

P.Tomas Tyn, OP
Corso “Fine Ultimo” - “Atti Umani” - “Passioni” – “Gli Abiti”
AA.1986-1987
Lezione n. 2-25 (A-B)
Bologna, 19 maggio 1987
Gli Abiti n.2-25
(Rif.Archivio)

Prima parte (A)

Registrazione di Amelia Monesi

La *vexata quaestio De habitibus* e, come potrete agevolmente constatare, questi articoli di S.Tommaso riguardanti gli abiti sono tutt'altro che facili, anzi sono decisamente complessi. E allora naturalmente io vedrei il mio compito anzitutto in una certa opera di semplificazione, cioè di schematizzazione degli articoli medesimi.

Abbiamo parlato l'ultima volta dell'importanza che ha la parola stessa. S.Tommaso come è solito fare comincia sempre quasi si potrebbe dire fenomenologicamente, dall'etimologia, cioè da dove deriva la parola *habitus*.

Ovviamente deriva da *habere*, cioè da avere, possedere in qualche modo. Questo possedere poi è un postpredicamento¹, quindi si può realizzare in generi diversi. Si realizza anzitutto come un possesso immediato, cioè inerenza di un qualsiasi accidente a un soggetto. Si realizza come un possesso mediato tramite la *actio* e la *passio*, dove si instaura una relazione. Per esempio, un padre ha figlio e un figlio ha un padre. Si tratta di una relazione tramite il generare e l'essere generati.

Poi infine c'è uno strano modo di avere, cioè appunto il decimo predicamento, la decima categoria, ovvero un avere che non fonda una relazione e però non è del tutto immediato, ma risulta in qualche modo dal fatto che un soggetto porta addosso dei vestiti o delle armi. Ad ogni modo questo decimo predicamento ci turba poco.

Quello che invece è interessante è che non è da queste tre accezioni che deriva la parola *habitus* nel senso in cui ne parliamo adesso, ma deriva invece da tutta un'altra accezione, ovvero dalla parola *se habere*, ossia essere in qualche modo disposti. Ormai questa parola non è usuale, nelle lingue pur derivate dal ceppo latino.

¹ Il postpredicamento è una categoria derivata da una categoria dell'accidente. L'*habitus* è una specie della qualità.

Quindi si tratta di una certa disposizione. E in questo senso, l'abito, derivante da questo aversi, atteggiarsi della cosa, ha a che fare con una certa modalità della cosa stessa e quindi appartiene al genere della qualità.

E abbiamo visto l'ultima volta come S.Tommaso, sempre seguendo lo schema aristotelico, distingue quattro specie della qualità. Anzitutto la prima specie, che è la disposizione o l'abito. La seconda specie, che è la potenza attiva. Poi, terza specie, la passione o qualità patibile. Infine la quarta specie, che è la figura.

E qui ci siamo fermati. E adesso, arriva ciò che è interessante. All'inizio dell'articolo S.Tommaso comincia col polemizzare con Simplicio, cioè con il suo modo di vedere questa distinzione delle quattro specie della qualità. E' di interesse secondario, più storico, diciamo così, strutturale. Però diciamo che la distinzione di Simplicio non trova il consenso di S.Tommaso perché gli sembra troppo arbitraria.

Simplicio infatti distingue tra disposizioni che sono in qualche modo naturali e altre che sono artificiali. Dice appunto che l'abito è una disposizione, è una qualità arbitrariamente, artificialmente indotta nel soggetto. Quindi se c'è una disposizione diciamo esterna, artificiale, non naturale, che però passa presto, si parla di una disposizione. Se invece è più radicata nel soggetto si parla dell'abito.

Se si tratta invece di una qualità connaturale, allora ci sono diversi casi. Può verificarsi secondo la potenzialità, e allora abbiamo la potenza. Già questo però è strano, perché si tratta non di potenza passiva, ma bensì di potenza attiva. E poi secondo l'essere in atto o nella profondità della cosa, e allora abbiamo la *passio* o *patibilis qualitas*, oppure secondo l'essere in atto ma in superficie, e allora avremo la figura.

S.Tommaso dice che è soprattutto arbitraria la distinzione tra qualità naturali e avventizie, in qualche modo, perché in tutte le specie della qualità si può verificare e il naturale e l'artificiale. Quindi non è proprio una distinzione di per sé; il criterio della distinzione non regge. Infatti esistono delle figure e qualità patibili in qualche modo acquisite mentre esistono degli abiti naturali, come vedremo.

Ci sono alcuni abiti derivanti dalla natura. Pensate alla stessa disposizione alla salute. C'è chi nasce sano e robusto, e c'è chi poverino nasce invece con predisposizione ad ammalarsi, Io, per esempio, prendo ogni anno due raffreddori, se non influenze, Ebbene, è una predisposizione. Quindi è qualche cosa che è ingenerato dalla natura.

Perciò non è buona questa distinzione di Simplicio e bisognerebbe invece dire questo. E cioè che la qualità implica sempre il modo di una sostanza che stabilisce una certa misura. Qui S.Tommaso effettivamente afferma un po' un patrimonio molto classico del pensiero, ovvero che la qualità comporta sempre la modalità, il modo.

Si tratta di questo *se habere*, Cioè del modo in cui si comporta una sostanza, il modo in cui essa addirittura esiste. Il modo è come si comporta una certa sostanza secondo una certa commisurazione. E' molto importante questo elemento anche della commisurazione. Ovviamente non commisurazione quantitativa, ma una certa proporzione alla sostanza stessa.

In poche parole, la qualità è qualche cosa che emana dalla sostanza tramite la forma, che costituisce la sostanza stessa. E notate bene come la quantità è un accidente che deriva dalla materia, cosicchè non è proprio, si potrebbe dire, della sostanza, o della materia; la quantità non spetta direttamente alla materia, ma spetta alla sostanza corporea. Però spetta alla sostanza corporea in virtù della sua materialità.

Similmente, la qualità spetta alla sostanza in virtù della sua forma, dell'aspetto formale attuale. Sicché, nell'anima nostra beata e nelle sostanze angeliche non c'è quantità propriamente detta; ci sono però delle qualità. Mentre nelle sostanze corporee c'è e la quantità, quindi una certa estensione e collocazione, eccetera, e ci sono anche le qualità.

Notate però che cosa dice qui S. Tommaso, una cosa interessantissima. C'è una specie di analogia, ovvero dice che come ciò che determina la potenza della materia, secondo l'essere sostanziale, non può essere che la forma, la quale si dice qualità in quanto è differenza della sostanza, così ciò che determina la potenza del soggetto, cioè di tutta la sostanza già costituita, secondo l'essere accidentale si dice qualità accidentale, che è anch'essa una certa differenza.

Questa è una cosa interessantissima. Notate che c'è un modo molto profondo di parlare della qualità, dove la qualità non appare ancora come una delle categorie, non è ancora un *accidens in subiecto*. Notate bene. Ma risulta una differenza, una differenza del predicamento sostanza. Quindi nella differenziazione delle sostanze, l'ultima differenza, quella che pone in specie, è a sua volta degna di essere chiamata qualità per eccellenza, la qualità determinante addirittura la sostanza al suo essere specifico.

Poi si dice qualità, in un secondo modo, non più la determinazione della materia da parte della forma specificamente determinata dall'ultima differenza, ma del soggetto sostanziale già interamente costituito, dal quale effettivamente deriva questa proprietà tramite la sua forma, che sarà la qualità come accidente nel soggetto.

Notate bene, che questo si esemplifica molto facilmente tramite il costitutivo formale della stessa sostanza. Prendete l'esempio classico. L'uomo è costituito dalla sua razionalità. Ora, la razionalità dell'uomo non è solo la facoltà razionale nel soggetto umano. Prima di essere facoltà razionale, e quindi qualità, *accidens in subiecto*, la razionalità è il costitutivo della stessa sostanza. Quindi non può ancora, come tale, costitutivo della sostanza, inerire alla sostanza che non è ancora costituita. Non so se rendo l'idea. Va bene? E' abbastanza facile da afferrare.

Quindi vedete, come il costitutivo formale, la razionalità è da un lato ciò che costituisce la sostanza e quindi la precede, e questa è l'ultima differenza che pone in specie, ma poi risulta anche dalla sostanza così costituita come una proprietà della medesima, che accidentalmente si realizza in essa. E così, lo sappiamo bene, la nostra facoltà razionativa non è ovviamente in grado di sussistere in sé, ma sussiste in un soggetto, cioè sussiste nella nostra anima.

Quindi, da un lato costituisce l'essenza dell'anima, entra nella sostanza, dall'altro lato inerisce alla sostanza stessa. Comunque sempre in qualche modo spetta alla sostanza tramite la forma. Al limite, è la stessa forma determinata alla specie

dall'ultima differenza, oppure comunque emana quasi dalla sostanza tramite la forma e commisurandosi alla forma.

