

G. CAVALCOLI

S. TOMMASO

OGGI

—
E NEL SUO TEMPO
—

STAB
BOLOGNA 1980

sto il pluralismo dei contributi o degli interessi.

Viceversa, il pretesto del pluralismo non ha nessun valore se invocato a sostegno di presupposti agnostici e soggettivisticci che annullino il realismo del sapere in generale, e di quello teologico in particolare, nella sua universalità e necessità, dove S. Tommaso è appunto Dottore comune.

71. "Dottore eucaristico", secondo noi, ci riporta all'umanesimo tomista, umanesimo, come è stato definito dal Maritain, dell'Incarnazione: quindi il pieno, integrale umanesimo cristiano, del Dio fatto carne, e quindi della Verità divina sposata a quella umana, della fede alla ragione, della Scrittura alla filosofia, alla metafisica, alla scienza; dell'ascetica e mistica all'umanesimo e al progresso storico e umano; dell'Immutabile al mutevole; dell'Absolute al relativo; del ciclo alla terra; dello spirito alla carne: al di là, quindi, di tutte le divisioni, i dualismi, per la conciliazione, la sintesi, l'integrazione, la salvezza di ogni cosa purchè appartenente al campo dell'essere.

72. E "umanesimo dell'Incarnazione" vuol dire anche umanesimo della grazia. Se S. Agostino è considerato il Dottore della grazia, in ciò S. Tommaso si mostra suo discepolo ed crede, col vantaggio di offrirci, tramite il recupero di Aristotele, una visione dell'uomo, della sua psicologia e del mondo in cui vive più precisa e completa, e più attenta alle esigenze ontologiche e razionali del sapere umano.

L'umanesimo tomista è l'umanesimo della dignità dell'uomo in quanto creato ad immagine di Dio e ricreato, nella grazia, ad immagine di Cristo. Tommaso non crede di dover deurtare l'uomo e la sua ragione per esaltare la grandezza e la potenza di Dio, tutt'altro: la grandezza di Dio ci apparirà tanto più elevata, come egli stesso afferma, quanto più comprendiamo l'elevatezza quasi infinita della persona umana, effetto della creazione divina. La causa supera l'effetto: per cui, più apprezzeremo voracemente la grandezza dell'uomo, effetto della causalità divina, tanto più comprenderemo la grandezza di questa causalità, che è all'origine di ciò che nell'uomo esiste di più nobile, come l'atto libero del volere indirizzato al bene.

Ciò che nell'uomo va soppresso è il vizio e il peccato; e in ciò S. Tommaso è molto rigoroso. Il suo ascetismo, comunque, con la teoria della grazia sanante, conserva sempre una profonda prospettiva umanistica.

73. Questa eccezionale capacità che S. Tommaso ha di esaltare l'uomo senza offendere la trascendenza divina (contro tutte le forme di antropocentrismo e di fideismo) appare in tutta evidenza nella sua teologia della vita mistica, che per lui s'identifica con la teologia dei doni dello Spirito Santo.

S. Tommaso non è un vero e proprio Dottore mistico, nel senso pratico e pastorale del titolo, come può esserlo un S. Giovanni della Croce, una S. Teresa o un S. Bonaventura o tanti altri, in ciò più importanti e più utili di S. Tommaso. Egli in dubbio, nel suo intimo e nella sua vita, fu un mistico,

lore se invocato a sostegno di presupposti agnostici e soggettivistici che annullino il realismo del sapere in generale, e di quello teologico in particolare, nella sua universalità e necessità, dove S. Tommaso è appunto Dottore comune.

71. "Dottore eucaristico", secondo noi, ci riporta all'umanesimo tomista, umanesimo, come è stato definito dal Maritain, dell'Incarnazione: quindi il pieno, integrale umanesimo cristiano, del Dio fatto carne, e quindi della Verità divina sposata a quella umana, della fede alla ragione, della Scrittura alla filosofia, alla metafisica, alla scienza; dell'ascetica e mistica all'umanesimo e al progresso storico e umano; dell'Immutabile al mutevole; dell'Assoluto al relativo; del cielo alla terra; dello spirito alla carne: al di là, quindi, di tutte le divisioni, i dualismi, per la conciliazione, la sintesi, l'integrazione, la salvezza di ogni cosa purchè appartenente al campo dell'essere.

72. E "umanesimo dell'Incarnazione" vuol dire anche umanesimo della grazia. Se S. Agostino è considerato il Dottore della grazia, in ciò S. Tommaso si mostra suo discepolo ed crede, col vantaggio di offrirci, tramite il recupero di Aristotele, una visione dell'uomo, della sua psicologia e del mondo in cui vive più precisa e completa, e più attenta alle esigenze ontologiche e razionali del sapere umano.

L'umanesimo tomista è l'umanesimo della dignità dell'uomo in quanto creato ad immagine di Dio e ricreato, nella grazia, ad immagine di Cristo. Tommaso non crede di dover decurtare l'uomo e la sua ragione per esaltare la grandezza e la potenza di Dio, tutt'altro: la grandezza di Dio ci apparirà tanto più elevata, come egli stesso afferma, quanto più comprendiamo l'elevatezza quasi infinita della persona umana, effetto della creazione divina. La causa supera l'effetto: per cui, più apprezzeremo veracemente la grandezza dell'uomo, effetto della causalità divina, tanto più comprenderemo la grandezza di questa causalità, che è all'origine di ciò che nell'uomo esiste di più nobile, come l'atto libero del volere indirizzato al bene.

Ciò che nell'uomo va soppresso è il vizio e il peccato; e in ciò S. Tommaso è molto rigoroso. Il suo ascetismo, comunque, con la teoria della grazia sanante, conserva sempre una profonda prospettiva umanistica.

73. Questa eccezionale capacità che S. Tommaso ha di esaltare l'uomo senza offendere la trascendenza divina (contro tutte le forme di antropocentrismo e di fideismo) appare in tutta evidenza nella sua teologia della vita mistica, che per lui s'identifica con la teologia dei doni dello Spirito Santo. S. Tommaso non è un vero e proprio Dottore mistico, nel senso pratico e pastorale del titolo, come può esserlo un S. Giovanni della Croce, una S. Teresa o un S. Bonaventura o tanti altri, in ciò più importanti e più utili di S. Tommaso. Egli in dubbiamiento, nel suo intimo e nella sua vita, fu un mistico, come del resto, in misura e modi diversi, ogni santo: altrimenti, non si spiegherebbe la purezza, elevatezza e copiosità straordinaria della sua dottrina, giudicata "miracolosa" da Papa Giovanni XXII nel '300. Però, come abbiamo detto, la dottrina tomista, per i contenuti e il genere letterario, non è

mistica, ma teologico-scolastica. Non è espressione, per usare le parole stesse di Tommaso, di una "cognitio affectiva", ma di una "cognitio doctrinae"; non di un "iudicium per modum inclinationis" ma di un "iudicium per modum cognitionis". In S. Tommaso il fuoco mistico traspare, oltre che da diversi significati vi episodi della sua vita, dalla parezza angelica di quel tipo di sapienza teologica, quella scolastica, che di per sé non richiederebbe necessariamente il presupposto dell'esperienza mistica, ma sono sufficienti le virtù intellettuali sopraccelte della fede. Tuttavia l'esempio di Tommaso mostra chiaramente i grandi vantaggi arrecati alla produzione teologica scolastica da un impegno severo di vita ascetica e da un gusto vivo e divinamente ispirato delle realtà soprannaturali, quelle stesse delle quali il teologo deve parlare, e che evidentemente può conoscere meglio se non si limita a studiarle con l'intelligenza, ma anche a sperimentarle tramite l'amore stesso ispirato, nella contemplazione, dal dono della sapienza.

74. S. Tommaso ha fatto un'analisi teologica dell'esperienza mistica. Da questo punto di vista, dobbiamo considerarlo come maestro anche in questo delicatissimo e importantissimo campo della vita di grazia, laddove essa dà i suoi frutti più belli e saporiti, nella gustazione, pur in mezzo alle croci, della beatitudine del cielo.

Tommaso ci offre importanti e utili strumenti teologici per riconoscere i vari fenomeni mistici, distinguendoli dai falsi. La vita mistica possiede delle manifestazioni che possono essere sottoposte al vaglio di una verifica teologica: per questo il teologo, anche senza essere un mistico vero e proprio, è in grado, mediante questa verifica, di riconoscere la presenza autentica della vita mistica nei casi concreti.

Il criterio offertoci da S. Tommaso suppone una concezione della vita mistica di stampo fortemente umanistico, ma che nulla toglie nel contempo alla sovrana, imprevedibile e trascendente azione dello Spirito. Tommaso ci mostra chiaramente, al di là di certe espressioni che troviamo nei mistici stessi, non sempre chiari da un punto di vista scolastico, come nella esperienza mistica l'atto dell'intelletto e della volontà, ben lungi dal subire chissà quali menomazioni, illanguidimenti o deliquii, raggiunge, nell'oscurità di una fede ineffabilmente luminosa, il massimo della sua potenza, perfezione ed efficacia, secondo una forma straordinariamente semplice e immediata, al di là dei complessi ed incerti procedimenti del ragionamento e della deliberazione.

75. La concezione tomista della mistica ha dunque un timbro fortemente virile, che nulla toglie però, ripetiamo, alla trascendenza dell'ispirazione e della potenza divina dello Spirito. Per rappresentare tale azione, Tommaso anzi ricorre ad espressioni forti, riprese soprattutto dall'insegnamento dello Pseudo-Dionigi: soprattutto l'idea della "passione" della realtà divina, ed anche quella dell'ineffabilità e della sovraconcettualità della conoscenza infusa, proprio nel momento in cui, da parte dell'intelletto, il concetto di fede, nel giudizio

una "cognitio doctrinae"; non di un "iudicium per modum inclinationis" ma di un "iudicium per modum cognitionis". In S. Tommaso il fuoco mistico traspare, oltre che da diversi significati vi episodi della sua vita, dalla purezza angelica di quel tipo di sapienza teologica, quella scolastica, che di per sé non richiederebbe necessariamente il presupposto dell'esperienza mistica, ma sono sufficienti le virtù intellettuali sopraccollate dalla fede. Tuttavia l'esempio di Tommaso mostra chiaramente i grandi vantaggi arrecati alla produzione teologica scolastica da un impegno severo di vita ascetica e da un gusto vivo e divinamente ispirato delle realtà soprannaturali, quelle stages delle quali il teologo deve parlare, e che evidentemente può conoscere meglio se non si limita a studiarle con l'intelligenza, ma anche a sperimentarle tramite l'amore stesso ispirato, nella contemplazione, dal dono della sapienza.

74. S. Tommaso ha fatto un'analisi teologica dell'esperienza mistica. Da questo punto di vista, dobbiamo considerarlo come maestro anche in questo delicatissimo e importantissimo campo della vita di grazia, laddove essa dà i suoi frutti più belli e sapori, nella pregustazione, pur in mezzo alle croci, della beatitudine del cielo.

Tommaso ci offre importanti e utili strumenti teologici per riconoscere i veri fenomeni mistici, distinguendoli dai falsi. La vita mistica possiede delle manifestazioni che possono essere sottoposte al vaglio di una verifica teologica: per questo il teologo, anche senza essere un mistico vero e proprio, è in grado, mediante questa verifica, di riconoscere la presenza autentica della vita mistica nei casi concreti.

Il criterio offertoci da S. Tommaso suppone una concezione della vita mistica di stampo fortemente umanistico, ma che nulla toglie nel contempo alla sovranità, imprevedibile e trascendente azione dello Spirito. Tommaso ci mostra chiaramente, al di là di certe espressioni che troviamo nei mistici stessi, non sempre chiari da un punto di vista scolastico, come nella esperienza mistica l'atto dell'intelletto e della volontà, ben lungi dal subire chissà quali menomazioni, illanguidimenti o deliqui, raggiunge, nell'oscurità di una fede ineffabilmente luminosa, il massimo della sua potenza, perfezione ed efficacia, secondo una forma straordinariamente semplice e immediata, al di là dei complessi ed incerti procedimenti del ragionamento o della deliberazione.

75. La concezione tomista della mistica ha dunque un timbro fortemente virile, che nulla toglie però, ripetiamo, alla trascendenza dell'ispirazione e della potenza divina dello Spirito. Per rappresentare tale azione, Tommaso anzi ricorre ad espressioni forti, riprese soprattutto dall'insegnamento dello Pseudo-Dionigi: soprattutto l'idea della "passione" della realtà divina, ed anche quella dell'ineffabilità e della sovraconcettualità della conoscenza infusa, proprio nel momento in cui, da parte dell'intelletto, il concetto di fede, nel giudizio sapienziale, risplende al massimo delle sue potenzialità. Né questa potenza delle facoltà umane nell'atto dell'esperienza mistica porta minimamente S. Tommaso ad affermare una qualunque forma di illuminismo o di volontarismo, come avviene invece nel falso misticismo.

Tutte le potenze che sono nell'uomo sono impegnate nella esperienza mistica, anche quelle della sensibilità, sebbene solo di riflesso e in modo condizionale, dopo una necessaria e severa purificazione. Per questo, nella concezione tomista, l'esperienza mistica, sostanzialmente sopranaturale, e infuso, non si risolve affatto in un fenomeno di tipo puramente psicologico, emotivo, se non addirittura irrazionale: impressione che viceversa si potrebbe trarre da certe espressioni non sempre chiare dei mistici. Non parliamo poi degli errori che si possono riscontrare nella cosiddetta "mistica" non-cattolica o addirittura non-cristiana.

La concezione tomista tiene quindi le distanze tanto dallo pseudomisticismo manista e montista, che dissolve la responsabilità della persona nelle forze istintuali e irrazionali di una Nature divinizzata, come troviamo per esempio nell'induismo, quanto dallo pseudomisticismo gnostico, di origine greca, che pretende far giungere lo spirito umano alla divinizzazione mistica mediante un processo meramente dialettico dove quindi di fatto, in ultima analisi, non è l'umano che s'innalza al Divino, ma è il Divino che viene rigetto alle proporzioni dell'umano, e il sovrarazionale si confonde con l'irrazionale.

76. Qual è il rapporto di S. Tommaso col Magistero della Chiesa? Un rapporto di fedeltà non bigotta, opportunistica o paurosa, ma intelligente, attiva e delicata, perchè sapeva bene, da uomo di fede, che l'autorità della Chiesa, in quanto ha per oggetto l'ordine del sopranaturale, non ha nessuna censura o limite intrinseco da porre alla ragione, in special modo alla ragione filosofica, ma anzi non ha altro da darle che delle luci e dei rinforzi, dato che nello stesso deposito rivelato sono contenute altissime ed importantissime verità naturali concernenti Dio, l'uomo e la morale. Nulla quindi di più estraneo a S. Tommaso del pregiudizio kantiano, frutto della mentalità letteraria, per il quale, per far spazio alla "fede" occorrerebbe ridurre quello della "ragione": il che testimonia evidentemente o di una concezione troppo ristretta della fede, o di una concezione troppo ambiziosa della ragione.

S. Tommaso, al contrario, era ben conscio del fatto che la sua ragione poteva affrontare tutti gli ardui, tutte le scalate, tutte le esperienze, e ogni possibile strada a lei concessa, senz'alcun timore di venire censurata o bloccata dalla Chiesa, purchè, evidentemente, seguisse il sentiero della verità: e cos'altro desiderava anche lui, con tutta l'anima, se non la verità? Da qui la sua perfetta sintonia della sua ricerca di uomo e di teologo col cammino, i desideri e le direttive della Chiesa, maestra della verità.

Egli è tanto più libero e spregiudicato in campo razionale, quanto più consapevolmente ferma e irremovibile è la sua adesione alle verità fondamentali e certe della fede e della stessa ragione.

La chiara coscienza che egli aveva della distinzione tra l'ordine naturale della ragione e l'ordine sopranaturale della fede, lo portava ad una perfetta libertà ed audacia nel campo che, come teologo e filosofo, era affiatato alla responsabilità

Realismo
Panteismo
Affettivo
(India)
Dialettico
(Piatino
Hegel
Noel)
Mistica
Mistica
Mistica

esperienza mistica, anche quella della simplicità, secondo se-
lo di riflesso e in modo condizionale, dopo una necessaria e se-
vera purificazione. Per questo, nella concezione tomista, l'e-
sperienza mistica, sostanzialmente sopranaturale, e infusa,
non si risolve affatto in un fenomeno di tipo puramente psicolo-
gico, emotivo, se non addirittura irrazionale: impressione che
viceversa si potrebbe trarre da certe espressioni non sempre
chiare dei mistici. Non parliamo poi degli errori che si posse-
no riscontrare nella cosiddetta "mistica" non-cattolica o addi-
rittura non-cristiana.

La concezione tomista tiene quindi le distanze tanto dal-
lo pseudomisticismo monista e panteista, che dissolve la respon-
sabilità della persona nelle forze istintuali e irrazionali di
una Natura divinizzata, come troviamo per esempio nell'indu- *philosophie*
ismo, quanto dello pseudomisticismo gnostico, di origine greca,
che pretende far giungere lo spirito umano alla divinizzazio-
ne mistica mediante un processo meramente dialettico dove quin-
di di fatto, in ultima analisi, non è l'umano che s'innalza al
Divino, ma è il Divino che viene ridotto alle proporzioni del
l'umano, e il sovrarazionale si confonde con l'irrazionale.

76. Qual è il rapporto di S. Tommaso col Magistero della Chie-
sa? Un rapporto di fedeltà non bigotta, opportunistica o paurosa,
ma intelligente, attiva e delicata, perchè sapeva bene, da uo-
mo di fede, che l'autorità della Chiesa, in quanto ha per og-
getto l'ordine del sopranaturale, non ha nessuna censura o li-
mite intrinseco da porre alla ragione, in special modo alla ra-
gione filosofica, ma anzi non ha altro da darle che delle luci
e dei rinforzi, dato che nello stesso deposito rivelato sono
contenute altissime ed importantissime verità naturali concer-
nenti Dio, l'uomo e la morale. Nulla quindi di più estraneo a
S. Tommaso del pregiudizio kantiano, frutto della mentalità lu-
terana, per il quale, per far spazio alla "fede" occorrerebbe
ridurre quello della "ragione": il che testimonia evidentemen-
te o di una concezione troppo ristretta della fede, o di una
concezione troppo ambiziosa della ragione.

