

# RIVISTA ROSMINIANA DI FILOSOFIA E DI CULTURA

ORGANO DEL CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI

ANNATA CXV — FASC. III-IV — LUGLIO-DICEMBRE 2020

DIRETTORE: PIER PAOLO OTTONELLO - Cas. Post. 997 - 16121 GENOVA CENTRO.

E-Mail: [ottonello@fondazioneosciaccai.it](mailto:ottonello@fondazioneosciaccai.it)

CONSIGLIO SCIENTIFICO: F. Bellelli - M.-C. Bergey - G. Campanini - M. Cioffi - W. R. Daró - P. De Lucia - M. L. Facco - C. M. Fenu - J. F. Franck - P. Gomarasca - G. Grandis - J. A. Jordán Sierra - M. Krienke - G. Lorzio - L. Malusa - E. Menestrina - F. Mercedante - U. Muratore - V. Nardin - P. Pagani - B. Perazzoli - F. Percivale - F. Pistoia - R. Rossi - G. Salzano - G. P. Soliani - A. Stagliano - P. Suozzo - S. F. Tadini - J.-M. Trigeaud - P. Zovatto.

SECRETARIA DI REDAZIONE: L. M. Gadaleta - G. Piconardi - S. F. Tadini

La Rivista Rosminiana esce in quattro fascicoli trimestrali di circa cento pagine ciascuno. Prezzo di abbonamento annuo (2020): Italia € 40,00; estero € 50,00. Un fascicolo separato: Italia € 12,00, estero € 15,00. Annate arretrate disponibili: Italia € 50,00; estero € 70,00. Sostenitori: a partire da € 60,00. Per abbonamenti, per cambi di indirizzo, per acquisti di opere di Rosmini o di libri su Rosmini, indirizzare alla Amministrazione:

EDIZIONI ROSMINIANE SODALITAS

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI - Corso Umberto I, 15 - 28838 STRESA (VB) (ITALIA)  
Tel. +39 0323 30091 - FAX +39 0323 31623 E-Mail: [edizioni.rosminiane@rosminiani.it](mailto:edizioni.rosminiane@rosminiani.it)  
c/c postale: 13462288; IBAN: IT93 D076 0110 1000 0001 3462 288

c/c bancario: 5684 Intesa Sanpaolo, IBAN IT55 P030 6945 6801 0000 0005 684

I libri per eventuali recensioni sulla RIVISTA ROSMINIANA vanno indirizzati alla RIVISTA ROSMINIANA - CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI Corso Umberto I, 15 - 28838 STRESA (VB) (ITALIA)

## Recensioni

M. VALENSISE. *La tenerezza. Luciana Fissati Gaurronski. Un romanzo del Novecento* (Francesco Pistoia), p. 391; Mino MARTINAZZOLI. *Nonostante tutto. Autobiografia* (Francesco Pistoia), p. 391; Ramón CARO PLAZA. *Guida dell'antioscopista filosofico* (Miguel Ortega de la Fuente), p. 393; F. BERTELLE. *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini* (Francesco Preziosi), p. 394; M. GUNDARINI. *Guida in viaggio verso Praga. Racconti mozartiani* (Niccolò Antichiti), p. 395.

Nel WEB, sito ufficiale: [www.rosmini.it](http://www.rosmini.it) - siti internazionali: [www.rosmini.org](http://www.rosmini.org) - [www.istitutodella-carita.com](http://www.istitutodella-carita.com) - *Siore della Provvidenza Rosminiane*: [www.rosminiane.it](http://www.rosminiane.it) - *siti culturali*: [www.rosmini.it/Objects/Pagina.asp?ID=62&T=Centro%20Internem.%20Studi%20Rosminiani](http://www.rosmini.it/Objects/Pagina.asp?ID=62&T=Centro%20Internem.%20Studi%20Rosminiani) (Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Stresa) - [www.centrostudiosmini.it](http://www.centrostudiosmini.it) (Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" - Rovereto) - [www.rosminipublications.com](http://www.rosminipublications.com) (Centro studi inglese) - [www.philosophiedudroit.org/page/8.htm](http://www.philosophiedudroit.org/page/8.htm) (Centre Française D'Études Rosminianes) - *altri siti*: [www.sacromonreacalvario.it](http://www.sacromonreacalvario.it) - [www.casanaletrosmini.it](http://www.casanaletrosmini.it) - [www.rosmini.biz](http://www.rosmini.biz)

ISSN 0035-7030 — Iscritta al Tribunale di Verbania al n. 4, in data 18 ottobre 1948



Associata all'USPI  
Unione Stampa  
Periodica Italiana

Proprietà letteraria riservata

Tip. «TECNOGRAFICA VARESE S.r.l.»

ARTICOLI

## Sciacca e Tommaso

### 1. Una questione ermeneutica

Nell'estate del 1974 — a premessa del testo *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso* — Sciacca dichiarava, dalla casa rosminiana di Craveggia, di essersi "immatricolato" come *incipiens* di cose di filosofia alla scuola della Grande *Summa* di Tommaso d'Aquino. A quel testo ci atterremo — in linea principale — per ricostruire la lettura e la riattivazione sciacchiana dell'opera di Tommaso, fornendo di esso un quadro complessivo e soffermandoci ad approfondire alcune delle numerose questioni lì coinvolte.

1.1. Come intendere questo discepolato; e, più in generale, la meditazione sciacchiana sull'Aquinate?

Non come imbalsamazione filologica o purificazione dei testi di Tommaso dalla tradizione dei commentatori e da quella dei manualisti. E neppure — all'opposto — come riduzione di quei testi a queste stesse tradizioni. Si tratta piuttosto di scoprire Tommaso — sempre nuovo — nella sua restualità; ma sapendo che essa ci parla, solo se noi la interroghiamo a partire dai problemi di sempre, ma nella curvatura che essi ricevono nel nostro oggi. Non è veramente critica una lettura dei classici che non ponga loro questioni teoriche: una ricostruzione puramente anatomica è destinata a fallire la comprensione. Si tratta di assumere — appunto — una "prospettiva", cioè di chiedere all'autore interrogato di dare risposte all'oggi dell'interrogante.

Si tratta, insomma, di fare con Tommaso quello che Tommaso faceva con i suoi classici; e quello che, a eccellente esempio, ha fatto

- con lo stesso Tommaso - Rosmini<sup>1</sup>. Paradossalmente, «il tomismo che ha combattutto e rifiutato quasi in blocco il Rosmini conosceva a sufficienza quest'ultimo, ma non abbastanza, o soltanto unilateralmente [...] S. Tommaso»<sup>2</sup>.

1.2. Tommaso ha rinnovato il neoplatonismo agostiniano con la paziente auscultazione di Aristotele, cercato e commentato nella sua restualità originale; ma tenendo in gran conto il lavoro già compiuto, sullo Scagritta, da Avicenna, che aveva condotto l'aristotelismo nell'alveo della tradizione platoneggiante e di alcuni caposaldi delle tradizioni religiose monoteistiche.

Il lavoro condotto da Tommaso nei confronti della cultura filosofica del suo tempo è accostato da Sciacca a quello analogo condotto da Rosmini rispetto alla cultura post-cartesiana. Dove il ruolo - già di Aristotele - è questa volta quello di Hegel. Come Tommaso con Aristotele, così Rosmini assume di Hegel ciò che è adeguato a un approccio critico al tema dell'essere. Entrambi, infatti - Tommaso e Rosmini -, sono veri filosofi: cioè filosofi dell'essere.

1.3. L'indole nobilmente "scolastica" del pensiero di entrambi è colta da Sciacca. Anche di Rosmini, infatti, si può dire quello che Sciacca dice di Tommaso: «non vi è niente in S. Tommaso che non sia di altri, ma non vi è niente che egli non dica in modo originale»<sup>3</sup>.

