



La vita che si apre all'agire. Il potenziale operativo dell'uomo (seconda parte)

José A. Izquierdo Labeaga, L.C.

3. Il circolo dell'intenzionalità psicologica

Tommaso, seguendo Aristotele, parla di un certo «cerchio psicologico» secondo cui si coordina il moto delle intenzionalità conoscitive affettive. Da una parte la cosa si introduce nell'anima, per cui la conoscenza si sviluppa come un moto che dalla cosa procede verso l'anima: "*motus a re ad animam*". D'altra parte l'anima fuoriesce verso la cosa, per cui l'appetito si sviluppa come un moto conseguente che dall'anima procede verso la cosa: "*motus ab anima ad rem*".

«Il moto appetitivo *si sviluppa in un cerchio* (appetitivus motus circulo agitur), come si dice nel *III De Anima*: l'oggetto muove l'appetito, introducendosi nell'intenzione di questo; e l'appetito tende a conseguire l'oggetto nella sua realtà (realiter); e così il moto finisce dove era incominciato» (1-2, q.26 a.2).

Ora mentre *l'intenzionalità conoscitiva* prende un orientamento noetico o idealista più intimista e quieto per cui alla fine la specie e la verità della cosa si trova nell'anima ("*veritas est in anima*")¹; *l'inten-*

¹ Ciò avviene anche perché la relazione tra conoscente e conosciuto è solo "reale" nell'anima; mentre la relazione tra "amante e amato" è reale nei due relativi. «Contrariamente succede nell'amante e nell'amato; perché la relazione si fonda sull'appetito del bene. Ora, il

zionalità appetitiva prende un tratto esistenziale molto più dinamico e mosso, per cui il soggetto si sente trascinare verso la realtà esterna della cosa colta come un fine da raggiungere, per cui “*bonum est in re*”²:

«L’atto della potenza apprensiva non si dice moto con tanta proprietà come l’atto dell’appetito. Perché l’operazione della potenza apprensiva consiste nel fare che le cose apprese si trovino nel apprendente. Invece l’operazione della potenza appetitiva consiste nel fare che l’appetente tenda verso la cosa appetibile. Quindi l’operazione apprensiva rassomiglia alla quiete; mentre l’operazione appetitiva assomiglia di più al moto» (I, q.81 a.1). «Le cose conosciute si trovano nel conoscente *secondo il modo del conoscente* e non secondo il modo delle cose conosciute. Invece l’appetito va verso le cose, *secondo il modo come esistono in loro stesse*, così che in certo modo si attacca alle stesse cose» (*In II De Div. Nom.*, lc.4, n.191).

Il *fondamento oggettivo* di questa circolarità si radica nella partecipazione metafisica della cosa (res) all’atto di essere, che in essa si innesta formando un’essenza quidditativa a cui dona l’essere. L’essere così, non soltanto mette in atto l’essenza della cosa donandogli comprensione noetica (*quidditas*) mediante la luminosità della forma, ma la rende anche fonte di dinamicità diffusiva (*energeia*) e di attrazione teleologica (*entelecheia*). Così ogni cosa raduna in sé, con una analogia fatta di “misura, pondere e numero”, “misura, specie e ordine”, una certa bellezza splendente: un certo fascino che già nell’essere vi-

bene non è qualcosa che esiste solo nell’anima, ma anche nelle cose. Perciò dice il Filosofo che il bene e il male sono nelle cose, e il vero e il falso nell’anima. E perciò dice Avicenna, che nel rapporto tra amante e amato, in entrambi i relativi si trova una disposizione per cui uno si riferisce all’altro, ma non nel rapporto tra conoscente e conosciuto; perciò in entrambi la relazione è reale» (*In I Sent.*, d. 30, a.3 ad 3).

² «La differenza tra la conoscenza e l’appetito consiste in questo: la conoscenza avviene perché lo conosciuto si trova in qualche modo nel conoscente; l’appetito invece no, ma al rovescio, perché l’appetito rimanda alla cosa appetibile che l’appetente cerca o presso la quale riposa. Perciò il bene e il male che riguardano l’appetito, sono nelle cose, mentre il vero e il falso, che riguardano la conoscenza, sono nella mente, come dice Aristotele nel *VI della Metafisica*» (*Gent.*, I, 77). «Così il bene e il male nella parte intellettuale variano l’intelletto e la volontà. L’intelletto, infatti, è portato verso il vero come ad una forma, perché bisogna che l’intelletto sia informato da ciò che s’intende. Invece la volontà è portata verso il bene come ad un fine. Perciò il Filosofo dice nel *VI della Metafisica* che il vero è nella mente e il bene nelle cose; perché la forma è dentro e il fine fuori. Ora il fine e la forma non perfezionano sotto lo stesso aspetto; perciò il bene e il vero non sono oggetto sotto la stessa ragione» (*De Verit.*, q.15, a.2; cf. *De Verit.*, q.1, a.2; I, q.82, a.3...).

sto o conosciuto, incomincia a piacere ("pulchra enim dicuntur quae visa placent": I, q.5 a.4 ad 1)³.