S. Tommaso, al contrario, era ben conscio del fatto che
la sua ragione poteva affrontare tutti gli ardimenti, tutto lo
scalate, tutta la esperienza, e ogni possibile strada a lei
concessa, senz'alcun timore di venire censurata o bloccata dal-
la Chiesa, purchè, evidentemente, seguisse il sentiero della
verità: e cos'altro desiderava anche lui, con tutta l'anima, se
non la verità? Da qui la sua perfetta sintonia della sua ricer-
ca di uomo e di teologo col cammino, i desideri e le direttive
della Chiesa, maestra della verità.

Egli è tanto più libero e spregiudicato in campo raziona-
le, quanto più consapevolmente ferma e irremovibile è la sua
adesione alle verità fondamentali e certe della fede e della
stessa ragione.

La chiara coscienza che egli aveva della distinzione tra
l'ordine naturale della ragione e l'ordine sopranaturale della
fede, lo portava ad una perfetta libertà ed audacia nel campo
che, come teologo e filosofo, era affidato alla responsabi-
lità, agli sforzi e alle prestazioni della sua ragione, sia pur
sempre, quando era necessario ed opportuno, sotto la luce del-
la fede. Ma nel campo di ciò che è sostanzialmente sopranatu-
rale troviamo l'ossequio più attento, più delicato ed assoluto:
la perfetta e meravigliosa sottomissione di uno dei più grandi

geni razionali della storia del pensiero: nel che troviamo, secondo noi, un potente argomento apologetico in favore della credibilità della rivelazione cristiana, nel senso che se essa contenesse veramente dei dati contrari alla ragione, come sostengono i falsi cristiani e i nemici di Cristo, il genio razionale di Tommaso sarebbe stato il più adatto a smascherarli: il che non si dà assolutamente; anzi vediamo come esso sia tutto teso a mostrarci la somma convenienza, pur nel mistero, del dato rivelato con le sane esigenze della ragione.

77. Questa chiara consapevolezza della distinzione tra lo "scibile" e il "credibile", il primo affidato alla responsabilità della ragione umana, il secondo affidato alla responsabilità del Magistero infallibile della Chiesa, è quella che ha permesso a Tommaso di compiere con serenità, sicurezza e libertà il suo vasto, profondo e ardito lavoro di rinascimento filosofico e teologico, senza temere di disobbedire alla Chiesa o di uscire dalla comunione con lei, alla quale teneva in somma grado, e quindi nella più fedele osservanza delle verità tradizionali affidate al Magistero, nonché anche delle stesse disposizioni contingenti, di carattere pratico e giuridico, nelle quali pure egli vedeva un'espressione, seppure relativa, della missione divina affidata alla Chiesa, di guidare gli uomini alla verità e alla salvezza.

78. La distinzione, però, per lui, non significava affatto separazione o estraneità reciproca, e non vi è nulla nel suo pensiero e nel suo spirito che lasci anche minimamente sospettare che egli si sia lasciato sedurre dalla teoria della "doppia verità", che pur incontriamo qua e là nel pensiero medioevale tra coloro che assumevano il pensiero pagano senza il dovuto discernimento. Il pensiero di Tommaso non è quella mescolanza eclettica e contraddittoria di razionalismo e di fideismo, alla quale purtroppo molti teologi vanno soggetti; non è un pensiero che proibisce alla fede, nelle questioni naturali, di illuminare la ragione. La forte coscienza che aveva dell'autonomia della ragione, dei suoi propri principi, oggetto e metodo, non gli impedì affatto, quando ciò era possibile, di presentare come risposta ad un problema razionale particolarmente arduo, il dato offerto dalla Rivelazione, salvo poi naturalmente a svilupparlo con argomenti di ragione.

(dualistico) { Il superamento dell'integrità della precedente cultura monastica non lo ha affatto portato al razionalismo e al secolarismo, nel momento in cui, della precedente cultura, conservava l'istanza dell'unitarietà del sapere cristiano. Ma questa unità non veniva più concepita in una forma monolitica ed univoca, ma bensì analogica, risultante cioè da una pluralità di gradi analogici, dove il sommo analogato della fede, non escludeva l'analogato inferiore della ragione.

79. Il senso del mistero rivelato non lo porta affatto, come avverrà per i protestanti, a forme di agnosticismo o relativismo in campo razionale o filosofico. Né il diritto e dovere che la ragione ha di indagare il dato rivelato sarà mai da lui attuato, come accadrà al razionalismo protestante dell'800, per decurtare il dato onde incastrarlo con violenza nel guscio di

dibilita della rivelazione cristiana, nel senso che se essa contenesse veramente dei dati contrari alla ragione, come sostengono i falsi cristiani e i nemici di Cristo, il genio razionale di Tommaso sarebbe stato il più adatto a smascherarli: il che non si dà assolutamente; anzi vediamo come esso sia tutto teso a mostrarci la somma convenienza, pur nel mistero, del dato rivelato con le sane esigenze della ragione.

77. Questa chiara consapevolezza della distinzione tra lo "scibile" e il "credibile", il primo affidato alla responsabilità della ragione umana, il secondo affidato alla responsabilità del Magistère infallibile della Chiesa, è quella che ha permesso a Tommaso di compiere con serenità, sicurezza e libertà il suo vasto, profondo e ardito lavoro di rinascimento filosofico e teologico, senza temere di disobbedire alla Chiesa o di uscire dalla comunione con lei, alla quale teneva in sommo grado, e quindi nella più fedele osservanza delle verità tradizionali affidate al Magistère, nonché anche delle stesse disposizioni contingenti, di carattere pratico e giuridico, nelle quali pure egli vedeva un'espressione, seppure relativa, della missione divina affidata alla Chiesa, di guidare gli uomini alla verità e alla salvezza.

78. La distinzione, però, per lui, non significava affatto separazione o estraneità reciproca, e non vi è nulla nel suo pensiero e nel suo spirito che lasci anche minimamente sospettare che egli si sia lasciato sedurre dalla teoria della "doppia verità", che pur incontriamo qua e là nel pensiero medioevale tra coloro che assumevano il pensiero pagano senza il dovuto discernimento. Il pensiero di Tommaso non è quella mescolanza sclettica e contraddittoria di razionalismo e di fideismo, alla quale purtroppo molti teologi vanno soggetti; non è un pensiero che proibisce alla fede, nelle questioni naturali, di illuminare la ragione. La forte coscienza che aveva dell'autonomia della ragione, dei suoi propri principi, oggetto e metodo, non gli impediva affatto, quando ciò era possibile, di presentare come risposta ad un problema razionale particolarmente arduo, il dato offerto dalla Rivelazione, salvo poi naturalmente a svilupparlo con argomenti di ragione.

(dualistico) { Il superamento dell'integrità della precedente cultura monastica non lo ha affatto portato al razionalismo e al secolarismo, nel momento in cui, della precedente cultura, conservava l'istanza dell'unitarietà del sapere cristiano. Ma questa unità non veniva più concepita in una forma monolitica ed univoca, ma bensì analogica, risultante cioè da una pluralità di gradi analogici, dove il sommo analogato della fede, non escludeva l'analogato inferiore della ragione.

79. Il senso del mistero rivelato non lo porta affatto, come avverrà per i protestanti, a forme di genosticismo o relativismo in campo razionale o filosofico. Né il diritto e dovere che la ragione ha di indagare il dato rivelato sarà mai da lui attuato, come accadrà al razionalismo protestante dell'800, per decurtare il dato onde incastrarlo con violenza nel guscio di una ragione grettamente materialista. Per lui, il compito della ragione non è affatto quello di "criticare" il dogma, cioè di erigersi a giudice della verità di fede, come se la mente umana fosse più intelligente di quella divina. Ma consiste in-

Alvarice gin. 1932

V

vece, supposto vero quanto è creduto, nel mostrare, con argomen
ti di convenienza, come questa verità misteriosa non sia in con
trasto con la ragione e sia anzi con lei in armonia, anche se
la ragione non riesce a dimostrarla; e come argomenti portati
in contrario siano inconsistenti e confutabili. Consiste quindi
nel rendere più chiaro il senso di quanto è creduto e di dedur
re delle conseguenze utili per una migliore conoscenza o per la
vita morale.

Kling
Bullmann

Le verità di fede, per S. Tommaso, non vanno affatto "rein
terpretate" quasi non fossero sempre valide attraverso i concet
ti che le esprimono stabiliti dalla Chiesa o dalla Scrittura;
neppure vanno "domitizzate" quasiché si trattasse di figure
mitologiche sorpassate da tradurre in contenuti reali adatti al
l'uomo moderno; nessuna preoccupazione, in lui, di "adattamen
ti" in base a criteri soggettivi dettati dalla moda del tempo;
nessuna "ermeneutica" che prende a proteste il problema dell'in
terpretazione per confonderla con un alterazione dei contenu
ti di fede; egli respinge, infine, e a ragion veduta, l'uso di
qualunque "precomprensione" o "a priori" giudicato come inevit
abile e doveroso nell'approccio ai contenuti di fede. Per lui,
viceversa, tale "precomprensione" o "a priori", per i quali i
contenuti di fede perderebbero la loro indipendenza oggettiva
dal soggetto conoscente, non sono affatto necessari e sono de
cisamente dannosi alla comprensione delle verità di fede.

Il soggetto umano, per Tommaso, accede indubbiamente ai
contenuti di fede con un particolare bagaglio culturale che con
diziona la sua recettività nei confronti di quei contenuti; ma
tale condizionamento, se frutto di un'onesta ricerca del vero,
non ha affatto lo scopo di alterarli, ma bensì, con l'aiuto del
la grazia divina, di renderli accettabili dalla coscienza e dal
la libera volontà.

80. Le verità di fede, quindi, per Tommaso, possono e devono
essere accolte come sono, al di là delle preferenze soggettive,
con diligenza e semplicità, senza condizioni e raggiri interes
sati, tesi a mutarne il senso e ad adattarlo alle mutevoli fi
losofie o ideologie del tempo. Tali verità, nella loro integri
tà e spirituale bellezza presentate dalla Scrittura e dalla sa
cra Tradizione nell'infallibile interpretazione datane dal Ma
gistero, non possono mai mutare nel loro significato, anche se
possono essere espresse in modi e lingue diverse; e per questo,
costituiscono dei solidissimi e indiscutibili principi, in mo
do analogo ai principi primi delle scienze razionali, dai qua
li ricavare mediante la riflessione, l'esperienza e il ragio
namento, una serie indefinita di conseguenze logiche utili ad
un sempre migliore approfondimento teorico e pratico del dato
rivelato. In ciò sta il compito della teologia.

* Se verità capita
del dato oggettivo
o per verità
un dato diversamente
può essere
conoscere è la verità
stessa in termini diversi
senza mutare il dato

81. La Lettera Pontificia sottolinea infine un aspetto della
personalità di Tommaso che in certo modo compendia e riassume
tutti gli altri, e che "costituisce -come vien detto(n.11)- la
sua vera grandezza di pensatore", cioè la "libertà sovrana"(i
bid.) con la quale egli si è accostato a tutti i pensatori coi
quali poteva venire a contatto. di qualunque scuola o credo o

ti di convenienza, come questa verità misteriosa non sia in con
trasto con la ragione e sia anzi con lei in armonia, anche se
la ragione non riesce a dimostrarla; e come argomenti portati
in contrario siano inconsistenti e confutabili. Consiste quindi
nel rendere più chiaro il senso di quanto è creduto e di dedur
re delle conseguenze utili per una migliore conoscenza o per la
vita morale.

King

Bullmann

Le verità di fede, per S. Tommaso, non vanno affatto "rein
terpretate" quasi non fossero sempre valide attraverso i concet
ti che le esprimono stabiliti dalla Chiesa o dalla Scrittura;
neppure vanno "demitizzate" quasicchè si trattasse di figure
mitologiche sorpassate da tradurre in contenuti reali adatti al
l'uomo moderno; nessuna preoccupazione, in lui, di "adattamen
ti" in base a criteri soggettivi dettati dalla moda del tempo;
nessuna "ermeneutica" che prende a pretesto il problema dell'in
terpretazione per confonderla con un alterazione dei contenu
ti di fede; egli respinge, infine, e a ragion veduta, l'uso di
qualunque "precomprensione" o "a priori" giudicato come inevita
bile e doveroso nell'approccio ai contenuti di fede. Per lui,
viceversa, tale "precomprensione" o "a priori", per i quali i
contenuti di fede perderebbero la loro indipendenza oggettiva
dal soggetto conoscente, non sono affatto necessari e sono da
cisamente dannosi alla comprensione delle verità di fede.

Il soggetto umano, per Tommaso, accede indubbiamente ai
contenuti di fede con un particolare bagaglio culturale che con
ditiona la sua recettività nei confronti di quei contenuti; ma
tale condizionamento, se frutto di un'onesta ricerca del vero,
non ha affatto lo scopo di alterarli, ma bensì, con l'aiuto del
la grazia divina, di renderli accettabili dalla coscienza e dal
la libera volontà.

80. Le verità di fede, quindi, per Tommaso, possono e devono
essere accolte come sono, al di là delle preferenze soggettive,
con diligenza e semplicità, senza condizioni e raggiri interes
sati, tesi a mutarne il senso e ad adattarlo alle mutevoli fi
losofie o ideologie del tempo. Tali verità, nella loro integri
tà e spirituale bellezza presentate dalle Scrittura e dalla sa
cra Tradizione nell'infallibile interpretazione datane dal Ma
gistero, non possono mai mutare nel loro significato, anche se
possono essere esprese in modi e lingue diverse; e per questo,
costituiscono dei solidissimi e indiscutibili principi, in mo
do analogo ai principi primi delle scienze razionali, dai qua
li ricavare mediante la riflessione, l'esperienza e il ragio
namento, una serie indefinita di conseguenze logiche utili ad
un sempre migliore approfondimento teorico e pratico del dato
rivelato. In ciò sta il compito della teologia.

scrittura e la realtà
sono in armonia
che è la verità
che è sempre
che è sempre

81. La Lettera Pontificia sottolinea infine un aspetto della
personalità di Tommaso che in certo modo compendia e riassume
tutti gli altri, e che "costituisce -come vien detto(n.11)- la
sua vera grandezza di pensatore", cioè la "libertà sovrana"(i
bid.) con la quale egli si è accostato a tutti i pensatori coi
quali poteva venire a contatto, di qualunque scuola e crede o
tendenza fossero, cristiani o musulmani o ebrei, antichi o mo
derni, ortodossi o eterodossi, senza mai rendersi schiavo di
nessuno, ma lasciando sempre che prevalessero gli interessi su
premi della verità.

Così, se nell'ambito delle verità di fede Tommaso è esemplare per l'umiltà e la sottomissione della sua intelligenza; nell'ambito filosofico delle verità di ragione, la sua mente è di una fierozza e indipendenza straordinaria, e non accetta nulla che non tragga valore dai suoi propri principi o in forza dell'evidenza o in forza della dimostrazione, rifiutando qualunque argomento d'autorità. Questa attitudine lo rende estremamente libero nei confronti di qualunque Autore umano, anche il più autorevole: in filosofia, come Aristotelo, o in teologia, come Agostino, o nella mistica, come Dionigi. La presenza massiccia di questi che sono, nelle rispettive discipline, i suoi Autori preferiti, non è affatto dettata da fattori abituali o da un partito preso o da pedissequo fanatismo o da interessi personali o di carriera, ma semplicemente da una materiale coincidenza con ciò che egli stesso, in modo autonomo, riteneva corrispondere effettivamente alla verità in forza del valore intrinseco delle ragioni addotte dai suoi Autori, pronto peraltro, in qualunque momento, ad abbandonarli non appena gli sembrasse che essi si scostassero dal vero.

82. In questo senso si può dire che Tommaso non si può catalogare o incasellare in nessuna particolare scuola di pensiero, neppure in quella aristotelica a lui pur tanto cara e preferita tra tutte: egli appare discepolo solo della verità e in special modo di Cristo-Verità, per lui unico Maestro. Per questo, Tommaso, molto prima di apparire come "aristotelico", "agostiniano" o "dionisiano", si presenta ed è essenzialmente e innanzitutto filosofo e teologo cristiano. Non vedere questo, da parte nostra, vorrebbe dire non cogliere l'intenzione e la realtà profonda del pensiero tomista, lasciandoci ingannare soltanto dalla scorza esteriore del suo pensiero, piena di termini e concetti desunti soprattutto da Aristotelo.

Siamo convinti quindi che l'unico appellativo che Tommaso avrebbe voluto e accettato, come filosofo e teologo, sarebbe stato quello di "cristiano", e avrebbe relativizzato tutti gli altri. L'unico vanto, certamente, cui egli aspirava, era quello di poter essere considerato come cristiano sic et simpliciter, senza ulteriori precisazioni o specificazioni che potessero restringere o immischiare la meravigliosa e soprannaturale carica universalistica e "cattolica" di quell'appellativo. Proprio da questa fondamentale ambizione di essere, nel suo pensiero e nella sua vita, cristiano e cattolico fino in fondo, e di riflettere, nella sua mente e nel suo insegnamento, la mente stessa e l'insegnamento stesso del Vangelo e della Chiesa sua interprete, viene a Tommaso il suo caratteristico ed eccezionale universalismo, che ha spinto la Chiesa cattolica, cioè universale - per sua stessa dichiarazione - a "far sua" la dottrina di Tommaso. Ma la Chiesa ha fatto sua questa dottrina perché Tommaso, per primo, ha fatto sua la dottrina della Chiesa, col suo caratteristico universalismo, al di là di ogni ideologia e particolare corrente o tendenza di pensiero più o meno parziale e contingente.