## 2. Ragione e Rivelazione

Insegnando in una Facoltà di Teologia e in diversi Studi teologici Tommaso è indotto ad affrontare criticamente la questione della autonomia del sapere filosofico (o comunque del sapere *puri intellectus*) rispetto al sapere rivelato.

2.1. E questa la questione della "laicità", cioè dell'esercizio autentico della razionalità - come Sciacca ben comprende, contrapponendo laicità a "laicismo": inteso questo come clericalismo alla rovescia<sup>4</sup>. Salvare la laicità - come Tommaso fa -, significa salvare

1 «Si può dire che [...] l'unico grande neotomista, e perciò pensatore originale e non "commentatore" di S. Tommaso nel senso detentore, sia stato il Rosmini che, per primo, nel secolo scorso, ha tenuto presente S. Tomaso nella sua complessità e originalità e non nella sola dimensione aristotelica, impegnandosi anche lui, rispetto alla crisi culturale del suo tempo, in un'operazione analoga a quella dell'Aquinates» (M.F. Sciacca, *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso*, Marzorati, Milano 1974, p. 30). D'ora in poi, il testo in questione verrà citato con la sigla PMT seguita dal numero di pagina.

2 Cfr. *ibidem*.

3 Cfr. PMT, p. 27.

4 Cfr. PMT, p. 49.

l'umano. E la Rivelazione e la Grazia, che elevano l'umano oltre le capacità sue proprie, in questo lo suppongono e lo compiono (appunto, lo "salvano") - senza volerlo supplire, né tanto meno annullare (S. Th., I, 1, 8). *Fides est cum assensione cogitare*, ricorda l'Aquinates (S. Th., II II<sup>ae</sup>, 2, 1) riprendendo Agostino. «Non si può elaborare il dogma in modo coerente in mancanza di una metafisica dell'essere»<sup>5</sup>, afferma Sciacca dando spessore a quel "cogitare".

2.2. Sciacca enfatizza il modello di *Contra Gentiles*, 1, 7-8. Qui, riprendendo ancora una volta Agostino (*De Genesi ad litteram libri duodecim*, 2), Tommaso afferma che - essendo unica la fonte dei due fiumi del sapere - la Rivelazione (retentamente intesa) non può contraddire i principi primi della razionalità<sup>6</sup>, e le conclusioni degli argomenti razionali non possono contraddire la Rivelazione, se davvero sono consequenziali e non sofistiche o intemperanti. E questa l'indicazione di un duplice compito di purificazione, che ha poi fatto da programma al meglio della cultura moderna.

2.3. Autonomia dei processi razionali non significa autosufficienza<sup>7</sup>, e ciò in due sensi.

(a) In primo luogo, non è autonoma la *ratio* rispetto all'*intellectus*, e non lo è quest'ultimo rispetto alle evidenze prime (*i per se nota*), tra cui anzitutto quelle di carattere principale. «Sono presenti intuitivamente all'*intellectus* i primi principi, giustamente detti, dice S. Tommaso, "*scintilla rationis*" - tra cui il principio di non contraddizione -, principi che garantiscono che la ragione giudica secondo verità e secondo l'essere [in *II Sent.*, distr. 39, q. 3.a, 1], il che significa che il principio della verità e del conoscere non è posto dal soggetto intelletivo-razionale, ma è oggetto dell'intelletto e lume della ragione»<sup>8</sup>.

Si noti che il riferimento esplicito all'essere non è presente nel testo tommasiano cui Sciacca fa qui cenno, ma è dello stesso Sciacca, che anche altrove vi insiste (dando un'esplicitazione rosminiana di quanto è presente comunque già in Tommaso). L'oggettività da cui siamo preceduti è - come Agostino e Rosmini insegnano - quella dell'essere. (b) In secondo luogo, il lavoro della ragione non è in grado di esaurire i misteri dell'essere e, tentando una qualche penetrazione dei medesimi, è chiamato - secondo l'indicazione di Tommaso -

5 Cfr. PMT, p. 42.

6 La radice ultima dell'esegesi - di cui Agostino è stato, insieme ad Ambrogio, uno dei pionieri -, è proprio l'esigenza di leggere la Bibbia senza incorrere in contraddizioni.

7 Cfr. PMT, p. 43.

8 Cfr. PMT, pp. 44-45.

a non contraddire le grandi indicazioni rivelate. Se non che, una tale "censura" apriorica si rivela feconda, perché vieta alla ragione le scorciatoie dell'intemperanza, e la tiene fedele a se stessa — come può risultare da una verifica a posteriori<sup>9</sup>.

2.4. La *religatio* naturale dell'uomo (come soggetto intellettivo) all'essere nella sua oggettività<sup>10</sup> è un'espressione della naturale religiosità dell'uomo. L'uomo è «*religiosus* per statuto ontologico»<sup>11</sup>, in quanto vive «l'attrazione del mistero a cui [...] invincibilmente aspira»<sup>12</sup>.

### 3. Essere e pensiero

3.1. Sciacca giustamente valorizza l'esordio — avviciniano — del *De Veritate*: «*illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens*». Dove l'*ens* cui nulla si può aggiungere dall'esterno — «*quia quaelibet natura essentialiter est ens*» — è l'essere trascendental-iniziale; che non sarebbe "esaurito" dall'ente finito, neppure se questo fosse considerato nella sua "totalità"<sup>13</sup>.

3.2. In quell'esordio Sciacca vede riconosciuta, insieme alla originarietà della nozione dell'essere rispetto a ogni operazione astrattiva, anche la dissimmetria dell'essere rispetto al conoscere e al pensare: «il conoscere dipende dall'essere, non l'essere dal conoscere»<sup>14</sup>. Qui si tratta, con ogni evidenza, del pensare e del conoscere umani (o comunque profilati sul modello umano), e non dell'automanifestatività (o luminosità) che all'essere classicamente pertiene, e rispetto alla quale l'essere manifestato realizza antecedenza chiamatica e non dissimmetria. Sciacca infatti — sempre in relazione all'esordio del *De Veritate* — si sta riferendo all'*intellectus mensuratus*. Tale intelletto<sup>15</sup> è capacità ontologica: esso è ordinato all'essere — a differenza della sensibilità e dell'immaginazione<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> In ciò Tommaso si oppone anche ad Averroé, in tanto in quanto nel pensiero di quest'ultimo sia rinvenibile un razionalismo che "assolutizza" il sapere razocinativo rispetto a quello rivelato (cfr. PMT, pp. 46-47).

<sup>10</sup> Tommaso in *Contra Gentiles*, I,7 dice dei principi che «*impossible falsis esse cogitare*» o, in *Contra Gentiles*, I,2 dice che ad essi «*omnes assentire coguntur*».

<sup>11</sup> Cfr. PMT, pp. 49-50.

<sup>12</sup> Cfr. PMT, p. 52.

<sup>13</sup> Cfr. PMT, p. 54.

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>15</sup> Sciacca sostiene che Tommaso, a differenza di altri — ad esempio Agostino —, presentava l'intelletto come *potentia animae*, e non come identico con l'anima. In realtà, anche Agostino distingueva l'*animus* dal complesso dell'*anima*.

<sup>16</sup> Cfr. PMT, pp. 61-62.