Ora, prendendo la qualità come determinazione accidentale, non più determinazione per sé, che entra nella sostanza, ma che risulta dalla sostanza come *accidens in subiecto*, tre possibilità di determinazione accidentale qualitativa del soggetto, il quale può essere determinato qualitativamente, in base alla sua forma, in tre modi.

Anzitutto c'è la famosa qualità che deriva dalla stessa quantità del soggetto. E' una cosa curiosa, ma è proprio così. Ovvero il fatto stesso di avere una certa quantità è una qualità. Abbiamo visto che la quantità spetta alla materia. Quindi, primariamente la quantità estende il corpo. Ma questo, la quantità lo fa uniformemente in tutti i corpi.

Ma il fatto che il corpo umano abbia una estensione diversa per esempio dal corpo dell'elefante, tanto per dire una cosa grossa, , è dovuto ad una qualità del corpo, non alla sua pura materialità. Quindi che c'è una qualità, che deriva dalla quantità stessa.

Allora, la commisurazione dell'accidente alla sostanza secondo la quantità costituisce la quarta specie della qualità, ovvero la forma, non però nel senso profondo di *morfè*, ma nel senso di figura. E' preferibile parlare di figura, tanto per evitare degli equivoci.

E siccome la quantità, dice S.Tommaso, sempre qui ricorrendo a meditazioni aristoteliche, esclude il bene, il male e il movimento, in questa quarta specie della qualità non si considera né il facile o il difficile, che spetta al movimento o al divenire, né il bene e il male, che spetta al fine, cosa che non si considera nella quantità.

Aristotele ebbe a dire che le cose matematiche non sono buone. Non nel senso che la matematica non sia cosa buona. Lo studio della matematica è cosa molto nobile e eccelsa. Però gli oggetti matematici, capite, essendo degli *ens rationis*, cioè degli enti di ragione nella loro astrazione, ovviamente non corrispondono a dei fini.

E quindi, in questo ultimo tipo di qualità, che è appunto la figura, non si considera il bene e il male, che si connette con il fine; e siccome le cose matematiche e la quantità non sono un qualche cosa che diviene, ma un qualcosa di immediato, non si considera nemmeno il movimento, cioè la facilità o la difficoltà secondo cui il corpo è disposto. Insomma, il corpo è esteso immediatamente e non c'è questione di difficoltà o facilità nella estensione dei corpi. La quantità non fa mai fatica, in sostanza, a estendere il corpo.

Il secondo tipo di commisurazione è quello secondo l'azione e la passione, secondo l'agire e il patire. E così si costituiscono la seconda specie, cioè la potenza di agire, la potenza attiva, e la terza specie, la capacità di subire o di patire. Non il patire in atto, ma la disposizione al patire, come abbiamo chiarito l'ultima volta.

Qui si considera il divenire e quindi la facilità o la difficoltà, ma non si considera il bene o il male. Quindi non si può dire che una passione o patibile qualità sia buona o cattiva; qui il bene o il male non c'entrano. Infatti il divenire non è ancora la pienezza dell'essere e quindi non è fine, è via al fine, ma non ancora un fine. Quindi il criterio

non è quello della perfezione del bene o del male, ma c'è però la considerazione della facilità o della difficoltà. Così si distinguono le passioni, che sono passeggiere, dalle, dalle qualità patibili, che sono più radicate nel soggetto.

Infine, e questo ci interessa, secondo l'ordine alla natura stessa del soggetto. La qualità può essere commisurata al soggetto non in ordine all'agire o patire del soggetto, né alla quantità dovuta al soggetto, ma alla natura stessa del soggetto. Notate bene come è profonda la prima specie della qualità, perché si commisura alla stessa natura o essenza del soggetto.

E così si parla appunto dell'abito o della disposizione, che potrebbe essere anche descritta come disposizione del perfetto all'ottimo. E anche la virtù si definisce così. L'abito buono si definisce come la disposizione del perfetto all'ottimo: qualche cosa che è già perfetto secondo natura e si dispone ulteriormente alle finalità operative competenti a quella determinata natura. Per esempio, l'uomo sano è ulteriormente disposto a agire da sano, a correre velocemente e agilmente, cosa che un ammalato non può fare.

Quindi, c'è questa disposizione del perfetto, cioè di un soggetto, che possiede già una natura perfetta, in vista ulteriormente della perfezione di quella stessa natura. Ci può essere, poi, lo distingueremo meglio con S. Tommaso, anche un passo indietro in questa considerazione, ovvero ci può essere la disposizione del soggetto stesso ad avere convenientemente la sua essenza o la sua natura. L'essenza sussiste nel soggetto. Allora si parlerà dell'abito entitativo

Lì bisogna proprio scomodare la metafisica del *suppositum*. In qualche modo l'essenza stessa della sostanza inerisce a un soggetto. Anche se non c'è distinzione reale e formale tra l'essenza e il soggetto, c'è una certa inerenza della essenza al soggetto. In questo, in questo senso il soggetto stesso si dispone in qualche modo ad avere convenientemente la propria natura. Questi sono gli abiti entitativi.

Invece nella natura disposta ulteriormente ad agire, cioè nel soggetto che ha già la sua natura e si dispone ulteriormente ad agire secondo natura, queste disposizioni saranno poi gli abiti operativi, e quindi appunto disposizioni del perfetto, del soggetto alla natura o della natura all'agire, disposizioni del perfetto all'ottimo. La forma, natura della cosa, è il fine e ciò per cui qualcosa avviene o diviene. Abbiamo visto come è il fine che ordina la stessa causalità efficiente.

Quindi, vedete come nel discorso della natura, cioè dell'essenza finalizzata, subentra appunto questo duplice tipo di considerazione, ossia il divenire, perché tutto il divenire si commisura alla natura. Essa è ciò che si vuole ottenere nell'effetto. I genitori che cosa vogliono dare all'effetto, cioè al bimbo? Il Padre Eterno tramite loro vuole dare al bimbo la sua appartenenza alla specie umana, quindi, in fondo, la stessa essenza, la stessa natura dell'uomo. Così, in ogni tipo di generazione avviene questo. Perciò, la generazione mira a quel fine che è la natura. Perciò la natura domina il divenire ed è il fine del divenire. Ecco perché in quella qualità, che si commisura alla natura stessa del soggetto, si prende in considerazione sia il divenire, cioè la facilità o la difficoltà, sia il bene che il male.

Quindi ci saranno degli abiti buoni o cattivi. Per esempio è chiaro che la salute è un abito entitativo buono, la disposizione malaticcia è una disposizione decisamente non buona. Va bene? Quindi si considererà il bene e il male, e si considererà anche la radicazione nel soggetto di questa disposizione o abito, no?

Per esempio, se io prendo addirittura due influenze all'anno ormai da circa un decennio, come purtroppo mi capita con rare eccezioni, allora effettivamente è ormai un *habitus*, non è più una *dispositio*. Quindi è una tendenza proprio radicata nel soggetto. Invece, dopo essere stato per molto tempo, mi capita ogni tanto di prendere un raffreddorino, allora a questo punto si può parlare di una disposizione passeggera.

E infatti, S.Tommaso poi precisa in questo articolo alcune definizioni aristoteliche. Aristotele definisce appunto l'abito come quella disposizione secondo la quale il soggetto è disposto bene o male in se stesso, Vedete come c'entra il bene e il male, no?

E allora gli Scolastici, generalmente, per metterci anche la difficoltà o la facilità, definiscono poi completamente l'abito dicendo che l'abito è una qualità difficilmente mobile, secondo la quale il soggetto è disposto bene o male in se stesso.

C'è un altro tipo di abito, in un'altra accezione morale, dove Aristotele dice che è la disposizione secondo la quale ci rapportiamo bene o male alle passioni. Ovviamente qui parla già in un ambito molto più ristretto dell'etica. La prima definizione la trovate nel *V Libro della Metafisica*; invece la seconda nel *II Libro dell'Etica a Nicomaco*.

Ad ogni modo S.Tommaso si premura di chiarire ancora due cose, e cioè la priorità dell'abito e della disposizione rispetto alle altre specie della qualità, in linea di diritto. Vedete come è attento appunto a questi schemi. Noi oggi diciamo, beh, è uno schemino, insomma, se uno lo fa in un modo o in un altro. Invece S.Tommaso, si potrebbe dire, è proprio estremamente esatto, per non dire pedante nei suoi schemi. Se la prende a morte con Semplicio, per questa faccenda della divisione non del tutto adeguata.

E quindi ci tiene a dividere bene le parti della divisione. Ebbene, S.Tommaso sostiene, e mi pare a ragione, che la prima specie della qualità, che precede tutte le altre in ordine, non genetico, ma proprio di perfezione, nell'ordine formale, la prima specie della qualità dev' essere quella che riguarda la natura della cosa.