83. Questa indipendenza di spirito di Tommaso non ha quindi

plare per l'umiltà e la sottomissione della sua intelligenza; nell'ambito filosofico delle verità di ragione, la sua mente è di una fierchezza e indipendenza straordinaria, e non accetta nulla che non tragga valore dai suoi propri principi o in forza dell'evidenza o in forza della dimostrazione, rifiutando qualunque argomento d'autorità. Questa attitudine lo rende estremamente libero nei confronti di qualunque Autore umano, anche il più autorevole: in filosofia, come Aristotele, o in teologia, come Agostino, o nella mistica, come Dionigi. La presenza massiccia di questi che sono, nelle rispettive discipline, i suoi Autori preferiti, non è affatto dettata da fattori abituali dinari o da un partito preso o da pedissequo fanatismo o da interessi personali o di carriera, ma semplicemente da una materiale coincidenza con ciò che egli stesso, in modo autonomo, riteneva corrispondere effettivamente alla verità in forza del valore intrinseco delle ragioni addotte dai suoi Autori, pronto peraltro, in qualunque momento, ad abbandonarli non appena gli sembrasse che essi si scostassero dal vero.

82. In questo senso si può dire che Tommaso non si può catalogare o incasellare in nessuna particolare scuola di pensiero, neppure in quella aristotelica a lui pur tanto cara e preferita tra tutte: egli appare discepolo solo della verità e in special modo di Cristo-Verità, per lui unico Maestro. Per questo, Tommaso, molto prima di apparire come "aristotelico", "agostiniano" o "dionisiano", si presenta ed è essenzialmente e innanzitutto filosofo e teologo cristiano. Non vedere questo, da parte nostra, vorrebbe dire non cogliere l'intenzione e la realtà profonda del pensiero tomista, lasciandoci ingannare soltanto dalla scorza esteriore del suo pensiero, pieno di termini e concetti desunti soprattutto da Aristotele.

Siame convinti quindi che l'unico appellativo che Tommaso avrebbe voluto e accettato, come filosofo e teologo, sarebbe stato quello di "cristiano", e avrebbe relativizzato tutti gli altri. L'unico vanto, certamente, cui egli aspirava, era quello di poter essere considerato come cristiano sic et simpliciter, senza ulteriori precisazioni o specificazioni che potessero restringere o immettere la meravigliosa e soprannaturale carica universalistica e "cattolica" di quell'appellativo. Proprio da questa fondamentale ambizione di essere, nel suo pensiero e nella sua vita, cristiano e cattolico fino in fondo, e di riflettere, nella sua mente e nel suo insegnamento, la mente stessa e l'insegnamento stesso del Vangelo e della Chiesa sua interprete, viene a Tommaso il suo caratteristico ed eccezionale universalismo, che ha spinto la Chiesa cattolica, cioè universale -per sua stessa dichiarazione- a "far sua" la dottrina di Tommaso. Ma la Chiesa ha fatto sua questa dottrina perchè Tommaso, per primo, ha fatto sua la dottrina della Chiesa, col suo caratteristico universalismo, al di là di ogni ideologia o particolare corrente o tendenza di pensiero più o meno parziale e contingente.

83. Questa indipendenza di spirito di Tommaso non ha quindi nulla a che vedere con una qualunque forma di pensiero individualistico o contestatario, insofferente della disciplina e del rispetto per i Maestri del passato e del presente, tutt'altro: si tratta di quella autentica e invidiabile libertà di spirito, che è il frutto maturo precisamente dell'ascolto uni-

lo, attentissimo, metodico e rispettoso di tutto, anche se mi nimo, confuso e incerte, le voci di verità, da qualunque parte venissero, da chiunque fossero pronunciato, in qualunque contesto di pensiero, per quanto erroneo sotto altri aspetti, e per qualunque motivo venissero proferite, anche se inaccettabile, purchè fossero voci autentiche di verità.

S. Tommaso -mi si scusi il paragone un po' volgare ma calzante- assomiglia a certi gatti affamatissimi o dal fiuto buono che sanno pescare qualcosa di buono e nutriente anche nel bidone dei rifiuti. La sua incredibile sete di verità, accompagnata da una misericordia intellettuale delicatissima ma al contempo prudente e non avventata, lo spinge sempre, pur senza vano ingenuità, ad avere per tutti il massimo rispetto, supponendo in ciascuno quel minimo d'intelligenza, che gli dà ragione, per quanto gli è possibile e si direbbe fino ai limiti dell'impossibile, d'interpretare il pensiero di tutti nel senso che più può fare onore ai diritti dell'intelligenza e della verità. Per questo è raro che Tommaso dichiari una tesi come falsa senza possibilità d'appelli e di recuperi; questo lo fa quando è certo di poterlo fare e per motivi veramente gravi, come per esempio a proposito del pantocismo materialistico di David de Dinant; molto più spesso, invece, con le sue famose distinzioni sui possibili significati di una medesima espressione, tende sempre a darle, accanto al significato falso, anche un possibile significato vero.

Ciò non significa che egli non parli chiaro; non si tratta di questo. Tommaso, come abbiamo detto, non ha paura di nessuno; e quando non è d'accordo con qualcuno, lo dice sempre con estrema chiarezza e senza tergiversazioni o semplici allusioni, ma anche sempre con garbo estremo e diremmo quasi con una certa misericordia intellettuale, evitando anche, per quanto possibile, soprattutto se si tratta di contemporanei, di fare i nomi degli Autori cui si riferisce, affinché non sembri colpita la persona anzichè l'errore.

84. Rigoroso e acutissimo nello scovare le ragioni più profonde dell'errore, dalle quali, per logica conseguenza, segue appunto l'errore del quale egli individua la causa, non per questo Tommaso evita, per quanto gli è possibile, il tentativo, spesso riuscito, di utilizzare in un senso accettabile, certe tesi di altri pensatori nel sistema dei quali esse assumono un senso erroneo, funzionali come sono ai principi orrati ai quali sono subordinate. Pensiamo per esempio al recupero delle Idee platoniche fatto dietro il suggerimento di Agostino o a quello della neoplatonica conoscenza per connaturalità affettiva, dietro il suggerimento dello Pseudo-Dionigi: teorie non accettabili nel contesto originario nel quale si trovano a causa dei falsi presupposti metafisici e gnoseologici da cui derivano; ma che diventano vere, una volta che la parte di verità che esse contengono emerge in piena luce, liberata dall'interpretazione che quelle teorie ricevono in quanto conseguenze dei falsi presupposti propri al contesto d'origine.

85. L'indipendenza di spirito propria di Tommaso è dunque

nimo, confuso o incerto, le voci di verità, da qualunque parte venissero, da chiunque fossero pronunciate, in qualunque contesto di pensiero, per quanto erroneo sotto altri aspetti, e per qualunque motivo venissero proferite, anche se inaccettabile, purchè fossero voci autentiche di verità.

92/14 x
S. Tommaso -mi si scusi il paragone un po' volgare ma calzante- assomiglia a certi gatti affamatissimi e dal fiuto buono che sanno pescare qualcosa di buono e nutriente anche nel bidone dei rifiuti. La sua incredibile sete di verità, accompagnata da una misericordia intellettuale delicatissima ma al contempo prudente e non avventata, lo spinge sempre, pur senza vana ingonuità, ad avere per tutti il massimo rispetto, supponendo in ciascuno quel minimo d'intelligenza, che gli dà ragione, per quanto gli è possibile e si direbbe fino ai limiti dell'impossibile, d'interpretare il pensiero di tutti nel senso che più può fare onore ai diritti dell'intelligenza e della verità. Per questo è raro che Tommaso dichiari una tesi come falsa senza possibilità d'appelli e di recuperi; questo lo fa quando è certo di poterlo fare e per motivi veramente gravi, come per esempio a proposito del panteismo materialistico di David de Dinant; molto più spesso, invece, con le sue famose distinzioni sui possibili significati di una medesima espressione, tende sempre a darle, accanto al significato falso, anche un possibile significato vero.

Ciò significa che egli non parli chiaro; non si tratta di questo. Tommaso, come abbiamo detto, non ha paura di nessuno; e quando non è d'accordo con qualcuno, lo dice sempre con estrema chiarezza e senza tergiversazioni o semplici allusioni, ma anche sempre con garbo estremo e dirommo quasi con una certa misericordia intellettuale, evitando anche, per quanto possibile, soprattutto se si tratta di contemporanei, di fare i nomi degli Autori cui si riferisce, affinché non sembri colpita la persona anzichè l'errore.

84. Rigoroso e acutissimo nello scovare le ragioni più profonde dell'errore, dalle quali, per logica conseguenza, segue appunto l'errore del quale egli individua la causa, non per questo Tommaso evita, per quanto gli è possibile, il tentativo, spesso riuscito, di utilizzare in un senso accettabile, certe tesi di altri pensatori nel sistema dei quali esse assumono un senso erroneo, funzionali come sono ai principi errati ai quali sono subordinate. Pensiamo per esempio al recupero delle Idee platoniche fatto dietro il suggerimento di Agostino o a quello della neoplatonica conoscenza per connaturalità affettiva, dietro il suggerimento dello Pseudo-Dionigi: teorie non accettabili nel contesto originario nel quale si trovano a causa dei falsi presupposti metafisici e gnosologici da cui derivano; ma che diventano vere, una volta che la parte di verità che esse contengono emerge in piena luce, liberata dall'interpretazione che quelle teorie ricevono in quanto conseguenze dei falsi presupposti propri al contesto d'origine.

85. L'indipendenza di spirito propria di Tommaso è dunque strettamente collegata con questa sua straordinaria capacità d'ascolto e di comprensione nei confronti di chiunque, pronto ad accogliere, eventualmente riadattata e riassetata, quella parte di verità che, in buona o cattiva fede, poteva da chiunque

que venir pronunciata. Questi due atteggiamenti, apparentemente contrastanti, sono in realtà in Tommaso i due aspetti necessari e reciprocamente complementari di un'unica ricerca: quella della pura verità, che è in tutti (da qui la sua apertura a tutti), ma al contempo al di sopra di tutti (da qui la sua indipendenza da tutti). Da questo duplice atteggiamento nasce il suo universalismo, il cattolicesimo del suo pensiero, dove chiunque può ritrovare se stesso e nessuno può fare da padrone: un pensiero dal quale scaturisce, per dirla con Nietzsche, il "libro per tutti e per nessuno": dove ciascuno trova la propria anima comunitaria e dove nessuno conserva il proprio egoismo e le proprie chiusure, sempre trasceso da una verità comunitaria che lo supera e lo sconfigge.

Questo universalismo, poi, presenta, nel suo realizzarsi, le note di una profonda unità e coerenza di pensiero, accanto a quella della sua enorme multiformità e ricchezza d'aspetti secondari e derivati: profonda unità e coerenza, che nasce dal rigore costante col quale Tommaso, riconducendo sempre tutto all'unità dei primi principi, accoglie soltanto il vero, che, come tale, non può contraddire se stesso (e ciò gli viene dalla sua libertà di pensiero e dalla padronanza con la quale il suo intelletto sa dominare il materiale proveniente dall'esperienza); multiformità e ricchezza pluralistica di aspetti, che nasce dalla sua grandiosa capacità d'accogliimento delle verità più diverse, provenienti dalle fonti più diverse, ma tutte collegate nel fatto d'essere verità (e ciò gli viene dalla sua capacità d'ascolto e dalla sua grande apertura a tutti gli apporti dell'esperienza).

Questa calibrata passione per la verità, piena di giustizia e misericordia verso tutti, è quella che porta Tommaso ad evitare sia gli eccessi della rigidità, della chiusura, delle pregiudiziali, degli apriorismi, delle facili condanne, sia gli altri eccessi degli ingenui e facili irenismi ed eclettismi, a scapito della coerenza o della organicità del pensiero. Il suo spirito sistematico non coarta il reale, perchè è profondamente realista e autenticamente metafisico; in tal modo esso sa accogliere tutti i dati dell'esperienza sensibile, senza tuttavia cadere nella dispersione e nell'inconcludenza: il suo spirito sistematico e il suo sperimentalismo trovano la loro perfetta conciliazione nell'inflexibile realismo sul quale entrambi sono fondati.

86. Queste riflessioni sull'atteggiamento di Tommaso nei confronti degli altri pensatori ci fanno comprendere meglio i termini esatti nei quali si pone il dovere fatto dalla Chiesa ai filosofi e teologi cattolici di mettersi alla scuola del Dottore Comune. In altre parole, ci fanno comprendere meglio che cosa deve significare il fatto d'essere e di chiamarsi "tomisti".

Il vero discepolato tomista richiede l'imitazione del Maestro anche su questo fondamentale punto dell'atteggiamento da tenere nei confronti degli altri pensatori, qualunque sia il loro valore, anche i più autorevoli e raccomandabili. Anche qui si tratta di realizzare, sull'esempio di S. Tommaso, un delicato ma doveroso equilibrio: evitare, da una parte -minimiz

to contrastanti, sono in realtà in Tommaso i due aspetti necessari e reciprocamente complementari di un'unica ricerca: quella della pura verità, che è in tutti (da qui la sua apertura a tutti), ma al contempo al di sopra di tutti (da qui la sua indipendenza da tutti). Da questo duplice atteggiamento nasce il suo universalismo, il cattolicesimo del suo pensiero, dove chiunque può ritrovare se stesso e nessuno può fare da padrone: un pensiero dal quale scaturisce, per dirla con Nietzsche, il "libro per tutti o per nessuno": dove ciascuno trova la propria anima comunitaria o dove nessuno conserva il proprio egoismo o le proprie chiusure, sempre trasceso da una verità comunitaria che lo supera e lo sconfigge.

Questo universalismo, poi, presenta, nel suo realizzarsi, le note di una profonda unità e coerenza di pensiero, accanto a quella della sua enorme multiformità e ricchezza d'aspetti secondari e derivati: profonda unità e coerenza, che nasce dal rigore costante col quale Tommaso, ric conducendo sempre tutto all'unità dei primi principi, accoglie soltanto il vero, che, come tale, non può contraddire se stesso (e ciò gli viene dalla sua libertà di pensiero e dalla padronanza con la quale il suo intelletto sa dominare il materiale proveniente dall'esperienza); multiformità e ricchezza pluralistica di aspetti, che nasce dalla sua grandiosa capacità d'accogliimento delle verità più diverse, provenienti dalle fonti più diverse, ma tutte collegate nel fatto d'essere verità (e ciò gli viene dalla sua capacità d'ascolto e dalla sua grande apertura a tutti gli apporti dell'esperienza).

Questa calibrata passione per la verità, piena di giustizia e misericordia verso tutti, è quella che porta Tommaso ad evitare sia gli eccessi della rigidità, della chiusura, delle pregiudiziali, degli apriorismi, delle facili condanne, sia gli altri eccessi degli ingenui e facili irenismi ed eclettismi, a scapito della coerenza e della organicità del pensiero. Il suo spirito sistematico non coarta il reale, perchè è profondamente realista e autenticamente metafisico; in tal modo esso sa accogliere tutti i dati dell'esperienza sensibile, senza tuttavia cadere nella dispersione e nell'inconcludenza: il suo spirito sistematico e il suo sperimentalismo trovano la loro perfetta conciliazione nell'inflessibile realismo sul quale entrambi sono fondati.

86. Queste riflessioni sull'atteggiamento di Tommaso nei confronti degli altri pensatori ci fanno comprendere meglio i termini esatti nei quali si pone il dovere fatto dalla Chiesa ai filosofi e teologi cattolici di mettersi alla scuola del Dottore Comune. In altre parole, ci fanno comprendere meglio che cosa deve significare il fatto d'essere e di chiamarsi "tomisti".

Il vero discepolato tomista richiede l'imitazione del Maestro anche su questo fondamentale punto dell'atteggiamento da tenere nei confronti degli altri pensatori, qualunque sia il loro valore, anche i più autorevoli e raccomandabili. Anche qui si tratta di realizzare, sull'esempio di S. Tommaso, un delicato ma doveroso equilibrio: evitare, da una parte -minimizzando il valore della dottrina tomista e le costanti raccomandazioni del Magistero a suo favore- di assumere, nei suoi confronti, un presuntuoso complesso di superiorità, con la scusa

del fatto che il pensiero "moderno" avrebbe ormai "superato" quello "medioevale", o che comunque si sarebbe totalmente sostituito ad esso, in modo tale che il pensiero medioevale riuscirebbe incomunicabile all'"uomo moderno" e quindi inadatto a trasmettergli i contenuti della fede. Ma dall'altra parte, occorre anche a un certo punto saper assumere le proprie responsabilità, soprattutto se queste ci vengono richieste come dovere d'ufficio nell'insegnamento; occorre cioè affrontare il rischio con prudenza e a ragion veduta, evitando gli atteggiamenti timidi e in fondo comodi (ma oggi poco producenti) che ci fanno riparare in ogni circostanza dietro le spalle di S. Tommaso, citandolo a proposito e a sproposito, restando nella condizione solo apparentemente umile degli sterni scolaretti, e quindi in uno stato di perenne immaturità senza mai acquistare quella personalità che sola permette, col dovuto equilibrio e giudizio, di far fare alla filosofia e alla teologia i suoi normali progressi, richiesti dalle istanze sempre nuove dei tempi e ancor più dalla naturale vitalità interiore della ricerca intellettuale, vitalità che, quando è autentica e non scade nella monotonia di uno scolasticismo e accademismo deteriori, è sempre bisognosa di nuovi sviluppi e proliferazioni, come il fiorire lussureggiante della natura a primavera.

Nel suo atteggiamento nei confronti degli altri pensatori, Tommaso ha scrupolosamente evitato tanto l'eccesso del conservatorismo timido che seppellisce il talento ricevuto, quanto l'altro eccesso di un "progressismo" falso e scriteriato del figliol prodigo che scialacqua sconsideratamente i beni sottratti alla casa paterna. Altrettanto dobbiamo fare noi, se vogliamo essere discepoli di S. Tommaso, nei confronti di ogni pensatore, e quindi dobbiamo farlo - "legittima cum libertate", dicono le attuali Costituzioni domenicane (n.82) - nei confronti di Tommaso stesso.