3.3. Proprio in quanto intellettiva, l'anima dell'uomo è in qualche modo ogni cosa. Questa indicazione aristotelica è rivisitata in *S. Th.*, I,14,1 e 16,3: «*anima est quodammodo omnia*», dove l'*est* indica l'originarietà dell'apertura trascendentale e il *quodammodo* indica la natura non fisica bensì intenzionale della identità in questione: «*cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*». Identità intenzionale che per altro non è una attuale presa su tutti i contenuti intelligibili possibili, anche se è intrascendibile apertura d'orizzonte. Come scrive Tommaso: «ogni intelletto creato, in forza della sua essenza, non è l'atto di tutti gli intelligibili, ma sta ad essi *sicut potentia ad actum*» (*S. Th.*, I,79,2). Il che richiede un "motore" già in atto che faccia passare all'atto una tale potenza: e questo è per l'Aquiniate l'intelletto agente (*ivi*, I,79,3). Dove — e questa è dottrina di Tommaso, e non di Aristotele, come Sciacca ben sottolinea — vi sono «più intelletti agenti, secondo la pluralità delle anime, che si moltiplicano secondo la pluralità degli uomini» (*ivi*, I,79,4-5)<sup>17</sup>.

3.4. Sciacca ripercorre essenzialmente la psicologia filosofica di Tommaso, concentrandosi sulla astrazione della specie intelligibile dalla specie sensibile, e quindi sullo statuto degli "universali". Quanto alla *quaestio de universalibus* il caposaldo tommasiano è il seguente: «non è necessario che siano identici il modo di essere della conoscenza — quel che conta è che sia identico il contenuto — e il modo di essere che ha la cosa in se stessa»<sup>18</sup>. E questo, sia contro il nominalismo che contro il realismo esagerato<sup>19</sup>. I generi e le specie non esistono *in re* come universali, ma solo come individuati (quindi, non *improvoce* bensì *analogue*).

Le stesse intemperanze del pensiero moderno sembrano prendere avvio — osserva Sciacca — dagli errori opposti che sono stati sostenuti nell'ambito della *quaestio de universalibus*. Se gli universali sono solo nomi, allora la realtà è tutta individualia: ecco da quale radice proviene l'esistenzialismo. Se gli universali sono la realtà, allora l'individualità è un'accidentalità inessenziale: ecco la radice da cui proviene l'idealismo hegeliano<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Così come per Husserl (cfr. *Ideen* II, § 27) ci sono tanti Io puri quanti sono gli Io empirici.

<sup>18</sup> Cfr. PMT, p. 66.

<sup>19</sup> Cfr. PMT, pp. 70-71. Sciacca parla di "occamismo" per indicare la posizione che individualizza la specie per il fatto che la *res* è individuat; e di "razionalismo" per indicare la posizione che universalizza la *res* per il fatto che la specie è universale.

<sup>20</sup> Cfr. PMT, pp. 72-73.

3.5. La nota dichiarazione di Tommaso, enfatizzata da Sofia Vanni Rovighi, secondo cui "non multum referi" che si adotti la teoria dell'intelletto agente piuttosto che quella della illuminazione, purché si riconosca che all'intelletto umano si danno le specie intelligibili<sup>21</sup> (nel senso che questa tesi gnoseologica è comparabile con differenti interpretazioni di psicologia filosofica), viene da Sciacca trasportata, dal rapporto Tommaso-Agostino<sup>22</sup>, a quello Rosmini-Tommaso<sup>23</sup>. Tommaso fa con Aristotele, e in particolare col suo *nous poietikós*, quello che Agostino aveva fatto con il mondo delle idee di Platone<sup>24</sup>. E Rosmini fa un'operazione analoga con Cartesio e Hegel, riconducendo entro le coordinate di una filosofia dell'essere le loro imprescindibili acquisizioni sul pensare e il pensato.

L'essere ideale rosminiano è un certo *lumen*, non ontologicamente fraintendibile, che consente all'intelletto il coglimento delle specie intelligibili. E la prospettazione rosminiana della conoscenza intellettuale – non più vincolata alla esigenza storica di "assimilare" Aristotele, che invece condizionava Tommaso – risulta pertinente alla modernità filosofica, ma soprattutto risulta coerente con la verità delle cose. L'intelletto – spiega Rosmini – è strutturalmente in atto («l'intelletto è intelligenza di me che intelligo»)<sup>25</sup>, anche se non è strutturalmente riferito a un contenuto determinato.

Rosmini ritiene che anche in Tommaso la cognizione dell'essere preceda la scoperta delle sue virtualità. Egli in proposito si rifà a un brano del *De Veritate* (11,1)<sup>26</sup>: «*Similiter etiam dicendum est de scientiæ*

21 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quæstio tertia De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8<sup>um</sup>.

22 Cfr. PMT, p. 75. Il *lumen* agostiniano – come Sciacca giustamente indica – non ha implicazioni ontologiche.

23 Cfr. PMT, p. 75, nota 39: «Mi sembra di poter ripetere con l'Aquinate che non multum autem referi se S. Tommaso ammetta e fino a che punto un qualcosa di analogo all'"idea dell'essere", un "lumen" più vicino a quello agostiniano: quel che conta è che i due modi di concepire il *lumen* – capacità dell'intelletto agente di illuminare le cose per cogliere l'intelligibile o l'intelletto dotato del lume oggettivo dell'essere come idea e perciò in sé indeterminato e "possibile" – non contengono alcunché di contrastante con le verità di fede né con la metafisica dell'essere [...]». Si potrebbe dire che anche l'intelletto del Rosmini, cui è presente l'essere nella forma dell'idea nel senso ontologico e gnoseologico, sia ancora capacità di conoscere e non conoscere in atto, dato che solo quando si unisce al dato sensibile od afferma che 'questa cosa è' (percezione intellettuale) passa all'atto».

24 Cfr. PMT, p. 76, nota 39.

25 Cfr. *ibidem*.

26 «Si autem aliquis aliquid proponat ea quæ in principis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem: quantum hoc etiam aliquo modo ex principis innatis censetur. Ex ipsis enim principis per se notis considerat, quod ea quæ ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quæ vero eis sunt contraria, totaliter respicienda; alia autem assensum præbere potest, vel non præbere. Huiusmodi autem rationis

acquisitione; quod præexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scientiæ primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quæ statim intellectus apprehendit».

Ed ecco come Rosmini lo commenta: Tommaso «mette il concetto dell'ente tra quelle cose che l'intelletto agente vede immediatamente, ma all'occasione de' fantasmi. Dunque egli non fa che l'ente sia ciò che forma, secondo la nostra conghiettura, lo stesso intelletto agente. L'interpretazione che io propongo si è che [...] altro è avere il concetto dell'ente (ratio entis), e altro è aver presente semplicemente l'ente senza più. Avere il concetto dell'ente, varrebbe intenderne la forza, cioè intendere com'egli sia suscettivo d'applicazione, e di produrre a noi da' suoi visceri diverse applicazioni. Anch'io dico che noi non possiamo conoscere la forza, la fecondità, la virtù che ha l'idea dell'ente d'essere applicata, fino a tanto che, all'occasione delle sensazioni (fantasmi), di fatto l'applichiamo»<sup>27</sup>.

3.6. Una cosa è chiara: la nozione di essere – con la principalità che la innerva – non può essere il frutto di una operazione astrattiva. Sciacca qui si riferisce a S. Th., I,58,3: «*Et ideo dicuntur intellectuales, quia etiam apud nos, ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum*». C'è una intelligenza "statim naturaliter" dei principi, che precede la stessa *habitu* ad essi – oltre che il *discursus* che li implica.

Sciacca poi intende tale intelligenza come qualcosa di "a priori". Ma, tale intelligenza «non implica o non contiene implicita quella dell'essere come idea od oggetto dell'intelletto, dato che l'essere è per se stesso contraddittorio e a se stesso identico»? La domanda è retorica, ed è volta a evidenziare come Rosmini abbia esplicitato San Tommaso<sup>28</sup>. Quanto all'apriori, l'unico apriorismo che sia ammissibile in un contesto non gnoseologico è quello che coincide con il manifestarsi della trascendentalità autenticamente intesa.

*lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo intrinsecæ veritatis in nobis residens. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interior et principaliter docet, sicut natura interior et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo prædicto».* (TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 11, a. 1).

27 Cfr. A. ROSMINI, *Ninono Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 della Edizione Nazionale e Critica delle opere di Antonio Rosmini, Città Nuova, Roma 2003-4, n. 467.

28 Cfr. PMT, pp. 77-78.

#### 4. La composizione ontologica

L'ontologia di Tommaso si segnala – secondo Sciacca – per due elementi: (1) la composizione delle essenze degli enti fisici secondo materia e forma; (2) la composizione degli enti finiti in generale secondo essenza e atto d'essere.

4.1. La composizione ilemorfica interessa Sciacca in quanto è eminentemente rinvenibile nell'uomo. Essa è legata apagogicamente al divenire e alla molteplicità: la ragione per cui un ente ha una certa identità (ragione che scolasticamente è identificata con la "forma") non può essere la stessa per cui esso modifica o perde quell'identità (ragione che scolasticamente è identificata con la "materia"); la ragione per cui un ente appartiene a una specie (forma) non può essere la stessa per cui esso si distingue dagli altri enti della stessa specie (materia).

Nel caso dell'uomo, però, Sciacca identifica un po' frettolosamente anima con forma e corpo con materia. Ricorda poi, giustamente, che l'uomo è l'intero ilemorfico dei due fattori, e che trattare adeguatamente l'uomo deve voler dire considerarlo secondo entrambe le dimensioni: corporea e spirituale<sup>29</sup>.

Se non che, la questione è un po' più complessa; ma lo è proprio a favore della preoccupazione di Sciacca. Il corpo, infatti, non è "materia": piuttosto, esso è "materiale".

4.2. Per poter meglio comprendere la questione, è opportuno spendere qualche parola sulla classica distinzione tra "materia" e "forma", che dà luogo alla composizione "ilemorfica": distinzione che i medievali ereditano da Aristotele, e che Tommaso (a differenza di altri autori a lui coevi) applica solo alle realtà sensibili.

L'essenza di una realtà sensibile – secondo l'Aquinate – è sempre forma di una materia; vale a dire: è struttura che ha delle componenti ricambiabili. La materia – dal punto di vista classico – non è ciò che dà consistenza ad una realtà, e neppure è ciò che principalmente si vede o si tocca di quella realtà. Piuttosto, ciò che si vede e si tocca è il composto ilemorfico – l'aristotelico "sinolo" (*synolon*), il tommasiano "composto" (*compositum*) –; e, al suo interno, ciò che si vede e si tocca in linea principale è la forma. La materia è invece ciò che in un composto varia ed è soggetto a ricambio. E del resto indicativo, al

29 Cfr. PMT, pp. 84-85.

riguardo, che in lingua latina il termine materia indichi la legna che, sempre diversa, va ad alimentare il medesimo fuoco<sup>30</sup>.

Occorre osservare, poi, che quelli di "materia" e "forma" sono significati relativi, in quanto, ciò che è materiale secondo una certa considerazione, può risultare – secondo un'altra considerazione –, un sinolo formalmente strutturato, che ha a sua volta un ulteriore contenuto materiale. Ad esempio, la tavola di legno che entra a comporre lo scafo della barca, può essere considerata come una entità strutturata secondo una forma, rispetto alla quale le fibre del legno saranno contenuto materiale (ultimamente ricambiabile).

Nel caso dell'uomo, materia e forma come andranno intese? Rimando nella prospettiva di Tommaso, si può dire che la forma sia l'identità strutturale, che permane attraverso il ricambio organico; e che la materia sia il contenuto sempre diverso di tale ricambio. Certo, tale ricambio non è senza conseguenze sulla stessa identità della forma, che ne viene in qualche maniera modellata. Si pensi, al riguardo, ad un paragone: la forma sta alla materia come l'alveo di un fiume sta alle acque che continuamente vi scorrono (l'alveo rimane il medesimo, ma le acque certamente lo modificano e, nel caso estremo dell'alluvione, possono anche giungere a devastarlo). Uscendo dal paragone, si può dire che, se dopo anni che non lo vedevamo, riconosciamo il volto dell'amico, è perché la sua forma è rimasta la stessa (sostanzialmente), pur essendo stata modificata dalle vicissitudini. Durante il corso della sua vita, un uomo cambia continuamente – come ogni altro organismo – i costituenti materiali (atomi, molecole) che provvisoriamente lo compongono, rimanendo tuttavia sostanzialmente lo stesso. In tal senso, si può comprendere come mai Tommaso usi un'espressione deitica e al plurale ("queste carni e queste ossa"), per indicare ciò che nell'uomo è materiale. Il plurale si giustifica con la continua variazione dovuta al ricambio, e l'espressione deitica (ovvero indicativa) "queste", si giustifica in quanto la materia, nella sua materialità, non è mai definibile, ma solo indicabile. Dico "materia nella sua materialità",

30 Un esempio, meglio di altri, può aiutare a capire che cosa si intenda classicamente per composizione ilemorfica: quello della "Nave di Nelson". Secondo una consolidata tradizione, l'ammiraglio Nelson, combattente di mille battaglie navali, si vantava di navigare su di una nave ammiraglia che ornata non conservava più neppure una delle tavole di legno, o delle componenti del sartame o delle vele, che erano appartenute alla sua dotazione originaria; talmente numerose erano state le riparazioni che essa negli anni aveva subito! Dunque, la nave era sempre la medesima, e chi ci saliva, la toccava, o anche chi la vedeva, la poteva riconoscere a colpo sicuro. Essa però, pur nella continuità della forma, aveva ricambiato completamente (e magari più volte) il proprio materiale costitutivo.

perché – come già sappiamo –, “materia” è un concetto relativo, e, per fare un esempio relativo al ricambio organico, la proteina che entra a comporre il mio organismo, può essere anche considerata in se stessa come realizzazione di una forma, di cui i singoli componenti peptidici possono essere considerati come costruttivi materiali.

Tommaso parla di “forma sostanziale”, per indicare la forma che imprime il proprio carattere alla sostanza, e non a particolari aspetti di essa che possono sempre mutare (“forme accidentali”)<sup>31</sup>. “Anima razionale” è il nome – già aristotelico – che Tommaso dà alla forma sostanziale dell’uomo, cioè alla forma di quella sostanza che è la persona umana. “Anima razionale” è ciò che esprimiamo quando diciamo “io” o “tu”.

La coppia materia-forma, se riferita all’uomo, può corrispondere a quella corpo-anima? Secondo Tommaso, si può anche rispondere affermativamente; purché il corpo non venga inteso come qualcosa di autonomamente compiuto rispetto all’anima – ciò che accade nei vari modelli di dualismo antropologico –, ma piuttosto venga inteso come una estroflessione (ricambiabile) dell’anima stessa. Per cui – facendo un esempio nostro, e non di Tommaso –, la mano della persona amica, che tocco, è la sua anima, in primo luogo. Così come la sua mano, che tocca la mia, è anima, in primo luogo. Ma pensiamo anche al volto, e alla sua nota più acuta: lo sguardo. Potremmo dire, in generale, che il corpo è – tommasianamente – ciò che si vede dell’anima.

4.3. Quanto all’altra composizione ontologica, occorre considerare che un ente finito è un «ente *in sé*, che è tutta l’essenza che gli compete ed *ha* l’essenza ricevuta: è tutto l’essere che è, non gli manca niente; nella sua finitezza è compiuto per l’essere che è, è sufficiente, non dipende da alcun altro ente, anche se è in relazione con tutti. Ma è per sé dal momento che riceve l’essere, che da sé come finito non può darsi, giacché [...] nell’ente finito l’essenza non è causa dell’esistenza in quanto nel concetto di *quidditas* l’esistenza non è compresa e le si aggiunge dal di fuori componendosi con l’essenza stessa»<sup>32</sup>. Nella interpretazione di Sciacca, dunque, la finitudine stessa comporta composizione.