«Il modo, la specie e l'ordine, conseguono ad ogni bene creato in quanto tale ed anche a qualsiasi ente [come se fossero dei trascendentali]. Infatti ogni essere e bene viene visto per qualche forma, dalla quale si prende la specie. E ogni cosa possiede la forma, tanto la sostanziale come l'accidentale, con una certa misura; perciò si dice nel VIII della *Metafisica* che le forme delle cose sono come i numeri; conseguentemente possiede anche un certo modo, in funzione della misura. Inoltre, per la sua forma, ogni ente si ordina ad un altro. Così dunque, secondo i diversi gradi di bontà, ci sono diversi gradi di modo di specie e di ordine» (I, q.85 a.4)⁴.

La presenza alethetica e diffusiva nell'essere partecipato della cosa di questi due aspetti metafisici, che comporta nell'intimo del suo essere la realizzazione di una idea e di una volontà creativa originaria (che tutti chiamano Dio), e che si innesta nella profondità della struttura metafisica del creato come composizione di essenza ed essere, costituisce il vero *fondamento oggettivo* che la rende capace di offrirsi ad ogni altro intelletto volitivo e modalmente ad ogni sensibilità appetitiva, per perfezionarlo sotto la formalità del conoscere e del volere.

«Ora, essendo necessario che chi opera venga ad unirsi in qualche modo all'oggetto della sua operazione, bisogna che la cosa estrinseca, oggetto dell'operazione dell'anima, abbia rapporto con l'anima *sotto due aspetti*. Primo, in quanto ha l'attitudine ad unirsi all'anima e a trovarsi in essa mediante una sua immagine... Secondo, in quanto che l'anima stessa è inclinata e tende verso la realtà esterna. Anche sotto questo rispetto abbiamo due generi di potenze nell'anima: nel primo si trovano le facoltà appetitive, che

³ «Il bene propriamente fa riferimento all'appetito, perché il bene è ciò che tutte le cose appetiscono. Perciò ha ragione di fine, perché l'appetito è come un certo movimento verso la cosa (motus ad rem). Invece il bello fa riferimento alla potenza conoscitiva, perché si dicono belle le cose che viste piacciono (quae visa placent). Perciò il bello consiste in una proporzione dovuta, perché il senso si compiace nelle cose debitamente proporzionate, come simili a lui stesso, perché il senso, e ogni potenza conoscitiva, consiste in una determinata ragione. E poiché la conoscenza avviene per assimilazione, e la somiglianza fa riferimento alla forma, il bello propriamente appartiene alla ragione di causa formale» (I, q.5 a.4 ad 1).

⁴ «Secondo l'essere proprio della cosa conseguono in essa il modo, la specie e l'ordine. Così l'uomo possiede la specie, il modo e l'ordine, in quanto è uomo» (I, q.5 a.5 ad 3). «La misura si riferisce alla sostanza della cosa limitata per i suoi principi, il numero alla specie, il peso all'ordine. A questi anche si riduce la triade che pone Agostino: *il modo, la specie e l'ordine*» (I, q.45 a.7).

servono all'anima *per volgersi verso l'oggetto esteriore come a un fine*, e al fine spetta una priorità in ordine d'intenzione; nel secondo le facoltà di locomozione, che servono all'anima per *portarsi verso la cosa esteriore*, come verso il termine della sua operazione e del suo moto; infatti ogni animale si muove, per raggiungere un oggetto desiderato e perseguito» (I., q.78 a.1).

Quando Tommaso tratta di determinare l'intenzionalità del *verum* e del *bonum* così come viene esperita dalla psicologia umana e di organizzare i campi analogici originati da queste esperienze, farà appello esplicito a questa doppia fondazione ontologica⁵, e parlerà in entrambi i casi di *tre fasi*: (1^a) ciò che prepara o causa, (2^a) ciò in cui formalmente consiste, e (3^a) ciò che consegue⁶. Così, nel caso del vero, (1) ciò che prepara, fonda e in certo modo causa la verità nell'intelletto umano è *l'essere*, e più concretamente l'entità della cosa colta per modo di forma, perciò parleremo della "verità delle cose". (2) Ciò che più formalmente realizza, costituisce e in cui consiste la verità dell'intelletto è la conformità cosciente con la cosa, perciò parleremo della verità come "adeguazione tra l'intelletto e la cosa". Finalmente, (3) ciò che consegue nell'intelletto al farsi della verità, come un effetto luminoso, è "la conoscenza della cosa", perciò parleremo della verità come "dichiarazione e manifestazione dell'essere".