87. Come nel campo biologico è contrario alla legge morale esercitare l'atto generativo prima delle circostanze che lo giustificano (ossia il matrimonio), ed è d'altra parte altrettanto contrario alla natura del matrimonio il rifiuto ingiustificato dell'atto generativo, così il vero discepolato tomista, deve saper rinunciare sia ad un lavoro di "arricchimento e rinnovamento" (Costit. Domenic., ibid.) del pensiero del Maestro prima di averne fatto proprio lo spirito, i principi, i metodi e i "pronuntiata maiora", prima cioè di aver individuata a fatta propria la sostanza perenne del suo pensiero; come pure deve evitare di fermarsi a un puro (sia pur indispensabile) lavoro di esegesi del testo tomista, senza cimentarsi nel compito rischioso ma bello e doveroso di far ulteriormente crescere quella perenne sostanza rivestendola di nuove forme accidentali e apporti intrinseci.

Tra i vari motivi per i quali la Chiesa raccomanda oggi S. Tommaso, si trova, come abbiamo visto dalla Lettera Pontificia, proprio quello della legittima libertà di spirito nei confronti degli altri pensatori. La Chiesa, quindi, nel momento in cui ci presenta S. Tommaso come modello, ci incita indirettamente a seguirlo anche in ciò e senza paura, senza presunzioni, ma con sana audacia: a essere liberi come egli ha saputo esse-

complesso
di "infirmità"

si supporta
extraconiugale
si nutre in una
storia

quello "medioevale", o che comunque si sarebbe totalmente sostituito ad esso, in modo tale che il pensiero medioevale riuscirebbe incomunicabile all'"uomo moderno" e quindi inadatto a trasmettergli i contenuti della fede. Ma dall'altra parte, occorre anche a un certo punto saper assumere le proprie responsabilità, soprattutto se queste ci vengono richieste come dovere d'ufficio nell'insegnamento; occorre cioè affrontare il rischio con prudenza e a ragion veduta, evitando gli atteggiamenti timidi e in fondo comodi (ma oggi poco produttori) che ci fanno riparare in ogni circostanza dietro le spalle di S. Tommaso, citandolo a proposito e a sproposito, restando nella condizione solo apparentemente utile degli eterni scolaretti, e quindi in uno stato di perenne immaturità senza mai acquistare quella personalità che sola permette, col dovuto equilibrio e giudizio, di far fare alla filosofia e alla teologia i suoi normali progressi, richiesti dalle istanze sempre nuove dei tempi e ancor più dalla naturale vitalità interiore della ricerca intellettuale, vitalità che, quando è autentica e non scade nella monotonia di uno scolasticismo e accademismo deteriori, è sempre bisognosa di nuovi sviluppi e proliferazioni, come il fiorire lussureggiante della natura a primavera.

Nel suo atteggiamento nei confronti degli altri pensatori, Tommaso ha scrupolosamente evitato tanto l'ccesso del conservatorismo timido che seppellisce il talento ricevuto, quanto l'altro eccesso di un "progressismo" falso e scriteriato del figliol prodigo che scialacqua sconsideratamente i beni sottratti alla casa paterna. Altrettanto dobbiamo fare noi, se vogliamo essere discepoli di S. Tommaso, nei confronti di ogni pensatore, e quindi dobbiamo farlo - "legitima cum libertate", dicono le attuali Costituzioni domenicane (n.82) - nei confronti di Tommaso stesso.

87. Come nel campo biologico è contrario alla legge morale esercitare l'atto generativo prima delle circostanze che lo giustificano (ossia il matrimonio), ed è d'altra parte altrettanto contrario alla natura del matrimonio il rifiuto ingiustificato dell'atto generativo, così il vero discepolato tomista, deve saper rinunciare sia ad un lavoro di "arricchimento e rinnovamento" (Costit. Domenic., ibid.) del pensiero del Maestro prima di averne fatto proprio lo spirito, i principi, i metodi e i "pronuntiata maiora", prima cioè di aver individuata e fatta propria la sostanza perenne del suo pensiero; come pure deve evitare di fermarsi a un puro (sia pur indispensabile) lavoro di esegesi del testo tomista, senza cimentarsi nel compito rischioso ma bello e doveroso di far ulteriormente crescere quella perenne sostanza rivestendola di nuove forme accidentali e appor ti intrinseci.

Tra i vari motivi per i quali la Chiesa raccomanda oggi S. Tommaso, si trova, come abbiamo visto dalla Lettera Pontificia, proprio quello della legittima libertà di spirito nei confronti degli altri pensatori. La Chiesa, quindi, nel momento in cui ci presenta S. Tommaso come modello, ci incita indirettamente a seguirlo anche in ciò e senza paura, senza presunzioni, ma con sana audacia: a essere liberi come egli ha saputo essere libero; non quindi un invito generico alla libertà di pensiero, ma a realizzare questo fondamentale valore nel modo col quale Tommaso ha saputo realizzarlo.

complesso di infanzia

i rapporti extraconiugali. mi usano i nomi stasile

Il progresso della cultura assomiglia un po' alla corsa con la staffetta: la staffetta (cioè il deposito della tradizione e dei valori fondamentali perenni) è sempre quella; non muta; semplicemente ci viene consegnata da chi ci ha preceduti; ma una volta che l'abbiamo ricevuta, senza farcela sfuggire dalle mani, tocca a noi correre con le nostre gambe, e non farci più trasportare da chi ci ha preceduti. Si tratterà certo di correre secondo le regole, ma è certo che bisogna correre, e con tutte le proprie forze.

S. Tommaso ci consegna oggi la sua staffetta, dopo aver compiuto la sua corsa: la staffetta va presa saldamente e conservata; ma bisogna correre, e correre forte, come dice S. Paolo, per vincere, e per non essere vinti dall'errore: non sarebbe certamente un gesto leale, nei confronti di Tommaso, non riprendere la corsa nel punto dove egli si è fermato, e quindi non superarlo.

88. Indubbiamente bisogna intendersi bene sul significato di questo "superamento", divenuto oggi il cavallo di battaglia dell'antitomismo o dello pseudotomismo pseudoprogressista. Non dobbiamo infatti dimenticare le gravi parole di Leone XIII nella "Aeterni Patris", riportate da un recentissimo discorso di Giovanni Paolo II, laddove la grandezza di Tommaso è in qualche modo presentata come insuperabile (S. Tommaso ha preservato i diritti della ragione e della fede "in tal maniera che la ragione umana si è elevata alle più nobili altezze sulle ali di Tommaso e può a mala pena innalzarsi ancor più, mentre la fede non può attendersi nessun ulteriore o maggior aiuto rilevante di quello che essa ha già ricevuto da S. Tommaso"). Occorre fare molta attenzione a ciò: S. Tommaso è effettivamente insuperato e insuperabile nella sua opera di fondazione della filosofia e della teologia cristiana; ma ciò non toglie, anzi esige, che su queste basi incrollabili, e quindi insuperabili, l'edificio del sapere filosofico e teologico debba sempre ulteriormente svilupparsi, sicuro di crescere sul solido e quindi non invano.

89. Prinato assoluto della Parola di Dio. Relatività della parola umana. Questo è un cardine del metodo tomista; e in ciò dobbiamo essere suoi discepoli, non tanto in nome di Tommaso, quanto piuttosto e più profondamente in nome di Cristo stesso.

Occorre però precisare: "relatività" della parola umana non deve assolutamente dire relativismo o agnosticismo metafisico o gnoseologico: la parola umana è fallibile, limitata, spesso incerta e soggettiva, legata alle mutevoli e ingannevoli apparenze; ha anch'essa però, in altre circostanze, una sua prerogativa verità e delle proprie certezze assolute, che sarebbe grave errore ignorare (magari in nome del valore preminente della Parola di Dio): se infatti la parola umana non potesse godere anch'essa, sia pure in modo meno perfetto, di tali qualità, la nostra mente non potrebbe neppure ricevere la Parola di Dio, senza falsificarla: occorre infatti, come dice Gesù, essere dalla verità per accogliere la Sua Parola. Chi non si affatica verso la verità con le proprie forze, ma mette in dubbio l'attitudine alla verità propria alla ragione naturale, con quale

con la staffetta: la staffetta (cioè il deposito della tradizione e dei valori fondamentali perenni) è sempre quella; non muta; semplicemente ci viene consegnata da chi ci ha preceduti; ma una volta che l'abbiamo ricevuta, senza farcela sfuggire dalle mani, tocca a noi correre con le nostre gambe, e non farci più trasportare da chi ci ha preceduti. Si tratterà certo di correre secondo le regole, ma è certo che bisogna correre, e con tutte le proprie forze.

S. Tommaso ci consegna oggi la sua staffetta, dopo aver compiuto la sua corsa: la staffetta va presa saldamente e conservata; ma bisogna correre, e correre forte, come dice S. Paolo, per vincere, e per non essere vinti dall'errore: non sarebbe certamente un gesto leale, nei confronti di Tommaso, non riprendere la corsa nel punto dove egli si è fermato, e quindi non superarlo.

88. Indubbiamente bisogna intendersi bene sul significato di questo "superamento", divenuto oggi il cavallo di battaglia dell'antitomismo o dello pseudotomismo pseudoprogressista. Non dobbiamo infatti dimenticare le gravi parole di Leone XIII nella "Aeterni Patris", riportate da un recentissimo discorso di Giovanni Paolo II, laddove la grandezza di Tommaso è in qualche modo presentata come insuperabile (S. Tommaso ha preservato i diritti della ragione e della fede "in tal maniera che la ragione umana si è elevata alle più nobili altezze sulle ali di Tommaso e può a mala pena innalzarsi ancor più, mentre la fede non può attendersi nessun ulteriore o maggior aiuto rilevante di quello che essa ha già ricevuto da S. Tommaso"). Occorre fare molta attenzione a ciò: S. Tommaso è effettivamente insuperato e insuperabile nella sua opera di fondazione della filosofia e della teologia cristiana; ma ciò non toglie, anzi esige, che su queste basi incrollabili, e quindi insuperabili, l'edificio del sapere filosofico e teologico debba sempre ulteriormente svilupparsi, sicuro di crescere sul solido e quindi non invano.

89. Primato assoluto della Parola di Dio. Relatività della parola umana. Questo è un cardine del metodo tomista; e in ciò dobbiamo essere suoi discepoli, non tanto in nome di Tommaso, quanto piuttosto e più profondamente in nome di Cristo stesso.

Occorre però precisare: "relatività" della parola umana non deve assolutamente dire relativismo o agnosticismo metafisico o gnoseologico: la parola umana è fallibile, limitata, spesso incerta e soggettiva, legata alle mutevoli e ingannevoli apparenze; ha anch'essa però, in altre circostanze, una sua perenne verità e della proprie certezze assolute, che sarebbe grave errore ignorare (magari in nome del valore preminente della Parola di Dio): se infatti la parola umana non potesse godere anch'essa, sia pure in modo meno perfetto, di tali qualità, la nostra mente non potrebbe neppure ricevere la Parola di Dio, senza falsificarla: occorre infatti, come dice Gesù, essere della verità per accogliere la Sua Parola. Chi non si affatica verso la verità con le proprie forze, ma mette in dubbio l'attitudine alla verità propria alla ragione naturale, con quale sincerità o risultato potrà accogliere delle verità che superano infinitamente la portata della ragione? "A chi non è fedele nel poco, come potrà essere affidato il molto?", direbbe ancora il Signore.

12
18
36

II^ PARTE

I VALORI PERMANENTI DELLA DOTTRINA E DEL METODO DI S. TOMMASO

90. Tali valori sono riassunti dalla Lettera pontificia soprattutto al n.15. Si raccolgono in quella che viene definita "la prima caratteristica fondamentale della filosofia di S. Tommaso," vale a dire il suo "realismo gnoseologico e ontologico", altrimenti chiamato "realismo critico", secondo un'espressione messa in auge e ampiamente illustrata dal Maritain in un suo apposito studio nella sua opera "Les degrés du savoir".

Un'altra definizione possibile del pensiero tomista, cui accenna più avanti la Lettera, è quella di "filosofia dell'essere". Un'ultima, infine, proposta anch'essa dal Maritain, potrebbe essere quella di "intellettualismo esistenzialista", definizione che troviamo nella sua opera "Court traité de l'existence et de l'existant": un intellettualismo rispettoso del valore della essenza e dell'universale, in contrasto con l'esistenzialismo ufficiale e comunemente conosciuto o, come lo chiama Maritain, "accademico"; intellettualismo esistenzialista, in quanto recupera veramente, a differenza dell'esistenzialismo ufficiale, l'istanza dell'esistere (exister) e dell'essere (esse), che qui possiamo genericamente considerare come sinonimi, con buona pace del P. Fabro, il quale stranamente vorrebbe addirittura "espellere" dal linguaggio metafisico il termine stesso di "esistenza".

91. Il tomismo non afferma l'essere a spese dell'essenza, tutt'altro: per lui l'essere suppone l'essenza, o ne scaturisce, come l'atto scaturisce dalla potenza: "Esse quasi constituitur per principia essentiae" (In Met., IV, lect. 2, n. 558). Ciò non significa che egli cada nell'estremo opposto dell'"essenzialismo", tanto giustamente aborrito dal P. Fabro, ma che ci sembra egli attribuisca con troppa facilità alla Scolastica tradizionale, con accuse la cui genericità ha un po' il sapore della superficialità e dell'ingiustizia.

Indubbiamente, la caratteristica propria della metafisica tomista, resta pur sempre il primato dell'essere (esse) non solo sull'essenza (essentia), ma anche sull'ente (ens): fatto, questo, giustamente sottolineato dal P. Fabro, e specialmente dai tomisti contemporanei, come il Gilson, il Maritain e il P. McNicholl. In particolare, si è sottolineata oggi la trascendenza dell'esse nei confronti dell'ens, quasi a rispondere all'istanza heideggeriana di una riscoperta dell'essere, il quale, secondo lui, da Parmenide ad oggi, avrebbe come subito un'occlusa nella storia del pensiero occidentale. L'approfondimento dell'esse tomistico da parte dei tomisti contemporanei ha dimostrato contro Heidegger come egli abbia del tutto ignorato la risposta che, a quanto di valide ora contenute nella sua istanza, veniva dal pensiero tomista.

L'ente, infatti, per Tommaso, è ciò che è (quod est). Esso significa la realtà o la cosa (res) "per hoc quod dico 'quod'; et esse (l'essere) per hoc quod dico 'est'" (In Perih., I, I, lect. V). n. 71. Ora, "id quod est, sive ens, concretive dicitur, et ideo participat"

il modo di essere

il soggetto
non è ancora
l'essere

il soggetto
non è ancora
l'essere

il soggetto
non è ancora
l'essere

il modo di essere

I VALORI PERMANENTI DELLA DOTTRINA E DEL METODO DI S. TOMMASO

90. Tali valori sono riassunti dalla Lettera pontificia soprattutto al n.15. Si raccolgono in quella che viene definita "la prima caratteristica fondamentale della filosofia di S. Tommaso", vale a dire il suo "realismo gnoseologico e ontologico", altrimenti chiamato "realismo critico", secondo un'espressione messa in auge e ampiamente illustrata dal Maritain in un suo apposito studio nella sua opera "Les degrés du savoir".

Un'altra definizione possibile del pensiero tomista, cui accenna più avanti la Lettera, è quella di "filosofia dell'essere". Un'ultima, infine, proposta anch'essa dal Maritain, potrebbe essere quella di "intellettualismo esistenzialista", definizione che troviamo nella sua opera "Court traité de l'existence et de l'existant": un intellettualismo rispettoso del valore della essenza e dell'universale, in contrasto con l'esistenzialismo ufficiale e comunemente conosciuto o, come lo chiama Maritain, "accademico"; intellettualismo esistenzialista, in quanto recupera veramente, a differenza dell'esistenzialismo ufficiale, l'istanza dell'essere (existere) e dell'essere (esse), che qui possiamo genericamente considerare come sinonimi, con buona pace del P. Fabro, il quale stranamente vorrebbe addirittura "espellere" dal linguaggio metafisico il termine stesso di "esistenza".

91. Il tomismo non afferma l'essere a spese dell'essenza, tutt'altro: per lui l'essere suppone l'essenza, e ne scaturisce, come l'atto scaturisce dalla potenza: "Esse quasi constituitur per principia essentiae" (In Met., IV, lect. 2, n. 558). Ciò non significa che egli cada nell'estremo opposto dell'"essenzialismo", tanto giustamente aborrito dal P. Fabro, ma che ci sembra egli attribuisca con troppa facilità alla Scolastica tradizionale, con accuse la cui genericità ha un po' il sapore della superficialità e dell'ingiustizia.

Indubbiamente, la caratteristica propria della metafisica tomista, resta pur sempre il primato dell'essere (esse) non solo sull'essenza (essentia), ma anche sull'ente (ens): fatto, questo, giustamente sottolineato dal P. Fabro, e specialmente dai tomisti contemporanei, come il Gilson, il Maritain o il P. McNicholl. In particolare, si è sottolineato oggi la trascendenza dell'esse nei confronti dell'ens, quasi a rispondere all'istanza heideggeriana di una riscoperta dell'essere, il quale, secondo lui, da Parmenide ad oggi, avrebbe come subito un'eclissi nella storia del pensiero occidentale. L'approfondimento dell'esse tomistico da parte dei tomisti contemporanei ha dimostrato contro Heidegger come egli abbia del tutto ignorato la risposta che, a quanto di valido era contenute nella sua istanza, veniva dal pensiero tomista.