Due i cardini evidenziati dal nostro autore su questo tema: (a) l’ente finito ha una sua perfezione (che consiste nella sua essenza); (b) ma esso

31 Il variare delle componenti biochimiche, il progredire di fenomeni di ossidazione, magari errori nella duplicazione dell’informazione genetica nelle cellule di qualche tessuto, hanno modificato accidentalmente la forma in questione.

32 Cf. PMT, p. 86. Il riferimento è a: *De substantiis separatis*, 3 e 4.

non è assoluto o “autosufficiente” (infatti ha, ma non è, la propria sussistenza). La sua è una sufficienza “dialertica”; di cui solo l’uomo, tra le creature fisiche, è consapevole. Consapevole sia della completezza che la finitudine gli garantisce (ma solo come alveo di un perfezionamento che, nel suo caso di ente razionale, è illimitato – realizzando appagamenti sempre inadeguati – e bisognoso di compimento *ab alio*), sia della dipendenza ontologica, che ne esclude l’autosufficienza nell’esercizio<sup>33</sup>.

4.4. Sciacca non sostiene la linea interpretativa che vede nel “primato dell’*actus essendi* sull’essenza” la cifra stessa del tomismo; almeno se si tratta dell’ente finito, che è una sintesi problematica di entrambi fattori ontologici in gioco<sup>34</sup>. Comunque valorizza *De Potentia* 7,2, ad *9<sup>um</sup>*, dove Tommaso parla dell’*esse* come dell’“attualità di tutti gli atti” ovvero della “perfezione di tutte le perfezioni”<sup>35</sup>.

## 5. La creazione

La teoria della creazione *ex nihilo* è un tema che Tommaso riprende da Agostino e che segna la distanza della metafisica patristico-scolastica da quella dei Greci. Nella creazione (libera) è implicito il carattere personale del Creatore (cioè dell’Essere).

5.1. Circa il *propter quid* della creazione, l’indicazione che alla filosofia scolastica viene dalla tradizione patristica è che Dio, volendo sé come Sommo Bene, vuole la sua imitazione e partecipazione da parte di realtà altre. Però non vuole ciò secondo necessità. Tommaso insiste su questo punto con i vari argomenti esposti in *CG*, II,23, tra i quali Sciacca seleziona quello che evidentemente gli pare il più indipendente dalle convinzioni fisiche del Duecento: se Dio creasse secondo necessità, allora si avrebbe quello stato di “pienezza” per cui ogni situazione corrispondente alla virtualità produttiva divina – cioè ogni situazione non-contraddittoria – andrebbe a realizzarsi: il che non accade<sup>36</sup>. Qui la posizione da cui l’Aquinare intende

33 L’equivoco del postumanismo sta tutto nel confondere l’infinito potenziale con l’infinito di perfezione, quasi che i beni finiti crescenti potessero sostituire il bene positivamente infinito cui l’essere umano è orientato.

34 Cf. PMT, p. 89.

35 Cf. PMT, p. 97.

36 «*Quicquid non implicat contradictionem, subest divinae potentiae, ut ostensum est. Mala autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent: sicut patet praecipue circa numerum, quantitates et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Mala igitur subsunt divinae virtuti quae in rerum natura non inveniuntur. Quicunque autem eorum quae potest facere quaedam, facti et quae-*

smarcarsi è quella neoplatonica, di cui Avicenna era a suo modo esponente<sup>37</sup>.

5.2. Quanto all'*ex nihilo*, il riferimento di Sciacca è principalmente a *De Potentia*, 3,1. Il *nihil* dell'*ex nihilo* è il niente di altro da Dio, cioè dall'Essere assoluto: il niente di *partnership* cui originariamente Dio può riferirsi. Quel "nulla", che è "anteriore all'essere" degli enti finiti, non è il "nulla ontologico" (quel non essere assoluto il cui realizzarsi sarebbe autocontraddittorio), ma semplicemente un "*nullum ens*", cioè – se ben interpretiamo – la radicale inconsistenza che per-tiene al creato quando lo si consideri al netto dell'Atto creatore<sup>38</sup> (e qui Sciacca rinvia al proprio *Metafisica triadica e trinitaria*, 1973)<sup>39</sup>.

5.3. Lo statuto creaturale è quello di una alterità reale – non solo apparente – rispetto all'Assoluto, dotata di una positività relativamente autonoma quanto a dinamiche di perfezionamento e a capacità causative ("cause seconde"). L'ente creato non è né una "caduta" né un "modo" particolare dell'Assoluto, il quale resta se stesso con o senza il creato<sup>40</sup>. L'atto d'essere del Creatore viene da Lui partecipato senza che si alteri o si impoverisca. La relazione di creazione è infatti reale solo dalla parte della creatura (cfr. *S. Th.*, 1,45,3). La creazione «*nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essentiali*» (cfr. *De Pot.*, 3,3): dove la *novitas essentiali* è un incremento ontologico che, non essendo a *nihilum* né *ab ente mobili*, bensì *ab Immobile*, non implica contraddizione<sup>41</sup>.

5.4. Se l'uomo (che è immagine del Creatore per l'intelligenza del vero e la volontà del bene) rifiuta il suo statuto creaturale, dissolve il proprio legame costitutivo; e cade preda delle improvvisazioni esistenzialistiche, che sono poi articolazioni della ipotesi – autocontraddittoria – della autoconsistenza del finito<sup>42</sup>. Se invece custodisce quello statuto, allora è in grado di porre al Creatore – a nome di ogni creatura – la domanda sul significato del creato<sup>43</sup>. *Quaestio* che è anche

*dant non faci, aq̄i per electionem voluntatis, et non per necessitatem naturae. Deus igitur non aq̄i per necessitatem naturae, sed per voluntatem.*

37 Cf. PMT, p. 96.

38 Cf. PMT, p. 108.

39 Cf. PMT, p. 109. Quanto alla analisi che quel testo dedica alle figure del non-essere ci permettiamo di rinviare a: P. PAGANI, *Dialectica e neologia*, in «Filosofia Oggi», 34, 2011.

40 Cf. PMT, pp. 99-100.

41 Su questo punto, però, il passo più acuto di Tommaso è *De Potentia*, 7,10, di cui però il nostro autore non tratta.

42 Cf. PMT, p. 101.

43 Cf. PMT, p. 109.

*petitor*: infatti la volontà intelligente inevitabilmente cerca e richiede il bene assoluto attraverso il perseguimento dei beni particolari<sup>44</sup>.

5.5. Sciacca insiste nel porre la creazione *ex nihilo* come chiave della stessa ontologia tommasiana: non a caso tratta prima della creazione che delle "cinque vie". Qui occorre distinguere tre questioni. (1) È chiaro che, dal punto di vista teoretico, l'ontologia non può presupporre il teorema di creazione: non può presupporre epistemicamente, per ovvie ragioni. (2) È per altro evidente che, dal punto di vista culturale, la consapevolezza della verità rivelata aiuta la chiarificazione (per altro autonoma) del quadro ontologico, e fornisce – nel caso della creazione – un'ipotesi potente da riscattare. (3) Occorre poi rilevare – ed è una insistenza della riflessione sciacchiana – che solo in un quadro creazionistico risultano salvati i diritti dell'essere infinito (che risulta sussistere nella sua perfezione autonoma e intangibile) e dell'essere finito (che risulta a sua volta godere di una sua relativa alterità, perfezione e autonomia rispetto all'infinito)<sup>45</sup>.

