono ipostasi o sostanze prime. L'individuo particolare poi si trova in un modo ancora più perfetto nelle sostanze ragionevoli che hanno il dominio dei propri atti, che si muovono da se stesse e non già spinte dall'esterno come gli altri esseri: e le azioni si verificano proprio nella realtà particolare. Perciò, tra tutte le altre sostanze, gli individui di natura ragionevole hanno un nome speciale. E questo nome è persona. Nella suddetta definizione dunque ci si mette sostanza individua, per significare il singolare nel genere di sostanza: e vi si aggiunge di natura razionale precisamente per indicare il singolare di sostanza ragionevole" (I, q. 29, a. 1). Più avanti S. Tommaso esprime lo stesso concetto nel modo seguente: "La persona, in generale, come si è detto, significa una sostanza individua di natura ragionevole. L'individuo poi è ciò che è indistinto in se stesso e distinto dagli altri. Perciò la persona, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura, così nella natura umana significa questa carne, queste ossa, quest'anima, che sono principio di individuazione per l'uomo; le quali cose pur non facendo parte del significato di persona, tuttavia fanno parte di quello di persona umana "*(quae quidem licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae)*" (I, q. 29, a. 4). Così col termine individuo si indica la

realtà personale in tutta la sua concretezza, non ciò che appartiene all'umanità in modo generico oppure a un angelo in modo specifico; ma ciò che è proprio di Pietro, di Socrate, di Davide, o dell'angelo Gabriele.

A chi pensa che sarebbe stato meglio porre il termine *essenza* anziché *natura*, S. Tommaso replica che Boezio ha fatto bene a dare la preferenza a *natura*, perché “*essenza* è desunto dall'essere, che è qualche cosa di estremamente comune (*est communissimum*)”; mentre il termine *natura*, come lo intende Boezio, “designa la differenza specifica costitutiva di ciascuna cosa; infatti la differenza specifica è quella che completa la definizione e si desume dalla forma propria della cosa. perciò era più conveniente che nella definizione di persona, la quale è un singolare di genere determinato, si usasse il nome di *natura* anziché quello di *essenza*” (I, q. 29, a. 1).

Quanto al termine *rationalis*, infine, S. Tommaso dice che va perfettamente bene se la definizione di persona riguarda l'uomo, perché è proprio grazie alla razionalità che l'uomo entra nell'ordine dello spirito, che è l'ordine a cui appartengono le persone; però se si vuole una definizione di persona maggiormente comprensiva che si addica anche a tutti gli altri esseri spirituali (Dio e gli angeli) allora occorre aggiungere a *rationalis* il nome *intellectualis*. Per questo motivo S. Tommaso ritocca la definizione boeziana come segue: “*Omne subsistens in natura rationali vel intellectuali est persona*” (C. G., IV, c. 35). Ponendo nella definizione di persona i nomi *rationalis* oppure *intellectualis*, S. Tommaso assegna implicitamente alla persona tutte quelle proprietà su cui insisteranno i filosofi moderni e contemporanei quando parlano della persona: l'autocoscienza, la libertà, la comunicazione, la coesistenza, la vocazione ecc., perché tutte queste qualità trovano la loro radice profonda nella ragione oppure nella intelligenza: è la ragione (l'intelligenza) che possiede l'autocoscienza, la libertà, la comunicazione, la coesistenza, la vocazione, la partecipazione, la solidarietà ecc.

Tommaso definendo sinteticamente la persona come *subsistens in natura rationali vel intellectuali* indica tutt'e due gli aspetti essenziali e indispensabili per avere la persona: l'aspetto ontologico (col *subsistens*) e l'aspetto psicologico (col *rationalis o intellectualis*). Una razionalità o un'intelligenza, per quanto perfetta, senza la sussistenza non fa ancora persona; tant'è vero che la natura umana di Cristo, non essendo sussistente, non fa persona. Né occorre che la razionalità o l'intelligenza siano presenti come operazioni in atto, ma è sufficiente che siano presenti come facoltà: così è persona anche chi dorme, anche chi è in stato comatoso ed è persona anche il feto. Qualsiasi essere ragionevole o intelligente dotato di un proprio *actus essendi* è persona. Questi due aspetti della persona, sussistenza e natura spirituale, sono strettamente legati tra loro. Infatti, proprio perché la forma sostanziale dell'uomo (l'anima) ha l'essere per sé e non per la sua unione con la materia, questa forma è spirituale; e proprio perché l'anima umana ha *per sé* (anche se non *a se*) l'atto di essere, può operare *per se*, giacché l'operare segue l'essere e il modo di operare il modo d'essere: operare per se è avere il dominio sulle proprie azioni, vale a dire, avere la libertà. Ed è proprio in questo modo di agire che si manifesta ciò che è maggiormente caratteristico della persona. Infatti la sussistenza, nota essenziale della persona, ci si trova nella sua forma particolare e individuale in modo più speciale e perfetto nelle sostanze razionali, che possiedono il *dominio del loro agire* e non sono solo oggetti passivi, come

le altre sostanze, ma agiscono per sé medesime: perché solo gli esseri singolari possono agire, e tra tutte le altre sostanze certi individui hanno un nome speciale: questo nome è persona perché sono di natura ragionevole” (I, q. 29, a. 1).

Nell'uomo, come totalità dell'essere singolo, la persona abbraccia: la materia, la forma sostanziale (l'anima), le forme accidentali e l'atto d'essere (*actus essendi*). Il costitutivo formale della persona è dato da quest'ultimo elemento, perché l'atto dell'essere è la perfezione massima ed è ciò che conferisce attualità alla sostanza e a tutte le sue determinazioni. Perciò "la personalità appartiene necessariamente alla dignità e alla perfezione di una realtà, in quanto questa esiste per sé il che è inteso nel nome di persona”(III, q. 2, a. 2, ad 2).

L'actus essendi conferisce alla persona la proprietà della incomunicabilità: “*De ratione personae est quod sit incommunicabilis*” (I. q. 30, a. 4, ob. 2). Grazie all'atto d'essere la persona diviene completa in se stessa, ontologicamente chiusa. La persona, precisa San Tommaso, gode di *triplice incomunicabilità*: "Anzitutto l'individuo che è persona non può comunicare con le altre cose come parte, essendo un tutto completo; poi non può comunicare come l'universale comunica con i singoli, in quanto la persona è qualcosa di sussistente; infine non può comunicare come qualche cosa di assumibile, perché ciò che è assumibile passa nella personalità dell'assumente, e non ha più una personalità sua propria. Non va invece contro il concetto di persona la capacità di assumere” (III Sent., d. 5, q. 2, a. 1, ad 2). A motivo della incomunicabilità la persona si distingue nettamente sia dall'essenza sia dalla natura . Infatti, “il concetto di persona comporta che si tratti di qualcosa di distinto, sussistente e comprendente tutto ciò che c'è nella cosa; invece il concetto di natura abbraccia solo gli elementi essenziali” (III Sent., d. 5, q. 1, a. 3).

Perciò non l'astratta ragione o la natura umana in generale, ma la ragione e la natura possedute da un essere in concreto sussistente per un *actus essendi* fa la dignità irriducibile della persona umana, che possiede “*has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuanti hominem*” (I, q. 29, a. 4). Così S. Tommaso può legittimamente concludere affermando che “il modo di esistere che comporta la persona è il più degno di tutti, essendo ciò che esiste per sé (*modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid per se existens*)” (De Pot., q. 9, a. 4).

L'uomo singolo come "individuo." sta rispetto alla totalità dell'universo e dell'umanità "*sicut pars ad totum*" (cfr. I-II, q. 64, a. 2). Nel cosmo l'individuo è un piccolo moscerino apparentemente insignificante che può esser spazzato via in qualsiasi istante. Invece come persona gode di una indipendenza dominante. L'uomo come individuo è soggetto agli astri, ma come persona può dominarli. Analogamente, come individuo l'uomo singolo è membro dell'umanità alla quale è finalizzato, ma in quanto persona non è subordinato alla comunità politica, la quale trova invece nella persona la ragione ultima del suo essere: la società si costituisce infatti affinché l'uomo cresca nella libertà e realizzi pienamente se stesso (cfr. I-II, q. 21, a. 4, ad 3).

E perché sussiste in quanto persona che l'uomo può dispiegare la sua peculiare razionalità fatta di intelletto e volontà. L'autocoscienza e l'autodeterminazione, supremi titoli di grandezza nell'uomo, si radicano e si esercitano su questo

fondamento: che la persona alla quale appartengono come privilegio incomparabile, sussiste, esiste cioè in sé e per sé. Ma questa sussistenza e chiusura ontologica non isola la persona e non la blocca in se stessa. Grazie alla razionalità essa dispone di una grandissima apertura, che spazia verso l'infinito e gode di un'enorme capacità di comunicazione con gli altri. Così proprio l'inalienabilità del "sussistere" consente all'uomo in quanto persona di realizzarsi nell'intersoggettività e nell'intercomunione.

Come s'è già osservato in precedenza, per S. Tommaso, persona è un *concetto analogico*: "*non univoce nec aequivoce sed secundum analogiam*" (I Sent., d. 25, q. 1, a. 2, sol.; cfr. I, q. 29, a. 4. ad 4). Esso si applica a Dio e alle creature secondo un senso che non è né perfettamente identico né totalmente diverso, ma in parte eguale e in parte differente.

Ma in questo caso la non perfetta identità del concetto non è dovuta, come negli altri concetti analoghi, semplicemente al fatto che persona si dice anzitutto (pienamente e perfettamente) di Dio e poi (parzialmente e imperfettamente) delle creature, perché mentre Dio è il suo *actus essendi* e ha quindi una sussistenza assoluta, invece le creature intelligenti hanno l'*actus essendi* e posseggono solo una sussistenza relativa; ma anche per un'altra ragione importante: il modo diverso di conseguire l'individuazione in Dio e nelle creature. Nelle creature l'individuazione riguarda la sostanza e quindi la persona si realizza nell'*esse ad se*; invece nelle persone divine l'individuazione riguarda le relazioni esclusive (della paternità, della filiazione e della spirazione passiva) e quindi si realizza nell'*esse ad aliud* (ossia nella relazione). Tuttavia, come nota S. Tommaso, il modo diverso di conseguire l'individuazione non distrugge l'unità del concetto di persona e non lo rende equivoco: esso è ancora usato "*ex significatione sua*", perché sebbene in origine fosse usato soltanto per gli assoluti (l'*esse ad se*), più tardi, "per l'adattabilità del suo significato, il termine *persona* fu portato a fungere da relativo (*esse ad*)" (I, q. 29, a. 4). Ed è precisamente come sussistenti relativi che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo si dicono persone. Infatti "la distinzione in Dio non avviene se non per le relazioni di origine (*distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis*). E tali relazioni in Dio non sono come accidenti inerenti al soggetto, ma sono la stessa essenza divina: perciò esse sono sussistenti come sussiste l'essenza divina. A quel modo dunque che la deità è Dio, così la paternità divina è Dio Padre, il quale è persona divina. Perciò la persona divina significa una relazione come sussistente (*persona igitur divina significat relationem at subsistentem*). E questo equivale a significare la relazione come sostanza, vale a dire un'ipostasi sussistente nella natura divina; benché ciò che sussiste nella natura divina non sia altro che la stessa natura divina" (I. q. 29. a. 4).

La definizione di persona in chiave ontologica. così come venne elaborata da Boezio e poi ulteriormente perfezionata da S. Tommaso con la sua dottrina dell'*actus essendi*, fu una conquista definitiva, ed è un punto di riferimento sicuro per tutti coloro che cercano di comprendere perché sia giusto affermare che l'essere umano è persona sin dal momento del concepimento. e che quindi la dignità della persona non dipende da qualche convenzione sociale o da qualche codice di diritto, ma è una qualità originaria, intangibile e perenne. Chi è persona è persona da sempre e per sempre: perché questo fa parte della sua stessa costituzione ontologica.

**(Vedi: SOSTANZA, RELAZIONE, INDIVIDUO, UOMO, ANIMA,
ANTROPOLOGIA)**

Piacere

Si dice di qualsiasi godimento legato ai sensi, però per analogia si parla anche di piaceri spirituali. Quale sia il posto da assegnare al piacere in una vita autenticamente umana, in vista della felicità, è stato da sempre argomento di disputa tra i filosofi. Nell'antropologia dualistica di Platone, pur insistendo sulla necessità di assumere un atteggiamento ascetico nei confronti del piacere, si riconosce che all'uomo conviene una vita "mista" di intelligenza e di piacere. Nell'antropologia unitaria di Aristotele il piacere è considerato come elemento essenziale alla vita umana insieme alla virtù. Nell'antropologia materialistica degli epicurei il piacere viene identificato con la felicità e pertanto forma l'obiettivo principale e costante da perseguire nella propria vita.

S. Tommaso pone una netta distinzione tra piaceri (*voluptates*) sensibili e carnali e piaceri spirituali ed esclude che i primi possano costituire il bene supremo dell'uomo, mentre i secondi possono rientrare nel bene, come elemento integrativo.

Secondo l'Angelico "è impossibile che la felicità dell'uomo consista nei piaceri corporei, i quali stanno specialmente nei cibi e nelle cose veneree"(C. G.. III, c. 27). A sostegno di questa tesi egli porta una lunga serie di argomenti, di cui i più persuasivi sono i seguenti:

1) "La felicità è un bene proprio dell'uomo, non potendosi chiamare felici gli animali bruti, se non abusivamente. Ora, i piaceri corporali sono comuni agli uomini e ai bruti: perciò non è da riporsi in essi la felicità"(ibid.).

2) "L'ultimo fine è la più nobile delle cose che appartengono a un essere, poiché corrisponde all'ottimo. Ma questi piaceri non appartengono all'uomo secondo ciò che vi è di più nobile in lui, che è l'intelletto, ma secondo il senso. Quindi non si deve riporre in essi la felicità"(ibid.).

3) "La più alta perfezione dell'uomo non può consistere nell'unirsi alle cose inferiori, ma a qualche cosa di più elevato; poiché il fine è migliore di ciò che serve per il fine. Ma i piaceri suddetti consistono appunto in questo, che l'uomo si congiunge sensibilmente ad alcune cose inferiori, cioè alle sensibili. Dunque non si deve riporre in essi la felicità"(ibid.).

4) "Dio è il fine ultimo di ogni essere. Occorrerà dunque porre come fine ultimo dell'uomo quello per cui si avvicina il massimo grado a Dio. Ora, i piaceri suddetti impediscono all'uomo di avvicinarsi più che può a Dio, il quale avvicinamento avviene mediante la contemplazione; ma questa è massimamente impedita dai suddetti piaceri, in quanto che essi immergono l'uomo nel più profondo dei beni sensibili, ritraendolo per conseguenza dagli intellettuali. Dunque non si deve porre la felicità umana nei piaceri del corpo"(ibid.).

Con questo S. Tommaso non intende escludere il piacere dalla vita umana; anzi egli riconosce apertamente che ci sono piaceri che la natura stessa ha previsto per l'uomo per lo svolgimento di certe attività, indispensabili per la sua esistenza. "La natura ha legato il piacere alle funzioni necessarie per la vita dell'uomo. Perciò l'ordine naturale richiede che l'uomo usi di codesti piaceri, quando è necessario al benessere umano, sia per la conservazione dell'individuo, sia per la conservazione della specie. Perciò se uno si astenesse da questi piaceri al punto di trascurare ciò che è necessario per la conservazione della natura, commetterebbe peccato, violando così l'ordine naturale. Ed è questo appunto che rientra nel vizio della insensibilità. Si deve però notare che talora è cosa lodevole e necessaria astenersi dai piaceri che accompagnano le suddette funzioni, per raggiungere un fine particolare. Così alcuni si astengono da certi piaceri, ossia dai cibi, dalle bevande e dai piaceri venerei, per la salute del corpo. Oppure per compiere le proprie mansioni: gli atleti e i soldati per es. sono costretti ad astenersi da molti piaceri, per eseguire i loro esercizi. Parimenti, per ricuperare la salute dell'anima i penitenti ricorrono all'astinenza dai piaceri, come a una dieta. E coloro che vogliono attendere alla contemplazione delle cose divine, devono essere più liberi dalle cose della carne"(II-II, q. 142. a. 1).

In una concezione unitaria dell'uomo come quella che ha S. Tommaso, dove anima e corpo, sensibilità e ragione si trovano saldamente legati tra loro, l'uso del piacere può avere un'ulteriore giustificazione: esso può favorire l'azione della ragione stessa. infatti "l'uomo non può servirsi della ragione, senza far uso delle potenze sensitive, le quali hanno bisogno di un organo corporeo. Per questo l'uomo deve dare sostentamento al corpo, per servirsi della ragione. Ma il sostentamento del corpo si fa mediante funzioni piacevoli. Perciò in un uomo non può esserci il bene di ordine razionale, se egli si astiene da tutti i piaceri. A seconda però che uno nell'eseguire gli atti imposti dalla ragione ha maggiore o minore bisogno di forze fisiche, deve ricorrere di più o di meno ai piaceri del corpo. Perciò coloro che hanno preso l'ufficio di attendere alla contemplazione e di trasmettere così agli altri il bene spirituale, quasi mediante una generazione di ordine spirituale, è bene che si astengano da molti piaceri, di cui invece non è giusto che si privino coloro che hanno il dovere di attendere a opere materiali e alla generazione carnale"(II-II, q. 142. a. 1, ad 2).

Però S. Tommaso, che ha una grandissima stima e sensibilità per le cose dello spirito, sa bene quanto i piaceri, soprattutto quelli venerei, siano nocivi alle attività spirituali: essi causano un grave ottundimento della ragione e della coscienza e le accecano a tal punto da impedire loro la conoscenza della verità: "Nei piaceri che sono oggetto della intemperanza la luce della ragione, da cui dipende tutto lo splendore e la bellezza della virtù, viene oscurata al massimo (*in delectationibus circa quae est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, in quae est tota claritas et pulchritudo virtutis*)" (II-II, q. 142. a. 4; cfr. De Reg., I. II, c. 4).

(Vedi: BENE, FELICITA', TEMPERANZA, EDONISMO)

Potenza di Dio

— E' una proprietà di Dio, del quale si dice non solo che è potente, ma che è *onnipotente*.

Oltre che in senso passivo (come correlativo di atto) il termine potenza si dice anche in senso attivo: in tal caso significa la capacità di fare qualche cosa. E' una capacità proporzionata al grado di essere o alla dignità che uno possiede. Quanto più in alto uno si trova nella gerarchia dell'essere e quanto più grande è la sua dignità, tanto maggiore è la sua potenza. Alla luce di queste elementari considerazioni è facile arguire che il potere di Dio è senza limiti, e sconfinato, Dio è onnipotente.

Dio è onnipotente in quanto "può tutte le cose che sono possibili". Come precisa il Dottore Angelico, il termine "possibile" va preso non tanto con riferimento agli oggetti da produrre (certo anche questo conta, perché non si possono produrre cose assurde), quanto al soggetto che agisce. Ora, trattandosi di Dio, come si argomenta la sua onnipotenza? Partendo da quale delle sue proprietà: dalla scienza che sa tutto oppure dalla libertà che può volere tutto?

S. Tommaso quando prova l'onnipotenza di Dio va più a monte e, in perfetta sintonia con la sua filosofia dell'essere (cioè col suo concetto intensivo di essere), radica l'onnipotenza nell'essere stesso di Dio: perché è nell'essere che si trova il fondamento di tutto ciò che è possibile. "Ora, l'essere divino su cui si fonda la ragione della potenza divina, è l'essere infinito, non limitato a un qualche genere di enti, ma avente in sé, in precedenza, la perfezione di tutto l'essere. Quindi tutto ciò che può avere ragione di ente e contenuto tra i possibili assoluti, a riguardo dei quali Dio si dice onnipotente. Ora, nulla si oppone alla ragione di ente, se non il non ente. Dunque, alla ragione di possibile assoluto, oggetto della onnipotenza divina, ripugna solo quello che implica in sé l'essere e il non essere simultaneamente. Ciò, infatti, è fuori del dominio della divina onnipotenza, non per difetto della potenza di Dio, ma perché non ha la natura di cosa fattibile o possibile. Così, tutto ciò che non implica contraddizione, è contenuto tra quei possibili rispetto ai quali Dio si dice onnipotente; tutto quello invece che implica contraddizione, non rientra sotto la divina onnipotenza, poiché non può avere la natura di cosa possibile. Quindi è più esatto dire che ciò non può essere fatto, anziché dire che Dio non lo può fare" (I, q. 25, a. 3).