L'ente, infatti, per Tommaso, è ciò che è (quod est). Esso significa la realtà o la cosa (res) "per hoc quod dico 'quod'; et esse (l'essere) per hoc quod dico 'est'" (In Perih., I, I, lect. V) - n. 71. Ora, "id quod est, sive ens, concretivum dicitur, et ideo participat insum esse, per modum quo concretum participat abstractum" (In Boeth. De Hebdom., lect. II). (Platon)

92. L'attenzione di Tommaso è prevalentemente puntata su questo "est", evidentemente superiore all'"ente". "Hoc verbum 'est'

Si vogliono
volere habent
esse quod
universalia
De Ia. 3. 8

Il soggetto
non è ancora
l'essere

Essi non hanno
nesso effettivo
con l'essere
CG 2. 13

16
SIE

quod
est
15

94. Al di là dell'ente, l'oggetto dell'intelletto, nella sua forma suprema, è l'essere (esse), attuazione suprema dell'intelletto, sebbene l'essere resti sempre più nobile dell'intelletto, perchè questi è determinato dall'essere. (cfr. De Ver., 22, 6, 1m). Ciò comporta il primato dell'essere sulla verità; infatti "ens potest intelligi sine vero; sed non e converso: quia verum non est in ratione entis, sed ens est in ratione veri" (I Sent. d. 19, q. 5, q. 1, 2m).

L'attenzione all'essere come atto e come perfezione è caratteristica di S. Tommaso nei confronti di Aristotele, per il quale la realtà più vera è l'ente e la sostanza, non l'essere, che per lui non ha significato in se stesso, considerato isolatamente, ma ha significato soltanto all'interno della proposizione come copula. (cfr. Perih., l. I, c. 3). Questo punto che testimonia del superamento operato da S. Tommaso nei confronti della metafisica aristotelica è stato ben sottolineato dal P. Fabro in alcuni suoi recenti studi raccolti nell'opera "Tomismo e pensiero moderno", Libr. Editrice della Pont. Università Later., Roma 1969, pp. 75ss. - 89-90-279ss.

95. Questa estrema attenzione alla realtà nella sua totalità conferisce al tomismo la sua profonda oggettività ovvero sia veracità, proprio come filosofia dell'essere visto come supremo e trascendente oggetto dell'intelletto, da lui inescauribile nella ricchezza e perfezione del suo contenuto, che si allarga fino a raggiungere le dimensioni dell'Essere divino, puro essere per sé sussistente.

Tommaso mostra l'oggettività cioè la verità del conoscere proprio in quanto pone l'essere come oggetto dell'intelletto. Il suo oggettivismo è la stessa oggettività dell'essere extramentale (extra animam), distinto dal pensiero umano e dall'essere esistente nelle condizioni del pensiero; essere extramentale indipendente dal pensiero umano, e causa dell'essere interno a tale pensiero.

La fonte della verità, per Tommaso, è l'essere extramentale; non è il pensiero soggettivo. In questo senso egli oppone, nella sua polemica contro lo scetticismo, ripresa da Aristotele, il "quod est" al "quod videtur", ovvero sia l'ente o l'essere all'apparenza soggettiva, variabile da individuo a individuo; al "ciò che sembra" a ciascuno, mero contenuto di coscienza. E dà il primato al "quod est" sul "quod videtur". Il quod videtur vale, è vero, se si regola o si commisura al quod est, esterno al pensante e da lui indipendente.

La verità del pensiero umano e dei suoi giudizi deve fondarsi sulla stessa verità ontologica dell'essere, più che sul pensiero stesso. La vera oggettività del pensiero dev'essere la stessa oggettività dell'essere extramentale, perchè oggetto del pensiero è innanzitutto l'essere in sé e non l'essere per me, l'essere come mi sembra o come mi appare.

Il contenuto oggettivo del pensiero, nella sua intenzionalità intramentale concettualizzabile, è indubbiamente l'essenza (essentia) o quiddità (quidditas), oggetto della defini-

IV.

Oggettività
S. Tommaso

→ verso
la
verità
pat.
(essenziale
"intenzionalità")

V.

Oggettività
del pensiero

VI.

Essenza
in sé
in al.
della

l'ente è
la perfezione, è
fonte di
dell'intelletto
cf. I, 16, 33^a

(divino)
 che modo trascendente e inesauribile per l'intelletto. E tut-
 tavia "veritas fundatur in esse, magis quam in quidditate"
 (I Sent. d. 19, q. 5, a. 1). La verità dell'essere è superiore alla
 verità dell'essenza, perchè ne è la causa o la fonte perenne
 e inesauribile. Per il nostro intelletto l'essenza è sempre
 una limitazione dell'essere proporzionata ai limiti dell'es-
senza stessa del nostro intelletto e alla sua naturale capa-
cià come intelletto creato. Per questo l'elevazione della fa-
 coltà intellettuale all'intuizione dell'essenza divina non può
 essere dovuta alla sua aspirazione e alla sua forza naturale,
 ma è effetto della stessa grazia divina, come risulta dalla
 teologia.

VI.
 Essenza

Essa
 Veritas - Verum
 Verum
 Bonum

96. Se l'essere appartiene al piano dell'atto e della perfe-
 zione, e quindi del fine; l'essenza e l'intelletto appartengo-
 no a quello della potenza, e quindi della limitazione, della
 tendenzialità, del divenire, del causato, del partecipato.

Da qui il primato dell'essere sul pensiero, sulla verità, sul-
 la conoscenza, sulla coscienza; e a maggior ragione, il primato
 sull'azione, sull'appetibilità, sul moto, sulla volontà,
 che per Tommaso sono potenze inferiori per il fatto che non-
 tre le prime hanno come oggetto l'essere come tale, le secon-
 de hanno come oggetto la sua appetibilità o bontà, che non at-
 tiene al piano della sostanza (il vero essere) ma dell'incli-
 nazione o dell'azione (che è accidentale e derivato).

In modo particolare, l'essenza si presenta come poten-
 zialità nell'ambito dell'ente stesso o dell'essere: essa deli-
 mita e particolarizza l'essere nell'ambito di un determinato
genere e di una determinata specie; fa sì che l'essere sia
questo essere e tale essere, comprensibile da un intelletto
creato ad esso proporzionato.

L'essenza come tale, tuttavia, è indifferente al mondo
 dell'esistenza o della non-esistenza. Essa costituisce come un
 ponte tra questi due mondi, assicurando la corrispondenza tra
l'essere e il pensiero e quindi la verità del conoscere e del-
l'intelletto. Essa assicura al nostro intelletto la sua per-
 fezione e attuazione, orientandolo verso il suo oggetto e fi-
 ne, che è l'ente. Mediante l'essenza immanente al pensiero,
 il nostro intelletto raggiunge il vero e la realtà, perchè,
 se l'operazione intellettuale è ben riuscita, l'essenza presen-
 te nella nostra mente sarà l'essenza stessa dell'ente extra-
 mentale.

Per questo, per Tommaso, l'essenza (essentia) è realmen-
 te distinta dall'essere o esistenza laddove essa è potenzia-
lità sia logica sia reale nei confronti dell'essere, vale a
 dire in tutto il mondo delle creature, all'infuori di Dio, il
 quale, essendo atto puro di essere, non ha in se l'essenza
 che sia potenza rispetto all'essere, ma la sua essenza con-
siste in questo stesso atto puro di essere, cioè si identifi-
 ca realmente col suo essere perfettissimo.

L'essenza creata può trovarsi in tre condizioni diffe-
 renti rispetto all'esistere: può essere pura possibilità, e
 come tale indifferente all'esistere e al non-esistere; può
 trovarsi nell'esistenza, e allora si configura come potenza

attualità
 possibile, etc.

come Dio
 senza intelletto?

tavia "veritas fundatur in esse, magis quam in quidditate" (I Sent. d. 19, q. 5, a. 1). La verità dell'essere è superiore alla verità dell'essenza, perchè non è la causa o la fonte perenne e inagauribile. Per il nostro intelletto l'essenza è sempre una limitazione dell'essere proporzionata ai limiti dell'essenza stessa del nostro intelletto e alla sua naturale capacità come intelletto creato. Per questo l'elevazione della facoltà intellettiva all'intuizione dell'essenza divina non può essere dovuta alla sua aspirazione e alla sua forza naturale, ma è affatto della stessa grazia divina, come risulta dalla teologia.

Essenza
 Ess
 Verum
 Bonum
 ↓
 Bonum

96. Se l'essere appartiene al piano dell'atto o della perfezione, e quindi del fine; l'essenza o l'intelletto appartengono a quello della potenza, e quindi della limitazione, della tendenzialità, del divenire, del causato, del partecipato. Da qui il primato dell'essere sul pensiero, sulla verità, sulla conoscenza, sulla coscienza; e a maggior ragione, il primato sull'azione, sull'appetitività, sul moto, sulla volontà, che per Tommaso sono potenze inferiori per il fatto che mentre le prime hanno come oggetto l'essere come tale, le seconde hanno come oggetto la sua appetibilità o bontà, che non attiene al piano della sostanza (il vero essere) ma dell'inclinazione o dell'azione (che è accidentale e derivato).

In modo particolare, l'essenza si presenta come potenzialità nell'ambito dell'ente stesso o dell'essere: essa delimita e particularizza l'essere nell'ambito di un determinato genere e di una determinata specie; fa sì che l'essere sia questo essere e tale essere, comprensibile da un intelletto creato ad esso proporzionato.

attualità
 possib. e ta

L'essenza come tale, tuttavia, è indifferente al mondo dell'esistenza o della non-esistenza. Essa costituisce come un ponte tra questi due mondi, assicurando la corrispondenza tra l'essere e il pensiero e quindi la verità del conoscere e dell'intelletto. Essa assicura al nostro intelletto la sua perfezione e attuazione, orientandolo verso il suo oggetto e fine, che è l'ente. Mediante l'essenza immanente al pensiero, il nostro intelletto raggiunge il vero e la realtà, perchè, se l'operazione intellettiva è ben riuscita, l'essenza presente nella nostra mente sarà l'essenza stessa dell'ente extramentale.

come lo
 specie intellettuali

Per questo, per Tommaso, l'essenza (essentia) è reclon- to distinta dall'essere o esistenza in dove essa è potenzialità sia logica sia reale nei confronti dell'essere, vale a dire in tutto il mondo delle creature, all'infuori di Dio, il quale, essendo atto puro di essere, non ha in se stesso essenza che sia potenza rispetto all'essere, ma la sua essenza consiste in questo stesso atto puro di essere, cioè si identifica realmente col suo essere perfettissimo.

L'essenza creata può trovarsi in tre condizioni differenti rispetto all'esistere: può essere pura possibilità, o come tale indifferente all'esistere o al non-esistere; può trovarsi nell'esistenza, o allora si configura come potenza rispetto all'essere e principio reale, inizio di essere; se poi è ricevuta in un soggetto materiale, essa è atto rispetto a questo soggetto come potenza; infine può godere di una

forma substantialis
sicut esse simpliciter

substantia completa
est propria receptivum
ipsius esse
CG 11, 55

esistenza intramentale o intenzionale ed oggettiva, nel senso forte e preciso della parola.

L'essenza limitata in se stessa come potenza reale, principio costitutivo dell'ente creato, riguarda l'ente considerato in modo assoluto (è la res, o cosa o realtà). Viceversa, l'essenza nelle condizioni dell'intenzionalità, come dato di coscienza, è oggetto, effetto o strumento della potenzialità reale dell'intelletto o del pensiero umano, in quanto ente capace di relazionarsi ad ogni ente mediante la conoscenza e l'appetibilità.

essenza divina assoluta

essenza umana o relativa

relativo (transcendent.)

L'essenza come realtà dice limitazione intrinseca dell'essere assolutamente preso. L'essenza come intelletto dice relazione ad ogni ente, e suppone quindi la diversità e la pluralità degli enti determinati o delle varie essenze create.

essenza come realtà assoluta di ente

apertura

VII. Esistenza

97. L'essere perfeziona ed attua l'essenza, in quanto la pone nel mondo dell'esistenza, "fuori delle sue cause", nella realtà extramentale; la rende principio di essere essa stessa: principio materiale, come spiega il P. Dol Prado; la rende atto di un oggetto nelle sostanze materiali; le dà la necessaria sussistenza perchè essa possa essere principio effettivo dell'ente, in quanto ciò per cui (quo) l'ente è ciò che è.

essenza come relazione trascend. (intelletto)

distinzioni molteplicità

essenza: quo

o anche come soggetto quod

Testi tomisti: "Esse est actus existentis, in quantum ens est" (I Sent. d. 19, q. 2, a. 2); "ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum" (De Pot. VII, 6). "Esse est actualitas substantiva, vel essentia" (I, 54, 1); "est actualitas omnis formae vel naturae" (I, 3, 4, 2).

l'essere sostanziale appartiene al vero ente, cioè la sostanza; più appartiene accidentale (per accidens)

98. L'essere è proprietà dell'ente creato sussistente, cioè sostanziale: "Eus dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit" (In 1^o d. XII, lect. 1, n. 2419). L'essere non appartiene necessariamente né alla sostanza né all'essenza create come tali; è un accidente, ma non predicabile (come pensava Avicenna), bensì predicabile. L'essere della sostanza infatti è essere sostanziale, non accidentale, in quanto originato dalla forma sostanziale. In tal senso Tommaso afferma che "esse substantiae non est in genus accidentis, cum sit actus essentiae substantialis" (De Pot. 5, 4, 3m).

VIII - l'essere sostanziale

In substantia, secundum quod primum, non se existit ut accidentis; I, 29, 2

(Spinoza) più essere come proprietà della sostanza

La sostanza possiede l'essere per sé o in sé non perchè s'identifichi con l'essere stesso, ma in quanto essa naturalmente lo esige come sua attuazione e suo completamento: "substantiae nomen ... significat essentiam qui competit per se esse" (I, 3, 5); "per formam substantiae fit proprium susceptivum eius quod est esse" (II CG, 55); "esse est complementum substantiae existentis" (II CG, 53). (per formam)

(substantia) esse per se

IX. sussistenza spontanea completa

la sussistenza di un soggetto (quod) è garantita da una sostanza

99. L'esistere (existere) per Tommaso è avolte sinonimo di essere, a volte sinonimo di sussistere. La sussistenza è quella perfezione reale della sostanza prima, cioè dell'essenza o natura individuale atta a ricevere l'essere, per la quale essa si trova di fatto a possedere questa attitudine. Nel creato una natura completa individuale possiede naturalmente o sempre la sussistenza che la fa essere un ente; per questo, nel creato, una sostanza è sempre sussistente ed è sempre un

la sempre l'essere

so forte e preciso della parola.

L'essenza limitata in se stessa come potenza reale, principio costitutivo dell'ente creato, riguarda l'ente considerato in modo assoluto (è la res, o cosa o realtà). Viceversa, l'essenza nelle condizioni dell'intenzionalità, come dato di coscienza, è oggetto, effetto e strumento della potenzialità reale dell'intelletto o del pensiero umano, in quanto ente capace di relazionarsi ad ogni ente mediante la conoscenza e l'appetibilità.

L'essenza come realtà dice limitazione intrinseca dell'essere assolutamente preso. L'essenza come intelletto dice relazione ad ogni ente, e suppone quindi la diversità e la pluralità degli enti determinati o delle varie essenze create.

97. L'essere perfeziona ed attua l'essenza, in quanto la pone nel mondo dell'esistenza, "fuori delle sue cause", nella realtà extramentale; la rende principio di essere essa stessa: principio materiale, come spiega il P. Del Prado; la rende atto di un soggetto nelle sostanze materiali; le dà la necessità sussistenza perchè essa possa essere principio effettivo dell'ente, in quanto ciò per cui (quo) l'ente è ciò che è.

Testi tomisti: "Esse est actus existentis, in quantum ens est" (I Sent. d. 19, q. 2, a. 2); "ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum" (De Pot. VII, 6). "Esse est actualitas substantiae, vel essentiae" (I, 54, 1); "est actualitas omnia formae vel naturae" (I, 3, 4, 2).

98. L'essere è proprietà dell'ente creato sussistente, cioè è sostanziale; "Ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit" (In 1. II, lect. 1, n. 2419). L'essere non appartiene necessariamente né alla sostanza né all'essenza create come tali; è un accidente, ma non predicamentale (come pensava Avicenna), bensì predicabile. L'essere della sostanza infatti è essere sostanziale, non accidentale, in quanto originato dalla forma sostanziale. In tal senso Tommaso afferma che "esse substantiae non est in genus accidentis, cum sit actus essentiae substantialis" (De Pot. 5, 4, 3m).