Le altre, che riguardano la *actio* o *passio* o la quantità sono sempre qualche cosa di commisurato già a cose avventizie, appunto a degli accidenti nel soggetto. Mentre qui si tratta sì di un accidente, ma di un accidente proporzionato più immediatamente all'essenza stessa della cosa, alla forma stessa costitutiva della cosa. Questo è il primato della prima specie della qualità dinanzi alle altre.

Come corollario, notate bene l'*ad tertium* di questo articolo, che è piuttosto lunghetto, ma detto in brevi parole, sintetizzando, si potrebbe dire così. E cioè, ci sono due, due modi di parlare di disposizione. La disposizione può essere presa in un senso generico, *sensu lato*. Allora si tratta del genere comprendente in sé sia l'abito che la disposizione nel senso stretto.

Quindi anche l'abito è una disposizione, appartiene al genere delle disposizioni. Perciò si può dire: l'abito è una disposizione secondo la quale la cosa è ben disposta, bene o male disposta in se stessa. Quindi la disposizione può avere un significato generico.

Oppure si può prendere la disposizione in quanto si contraddive precisamente contro l'abito. E allora la differenza starà, come voi già sapete, nel fatto che, mentre l'abito è difficilmente mobile, cioè è difficile sradicarlo dal soggetto, invece sarà facile togliere la disposizione; essa sarà molto molto passeggera.

E ancora qui ci sono due possibilità di accezione. Cioè è possibile considerare la disposizione come un che di imperfetto in vista dell'abito che è qualcosa di perfetto, cosicché dalla disposizione si passa all'abito. Pensiamo ad esempio se io trascuro tre influenze e anche la quarta e la quinta.

Allora all'inizio si tratta di una disposizione, ma se diventa inveterata, diventa poi l'abito. E quindi si passa dalla disposizione all'abito. Così, per esempio, da una disposizione a studiare, si acquista poi proprio l'abito della scienza, che è un qualche cosa di radicato nel soggetto.

Invece ci può essere anche quella accezione di disposizione, in quanto proprio costituisce un qualche cosa di connaturalmente imperfetto. E in questo senso non si può dire che dalla disposizione si passa all'abito, perché, una volta che diciamo disposizione nel senso generico, e diventa più radicata nel soggetto, non è più disposizione nel senso stretto, ma diventa abito.

Quindi non c'è in questo senso la divisione del genere in specie sussunte, non c'è ovviamente un passaggio continuo dalla disposizione all'abito. E questo, dice S.Tommaso, è probabilmente il senso che aveva in mente lo Stagirita. Ad ogni modo quello che ci interessa è più che altro un chiarimento terminologico.

Quindi tenete a mente che c'è questo modo duplice in termini scolastici rigorosi di parlare della disposizione: o genericamente o più specificamente, in quanto la disposizione si divide contro l'abito come un qualche cosa di più passeggero e di meno radicato nel soggetto.

Ora, detto questo, cioè chiarito che l'abito appartiene alla qualità e anzi ne costituisce la prima specie, proprio in quanto si commisura alla stessa natura del soggetto costituito, costituita dalla sua forma, S.Tommaso si premura di chiarire la operatività dell'abito. Cioè ogni abito è, in qualche misura, operativo. Ovvero, ogni abito è proteso all'atto, ogni abito dispone all'agire. E parte da due definizioni, una di S.Agostino e l'altra di Averroè, il Commentatore.

S.Agostino dice che l'abito è ciò per mezzo di cui si fa qualcosa quando è necessario farlo. Quindi in dovute circostanze, si ricorre all'abito, si fa leva sull'abito proprio per compiere una determinata opera. Certo, questa definizione agostiniana è tutt'altro che perfetta. Perché ciò per mezzo di cui si fa una cosa sono, insomma, anche le facoltà operative, per mezzo delle quali si fa qualcosa.

Averroè definisce l'abito in questo modo. L'abito è ciò per mezzo di cui uno agisce quando vuole. Cioè carica la definizione dell'abito di un elemento nuovo, che avrà una notevole importanza e che rappresenterà l'abito sempre alla volontà.

S. Tommaso sarà abbastanza restio ad ammettere negli animali degli abiti veri e propri. Cioè l'abito è ciò di cui ci si serve quando si vuole; si ricorre all'abito secondo un certo dominio della volontà. Quindi l'abito è una disposizione, alla quale in qualche modo possiamo ricorrere a nostro piacimento. Quando vogliamo compiere una determinata opera, spesso ardua e difficile, l'abito dispone a compierla con facilità, con prontezza e con un certo piacere. Quindi c'è questo, questo fatto della volontarietà radicale dell'abito.

Ebbene, come si spiega l'operatività degli abiti? Vediamo. Qui subentra la distinzione tra un duplice tipo di abito, cioè tra l'abito entitativo e l'abito operativo. Dunque, anzitutto l'abito è operativo per la sua stessa natura di abito. Ogni abito, in quanto tale, per la sua stessa essenza, per la sua stessa natura, quindi anche l'abito entitativo, si rapporta all'agire.

Infatti abbiamo detto che l'abito è una disposizione del soggetto, nel senso generico della parola, in rapporto alla natura del soggetto stesso secondo una certa convenienza o sconvenienza. Quindi l'abito è una disposizione del soggetto in rapporto alla sua natura, secondo ciò che è conveniente o sconveniente rispetto a tale natura.

Ora, la natura delle cose, che è il fine della loro generazione, è ulteriormente ordinata ad un altro fine, che è l'operazione del generato e l'effetto di tale operazione, è l'operato. Quindi in qualche modo il generante dà la stessa specie, cioè la forma della stessa specie, della stessa natura a un altro individuo, a un altro soggetto individuale.

E' vero che in qualche modo con l'impressione, si potrebbe dire, dell'atto nella potenza, della forma nella materia, dell'essenza nel soggetto, si giunge al termine del processo generativo. Cioè la generazione si conclude con la costituzione del generato secondo la sua natura.

Però il generato non è inerte, non è solo un qualche cosa di esistente. E' anche un qualche cosa di agente e, in quanto esiste, è rivestito di una certa essenza, ha anche delle esigenze operative corrispondenti a questa essenza. Quindi, il generato, costituito secondo la sua natura, è ulteriormente destinato ad agire a sua volta e quindi a produrre degli effetti.

Così, l'abito dice ordine non solo alla natura, ma anche all'agire, che è il fine della natura, e al fine dell'agire stesso, quindi all'agire e all'effetto dell'agire. In un secondo modo l'abito è operativo, per il motivo non più della sua essenza, che è comune a tutti gli abiti. Cioè tutti gli abiti sono per essenza operativi, riguardano sempre la natura, ma la natura precisamente non nella sua inerzia entitativa di essenza, bensì nella sua fecondità operativa di natura. Riguardano proprio l'essenza, in quanto è natura.

Ma poi ci sono alcuni abiti, che sono operativi a un titolo particolare, non più per la loro natura di abito, ma per il soggetto in cui si trovano realizzati. Infatti, l'abito si può trovare nella facoltà operativa della natura, può essere realizzato non nella natura

immediatamente, cioè nell'essenza stessa di una cosa, ma bensì dalla facoltà operativa, che appartiene all'essenza della cosa.

Ora, là dove il soggetto dell'abito è una facoltà operativa, anche l'abito sarà essenzialmente operativo, non solo in virtù del suo essere abito, ma anche in virtù del suo appartenere alla facoltà operativa. Infatti S.Tommaso dice che ci sono determinate realtà che secondo tutta la loro natura, sono protese all'agire. E questo luogo è significativo perché fonda la teoria delle relazioni trascendentali,

Tale è la natura delle facoltà operative. Cioè la facoltà operativa è proprio tutta, secondo tutta se stessa, protesa ad operare, ad agire. Quindi nella facoltà operativa non c'è più lo sdoppiamento dell'essere e dell'agire. Nella natura presa comunemente, sì: nella natura umana, una cosa è l'essere e l'altra è il suo agire. Ma nell'intelligenza, per esempio, non si distingue l'essere dall'agire. L'intelligenza è tutta fatta per *intelligere*.

Ci sono alcuni che tendono a negare l'esistenza nel tomismo delle relazioni trascendentali. Ebbene, voi vedete che qui c'è una realtà essenzialmente rapportata all'agire. E ovviamente là dove gli abiti sono soggetti, non nell'essenza, ma nelle facoltà operative dell'essenza, si tratterà di abiti operativi. Operativi cioè a un duplice titolo. Non solo perché sono abiti, ma anche perché sono abiti di un tale soggetto, che è soggetto essenzialmente operativo.

Ovviamente anche gli abiti entitativi dispongono all'azione per mezzo della natura, che qualificano. E' quello che abbiamo detto nella prima parte della divisione. Abbiamo detto che ogni abito, in virtù del suo essere abito, è già proteso all'operazione. Quindi, anche l'abito entitativo, che dispone la natura, secondo le esigenze della natura, la dispone anche secondo la sua fecondità operativa, perché la natura è essenzialmente rapportata a dei fini tramite un'esigenza di azioni, che devono poi conseguire tali fini.