Analogo argomento a favore dell'onnipotenza di Dio viene tratto da S. Tommaso prendendo in considerazione la virtù (*virtus*, capacità) e l'atto. "Ogni *virtù* perfetta si estende a tutte quelle cose alle quali può estendersi il suo proprio ed essenziale effetto (..). Ma la virtù divina è essenzialmente causa dell'essere e l'essere è il suo effetto proprio. Dunque si estende a tutto ciò che non ripugna al concetto (*ratio*) di ente; poiché se la sua virtù avesse potere solo su qualche effetto, non sarebbe causa essenziale (*per se*) dell'essere come tale, ma di questo ente particolare. Ora, alla natura di ente ripugna l'opposto dell'ente, cioè il non-ente. E questo è quello che non implica contraddizione. Rimane dunque provato che Dio può tutto quello che non implica contraddizione. Inoltre, ogni agente opera in quanto è in atto; quindi il modo della sua virtù nell'agire corrisponde al modo della sua attualità (*actus*): l'uomo genera l'uomo, e il fuoco il fuoco. Ma Dio è atto perfetto, che contiene in sé le perfezioni di tutti; è quindi perfetta la sua virtù attiva, che si estende a tutto ciò che non ripugna al concetto dell'essere reale. Ma questo è soltanto ciò che implica contraddizione. Dio dunque può tutto, fuori di questo" (C. G., II, c. 22).

La potenza di Dio è inesauribile: essa è talmente grande da oltrepassare tutte le sue opere: nessuna esaurisce la potenza divina. Secondo S. Tommaso non esiste "il mondo migliore dei possibili", che rappresenterebbe l'ultima, estrema possibilità per Dio. C'è certamente un limite anche per Dio quando si tratta della realizzazione delle singole cose: la sua potenza è in certo qual modo vincolata dalla loro essenza. "C'è una duplice bontà nelle cose, osserva S. Tommaso, una appartiene alla loro essenza, come essere ragionevole rientra nella essenza dell'uomo. E quanto a questa bontà (perfezione), Dio non può fare una cosa migliore di come essa è, sebbene possa farne un'altra migliore. Come pure non può fare maggiore il numero quattro, perché se fosse maggiore non sarebbe più il numero quattro, ma un altro numero (...). L'altra bontà è estranea all'essenza delle cose; come per l'uomo è un bene non essenziale essere virtuoso ed essere sapiente. E secondo questa specie di bontà, Dio può rendere migliori le cose che egli ha fatto. Ma, assolutamente parlando, di qualsiasi cosa da lui fatta, Dio ne può fare un'altra migliore" (I, q. 25, a. 6).

Le creature possono partecipare alla potenza di Dio, come partecipano a tutti gli altri attributi; ma non possono eguagliare la sua potenza: nessuna creatura è onnipotente, neppure il più perfetto degli angeli. "Benché siano sostanze separate dalla materia, gli angeli sono sempre intelligenze create e di virtù finita, se si fa il confronto con la virtù divina: e soltanto si dice infinita confrontandola con le cose inferiori. Tutto ciò che di perfezione c'è nella creatura è una copia della perfezione divina: ma in Dio si trova più perfettamente che nella creatura, e nella creatura non può trovarsi nello stesso modo con cui si trova in Dio. Ogni nome pertanto che designa una perfezione divina assolutamente, senza concernere alcuna modalità, è comunicabile alla creatura: come la potenza, la sapienza, la bontà e simili. Invece ogni nome che concerne la modalità con cui una perfezione si trova in Dio, non può essere comunicato alla creatura, come essere il sommo bene, l'onnipotente, l'onnisciente e simili" (I Sent., d. 43, q. 1, a. 2).

Il potere di Dio non ha limiti. Mentre il potere umano, anche quello degli artisti più grandi e più geniali, è sempre un potere limitato e condizionato (condizionato dalla cultura, dalla società, dalla materia), il potere di Dio non conosce nessun limite. Il documento più grande e più impressionante della potenza di Dio è l'atto creativo, che è il potere di trarre le cose dal nulla e di porle nella luce dell'essere. L'uomo è sempre e soltanto un manipolatore, un plasmatore più o meno abile; in assoluto egli non è autore di nulla. Ci vuole un potere infinito per scavalcare la barriera del nulla. Questo significa essere onnipotenti. Questo è il potere di Dio. Per questo motivo S. Tommaso nega che l'opera della creazione possa essere delegata a qualche creatura (vedi: CREAZIONE).

Tra le vane questioni "curiose", attinenti alla potenza divina, che S. Tommaso affronta nel *De Potentia* e nei *Quodlibetalia*, specialmente interessante è quella che chiede se è possibile che Dio faccia esistere un'infinità di cose in atto: "*Utrum Deus possit facere infinita in actu*". La risposta di S. Tommaso è sostanzialmente negativa: "*Cum ergo quaeritur utrum sit possibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum quod non*". Tuttavia poi soggiunge che assolutamente parlando: se si tiene conto soltanto della potenza di Dio e non della sua sapienza, si deve concedere che dato che la cosa non implica contraddizione, da parte dell'agente tale possibilità esiste. Invece

se si tiene in considerazione la divina sapienza, si comprende che ciò è impossibile. "Infatti Dio agisce mediante l'intelletto e il Verbo, che è ciò che conferisce la forma a ogni cosa; per cui è necessario che tutto ciò che fa sia "formato". Invece *infinita* qui (nel mondo delle creature) può essere soltanto la materia senza forma: infatti l'infinito si dà soltanto dalla parte della materia. Pertanto se Dio facesse questo, ne risulterebbe che l'opera di Dio sarebbe qualcosa di informe; ma questo ripugna al suo modo di agire; poiché egli agisce sempre mediante il Verbo, per mezzo del quale sono formate tutte le cose (Quodl., XII, q. 2, a. 2) (cfr. De Pot., q. 5, a. 3; De Ver., q. 2, a. 2, ad 5).

(Vedi: DIO, MATERIA)

POTENZA E ATTO

Nel suo significato più comune indica la capacità e l'abilità di compiere qualche fatto, qualche azione. Denota pertanto l'idea di attività e di efficienza. Invece nella metafisica aristotelica e scolastica potenza si oppone ad atto e significa la condizione di passività, la possibilità di venire prodotto di ciò che non è ancora realizzato. E questo secondo concetto di potenza che ci interessa ora vedere come è stato inteso e usato da S. Tommaso.

1. IL CONCETTO DI POTENZA IN ARISTOTELE

La dottrina dell'atto e potenza è la grande scoperta di Aristotele (vedi: ATTO), il quale ne fece largo uso soprattutto per spiegare i rapporti tra materia e forma, tra sostanza e accidenti, tra causa ed effetto e per risolvere molti intricati problemi metafisici, in particolare il problema del divenire. Per potenza, Aristotele intende tutto ciò che è indeterminato ed è suscettibile di ulteriori determinazioni: "La potenza è nel paziente stesso il principio di una mutazione passiva provocata da un altro o da sé in quanto altro" (Metaf. 1046a, 11-12). Invece l'atto è qualsiasi realizzazione di una perfezione. L'atto ha priorità ontologica sulla potenza. Infatti la potenza anche quando esiste cronologicamente prima dell'atto al quale è ordinata come potenza, acquista questo atto soltanto grazie a qualche cosa che è già in atto. La potenza riceve l'atto e lo moltiplica. Infatti, l'atto non si moltiplica se non è ricevuto nella potenza correlativa. Così, ciascun uomo differisce quanto all'insieme da tutti gli altri, ma quanto alla specie non differisce, perché tali differenze non riguardano la forma (atto) la quale è un principio ultimo e indivisibile, ma la materia (potenza)" (Metal. 1058b, 8-10). Potenza e atto sono principi correlativi, perciò si richiamano sempre a vicenda e formano un unico tutto. La potenza fornisce all'atto un soggetto da determinare, mentre a sua volta l'atto comunica alla potenza la propria perfezione e con la propria perfezione delle caratteristiche ben definite: "Mediante la forma (atto) la materia (potenza) diventa una cosa ben determinata" (Metaf. 1041b, 8-9). In quanto sono principi correlativi l'atto e la potenza non possono sussistere ciascuno per conto proprio. D'altra parte pur dovendo coesistere nello stesso soggetto, sono realmente distinti: "L'atto e la potenza pur esistendo nello stesso soggetto non sono la stessa cosa" (Fisica III, 3). Infatti la potenza è ciò che è determinabile, mentre l'atto è ciò che determina.

2. IL CONCETTO DI POTENZA IN S. TOMMASO

S. Tommaso riprende integralmente la dottrina aristotelica sulla potenza (e atto), ma ne amplifica notevolmente l'orizzonte di applicazione: esso non abbraccia più soltanto la materia (rispetto alla forma) e la sostanza (rispetto agli accidenti) ma include anche l'essenza: questa non si identifica più con l'atto come aveva insegnato Aristotele, ma rispetto all'essere è potenza. Pertanto, riprendendo la dottrina aristotelica dell'atto e della potenza, S. Tommaso vi apporta due importanti modifiche, esigite dalla sua scoperta del concetto intensivo dell'essere, l'essere concepito come *perfectio omnium perfectionum* e come *actualitas omnium actuum*: esse riguardano, 1) la tesi di Aristotele secondo cui l'atto svolge la funzione di delimitare la potenza, 2) l'altra tesi aristotelica secondo cui l'atto è di natura sua finito. Ad esse S. Tommaso contrappone le tesi 1) della infinità dell'atto quando si tratta dell'essere, 2) della funzione della potenza di

porre dei limiti all'atto, quando il ruolo di potenza viene svolto dall'essenza in ordine all'essere. Per questo motivo S. Tommaso insiste che la composizione che si instaura all'interno dell'ente per mezzo dell'essenza e dell'essere ha connotati ben diversi da quelli della composizione in materia e forma (cfr. C. G., II, c. 54; De sub. Sep., c. 1). Mentre infatti negli angeli si dà soltanto la composizione di essenza e di atto d'essere (*actus essendi*), in tutte le cose materiali si dà una duplice composizione, anzitutto quella di materia e forma (che danno origine all'essenza) e poi quella di essenza e atto d'essere. "Nelle sostanze che sono composte di materia e forma, vi sono due composizioni di atto e potenza: la prima è della sostanza stessa che si compone di materia e forma; la seconda risulta dalla stessa sostanza già composta e dall'essere, e questa può dirsi emergere da ciò che è e dall'essere, oppure da ciò che è e da ciò per cui è. Si vede dunque chiaramente come la composizione di atto e potenza sia superiore alla composizione di materia e forma. Infatti, la materia e la forma sono divisioni della sostanza naturale (fisica), mentre l'atto e la potenza dividono l'ente in generate (*ens commune*)" (C. G., II, c. 54).

Il guadagno più cospicuo che S. Tommaso ottiene con la sua revisione del concetto di potenza riguarda l'angelologia (vedi: ANGELO). Concependo l'essenza come potenza, che esercita la funzione di limite rispetto all'atto dell'essere, egli non ha più bisogno di assegnare un elemento materiale alle nature angeliche, come faceva Bonaventura e la gran parte dei suoi contemporanei. "Anche nelle sostanze spirituali (ossia gli angeli) vi è composizione di atto e potenza (solo Dio è atto puro). Infatti quando in una cosa si trovano due elementi, dei quali uno è complemento dell'altro, il rapporto dell'uno all'altro è come il rapporto della potenza all'atto. Ora nella sostanza intellettuale creata si trovano due elementi, cioè l'essenza (*substantia*) e l'essere, il quale non è l'essenza stessa: l'essere è il complemento dell'essenza esistente, poiché ogni cosa è in atto quando ha l'essere. Rimane dunque che in ognuna delle suddette sostanze si ha composizione di atto e potenza" (C. G., III, c. 53, nn. 1282-1283).

Un genere speciale di potenza è quella che S. Tommaso chiama "potenza obbedienziale". Essa si distingue dalla potenza naturale, in quanto mentre questa rientra nelle normali possibilità della natura e sta alla natura stessa portarla a compimento, quella obbedienziale dipende esclusivamente dalla volontà di Dio e solamente Dio può realizzarla. "La capacità (*capacitas*) di una natura si può intendere in due modi: o secondo la potenza naturale (*secundum potentiam naturalem*) che appartiene alla ragione seminale, e tale capacità della creatura generalmente Dio non la lascia mai vuota (*vacua*), a meno che in casi particolari non intervenga qualche impedimento; oppure secondo la potenza obbedienziale (*secundum potentiam oboedientiae*), grazie alla quale Dio può trarre da una creatura tutto ciò che vuole; di questo genere è la capacità che la natura umana possiede di essere assunta nell'unità della natura divina. Né è necessario che Dio realizzi tale capacità, come non è necessario che Dio faccia tutto ciò che può, ma soltanto quanto corrisponde all'ordine della sua divina sapienza" (III Sent., d. 1, q. 1, a. 3, ad 4).

Come risulta dall'esempio addotto da S. Tommaso, che è quello della Incarnazione (l'assunzione della natura umana da parte della Persona del Verbo): la potenza obbedienziale non suppone nella creatura (*natura*) nessuna attitudine, nessuna disposizione, nessuna aspirazione, nessun desiderio. Pertanto non si deve parlare di

"potenza obbedienziale" riguardo alla grazia, come fanno alcuni teologi. Anche se l'uomo non ha affatto il potere di ottenere la grazia, perché questa è dono assolutamente gratuito, tuttavia, secondo l'Angelico, egli porta nella sua stessa natura un'attitudine e un desiderio della grazia. "Nella natura che riceve c'è un ordine naturale alla recezione della grazia e della gloria e non soltanto una potenza obbedienziale (*in natura recipiente est ordo naturalis ad gratiae et gloriae receptionem et non solum potentia oboedientialis*)" (IV Sent., d. 17, q. 1, a. 5, sol. 1). Mentre la potenza obbedienziale è basata esclusivamente sulla potenza assoluta di Dio, indipendentemente dalle qualità insite nelle creature, la grazia, per contro, è perfettamente in linea con le aspirazioni più profonde della natura umana e col fine ultimo a cui si sente intimamente orientata, la visione di Dio: "Sin dalla sua prima origine la natura umana è ordinata al fine della beatitudine, non come a un fine dovuto all'uomo (*non quasi in finem debitum homini*) in forza della sua natura, ma per mera liberalità di Dio" (De Pot., q. 14. a. 10, ad 2).

Sul piano della potenzialità grazia e Incarnazione non si possono equiparare: la grazia, anche se propriamente parlando non si può dire che rientri nella *potentia naturalis*, si avvicina di più al concetto di potenza naturale; mentre l'incarnazione si avvicina di più alla pura *potentia oboedientialis*. Di fatto tutte due, grazia e Incarnazione, suppongono nell'uomo una certa capacità (*una potentia*): ma la grazia rientra nell'ordine provvidenziale generale (*ab ipsa prima institutione humana natura est ordinata in finem beatitudinis*); mentre l'Incarnazione fa parte di un ordine storico specialissimo: quello della economia della salvezza. Di fatto il dono della grazia è programmato per tutti gli uomini; quello dell'incarnazione è riservato a uno solo, Gesù Cristo.

(Vedi: ATTO, METAFISICA, ESSENZA, ANGELO)

Prudenza

E' una delle quattro virtù cardinali (le altre sono la giustizia, la fortezza e la temperanza). Platone le accorda il primo posto e ne fa la virtù propria dei capi della polis. Aristotele le riserva un'ampia trattazione nella sua Etica Nicomachea (libro VI), dove ne precisa il concetto distinguendo la prudenza (*phronesis*) dalla scienza e dall'arte. La prudenza —secondo Aristotele— è il retto discernimento intorno al bene e al male (mentre il discernimento intorno al vero e al falso spetta alla sapienza e alla scienza). Della prudenza — sempre secondo lo Stagirita — si danno tre tipi principali: quella *politica* che riguarda lo Stato, quella *economica* che riguarda la famiglia, quella morale che ha di mira la condotta personale.

S. Tommaso riprende sostanzialmente la dottrina aristotelica, precisandone peraltro e approfondendone alcuni aspetti, anche alla luce della Rivelazione. Nelle varie definizioni che egli propone della prudenza, l'elemento comune è "attitudine a scegliere i mezzi opportuni per il conseguimento del fine". La prudenza non riguarda il fine ultimo, che è oggetto della sapienza, bensì i mezzi per conseguirlo. "La prudenza non si occupa delle cose da farsi necessariamente bensì

delle contingenti (...). La prudenza fa sì che l'uomo si comporti bene nella scelta di quei mezzi che servono a fine" (C. G., III, c. 35).

Mentre la sapienza è massima tra le virtù dianoetiche (speculative), la prudenza è massima tra le virtù etiche (moralì). "La prudenza, scrive S. Tommaso, è la virtù più necessaria per la vita umana. Infatti il ben vivere consiste nel ben operare. Ma perché uno operi bene non si deve considerare solo quello che compie, ma anche in che modo lo compie e così si richiede che agisca non per impulso o per passione, ma secondo una scelta o decisione retta". E questo "richiede il diretto intervento di un abito della ragione: poiché deliberazione e scelta, aventi per oggetto i mezzi, appartengono alla ragione" (I-II, q. 57, a. 5).

Nell'ambito della vita attiva la prudenza è la virtù principe: "*Prudentia est auriga virtutum*" (II Sent., d. 41, q. 1, a. 1, ob. 3) e, pertanto, relativamente a quest'ordine (non in assoluto) costituisce la felicità umana: "Come la felicità di ordine speculativo viene attribuita alla sapienza, che abbraccia sotto di sé come regina tutti gli altri abiti (virtù) speculativi; così la felicità di ordine attivo (pratico), la quale accompagna le azioni delle virtù morali, va attribuita alla prudenza, che è la più alta di tutte le virtù" (X Ethic., 8, lect. 12, n. 2111).

Come osserva acutamente S. Tommaso, la prudenza non esige soltanto la conoscenza dei casi singoli ma anche dei principi universali: "Infatti nessuno può applicare una cosa a un'altra senza conoscere entrambe, cioè la cosa da applicare e quella a cui va applicata. Ma le azioni umane sono tra i singolari. Quindi è necessario che la persona prudente conosca i principi universali della ragione, e conosca pure i singolari di cui si occupano le operazioni" (II-II, q. 47, a. 3).

Tutti gli uomini hanno bisogno della prudenza per incamminarsi sulla retta via che conduce al traguardo della perfetta felicità, della pace beata. Ma questa virtù S. Tommaso la richiede soprattutto per una categoria di persone, la categoria degli uomini politici, di coloro cioè che hanno la responsabilità di provvedere al bene comune, cioè alla felicità di tutti.

Ai governanti S. Tommaso chiede una prudenza speciale, che chiama *regale o politica* "in quanto è ordinata al bene comune" (II-II, q. 47, a. 10). Chi esercita il potere politico deve possedere la virtù della prudenza soprattutto quando vara delle leggi e quando impartisce dei comandi. Le leggi che emana devono favorire il vivere bene, ossia il vivere virtuoso dei cittadini. "Spetta alla prudenza deliberare, giudicare e comandare rettamente i mezzi che servono per raggiungere il bene di tutta la collettività" (*ibid.*). Gli ordini devono essere giudiziosi, e devono essere dati dopo che si è saggiamente deliberato e valutato che cosa sia più opportuno fare (II-II, q. 47, a. 8).

Questa prudenza politica, che deve guidare ogni governante, rende effettivamente partecipe ogni cittadino all'azione governativa della comunità. Ora, "questa prospettiva di *partecipazione* personale e quotidiana di tutti alla cosa pubblica, spesso sottolineata dal Dottore Angelico, è un principio così fecondo da risultare più ricco e moderno delle teorie odierne sulla democrazia" (O. Benetollo).

Da ciò deriva una conclusione anche più generale: è proprio della prudenza elevare l'uomo all'altezza della sua dignità (insieme all'altra virtù principe dell'agire umano, la sapienza). Perciò l'umanesimo autentico è quello che deriva da questa virtù regina della ragion pratica. Nelle sue azioni l'uomo non è chiamato a concretare impulsi irrazionali, o vaghi sentimentalismi, come

vorrebbero i fautori di sistemi morali autonomi; bensì a inserirsi nella realtà concreta, conosciuta possibilmente fino agli ultimi dettagli e ai suoi attuali sviluppi. E' questo precisamente il compito della prudenza. Nell'affrontare un'impresa così complessa e impegnativa l'uomo non è abbandonato alle sue forze: oltre la prudenza acquisita e naturale esiste infatti anche quella infusa di ordine soprannaturale. Essa corrisponde a quel dono dello Spirito Santo che si chiama Consiglio.