La sostanza possiede l'essere per sé e in sé non perchè s'identifichi con l'essere stesso, ma in quanto essa naturalmente lo esige come sua attuazione e suo completamento: "substantiae nomen ... significat essentiam cui competit per se esse" (I, 3, 5); "per formam substantiae fit proprium susceptivum eius quod est esse" (II CG, 55); "esse est complementum substantiae existentis" (II CG, 53). (per formam)

99. L'esistenza (existere) per Tommaso è avolte sinonimo di essere, a volte sinonimo di sussistere. La sussistenza è quella perfezione reale della sostanza prima, cioè dell'essenza e natura individuale atta a ricevere l'essere, per la quale essa si trova di fatto a possedere questa attitudine. Nel creato una natura completa individuale possiede naturalmente e sempre la sussistenza che la fa essere un ente; per questo, nel creato, una sostanza è sempre sussistente ed è sempre un ente. Eppure, la sussistenza non entra necessariamente nella ragione di sostanza, perchè può esservi una natura completa individuale priva della propria sussistenza, come è il caso della natura umana assunta dal Verbo Divino.

res = esse = substantia prima (Aristotele) = habens esse = quod est - subsistentia

essenza
limitata
o assoluta

essenza
spiega
relativa

distinzione
tra
natura
assoluta
e
limita

l'essere
come relazione
transcend.
(intelletto)

↓
distinzione
multiplicità

l'essere
sostanziale
appartiene
al vero ente,
cioè la sostanza;
ma appartiene
accidentalmente
(per accidens)

(Spinoza)
l'essere
concipito
sua natura

La sussistenza
è al soggetto
(quod) la possibilità
di avere l'essere

essenza
etc.
sussistenza
natura
(mat. + form.)
etc. forma

relative
(transcendent.)

appartiene

VII.
Essenza

essenza =
quo

o anche
come soggetto
quod

VIII -

l'essere
sostanziale

substantia
accidentem quod
non in alio

substantia
I, 29, 2

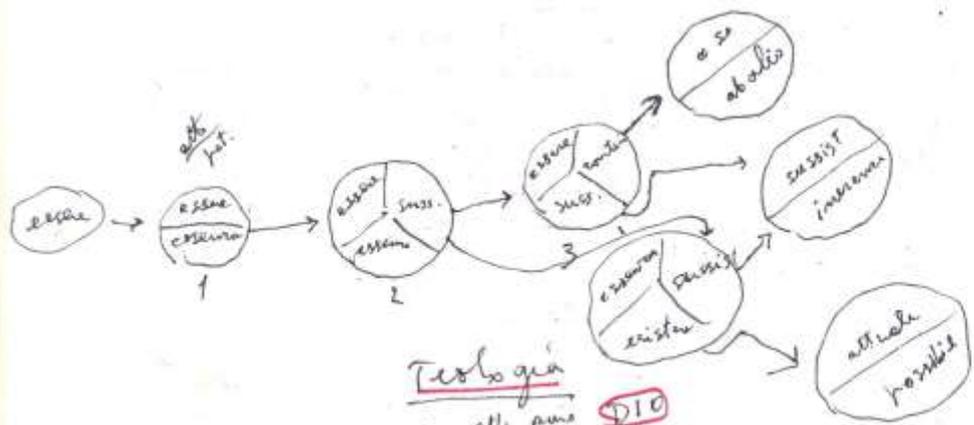
substantia
forma
esse

IX.
sussistenza

completa

completa

in sempre
l'essere



ess. contingente
sussist. esist. ab. ab. ab.
ante

Teologia
a se. al. pura DIO

atto
essere
ess.

1 **essenti** contingenti
 2 **sussistenti** in se
 3 **essenziali** fatti
 4 **possibili**

alio alio - atto - potenza
 non per essenza
 in se
 pensabile realizzati
 attuale
 non esistere
 pensabile realizzabile
 concetto - intenzione

forme angl.
 materia - forma
 mondo

Categorie
 logica
 medicina
 soggetto - predic.

cosmologia
 (essenza)
 determinazione
 limitazione

accidenti
 pensiero

ess. assurdi - impossibile
 logica
 impossibile

rel. di ragione **logica** formale
 questo - quello
 differenza (qualcosa)
 questo - quello
 divisione
 relazioni
 (questo) - (quello)
 non - divisione
 (uno) - (un)
 (molti)

ragione
 fine
 causa

emscenza
 trascendete
 principi
 intelligibilità

Mat. fisica
 metafisica
 metafisica
 metafisica
 metafisica

divisione
 divisione
 divisione
 divisione

ragione
 fine
 causa

distinta, per cui l'essere si presenta non come potenza limitata da un atto superiore (non esiste infatti atto superiore a quello di essere), ma bensì come atto limitato da una potenza realmente distinta, se è vero, come già aveva stabilito Aristotele, che atto e potenza sono realmente distinti.

Tommaso, infine, compie un'ulteriore operazione alla quale Aristotele non aveva pensato: collegare la nozione di "atto" con quella di "causa": l'atto, per Tommaso, è causa, ragione, fonte di esistenza. Un atto limitato, per Tommaso, è dunque causato; ma causato da che? Da un atto superiore. Un atto causato è tale perchè limitato dalla potenza. Atto che sia veramente causa, e non causato, dovrà essere allora un atto puro, assolutamente privo di potenza. Così Tommaso si pone il problema della causa dell'essere dell'ente. Questa causa è atto puro di essere, origine dell'essere come tale, una causa, quindi, operatrice: è Dio, visto quindi da Tommaso, dietro il suggerimento di Es.3,14, come l'Essere per eccellenza (esse absolutum, purum, simplex; maxime ens; primum ens; ipsum esse; actus purus essendi).

Aristotele non concepisce l'essenza come potenza (a differenza di Tommaso); per lui, quindi, essa non limita l'essere. L'ente, per lui, trasconde i generi, ma non può essere un'essenza (usia), non può identificarsi con l'essenza, perchè per Aristotele l'essenza è sempre un genere: egli non pensa affatto alla possibilità di un ente o un essere la cui essenza sia semplicemente quella di essere senza ulteriori determinazioni o limitazioni. Per questo Aristotele non ipotizza neppure la possibilità di un'essenza illimitata, infinita.

Tommaso, invece, facendo forza precisamente sui principi aristotelici di causalità e di analogia dell'ente, è portato, allo scopo di spiegare l'origine dell'ente, a porre l'esistenza di un'essenza infinita, al di là dei generi e dei concetti umani, resa necessaria per spiegare l'essenza stessa di un essere (Dio) la cui essenza è quella di essere. Se la essenza è principio d'intelligibilità (eidos), e Dio è sommoente intellegibile, non è pensabile che in Dio non vi sia essenza perchè non vi è potenza, ma al contrario la sua essenza sta precisamente nel suo essere. Da qui la necessità di identificare, in Dio, essenza ed essere.

101. Ma un'altra novità della metafisica tomista nei confronti di quella aristotelica, come ha mostrato il P.Fabro, sta nell'utilizzazione della nozione platonica di "partecipazione" (metéxis), collegata da Tommaso a quelle aristoteliche dell'"atto" e della "causa"; per cui, per Tommaso, l'essere in atto è causa ed è partecipato.

La nozione di partecipazione si collega anche con quella aristotelica dell'analogia, per cui, mentre l'ente partecipato o per sé (per se) o per essenza (per essential) corrisponde all'ente analogato superiore; l'ente partecipante o per partecipazione (per participationem) corrisponde all'analogato inferiore.

La partecipazione spiega i gradi dell'essere o di per-

Aristotele non ripete la distinzione dell'essenza e dell'atto, vede come atto finito della forma materiale

XI. partecipazione
→
essenza
partecipante
potenza
necessario in un modo (incommensurabile)

ma solo come atto
rispetto all'essere
forma (intorno)
forma costitutiva
d'ente o essere
più di per se
della materia

tata da un atto superiore (non esiste infatti atto superiore a quello di essere), ma bensì come atto limitato da una potenza realmente distinta, se è vero, come già aveva stabilito Aristotele, che atto e potenza sono realmente distinti.

Tommaso, infine, compie un'ulteriore operazione alla quale Aristotele non aveva pensato: collegare la nozione di "atto" con quella di "causa": l'atto, per Tommaso, è causa, ragione, fonte di esistenza. Un atto limitato, per Tommaso, è dunque causato; ma causato da che? Da un atto superiore. Un atto causato è tale perchè limitato dalla potenza. Atto che sia veramente causa, e non causato, dovrà essere allora un atto puro, assolutamente privo di potenza. Così Tommaso si pone il problema della causa dell'essere dell'ente. Questa causa è atto puro di essere, origine dell'essere come tale, una causa, quindi, creatrice: è Dio, visto quindi da Tommaso, dietro il suggerimento di Es.3,14, come l'Essere per eccellenza (esse absolutum, purum, simplex; maxime ens; primum ens; ipsum esse; actus purus essendi).

Aristotele non concepisce l'essenza come potenza (a differenza di Tommaso); per lui, quindi, essa non limita l'essere. L'ente, per lui, trascende i generi, ma non può essere un'essenza (usia), non può identificarsi con l'essenza, perchè per Aristotele l'essenza è sempre un genere: egli non pensa affatto alla possibilità di un ente o un essere la cui essenza sia semplicemente quella di essere senza ulteriori determinazioni o limitazioni. Per questo Aristotele non ipotizza neppure la possibilità di un'essenza illimitata, infinita.

Tommaso, invece, facendo forza precisamente sui principi aristotelici di causalità o di analogia dell'ente, è portato, allo scopo di spiegare l'origine dell'ente, a porre l'esistenza di un'essenza infinita, al di là dei generi e dei concetti umani, resa necessaria per spiegare l'essenza stessa di un essere (Dio) la cui essenza è quella di essere. Se la essenza è principio d'intelligibilità (eidos), o Dio è sommanente intelligibile, non è pensabile che in Dio non vi sia essenza perchè non vi è potenza, ma al contrario la sua essenza sta precisamente nel suo essere. Da qui la necessità di identificare, in Dio, essenza ed essere.

101. Ha un'altra novità della metafisica tomista nei confronti di quella aristotelica, come ha mostrato il P.Fabro, sta nell'utilizzazione della nozione platonica di "partecipazione" (metéxis), collegata da Tommaso a quelle aristoteliche dell'"atto" e della "causa"; per cui, per Tommaso, l'essere in atto è causa ed è partecipato.

La nozione di partecipazione si collega anche con quella aristotelica dell'analogia, per cui, mentre l'ente partecipato o per se (per se) o per essenza (per essentiam) corrisponde all'ente analogato superiore; l'ente partecipante o per partecipazione (per participationem) corrisponde all'analogato inferiore.

La partecipazione spiega i gradi dell'essere o di perfezione o di intelligibilità, per cui offre importanti applicazioni in metafisica, in morale e in gnoseologia.

102. S. Tommaso sviluppa la distinzione aristotelica tra en-

Aristotele non ritiene la distinzione dell'essenza e dell'atto, ma vede come atto finito dalla potenza materiale.

ma solo come atto riferito all'essenza
forma (contorno)

una concezione di Dio o essere più di Dio se delimitato

XI. partecipazione
→
motore
necessario
immutabile
(immutabile)

XII. ess. intrinseca
e in intensionale

Aristotele conosce l'ente di ragione

ente intramentale { oggettivo: ens ratiois - ideale
(Grot 410) { soggettivo: ens intentionale reale
essere reale

43

ens ratiois
Arist. Met.
I, V, c. 7; II, c. 6
IX, 10

te extramentale (ente come tale) ed ente intramentale (ente come vero, come pensiero), distinguendo più chiaramente di Aristotele tra l'ente puramente intramentale, cioè che non può esistere altro che come pensato: l'ente di ragione (ens ratiois): le privazioni, le negazioni e le relazioni logiche; e l'ente il quale, pur essendo intramentale, può esistere anche fuori dell'anima: le essenze reali come contenuti oggettivi interiori del pensiero, nel loro stato di concetti e rappresentazioni mentali, cioè le "species" (esse intentionale).

(rationes
Xofos)

De Ver. 10, 4
6, 5

(1) Possibilità
logica, non
reale

è per definizione
all'interno
del nostro
pensiero

L'ente di ragione ha un essere puramente ideale e proterreale, appartenente all'ambito della pura possibilità, come tutte le essenze prive di realtà, sia che possano sia non possano realizzarsi. L'ente di ragione è in se stesso un non-essere, una non-realtà che, per il funzionamento naturale del nostro intelletto, viene da noi pensato come se fosse un ente, una realtà. Ciò dipende dalla naturale imprecisione o imperfezione del concetto dell'ente, proprie al nostro intelletto.

(pensiero pensante)

Grot 463, cognitionis

L'essere intenzionale o oggettivo (obiectivum), invece, è reale, e consiste in un'entità accidentale inerente all'intelletto conoscente; è un essere spirituale, un accidente dell'anima conoscitiva. È l'esistenza propria dell'essenza associata in quanto rappresentata, in quanto oggetto di concetto. È l'essere del concetto oggettivo. Viceversa, il concetto (formale) in quanto intenzione logica, è pure ente di ragione. Nel primo è oggetto della critica della conoscenza; il secondo, della logica - l'ente di ragione è prodotto dalla ragione.

NB
2° concetto
oggettivo, come
specie di essenza
è oggetto della critica
2° concetto formale,
come intenzione
è oggetto della
logica
Grot. 410-11

103. L'ente sostanziale è per Tommaso la realtà principale e fondamentale. Ogni altra realtà deriva da essa o su di essa si fonda o ad essa tende o ad essa appartiene o per essa si giustifica o ad essa si relaziona. L'essere, per Tommaso, appartiene anzitutto all'ente; l'ente è innanzitutto la sostanza; e la sostanza più perfetta ed elevata ontologicamente, è la persona, cioè la sostanza spirituale. Il vertice dell'attualità e della perfezione ontologica appartiene alla persona, soprattutto la persona puramente spirituale, come l'angelo; e al vertice della personalità e dell'esistenza stessa, a Dio.

L'essere, che nella sostanza è "firmum et solidum" (In Met. IV, lect. 1), presenta altre modalità per le quali esso si degrada e s'indebolisce mano a mano che si allontana dalla sostanza. Così, il grado inferiore di essere che fa seguito alla sostanza, è quello delle proprietà della sostanza stessa, dei suoi accidenti intrinseci, dove l'essere non è per sé come nella sostanza, ma si ha l'"inesso", o l'"ens entis", caratteristico, appunto, dell'accidente. Segue un grado ancora inferiore, quello del divinire, cioè della generazione e della corruzione: grado inferiore al precedente, perché in questo, contrariamente a quello, si ha la presenza del non-essere sotto la forma della privazione e della negazione. Infine, il grado infimo, che abbiamo già visto, è quello dell'ente di ragione, che è pure non-essere concepito come essere.

104. L'ente è intelligibile per la sua essenza, che è il prin

ens
cognitionis
per ente oggettivo
si può intendere
anche l'ente di
ragione
(Grot. 410, 134)
secondo intramini

ens
accidentale

ens intentionis

XIII
sostanza
accidentale

Tota ratio entis
non reducta in
aliquid autem quod
est quod firmum
de Met. IV, 1

XIV
concetto

(come vero, come pensiero), distinguendo più chiaramente di Aristotele tra l'ente puramente intramentale, cioè che non può esistere altro che come pensato: l'ente di ragione (ens ratio): le privazioni, le negazioni e le relazioni logiche; e l'ente il quale, pur essendo intramentale, può esistere anche fuori dell'anima: le essenze reali come contenuti oggettivi interiori del pensiero, nel loro stato di concetti o rappresentazioni mentali, cioè le "species" (esse intentionale).

L'ente di ragione ha un essere puramente ideale e preterreale, appartenente all'ambito della pura possibilità,⁽¹⁾ come tutte le essenze prive di realtà, sia che possano sia non possano realizzarsi. L'ente di ragione è in se stesso un non-essere, una non-realtà che, per il funzionamento naturale del nostro intelletto, viene da noi pensato come se fosse un ente, una realtà. Ciò dipende dalla naturale imprecisione e imperfezione del concetto dell'ente, proprie al nostro intelletto.

(pensiero pensante) Quod 463. cognitum
L'essere intenzionale o oggettivo (obiectivum), invece, è reale, e consiste in un'entità accidentale inerente all'intelletto conoscente; è un essere spirituale, un accidente dell'anima conoscitiva. È l'esistenza propria dell'essenza se nasciuta in quanto rappresentata, in quanto oggetto di concetto. È l'essere del concetto oggettivo. Viceversa, il concetto (formale) in quanto intenzione logica, è pure ente di ragione. Nel primo è oggetto della critica della conoscenza; il secondo, della logica. L'ente di ragione è prodotto dalla ragione.

103. L'ente sostanziale è per Tommaso la realtà principale e fondamentale. Ogni altra realtà deriva da essa o su di essa si fonda o ad essa tende o ad essa appartiene o per essa si giustifica o ad essa si relaziona. L'essere, per Tommaso, appartiene anzitutto all'ente; l'ente è innanzitutto la sostanza; e la sostanza più perfetta ed elevata ontologicamente, è la persona, cioè la sostanza spirituale. Il vertice dell'attività e della perfezione ontologica appartiene alla persona, soprattutto la persona puramente spirituale, come l'angelo; e al vertice della personalità e dell'esistenza stessa, a Dio.

L'essere, che nella sostanza è "firmum et solidum" (In Met. IV, lect. I), presenta altre modalità per le quali esso si degrada e s'indebolisce mano a mano che si allontana dalla sostanza. Così, il grado inferiore di essere che fa seguito alla sostanza, è quello delle proprietà della sostanza stessa, dei suoi accidenti intrinseci, dove l'essere non è per sé come nella sostanza, ma si ha l'"inesso", o l'"ens entis", caratteristico, appunto, dell'accidente. Segue un grado ancora inferiore, quello del diminire, cioè della generazione e del la corruzione: grado inferiore al precedente, perché in questo, contrariamente a quello, si ha la presenza del non-essere sotto la forma della privazione e della negazione. Infine, il grado infimo, che abbiamo già visto, è quello dell'ente di ragione, che è pure non-essere concepito come essere.

104. L'ente è intelligibile per la sua assenza, che è il principio per il quale l'ente come soggetto riceve la forma determinata e delimitata del suo essere. È l'essenza che fa sì che l'ente sia ciò che è; mentre l'essere dà all'ente di essere e

(1) In quanto determina le proprietà che la cosa possiede in quanto pensata: astrazione universalità, predicabilità.

esse cognitum
in esse oggettivo
in pur intramentale
tra limiti di
ragione (Dugès, 194)
secondo intrinseci

esse cognitum
in esse oggettivo
in pur intramentale
tra limiti di
ragione (Dugès, 194)
secondo intrinseci

XIII. essenza
accidenti
Tali nati entis
non relativi in
soluta autem quae
est quae firmum
de Met. IV, I

XIV. concetto
dell'ente

2. "14"
rationes
Xoyos
De Ven. 10.4
h. 5
C. "possibilità"
"logica", non
reale
è una definizione
all'interno
del nostro
pensiero
NB
il concetto
oggettivo, non
concetto di concetto
è oggetto della critica
il concetto pensante,
come parimenti,
è oggetto della
critica
C. lect.
p. 110-112

senza delimita l'essere dell'ente in un determinato genere e in una determinata specie aggiungendo al genere la differenza.