Quindi in questo senso, l'esempio buono e abbastanza convincente è sempre quello della persona sana, la quale, tramite l'abito entitativo della salute, è abilitata poi anche ad agire secondo la natura di una persona sana. Quindi, di per sé la salute non abilita ad agire, ma abilita ad essere in un determinato modo. Però ovviamente dall'essere segue l'agire. Quindi dalla natura correttamente disposta sul piano entitativo deriva anche l'agire sul piano operativo.

Il quarto articolo è importante perché S.Tommaso qui fonda la necessità della esistenza degli abiti. Dopo aver detto che cosa è l'abito, vedete come procede in questa prima Questione introduttiva, cioè anzitutto chiarisce che cosa è l'abito. Esso appartiene alla qualità, è la prima specie della qualità, e si rapporta sempre all'azione, con questa distinzione di abiti entitativi e operativi.

Adesso, dopo aver detto che cosa è l'abito, S.Tommaso pone la questione dell'*an sit*, ovvero se ci debba essere qualche cosa, come un abito. Spesso, anziché porre la domanda semplicemente dell'*an sit*, cioè se esiste qualche cosa come un abito, pone la domanda dell'esigenza, cioè se è necessario che ci sia qualche cosa come un abito.

Ebbene, le esigenze o meglio l'esigenza dell'esistenza di un abito appare chiara, alla luce della triplice condizione in cui un abito immancabilmente si realizza o per lo meno in cui è conveniente che un abito si ingeneri nel soggetto. Ci sono dunque tre

condizioni, nelle quali una cosa ha bisogno di essere disposta alla sua operazione tramite un abito.

La prima condizione è di ordine metafisico ed è molto profonda. Ovvero, non ci sono abiti là dove non c'è potenzialità. Dove non c'è potenzialità, non c'è abito. Perché? Perché non si distingue ciò che deve essere disposto, ovvero il soggetto, da ciò a cui dovrebbe essere disposto, ovvero l'attuazione operativa, l'atto operativo.

Dove non c'è distinzione tra soggetto ed essenza, tra sostanza e agire, dove non c'è questa distinzione non può avere luogo un abito. Sarebbe assurdo cercare una disposizione là dove non c'è una distinzione tra ciò che dev'essere disposto e ciò a cui deve essere disposto. Perché il rapporto tra ciò che è disposto e ciò a cui dovrebbe essere disposto è immediato. E' il rapporto di immediata identità.

In questo senso ovviamente non ci sono abiti in Dio. Sarebbe assurdo pensare che in Dio ci sia una disposizione all'agire, proprio perché in Dio coincide, l'essenza con l'essere e l'essere con l'agire. Quindi, dato che in Dio non c'è nemmeno un'ombra di potenzialità, non c'è la possibilità di disporre una potenzialità ad una attualità.

Notate bene che sempre l'abito dispone una potenza ad un'altra, sia l'atto entitativo, il soggetto, a rivestirsi convenientemente della sua forma, sia infine la sostanza, a essere disposta in vista del suo agire.

Dove non c'è la distinzione tra potenza e atto, cioè dove c'è solo atto senza alcuna potenza, non c'è la possibilità nemmeno di una disposizione intermedia. Quindi anzitutto, affinché ci sia l'abito, è necessario che ci sia un soggetto potenziale. Seconda condizione è questa. E cioè che ciò che è in potenza, ossia il soggetto potenziale, possa essere determinato in modi diversi rispetto a oggetti diversi, la disposizione in modi diversi e a oggetti diversi.

Così, per esempio, non è un abito la inveterata abitudine dei corpi gravi di cadere, quando sono lasciati cadere nel vuoto. E si potrebbe dire: ma, più abito di così. Ogni volta, che uno lascia cadere un corpo, quello cade. Ci deve essere un abito. No! Non è un abito, perché lì la natura è assolutamente determinata *ad unum*. Questo è il discorso. Quindi, il corpo grave, in virtù della sua stessa gravità, tende al centro della terra, perciò non ci può essere una disposizione.

E infine, terza condizione, che più cose concorrano a disporre il soggetto riguardo a una di quelle realtà, rispetto alle quali esso è in potenza; quindi che ci sia il concorso di più elementi disponenti e che tali cose, cioè gli elementi plurimi che dispongono, possano essere commisurate, cioè che questi elementi possano essere proporzionati o commisurati in modi diversi, così da disporre bene o male all'operazione.

Così le semplici qualità elementari, come le chiama S.Tommaso, non sono ovviamente degli abiti. Pensate alla chimica tomistica. S.Tommaso non era un esperto della chimica del suo tempo. Non ha perso nulla, ad ogni modo. O ha perso poco, diciamo così, perché era una chimica molto rudimentale, da cui però si è sviluppata tutta la complicata chimica di oggi.

Comunque questa chimica di stile empedocleo, direbbe che ovviamente al fuoco spetta il calore. Quindi, è chiaro, in sostanza, che non c'è una disposizione del fuoco a esercitare l'azione di combustione. Però, a parte la chimica, diciamo rudimentale dei tempi di S. Tommaso, tuttora penso che si potrebbe dire che in fondo le affinità chimiche, dei diversi legami chimici, sono delle patibili qualità o delle potenze operative, cioè la potenza di avere influsso su di un altro elemento e di subirne l'azione a sua volta.

Quindi corrispondono a delle qualità. Ma a delle qualità assolutamente immediate. Quindi non c'è una disposizione dell'idrogeno a combinarsi con l'ossigeno nell'acqua. E' proprio qualche cosa di assolutamente immediato. Però nell'organismo umano esiste una disposizione di tutta la complessità chimica, che c'è, per costituirlo sano.

Vedete quindi come per avere degli abiti occorre anzitutto che ci sia potenzialità, poi che ci sia un certo pluralismo, un certo pluralismo degli oggetti, ai quali il soggetto può essere disposto, e che ci sia anche un pluralismo dei modi in cui il soggetto può essere disposto tramite elementi plurimi.

Quando si verificano queste tre condizioni, allora c'è l'esigenza di un abito. E siccome queste condizioni spesso si realizzano, ovviamente c'è ampio spazio per la generazione degli abiti. Ed ecco, *quod erat demonstrandum*, esistono, devono esistere degli abiti.

Bene, cari, ho già oltrepassato, no, non oltrepassato, siamo proprio nel tempo giusto. Bene. Allora vi lascio ai vostri cinque minuti e poi continueremo con la prossima Questione.

Seconda parte (B)

Registrazione di Amelia Monesi

Dopo aver visto la natura dell'abito e la sua esistenza, anzi la necessità della sua esistenza e ovviamente questa necessità dell'esistenza degli abiti operativi in particolare, questa materia sarà di imminente importanza nella morale. E' per questo che S. Tommaso tratta dell'abito proprio in questi principi universali della morale, proprio perché altrimenti, voi vi immaginate bene, se non ci fossero delle disposizioni in qualche modo facilitanti l'agire, come sarebbe penoso proprio l'agire, sia nel bene che nel male. Insomma, sarebbe una grande fatica sia essere buoni che cattivi. Invece, per fortuna, ci sono degli abiti che agevolano anche le virtù. E quindi, è importante appunto dal punto di vista morale questo discorso sugli abiti.

Ad ogni modo adesso, dopo aver parlato di questo, dell'esistenza e della essenza o natura degli abiti, anzi dell'esigenza che ci siano degli abiti, S. Tommaso passa a considerare i diversi possibili soggetti dell'abito. Abbiamo già detto che gli abiti si distinguono in entitativi e operativi e questo ci aiuterà anche qui.

Gli abiti entitativi ineriscono al soggetto stesso e lo dispongono ad avere convenientemente la sua stessa natura, cioè ad essere convenientemente secondo la propria natura. Invece, altri abiti, quelli operativi, si realizzano nelle facoltà operative.

La prima domanda riguarda il corpo, cioè se ci sono degli abiti nel corpo umano. Ora, per quanto riguarda gli abiti operativi, radicati nelle facoltà operative, il corpo non ne possiede per un duplice motivo. Innanzitutto per la natura del corpo, in quanto è corpo, prendendo il corpo nella sua pura fisicità.

La natura del corpo è già di suo determinata *ad unum*. Cioè quelle azioni che il corpo esercita come corpo sono ovviamente assolutamente predeterminate. Anche il corpo umano esercita un peso, in quanto è corpo. Però non ha bisogno di essere disposto per esercitare il peso, perché è un qualche cosa che gli compete, proprio *secundum naturam*. Quindi, secondo un'immediata determinazione.

Invece ci possono essere, e ci sono di fatto nel corpo, degli abiti che derivano al corpo dall'anima, cioè dispongono il corpo a obbedire all'anima. Questi abiti, però, che dispongono il corpo a sottomettersi nell'agire, diciamo così, ai dettami dell'anima, questi abiti non appartengono propriamente al corpo, bensì ancora all'anima. Cioè sono soggetti, non nella causa strumentale, ma nella causa principale, ovviamente perché l'abito appartiene al soggetto che esercita l'azione.