Nella prassi come pure nella riflessione filosofica e teologica dei nostri tempi si parla tanto di giustizia e di forza e talvolta anche di temperanza: mentre regna un silenzio quasi totale per quanto concerne la prudenza, di cui si misconosce sia il valore sia il significato.

Oggi, come non mai, la grande lezione di S. Tommaso e dello stesso Aristotele su questa virtù meriterebbe di essere ascoltata con grande attenzione.

Psicologia

Questo termine che significa letteralmente "studio dell'anima" (dal greco *psiche*, anima. e *logos*, studio) risale al sec. XVI ma è entrato nell'uso comune soltanto nel sec. XVIII dopo la pubblicazione di due opere di Ch. Wolff intitolate rispettivamente *Psychologia empirica* e *Psychologia rationalis* (1732-1734).

Come scienza positiva o empirica la psicologia è stata costruita a partire dalla fine del sec. XIX. Invece come disciplina filosofica, è stata coltivata sin dagli albori della civiltà ellenica, in particolare per merito di Pitagora, Parmenide, Eraclito, Anassagora, Empedocle, e conseguì il massimo sviluppo con Socrate, Platone e Aristotele.

Come disciplina filosofica la psicologia rappresenta uno dei tre grandi rami della metafisica speciale (gli altri due sono la cosmologia e la teodicea). Il suo oggetto di ricerca è l'anima, la sua natura, origine, operazioni, proprietà, e i suoi rapporti col corpo.

Platone e Aristotele in psicologia, come in tutti gli altri campi della filosofia, avevano assunto due posizioni antitetiche. Platone aveva identificato l'anima con l'uomo stesso; in tal modo egli aveva risolto facilmente il problema dell'immortalità dell'anima, ma aveva compromesso in modo irreparabile la soluzione della questione dei suoi rapporti col corpo. Aristotele aveva concepito l'uomo come realtà psicofisica, essenzialmente costituita di anima e corpo, e aveva assegnato all'anima il ruolo di forma e al corpo il ruolo di materia. Con questa teoria egli aveva risolto in modo eccellente il problema dei rapporti tra anima e corpo, ma aveva gravemente compromesso la soluzione della questione dell'immortalità dell'anima.

I contemporanei di S. Tommaso e tutti i filosofi cristiani che l'avevano preceduto avevano sposato la teoria di Platone: cioè identificavano, tutto sommato, l'uomo con l'anima e consideravano come accidentale la sua unione col corpo. Così, per es., S. Agostino dava la seguente definizione dell'uomo: "E' un'anima ragionevole che si serve di un corpo mortale". A S. Tommaso la teoria platonica apparve subito inaccettabile perché in contrasto con l'esperienza, la quale non conferma in nessun modo quell'autonomia dell'anima rispetto al corpo, asserita da Platone. "Platone e i suoi seguaci dissero che l'anima intellettuale non si unisce al corpo, come forma alla materia, ma solo come movente al mobile, dicendo che l'anima è nel corpo "come il pilota nella nave"; e così l'unione dell'anima col corpo non sarebbe che per contatto virtuale. Ma questo non pare giusto, perché con tale contatto non si forma una cosa essenzialmente unica. Ora dall'unione dell'anima e del corpo risulta l'uomo; quindi quest'uomo non sarebbe dotato di unità essenziale; e per conseguenza non possiederebbe l'essere assolutamente, ma solo accidentalmente. Però a evitare questo, Platone ammise che l'uomo non sia un ente composto di anima e di corpo,

ma che l'uomo sia l'anima stessa, che si serve del corpo. Ora questa teoria è insostenibile (...). Che l'anima poi si unisca al corpo come forma sua propria si prova così: Quello per cui una cosa passa dallo stato di potenza allo stato di atto, è sua forma e suo atto. Ora, il corpo passa dalla potenzialità all'attualità per virtù dell'anima; infatti il vivere è l'essere del vivente, e il seme prima dell'animazione è vivo soltanto in potenza, mentre per l'anima diviene vivente in atto. Dunque l'anima è la forma del corpo animato.. (C. G., II, c. 57).

Pertanto, secondo S. Tommaso, è molto più aderente ai fatti la soluzione aristotelica, secondo la quale l'uomo è essenzialmente composto di anima e di corpo, che si trovano rapportati tra di loro secondo lo schema materia/forma: il corpo è la materia, l'anima la forma. Così, senza lasciarsi spaventare dai rischi che questa teoria comportava per la soluzione del problema della immortalità dell'anima, l'Angelico abbandonò la compagnia dei suoi contemporanei e di Platone, e si schierò apertamente con Aristotele, in quanto la posizione aristotelica gli pareva molto più conforme all'esperienza. Questa scelta gli costò lotte aspre per tutta la vita tanto con l'ambiente ecclesiastico quanto con quello laico, perché a quei tempi seguire Aristotele equivaleva a negare l'immortalità personale dell'anima, perché tale era l'interpretazione che aveva dato Averroè dell'insegnamento di Aristotele su questo punto. Ma S. Tommaso non si rassegnò alla versione averroistica di Aristotele e volle controllare di persona come stavano le cose. Lesse e commentò quasi tutte le opere dello Stagirita e ne uscì con la convinzione che l'interpretazione di Averroè, sebbene possibile, non era necessaria. Certo Aristotele non era stato così chiaro come sarebbe stato auspicabile. Tuttavia dall'insieme dei suoi scritti non era neppure lecito concludere, come avevano fatto Averroè e Alessandro di Afrodisia molto prima di lui, che Aristotele avesse negato l'immortalità personale dell'anima. Era comunque vero che restando fermi sulle posizioni di Aristotele non risultava agevole dare a questo problema una soluzione pienamente soddisfacente, perché leggendo l'uomo in chiave strettamente ilemorfistica, non è comprensibile come l'anima possa continuare a esistere anche dopo la morte del corpo, non potendo la forma avere esistenza che nella materia che le è propria.

S. Tommaso, pur difendendo nella sostanza la psicologia aristotelica, uscì dal grave impasse causato dall'ilemorfismo facendo appello alla sua intuizione fondamentale, il concetto intensivo dell'essere, inteso come *actualitas omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*. Questo nuovo concetto aveva portato S. Tommaso a riconoscere negli enti materiali oltre alla composizione di materia e forma, anche la composizione di essenza e atto d'essere. Concentrando la sua attenzione sull'atto d'essere che è proprio dell'anima, S. Tommaso riuscì a trovare una nuova soluzione per il problema dei suoi rapporti col corpo e a notare il carattere del tutto singolare, unico della sua sostanzialità (v. ANIMA). Mentre di solito materia e forma hanno l'essere solo nel composto (*il sinolo*): né la materia né la forma hanno l'essere separatamente, ma lo hanno solamente insieme (per es., il bronzo, per conto suo, senza nessuna forma determinata, non ha l'essere, ma neppure la sfera: è dotata di essere soltanto la sfera bronzea); invece nel caso dell'anima e del corpo le cose stanno diversamente. Grazie alla incommensurabile superiorità dell'anima rispetto al corpo, superiorità attestata da alcune attività squisitamente spirituali, come il riflettere, il giudicare, il ragionare, la scelta libera, la riflessione ecc., l'essere (*l'actus essendi*) appartiene anzitutto all'anima. Infatti "ciò che ha un'operazione per conto proprio (*per se*) ha anche l'essere e la sussistenza per conto proprio; mentre ciò che non ha un'operazione propria non ha neppure un proprio essere" (*In De Anima, lect. 2, n. 20*). Quindi è necessario che "il principio dell'operazione intellettuale, cioè l'anima dell'uomo, sia incorporeo e sussistente" (*I, q. 75, a. 2; cfr. De Pot., q. 3, a. 9; C. G., II, c. 87; Comp. Theol., c. 84; Quodl., X, q. 3, a. 2*).

Tuttavia, pur essendo sostanza completa per conto proprio, l'anima ha bisogno del corpo per esplicitare le sue attività, e così rende partecipe del proprio atto d'essere anche il corpo. Infatti «nell'anima ci sono delle operazioni e delle passioni che richiedono il corpo o come strumento o come oggetto. Per es., il vedere richiede il corpo come oggetto, perché il colore che è l'oggetto della vista, si trova nei corpi; inoltre richiede il corpo anche come strumento, perché la vista, pur procedendo dall'anima, non agisce che per mezzo di un organo, ossia la pupilla, la quale funge da strumento» (*In De Anima, lect. 2, n. 19*). E così, mediante la comunicazione da parte dell'anima del proprio atto d'essere al corpo, si costituisce quel tutt'uno sostanziale che si chiama uomo. Però, a causa della priorità d'appartenenza dell'*actus essendi* all'anima, è facile vedere come sia possibile l'immortalità di questa: avendo l'essere in proprio, l'anima non è soggetta ai destini del corpo: il corpo può perire senza travolgere nella sua distruzione l'anima. Ed è proprio questo l'argomento nuovo e originale (attinto dalla ricca miniera della sua filosofia dell'essere) addotto da S. Tommaso a sostegno della immortalità dell'anima. «Abbiamo visto che l'anima umana è una forma sussistente e perciò non può venir meno che mediante la propria diretta distruzione. Questo però è impossibile non solo per essa, ma per ogni ente sussistente, che sia soltanto forma. Infatti è chiaro che quanto direttamente compete a un ente, è da esso inseparabile. Ora, l'essere compete direttamente alla forma, la quale è atto (...). Ma è impossibile che la forma si separi da se medesima. È quindi impossibile che una forma sussistente cessi di esistere» (*I, q. 75, a. 6; cfr. II Sent., d. 19, q. 1; IV Sent., d. 50, q. 1, a. 1; C. C., II, c. 79 ss.; De An., a. 14*).

Pertanto, nella soluzione del difficile problema dei rapporti tra anima e corpo, S. Tommaso è rimasto aristotelico fino a un certo punto, ossia fino a quando si trattava di affermare che la loro unione è così intima da potersi interpretare mediante le categorie della materia e della forma; ma poi supera Aristotele (e le ambiguità della sua dottrina intorno alla immortalità dell'anima) innestando le categorie della materia e della forma sulle categorie dell'essenza e dell'atto di essere (*actus essendi*) e aggiustandole alle esigenze del caso, ossia considerando l'anima come sostanza completa per conto suo, in quanto possiede l'essere in proprio, e trattandola, di conseguenza, come una forma sussistente e come una sostanza completa in ordine all'essere anche se incompleta in ordine alla specie: perché come specie esiste soltanto l'uomo.

È nelle questioni di indole spiccatamente metafisica che si registra il grande vigore e la considerevole originalità della psicologia tomista. Ma l'apporto di S. Tommaso è notevole anche nello studio dell'agire umano. Ciò che l'Angelico ha scritto sulla conoscenza intellettuale, sulla libertà, sui rapporti tra ragione speculativa e ragione pratica è quanto di meglio si possa trovare nella storia della filosofia. Vastissimo e profondo come pochi altri è, poi, il suo studio delle passioni, delle virtù e dei vizi.

La mole di informazioni che l'Angelico sfoggia nella *Seconda Pars* (che è quella che si occupa di questi temi) continua a sbalordire anche gli psicologi e gli psicanalisti dei giorni nostri. Un grandissimo esperto in questa materia come Karl Jaspers ha potuto scrivere: «Ancor oggi vale la pena di interessarsi della psicologia di S. Tommaso. Essa è modello e attuazione di un tipo altissimo: le sue classificazioni meritano d'essere tuttora considerate».

(vedi: UOMO, ANIMA, ANTROPOLOGIA, IMMORTALITA')

Purgatorio

E il "luogo" o meglio lo stato provvisorio in cui si vengono a trovare le anime che al momento della morte non sono né così pure e perfette da poter essere ammesse immediatamente alla visione beatifica della Santissima Trinità, né talmente colpevoli e ostili a Dio da meritare una condanna eterna.

La dottrina del purgatorio si fonda su basi bibliche (in particolare 2 Mac 12, 43-46) e fa parte dell'insegnamento ordinario e solenne del Magistero ecclesiastico.

S. Agostino, nel *De civitate Dei* (1. XXI, c. 26) e in altre opere parla di anime che devono passare attraverso un fuoco purificatore (*ignis purgatorius*) prima di poter godere della visione beatifica di Dio. S. Agostino non parla mai di un luogo dove le anime verrebbero "parcheggiate" in vista di una completa purificazione. Furono i lettori di Agostino e i predicatori medioevali a costruire una teoria assai fantasiosa e molto barocca sul purgatorio, sulla sua collocazione, la varietà delle pene, la durata ecc.

L'unica opera in cui S. Tommaso tratta abbastanza diffusamente del purgatorio è il Commento alle Sentenze (IV, d. 21, q. 1). Ai tempi dell'Angelico la dottrina del purgatorio era già diventato un dogma, e chi lo negava era tacciato di eresia.

A sostegno dell'esistenza del purgatorio, S. Tommaso adduce due argomenti, uno di fede e uno di ragione.

1) 1) La S. Scrittura raccomanda di pregare per i defunti (2 Mac 12, 43-46). "Ma non c'è da pregare per i defunti che sono in paradiso, perché essi non ne hanno alcun bisogno; e neppure per quelli che sono nell'inferno, perché non possono essere sciolti dai loro peccati. Ci sono dunque dopo questa vita alcuni che non sono ancora sciolti dai peccati e che possono essere sciolti. Essi hanno la carità senza la quale non si ottiene il perdono dei peccati: perciò non andranno alla morte eterna (Gv 11, 26), ma non sono condotti alla gloria prima d'essere purificati, perché nulla di immondo vi perviene (Ap 22, 15). Dunque rimane una purgazione dopo questa vita" (IV Sent., d. 21, q. 1, a. 1).

2) E' necessario un periodo di purificazione se chi nel momento della morte ha l'anima ancora macchiata da qualche colpa veniale o non ha ancora espiato interamente le proprie colpe: "Se per la contrizione, dopo essere stata cancellata la colpa, non è tolto interamente il reato di pena, e non sempre sono tolti i peccati veniali dopo il perdono dei mortali, e se la giustizia di Dio esige che si ripari con un castigo il disordine recato dal peccato: ne segue che chi muore contrito e assolto, prima della dovuta soddisfazione, dev'essere punito dopo questa vita. Perciò chi nega il purgatorio dice cosa contraria alla giustizia di Dio e contraria alla fede (...). Pertanto chi nega la sua esistenza va contro l'autorità della Chiesa e incorre in eresia (*ecclesiae auctoritate quicumque resistit, haeresim incurrit*)" (IV Sent., d. 21, q. 1, a. 1, sol. 1).

Riguardo al luogo, S. Tommaso dice che nessuno può dire con esattezza dove si trovi il purgatorio, tuttavia egli azzarda l'ipotesi comune al suo tempo che si trovi o ai confini dell'inferno o nella parte superiore del medesimo. "I santi Padri prima della venuta di Cristo si trovavano in un luogo più degno di quello in cui si purgano le anime dopo la morte; ma anche quel luogo era congiunto all'inferno o era lo stesso inferno: altrimenti non si direbbe che Cristo è disceso nell'inferno" (IV Sent., d. 21, q. 1, a. 1, sol. 2; cfr. III, q. 52, a. 8).

Le pene del purgatorio sono di due generi, pena del danno e pena del senso: "La pena del danno fa ritardare la visione beatifica; la pena del senso tormenta l'anima col fuoco. Quanto al danno e quanto al senso, la più piccola pena del purgatorio supera qualsiasi pena di questa vita (*poena purgatorii minima excedit maximam poenam huius vitae*)" (IV Sent., d. 21, q. 1, a. 1, sol. 3). L'acerbità della pena corrisponde alla quantità della colpa; la durata corrisponde alla radicazione della colpa in chi l'ha commessa. "Nel purgatorio alcuni sono trattenuti più lungamente degli altri a purificarsi, perché alcuni peccati veniali hanno più aderenza degli altri, attirandosi di più l'afflizione e trattenendovela più fortemente: perciò richiedono un più lungo tempo di purificazione" (IV Sent., d. 21, q. 1, a. 3, sol. 3).

Ragionamento

Qualsiasi operazione discorsiva con cui muovendo da una o più premesse si ricava una conclusione, che può essere vera o falsa, certa o probabile, a seconda della natura delle premesse. Il ragionamento si suddivide in due tipi principali: deduttivo (quando almeno una delle premesse è universale), oppure induttivo (quando ciò che fa da premessa è un elenco più o meno esteso di dati particolari). La forma più perfetta del ragionamento deduttivo è il sillogismo. Nell'Organo, Aristotele ha studiato e fissato per primo la struttura e le regole del ragionamento

S. Tommaso fa interamente sua la teoria aristotelica del ragionamento, del quale dà una precisa definizione nei termini seguenti: Ragionare significa procedere da una conoscenza a un'altra, nel conoscere la verità (*ratiocinari est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam*) (...). Il ragionare umano secondo il metodo di indagine o di invenzione, parte da semplici intuizioni, quali sono i primi principi; e finalmente ritorna (col metodo deduttivo) o per via di giudizio ai primi principi, alla cui luce esamina le conclusioni raggiunte" (I, q. 79, a. 8).

Speciale attenzione riserva S. Tommaso al ragionamento pratico, a causa della sua grande rilevanza per la morale, alla quale spetta fornire indicazioni chiare su ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è lecito o illecito, ciò che è doveroso e ciò che non lo è. La morale deve dire a un individuo senza ambiguità ciò che deve fare in un caso concreto particolare e non semplicemente fornire elenchi di principi universali astratti. L'uomo prudente, che secondo S. Tommaso è l'autentico moralista, è esattamente colui che sa cosa è giusto fare nel caso singolo e decide rettamente (cfr. III .Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sot. 3). Ma come si passa dai principi universali al caso concreto? Lo si fa attraverso il ragionamento (sillogismo) pratico. Come esempio di questo tipo di ragionamento, S. Tommaso cita un caso di adulterio. Si può dimostrare la sua malizia ragionando così: Qualsiasi male va evitato. Ma l'adulterio è male perché è vietato da Dio (oppure perché è ingiusto e disonesto). Quindi questo adulterio si deve evitarlo perché è cattivo. S. Tommaso precisa che il ragionamento pratico è più esposto all'errore del ragionamento speculativo, e questo non tanto perché spesso si deve ricorrere a principi che non sono naturalmente evidenti (*per se nota naturaliter*), ma soprattutto perché vi si possono facilmente intromettere le passioni "che legano il giudizio della ragione in quel caso particolare" (II Sent., d. 24. q. 2. a. 4; d. 24, q. 3, a. 3; d. 39, q. 3, a. 2: d. 39, q. 3, a. 2, ad 5).

Ragione

Comunemente significa la facoltà conoscitiva propria dell'uomo e di cui lui solo è dotato. Il termine latino "*ratio*" connesso probabilmente con la stessa radice di *ratus* (pensato, stabilito, fissato), aveva in origine soprattutto il significato, conservato anche in seguito, di "calcolo" (presente ancor oggi nel termine ragioniere, colui che fa i calcoli). Nel linguaggio filosofico latino entrò con Lucrezio e Cicerone a tradurre *logos e dianoia*, un po' alla volta, ha assunto un triplice significato: la facoltà umana di conoscere discorsivamente, la razionalità generale dell'universo, il fondamento per cui è o si fa una cosa. Questi tre significati si ritrovano anche nel linguaggio degli scrittori cristiani latini, i quali, però, identificano la razionalità universale con la *ratio* divina e fanno della *ratio* il tratto distintivo dell'essere umano: il potere che lo distingue dai bruti. "Ciò per cui l'uomo supera in eccellenza gli animali irragionevoli è la ragione, ovvero la mente o l'intelligenza o comunque la si chiami" (Agostino, *De genesi ad litteram* III, 20, 30). Nell'uomo S. Agostino distingue due livelli di razionalità: quello superiore della *ratio superior* che ha per oggetto l'eterno e l'immutabile, quello inferiore della *ratio inferior* che riguarda la ragione contingente soggetta al tempo e al divenire.