Ciò che propriamente il nostro intelletto concipisce e rappresenta mentalmente dell'ente, non è l'ente stesso o l'essere, ma la sua essenza, astruendola dagli inferiori, senza che peraltro, nel caso dell'ente, si abbia un'astrazione per fotta, perchè anche gli inferiori sono enti e quindi sono ente. Quando quindi si parla di "concetto dell'ente" o "concetto dell'essere", s'intende che l'intelletto intende, intuisce o percepisce l'essenza dell'ente. L'ente o l'essere è oggetto dell'intelletto nella e attraverso l'essenza: quello che propriamente concipiamo, dell'ente, è la sua essenza. Il contenuto del concetto, il contenuto oggettivo della conoscenza dell'ente o dell'essere, è l'essenza: essenza dell'ente. L'essere, viceversa non ha essenza, ma, nel creato, si oppone realmente all'essenza. L'essere, come tale, per il nostro intelletto, non può essere oggetto formale, non è propriamente concipibile; esso è invece "transoggettivo" (per usare un'espressione del Maritain), proprio in quanto esso è la stessa realtà.

Ciò non vuol dire che la metafisica tomista non ci dia un concetto dell'essere. Anzi, sta proprio qui il superamento da essa operato nei confronti dell'aristotelismo, fermo al concetto dell'ente. Tommaso, viceversa, ci insegna a pensare l'essere dell'ente, venendo incontro così all'istanza heideggeriana, che Heidegger non ha saputo risolvere a causa della sua concezione antropocentrica dell'essere, chiusa alla trascendenza, laddove solo, soprattutto in Dio, si trova il vero "essere dell'ente".

(noti)

105. L'ente ha un'essenza; ma l'essere non ha essenza; è al contrario l'essenza che può essere oggetto di essere. Come allora pensare l'essere, se esso non ha essenza? L'essere non è neppure l'essenza, se non in Dio. Ma nella vita presente, non possiamo conoscere né l'essere né l'essenza di Dio. Quanto al creato, in esso, come si è visto, l'essere non è l'essenza, ma è ricevuto e partecipato dall'essenza.

Non esiste l'essenza dell'essere, ma l'essere dell'essenza. Possiamo chiederci che cosa è l'ente; non possiamo chiederci che cosa è l'essere, perchè in quell'"è" copula che usiamo nella domanda supponiamo come già conosciuto (l'essere) ciò su cui s'interrogiamo: altrimenti non lo esprimeremo nella parola "è". L'essere, dunque, è supposto come immediatamente noto in qualunque giudizio. Ma come lo conosciamo, logicamente? Attraverso un concetto? Per mezzo di un'apprensione? No -risponde S. Tommaso- E' l'essenza che viene pensata nell'apprensione; l'essere viene raggiunto nel giudizio. Il nostro intelletto, quindi, non percepisce l'essere, propriamente, con un atto semplice quale può essere l'apprensione astrattiva dell'universale, nella quale esso coglie l'essenza; esso percepisce l'essere nell'affermazione o nella negazione del giudizio, e in modo particolare in un giudizio mediante il quale l'intelletto separa l'essere dalla materia.

L'intuizione dell'essere, dunque, non è il risultato di un'astrazione logica, ma di una separazione reale per la quale dichiariamo che l'essere come tale è indipendente dalla materia. Noi, cioè, raggiungiamo in qualche modo l'essenza.

EV.
Come nasce?

abstractio
formalis

dalla
separazione
intellettuale

l'atto
della
potenza
dell'anima
del soggetto

dell'essere, allorchè pensiamo ad un'essenza che può essere priva di materia, cioè ad un'essenza che sia atto puro d'essenza, che non abbia cioè in se stessa la potenzialità della materia. Ora, dato che l'essenza sta all'essere come potenza all'atto, e che quindi il suo essere non è che essenza in atto, e dato che ciò che è intellegibile dev'essere in atto, ne viene che noi possiamo pensare l'essere (come atto), quando siamo capaci di separare l'essenza o la forma dalla materia non mediante una semplice astrazione fisica o matematica, il cui contenuto oggettivo conserva sempre almeno la materia intellegibile, ma mediante un concetto che abbia come contenuto una forma realmente separata dalla materia. Possiamo giungere, cioè all'intuizione dell'essere, allorchè arriviamo a concepire un'essenza puramente immateriale, al di là delle essenze materiali che ci sono comunemente date nell'esperienza.

- si riferisce
separando la
forma dal soggetto
astrazione formale

XVI.

essenza
immateriale
angeli

non solo
l'essenza in atto
(Anistrale)

XVII.

astrazione
logica
metafisica

106. L'essere è attuazione dell'essenza; per cui l'idea del l'essere dipende dalla possibilità di pensare un'essenza immateriale in atto, o, come la chiama Tommaso, una "sostanza separata", che non è altro che un intelletto o -come diremmo oggi- una coscienza. L'essenza dell'essere, allora, non è altro che l'essenza stessa in atto di esistenza. Per pensare lo essere, occorre pensare l'essenza non come potenza ma come atto. Noi possiamo giungervi, allora, allorchè il nostro intelletto in atto riflette, nel conoscere, sul proprio atto: si tratta della riflessione che è principio della verità del giudizio. E con ciò ritorniamo alla tesi precedente per la quale il nostro intelletto percepisce l'essere affermandolo mediante la copula del giudizio vero.

e quindi
come potenza
rispetto all'essere

107. Per Tommaso vi sono due modi di concepire l'ente o lo essere: un modo per il quale l'ente abbraccia tanto l'atto che la potenza; e un modo per il quale l'ente è il solo atto. Il primo è proprio della Logica. Esso prescinde dall'esistenza o meno dell'ente preso in considerazione: può essere indifferente l'ente reale come quello semplicemente pensato. Può trattarsi dello stesso non-ente, che, come abbiamo visto, viene pensato sulla stregua dell'ente esistente.

L'ente logico si raggiunge mediante un'astrazione totale, è universale, univoco, assolutamente uno, vuoto di contenuto reale, di estensione infinita, genere generalissimo. Si usa come copula nel giudizio per esprimere la verità del giudizio stesso. È l'essenza intesa come potenza e pensata come tale; quindi è il pensiero come potenza, cioè il pensiero come pensiero; s'intende, il pensiero umano o creato.

L'ente metafisico si raggiunge mediante un'astrazione formale conseguente al giudizio sull'essenza dell'ente (principio d'identità). È trascendentale, analogo, relativamente uno, assolutamente molteplice, confuso, ricchissimo di contenuto, non perfettamente astrabile, contiene in sé gli inferiori in atto, ha estensione e comprensione infinite. Non è un genere, ma supera ogni genere nella sua perfezione. Si usa per pensare la realtà: è l'ente vero, reale ed esistente per eccellenza. È l'essenza intesa come atto dell'essenza:

priva di materia, cioè ad un'essenza che sia atto puro d'essenza, che non abbia cioè in se stessa la potenzialità della materia. Ora, dato che l'essenza sta all'essere come potenza all'atto, e che quindi il suo essere non è che essenza in atto, e dato che ciò che è intellegibile dev'essere in atto, ne viene che noi possiamo pensare l'essere (come atto), quando siamo capaci di separare l'essenza o la forma dalla materia non mediante una semplice astrazione fisica o matematica, il cui contenuto oggettivo conserva sempre almeno la materia intellegibile, ma mediante un concetto che abbia come contenuto una forma realmente separata dalla materia. Possiamo giungere, cioè all'intuizione dell'essere, allorchè arriviamo a concepire un'essenza puramente immateriale, al di là delle essenze materiali che ci sono comunemente date nell'esperienza.

84
(separando
forma dal soggetto
astrazione formale)

XVI.
Essenza immateriale
cognit.
non solo
è immateriale
(Anzitutto)

XVII.
Essenza logica
e metafisica

106. L'essere è attuazione dell'essenza; per cui l'idea del l'essere dipende dalla possibilità di pensare un'essenza immateriale in atto, o, come la chiama Tommaso, una "sostanza separata", che non è altro che un intelletto o -come diremmo oggi- una coscienza. L'essenza dell'essere, allora, non è altro che l'essenza stessa in atto di esistenza. Per pensare lo essere, occorre pensare l'essenza non come potenza ma come atto. (6) Noi possiamo giungervi, allora, allorchè il nostro intelletto in atto riflette, nel conoscere, sul proprio atto: si tratta della riflessione che è principio della verità del giudizio. E con ciò ritorniamo alla tesi precedente per la quale il nostro intelletto percepisce l'essere affermandolo mediante la copula del giudizio vero.

è
la sua potenza
rispetto all'essere

107. Per Tommaso vi sono due modi di concepire l'ente o lo essere: un modo per il quale l'ente abbraccia tanto l'atto che la potenza; e un modo per il quale l'ente è il solo atto. Il primo è proprio della Logica. Esso prescinde dall'esistenza o meno dell'ente preso in considerazione: può essere indifferentemente l'ente reale come quello semplicemente pensato. Può trattarsi dello stesso non-ente, che, come abbiamo visto, viene pensato sulla stregua dell'ente esistente.

L'ente logico si raggiunge mediante un'astrazione totale, è universale, univoco, assolutamente uno, vuoto di contenuto reale, di estensione infinita, genere generalissimo. Si usa come copula nel giudizio per esprimere la verità del giudizio stesso. È l'essenza intesa come potenza e pensata come tale; quindi è il pensiero come potenza, cioè il pensiero come pensiero; s'intende, il pensiero umano o creato.

L'ente metafisico si raggiunge mediante un'astrazione formale conseguente al giudizio sull'essenza dell'ente (principio d'identità). È trascendentale, analogo, relativamente uno, assolutamente molteplice, confuso, ricchissimo di contenuto, non perfettamente astrabile, contiene in sé gli inferiori in atto, ha estensione e comprensione infinite. Non è un genere, ma supera ogni genere nella sua perfezione. Si usa per pensare la realtà: è l'ente vero, reale ed esistente per eccellenza. È l'essenza intesa come atto dell'essenza: corrisponde quindi all'intelletto in atto, alla sostanza stessa dell'intelletto perfezionata dalla sua attualità. Corrisponde, al limite, col pensiero divino.

(1) Pensando l'essere come atto, l'essere appare come atto, perché esso è attuazione dell'essenza.

108. L'ente considerato dal metafisico è ciò che ha l'essere, composto di potenza (assenza) ed atto (essere), diviso nei dieci predicamenti, e predicabile innanzitutto della sostanza, la quale a sua volta è il fondamento reale della predicazione sostanziale o per se (per se) che si riferisce allo essere stesso del soggetto di cui si parla, o si distingue dalla predicazione accidentale (per accidens), che si riferisce a ciò che appartiene al soggetto in modo solo accidentale. (In Met.V, lect.IX, nn.885-888; De Nat.Generis, c.3).

L'essere, nella sua analogia, può essere per essenza (per essentiam) o per partecipazione (per participationem). Il primo è oggetto della Teologia naturale; il secondo, della metafisica. Il primo è l'essere puro, atto puro, la cui essenza è il suo stesso atto d'essere; il secondo, è delimitato, diversificato, moltiplicato, particolarizzato o movimentato da una certa potenza o capacità di essere da lui distinta: l'essenza, che può essere di per se soggetto dell'essere, o può a sua volta trovarsi in un soggetto che essa attua: la materia. Abbiamo allora rispettivamente le sostanze spirituali e le sostanze materiali.

109. L'essere puro è assolutamente uno e unico, appunto perché non moltiplicato dalla potenza. È il massimo, perché non partecipa di nulla, ma tutto partecipa di lui. L'essere puro è perfezione ed è totalità: non c'è un altro essere puro al di fuori di lui. Prive com'è di potenzialità, che stabilisce dei gradi nell'essere partecipante, e privo quindi di composizione, è semplice e infinito. Essendo soltanto partecipante, è causa ed origine di ogni altro essere che vi partecipa. È l'analogato supremo dell'essere; il vero essere; ha in se tutta la ragione di essere; ogni altro essere è essere in modo diminuito, partecipato, imperfetto, quasi si direbbe per modo di dire. Come atto puro, è fine verso cui tende ogni potenzialità, azione, moto. È assoluta e necessario, perché è l'essere che afferma se stesso assolutamente, puro essere, pura identità, principio dell'identità di ogni altro essere. Come puro essere, esiste non solo in se, ma anche a se. Ogni altro essere non ha in se la ragione ultima del proprio essere, ma lo trova in lui: quindi dipende da lui, esiste per e da lui, si relaziona a lui. Egli invece, puro essere, non deriva da nulla, non dipende da nulla, non si relaziona realmente a nulla. Questo essere puro e sublime, per S.Tommaso, è Die. È l'"ipsam esse per se subsistens", quell'essere che è "suam esse".

110. Importantissima è la distinzione tomista tra l'essere comune e universale (uno in comuni o universale) e l'essere divino (esse divinum): il primo, oggetto della Logica e della Metafisica; il secondo, della Teologia. Confondere questi due tipi di essere vuol dire cadere nel panteismo o nell'antropocentrismo. Accusa di panteismo è stata fatta, a questo proposito, all'idealismo hegeliano, all'ontologismo italiano dell'800, e al Rosmini, per quanto ciò possa stupire in un

Essere per se
o per essenza
(esse per essentiam)

XVIII.
Puro essere
(ipsam esse)

XIX.
Esse commune
(esse divinum)

esse commune
C9, I, 26

108. L'ente considerato dal metafisico è ciò che non è essere, composto di potenza (essenza) ed atto (essere), diviso nei dieci predicamenti, e predicabile innanzitutto della sostanza, la quale a sua volta è il fondamento reale della predicazione sostanziale o per sé (per se) che si riferisce allo essere stesso del soggetto di cui si parla, e si distingue dalla predicazione accidentale (per accidens), che si riferisce a ciò che appartiene al soggetto in modo solo accidentale. (In Met.V, lect.IX, nn.885-888; De Met.Generis, c.3).

L'essere, nella sua analogia, può essere per assenza (per essentialiam) o per partecipazione (per participationem). Il primo è oggetto della Teologia naturale; il secondo, della metafisica. Il primo è l'essere puro, atto puro, la cui essenza è il suo stesso atto d'essere; il secondo, è delimitato, diversificato, moltiplicato, particolareggiato e movimentato da una certa potenza o capacità di essere da lui distinta: l'essenza, che può essere di per sé soggetto dell'essere, o può a sua volta trovarsi in un soggetto che essa attua: la materia. Abbiamo allora rispettivamente le sostanze spirituali e le sostanze materiali.

109. L'essere puro è assolutamente uno e unico, appunto perché non moltiplicato dalla potenza. È il massimo, perché non partecipa di nulla, ma tutto partecipa di lui. L'essere puro è perfezione ed è totalità: non c'è un altro essere puro al di fuori di lui. Prive com'è di potenzialità, che stabilisce dei gradi nell'essere partecipante, e prive quindi di composizione, è semplice e infinito. Essendo soltanto partecipato, è causa ed origine di ogni altro essere che vi partecipa. È l'analogato supremo dell'essere; il vero essere; ha in sé tutta la ragione di essere; ogni altro essere è essere in modo diminuito, partecipato, imperfetto, quasi si direbbe per modo di dire. Come atto puro, è fine verso cui tende ogni potenzialità, azione, moto. È assoluta e necessaria, perché è l'essere che afferma se stesso assolutamente, puro essere, pura identità, principio dell'identità di ogni altro essere. Come puro essere, esiste non solo in sé, ma anche a sé. Ogni altro essere non ha in sé la ragione ultima del proprio essere, ma la trova in lui; quindi dipende da lui, esiste per e da lui, si relaziona a lui. Egli invece, puro essere, non deriva da nulla, non dipende da nulla, non si relaziona realmente a nulla. Questo essere puro e sublime, per S. Tommaso, è Dio. È l'"ipsum esse per se subsistens", quell'essere che è "suum esse".

110. Importantissima è la distinzione tomista tra l'essere comune o universale (ens in comuni o universale) e l'essere divino (esse divinum): il primo, oggetto della Logica e della Metafisica; il secondo, della Teologia. Confondere questi due tipi di essere vuol dire cadere nel panteismo o nell'ontocentrismo. Accusa di panteismo è stata fatta, a questo proposito, all'idealismo hegeliano, all'ontologismo italiano dell'800, e al Rosmini, per quanto ciò possa stupire in un uomo di santa vita quale è stato.

L'idea dell'essere, come tale, non è affatto l'idea di Dio, anche se la presuppone e si ricava da essa. Inoltre,

essere per sé
o per assenza
(esse per essentialiam)

XVIII.
Puro essere
(ipsum esse)

XIX.
esse commune
(esse divinum)

esse
divinum
C9, I, 26

il concetto metafisico dell'essere non è a priori, non è innato; non è il risultato immediato del primo contatto con la realtà. Il concetto dell'essere, per Tommaso, è il primo di tutti certamente non solo per natura ma anche geneticamente, e tuttavia questo primato temporale significa che viene formulato implicitamente e inconsciamente come fondamento dei concetti degli enti particolari e materiali, che sono i primi ad essere formulati esplicitamente e consciamente dal nostro intelletto.

Il primo contatto con l'essere lo abbiamo attraverso i sensi, anche se è vero che non essi ma l'intelletto può riconoscerlo come tale. Tuttavia, per noi, il paradigma più facile e immediato della cortezza dell'esistenza dell'ente e dell'essere, resta sempre, nella vita presente, il ricorso alla esperienza sensibile. L'intelletto raggiunge l'essere in modo ancora più certo ed evidente, attraverso il principio d'identità, ma sempre partendo dall'esperienza dei sensi e ricavando dall'esperienza l'idea dell'essere, attraverso, s'intende, un opportuno cammino psicologico e logico.

Ma anche quando giungiamo a formarci un concetto metafisico dell'ente, l'ente come ente, l'essenza dell'ente viene da noi afferrata in una maniera molto imperfetta, confusa, e restiamo come disorientati di fronte alla sua infinita molteplicità e ricchezza, che oltrepassa all'infinito i limiti del nostro intelletto, che non riesce a fissarsi sul suo oggetto in modo preciso ed univoco, ma che è costretto come ad oscillare tra le varie forme e gradi attraverso l'indispensabile strumento logico dell'analogia. La nostra ragione resta come oscillante, anche se in questa oscillazione viene in qualche modo ricondotta all'unità, che è appunto l'unità del concetto metafisico dell'essere.