Ora, l'azione è sempre dell'agente principale e non dello strumento. E quindi non ci sono propriamente parlando degli abiti strumentali. Di per sé c'è l'abito, cioè l'essenza dell'abito è radicata nell'anima; poi, per una specie di partecipazione c'è anche una certa disposizione che ridonda dall'anima sul corpo. Però, di per sé, simili abiti hanno il loro soggetto essenziale proprio nell'anima.

In secondo luogo, prendendo l'abito come abito entitativo, quindi in quanto significa la disposizione del soggetto alla forma, che costituisce la sua essenza, in questo senso vi sono degli abiti nel corpo, il cui rapporto all'anima è paragonabile al rapporto di un soggetto alla sua forma, un soggetto potenziale materiale alla sua forma.

Quindi c'è questo rapporto del corpo all'anima, come di potenza all'atto. E siccome c'è anche una diversa possibilità di commisurazione del corpo all'anima - quindi c'è una certa, come si può dire, elasticità o della presa che l'anima ha sul corpo -, è possibile intravedere degli abiti disponenti il corpo all'anima, degli abiti entitativi. E' interessante questo fatto.

Mentre la forma nelle sostanze corporee è univoca, e ovviamente nella stessa specie è univoca, tuttavia, dal punto di vista logico, tutti ugualmente meritiamo il predicato uomo. Ma dal punto di vista della presa che la stessa forma ha sulla materia, lì ci sono effettivamente delle possibilità di una certa diversificazione.

Oso spezzare una lancia a favore del grande Gaetano, perché poverino non è adesso molto in auge. Ad ogni modo, il grande Gaetano parla anche di una specie di analogia di disuguaglianza, nel senso che i predicati, logicamente univoci, sono però analoghi non come predicati, cioè sul piano logico, ma sul piano metafisico, in qualche modo, sul piano ontologico, sul piano dell'essere, insomma.

In questo senso effettivamente la presa, non riesco a trovare un'altra parola, il dominio, insomma, che l'anima esercita sul corpo, non solo nel senso spirituale e religioso, ma adesso nel senso proprio biologico, cioè l'anima come principio vitale, è diverso in soggetti diversi.

Quindi è possibile che persino il generante non giunga alla sua intenzione, cioè proprio l'anima non genera nel soggetto. In tal caso si tratta di qualche cosa di contingente: una generazione al di fuori di ciò che accade *ut in pluriuso*, quello che si verifica appunto *ut in paucioribus*, quindi qualche cosa di casuale, dove la materia si sottrae appunto alla forma

Così anche, in fondo, se volete, la stessa morte è una sottrazione della materia alla presa della forma. La materia, in qualche modo, si scioglie da questo dominio della forma e quindi ovviamente questo scioglimento porta poi alla corruzione.

Quindi, in qualche modo, diciamo, questa presenza dell'anima nel corpo può essere diversamente strutturata in soggetti individualmente diversi. Così, per esempio, c'è chi muore in giovane età per cause naturali, perchè ovviamente ci possono essere anche cause violente. Ma diciamo per cause naturali, c'è chi è predisposto a morire prima di un altro, che invece è predisposto a morire più tardi. Perché? Perché uno è più sano dell'altro. E' l'abito entitativo della salute. Quindi ci sono degli individui per natura più sani, e altri che sono più malaticci.

Aristotele vede anzitutto due abiti entitativi del corpo umano, cioè la salute e la bellezza. Però alcuni hanno contestato che Aristotele abbia voluto affermare proprio la salute e la bellezza come veri e propri abiti. Questo è un discorso di interpretazione difficile dei testi aristotelici.

S. Tommaso difende però questa interpretazione. Dice appunto che, per quanto sia la salute che la bellezza siano disposizioni piuttosto passeggere, però sono più radicate di altre disposizioni. E quindi meritano il nome di *habitus*, di abito entitativo.

Questo, questo è chiarito nell'*ad secundum* di questo articolo. Ovvero, in qualche modo la disposizione del corpo, in quanto alla salute e alla bellezza, è ovviamente fragile e, passeggera. Sono disposizioni che purtroppo sono suscettibili di variazioni.

Soprattutto questo è preoccupante per la salute, direi. Non voglio essere un acosmico² che disprezza gli aspetti estetici, però essi sono del tutto direi secondari. Ma invece la salute purtroppo anch'essa può in qualche modo alterarsi. E questo deporrebbe a sfavore della caratteristica di abito di queste disposizioni.

Però, S. Tommaso giustamente dice che attendendo alla natura del soggetto, che di suo è fragile, è il corpo che è corruttibile. Queste disposizioni hanno una certa relativa consistenza. Quindi, fin che c'è il soggetto, anche quelle disposizioni tendono ad esserci.

E quindi non è detto che un uomo sano non possa ammalarsi. Quindi in questo senso c'è una certa fragilità. Però c'è una maggiore tendenza anche al recupero, Quindi,

² Spregiatore del mondo.

in qualche modo, questa disposizione rimane abbastanza radicata, fin che rimane il soggetto. Se poi capita una malattia letale, il soggetto stesso è distrutto e non si parla più dell'abito della salute né tanto meno dell'abito della bellezza.

Questi sono gli abiti corporei. Invece ben più importanti sono ovviamente gli abiti dell'anima. E qui, anzitutto, prima di passare alle potenze dell'anima, la domanda è se vi sono degli abiti nella essenza stessa dell'anima. E qui ancora la possibilità è duplice, cioè appunto degli abiti entitativi e degli abiti operativi.

Quanto agli abiti entitativi, mentre il corpo può essere disposto a ricevere la sua anima in una maniera più o meno solida, cioè ci si attacca in maniera più o meno forte, essendo più o meno sano, invece non è possibile che l'anima sia disposta a sua volta in vista di un'altra natura, perché ultimamente la natura dell'uomo è determinata dall'anima.

Quindi l'essenza dell'anima è completiva della specie, determina ultimamente la specie, sì che la specie uomo non è ulteriormente perfettibile. Perciò, si capisce, operativamente, sì, è perfettibile tramite gli abiti operativi, ma non entitativamente. Quindi, l'ultimo essere che abbiamo, è l'essere ricondotto alla nostra ultima differenza, che è per fortuna quella di avere appunto il *loghisticon* di platonica memoria, la scintilla del divino, la nostra razionalità, oggi tanto disprezzata, ma tanto costitutiva dell'uomo, per la nostra fortuna.

Ebbene, questa essenza razionale dell'anima è completiva della specie e non è suscettibile di ulteriori perfezionamenti entitativi. Però, è possibile, e qui S.Tommaso parla ovviamente da teologo, e anzi in vista di un fine soprannaturale, affinché una natura inferiore si rivesta della partecipazione di una natura superiore, è necessario che essa sia disposta entitativamente a ricevere tale partecipazione.

Quindi, se l'uomo, nell'essenza della sua anima, non può essere disposto da altri abiti connaturali, perché la natura o essenza dell'anima è già ultimamente determinante della natura dell'uomo, tuttavia è possibile che l'uomo, ricevendo la partecipazione di una natura superiore, si disponga a tale partecipazione. Anzi, non solo è possibile, ma è necessario. Senza questo la partecipazione non può avvenire.

E quindi, Dio quando chiama l'uomo al *consortium divinae naturae*, ad essere partecipe della natura divina, *divinae consortes naturae* tramite l'opera di Redenzione in Cristo, siamo divenuti partecipi, consorti della divina natura. Voi sapete come S.Tommaso predilige questa espressione della *Secunda Petri*,

Ebbene, S.Tommaso dice che per avere in noi la natura divina, bisogna che la nostra natura inferiore si disponga a riceverne appunto la partecipazione e ciò avviene nell'ordine dell'essere, prima che nell'ordine dell'agire. Perciò è possibile che nell'essenza stessa dell'anima ci sia un abito entitativo, non però in vista di un essere connaturale, bensì in vista di un essere soprannaturale.

Questo ovviamente è di primaria importanza, in vista del *Trattato sulla Grazia*, che alcuni hanno già fatto, e altri invece dovremmo fare mi pare l'anno prossimo, se non sbaglio. Notate che nel *Trattato sulla Grazia* S.Tommaso appunto spiega molto bene questa disposizione sempre in vista di una natura. Cioè, come analogicamente,

secondo proporzionalità, le virtù naturali dispongono a una natura proprio connaturale all'uomo, così le virtù soprannaturali dispongono anch'esse a una natura, ma non più a quella umana, bensì a quella divina partecipata.