In S. Tommaso il raggio semantico del termine ragione è vastissimo: oltre al significato più comune di facoltà conoscitiva propria e specifica dell'uomo, altri significati frequenti sono: concetto, nozione, essenza, definizione, procedimento speculativo, principio ecc.

S. Tommaso pone una netta distinzione tra *ratio e intellectus*: "Intelletto e ragione, sebbene non siano potenze diverse, ricevono tuttavia il loro nome dalla diversità degli atti: il nome intelletto deriva infatti dall'intima penetrazione della verità, il nome ragione dalla ricerca e dal discorso" (II-II, q. 49, a. 5, ad 3). "Intendere e infatti apprendere semplicemente le verità intelligibili, ragionare è procedere da un'intellezione a un'altra, al fine di conoscere la verità intelligibile (...). Il ragionamento sta all'intellezione, come il moto sta al riposo, o come la ricerca sta al possesso: l'una cosa appartiene all'essere perfetto, l'altra a quello imperfetto" (I, q. 79, a. 8). Gli angeli conoscono tutto mediante l'intelletto; invece l'uomo può cogliere con l'intelletto soltanto i principi primi; tutte le altre conoscenze le acquisisce mediante la ragione. In particolare la ragione si riferisce alla deduzione delle conclusioni dai principi. Propriamente parlando la ragione non si può attribuire a Dio, a cui tuttavia "si può attribuire natura razionale nel senso in cui ragione non implichi discorsività bensì natura intellettiva in genere" (I, q. 29, a. 3, ad 4).

S. Tommaso riprende da Agostino la distinzione tra *ratio superior e inferior*, la prima, rivolta a contemplare le cose eterne, da cui trae anche norme d'azione; la seconda, rivolta alle cose temporali, e nega che debbano intendersi come due potenze diverse, dato che la via per conoscere le cose eterne, per noi, passa attraverso la conoscenza delle cose temporali: "Questi due gruppi di cose, le temporali e le eterne, rispetto alla nostra conoscenza si presentano in questo rapporto, che l'uno di essi è il mezzo per conoscere l'altro. Infatti seguendo la via dell'indagine (*viam inventionis*) mediante le cose temporali arriviamo alla conoscenza delle cose eterne, secondo il detto dell'Apostolo: "Le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili" (Rom 1, 20); seguendo invece la via del giudizio (*in via iudicii*), mediante le verità eterne già conosciute giudichiamo delle cose temporali e alla luce delle ragioni eterne disponiamo le cose temporali (*secundum rationes aeternorum temporalia disponimus*)" (I, q. 79, a. 9; cfr. II Sent., d. 24, q. 2, a. 4; III Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 2; III Sent., d. 17, q. 1, a. 1, ad 2; De Ver., q. 15, aa. 2 e 3).

Ai due grandi settori della realtà corrispondono anche due modalità distinte della ragione: il settore dell'essere è oggetto della ragione speculativa, che si esprime attraverso la scienza (studia la fisica) e la sapienza (studia la metafisica); mentre il settore dell'agire è oggetto della ragion pratica (*ratio practica*). L'ambito della ragion pratica viene ulteriormente suddiviso in due grandi aree: quello della produzione di cose o di strumenti e quello della formazione di se stessi. La prima è l'area dei *factibilia* e appartiene all'arte; la seconda è l'area degli *agibilia* e appartiene alla morale. In un testo esemplare del Commento alle Sentenze, S. Tommaso chiarisce egregiamente questi concetti. Scrive l'Angelico: "Il conoscere è duplice: uno speculativo che ha per fine la verità come scrive il Filosofo (Metaf. II, 3). L'altro ha per fine l'operazione, che è causa e regola di quanto viene fatto dall'uomo. Ora di quanto avviene per opera dell'uomo, alcune cose si dicono fattibili (*factibilia*): sono quelle che accadono mediante la trasformazione di qualche materiale esterno, come avviene nelle opere dell'arte meccanica. Invece in altri casi non si ha nessuna trasformazione di materiale esterno, ma la moderazione delle proprie passioni e operazioni. In entrambi i casi chi presiede è la ragion pratica (*practica cognitio*). Per la vita attiva non

si esige qualsiasi forma di conoscenza pratica, ma solamente quella che nelle cose agibili (*in agibilibus*) dirige le opere proprie della virtù morale. Siffatta conoscenza è necessaria per la scelta, che è ciò di cui tratta la virtù morale" (III Sent., d. 35, q. 1, a. 3, sol. 2).

In conclusione la ragione pratica guida l'uomo in tutti i campi dell'agire, ma in modo particolare in quello della morale, la quale ha per fine non la conoscenza ma l'azione: "*in scientiis ,moralibus finis non est cognitio sed opus*" (ibid.).

La ragione speculativa ha come virtù regina la sapienza, invece la ragione pratica ha come regina la prudenza.

(Vedi: PRUDENZA, SAPIENZA, INTELLETTO)

Realismo

E' quella posizione filosofica che riconosce valore oggettivo alla conoscenza umana: si contrappone pertanto a qualsiasi forma di soggettivismo (fenomenismo, idealismo, criticismo ecc.). Si distingue in realismo "spontaneo" o ingenuo e realismo "filosofico" o riflesso. Spontanea è la posizione del senso comune; filosofica è la posizione di una riflessione che argomenti direttamente oppure indirettamente il valore oggettivo della conoscenza umana.

La posizione noetica di S. Tommaso è senz'altro quella del realismo: è La posizione che egli difende espressamente quando mostra che la nostra conoscenza ha carattere intenzionale, ossia ha sempre di mira gli oggetti e non è semplicemente specchio di se stessa. S. Tommaso critica vivacemente la concezione soggettivistica della conoscenza, per cui nel conoscere si sarebbe consapevoli solo delle proprie impressioni. A suo giudizio "una tale opinione risulta chiaramente falsa quanto meno per due motivi. Primo, perché l'oggetto della nostra intellesione si identifica con l'oggetto delle scienze. Se dunque noi conoscessimo soltanto le specie intenzionali presenti nell'anima nostra, ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le cose reali esistenti fuori dell'anima, ma soltanto le specie che si trovano in essa. Difatti i platonici, i quali pensavano che le idee fossero intelligibili in atto, ritenevano che le scienze avessero per oggetto le idee. Secondo, perché ne seguirebbe l'errore di quei filosofi antichi, i quali affermavano che "la verità è ciò che sembra a ognuno"; e così sarebbero vere anche le asserzioni contraddittorie" (I. q. 85, a. 2).

Nel realismo tomistico la realtà la verità dell'oggetto si impongono sin dal primo momento, perché la conoscenza non è che conoscenza dell'oggetto, conoscenza dell'essere (vedi, CONOSCERE). Nella gnoseologia di S. Tommaso non c'è nessun contrasto e neppure nessuna barriera tra il conoscere e l'essere. Al contrario conoscere non è altro che apertura verso l'essere: e il verbo mentale è l'essere stesso concepito dalla mente. L'essere è il pane del conoscere. Senza l'essere il conoscere si estingue, muore. Così S. Tommaso non avverte nessuna necessità di costruire un ponte tra il soggetto e l'oggetto: quel ponte che è diventata la spina nel fianco di tutta la filosofia

moderna, perché, nella sua concezione, soggetto e oggetto si trovano disgiunti soltanto in un secondo momento, quello della riflessione.

Solo riflettendo sulla natura del conoscere si prende coscienza che altro è il conoscere e altro l'essere. Ma è una distinzione che viene dopo l'unità e non viceversa come vorranno farci credere Cartesio e tutti i suoi innumerevoli discepoli. "Nella noetica di S. Tommaso, tutto si fonda sopra l'esperienza elementare che le cose possono esistere in due modi: primo, in se stesse; secondo, in noi e per noi (cioè in quanto siamo coscienti della loro esistenza e a conoscenza della loro natura). Questo non ha bisogno di essere dimostrato: è un fatto irriducibile, che svolge, nella filosofia di S. Tommaso, la *funzione di un principio*. E il riconoscimento di ciò domina tutta la teoria della conoscenza, che può essere sintetizzata in queste poche parole: ogni cognizione di un oggetto diverso da noi è una relazione reale tra il nostro essere e un altro ente. Lungi dall'immaginare un mondo di cose in sé da una parte e un mondo di conoscenze dall'altra, S. Tommaso considera questi due ordini come sempre dati, insieme e inseparabilmente, entro un'unica e singola esperienza. Non vi è modo di giustificare questo fatto primitivo" (E. Gilson).

(Vedi: CONOSCENZA)

Soprannaturale

Indica tutto ciò che trascende nell'ordine dell'essere e dell'agire la natura creata. Il soprannaturale è anzitutto intrinsecamente, originariamente e assolutamente Dio (la Trinità). Ma per bontà di Dio e soprannaturale anche quanto egli concede all'uomo al di là di ciò che gli è dovuto in forza della sua costituzione naturale, per rendere l'uomo partecipe della vita divina. Questo dono può riguardare sia il piano operativo (le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo), sia quello ontologico, dell'essere (la grazia santificante).

Il rapporto tra naturale e soprannaturale è stato messo a fuoco esplicitamente durante il secolo XX. In effetti, però, tale rapporto è sempre stato oggetto di animate discussioni nella teologia cristiana e da sempre sussistono due tendenze: quella di contrapporre il soprannaturale al naturale (Tertulliano, Agostino) e quella di saldarli in una profonda unità (Clemente, Origene, Atanasio, Pseudo-Dionigi).

S. Tommaso segue una linea di netta distinzione, che però non è tesa a contrapporre il soprannaturale al naturale bensì a unirli strettamente, in base al principio "*gratia non tollit naturam sed perficit*" (I, q. 1, a. 8, ad 2).

S. Tommaso definisce il soprannaturale come "ciò che oltrepassa ogni potere della natura" (*qui est... supernaturalis, excedens omnem naturam*) (In Div. Nom.. q. 11, a. 3). E' soprannaturale qualsiasi intervento straordinario di Dio nella storia della salvezza. Così l'Angelico può parlare di *lumen soprannaturale* (la fede), di *finis soprannaturale* (la visione beatifica), di *donum soprannaturale* (la grazia), di *signa soprannaturali* (i miracoli), di *cognitio soprannaturale* (la fede); di *res, perfectio, operatio, principium, ecc. soprannaturali*. La teologia ha come oggetto proprio lo studio dei "misteri soprannaturali" (*de supernaturalibus mysteriis*) (I, q. 54. a. 1. ad 2).

Soprannaturale per eccellenza è la grazia, la partecipazione alla vita divina. Si tratta infatti di qualche cosa che, per definizione, l'uomo non può guadagnarsi con le sue forze e con le sue risorse ma che riceve esclusivamente dalla bontà di Dio: "*Duo ad rationem gratiae pertinent..., quorum primum est, ut id, quod est per gratiam, non insit homini per seipsum vel a seipso, sed ex dono Dei... Secundo pertinet ad rationem gratiae ut non sit ex operibus praecedentibus*" (In Ep. ad Ephes. c. 2, lect. 3).

I punti fermi della dottrina di S. Tommaso sui rapporti tra naturale e soprannaturale (grazia) si possono ridurre a tre:

- 1) 1) Tra natura e soprannaturale non c'è nessuna opposizione. Il soprannaturale, nel suo stesso concetto, esige la natura umana e non la distrugge ma al contrario la perfeziona.
- 2) 2) Tra la natura creata e il soprannaturale c'è un'assoluta distinzione, che si fonda sulla loro differenza entitativa, come conseguenza della trascendenza e gratuità del soprannaturale
- 3) 3) Nella natura umana c'è la capacità di ricevere il soprannaturale e di essere elevata allo stato e all'attività dell'ordine soprannaturale.

(Vedi: GRAZIA, NATURA, POTENZA OBBEDIENZIALE)

Sostanza

— Dal latino *substantia*; è un termine che in filosofia e teologia ha un significato tecnico ben preciso; secondo la definizione classica che ne ha dato Aristotele la sostanza "è

ciò che è in se e non in un'altra cosa" (Metaf. 1046a. 26). In questo sta la singolarità della sostanza: l'essere in se stessa, e non in qualche altro soggetto, come invece accade all'accidente.

Il discorso sulla sostanza era già iniziato con i Presocratici e con Platone, ma il grande teorico della sostanza è Aristotele. La sua è essenzialmente una metafisica della sostanza, infatti pur definendo la metafisica come studio dell'ente in quanto ente e delle sue proprietà trascendentali di fatto poi questo studio si risolve nello studio della sostanza. Perché ente autentico, ente nel senso pieno del termine è soltanto la sostanza. Questa, secondo Aristotele gode di una priorità assoluta su tutte le altre categorie. Essa è prima nell'ordine logico, poiché il concetto di sostanza è implicato nel concetto delle altre categorie. E prima nell'ordine gnoseologico, infatti noi giudichiamo di conoscere qualcosa tanto più quando conosciamo che cosa essa sia, piuttosto che quando ne conosciamo soltanto le qualità o la quantità o il luogo (ad es. dell'uomo, o del fuoco). E prima nell'ordine cronologico, perché l'essere della sostanza precede quello degli accidenti; ed è quindi prima anche nell'ordine ontologico, perché l'essere degli accidenti dipende dall'essere della sostanza (Metaf. 1028a). La sostanza è essenza (*ousia*) in quanto distinta da ogni elemento aggiunto, da ogni accidente (*symbebekos*), costituisce l'essere proprio di una realtà, l'essere per il quale necessariamente una cosa è quella che è (Metaf., 1007a, 21-27). In quanto funge da soggetto (sustrato) degli accidenti la sostanza è detta anche *hypokeimenon*. In quanto poi è "principio primo del moto e della quiete" la sostanza è meglio detta *physis* (natura) (Fisica 192b, 20 ss.). Propria mente parlando sostanza è soltanto l'individuo: non la materia o la forma, che sono parti della sostanza. L'individuo è detto anche sostanza prima: mentre i generi e le specie sono soltanto "sostanze seconde" (*deutera ousiai*) (Categ. 5, 2h).

I latini tradussero il termine *ousia* con *substantia*; tra gli scrittori cristiani Tertulliano è il primo a fare uso di questo termine. Nella sua dottrina trinitaria, Tertulliano distingue tra *substantia* o *natura* e persona.

Lo stesso linguaggio viene ripreso da S. Agostino, il quale parla anche di *essentia* per mettere in rilievo ciò che è comune alle tre divine persone. Boezio si avvale del concetto di sostanza per definire la persona: "*Persona est rationalis naturae individua substantia*".

S. Tommaso accoglie, nell'essenziale, il concetto aristotelico di sostanza in generale, sostanza è ciò che sta sotto, il fondamento, il sostegno. Il termine sostanza si spiega partendo dal verbo *substare*: "*Nome enim substantiae imponitur a substando*" (I Sent., d. 8, q. 4, a. 2). I vari sensi con cui questo termine può essere usato sono indicati espressamente da S. Tommaso nella Summa: "Secondo il Filosofo, il termine sostanza si può prendere in due sensi.

Primo si dice sostanza la quiddità di una cosa (*quidditas rei*) espressa dalla definizione, infatti diciamo che la definizione esprime la sostanza delle cose; e questa sostanza che i greci dicono *ousia*, noi possiamo chiamarla essenza (*essentiam*).

Secondo, si dice sostanza il soggetto o supposito che sussiste nel predicamento della sostanza (*subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae*). E prendendola in

generale si può indicare come un nome che ne esprime la funzione logica e allora si chiama soggetto o supposito.

La sostanza viene designata anche con altri tre nomi che esprimono la realtà concreta, e cioè realtà naturale, sussistenza e ipostasi (*res naturae, subsistentia et hypostasis*). Secondo tre diversi aspetti che la sostanza può assumere quale realtà concreta. Cioè, in quanto esiste in se stessa e non in un altro soggetto si dice sussistenza (*secundum quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia*): infatti diciamo sussistenti quelle cose che sussistono in se e non in altri. In quanto fa da supposito a una natura presa nella sua universalità, si chiama realtà naturale (*res naturae*); e in tal senso quest'uomo (*hic homo*) è la realtà naturale della natura umana. In quanto infine fa da supposto agli accidenti, si dice ipostasi o sostanza (*hypostasis vel substantia*).

Quello poi che questi tre nomi significano universalmente per tutti i generi di sostanze, il termine persona (*persona*) lo significa nel genere delle sostanze ragionevoli" (I. q. 28, a. 2).

L'autonomia della sostanza, spiega l'Angelico, è caratterizzata più precisamente dall'essere per sé (*esse per se*). Perciò S. Tommaso dice che col termine *substantia* si deve intendere la *essentia cui competit per se esse*, in cui l'esse non è l'*essentia* stessa (I, q. 3, a. 5, ad 1). *Substantia prima* è l'essere individuo come realmente esiste (*individuum in genere substantiae*) (I Sent., d. 25, q. 1, ad 7); *substantia secunda*, invece, è la categoria in senso logico, la quale esprime la presenza dell'universale nello stesso esistente.

Le più importanti *divisioni* della sostanza sono: *substantia prima e secunda: particularis (singularis) e universalis; completa e incompleta* (l'anima umana è una *substantia incompleta* pur possedendo un proprio atto d'essere); *composita* (di materia e forma) e *simplex; corporalis e spiritualis*. Commentando Aristotele, S. Tommaso formula la distinzione tra le sostanze nel modo seguente: "Le sostanze sono di tre tipi. Una è quella sensibile che si divide in due generi: infatti alcune sostanze sensibili sono sempiterni, cioè i corpi celesti: altre invece sono corruttibili (...). Il terzo genere è quello della sostanza immobile, che non è sensibile (...). Fra questi tre generi di sostanze, la differenza è che le sostanze sensibili, sia corruttibili che perpetue, sono oggetto della filosofia naturale (fisica)... Invece la sostanza separabile e immobile è oggetto di un'altra scienza (la metafisica)" (XII Met., lect. 5).

La costituzione metafisica dell'essere singolo è data, per Aristotele, da materia e forma, o da atto e potenza; per S. Tommaso inoltre da *essentia e actus essendi*. Infatti dopo la scoperta dell'*actus essendi* (e del concetto intensivo dell'essere) S. Tommaso si è visto costretto a completare il discorso di Aristotele su questo punto: l'ente sostanziale concreto esige oltre all'*essentia* (che negli enti materiali comprende due elementi: la materia e la forma) anche l'*actus essendi*. La differenza tra la dottrina aristotelica e quella tomistica della sostanza è da vedere nel fatto che in S. Tommaso l'*esse* diventa determinante. La sostanza esiste perché ha l'*esse*. Un'essenza è *in actu* perché è attualizzata dall'essere. La sostanza va quindi chiarita più che a partire dall'essenza, partendo dall'essere. In questo modo, la metafisica di S. Tommaso chiarifica ulteriormente la dottrina aristotelica della sostanza.

Essendo correlativo di accidente, propriamente il termine sostanza non si può applicare a Dio (in quanto in Dio non ci sono accidenti), ma se spogliato dell'aspetto della correlazione e ristretto nel suo significato a ciò che è maggiormente positivo (autonomia dell'essere, consistenza ontologica), il termine si addice anche a Dio: "*Substantia convenit Deo secundum quod significat existere per se*" (I, q. 29. a. 3. ad 4). S. Tommaso mette inoltre esplicitamente in rilievo che Dio non cade sotto il predicamento della sostanza (*non est in genere substantiae* (I, q. 3, a. 5) e riacciandosi allo Pseudo-Dionigi parla della *essentia divina come di substantia supersubstantialis* (In Div. Nom. c. 1, lect. 1; c. 5. lect. 1). Anche qui è chiaro che l'Angelico ha ulteriormente sviluppato la dottrina aristotelica, mostrando che l'essere sostanziale finito dipende totalmente dal puro essere infinito di Dio.

(Vedi: ARISTOTELE, METAFISICA, CATEGORIA)

Specie

Dal latino *species*; in S. Tommaso (come negli altri autori medioevali) è un termine polivalente. Esso viene usato per significare:

- 1) Uno dei cinque predicabili, ed è quello che di un soggetto dice tutta la sua essenza (e per questo motivo è sinonimo di *essentia*), indicandone il genere prossimo e (a differenza specifica. Per es., quando si dice di Pietro che è animale ragionevole, se ne indica la specie: "*Species constituitur ex genere et differentia*" (I, q. 3, a. 5); "*Differentia est, quae constituit speciem*" (I, q. 50, a. 2, ad 1).
- 2) L'aspetto esterno di una cosa: "*Haec species mundi, quae nunc est, cessabit*" (C. G. IV, c. 97).
- 3) La bellezza di una cosa: "*Species autem sive pulchritudo*" (I, q. 39, a. 8); "*Species proprie respicit pulchritudinem*" (In Is. 53).
- 4) Gli elementi sensibili (gli accidenti) del Sacramento dell'Eucaristia che vengono precisamente chiamate *species sacramentales* (III, q. 76, a. 7, ob. 5). L'immagine intenzionale con cui la mente coglie gli oggetti conosciuti; in tal caso è sinonimo di *intentio*, *idea*, *conceptio*.