L'essenza a noi nota, nella vita presente, per S. Tommaso, è quella della realtà materiale, attraverso l'astrazione del sensibile concreto. Da essa ricaviamo il concetto dell'essere, mediante la separazione della materia, cui ho accennato sopra. Dall'idea metafisica dell'essere, infine, si ricava l'idea di Dio, separando l'essere anche dalla essenza e dalla forma, e considerandolo in se stesso, nella sua purezza e attualità.

111. S. Tommaso risolve il problema dell'essere evitando tanto lo scetticismo empiristico e nominalistico, quanto l'apriorismo panteista e razionalista. Per Tommaso ogni nostra idea proviene dall'esperienza - e con ciò è d'accordo con gli empiristi -, ma per noi è possibile conoscere l'essere - e con ciò è d'accordo coi razionalisti. Senonchè la sua posizione originale, in contrasto con gli uni e con gli altri, sta nel fatto che per lui l'idea dell'essere è possibile proprio in quanto noi la ricaviamo dall'esperienza. In tal senso, egli è contro gli empiristi che non ammettono l'essere in nome dell'esperienza, e contro i razionalisti, che l'ammettono, ma non tratta dall'esperienza.

112. L'essere come concetto è per Tommaso più comune che

XX.
la funzione
dell'esperienza

XXI.
voce

to; non è il risultato immediato del primo contatto con la realtà. Il concetto dell'essere, per Tommaso, è il primo di tutti certamente non solo per natura ma anche geneticamente, e tutto via questo primato temporale significa che viene formulato implicitamente e inconsciamente come fondamento dei concetti degli enti particolari e materiali, che sono i primi ad essere formulati esplicitamente e consciamente dal nostro intelletto.

Il primo contatto con l'essere lo abbiamo attraverso i sensi, anche se è vero che non essi ma l'intelletto può riconoscerlo come tale. Tuttavia, per noi, il paradigma più facile e immediato della cortezza dell'esistenza dell'ente e dell'essere, resta sempre, nella vita presente, il ricorso alla esperienza sensibile. L'intelletto raggiunge l'essere in modo ancora più certo ed evidente, attraverso il principio d'identità, ma sempre partendo dall'esperienza dei sensi e ricavando dall'esperienza l'idea dell'essere, attraverso, s'intende, un opportuno cammino psicologico e logico.

Ma anche quando giungiamo a formarci un concetto metafisico dell'ente, l'ente come ente, l'essenza dell'ente viene da noi afferrata in una maniera molto imperfetta, confusa, e restiamo come disorientati di fronte alla sua infinita molteplicità e ricchezza, che oltrepassa all'infinito i limiti del nostro intelletto, che non riesce a fissarsi sul suo oggetto in modo preciso ed univoco, ma che è costretto come ad oscillare tra le varie forme e gradi attraverso l'indispensabile strumento logico dell'analogia. La nostra ragione resta come oscillante, anche se in questa oscillazione viene in qualche modo ricondotta all'unità, che è appunto l'unità del concetto metafisico dell'essere.

L'essenza a noi nota, nella vita presente, per S. Tommaso, è quella della realtà materiale, attraverso l'astrazione del sensibile concreto. Da essa ricaviamo il concetto dell'essere, mediante la separazione dalla materia, cui ho accennato sopra. Dall'idea metafisica dell'essere, infine, si ricava l'idea di Dio, separando l'essere anche dalla essenza o dalla forma, e considerandolo in se stesso, nella sua purezza e attualità.

111. S. Tommaso risolve il problema dell'essere evitando tanto lo scetticismo empiristico e nominalistico, quanto l'apriorismo panteista e razionalista. Per Tommaso ogni nostra idea proviene dall'esperienza - e con ciò è d'accordo con gli empiristi -, ma per noi è possibile conoscere l'essere - e con ciò è d'accordo coi razionalisti. Senonchè la sua posizione originale, in contrasto con gli uni e con gli altri, sta nel fatto che per lui l'idea dell'essere è possibile proprio in quanto noi la ricaviamo dall'esperienza. In tal senso, egli è contro gli empiristi che non ammettono l'essere in nome dell'esperienza, e contro i razionalisti, che l'ammettono, ma non tratta dall'esperienza.

112. L'essere come concetto è per Tommaso più comune che non l'essere come realtà, perchè mentre il primo comprende oltre all'atto anche la potenza, e quindi abbraccia tanto lo Infinito (Dio) che il finito (la creatura); il secondo riguarda solo ciò che è in atto. Il concetto dell'essere si esten-

XX.
la funzione dell'esperienza

XXI.
cont. Hegel

de fino ad abbracciare la semplice possibilità logica e la stessa negazione. La realtà dell'essere, invece, riguarda tutt'al più la potenza reale e solo in quanto appartiene all'essere in atto.

La maggiore comunanza dell'ente logico nei confronti dell'ente reale non induce Tommaso, come avviene per Hegel, a dare maggiore importanza al primo, perchè per Tommaso quella maggiore comunanza non è il segno, come pensa Hegel, di una sintesi superiore, ma al contrario, della imperfezione e genericità del nostro pensiero, che pensa anche il non-essere sulla stregua dell'essere.

Per Tommaso non esiste un superamento del puro essere, della pura identità, che è atto puro. Il "superamento" hegeliano nella sintesi di essere e non-essere sarebbe stato ammesso da Tommaso non come realtà, poichè non c'è nulla al di là dell'essere, ma bensì sommi in relazione al nostro modo imperfetto e generico di pensare l'essere, per il quale l'essere come concetto, come quadro logico o rappresentazione astratta, comprende non solo l'atto, ma anche la potenza, la negazione e al limite la stessa contraddizione.

113. S. Tommaso applica in metafisica la teoria della potenza ed atto in modo più profondo di quanto non avesse fatto Aristotele, così da dare una spiegazione metafisica della creazione divina, cosa che Aristotele non aveva pensato di fare.

L'atto aristotelico infatti ha potere solo sulla materia; mentre l'atto tomista (cioè Dio) ha potere anche sulla forma o essenza, in quanto non solo la materia ma anche la forma è potenzialità passiva rispetto all'atto puro.

Avendo concepita la forma o essenza come potenza, Tommaso può concepire l'essere come puro atto, facendo cadere la forma stessa sotto la sua potenza attiva d'attuazione. In tal modo, mentre il Dio di Aristotele si limitava a spiegare il divenire dell'essenza, il Dio di Tommaso giunge a spiegare l'essere stesso dell'essenza, il suo stesso sussistere: l'essere stesso dell'essenza si presenta come mera possibilità nei confronti della potenza attualizzante dell'atto puro.

La genesi dell'essere per Aristotele si limitava a presentarsi come generazione, ossia passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto, il che presuppone la materia senza spiegarne l'esistenza. Tommaso, viceversa, approfondendo la ragione dell'attualità, giunge a comprendere che esso non va necessariamente intesa come risultato di un divenire o di una evoluzione, ma che può esistere già in sé immediatamente (le forme separate o angeli); e che anche ammettendo l'esistenza di tali essenze prive di materia, resterebbe da spiegare sempre l'essere della loro essenza. Occorre allora portare la ragione dell'attualità al massimo della sua perfezione, e concepire un atto che non sia neppure il risultato dell'attuazione di un'essenza, ma che sia puro atto.

Questo puro atto è quello che spiega non soltanto il passaggio dalla potenza all'atto di ogni essenza, ma il passaggio dalla sua stessa possibilità logica, vale a

XVII.
La potenza passiva
dell'Essenza divina
nella creazione

Il essere al
di sopra dell'
essenza

Il Dio
essenza - atto - essere

Aristotele ammette
forme non quotate
che non ammettono
il superamento
della genesi
razionale.

l'attualità
viene a essere
solo nell'atto

da uno ad abbracciare la semplice possibilità logica e in stessa negazione. La realtà dell'essere, invece, riguarda tutt'al più la potenza reale e solo in quanto appartiene all'essere in atto.

La maggiore comunanza dell'ente logico nei confronti dell'ente reale non induce Tommaso, come avviene per Hegel, a dare maggiore importanza al primo, perchè per Tommaso quella maggiore comunanza non è il segno, come pensa Hegel, di una sintesi superiore, ma al contrario, della imperfezione o genericità del nostro pensiero, che pensa anche il non-essere sulla stregua dell'essere.

Per Tommaso non esiste un superamento del puro essere, della pura identità, che è atto puro. Il "superamento" hegeliano nella sintesi di essere e non-essere sarebbe stato ammesso da Tommaso non come realtà, poichè non c'è nulla al di là dell'essere, ma bensì sommi in relazione al nostro modo imperfetto e generico di pensare l'essere, per il quale l'essere come concetto, come quadro logico o rappresentazione astratta, comprende non solo l'atto, ma anche la potenza, la negazione e al limite la stessa contraddizione.

113. S. Tommaso applica in metafisica la teoria della potenza ed atto in modo più profondo di quanto non avesse fatto Aristotele, così da dare una spiegazione metafisica della creazione divina, così che Aristotele non aveva pensato di fare.

L'atto aristotelico infatti ha potere solo sulla materia; mentre l'atto tomista (cioè Dio) ha potere anche sulla forma o essenza, in quanto non solo la materia ma anche la forma è potenzialità passiva rispetto all'atto puro.

Avendo concepita la forma o essenza come potenza, Tommaso può concepire l'essere come puro atto, facendo cadere la forma stessa sotto la sua potenza attiva d'attuazione. In tal modo, mentre il Dio di Aristotele si limitava a spiegare il divenire dell'essenza, il Dio di Tommaso giunge a spiegare l'essere stesso dell'essenza, il suo stesso sussistere: l'essere stesso dell'essenza si presenta come mera possibilità nei confronti della potenza attualizzante dell'atto puro.

La genesi dell'essere per Aristotele si limitava a presentarsi come generazione, ossia passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto, il che presuppone la materia senza spiegarne l'esistenza. Tommaso, viceversa, approfondendo la ragione dell'attualità, giunge a comprendere che essa non va necessariamente intesa come risultato di un divenire o di una evoluzione, ma che può esistere già in sé immediatamente (le forme separate o angeli); e che anche ammettendo l'esistenza di tali essenze prive di materia, resterebbe da spiegare sempre l'essere della loro essenza. Occorre allora portare la ragione dell'attualità al massimo della sua perfezione, e concepire un atto che non sia neppure il risultato dell'attuazione di un'essenza, ma che sia puro atto.

Questo puro atto è quello che spiega non soltanto il passaggio dalla potenza all'atto di ogni essenza, ma il passaggio all'atto dalla sua stessa possibilità logica, vale a dire dal non-essere all'essere. È solo un essere che sia puro atto può originare o spiegare l'essere delle essenze, essere che come tale è solo atto, anche se nelle essenze è limitato dalla potenza.

XVII.
La potenza
dell'atto
della creazione

l'essere al
di sopra dell'
essenza
Dio. Dio
essenza. Dio. essere

Aristotele ammette
che non ammette
la origine dell'atto
dalla potenza
della genesi.

L'attualità
viene a noi
solo nell'atto

114. Per S. Tommaso Dio è l'essere nel senso più vero e più perfetto; in tal senso egli è tutto e nulla esiste e può esistere di veramente e assolutamente ontologico all'infuori di lui. E' anche unico, come abbiamo detto.

*La perfezione
dell'Ess. di Dio*

L'esistenza del mondo, tuttavia, per Tommaso, è un fatto incontrovertibile d'esperienza: il mondo nella sua finitezza e nel suo divenire. Il mondo, per Tommaso, non è pura parvenza; ha anch'esso una sua realtà e verità. Anzi, la sua realtà sensibile è per noi uomini, che per natura conosciamo attraverso i sensi, il modello più immediato e facile, della oggettività del reale. Ed è attraverso la conoscenza della realtà sensibile esterna che si giunge alla conoscenza della esistenza di Dio, come della Causa prima attraverso il mondo che ne è l'effetto.

La distinzione tra potenza ed atto, essenza ed essere è un risultato chiaro ed evidente della conoscenza della realtà mondana: l'essere mondano è strutturalmente composto di questi principi intrinseci. Dalla riflessione sull'essere del mondo, inizialmente percepito nell'esperienza, si giunge a comprendere che l'essere come tale non comporta potenzialità né un'essenza che ne limiti l'attuazione all'interno di un dato genere. Così si giunge a concepire Dio come puro essere. L'essere che è vero essere rende poi ragione dell'essere che è solo parzialmente, per così dire, l'essere per partecipazione, cioè il mondo. Da qui il concetto di creazione.

XXIII
30 e il creato

115. Ma come spiegare l'esistenza delle cose, se Dio è già tutto, è già l'atto puro, perfezione assoluta dell'essere? Le cose non aggiungono nulla a Dio, proprio perchè il loro essere è sì reale, ma essere diminuito, essere si direbbe quasi solo per modo di dire, per un'analogia non solo di proporzionalità, ma anche di attribuzione.

*Contingenza
del creato*

L'essere delle cose non è necessario. Di ciò Tommaso è profondamente consapevole nel momento stesso in cui sa bene che le cose sono reali e non sono pura apparenza. L'essere delle cose è reale ma non è necessario: è dunque l'attuazione di una potenzialità o ancor più in radice di una possibilità. E questa possibilità, assolutamente parlando, resta anche se le cose sono in atto: resta in loro la possibilità di non-essere.

*Causa finale
primaria
della
azione
efficiente*

Dio è l'unico necessario. Ma egli è anche infinita bontà. Da dove scaturisce questo concetto della bontà divina? Dall'attualità stessa dell'essere divino come perfezione o quindi come fine di un moto, di un'inclinazione, di un'appetizione; dall'attualità e perfezione divine come principio di moto, potenza attiva, causa efficiente. L'essere delle cose sorge dal nulla come effetto di questa potenza, di questa azione divina, che è la stessa azione creatrice.

*La volontà divina
necessaria come
causa efficiente
del creato*

Erode dell'eccepliarismo agostiniano, Tommaso concepisce quest'azione divina partendo dall'azione spirituale dello intelletto e della volontà. In Dio però questa azione non può essere un accidente, come nella creatura, ma s'identifica con la sua stessa essenza; mentre tuttavia la sua essenza è necessario, l'azione creatrice è del tutto libera, a causa della contingenza dell'essere della creatura, effetto di tale azione.

De Pot. 3.3

perfetto; in tal senso egli è tutto e nulla esiste e può esistere di veramente o assolutamente ontologico all'infuori di lui. È anche unico, come abbiamo detto.

La preferenza
dell'atto di vivere

L'esistenza del mondo, tuttavia, per Tommaso, è un fatto incontrovertibile d'esperienza: il mondo nella sua finitezza e nel suo divenire. Il mondo, per Tommaso, non è pura parvenza; ha anch'esso una sua realtà e verità. Anzi, la sua realtà sensibile è per noi uomini, che per natura conosciamo attraverso i sensi, il modello più immediato e facile, della oggettività del reale. Ed è attraverso la conoscenza della realtà sensibile esterna che si giunge alla conoscenza della esistenza di Dio, come della Causa prima attraverso il mondo che ne è l'effetto.

La distinzione tra potenza ed atto, essenza ed essere è un risultato chiaro ed evidente della conoscenza della realtà mondana: l'essere mondano è strutturalmente composto di questi principi intrinseci. Dalla riflessione sull'essere del mondo, inizialmente percepito nell'esperienza, si giunge a comprendere che l'essere come tale non comporta potenzialità né un'essenza che ne limiti l'attuazione all'interno di un dato genere. Così si giunge a concepire Dio come puro essere. L'essere che è vero essere rende poi ragione dell'essere che è solo parzialmente, per così dire, l'essere per partecipazione, cioè il mondo. Da qui il concetto di creazione.

XVIII
Dio e il creato

115. Ma come spiegare l'esistenza delle cose, se Dio è già tutto, è già l'atto puro, perfezione assoluta dell'essere? Le cose non aggiungono nulla a Dio, proprio perché il loro essere è sì reale, ma essere diminuito, essere si direbbe quasi solo per modo di dire, per un'analogia non solo di proporzionalità, ma anche di attribuzione.

Cont. in p. 2
del creato

L'essere delle cose non è necessario. Di ciò Tommaso è profondamente consapevole nel momento stesso in cui sa bene che le cose sono reali e non sono pura apparenza. L'essere delle cose è reale ma non è necessario: è dunque l'attuazione di una potenzialità e ancor più in radice di una possibilità. E questa possibilità, assolutamente parlando, resta anche se le cose sono in atto: resta in loro la possibilità di non-essere.

Cause finali
primari
Causa efficiente

Dio è l'unico necessario. Ma egli è anche infinita bontà. Da dove scaturisce questo concetto della bontà divina? Dall'attualità stessa dell'essere divino come perfezione o quindi come fine di un moto, di un'inclinazione, di un'appetizione; dall'attualità o perfezione divine come principio di moto, potenza attiva, causa efficiente. L'essere delle cose sorge dal nulla come effetto di questa potenza, di questa azione divina, che è la stessa azione creatrice.

La volontà divina
è anche bontà come
è l'Essere Divino
e il bene in quanto
al bene

Erede dell'esemplarismo agostiniano, Tommaso concepisce quest'azione divina partendo dall'azione spirituale dello intelletto e della volontà. In Dio però questa azione non può essere un accidente, come nella creatura, ma s'identifica con la sua stessa essenza; mentre tuttavia la sua essenza è necessaria, l'azione creatrice è del tutto libera, a causa della contingenza dell'essere della creatura, effetto di tale azione. L'atto creativo non modifica in nulla l'essere divino e pone quindi in Dio una relazione col suo effetto soltanto segnando il nostro modo di pensare, cioè una relazione di ragione.

De Pat. 3, 3

I. 45, 3, 1^a