## 6. Le cinque vie a Dio

Tommaso riprende le sue "vie" da Aristotele (la Prima, la Seconda, la Quinta) da Avicenna, Al-Farabi e Al-Gazzali (la Terza) e da Platone (la Quarta)<sup>46</sup>. Secondo Sciacca, esse sono altrettante risposte alla domanda dell'uomo sul senso complessivo della realtà: sono vie ultimamente antropologiche. A sua volta, la domanda cui intendono rispondere – quella sulla consistenza ultima dell'essere umano –, non può razionalmente essere evitata, considerato che l'essenza dell'uomo non comprende il proprio atto d'essere<sup>47</sup>.

Per Sciacca, anche l'essenza teorica delle cinque vie è unica, ed è quella espressa da Tommaso nel Commento al Vangelo secondo Giovanni: «*Cum ergo omnia quae sunt participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in commune omnium rerum, quasi sit ipsum esse per suam essentiam, id est quod sua essentia sit suum esse; et hoc est Deus, qui est sufficientissima et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse*» (cfr. *Pról.*, n. 5).

6.1. Della Prima via – quella *ex motu* – Sciacca sottolinea (come Vanni Rovighi) il carattere non essenzialmente fisico, e la sua

44 Cf. PMT, p. 115.

45 Cf. PMT, p. 182.

46 Cf. PMT, p. 115.

47 Cf. PMT, p. 116.

applicabilità ai moti specificamente umani dell'intelligenza e della volontà, accennati da Tommaso in *S. Th.* I,2,3, ad 2<sup>um</sup>48.

6.2. Della Terza via – che parte dai *possibilia esse et non esse* – Sciacca dà una sua interpretazione, che intende ricondurla alla sua radice platoneggiante. Secondo tale interpretazione, il *possibile esse et non esse* non si identifica con la sua contingente attuazione, bensì la precede eternamente in quanto “esemplare” presente nella mente divina. Dunque: (1) esistono nella mente di Dio gli esemplari di tutte le realtà finite, che non contengono in sé la ragione della propria esistenza; (2) quando si attuano, essi sono contingenti rispetto alla loro esistenza; (3) se sono contingenti, non sono sempre stati, perciò *aliquando* nessuno di essi è stato; (4) così, se sono, «li ha fatti essere un ente di per sé necessario rispetto alla sua esistenza» (che *non habet causam necessitatis aliunde*); (5) questo “ente”, non dovendo niente ad altro da sé, è “assolutamente libero”; ed è perciò anche libero di dare o non dare attuazione agli esemplari presenti nella sua mente.

La Terza via, da prova “a posteriori”, verrebbe così a essere letta come una prova “a priori”, che parte «dall'Esemplare, che sarebbe sempre rimasto un “possibile” se l'Essere necessario, creando, non gli avesse dato l'esistenza». E, a suffragio della sua interpretazione, Sciacca invoca anche la versione che della prova Tommaso stesso dà nella *Contra Gentiles*: ciò che oscilla tra essere e non essere, se ha l'essere, non ce l'ha per virtù propria, ma per virtù d'altro, che ha l'essere per virtù propria<sup>49</sup>.

Il fatto è che la prova, per essere tale, non può presupporre qualcosa come l'esemplarità divina. E questo sia detto a Sciacca, non al Tommaso di *Contra Gentiles*.

6.3. Della Quarta via Sciacca enfatizza la radice platonica (ma meglio sarebbe dire neoplatonica), consistente nella *dignitas* per cui «ciò che è massimo in un genere è causa di tutto ciò che appartiene a quel genere»<sup>50</sup>. La prova è già reperibile – per Sciacca – in Platone (*Fedone, Convito, Filibol*), e poi in Dionigi, Agostino (*De Trinitate* VIII,3), Anselmo (*Monologion*, 1-4) e Avicenna. Sciacca la applica in qualche modo all'uomo: l'intelligenza umana indica e mette capo a un'intelligenza originaria, la

48 Cf. PMT, p. 120.

49 Cf. PMT, p. 124-25. Ecco il testo di Tommaso: «*Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet; quia, cum de se acquiescat se habere ad hunc, scilicet esse et non esse, oportet, si ei appetitur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedit in infinitum [...]. Ergo oportet ponere aliquid quod sit “necesse esse”*» (Tommaso D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, I,15).

50 Cf. PMT, p. 126.

volontà umana indica e mette capo a una volontà originaria<sup>51</sup>. La clausola applicativa dell'argomento è che le realtà considerate siano qualità trascendentali o facoltà a portata trascendentale.

6.4. Anche la Quinta via viene letta dal nostro autore in chiave esemplaristica. Essa parte “*ex gubernatione rerum*”, ma la *gubernatio* presuppone l'*ordo rerum ad finem: ordo* che è l'esemplare del creato, presente nella mente divina. Esso, a sua volta – per Sciacca – presuppone un unico *ordinator et gubernator*, che è il Creatore – come esplicitano Gregorio Magno nel *Commento a Giobbe* (34,13) e lo stesso Tommaso nella *Contra Gentiles* (I,13 e 42)<sup>52</sup>.

## 7. Unità e spiritualità dell'uomo

L'anima per Tommaso è «*actus corporis physici habentis vitam in potentia*» (*Sententia Libri De anima*, II, n. 230). Ma egli deve coniugare questa definizione con lo statuto spirituale dell'intelletto. E qui, la sua interpretazione di Aristotele si confronta con quella dei musulmani: Avicenna (dipendente da Temistio) e Averroè.

7.1. I maestri francescani che diffidavano dell'antropologia di Aristotele avevano ragione dal punto di vista eseguitico; ma, dal punto di vista teorico e culturale, l'operazione di Tommaso – di arrotolare Aristotele alla reoria della sussistenza e immortalità dell'anima – risulta strategicamente felice e brillante: l'Aquinate platonizza Aristotele. Comunque l'antropologia di Tommaso non è quella di Aristotele<sup>53</sup>, anche se in Aristotele ce ne sono tutte le premesse.

Scrive Sciacca: «L'anima che intende è la stessa che vivifica il corpo [*Idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire; sentire autem non est sine corpore* (*S. Th.*, I,75,4)], cioè essa, superiore, assume anche le funzioni vegetative e sensitive, inferiori, ma ha 'una sua propria operazione' al di sopra della materia e dunque nella sua essenza non è compromessa con l'organismo corporeo; come tale, è sostanza semplice e può operare indipendentemente dal corpo; ma, se può operare per sé, ha l'essere per sé; dunque è spirituale e, come tale, immortale: l'intelletto agente e l'intelletto possibile appartengono alla stessa anima: *hic homo singularis intelligit*»<sup>54</sup>. Eppure, «l'anima

51 Cf. PMT, p. 128.

52 Cf. PMT, pp. 129-30.

53 Cf. PMT, pp. 141-42.

54 Cf. PMT, p. 142.

da sola non è l'uomo»<sup>55</sup>. Questa la sintesi sciacchiana della antropologia di Tommaso.

Più analiticamente: (1) «l'anima e il corpo fanno una cosa sola, e non sono diversi quanto all'essere» (CG, II, 58) – questo a correggere certo platonismo (che pure già Agostino aveva a suo tempo temperato). (2) L'anima intellettuale trascende la natura, in quanto «non est a materia totaliter comprehensa» (CG, II, 69) – questo a correggere il naturalismo aristotelista. (3) L'anima intellettuale, che è forma del corpo, è l'unica anima umana. E, «se qualcuno volesse dire che l'anima intellettuale non è forma del corpo, dovrebbe trovare il modo di spiegare come mai quell'azione che è l'intelligere sia un'azione di quest'uomo qui, poiché ciascuno sperimenta di essere lui a intendere» (S. Th., I, 76, 1) – questo a confutare, per evidenziazione performativa, l'averroismo.