Di tutti questi usi quello che in sede teoretica ha maggior rilievo è l'ultimo, perché dal modo di concepire la *species* e dal modo di intendere il suo rapporto con l'oggetto conosciuto dipende il proprio schieramento filosofico, pro o contro il realismo. Se la *species* viene concepita come oggetto stesso del conoscere e non come mezzo, è impossibile evitare l'immanentismo e il soggettivismo. Se invece la *species* viene intesa come *medium*, come lo strumento che indirizza la mente all'oggetto conosciuto, per cui la mente immediatamente è cosciente non della *species* bensì dell'oggetto, allora si ha una concezione "realistica", "oggettiva" del conoscere. Che S. Tommaso sposi la posizione realistica e rifiuti quella immanentistica emerge chiaramente dalla sua dottrina intorno alla *species*. Definendo la *species* egli dice che essa è nell'intelletto l'immagine di ciò che è nella realtà (I, q. 13, a. 10). o ancora più concisamente: "E l'immagine della cosa conosciuta" (*species intelligibilis est similitudo rei intellectae*) (I, q. 14, a. 2, ad 2). Non è specchio di sé stessa, non è autocoscienza; ma è specchio delle cose, è coscienza dell'oggetto conosciuto. Ma la tesi della funzione intenzionale e del valore oggettivo della *species* S. Tommaso la espone anche in modo esplicito criticando la posizione dei soggettivisti. A suo giudizio "una tale opinione risulta chiaramente falsa quanto meno per due motivi. Primo, perché l'oggetto della nostra intellesione si identifica con l'oggetto delle

scienze. Se dunque noi conoscessimo soltanto le specie intenzionali presenti nell'anima nostra (*species quae sunt in anima*) ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le cose reali esistenti fuori dell'anima, ma soltanto le specie che si trovano in essa (...). Secondo, perché ne seguirebbe l'errore dei filosofi antichi, i quali affermavano che "la verità è ciò che sembra a ognuno"; e così sarebbero vere anche le asserzioni contraddittorie. Infatti se una facoltà non conosce che le proprie impressioni, può dare un giudizio soltanto di queste (...). E' perciò necessario affermare che le specie intelligibili sono il mezzo di cui l'intelletto si serve per conoscere (...). Ma poiché l'intelletto può riflettere su sé stesso, allora in forza di questa riflessione, può conoscere la propria intellesione e quindi la specie di cui si serve. E così la specie intellettiva (*species intellectiva*) in un secondo tempo può anche divenire oggetto di intellesione (*id quod intelligitur*). Ma oggetto primario di intellesione è la realtà di cui la specie intelligibile (*species intelligibilis*) è un'immagine (*similitudo*)" (I, q. 85, a. 2).

(Vedi: CONOSCENZA, ASTRAZIONE, INTENZIONALITA')

Speculazione

Dal latino *speculatio*; indica l'atto dello spirito in quanto pensiero volto a vedere o contemplare la verità, distinto dalla azione (agire morale) e dalla produzione tecnica e artistica. Per Aristotele la speculazione è caratteristica di tre scienze: la matematica, la fisica e la teologia o filosofia prima (Metaf. 1026a, 18-19). Anche l'atto dell'intelligenza divina è speculazione, perché contempla eternamente se stesso e non altro (Metaf. 1072b, 24-25).

S. Tommaso riprende il concetto aristotelico e lo svolge con una tipica etimologia medioevale: Speculazione viene da specchio (*speculum*) e non da specula. Ora, vedere una cosa attraverso lo specchio equivale a vedere la causa attraverso gli effetti, in cui si riflette una immagine di essa. Perciò la speculazione si riduce alla meditazione (*speculatio ad meditationem reduci videtur*)" (II-II, q. 180, a. 3, ad 2). Si tratta pertanto di un procedimento discorsivo e non ancora propriamente contemplativo. La speculazione prepara la contemplazione ma non è ancora contemplazione. E' un procedimento proprio degli uomini e non degli angeli. Infatti "l'angelo intuisce la verità mediante una semplice apprensione (*simplici apprehensione veritatem intuetur*), l'uomo invece arriva all'intuizione della semplice verità (*ad intuitum simplicis veritatis*) mediante molteplici operazioni" (II-II, q. 180, a. 3).

Anche S. Tommaso, al seguito di Aristotele, divide le scienze in speculative (teoretiche) e pratiche (etiche). Al primo gruppo appartengono la matematica, la fisica e la metafisica; al secondo la morale e la politica. Le prime sono guidate dalla virtù della sapienza; le seconde dalla virtù della prudenza (v. **SCIENZA**).

Speranza

Dal latino *spes*; è il sentimento di fiduciosa attesa rispetto al futuro. La speranza è una forza spirituale che interessa l'uomo in quanto uomo. Essa connota e distingue l'uomo dagli altri esseri altrettanto bene quanto la ragione, la libertà, il linguaggio, la cultura, la religione ecc.. La speranza è propria dell'essere-uomo perché questi è un essere incompiuto, in continuo movimento, in costante tensione verso il futuro. Si dà sia una speranza semplicemente umana sia una speranza cristiana: la prima fonda la sua attesa fiduciosa su calcoli e su poteri umani; la seconda fonda la sua attesa fiduciosa sulla Parola di Dio, sulle sue promesse, sulla sua grazia.

Sebbene la speranza sia dote specifica e dominante dell'essere umano, la filosofia le ha riservato scarsa attenzione. Nel pensiero greco non c'è posto per questa virtù, come non c'è posto per la libertà, la provvidenza e la storia. Platone, pur parlando frequentemente dell'*eros* che spinge l'anima verso l'alto, non ha mai affrontato esplicitamente il tema della speranza. Qualche cenno più chiaro, ma sempre assai fugace e in definitiva meno eloquente lo si incontra in Aristotele. Questi contrappone la speranza alla sensazione, dice che quest'ultima riguarda le cose presenti, mentre la prima è rivolta alle future (De memoria 449b, 27).

La speranza viene invece a occupare un posto di grande rilievo nel cristianesimo, che la colloca tra le tre virtù teologali, insieme alla fede e alla carità. I cristiani si distinguono da coloro che "non hanno speranza" (1 Ts 4, 13). La prima lettera di Pietro (3, 14) assegna ai cristiani il compito di "essere pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi". Ai Romani S. Paolo scrive: "Nella speranza noi siamo stati salvati. Ora ciò che si spera, se visto, non è più speranza, infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo lo attendiamo con speranza" (Rm 8, 24-25). Gli occhi della speranza non sono la visione bensì la fede. Per questo la lettera agli Ebrei dichiara che la fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono" (Eb 11, 1).

S. Tommaso dedica alla speranza una *Quaestio disputata*. E' un testo assai importante, perché in esso si affrontano tutti i temi basilari. Più ampia la trattazione che riserva alla speranza nelle due Questioni 17 e 18 della *Secunda Secundae*. Un'attenzione ancora maggiore l'Angelico avrebbe riservato a questa virtù nel *Compendium Theologiae*, dove egli si era proposto di incentrare su questa virtù tutta la seconda parte dell'opera. Purtroppo essa rimase incompiuta, come la *Summa Theologiae*, e l'interruzione è avvenuta quando l'Angelico aveva appena iniziato la trattazione della speranza

1. DEFINIZIONE

La speranza può essere intesa sia come passione sia come virtù. La passione della speranza è la fiduciosa attesa di un bene futuro qualsiasi. Considerata come passione la speranza è una inclinazione che non è né buona né cattiva, perciò non è né una virtù né un vizio. La virtù della speranza è la fiduciosa attesa di un bene futuro assolutamente buono (cfr. III Sent., d. 26, q. 2, a. 1, ad 3).

Muovendo dal principio generale secondo cui la definizione di una virtù si ottiene precisando il suo oggetto: "*Quia habitus cognoscuntur per actus et actus per obiecta*" (De spe, a. 1), S. Tommaso per arrivare alla definizione della speranza la mette a confronto con un sentimento affine con cui può essere facilmente confusa, il sentimento del desiderio (*desiderium et cupiditas*). Infatti anche il desiderio si muove verso un oggetto non ancora posseduto. "Ma la speranza, osserva S. Tommaso, si distingue dal desiderio sotto due aspetti. Primo, perché il desiderio riguarda qualsiasi bene e appartiene all'appetito concupiscibile, mentre la speranza riguarda un bene arduo, e quindi cade sotto l'appetito irascibile. Secondo, il desiderio è rivolto a qualsiasi bene, indipendentemente dal fatto che sia possibile o impossibile; invece la speranza è volta a un bene raggiungibile e implica una certa sicurezza di poterlo raggiungere" (ibid.).

Quattro sono le caratteristiche dell'oggetto della speranza, considerata in generale:

- 1) 1) che sia un bene;
- 2) 2) un bene futuro;
- 3) 3) un bene arduo;
- 4) 4) e un bene possibile.

Le caratteristiche specifiche dell'oggetto della speranza vista come virtù teologica sono due:

- a) a) che il bene sia il bene supremo, la felicità, ossia Dio stesso;
- b) b) che il suo raggiungimento sia reso possibile da Dio e non da qualche creatura.

Pertanto occorre che il movimento della speranza sia rivolto a due oggetti: verso il bene da ottenere e verso colui sul cui aiuto si basa il suo raggiungimento.

Ora il bene supremo, che è la felicità eterna, l'uomo può ottenerlo soltanto con l'aiuto di Dio, come dice S. Paolo: "E' grazia di Dio la vita eterna" (Rm 6, 23). Pertanto la speranza di conseguire la vita eterna ha due oggetti: la stessa vita eterna che si spera e l'aiuto divino, grazie al quale si spera (...). Come l'oggetto formale della fede è la verità prima, mediante la quale si dà l'assenso alle cose che si credono e che formano l'oggetto materiale della fede, così l'oggetto formale della speranza è l'aiuto della divina potenza e pietà (*formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis*), mediante il quale il movimento della speranza tende ai beni sperati che ne formano l'oggetto materiale" (ibid.).

Il soccorso divino con cui Dio aiuta l'uomo affinché possa sperare non è nient'altro che la grazia: "Mediante la grazia l'uomo viene a concepire un tale amore verso Dio, secondo l'affetto della carità, da essere assicurato mediante la fede che egli gode di una predilezione da parte di Dio (...). Segue perciò dal dono della grazia che l'uomo abbia

speranza in Dio (*consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat*) (...). D'altronde, affinché uno si orienti verso un dato fine, è necessario che lo concepisca e lo senta come possibile a conseguirsi: e tale è il sentimento della speranza (*affectus spei*). Ora essendo l'uomo indirizzato all'ultimo fine della beatitudine solo mediante la grazia, è necessario che con la grazia venga impressa nella volontà umana la speranza di raggiungere la beatitudine" (C. G., III, c. 153).

2. IL SOGGETTO DELLA SPERANZA

Come già si evince dall'ultimo testo appena citato, S. Tommaso non concepisce la speranza come una virtù speculativa come la fede, che è la virtù soprannaturale che eleva la ragione alla conoscenza delle verità rivelate da Dio, bensì come virtù etica, che corrobora la volontà nella sua adesione al bene assoluto. Infatti, come s'è visto, oggetto della speranza è il bene supremo: S. Tommaso fa vedere che, pur trattandosi di un bene arduo, la sua sede non è l'appetito irascibile, perché questo ha come oggetto proprio i beni sensibili, ossia i beni materiali; invece l'oggetto della speranza è sommamente immateriale, è Dio stesso: "Oggetto dell'irascibile è il bene arduo in ordine alla sfera sensitiva. Invece oggetto della virtù della speranza è l'arduo in ordine alla sfera intellettuale; o meglio è l'arduo che trascende lo stesso intelletto (*supra intellectum existens*). Quindi la speranza ha come sede la volontà" (II-II, q. 18, a. I, ad 1; cfr. De spe, a. 2).

3. VIRTU' TEOLOGALE

La speranza, spiega S. Tommaso, si dice virtù teologale per due ragioni: 1) anzitutto perché Dio è il suo oggetto formale; 2) perché Dio è anche la sua causa efficiente. In altre parole, Dio sta alla origine della speranza (con la sua grazia e le sue promesse), e Dio è allo stesso tempo il traguardo ultimo della speranza; perché la meta che il credente brama di raggiungere non è altri che Dio stesso. Ecco come S. Tommaso mette bene a fuoco questo punto: "La speranza ha di mira due cose: il bene cui si aspira e l'aiuto col quale esso si raggiunge. Ora il bene che uno spera di raggiungere ha funzione di causa finale; invece l'aiuto col quale spera di raggiungerlo ha natura di causa efficiente.

Ma in tutt'e due i generi di causalità c'è l'elemento principale e quello secondario. Infatti fine principale è il fine ultimo; mentre secondario è il bene che serve come mezzo per il raggiungimento del fine. Parimenti causa efficiente principale è il primo agente; e causa efficiente secondaria è la causa agente secondaria o strumentale. Ora, la speranza ha di mira la beatitudine eterna come ultimo fine, e l'aiuto di Dio come causa prima che porta alla beatitudine. Perciò, come non è lecito sperare in un bene diverso dalla beatitudine quale ultimo fine, ma solo quale mezzo a essa subordinato; così non è lecito sperare in un uomo o in un'altra creatura, come se si trattasse di una causa prima, capace di condurre alla beatitudine. Mentre è lecito sperare da un uomo o da altre creature, se si considerano quali agenti secondari e strumentali, capaci di servire al conseguimento di certi beni ordinati alla beatitudine (...).

La speranza ha carattere di virtù per il fatto che si adegua alla regola suprema degli atti umani (Dio): considerandola, sia come prima causa efficiente, in quanto si fonda sull'aiuto di essa, sia come causa finale ultima, in quanto attende la beatitudine nella fruizione della medesima. Da ciò è evidente che l'oggetto principale della speranza, in quanto virtù, è

Dio stesso. E poiché la nozione di virtù teologale consiste nell'aver Dio per oggetto, come fu spiegato in precedenza (III, q. 62, a. 1). è chiaro che la speranza è una virtù teologale" (II-II, q. 17, aa. 4-5).

Confrontando la speranza con la carità, S. Tommaso fa vedere che la carità precede la speranza nell'ordine della perfezione, mentre segue la speranza nell'ordine cronologico (De spe, a. 3). Ovviamente, nella visione beatifica, la speranza ha esaurito il suo compito e quindi vien meno (De spe, a. 4).

4. CULTURA DELLA SPERANZA

Anche se ricevuta da Dio come preziosissimo dono, la speranza non è un talento da celare in qualche cassaforte. ma da trafficare. La speranza non è virtù statica ma dinamica. Alla pari della fede e della carità è un principio vitale, che per crescere va coltivato e alimentato. I principali mezzi, che S. Tommaso raccomanda per coltivare la speranza sono due: la preghiera e i sacramenti. Ecco come l'Angelico raccomanda la preghiera del Padre Nostro per alimentare la Speranza: "Poiché per la nostra salvezza oltre la fede si richiede la speranza, era opportuno che il nostro Salvatore, come è autore e consumatore della nostra fede con la rivelazione dei misteri celesti; così ci inducesse alla speranza viva lasciandoci la forma della nostra preghiera, mediante la quale la nostra speranza si eleva verso Dio soprattutto per il fatto che Dio stesso ci insegna quello che gli dobbiamo chiedere. Infatti egli non ci indurrebbe a chiedere, se non avesse il proposito di esaudirci; e nessuno domanda a un altro se non quello che spera da Lui, e chiede precisamente ciò che spera. Perciò mentre egli ci insegna a chiedere a Dio, ci esorta a sperare in Lui, e ci mostra quello che dobbiamo sperare da lui con l'indicarci quello che dobbiamo chiedere" (Comp. Theol., II, c. 3).

Tutti i sacramenti fungono da alimento della speranza, ma lo fa in modo particolare il sacramento dell'Eucaristia: con esso il credente riceve l'autore della grazia e il principale artefice della sua speranza "Ne segue perciò che quando si riceve realmente il sacramento stesso, la grazia aumenti e la vita spirituale raggiunga la sua perfezione" (III, q. 79, a. 1). "Questo Sacramento non ci introduce subito nella gloria, ma ci dà la capacità di arrivarci" (III, q. 79, a. 2, ad 1).

La speranza si alimenta ovviamente coltivando anche le altre virtù teologali, specialmente la fede, che costituisce il suo fondamento. E tra i misteri della fede, quello che maggiormente accende la nostra speranza è la risurrezione di Cristo. "Era necessario che Cristo risorgesse (...) a sostegno della nostra speranza. Perché vedendo risuscitare Cristo, che è il nostro capo, anche noi speriamo di risorgere" (III, q. 53, a. 1).

(Vedi, VIRTU')

Temperanza

—

In greco *sophrosyne*, in latino *temperantia*; è una delle quattro virtù cardinali. Essa controlla, come spiega Platone nella Repubblica, l'appetito concupiscibile e consiste es-

senzialmente (come chiarisce Aristotele nell'Etica Nicomachea) in una moderazione dei piaceri sensibili conformemente alle esigenze della "retta ragione".

Della temperanza tratta frequentemente la S. Scrittura. Contro la sregolatezza nel mangiare e nel bere, nel gioco e nel divertimento, scaglia severe sentenze il Qoelet (2, 3 ss.). Molto insiste sulla temperanza S. Paolo nelle sue lettere. Ai Romani raccomanda il controllo della propria carne (Rm 1); ai Corinti di essere temperanti nei cibi e nelle bevande (1 Cor 6, 19). Nella lettera a Tito e nelle due lettere a Timoteo egli insiste molto sulla necessità che tutti siano sobri e temperanti nella comunità cristiana, in modo che la Chiesa sia costituita da persone che vivono nell'amore e nella temperanza. (Tt 2, 2-6; 1 Tm 3. 2; 2 Tm 1, 7).

Alla temperanza S. Tommaso dedica un'ampia questione della Secunda Secundae (q. 141) in cui si pone otto quesiti:

1. Se la temperanza sia una virtù;
2. Se sia una virtù speciale;
3. Se abbia per oggetto solo la concupiscenza e i piaceri;
4. Se riguardi solo i piaceri del tatto;
5. Se riguardi anche i piaceri del gusto come tale;
6. Quale sia la norma della temperanza;
7. Se la temperanza sia una virtù cardinale;
8. Se sia la virtù più importante.

Secondo l'Angelico "il termine temperanza (*temperantia*) può indicare due cose. Primo, nel senso generico del suo significato, la temperanza non è una virtù speciale. ma generale, poiché il termine temperanza indica una certa temperatezza (*temperies*) o moderazione, posta negli atti e nelle passioni umane dalla ragione; e questo è comune a tutte le virtù morali (...). Ma se col termine temperanza si intende la disposizione a trattenere l'appetito dalle cose che più attraggono l'uomo, allora essa è una virtù speciale, dotata di speciale materia come la fortezza" (II-II, q. 141, a. 2). "Così la temperanza che implica moderazione consiste principalmente nel regolare le passioni che tendono ai beni sensibili. e cioè le concupiscenze e i piaceri. e indirettamente a regolare le tristezze e i dolori che derivano dall'assenza di questi piaceri. Infatti come l'audacia suppone i pericoli. così la tristezza deriva dalla mancanza di questi piaceri" (II-II, q. 141. a. 3). La temperanza non tende ad annullare i piaceri bensì a moderarne l'uso, ponendo così in essi una giusta misura o regola, conforme a retta ragione. in modo tale che anche i piaceri siano finalizzati all'attuazione di quel progetto di piena umanità a cui ogni persona aspira e verso cui deve convogliare tutte le risorse del proprio essere, compresi i piaceri sensibili (II-II. q. 141, a. 4). La temperanza è una *virtù cardinale* perché la moderazione. che è la regola comune delle virtù, si apprezza maggiormente nella temperanza di quei piaceri per i quali, venendo essi da operazioni che sono le più naturali e da oggetti che sono i più necessari alla vita, è più difficile l'astensione e il freno (II-II, q. 141, a. 7).