E come l'essere precede l'agire, così il soggetto dell'essere soprannaturale deve precedere il soggetto dell'agire soprannaturale. Perciò, se le virtù soprannaturali infuse sono radicate nelle potenze dell'anima, è ovvio che l'abito entitativo della grazia santificante dev'essere radicato in ciò che precede le potenze operative, il che, dal punto di vista della sussistenza, non può essere che l'essenza dell'anima. Quindi, è nell'essenza dell'anima che si trova questo abito entitativo soprannaturale della grazia santificante.

Per quanto invece riguarda la disposizione abituale all'operazione, non c'è dubbio che gli abiti operativi si realizzano per eccellenza nell'anima. In quanto soprattutto l'anima umana, che è razionale nella sua essenza, tramite la sua razionalità, si diffonde partecipativamente anche sulle facoltà sensitive, è aperta *ad plura*, cioè ha una apertura a più cose e a più modi di realizzazione. Non è determinata *ad unum*. C'è una certa radicale libertà, non solo della volontà, direi, ma quasi dell'anima, della essenza dell'anima, prima che della volontà.

Quindi, in qualche modo, questa apertura dell'anima nella sua stessa essenza, fa sì che l'anima sia il luogo per eccellenza degli abiti operativi, però di abiti operativi, che non ineriscono. E' questo è un tema molto importante, dove si vede la differenza appunto, tra la antropologia tomistica e quella agostiniana. S.Agostino è molto più immediato in questo. Invece S.Tommaso ama queste mediazioni, importantissime: l'accidentalità dell'agire umano e quindi l'accidentalità delle potenze operative.

L'uomo, cioè le potenze operative non sono solo delle modalità dell'anima. Le potenze operative sono vere e proprie qualità nell'anima, distinte dall'essenza dell'anima. Quindi S.Tommaso afferma proprio questa sua tesi, secondo cui ovviamente gli abiti operativi sono soggetti nell'essenza dell'anima non immediatamente, ma tramite le potenze operative. *Proprius actus in propria potentia*.

Quindi, in qualche modo, siccome l'operare, cioè l'agire in atto secondo compete all'anima non immediatamente alla sua essenza, ma solo tramite le potenze operative, è chiaro che l'abito sarà una disposizione non immediatamente dell'essenza dell'anima all'agire, ma della potenza dell'anima all'agire. Quindi la successione è questa: essenza dell'anima, potenze operative, abiti, azioni e fini.

Quindi c'è questa successione della progressiva attuazione delle potenze operative: in fondo non si tratta tanto di abiti dell'essenza stessa dell'anima, quanto piuttosto appunto delle potenze operative. Questo poi S.Tommaso metafisicamente lo chiarisce nell'*ad secundum*, perché sorgerebbe un po' il dubbio, di come mai sia possibile un accidente dell' accidente.

Come è possibile che gli abiti siano qualità delle qualità? In fondo la potenza operativa è una qualità della seconda specie. Allora, come è possibile che una qualità della prima specie appartenga ad un'altra qualità della seconda specie? E' ovvio che tutti gli accidenti ineriscono immediatamente, quanto all'inerire, cioè quanto ad avere

soggetto. Ineriscono immediatamente alla sostanza. Però, quanto a ciò che essi sono, ineriscono alla sostanza in un certo ordine, in una certa successione.

Un esempio un po' materiale, ma proprio per questo abbastanza intuibile, può essere quello del colore di una superficie. In fondo la superficie, per poter essere colorata, deve essere estesa. Quindi, prima deve avere l'accidente della quantità e solo tramite la quantità può avere anche la qualità di essere colorata in un determinato modo.

Notate, detto solo tra parentesi, che questo tema dell'ordine degli accidenti, sarà molto sviluppato da S.Tommaso nelle meditazioni eucaristiche. Voi sapete che la sua tesi, in fondo molto ragionevole d'altronde, è che ovviamente Dio nella transustanziazione compie certamente un'azione strettamente soprannaturale, che solo Lui può produrre, in quanto mantiene le specie eucaristiche nell'essere al di là della sostanza, che non c'è più.

Infatti è ovvio che la sostanza del corpo, dunque la sostanza del pane non c'è più; la sostanza del corpo del Signore non è adatta a rivestirsi degli accidenti del pane, come è ovvio. Quindi questi accidenti rimangono sospesi in aria. Però, dice S.Tommaso, Dio ovviamente non fa, non so, mettiamo cinque miracoli, ma ne fa uno solo. Cioè fa sussistere, ma mi pare che non sia poco. S.Tommaso anche qui applica il principio del rasoio di Ockham, cioè gli enti non sono da moltiplicare senza necessità.

Ovvero Dio mantiene nell'essere gli accidenti, però in fondo solamente il primo accidente, che in tal caso, nelle sostanze corporee, è sempre la quantità. Mantenendo nell'essere la quantità e facendone quasi un soggetto sostitutivo della sostanza, gli altri accidenti poi ineriscono, un po' abusivamente³ per la verità all'accidente della quantità. Quindi qui l'ordine appunto degli accidenti sarà molto esplicito.

Vi sono degli abiti nelle facoltà della parte sensitiva. Qui c'è ovviamente da distinguere. Nella facoltà sensitiva è possibile intravedere una azione molto connaturale, immediata, istintuale si potrebbe dire. E qui, da quel lato, ovviamente gli istinti della parte sensitiva dell'anima non sono suscettibili di abiti, ma sono qualche cosa di immediato, appunto perché c'è questa naturale *determinatio ad unum*.

Così similmente e a maggior ragione, *a fortiori*, ciò vale delle attività, diciamo così, vegetative, per esempio, il digerire. Non c'è nessun abito che disponga alla digestione, se non mediatamente l'abito entitativo della salute, che abbiamo visto. Quindi non è di poca importanza. Ad ogni modo, ovviamente, non c'è un immediato abito operativo, né per le azioni vegetative e né per quelle sensitive ed istintuali.

Però, c'è un altro aspetto sotto il quale la facoltà sensitiva agisce sotto il comando della ragione. Cioè, *nata est oboedire rationi*. E' per natura tale, ha una struttura tale, che nell'uomo si sottomette connaturalmente alla ragione. Dico connaturalmente, cioè non è solo che in qualche modo riceva questo comando della ragione come un qualcosa di esterno. Non è uno strumento inerte come in fondo lo è il corpo, che non ha un'azione propria o quasi.

³ Insolitamente

Invece il senso esercita, nella parte sensitiva, una sua azione sotto il comando della ragione. E sotto questo aspetto, vedete come è importante questa elasticità degli istinti. Istinti non si può più dire, ma diciamo elasticità della parte sensitiva dell'anima umana. Grazie a questa elasticità, come la chiamano gli antropologi contemporanei, è possibile, anzi è necessario che nella parte sensitiva ci siano degli abiti disponenti ad agire bene o male.

E' in questo senso che Aristotele parlava di abito morale partecipato nella parte sensitiva, nel *Secondo Libro dell'Etica a Nicomaco*. Si tratta delle disposizioni secondo le quali siamo bene o male disposti circa le passioni. Quindi, o lasciarsi travolgere dalla passione, e allora c'è l'abito vizioso, oppure moderare la passione con una certa soavità, dell'*imperium rationis* e in tal caso si ha l'abito della virtù, che non c'è però solo nella ragione, ma anzi è propriamente nel senso.

Infatti non si tratta tanto di abituare la ragione a comandare, ma piuttosto di abituare il senso a obbedire. Vi ricordo quello che abbiamo visto in alcuni del *Trattato sulla Temperanza*. L'anno scorso mi pare che l'abbiamo fatto. Si tratta della distinzione appunto, fondamentale per S.Tommaso, tra la castità e la continenza. Vi ricordate, dove S.Tommaso dice, che bisogna che l'abito sia radicato nella sua potenza propria, no?

Ora, la castità riguarda in qualche modo la passionalità che porta, che porta all'atto procreativo. Quindi, ha il suo soggetto nella potenza sensitiva, nel concupiscibile. Perciò, propriamente la virtù che riguarda la finalità procreativa, virtù che poi si chiamerà appunto castità, per essere perfetta, dev'essere soggettata, avere il suo soggetto nella stessa potenza operativa sensitiva. Invece nel continente c'è una buona disposizione della volontà, ma indisposizione dell'appetito sensitivo.

In questo senso l'appetito sensitivo dev'essere disposto a obbedire alla ragione tramite degli abiti virtuosi. S.Tommaso chiarisce nell'*ad secundum*, che diverso è invece il caso degli animali, i quali pure possono imparare delle azioni anti-istintuali. Povere bestie, quando le vedo nel circo, che cosa devono fare! Contare, cose veramente impressionanti. Ad ogni modo, tutte queste povere bestie, imparano qualche cosa dall'uomo, il quale insegna a un cavallo di fare delle addizioni e cose del genere.

Ovviamente non si tratta di un processo razionale, ma proprio di un abito supinamente ricevuto in quella povera bestia. Ma, ad ogni modo, S.Tommaso dice che, nell'addestramento degli animali, non si tratta nemmeno di un vero e proprio abito, perché manca un elemento che abbiamo visto in quella definizione di Averroè e cioè l'abito è ciò per mezzo di cui si agisce quando si vuole. Cioè si ricorre in qualche modo alla volontà.