7.2. Nel sinolo, «spetta all'anima il compito "formativo", ma senza che il corpo sia "strumento". La «consustanzialità di corpo e anima» prevede costanti tensioni da comporre, e non un'armonia già data. In questa prospettiva, l'anima non è un epifenomeno della materia (com'è in certe forme di evolucionismo), né la materia epifenomeno dello spirito (com'è in certe forme di idealismo)<sup>56</sup>.

Se il corpo è potenza di cui l'anima è atto, «è impossibile un corpo non organizzato da un'anima, la quale è creata anche a questo fine – il corpo è "ex parte materiae", ma anche "ex parte formae": il suo fine prossimo è l'anima razionale e le sue operazioni, giacché la materia si ordina alla forma»<sup>57</sup>.

7.3. Tommaso d'altra parte contesta la tesi per cui l'anima, per essere efficace sul corpo, dovrebbe essere a sua volta corporea. E sostiene che non c'è solo il contratto *quantitatis*, ma anche quello *virtutis*, che può riguardare anche il rapporto tra una realtà incorporea e una corporea (S. Th., I, 75, 1)<sup>58</sup>. E qui Tommaso si riferisce al *De Trinitate* di Agostino (I, VI, 6), dove si dice che l'anima è "semplice" perché non occupa spazio mediante una estensione quantitativa.

L'incorporeità o sussistenza dell'anima (in quanto) intellettuale è sostenuta da Tommaso sulla base di più ragioni.

55 Cf. PMT, p. 143.

56 Cf. PMT, pp. 150-51.

57 Il riferimento di Sciacca è qui a *Summa Theologiae*, I, 91, 3 (cf. PMT, p. 152).

58 Questo tema è stato intelligentemente frequentato da J.-C. Eccles nei suoi resti, tra i quali ricordiamo: *Evoluzione del cervello e creazione dell'Ia*, trad. it. di L. Lopiano, Armando editore, Roma 1991.

(1) Tra queste, Sciacca insiste sulla capacità dell'intelletto di conoscere la "natura" di "ogni corpo" (S. Th., I, 75, 2), il che rivela che l'intelletto non è titolare, di suo, di alcuna delle nature corporee che conosce: ciò infatti gli impedirebbe di accogliere in sé le altre nature. L'argomento – osserva il nostro autore – andrebbe rigorizzato in modo da far emergere come la sterminata plasticità dell'intelletto abbia quale suo presupposto la capacità ontologica, cioè la presenza all'intelletto dell'orizzonte dell'essere. Scrive Sciacca: «Domandiamoci se la spoliatura dell'intelletto da ogni determinazione e la necessità di ammettere che in qualche modo esso possiede, per quanto generica si voglia, una conoscenza "possibile" universale e oggettiva di tutte le cose, non fanno nascere la domanda se ciò non obblighi, per rafforzare la prova, ad ammettere l'intuizione dell'essere in universale: del tutto indeterminato, ma che contiene in sé tutte le possibili determinazioni. È un problema, crediamo, che meriterebbe essere studiato anche al fine di approfondire su questo punto i rapporti tra Rosmini e Tommaso»<sup>59</sup>.

(2) Ci sono altri e ben noti argomenti per la sussistenza dell'anima intellettuale (la capacità di concepire essenze disindividuate e di universalizzarle, la capacità di aver coscienza di sé), che Tommaso riprende da Avicenna e Averroè, riconducendoli per altro alla propria concezione unitaria e individuale dell'anima. Ma su questi Sciacca non insiste in modo specifico<sup>60</sup>.

(3) Sciacca non dimentica che – in CG, II, 55 – Tommaso annota che l'intelletto apprende l'essere in un senso assoluto e non vincolato a un tempo particolare. È per questo che il desiderio dell'ente intellettuale non è circoscritto a un certo arco temporale, ma è piuttosto desiderio di essere sempre. Se non che, un desiderio naturale non può essere vano: dunque, l'ente intellettuale è incorruttibile<sup>61</sup>.

Con tali argomenti Tommaso sostiene la sussistenza dell'anima intellettuale, in quanto essa ha operazioni cui il corpo non partecipa direttamente. E, se *operari sequitur esse*, allora l'anima ha l'essere indipendentemente dal corpo: ha l'essere "in proprio", ovvero è sussistente.

7.4. Essa dunque non muore al dissolversi del sinolo umano. Sintetizza Sciacca: «si corrompe il composto di materia e forma, non si corrompe [stante la sua specifica sussistenza] la forma alla quale com-

59 Cf. PMT, pp. 157-58.

60 Per un ripensamento degli argomenti di Tommaso sulla sussistenza dell'anima ci per-mettiamo di rinviare a P. PAGANI, *Sull'attualità del concetto di "anima"*, in «Aquinass», 56, 2013, 61. Cf. PMT, p. 162, nota 50.

pete l'essere per essenza»<sup>62</sup>. Essa potrebbe corrompersi o *per accidens* o *per se*. *Per accidens*, cioè per influsso di altre realtà corrutibili non può, stante la sua accertata non-fisicità. *Per se*, neppure: essa infatti non può «assurdamente» – l'immagine è di Tommaso – «separarsi da se stessa» (*S. Th.*, 1,75,6; *Comp. Theol.*, 84)<sup>63</sup>.

7.5. Senza sussistenza e immortalità non ci sarebbe l'esperienza del morire, cioè del trapasso. Né la drammaticità che le compete. Scrive Sciacca: «solo l'uomo muore e non perisce, l'animale perisce e non muore»<sup>64</sup>.

Ma chi o che cosa muore? Dell'anima – cioè di ciò che diciamo «Io» – muore il corpo. Che è anima materata. E, con e in esso, si dissolve – qui sta lo strappo del morire – ciò che dell'anima è vegetativo e sensitivo in atto. Le due dimensioni, che pure appartengono all'unica anima razionale, restano poi latenti (virtuali) nell'anima razionale, e tendenti a una nuova estroflessione corporea, di cui però non possiedono in proprio le condizioni di attuazione. Del resto, anche la capacità intellettuale resterebbe latente se non ricevesse nuove condizioni di esercizio da una qualche illuminazione divina sostitutiva della percezione.

7.6. D'altra parte, «*pater quod propter melius animae est ut corpori uniatum*» (*S. Th.*, 1,89,1). E se l'anima dopo la morte dell'uomo «*manet in suo esse*», conserva tuttravia l'attitudine e l'inclinazione naturale a unirsi al corpo (*S. Th.*, 1,76, 1, ad 6<sup>um</sup>). Anzi, una corporeità rinnovata è condizione per il conseguimento della felicità definitiva: «*non potest homo ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori coniungatur: praesertim cum ostensum sit quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire*» (CG, IV, 79).

## 8. Libertà e legge morale

8.1. La tommasiana «*ratio gubernationis rerum in Deo existente*» corrisponde alla *lex aeterna* di Agostino. La «legge naturale», poi, è la legge eterna in quanto partecipa conscientemente dall'uomo, che è in grado di cogliere – incoativamente e progressivamente – ciò che di essa lo riguarda e di rendersene parte attiva, provvedendo a sé e agli altri (*S. Th.*,

II<sup>ae</sup>, 91,2). Tale partecipazione è condizione di un esercizio effettivamente razionale della libertà di scelta – spiega Sciacca. La legge è legge della libertà, intrinseca alla dinamica stessa della libertà, come indicazione del bene vero (e non di un bene arbitrariamente immaginato)<sup>65</sup>. E, se fare il bene è essere «una cosa sola col bene» (*S. Th.*, 1,82,3), allora anche per Tommaso si potrà parlare – come per Rosmini – di «inoggettivazione»<sup>66</sup>.

Si consideri, a margine, che le leggi umane che non rispettano la legge naturale sono «ingiuste» (e quindi sono «arti di violenza», come dice Agostino in *De libero arbitrio*, 1,5). Sciacca elenca anche i diversi modi dell'*iniustum* rubricati da Tommaso<sup>67</sup>.