S. Tommaso fa vedere che la temperanza è inferiore alla giustizia, perché mentre questa ha di mira il bene comune, quella ha per oggetto solo il bene privato. "Come nota il Filosofo nell'Etica Nicomachea (I. c. 2) "il bene del popolo e più divino che il bene di un solo uomo". Perciò quanto più una virtù riguarda il bene comune. tanto più è superiore. Ora

la giustizia e la forza riguardano il bene comune più della temperanza: poiché la giustizia ha per oggetto i rapporti reciproci, e la forza si esercita nei pericoli di guerra, affrontati per il bene comune; mentre la temperanza regola solo le concupiscenze e i piaceri individuali. Dunque è evidente che la giustizia e la forza sono virtù superiori alla temperanza: sebbene siano ancora più importanti di esse la prudenza e le virtù teologali" (II-II, q. 141, a. 8).

(Vedi, VIRTU')

Teoria-Teorico

Dal greco *teoria*, visione intellettuale. Nel linguaggio filosofico ha due valenze semantiche principali: una in opposizione alla conoscenza volgare e l'altra in opposizione alla scienza pratica. Nel primo caso designa una concezione metodica organizzata sistematicamente e rigorosamente (e ciò vale sia per il campo scientifico sia per quello filosofico); nel secondo, teoria significa ciò che è oggetto di una conoscenza disinteressata, indipendentemente dalle sue applicazioni pratiche.

S. Tommaso usa il termine *theoricus* in opposizione a *practicus*: "*Theoricum vero, quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis*" (in *De Trin.*, tect. 2, q. 1, a. 1, ad 4) e lo adopera come sinonimo di speculativo. Se ne serve soprattutto nella divisione delle scienze, in speculative e pratiche; le prime sono dette anche scienze teoriche (vedi: **SCIENZA**). Secondo l'Angelico nell'ordine naturale tre sono le scienze teoriche: la matematica, la fisica e la metafisica; nell'ordine soprannaturale è scienza teorica la teologia (I, q. 1, a. 4).

(Vedi: **SCIENZA, TEOLOGIA**)

Timore

— Dal latino *timor*; l'uso che la S. Scrittura fa di questo termine non coincide con quello della teologia: nella Scrittura esso designa quasi sempre una virtù; invece in teologia come pure in filosofia può riguardare sia una passione sia una virtù.

Nell'A. T. si parla del timore di Dio come dell'atteggiamento caratteristico dell'uomo di fronte a Dio (Gdc 13, 22) ed è il sentimento che tiene l'uomo lontano dal male (Gn 20, 11; Es 20, 20; Pr8, 13). Secondo Pr 1, 7 è l'inizio della saggezza. Nel N. T. è l'equivalente della pietà (Lc 23, 40; Ef 5, 21; Co13, 22). Si tratta per il cristiano di un timore reverenziale, di un sentimento filiale pieno di rispetto (Fil 2, 12; 2 Cor 5, 11).

S. Tommaso si occupa del timore sia come passione sia come dono dello Spirito Santo.

1. LA PASSIONE DEL TIMORE

Inteso come passione, il timore designa quel particolare sentimento che si avverte di fronte a un male futuro a cui risulta difficile sottrarsi: "*Timor est de futuro malo, quod*

excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit"(I-II, q. 41, a. 4). Secondo S. Tommaso è una passione speciale, perché il suo oggetto, cioè un male futuro difficile a evitarsi, è un oggetto speciale. Il bene è oggetto indiretto del timore, in quanto se ne teme la privazione: oggetto diretto è il male (I-II, q. 42, a. 1). Le cose repentine si temono di più, perché mancano i pronti rimedi. Le cose poi contro le quali non c'è rimedio sono quelle che maggiormente si temono, perché si reputano più durature (I-II, q. 42, aa. 5 e 6).

Tra le cause del timore, S. Tommaso annovera anzitutto la forza dell'oggetto che può nuocere, una forza a cui risulta difficile opporsi; altra causa è l'amore del bene di cui si teme la perdita. Rientra tra le cause del timore anche la fragilità e debolezza del soggetto, che può lasciarsi intimorire anche da meri fantasmi (I-II, q. 43, aa. 1 e 2).

S. Tommaso fa poi vedere che gli effetti del timore sono sia fisici che psichici:

- 1) 1) *fisici*: il timore stringe il cuore e trattiene il respiro, fa tremare e impallidire, toglie anche le forze del corpo;
- 2) 2) *psichici*: può rendere riflessivi, benché come ogni passione impedisca di bene riflettere; perciò quanto alle forze dell'anima, se non è eccessivo, le sollecita (I-II, q. 44, aa. 1-4).

2. IL DONO DEL TIMORE

S. Tommaso spiega che il timore di Dio che fa parte dei doni dello Spirito Santo non è il timore servile (che fa compiere un'azione per scongiurare i mali che ne deriverebbero omettendola) bensì il timore *filiale* e casto, frutto della carità perfetta. Infatti "i doni dello Spirito Santo sono alcune perfezioni abituali delle potenze dell'anima, che rendono docili alle mozioni dello Spirito Santo; come le virtù morali rendono docili alla ragione le potenze appetitive. Ora, perché una cosa ben si presti a essere mossa, si richiede anzitutto che senza contrasto si assoggetti a chi la muove. Ciò fa appunto il timore filiale o casto, poiché per esso noi abbiamo riverenza di Dio e rifuggiamo dal sottrarci a lui: quindi il timore filiale tra i doni dello Spirito Santo tiene il primo luogo salendo in alto e l'ultimo discendendo (II-II, q. 19, a. 9).

(Vedi: PASSIONE, DONO)

Tolleranza

— E quell'atteggiamento pratico che, pur respingendo in linea di principio un modo di pensare o di agire considerato erroneo, lo lascia sussistere o per un motivo di rispetto verso la coscienza e la libertà altrui o per convenienza pratica o di minor male. I suoi campi di applicazione sono molteplici, ma è nell'ambito della religione che il problema della tolleranza è sorto e ha avuto la sua più larga applicazione.

Sia nel piano teorico che in quello pratico, il principio della tolleranza in materia religiosa è una delle grandi conquiste della modernità. S. Tommaso visse in un'epoca decisamente intollerante: era il tempo in cui Pontefici bandivano le crociate per cacciare i mussulmani dalla Terra Santa o per estirpare le eresie dei catari e degli albigesi. Tuttavia, grazie a quella straordinaria saggezza di cui era dotato, il Dottore Angelico sul problema della tolleranza formulò principi che ci sorprendono per la loro modernità.

Alla questione della tolleranza egli dedica due preziosi articoli della *Secunda Secundae* (q. 10): uno riguarda la tolleranza del culto degli infedeli; l'altro concerne il battesimo di bambini ebrei o di altra religione non cristiana contro la volontà dei genitori.

A quei teologi che sostengono che non è lecito tollerare i vari culti degli infedeli, perché il loro peccato è tra i più gravi, e altri peccati come l'adulterio, il furto e simili non sono tollerati, bensì puniti dalle leggi, S. Tommaso replica efficacemente nel modo seguente: "Il governo dell'uomo deriva da quello di Dio, e deve imitarlo. Ora, Dio, sebbene sia onnipotente e buono al sommo, permette tuttavia che avvengano nell'universo alcuni mali che egli potrebbe impedire, per non eliminare con la loro soppressione beni maggiori, oppure per impedire mali peggiori. Parimenti, anche nel governo umano, chi comanda tollera giustamente certi mali, per non impedire dei beni, o anche per non andare incontro a mali peggiori (...). Perciò, sebbene gli infedeli pecchino coi loro riti, essi si possono tollerare, o per il bene che ne può derivare o per un male che così è possibile evitare (...); per es., per evitare scandali o discordie che ne potrebbero derivare, oppure per togliere un ostacolo alla salvezza di coloro che con questa tolleranza potranno convertirsi alla fede. Ecco perché talora la Chiesa ha tollerato i culti degli eretici e dei pagani, quando era grande la moltitudine degli infedeli"(II-II, q. 10, a. 11).

S. Tommaso giudica azione illecita e riprovevole l'amministrazione del Battesimo, contro la volontà dei loro genitori non cristiani, a quei figli che non hanno ancora raggiunto l'uso della ragione. E questo per tre ragioni:

1) perché è contraria alla consuetudine della Chiesa, e la consuetudine della Chiesa, secondo l'Angelico, "ha la massima autorità";

2) perché c'è il pericolo che raggiunto l'uso di ragione, quei bambini "siano indotti dai loro genitori ad abbandonare quanto avevano ricevuto a loro insaputa";

3) perché "secondo il diritto naturale il figlio è sotto la cura del padre, prima dell'uso della ragione. Sarebbe quindi contro la giustizia naturale sottrarre allora il bambino alle cure dei genitori, o disporre di lui contro la loro volontà. Invece quando comincia ad avere l'uso del libero arbitrio, comincia ad appartenere a sé stesso, e può decidere di sé stesso nelle cose di diritto divino e di diritto naturale. E allora si deve disporlo alla fede, non con la forza, ma con la persuasione. E così può accettare la fede e farsi battezzare, anche contro la volontà dei genitori. Ma non prima dell'uso di ragione"(II-II, q. 10, a. 12).

(Vedi: RELIGIONE, ARBITRIO)

VERITA'

Dal latino *veritas*, greco *aletheia*; secondo la definizione più classica, seguita da quasi tutti i filosofi, è la conformità della mente, cioè della conoscenza, con la realtà. Parmenide per primo ha individuato tale struttura relazionale della verità, che è stata poi come codificata nella formulazione medioevale di "*adaequatio rei et intellectus*". Essa comporta da un lato l'intrinseca luminosità o intelligibilità dell'essere, e dall'altro la costitutiva apertura o intenzionalità dell'intelligenza umana all'essere stesso. Il frutto dell'incontro della mente con le cose è quello che primariamente si intende per verità.

Un passo decisivo verso la reificazione del concetto di verità fu compiuto da Aristotele, il primo filosofo che abbia sottoposto a una analisi accurata gli atti conoscitivi con cui l'uomo viene in possesso della verità dell'essere. Dalla sua analisi è emerso che nella semplice intuizione (astrazione) di un'essenza, cioè nel primo accoglimento concettuale di un ente (nella prima operazione dell'intelletto) non si dà né verità né falsità, ma semplicemente presenza o assenza rappresentativa di quella realtà come è in sé; il vero o il falso subentrano invece nell'atto successivo del giudizio, con cui enunciamo che una determinata cosa extramentale è o non è, è in un dato modo oppure in un altro: qui, scrive Aristotele, il nostro conoscere incorre nel rischio della verità o della falsità secondo che esso incontra o fallisca la realtà delle cose, realtà che non dipende da noi. Pertanto la verità, secondo Aristotele, è anzitutto una proprietà del pensiero. "Il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è, invece, la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione (...). Infatti il vero e il falso non sono nelle cose, ma solo nel pensiero; anzi, per quanto concerne gli esseri semplici e le essenze, non sono neppure nel pensiero" (Metaf., VI, 1027b, 21 ss.). Sempre secondo Aristotele, noi conosciamo la verità di una cosa quando giungiamo alla scoperta della sua causa, cioè quando dalla semplice constatazione del fatto che è (*oti, quod est*) riusciamo a stabilirne in modo necessario, universale e specifico il perché è (*dioti, propter quid*), acquistandone una conoscenza innegabile e scientifica. Conoscere le cause delle cose è compito proprio della filosofia; perciò "è giusto denominare la filosofia scienza della verità, perché il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione" (Metaf., I, 982a, 2).

Il concetto di verità è ben presente anche nella S. Scrittura, ma non nella forma di concetto filosofico bensì di orientamento di vita, di fedeltà, di lealtà (Dt 32, 4; Pr 28, 30). Dio stesso è verità. Molte sono le espressioni dell'A. T. che si riferiscono a Dio come "Dio di verità"; "Dio vero, fedele agli impegni contratti" (Gn 24, 27; Ger 10, 10; Sal 31, 6); al cammino di Jahvè che è "cammino di fedeltà e verità" (Sal 25, 10). Anche nel N. T. Dio è la verità (1 Gv 5, 20) e pure Gesù si definisce la Verità (Gv 14, 6). Egli è venuto per la Verità (Gv 1, 17), è la luce vera (Gv 1, 9) e rende testimonianza alla verità (Gv 8, 10; 18, 37). Il cristiano, a sua volta, deve testimoniare la sua fede per mezzo dello spirito di verità (Gv 15, 26 s.). La verità infine contribuisce alla edificazione della comunità dei credenti (Ef 4, 15 ss.). Dall'insieme di questi testi risulta che la verità nella S. Scrittura, più che come rapporto gnoseologico tra la mente e le cose, è presente come rapporto esistenziale che qualifica una persona in tutto il suo essere soprattutto sul piano morale e religioso.

S. Agostino, massimo esponente della filosofia cristiana nell'epoca dei Padri, anche nel problema della verità realizza una feconda sintesi tra le acquisizioni della filosofia greca (in particolare del neoplatonismo) e le nuove illustrazioni del messaggio evangelico. Nella sua lunga e appassionata ricerca intorno alla verità il Dottore di Ippona consegue due risultati di capitale importanza. Il primo è la dimensione interiore della Verità: "*Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas*". Però, soggiunge prontamente Agostino, non abita in noi come nostro possesso di cui noi possiamo disporre arbitrariamente, bensì come un dono: "Confessa di non essere tu ciò che è la verità, poiché essa non cerca se stessa; tu invece, cercandola non nello spazio ma con l'affetto dell'anima, sei giunto a lei per unirti, come uomo interiore, con lei, ospite tuo, non con il piacere basso della carne, ma con una volontà suprema e spirituale" (De vera rel. 39, 73). Il secondo risultato è il carattere trascendente: la verità è presente nella mente, come regola di tutto ciò che essa conosce e quindi la trascende necessariamente. Pur essendo presente nella mente, la verità esige un fondamento diverso, superiore alla mente: questo fondamento è Dio, o meglio il Verbo eterno di Dio, che è il luogo appropriato delle idee esemplari o delle verità eterne secondo le quali sono state create tutte le cose, radice e norma di ogni altra verità, termine di felicità per ogni spirito intelligente (cfr. De lib. arb. II, 15, 39 s.).

Anselmo d'Aosta è il primo pensatore che dedica un intero trattato, il *De veritate*, alla determinazione del concetto di verità. In codesto breve dialogo, seguendo l'esempio di Agostino, egli dimostra anzitutto l'esistenza indefettibile della verità, poi ne chiarisce la natura. Secondo Anselmo l'essenza della verità consiste in una *rectitudo* o conformità di qualunque cosa che è con ciò che deve essere, secondo il pensiero divino in cui riluce la sua essenza o forma esemplare: "Vi è dunque verità nell'essere di tutte le cose, poiché esse sono così come sono nella somma verità". La verità in sé è unica ed eterna, è Dio stesso, ma essa penetra di sé l'intero universo delle creature e della storia senza spezzarsi, risplendendo nell'unità analogica della rettitudine dei singoli veri.

S. Tommaso affronta il problema della verità in diverse opere, dal giovanile Commento alle Sentenze alle *Quaestiones disputatae De Veritate*, alla prima parte della Somma Teologica nel contesto della scienza e della vita divina. Ovunque egli si attiene al concetto aristotelico di verità come qualcosa che appartiene essenzialmente e primariamente all'intelligenza: essa designa il rapporto di adeguazione (*adaequatio*) o corrispondenza (*correspondentia, convenientia*) che l'intelletto ha nei confronti dell'essere di una cosa. Ma, pur concordando con Aristotele nel concetto generale di verità, S. Tommaso va ben oltre lo Stagirita, arricchendolo notevolmente grazie ai nuovi impulsi provenienti in parte dalla rivelazione biblica e in parte dalle sue intuizioni metafisiche ispirate alla filosofia dell'essere. I guadagni maggiori sono: a livello logico, il collegamento dell'atto del giudizio con l'*actus essendi*; a livello ontologico, la radicazione di ogni verità finita o partecipata nella verità infinita e impartecipata di Dio.

1. VERITÀ LOGICA

Della verità l'Angelico menziona varie definizioni proposte da S. Agostino, Avicenna, S. Anselmo e altri (cfr. I Sent., d. 19, q. 5, a. 1; De Ver., q. 1, a. 2), ma trova che per l'aspetto logico-gnoseologico la definizione più corretta è la formula attribuita a Isacco Ben Israeli (sec. X), la quale dice che la verità consiste essenzialmente nella corrispondenza tra le idee e le cose (*veritas est adaequatio rei et intellectus*). S. Tommaso chiarisce il senso di questa definizione indicando i casi in cui non ha luogo la corrispondenza che si esige per la

verità. Ciò avviene sia quando la mente aggiunge qualche elemento che la cosa rappresentata non possiede, sia quando omette qualche elemento che invece la cosa racchiude: "La verità in effetti consiste in una certa eguaglianza tra il pensiero (*mentem*) e la cosa. E poiché l'eguaglianza è qualche cosa che sta in mezzo tra il più e il meno, ne consegue che il bene della virtù intellettuale (che è la verità) occupi la posizione intermedia tra il più e il meno, e ciò avviene quando si pensa e si dice della cosa ciò che è. Se invece eccede sia aggiungendo qualche cosa in più o assegnandole qualche cosa in meno, si incorre nel falso" (III Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 3).

La verità, secondo l'Angelico, è un'esigenza fondamentale dell'intelligenza. E' infatti il suo fine proprio e specifico: l'intelligenza è fatta per la verità, e quindi soltanto quando la raggiunge ne resta appagata. Come il fine che appaga la volontà è il bene, analogamente il fine che appaga l'intelletto è il vero: "*Bonum virtutum intellectualium consistit in hoc quod verum dicatur*" (ibid.). Ora, dato che la natura non viene mai meno quando si tratta delle finalità proprie ed essenziali di determinati enti e operazioni, si può legittimamente concludere che in condizioni normali l'intelletto umano attinge la verità (I Sent., d. 3, q. 1, a. 2). C'è di più. La ragione non solo è in grado di raggiungere la verità ma anche di acquisirne la consapevolezza critica. E secondo S. Tommaso, come già secondo Aristotele, ciò accade soltanto nel giudizio: "L'intelletto che elabora le essenze delle cose non possiede nient'altro che l'immagine delle cose esterne e in questo è alla pari col senso, il quale riceve la specie delle cose sensibili. Però quando l'intelletto comincia a formulare giudizi intorno alle cose apprese, allora inizia a esserci qualcosa che appartiene esclusivamente all'intelletto e che non si trova nelle cose esterne. Pertanto quando ciò che si trova nell'intelletto è conforme a ciò che c'è nelle cose, si dice che il giudizio è vero. Ma l'intelletto giudica della cosa appresa quando dice che qualcosa è oppure non è; il che appartiene all'intelletto componente e dividente. Per cui anche il Filosofo dice (nel VI libro della Metafisica) che la composizione e divisione esiste nell'intelletto e non nelle cose" (De Ver., q. 1, a. 3; dr. III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1; IV Met., lect. 4) (**vedi GIUDIZIO**).

Nel considerare il giudizio quale sede propria della verità, S. Tommaso mette a buon frutto una delle tesi chiave della sua filosofia dell'essere: la tesi della distinzione tra essenza ed essere, col conseguente primato dell'essere rispetto all'essenza. Tale distinzione gli consente di assegnare la conoscenza dell'essenza all'intelletto astraente e la conoscenza dell'atto dell'essere all'intelletto giudicante. Ecco come l'Angelico argomenta in modo limpido questo punto capitale della sua gnoseologia: "La verità ha il suo fondamento nelle cose, ma formalmente essa si realizza nella mente, quando questa apprende le cose così come sono (...); ma poiché nella cosa ci sono due principi: l'essenza e l'atto d'essere, la verità si fonda più sull'essere che non sull'essenza, allo stesso modo come la parola ente trae origine dal verbo essere. Infatti la relazione di adeguazione, in cui consiste la verità, si compie in quella operazione dell'intelletto in cui esso riceve l'essere della cosa mediante un'immagine del medesimo, ossia nel giudizio. Per cui affermo che lo stesso essere della cosa, mediante la sua rappresentazione mentale, è la causa della verità; però propriamente la verità si trova anzitutto nell'intelletto e poi nella cosa" (I Sent., d. 19, q. 5, a. 1).