Invece l'animale, non ha la possibilità di disporre della propria addomesticazione, chiamiamola così. Anzi, povera bestia, appena si sbarazza del suo tormentatore evidentemente ritorna di nuovo allo stato connaturale o almeno tende a tonarci, se non è eliminata nella lotta darwinistica per la vita, *struggle for life*, come dice Charles Darwin, da individui più forti della stessa specie, perché loro sono alienati da questi interventi dell'arte umana. Ad ogni modo non si può parlare di un abito proprio negli animali.

Vi sono degli abiti nell'intelletto. Questo noi potremmo dirlo al di là di quanto dice S.Tommaso in questo articolo, perché egli si lascia immediatamente trascinare dalla polemica antiaverroistica, e non poteva essere diversamente. Averroè doveva essere, come dire, proprio il grande cruccio della sua vita, perché le poche volte che S.Tommaso perde la pazienza, è con gli averroisti.

Anche qui ovviamente il fondamento dell'esistenza degli abiti dell'intelletto è dato ancora dal fatto che l'intelletto è in potenza, in fondo, al conoscere. L'intelletto possibile, si capisce. Non c'è abito nell'intelletto agente. Ma l'intelletto possibile può essere disposto diversamente, più o meno bene. Può essere più o meno svelto nel considerare, cioè nel ricevere le sue attuazioni, le specie impresse e anche nel connettere i giudizi, soprattutto poi in questo.

Ebbene, quindi, data la potenzialità dell'intelletto possibile, e data anche la sua indeterminatezza, cioè una certa apertura anche ai diversi modi in cui può essere intelligente, è evidente che l'intelletto possibile, si capisce, può essere soggetto di abiti. Invece S.Tommaso polemizza immediatamente con Averroè e dice che chi, come Averroè, pone un solo intelletto comune a tutti, deve negare che esso sia soggetto di abiti, in quanto gli abiti sono individualmente differenziati secondo la differenza dei soggetti. Voi conoscete la tesi averroistica, veramente allucinante, come si suol dire oggi, cioè la tesi secondo cui, non solo l'intelletto agente è un intelletto angelico, per così dire, cioè l'intelletto di una sostanza separata. Questo, al limite, potrebbe ancora quasi comporsi con un certo agostinismo, come per dire come siamo illuminati dall'alto.

Che ne è dell'intelletto possibile? Per Averroè noi abbiamo solo la ragione inferiore, il senso comune e via dicendo, la memoria, la fantasia, eccetera. Insomma, siamo delle bestie illuminate dall'alto. Ma non siamo noi che individualmente pensiamo, secondo Averroè. E' un angelo che pensa per noi e che poi ci comunica i suoi pensieri. Invece questo S.Tommaso non lo ama; questa teoria effettivamente è poco simpatica, in fondo.

E S.Tommaso dice che questa tesi di Averroè, se dovesse essere accettata, ovviamente toglierebbe di mezzo degli abiti nell'intelletto possibile, perché chiaramente essi sono differenziati secondo la situazione diversa dei soggetti. Non si potrebbe in tal caso dire che uno è più o meno intelligente, perché è chiaro che vi sarebbe un unico intelligente e sarebbe l'angelo che muove la luna attorno alla terra. E noi saremmo più o meno ricettivi di questo influsso superiore.

Invece, S.Tommaso dice che questa tesi averroistica è sbagliata per due motivi. Anzitutto va contro l'autorità di Aristotele. Quindi ancora Averroè si rivela più un corruttore di Aristotele che un suo commentatore. In quanto Aristotele, e questo è vero; egli ammette chiaramente degli abiti intellettivi, soprattutto nell'intelletto pratico, in quello poetico, e in quello speculativo. Nell'intelletto speculativo poi distingue tre abiti cioè l'*intellectus*, ossia l'abito dei principi, la scienza e la sapienza.

Indubbiamente, Averroè fa forza ai testi aristotelici. Aristotele indubbiamente ammetteva una differenziazione di abiti nell'intelletto possibile. Però, al di là di questo, dice giustamente l'Aquinate che ciò ripugna alla stessa verità delle cose. Come la

potenza è di quel soggetto al quale appartiene l'atto, così pure così pure l'abito è del soggetto del quale è l'atto. Ebbene, conoscere e considerare è l'atto proprio dell'intelletto possibile. Quindi, in sostanza, anche la potenza e l'abito dev'essere del soggetto umano individuale.

E' molto bello. Mi piace sempre questa polemica tomistica, che è una battaglia proprio feroce E si vede come S.Tommaso si emoziona, lui che non era facilmente emozionabile, proprio per difendere l'individualità della intelligenza umana. E' una battaglia non da poco. Perché, guardate, che ciò che abbiamo veramente di più alto è la nostra intelligenza. Se la separiamo a e la omologhiamo a quella dell'angelo, veramente si apre la strada alla nostra decadenza, verso l'animalesco. Non so se rendo l'idea.

Quindi la battaglia di S.Tommaso è proprio fondata anche su motivi morali ed etici, si potrebbe dire, ma proprio anche sulla stima che egli ha dell'intelletto. L'operazione più alta che abbiamo è proprio pienamente nostra. Si tratta della nostra intelligenza, dell'atto di *intelligere*, e quindi di elicitare un atto cognitivo. Noi introspeettivamente abbiamo l'evidenza di essere noi che pensiamo.

C'è una specie di *cogito* tomistico, per fortuna non cartesiano. Non vorrei dire che S.Tommaso sia troppo ecumenicamente aperto verso i cartesiani, Lungi da me. Però non c'è dubbio che c'è una forma di *cogito* tomistico. Ovvero sono io che penso, non è un angelo che pensa per me.

E siccome sono io che elicitò l'atto del pensare, bisogna che anche la potenza attiva del pensare, quindi degli abiti che dispongono tale potenza al pensare in atto siano miei, individuali, cioè soggetti nell'uomo.

Interessante è il chiarimento nell'*ad tertium*. Le facoltà sensibili interne soprattutto, cioè il senso interno, la memoria, la fantasia, la cogitativa, che poi è la *ratio inferior*, preparano l'oggetto dell'intelletto. Soprattutto poi questo lo fa la fantasia, la immaginativa che prepara il fantasma⁴. Preparano l'oggetto dell'intelletto.

E così, dalla loro buona disposizione, alla quale contribuisce anche la disposizione dell'organo corporeo, segue una certa attitudine dell'uomo al conoscere. S.Tommaso è molto realistico. E' come nella questione dove tratta della virtù della studiosità. Egli dice che in fondo, in fondo, lo studio dovrebbe essere un puro piacere intellettuale, senza alcuna fatica.

Poi però, egli capisce che effettivamente, lui che studiava molto e ne sapeva qualcosa, così non è, e questo piacere vale per le sostanze separate e angeliche. Dice che evidentemente l'uomo si stanca studiando, ma non per l'essenza di ciò che è l'atto di *intelligere*. Perché, notate bene, sapete che S.Tommaso sostiene, e penso che dobbiamo sostenerlo anche noi, che, *secundum rerum veritatem*, l'intelletto è immediatamente sussistente.

L'essenza dell'anima intellettuale sussiste in sé, non tramite il corpo, proprio perché ha delle azioni separate. Mentre il sentire è una azione del congiunto, sia

⁴ Termine di greco *phantasma*, che significa l'immagine sensibile.

dell'anima che del corpo, l'*intelligere* è l'atto solo dell'anima, però preparato, predisposto tramite il fantasma.

In quanto l'*intelligere* è essenzialmente della sola anima spirituale, non dovrebbe causare fatica. Però, in quanto c'è bisogno della *conversio ad phantasmata*, allora bisogna essere robusti per studiare. Altrimenti la fatica è troppa. E quindi in fondo lo studio assume anche la caratteristica di una fatica fisica proprio per questa necessità di ricorrere ai fantasmi

Similmente, di per sé l'intelligenza dovrebbe essere uguale in tutte le anime umane, proprio perché, in quanto l'anima è spirituale, non ci dovrebbe essere una individuazione. Perché l'individuazione scaturisce dalla materia. Perciò di per sé l'intelligenza come tale dovrebbe essere assolutamente uguale in tutti, un po' come nelle sostanze angeliche lo stesso individuo esprime in sé tutta la specie. Non c'è differenza.

Allora, da dove nasce la diversificazione delle disposizioni intellettive umane? Proprio da una diversa disposizione, da una diversa disposizione corporea. E S.Tommaso, sempre commentando Aristotele - leggete per esempio nel commento al *De Anima*, II Libro, capitolo 9, -, aggancia questa tesi soprattutto sia al senso della vista, che è il più conoscitivo tra tutti, ma anche in maniera molto significativa al senso del tatto.