8.2. La sintesi offerta da Sciacca sulla libertà in Tommaso<sup>68</sup> è buona. L'unico elemento che correggerci è quello relativo all'incontro escatologico col Bene assoluto: questo non toglie il libero arbitrio; semplicemente lo allinea alla volizione<sup>69</sup> – inverando la *libertas minor* in *libertas maior* (per usare il linguaggio agostiniano che Sciacca qui riprende)<sup>70</sup>.

8.3. La moralità dell'agire – secondo Tommaso –, non solo non esclude la dimensione passionale, ma anzi non ne può prescindere. La nota 20, a p. 175 del testo di Sciacca, è un'eccellente sintesi della dottrina tommasiana su ragione e passione. In particolare, Sciacca valorizza *S. Th.* II<sup>ae</sup> 24,3, dove la ricompressione delle passioni sotto il giudizio della ragione è prevista *per modum redundantiae* («quando la parte superiore dell'anima è mossa così intensamente verso qualcosa da seguirne un moto anche nella parte inferiore») e *per modum electionis* («quando un uomo "ex iudicio rationis" si fa prendere da una passione per agire più prontamente con la cooperazione dell'appetito sensitivo; in tal caso la passione "addit ad bonitatem actionis"»).

8.4. Da parte nostra ricordiamo che, secondo Tommaso, le passioni in sé considerate – in quanto cioè «tendenze di origine non ra-

65 Cfr. PMT, p. 166, nota 1.

66 Cfr. PMT, p. 166. Più precisamente, Tommaso dice: «*ratio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est*».

67 Sulla fenomenologia tommasiana dell'*iniustum* ci permettiamo di rinviare a: P. PAGANI, *Articolazioni del concetto di legge ingiusta*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», 112, 2018.

68 Cfr. PMT, p. 174, nota 19.

69 Su questo punto ci permettiamo di rinviare a: P. PAGANI, *Libertas differentiae*, in *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008.

70 Cfr. PMT, p. 175.

62 Cfr. PMT, p. 161.

63 Sciacca osserva che l'argomento tommasiano dedicato propriamente alla immortalità dell'anima sussistente è debitore di Avicenna (*De anima*, V, 4).

64 Cfr. PMT, p. 163.

zionale» – non sono moralmente buone o cattive. Lo diventano, invece, in quanto «cadono nella sfera della libertà», e possono allora venir incoraggiate o frenate, guidate in un modo o in un altro (cfr. *S. Th.*, I II<sup>ae</sup>, q. 24, a. 1). Ma, in quanto già plasmate dalla libertà, esse potranno più opportunamente essere chiamate, rispettivamente, virtù e vizi. L'errore degli Stoici era proprio quello di considerare le passioni in quanto tali come qualcosa di cattivo, mentre nessun dato di natura è intrinsecamente cattivo – neppure se ha luogo nell'uomo senza aver origine dalla sua libera iniziativa (cfr. *ivi*, I II<sup>ae</sup>, q. 24, a. 2). Anzi, anche «se il bene proprio dell'uomo ha la sua radice nella ragione, tanto più questo bene si compirà, quanto più andrà ad investire le diverse realtà che appartengono all'uomo». In questo senso, «non è indifferente alla perfezione morale di un atto, che l'uomo lo compia, non solo guidato dalla volontà, ma anche da una attrazione sensibile [*appetitibus sensitivis*]» – e quindi con tutto se stesso.

Bisogna – circa il rapporto volontà-passione – distinguere casi differenti (ci riferiamo qui, liberamente, a: *S. Th.*, I II<sup>ae</sup>, q. 24, a. 3, ad I<sup>um</sup>). (a) Ci può essere il caso in cui la libertà assume, di fatto, come criterio di azione l'inerzia propria della passione (come quando si aiuta un altro, solo perché ci dà fastidio vederlo in certe condizioni): in questo caso, la bontà del gesto è diminuita dalla passione, perché esso è risultato in certo modo reattivo (tant'è vero che, pur essendo un gesto buono, non ci educa ad essere altrettanto disponibili nei confronti di chi – avendo magari più bisogno – non ci susciterà la stessa compassione). Per questo, «è più lodevole che qualcuno compia l'atto di carità per semplice giudizio di ragione, che non per sola compassione». Non che qui Tommaso voglia adottare *ante litteram* il rigorismo kantiano – che è piuttosto di matrice stoica –; egli semplicemente dice che, dovendo scegliere tra l'affermazione (anche arida) di un giudizio moralmente fondato, e la pura reazione sentimentale, è meglio stare alla prima. (b) Altro è il caso in cui il giudizio di coscienza sia formulato con tale convinzione da coinvolgere anche le energie passionali. In questo caso, il gesto sarebbe di tutto l'uomo. Quando, ad esempio, aiutiamo una persona perché capiamo realmente che il nostro destino non può essere qualcosa di privato, e che non possiamo tendere realmente verso la felicità accettando l'infelicità altrui; allora le energie passionali sono facilmente attratte, pur nel sacrificio, dalla prospettiva di realizzare un bene comune. (c) Altro ancora è il caso in cui, per vincere la spontanea avversione verso un gesto che richiede fatica, volontariamente mobilitiamo una serie di energie affettive (lavorando anche con l'immagi-

nazione), per indirizzarle alla conquista dello scopo che riconosciamo buono. E infatti importante essere attenti a tutto ciò che arricchisce le circostanze di un atto buono: questo, al fine di renderlo più piacevole e di compierlo quindi in modo più convinto ed efficace.

Il suggerimento che viene da Tommaso, è quello di vedere nel mondo emotivo, non un nemico potenziale, bensì un potenziale alleato della volontà: la volontà, infatti, non vive di vita propria, ma è piuttosto l'intenzionalità intelligente che attraversa l'*ad-petere*, cioè la tensione di tutto l'uomo verso il bene. Quindi, pur potendo dire "sì" o "no" anche sotto l'impeto delle passioni sfrenate, la volontà diventerà tanto più potente nel condurre il suo "sì" o il suo "no" fino alla operatività concreta, quanto più avrà mobilitato a proprio favore il mondo emotivo. Infatti, una volontà che non padroneggiasse alcuna fonte energetica emotiva, girerebbe a vuoto sulle proprie, coscienti ma inefficaci, decisioni (come un motore acceso, che rimanesse "in folle").

8.5. Il "desiderio naturale di vedere Dio" è l'espressione più architettonica del volere umano. «Vi è un'orientazione dinamica della creatura verso il suo destino ultimo coincidente con la sua ultima perfezione; vi è un *desiderio naturale* di Dio avente validità oggettiva»<sup>71</sup>. "Oggettiva", nel senso che il tema si pone a livello "ontologico-metafisico", non "psicologico-sentimentale o pragmatico". Infatti, «*appetitus naturalis non potest esse frustratus*» (*S. Th.*, I, 12, 1), in quanto tende a un bene reale (*S. Th.*, I, 16, 1). Dunque, il termine di una tendenza naturale deve essere, non solo "possibile", ma anche "reale"<sup>72</sup>.

Ora, il passaggio dalla "naturalità" di una tendenza alla "realità" del suo termine non è certo qualcosa di autoevidente. Sciacca, però, non sembra problematizzare la cosa. Ma, a ben vedere, per recuperare criticamente quella tradizionale indicazione scolastica, occorrerebbe una riflessione ampia e radicale sul nesso tra l'intenzionalità – noetica e desiderante – e i suoi oggetti. Una riflessione che, tra l'altro, ci porterebbe al cuore della stessa filosofia rosminiana.

PAOLO PAGANI

71 Cfr. PMT, p. 178.

72 Cfr. PMT, p. 180.