L'aspetto più interessante e originale del concetto tomistico di verità riguarda l'attenzione che si riserva all'essere. E questo si trova in perfetta sintonia con la filosofia dell'Aquinate che è essenzialmente filosofia dell'essere. L'essere è infatti per S. Tommaso *l'actualitas omnium actuum* e la *perfectio omnium perfectionum*, quell'atto primissimo e fondamentale,

quella perfezione omniconclusiva che permea tutte le cose conferendo loro consistenza e realtà. Per cui ogni cosa è tale in forza della sua partecipazione all'essere. Ora, dato che la verità sta nella corrispondenza tra il pensiero e le cose, S. Tommaso afferma logicamente che tale corrispondenza ha luogo nel momento in cui l'intelletto coglie l'essere delle cose e ciò avviene, come s'è detto, nell'atto del giudizio. In tal modo l'Aquinate ottiene una spiegazione più profonda della tesi aristotelica secondo cui la verità è proprietà del giudizio.

2. VERITA' ONTOLOGICA O TRASCENDENTALE

S. Tommaso non si stanca di ripetere, e abbiamo anche avuto modo di constatarlo nei testi citati in precedenza, che la verità è anzitutto una disposizione, una qualità del conoscere: è il suo rapporto di conformità con l'essere. Però, trattandosi di una relazione, la verità non può non essere anche e allo stesso tempo proprietà delle cose. E così, in quanto proprietà delle cose, essa assume valore ontologico, e poiché è proprietà dell'ente in quanto tale, la verità ha valore trascendentale. La definizione formale della verità ontologica è la stessa che si dà per la verità gnoseologica: *adaequatio rei et intellectus*. E la relazione di corrispondenza tra la cosa e la mente. Ma mentre nella verità logica il relativo o, come dice con grande precisione S. Tommaso, il "misurato" è la mente e il "misurante" è la cosa; nella verità ontologica il rapporto si rovescia: il "misurato" è l'ente e il "misurante" è l'intelletto che crea le cose, in definitiva Dio stesso. Ecco come si esprime molto lucidamente l'Angelico a questo riguardo: "Occorre tener presente che le cose si possono rapportare all'intelletto in due maniere diverse: 1) come misura al misurato; così, per es., si rapportano le cose naturali all'intelletto speculativo umano; infatti la nostra mente si dice vera in quanto si conforma alle cose, e falsa in quanto discorda da esse (...); 2) in secondo luogo, le cose si possono rapportare all'intelletto non come misura al misurato ma come il misurato al misurante: ciò accade rispetto all'intelletto pratico che è la causa delle cose. Onde l'opera di un artigiano dicesi vera quando realizza l'idea che egli voleva realizzare; si dice invece falsa quando non la realizza. Ora, siccome tutte le cose si rapportano all'intelletto divino come gli artefatti al loro artefice, ne consegue che ogni cosa si dice vera in quanto possiede una forma che imita l'idea di Dio. Così il falso oro ha pure una sua verità come ottone. Perciò l'ente e il vero sono convertibili, perché tutte le cose mediante la loro forma si conformano alla idea di Dio" (In I Periherm., lect. 3, nn. 28-29).

S. Tommaso chiarisce ulteriormente questo punto distinguendo tra verità ontologica sostanziale e verità ontologica accidentale. Si dice sostanziale quando è la verità stessa a porre in essere, a causare la realtà dell'ente. Tale è il rapporto degli enti con l'essere sussistente, delle creature con Dio (a dell'opera d'arte con il progetto dell'artista). Si dice invece accidentale quando la verità è l'effetto prodotto dall'ente nell'intelligenza umana: effetto che lascia inalterata la realtà dell'ente, perché questo continua a esistere anche quando nessuno la conosce (e per questo si dice verità ontologica accidentale). "Le cose conosciute, scrive l'Aquinate, possono avere con l'intelletto rapporti essenziali oppure accidentali. Sono ordinate essenzialmente a quell'intelletto dal quale dipendono nel loro essere; accidentalmente a quell'intelletto dal quale sono conoscibili (*per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis es*). Come se dicessimo: la casa importa relazione essenziale alla mente dell'architetto, e relazione accidentale a un altro intelletto da cui non dipende nell'essere. Ora, una cosa non si giudica in base a quello che le conviene accidentalmente, ma in base a quello che le si addice essenzialmente: quindi ogni cosa si dice vera assolutamente per il rapporto

che ha con l'intelletto dal quale dipende (*unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet*). Perciò i prodotti delle arti si dicono veri in ordine al nostro intelletto; vera infatti si dice quella cosa che riproduce la forma che è nella mente dell'architetto; vere le parole, quando esprimono un pensiero vero. Così le cose naturali si dicono vere in quanto attuano la somiglianza delle specie che sono nella mente di Dio: per es, si dice vera pietra, quella che ha la natura propria della pietra, secondo il concetto preesistente nella mente divina" (I, q. 16, a. 1; De Ver., q. 1, aa. 2 e 4).

La verità ontologica accidentale è anche chiamata dall'Angelico intelligibilità: "Il vero aggiunge all'ente un rapporto di intelligibilità con l'intelletto" (I, q. 16, a. 3). L'intelligibilità qualifica l'aprirsi, il dischiudersi, il manifestarsi delle cose rispetto alla nostra mente, in cui consiste essenzialmente la verità dell'ente, come giustamente affermerà Heidegger, senza peraltro fornire una spiegazione adeguata di tale proprietà dell'ente. S. Tommaso ha saputo invece cogliere anche la ragione ultima della intelligibilità dell'ente: le cose sono vere e intelligibili perché il loro essere consiste anzitutto nell'essere conosciuto (come diranno Berkeley e Hegel), e noi le possiamo conoscere perché sono già state conosciute sin dalla loro primissima origine. Le cose possono suscitare in noi vera conoscenza perché sono fondate nella verità, in quanto cioè sono conosciute da Dio. Nella metafisica di S. Tommaso l'intelligibilità delle cose, la loro "apertura", la loro verità non nasconde nulla di misterioso, come pretenderà Heidegger. La verità per S. Tommaso è una proprietà primaria, universale, trascendentale dell'ente: l'ente è essenzialmente intelligibile, aperto, vero.

Secondo l'Aquinate la verità ontologica essenziale è convertibile con l'ente: "Il vero si identifica con l'ente" (*sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum*) (I, q. 16, a. 3). La ragione è che questa verità non dice altro che l'ente stesso considerato in rapporto all'essere sussistente, rapporto che gli è essenziale, ma che sotto l'aspetto della conformità non è esplicitato dal termine ente ma soltanto dal termine vero. Tra ente e vero, pertanto, non si dà nessuna distinzione reale, perché quanto alla realtà sono perfettamente convertibili; c'è solo una diversità di concetti e quindi di connotazioni. Ente dice partecipazione all'essere, mentre verità dice che tale partecipazione all'essere avviene secondo le esigenze della propria essenza, la quale, come aveva già provato S. Anselmo nel suo *De veritate*, trova la sua misura definitiva nell'essere sussistente, cioè nella mente divina. Perciò, secondo l'Angelico, fondamento ultimo della verità delle cose come della loro unità, della loro bontà e della loro bellezza, è l'essere stesso. Infatti le cose sono intelligibili e vere nella misura in cui sono in atto. Ma sappiamo che per S. Tommaso qualsiasi atto ha la sua radice ultima nell'essere stesso, che è la *actualitas omnium actuum*. Quindi le cose sono intelligibili e vere nella misura in cui partecipano all'essere.

Da quanto siamo andati esponendo risulta che nella spiegazione della verità dell'ente (verità ontologica essenziale) e quindi nella definizione della verità come attributo trascendentale dell'ente, S. Tommaso è molto più vicino a Platone e a Plotino che ad Aristotele (il quale non esibisce nessuna ragione della verità ontologica delle cose). Però, ponendo ad ultimo fondamento della verità ontologica *l'esse ipsum*, l'Angelico abbandona anche la compagnia di Platone e di Plotino e propone una teoria nuova, affine a quella di Anselmo, ma metafisicamente più robusta grazie alla linfa vitale ricavata dalla filosofia dell'essere.

3. VERITA' ETERNE

S. Agostino aveva risolto il problema del valore della conoscenza umana appellandosi alla verità eterna che illumina la nostra mente rendendola certa e infallibile. S. Tommaso con la sua netta distinzione tra verità logica e verità ontologica, può stabilire che si può parlare correttamente di verità eterne solo con riferimento alla verità ontologica, ossia "secondo il concetto preesistente nella mente divina", perché solo questa è eterna: nella mente umana non c'è nulla di eterno. "Per cui se non vi fosse nessuna mente eterna, non vi sarebbe alcuna verità eterna. Ma siccome il solo intelletto divino è eterno, soltanto in esso la verità trova la sua eternità" (I, q. 16, a. 7). Secondo S. Tommaso la percezione e la enunciazione della verità da parte dell'intelletto umano è sempre necessariamente qualche cosa, di storico, di mutevole, di perfettibile e di fallibile, e questo accade soprattutto per quelle verità fondamentali che più contano, le verità relative a Dio e all'anima. Così, per rendere più agevole e più sicuro l'acquisto di tali verità, Dio soccorre la ragione umana con la luce della sua Rivelazione, facendosi lui stesso "via, verità e vita" in Gesù Cristo (cfr. I, q. 1, a. 1).

(Vedi: VERITÀ, CONOSCENZA, GIUDIZIO, TRASCENDENTALI)

Vita (in generale)

E' quella particolare capacità di movimento e di autoconservazione che caratterizza gli esseri animati. E' un concetto analogico che si applica con una certa duttilità semantica alle piante e agli animali, all'uomo e a Dio, al mondo della materia come pure al mondo dello spirito. E' un concetto ricco e complesso che è più facile descrivere che definire. Di esso si occupano la scienza, la filosofia e la teologia.

Scientificamente la vita è concepita come una particolare struttura della materia: una struttura molecolare assai complessa, molto più articolata e progredita di quella di cui sono dotati gli esseri inorganici.

Filosoficamente la vita viene definita come principio primo della realtà organica.

Teologicamente la vita è considerata come dono speciale di Dio con cui l'uomo viene reso partecipe della natura stessa di Dio: "*Divinae consortes naturae*" (2 Pt 1. 4).

Lo studio scientifico della vita ha potuto svilupparsi soltanto nell'epoca moderna dopo l'introduzione e l'elaborazione precisa del metodo scientifico per opera di Galilei e Bacone. Invece lo studio filosofico risale già ai grandi filosofi greci, soprattutto ad Aristotele, al quale appartiene la classica definizione della vita come "movimento non comunicato e immanente" (*De anima II, 1. 403b, 16*). Anche l'approccio di S. Tommaso al problema della vita è fondamentalmente quello filosofico.

1. DEFINIZIONE E NATURA DELLA VITA

S. Tommaso, rifacendosi ad Aristotele, definisce la vita come *semoventia*. "Il termine vita, in senso proprio, si adopera per significare una sostanza alla quale compete, secondo la sua natura, muoversi spontaneamente o comunque determinarsi all'operazione" (I, q. 18, A. 2). "*Il potersi muovere da sé* è il modo più elevato di movimento e in ciò consiste la specificità della vita, infatti definiamo "viventi" le realtà che in qualche modo muovono se stesse" (*In De Causis, prop. 18*).

Usando un procedimento assai comune tra i biologi, di tracciare la linea di demarcazione tra i viventi e non viventi, partendo dagli esseri che possiedono chiaramente la vita, mettendo per esempio a confronto il comportamento di un cane con quello di un sasso, S. Tommaso fa vedere che il titolo di vivente spetta anzitutto agli animali, perché è negli animali che si riscontra più chiaramente il tratto specifico della vita: il muoversi da sé. "Dagli esseri che possiedono con evidenza la vita, scrive l'Angelico, si può dedurre quali realmente vivano e quali non vivano. Ora, gli esseri che possiedono con evidenza la vita sono gli animali: infatti, osserva Aristotele, "negli animali la vita è patente". perciò noi dobbiamo distinguere gli esseri viventi dai non viventi in base a quella proprietà per cui diciamo che gli animali vivono. E questa è il segno che per prima rivela la vita e ne attesta la presenza sino all'ultimo. Ora, noi diciamo che un animale vive appena comincia a muoversi, e si pensa che in esso perduri la vita finché si manifesta tale movimento; e quando non si muove più da sé e viene mosso soltanto da altri, allora si dice che l'animale è morto per mancanza di vita. Da ciò si vede che propriamente sono viventi quegli esseri che comunque si muovono da sé (...). E così diremo viventi tutti gli esseri che si determinano da se medesimi al movimento o a qualche operazione: quegli esseri invece che per loro natura non hanno di potersi determinare da se stessi al movimento o alla operazione, non possono dirsi viventi che per una certa analogia" (I q. 18, A. 1; cfr. III Sent, d. 35, q. 1, a. 1).

Per intendere pienamente che cos'è la vita il procedimento migliore è quello di studiare le sue manifestazioni, ossia le sue operazioni, poiché "l'operazione propria di una cosa consegue e rivela la sua specie" (*propria operatio cuiuslibet rei consequitur et demonstrat speciem eius*) (C. G., II, c. 73). Ora, essendo due i tipi di operazioni, secondo queste si distinguono i viventi dai non-viventi: "Ci sono due generi di operazioni. Alcune sono transeunti (*transiens*) da un soggetto a un altro, come il riscaldamento dal fuoco al legno; e queste operazioni non tornano a vantaggio dell'operante bensì dell'operato; infatti il fuoco non trae nessun vantaggio dal fatto che scalda; mentre il riscaldato riceve il calore. L'altro genere di operazioni non è transeunte (*non transiens*) in qualche cosa di estrinseco ma permane nello stesso soggetto che agisce, per es., il sentire, l'intendere, il volere e simili. Queste operazioni perfezionano il soggetto che opera (*haec operationes sunt perfectiones operantis*): così l'intelletto non diviene perfetto se non quando intende in atto, e analogamente il senso quando sente attualmente. Il primo genere di operazioni è comune ai viventi e ai non viventi; invece il secondo genere è esclusivo dei viventi (*secundum operationum genus est proprium viventis*)" (*De Pot., q. 10, a. 1*). Ora, proprio perché le operazioni caratteristiche del vivente sono le operazioni immanenti, ossia le operazioni in cui il soggetto muove e perfeziona se stesso, "operazioni percettive del soggetto operante", si deve concludere che la vita consiste essenzialmente nella "*semoventia*".

E' interessante osservare come questo concetto di vita non risulta affatto superato. Anche molti biologi contemporanei (Rush, Asimov, Canguilhem, ecc.) se ne avvalgono quando parlano della vita "La vita, scrive J. H. Rush, è essenzialmente cambiamento, processo, attività continua". Secondo Nietzsche la vita è un "salire", una "crescita", un "divenire ininterrotto"; secondo Bergson è "uno slancio eccezionale" a cui egli dà il nome di "slancio vitale". Ma è più esatta la definizione di S. Tommaso il quale sottolinea che ciò che distingue specificamente questo "movimento",

"processo", "slancio", "salire" ecc. è di essere immanente: non solo è spontaneo e nasce dal di dentro ma si ripiega e torna a vantaggio di chi svolge tale attività: è un'attività squisitamente immanente e non transeunte. L'espressione "azione perfetta del soggetto operante", risulta quindi perfettamente adeguata a definire la vita

2. IL PRINCIPIO PRIMO DELLA VITA, L'ANIMA

Una volta che si riconosce che la vita è essenzialmente movimento e che si tratta di un movimento che non è causato dall'esterno bensì dall'interno, è facile comprendere come tale movimento non sia esplicabile se non riconoscendo l'esistenza di un principio intrinseco, una fonte interna che lo produce. A questo principio interiore delle manifestazioni vitali, dai tempi più remoti i filosofi e anche l'uomo della strada hanno dato il nome di anima. Secondo S. Tommaso, come già secondo Aristotele, l'anima non è un principio qualsiasi di operazione vitale, altrimenti bisognerebbe dire che è un'anima anche l'occhio rispetto alla vista, e così pure degli altri organi. Ma per anima si suole intendere il primo principio della vita. Ora, un corpo può certamente essere in qualche modo un principio vitale: così per es. il cuore, ma mai il principio primo. Se un corpo è principio vitale non lo è mai in quanto corpo; altrimenti ogni corpo lo sarebbe. E principio vitale in forza di una speciale qualità, che possiede in ragione di un principio che è chiamato il suo atto. E poiché l'anima è il principio della vita, essa non è una realtà corporea ma l'atto di un corpo" (I, q. 75, a. 1).

Pertanto l'anima è il principio ultimo del movimento vitale. Dato però che si danno movimenti vitali profondamente diversi nelle piante, negli animali e negli uomini, pare legittimo distinguere tre tipi di anime: sensitiva, vegetativa e intellettuale, come hanno fatto quasi tutti i filosofi a partire da Platone e Aristotele. Di questa divisione troviamo una chiara testimonianza anche in S. Tommaso. Egli spiega che la ragione della divisione in tre anime "sta nel fatto che le anime si distinguono secondo il diverso modo con le quali le operazioni vitali sorpassano le operazioni delle cose corporee: i corpi, infatti, sono inferiori all'anima e servono a essa come materia o come strumento. Vi è pertanto un'operazione dell'anima che trascende talmente la realtà corporea da non avere nemmeno bisogno di un organo materiale per esplicarsi. E questa è l'operazione dell'anima razionale. Vi è un'altra operazione dell'anima, inferiore alla precedente, che si esplica mediante un organo materiale, non però mediante una qualità corporea. Tale è l'operazione dell'anima sensitiva... La più bassa poi tra le operazioni dell'anima è quella che si svolge mediante un organo corporeo o in virtù di certe qualità fisiche. Anch'essa però sorpassa l'operazione della realtà materiale, perché i movimenti sono originati da un impulso estrinseco, mentre le operazioni in parola sono originate da un impulso intrinseco: aspetto comune questo a tutte le operazioni dell'anima; perché ogni ente animato in qualche modo muove se stesso. Così si presenta l'operazione dell'anima vegetativa" (I, q. 78, a. 1).

3. ORIGINE DELLA VITA

Il problema dell'origine della vita, che negli ultimi secoli ha dato luogo a tante infuocate polemiche tra i meccanicisti e i vitalisti, non viene mai affrontato direttamente ed esplicitamente da

S. Tommaso. Comunque non c'è dubbio che tra le due spiegazioni alternative: Dio o il caso, egli non avrebbe potuto optare che per la prima tesi. Lo lasciano intendere chiaramente le sue critiche ferme e taglienti del caso, come ipotesi esplicativa dell'origine del cosmo. Secondo l'Angelico nulla di quanto succede nell'universo avviene per caso, tanto meno un fenomeno così importante come quello dell'origine della vita: tutto è frutto della potente e sapiente azione di Dio (C. G., III, c. 75).

4. FELICITA' DELLA VITA

La beatitudine (vedi: BEATITUDINE), ossia la felicità piena e completa, in cui tutte le aspirazioni dell'uomo sono interamente appagate, rappresenta l'unico scopo della vita umana. Ma poiché questa consta di due momenti, quello attuale dello *status viae*, e quello finale dello *status patriae*, si danno due possibilità e modalità diverse d'essere felici, ma la felicità presente dev'essere concepita come premessa e come preparazione della felicità eterna. Per questo motivo, scrive S. Tommaso nel *De regimine principum*, la vita onesta che gli uomini trascorrono quaggiù è "ordinata al fine rappresentato dalla felicità della vita celeste in cui speriamo" (De reg., l. 1, c. 16). Da queste considerazioni S. Tommaso trae la seguente significativa conclusione per quanto concerne i doveri del sovrano: "Siccome il fine della vita retta che conduciamo quaggiù è la felicità celeste, rientra nella mansioni del re organizzare una buona esistenza sociale, secondo un criterio che risponda ai requisiti per raggiungere la felicità celeste, comandando ciò che conduce alla gioia del cielo e proibendo, nei limiti del possibile, quanto è in contrasto con essa" (ibid.).

In perfetta coerenza con la sua antropologia, che vede nell'uomo una natura essenzialmente composta di anima e di corpo, S. Tommaso per la felicità della vita esige che siano pienamente soddisfatti sia i bisogni dell'anima sia quelli del corpo, e questo tanto per lo *status viae* quanto per lo *status patriae*.