E' una cosa che fa un pochino sorridere. Ma guardate che al di là dello scherzo c'è qualcosa di veramente serio. Egli riferisce infatti nel *De Anima*, II Libro, capitolo 9, quello che dice lo stesso venerabile Stagirita, e cioè che *molles carne bene aptos mente videmus*, coloro che sono molli per quanto riguarda il senso tattile, cioè la superficie del corpo, li vediamo meglio disposti all'*intelligere*, cioè a conoscere intellettivamente, mentre coloro sono di carne soda, sono meno disposti all'*intelligere*.

Ora, non che S.Tommaso ce l'avesse con le attività sportive, che induriscono i muscoli e effettivamente non sempre promuovono l'intelligenza. Però, per la verità, non è che ci sia nemmeno, un contrasto. Capitemi bene. Cioè, questa durezza non è la durezza del *tonus* muscolare. E' la durezza proprio della superficie del corpo, in quanto più o meno adatta a avere il senso del tatto.

E' interessante. Prego.

... individuare ... criminali ...

Effettivamente è chiaro che non si può, partendo dalle caratteristiche somatiche, arrivare in qualche modo per forza a questo. Diciamo che c'è una specie di predisposizione. Adesso a parte il senso tattile, che, certamente, questo anche la scienza più aggiornata lo ammette, è il senso per lo meno più fondamentale, cioè il senso più, più atavico che abbiamo.

Negli animali, proprio infimi, la vita, cioè quella sensitiva, comincia con il senso del tatto. Gli altri sensi più differenziati, persino l'olfatto, la vista, eccetera, si

sviluppano molto, molto posteriormente. Invece il tatto veramente è fondamentale anche strutturalmente, perché pervade proprio tutto il corpo.

Ma, a parte questo, è chiaro che in qualche modo esiste una certa predisposizione, ma non tanto del senso esterno, cioè del tatto. Io non mi formalizzerei proprio su questa mollezza della pelle, ma piuttosto sui sensi interni, cioè su di una certa sveltezza per esempio nel memorizzare.

Questo, si può vedere molto facilmente. Ci sono veramente individui che hanno una predisposizione prodigiosa a memorizzare. Sono agevolati nella parte non del tutto creativa, però importante dell'intelligente. Ci sono altri individui che sono privilegiati dal punto di vista della ricerca; sono quelli che hanno più forte la parte fantastica, cioè la parte immaginativa.

Ovviamente l'intelletto dovrebbe di per sé giungere ad una certa armonia tra queste componenti. Però è vero che effettivamente si nota una divergenza di tipi psicologici, quanto all'intelletto. Ci sono quelli che prediligono in qualche modo gli esercizi diciamo di memoria, esercizi mnemonici, e altri che invece si diletano nello scoprire nuovi orizzonti, nel cercare.

Gli uni sono meno creativi, gli altri lo sono di più, , ma entrambi queste parti appartengono all'*intelligere*. Quindi c'è questa differenza dispositiva secondo la diversa disposizione appunto del senso soprattutto interno.

Ovviamente, se ci sono degli abiti nell'intelletto, tanto più ci sono abiti nella volontà. Ovviamente la volontà a sua volta è un qualche cosa, una potenza operativa, una potenza attiva, che è aperta a diversi oggetti e in maniera diversa. La volontà è libera per eccellenza.

E quindi, la volontà è libera non solo passivamente, ma anche attivamente, cioè si determina. Data questa sua apertura a diverse possibilità di autodeterminazione, la volontà diventa ovviamente un luogo direi per eccellenza in cui occorre acquistare degli abiti.

Però S. Tommaso fa vedere anche l'appartenenza dell'abito alla volontà in un altro modo, cioè nella volontà, data la sua apertura intenzionale e quindi la sua libertà, non si realizza soltanto l'abito per eccellenza, per esempio, la giustizia, che è per eccellenza della volontà. Notate bene come poi la giustizia pervade in qualche modo tutta la vita morale, perché in tutta la vita morale il fine, che si raggiunge nell'agire umano, è un qualche cosa di dovuto, quindi a ragione di giustizia, a ragione del dovuto.

Ora, non solo c'è questo abito per eccellenza, che si situa nella volontà, ma c'è anche in qualche modo una certa universalità della volontà rispetto a tutti gli altri abiti. Ovvero tutti gli abiti fanno capo alla volontà.

Questo, perché? Proprio ancora una volta perché dell'abito ci si serve a piacimento secondo la libera determinazione della volontà. Quindi la volontà usa degli abiti e a loro volta gli abiti sono quasi lì in attesa che la volontà se ne serva, Quindi come ultima radice dell'abito, di ogni abito, c'è in fondo la volontà. Questo carattere volitivo degli abiti, mi pare molto importante per scartare questa falsificazione dell'abito che, riduce l'abito all'abitudine, a una specie di inerzia.

Gli abiti tomistici non conducono all'inerzia spirituale, ma, al contrario, sono delle capacità di cui l'uomo si serve vitalmente. E quanto più l'uomo è capace di agire, tanto più fortemente agisce quando se ne serve. Quindi l'abito non è un'abitudine su cui adagiarsi, ma è un'abitudine di cui far uso operoso, attuale.

Questo articolo mi piace al massimo, perché estende in maniera veramente amplissima la visuale sugli abiti. Abbiamo visto che non ci sono abiti in Dio. Abbiamo visto invece che nell'uomo ci sono abiti nel corpo, che sono soltanto entitativi, e poi nella parte sensitiva, ci sono abiti in dipendenza dal dominio della ragione su questa parte medesima, poi abbiamo visto che ci sono abiti dell'intelletto e della volontà.

Al di sopra dell'uomo, S.Tommaso si fa anche la domanda diciamo angelologica. Ci sono degli abiti degli angeli? Nelle sostanze separate? Ebbene, la risposta è sì e no. Ci sono degli abiti, ma un po' diversi da come essi si possono realizzare in noi. Anzitutto non ci sono ovviamente degli abiti entitativi, perché l'abito entitativo è la predisposizione del soggetto ad avere il suo atto, che determina la sua natura.

Ora, il soggetto angelico non è un soggetto materiale che si riveste di una forma, cioè ovviamente non c'è una disposizione della materia a ricevere la forma. Perciò non ci sono abiti entitativi negli angeli. Però ci sono degli abiti operativi. Ma in che modo?

Ci sono degli abiti operativi anzitutto perché anche nelle sostanze angeliche, cosa metafisicamente molto importante, per quanto non ci sia la composizione di materia e di forma, c'è però sempre la differenza tra atto e potenza. E qui emerge ciò che sta tanto a cuore ai nostri tomisti fabriani, per così dire. Ma in questo il Padre Fabro ha veramente ragione. Ebbene, emerge proprio il primato dell'essere.

Nell'angelo, sebbene non ci sia la potenza della materia, c'è sempre la potenzialità della finitezza dell'essenza rispetto all'essere. E a questa finitezza dell'essenza, che è distinta e potenziale rispetto all'essere, fa riscontro anche l'attuazione dell'essenza da parte delle operazioni. Ovvero, l'angelo non agisce per essenza. Ma anche in lui l'azione è un *accidens in subiecto*.

Siccome c'è una aggiunta di operatività anche nelle sostanze separate spirituali, c'è una possibilità di disporre tale sostanza all'agire ovviamente intellettuale e volitivo, cioè puramente spirituale. Però c'è una differenza. E qui S.Tommaso ama queste gerarchie analogiche. Dice appunto che c'è una somiglianza e anche differenza tra l'angelo e l'uomo.

Sia nell'angelo che nell'uomo l'intelletto è potenziale, a differenza dell'intelletto divino, che semplicemente possiede il suo oggetto immediatamente, avendo la pienezza dell'essere. Invece nell'intelletto possibile umano si verifica un qualche cosa, che è interessantissimo. Si verifica in questa facoltà, che ovviamente è attualità, perché è chiaramente forma. Però è una forma paradossalmente potenziale a ogni sua operazione, perché è una *tabula rasa*.

In qualche modo c'è una analogia lontana, che però si impone, tra la potenzialità intenzionale dell'intelletto umano e la potenzialità fisica della materia prima. Come la materia prima in sé è priva di ogni forma, così anche l'anima umana è priva di ogni

rappresentazione. Quindi l'uomo è in qualche modo in potenza a ogni sua operazione intellettuale; l'angelo invece no⁵.

Qui c'è la tesi tomistica, che voi forse già conoscete, perché mi pare che abbiate già fatto in dogmatica il *Trattato sugli Angeli*. Ebbene, lì S. Tommaso spiega come l'angelo conosce immediatamente la sua sostanza, perché possedersi immaterialmente significa conoscersi e per questo non ha degli abiti operativi, perché è una conoscenza immediata,

Similmente, tramite un'analogia della sua sostanza, può conoscere altre sostanze inferiori o uguali alla sua. Ma le sostanze superiori

Termine della registrazione

⁵ L'angelo parte direttamente con un atto di intendere.