Perché in questo mondo si possa avere una vita autenticamente umana S. Tommaso richiede due cose: per l'anima agire secondo virtù, per il corpo una sufficiente disponibilità di beni materiali: "*Ad bonam unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem; virtus est enim qua bene vivitur; aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutum*" (ibid.).

Analogamente, per la vita futura: perché l'uomo possa essere pienamente felice, è necessario che sia reintegrato nella sua costituzione naturale, mediante la riassunzione del suo corpo da parte dell'anima, talché possa raggiungere la piena realizzazione e di conseguenza la piena felicità con tutto il suo essere, non solo quindi con la parte spirituale, l'anima, mediante la visione beatifica, ma anche con la parte materiale, il corpo, mediante il vigore (*virtus*), la gloria (*gloria*) e l'incorruttibilità (*incorruptio*): "*Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore; in anima quidem quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero secundum quod corpus "resurgit spirituale et in virtute ei in gloria et in incorruptione", ut dicitur I Cor 15, 42*" (III, q. 15, a. 4).

5. SACRALITA' DELLA VITA

Su questo tema importante e oggi attualissimo si vedano le voci **EUTANASIA** e **OMICIDIO**.

(Vedi: **VITA, ANIMA, CASO, CREAZIONE, UOMO, BEATITUDINE**)

Vita cristiana

E' quel genere di vita che deve condurre il cristiano, cioè colui che crede in Gesù Cristo e lo assume come modello della propria condotta; è la vita di colui che assume come regola di vita non più la Legge Antica, bensì la Legge Nuova, che è appunto la legge di Cristo.

Quale debba essere la vita del cristiano S. Tommaso lo esplicita nella Terza Parte della *Summa*, dove esponendo i grandi misteri della vita di Cristo ne trae di volta in volta preziosi insegnamenti per la condotta di coloro che intendono essere suoi fedeli discepoli. Ma le basi dottrinali le pone soprattutto nella *Prima Secundae*, là dove tratta della Legge Nuova.

La Legge Nuova, spiega S. Tommaso, abbraccia due elementi, uno esterno che è costituito dai "documenti della fede" (*enuntiabilia fidei*) e dai precetti che ordinano gli affetti e gli atti umani: questo è elemento secondario, perché "in quanto legge scritta la Legge Nuova non giustifica" (I-II, q. 106, a. 2). Il secondo elemento è quello interno che è costituito essenzialmente dalla grazia di Dio, e questo è l'elemento principale. "Ogni cosa, scrive l'Angelico, si definisce per ciò che in essa c'è di principale. Ora, la cosa che nel Nuovo Testamento è principale, e che ne costituisce la virtù, è la grazia dello Spirito Santo, derivante dalla fede in Cristo. E questo lo dice bene l'Apostolo quando scrive ai Romani: "Dov'è il tuo vanto? E' rimasto escluso. Da quale legge? Dalla legge delle opere? No, ma dalla Legge della fede" (Dm 3, 27). E chiama legge della fede la grazia. E più esplicitamente altrove dice: "La legge dello spirito di vita in Cristo Gesù mi liberò dalla legge del peccato e della morte" (Rm 8, 2) (I-II, q. 106, a. 1); perciò, "elemento principalissimo del nostro agire morale è la grazia dello Spirito Santo che si dà per la fede" (*ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus*) (ibid.).

Il concetto della radice interiore della Legge Nuova, attraverso la grazia dello Spirito Santo, ritorna con insistenza nelle questioni 106-108 della *Prima Secundae*. Ecco qualche citazione: "La Legge Nuova abbraccia due cose: una, la principale, e la grazia dello Spirito Santo comunicata interiormente" (q. 106, a. 2); "La Legge Nuova consiste principalmente nella grazia dello Spirito Santo" (q. 106, a. 3, ad 1); "La Legge Nuova, che consiste principalmente nella medesima grazia infusa, si chiama legge dell'amore. Anche se la legge antica dava precetti sulla carità, tuttavia con essa non veniva dato lo Spirito Santo per il quale la grazia è infusa nei nostri cuori" (q. 107, a. 1. ad 2). La Legge Nuova infusa nei nostri cuori è la legge dei tempi nuovi visti dal profeta Geremia: "La Legge Nuova è La legge del Nuovo Testamento: ed è infusa nel cuore, come dice l'Apostolo che cita la seguente testimonianza di Geremia: "Ecco che verranno giorni, dice il Signore, e io stringerò con la casa di Israele e con la casa di Giuda una nuova alleanza". E poi, spiegando quale sarà questa alleanza dice: "Questa è l'alleanza che stringerò con la casa di Israele dopo quei giorni: metterò la legge nella loro mente, e la scriverò nel loro cuore". Quindi la Nuova Legge è una legge infusa" (q. 106, A. 1).

Per S. Tommaso la grazia dello Spirito Santo diventa in noi una nuova natura, un abito interiore infuso, un impulso interiore della grazia, che in piena con naturalezza ci spinge a operare in piena conformità col nostro modello Gesù Cristo, che è la fonte stessa della grazia: poiché lui è la

vite e noi i tralci. "Essendo la grazia dello Spirito Santo un abito interiore infuso che ci spinge a ben operare, ci fa eseguire liberamente tutto quanto conviene alla grazia ed evitare tutto quanto le è contrario. Di conseguenza, la Legge Nuova si chiama Legge di libertà in doppio senso: primo perché non ci spinge se non a fare o a evitare ciò che è necessario o contrario alla salvezza; in secondo luogo in quanto fa sì che compiamo liberamente tali precetti o proibizioni, dato che il compiamo per un impulso interiore della grazia. E per questi due motivi la Nuova Legge si chiama legge di perfetta libertà, secondo l'espressione dell'apostolo Giacomo" (I-II, q. 108. a. I, ad 2).

Concludendo, per l'Angelico la nuova legge o legge evangelica, che sta alla base della vita cristiana, è legge della grazia, legge della fede, legge dell'amore, legge della piena libertà, legge dello Spirito Santo che ci è stato dato e per il quale l'amore è infuso nei nostri cuori; legge dello Spirito di vita in Cristo Gesù. Attorno a questo elemento fondamentale, infuso, troviamo anche l'elemento secondario dei documenti della fede e dei precetti. Esiste pertanto un abisso tra la concezione che ha il Dottore Angelico della vita cristiana e la concezione di molti moralisti e teologi che pretendono di rifarsi al suo insegnamento.

Mentre costoro troppo spesso vincolano la vita cristiana alle leggi e ai precetti come se si trattasse dell'elemento principale e fondamentale, S. Tommaso assegna alla legge e ai precetti un ruolo secondario, ponendo sempre al primo posto l'elemento teologale della grazia, del dono dello Spirito. infuso nel cuore del credente.

(Vedi: GRAZIA, ANTROPOLOGIA. CRISTOLOGIA, CRISTO, SPIRITO SANTO)

Vita eterna

E' una delle verità fondamentali della Rivelazione. Dalla Parola di Dio risulta che l'uomo è stato creato immortale: "Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte" (Sap 1, 13-14). Ma l'immortalità è stata spezzata dal peccato e restituita da Cristo: "Il primo uomo Adamo divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita" (1 Cor 15,45). La vita eterna che Cristo comunica è vita spirituale, "Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole" (Gv 5, 21), ed eterna, "Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno" (Gv 6, 51); Gli rispose Simon Pietro: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna" (Gv 6, 68) .

La vita eterna, traguardo ultimo della vita umana, che si consegue quando si passa dallo *status viae* allo *status gloriae*, consiste essenzialmente nella partecipazione alla vita divina, ossia nella visione estatica e nella unione beatificante con la Trinità. Su questo punto tutti i teologi sono d'accordo. La disputa verte su ciò che ha la precedenza: la visione oppure l'amore, e pertanto l'intelletto oppure la volontà. E' noto che S. Agostino e tutta la scuola francescana assegnano il primato all'amore e quindi alla volontà. Invece S. Tommaso, fedele alla sua antropologia che subordina il volere al conoscere, la volontà all'intelletto, dà la precedenza alla visione: l'amore gioioso e beatificante sgorga dalla visione estatica. La beatitudine investe inizialmente l'intelletto che è la prima facoltà a entrare in possesso di Dio mediante la visione estatica. Tuttavia lo stesso S. Tommaso sottolinea che il momento intellettuale non esclude il momento affettivo, anzi lo include come complemento necessario di quello. Perciò, pur affermando che la beatitudine consiste *principalius* nella vita contemplativa, riconosce che il possesso pieno e integrato del Sommo Bene, Dio, si dà soltanto nell'amore, e non trova nulla da obiettare contro la tesi agostiniana secondo cui la gioia è il coronamento della beatitudine" (*gaudium est consummatio beatitudinis*) (I-II. q. 3. a. 4).

(Vedi: BEATITUDINE, PARADISO)

VOLONTA'

Dal latino *voluntas*; è la facoltà (potere) con cui l'uomo persegue i propri fini e cerca di realizzarli. Quattro sono le questioni principali che riguardano la volontà: il suo oggetto, sue qualità, il suo rapporto con l'intelletto e il suo rapporto con le passioni. Questi quattro problemi sono stati studiati con grande forse insuperata perizia da S. Tommaso. Gli scritti i

cui se ne occupa più direttamente e ampiamente sono: ha Somma Teologica (I, qq 80, 82, 83); il De Malo (qq. 3 e 6); il De Veritate (q. 22).

1. ESISTENZA DELLA VOLONTA'

La prima cosa da accertare è che l'uomo sia dotato di un appetito singolare, chiamato volontà, diverso da quello degli animali che è di natura sensibile e rivolto esclusivamente a beni materiali. L'argomento dell'esistenza di tale appetito è tratto dalla presenza nell'uomo di un potere conoscitivo ben superiore a quello che hanno gli animali: è il potere conoscitivo a cui si dà il nome di intelletto. Ma dato che l'appetito è proporzionato alla conoscenza, si deve necessariamente concludere che nell'uomo esiste oltre all'appetito sensitivo anche l'appetito intellettuale, ossia la volontà "Nell'uomo, scrive l'Angelico, è necessario distinguere due appetiti: uno sensitivo e l'altro intellettuale. Infatti la potenza appetitiva è una potenza passiva, che come tale è fatta per essere mossa dall'oggetto conosciuto: cosicché l'appetibile conosciuto è un motore non mosso, mentre l'appetito è un motore mosso come si esprime Aristotele nell'Anima (III, 10).. Ora, essendo l'oggetto dell'intelletto e quello del senso cose di genere diverso, ne consegue che l'appetito intellettuale è una potenza distinta dall'appetito sensitivo" (I, q. 80, a. 2).

2. OGGETTO DELLA VOLONTA'

Ciò che caratterizza la conoscenza intellettuale è la sua capacità di raggiungere l'universale: non conosce soltanto questo o quel banco, ma il banco; questo o quel cane, ma il cane; così non si forma soltanto l'idea di questo o quel bene particolare ma anche quella del bene universale, del bene assoluto, del bene perfetto, del bene *sic et simpliciter*. Ora, poiché la volontà è l'inclinazione verso il bene che accompagna la conoscenza intellettuale, ne risulta la conclusione, che oggetto proprio della volontà è il bene universale. Verso tale oggetto la volontà sente un'inclinazione naturale, in quanto è il suo oggetto proprio, che l'appaga pienamente. "E' pertanto indispensabile che come l'intelletto aderisce necessariamente ai principi primi, così la volontà aderisca necessariamente all'ultimo fine, che è la beatitudine" (I, q. 82, a. 1). Però tutto ciò che rientra dentro l'orizzonte del bene (*bonum*) cade anche dentro l'orizzonte della volontà. Infatti "essendo oggetto della volontà il bene nella sua universalità, tutto ciò che è incluso nella ragione di bene può interessare l'atto della volontà (*quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis*)" (II-II, q. 25, a. 2).

3. PROPRIETA' DELLA VOLONTA': LIBERTA'

Prerogativa distintiva e singolare dell'appetito intellettuale, la volontà, è di essere padrona dei propri atti: ossia la volontà è libera, essa è padrona di se stessa e dei motivi che guidano le sue azioni. Anche se in linea di principio la volontà si muove necessariamente verso l'oggetto che le è proprio, il bene universale; di fatto, poiché concretamente tale bene non se lo trova mai davanti, nessuna azione della volontà è dettata da necessità (anche se molte azioni dell'uomo sono necessarie). Infatti tutti i beni che, in concreto, si presentano alla volontà hanno il carattere di beni particolari, "che non hanno una connessione necessaria con la felicità (il bene universale), poiché senza di essi uno può essere ugualmente felice: e la volontà non aderisce necessariamente ad essi (I, q. 82, a. 2). Di qui la conclusione: "La volontà resta libera dinanzi a qualsiasi oggetto di scelta anche se è naturalmente determinata

a desiderare la felicità, ma non a questo o quell'oggetto particolare" (*in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solum determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit et non determinate in hoc vel illo*) (II Sent., d. 25, q. 1, a. 2).

Di tutte le facoltà umane solo la volontà gode del privilegio di essere libera: i sensi, la fantasia, la memoria e l'intelletto sono tutti determinati necessariamente dal loro oggetto; invece la volontà è sovrana anche dei propri oggetti (motivi), eccezion fatta per il bene universale. Per descrivere tale situazione di assoluta padronanza dei propri atti e dei propri oggetti talvolta S. Tommaso usa il superlativo liberrima (II Sent., d. 35, q. 1, a. 4; d. 39, q. 1, a. 1, ad 3). Poiché è intrinsecamente libera, nessuno può porre la volontà in stato di schiavitù, tranne se stessa: "*Quia voluntas liberrima est, ideo hoc consequitur eam ut in servitutem cogi non possit; non tamen ab ea excluditur quin seipsam servituti subiicere possit; quod facit quando voluntas in actum peccandi consentit*" (II Sent., d. 39, q. 1, a. 1, ad 3). La sovranità della volontà è talmente grande che si estende oltre che sui propri atti anche sugli atti di tutte le altre facoltà: uno studia se vuole studiare, guarda se vuole guardare, cammina se vuole camminare ecc. "La volontà ha la supremazia (*principalitatem*) su tutti gli atti umani, dato che in quanto liberissima inclina tutte le potenze verso i loro atti (...). Infatti l'intelletto può studiare o non studiare (*considerare et non considerare*), a seconda che vi sia indotto o no dalla volontà; altrettanto dicasi per l'appetito concupiscibile; lo stesso vale per gli stessi atti esterni del movimento, come parlare e non parlare, camminare e non camminare ecc." (II Sent., d. 35, q. 1, a. 4, sol.).

S. Tommaso assegna alla volontà una triplice libertà: di *esercizio* (agire o non agire); *specificazione* (fare questo o quello) e *contrarietà* (compiere il bene oppure il male) (De Ver., q. 22, a. 6).

4. RAPPORTI DELLA VOLONTA' CON L'INTELLETTO

Da ciò che s'è detto emergono due verità: in quanto appetito la volontà è *subordinata* all'intelletto: è l'intelletto che propone alla volontà ciò su cui essa esercita il suo potere di scelta; per contro, in quanto liberissima e sovrana su tutte le facoltà dell'uomo, la volontà è *superiore all'intelletto*. E alla luce di queste due inoppugnabili verità che S. Tommaso risolve la questione dei rapporti tra intelletto e volontà e del primato delle facoltà. Secondo l'Angelico, assolutamente parlando, il primato spetta all'intelletto, perché "l'oggetto dell'intelletto è più semplice e più assoluto che quello della volontà: essendo l'oggetto dell'intelletto l'idea stessa del bene appetibile; oggetto invece della volontà è il bene appetibile la cui idea si trova già nell'intelletto" (I, q. 82, a. 3). Più precisamente, dal punto di vista della causalità efficiente la volontà è superiore all'intelletto, in quanto essa comanda a tutte le facoltà dell'anima, incluso l'intelletto (II Sent., d. 35, q. 1, a. 4). Invece dal punto di vista della causalità finale il primato spetta all'intelletto: "Sotto questo aspetto è l'intelletto a muovere la volontà, perché il bene intellettuale conosciuto è l'oggetto della volontà e la muove come fine" (I, q. 82, a. 4).

5. VOLONTA' E PASSIONI

L'uomo è libero ma non sconfinatamente libero come pretendono alcuni filosofi. La stessa tendenza della volontà verso il bene è, come s'è visto, secondo S. Tommaso, necessaria e naturale: "*Voluntas nihil facit nisi secundum quod est mota per suum obiectum*

quod est bonum appetibile" (De Ver. q. 14, a. 2). Però, sia prima sia dopo S. Tommaso, ci sono stati filosofi i quali, impressionati dal potere che spesso esercitano le passioni sull'uomo, hanno affermato che la volontà non è affatto libera ma è sempre soggetta e dominata dalle pulsioni degli appetiti sensitivi, ossia dalle passioni: la volontà a loro giudizio sarebbe schiava delle passioni. Questo problema viene affrontato anche dall'Angelico, che non esita a riconoscere il forte potere delle passioni, un potere talmente forte che in alcuni casi (di ira, di lussuria, di gola ecc.) riesce persino a cancellare nell'uomo il potere della volontà; ma S. Tommaso difende categoricamente il principio che finché nell'uomo persiste la volontà, questa rimane essenzialmente libera, anche se più o meno pesantemente condizionata. Infatti "o il movimento della volontà non ha luogo e domina esclusivamente la passione; oppure si dà il movimento della volontà e allora essa non segue necessariamente l'impulso della passione" (I-II, q. 10, a. 3).

Compete comunque alla volontà, nella sua qualità di facoltà superiore e spirituale, la funzione di governare le passioni e metterle al servizio del fine ultimo, la piena realizzazione dell'uomo. Purtroppo dopo il peccato originale, che ha avuto come conseguenza la rottura della subordinazione delle passioni alla volontà, l'azione di controllo delle passioni da parte della volontà è diventata un'operazione assai difficile: ci vuole molta educazione e autodisciplina, un dominio consueto della volontà sulle passioni, così da convogliare le loro tendenze verso il bene. La volontà che si impone abitualmente alle passioni dà origine a quegli abiti operativi che si chiamano virtù. Queste trasformano l'uomo istintuale in uomo virtuoso, ossia in uomo autentico. Grazie all'esercizio ripetuto degli atti, la personalità di un uomo si edifica se gli atti sono buoni, oppure si smantella, se gli atti sono cattivi. Tale edificazione, cioè tale consolidamento della volontà nell'ordine del bene, è una specie di facile padronanza superiore di se stesso in vista delle scelte conformi al fine ultimo; essa è assicurata mediante la conquista delle virtù (I-II, qq. 49-70). Senonché dopo lo sconquasso causato dal peccato, la ripresa del controllo di se stessi e il dominio della volontà sulle passioni, risulta di fatto impossibile. Per questo c'è bisogno della grazia: questa non solo santifica l'anima, ma potenzia anche tutte le sue facoltà, in modo particolare la volontà, la aiuta a riprendere il controllo delle passioni, ad acquisire le virtù cardinali e a perseguire con decisione, fermezza e costanza, il fine ultimo, il bene supremo, che è la partecipazione alla vita divina. Duplice è la grazia che Dio concede alla volontà: la *grazia operante* che è l'impulso verso il bene; e la *grazia cooperante*, che è l'aiuto a compiere di fatto il bene facendo determinate azioni. In noi, scrive S. Tommaso, ci sono due tipi di atti. Il primo è l'atto interiore della volontà. E riguardo a questo atto la volontà viene mossa, mentre Dio ne è il motore: specialmente poi quando una volontà che prima voleva il male, comincia a volere il bene. Perciò la mozione di Dio che porta la mente umana a codesto atto, si denomina *grazia operante*. Il secondo tipo di atti è costituito dagli aiuti esterni; i quali essendo imperati dalla volontà vengono ad essa attribuiti. E poiché Dio ci aiuta anche in questi, sia rafforzando interiormente la volontà per giungere ad essi, sia dando esteriormente la capacità di compierli, rispetto a essi la grazia si denomina *cooperante*" (I-II, q. 111, a. 2).

La grazia con cui Dio assiste la volontà nel compimento del bene, non solo non fa nessuna violenza alla sua libertà, ma risanandola e potenziandola fa sì che essa sia indirizzata verso quegli obiettivi che contribuiscono efficacemente alla piena realizzazione dell'uomo secondo il piano divino, che è quello di renderlo partecipe alla vita divina (I-II, q. 113, aa. 3-8).

(Vedi: ARBITRIO, INTELLETTO, APPETITO, PASSIONE, GRAZIA, UOMO)