«La prima comparazione tra l'ente e l'intelletto è affinché l'ente corrisponda all'intelletto. Questa corrispondenza si dice adeguazione della cosa e dell'intelletto. E in ciò si porta formalmente a compimento la ragione di vero... Quindi, l'entità della cosa precede alla ragione della verità, mentre la conoscenza è un certo effetto della verità. Perciò succede che definiamo la verità e il vero in tre modi. In un modo, secondo ciò che precede la ragione della verità e in cui si fonda il vero... In un altro modo, secondo ciò che formalmente raggiunge la ragione del vero... In un terzo modo, secondo l'effetto conseguente» (*De Verit.*, q.1, a.1).

Nel caso del bene e dell'intenzionalità appetitiva abbiamo anche le tre fasi: della *notitia*, la *coaptatio* e il *motus*⁷. La prima fase prepara-

⁵ cf. *De Verit.*, q.21, a.1...

⁶ Per ciò che riguarda lo sfondo analogico del *verum*, cf. il nostro studio: *Nove definizioni di verità. L'«aletheia» nel confronto tra Heidegger e Tommaso*, in «Il Cannocchiale» (3/1993) pp.10-17.

⁷ Parlando dell'unione amorosa, Tommaso distingue anche tre tipi di unione: la preparativa, la formante e la conseguente, che in nuce corrispondono a queste tre fasi: «L'unione si rapporta all'amore in tre modi. C'è un'unione che è *causa dell'amore*. Questa è unione sostanziale, se si tratta dell'amore con cui uno ama se stesso; e unione *di somiglianza*, se si trat-

ratoria consiste nella “*notitia*” o conoscenza precedente che introduce l’oggetto appreso nell’anima e costituisce soltanto un “*contactus scientiae*”. Di qua le classiche formule: “*nihil volitum quin praecognitum*”; “*ignoti nulla cupido*”⁸. Il bene appreso si comporta come il «*primum movens*» dell’appetito, che a sua volta sarà descritto come un «*movens motum*». In tal senso diceva Aristotele: «la visione corporale è il principio dell’amore sensitivo» (1-2, q.27 a.2). A livello sensitivo, questa “*notizia*” dell’oggetto, colto dalla cogitativa, diventa piena di risonanze o “intenzioni interiori”: utile, nocivo; possibile, impossibile; vicino, lontano... La seconda *fase formante* consiste nella “*conformità affettiva*” verso l’oggetto, che si traduce in una “*compiacenza verso l’appetibile*” (*complacentia appetibilis*), e che Tommaso descrive come una “*habitus vel coaptatio*” affettiva che provoca la “connaturalità dell’appetente” in cui essenzialmente consiste l’amore, che diventando la “*prima et communis radix omnium appetitivarum operationum*” (*In IV De Div. Nom.*, lc.9 n.401) adesso configura la “*unitio*” come un “*tactus voluntatis*”⁹, che mantiene l’amato “*praesens et unitum secundum quamdam similitudinem*” (*In IV De Div. Nom.*, lc.9 n.401). Così l’oggetto entra nell’intimo dell’appetito e diventa «intenzione connaturale» conformativa dell’appetito (cf. 1-2, q.26 a.2). Nella terza *fase conseguente*, la co-attazione affettiva protende verso l’unione “effettiva”, producendo il moto conseguente alla forma interiorizzata¹⁰. La «*intentio*» già connaturalizzata diventa adesso un “peso inclinante” (*inclinatio*), sentito come una forza interiore che impel-

ta dell’amore con cui amiamo le altre cose. Un’altra unione è *essenzialmente lo stesso amore*. E questa è l’unione secondo la *co-attazione dell’affetto*... Ed un’altra unione è effetto dell’amore; questa è l’unione *reale* che l’amante cerca dalla cosa amata» (1-2, q.28, a.1 ad 2).

⁸ «*Quod latet ignotum est: ignoti nulla cupido*»: OVIDIUS, *Ars Amatoria*, 3, 397; “*Nul-
lus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum*” (*Gent.*, I, 5). «*Nihil e-
nim amatur vel desideratur nisi cognitum*» (*De Verit.*, q. 22, a. 12 ob. 1). Non si tratta più
dell’appetito naturale, ma dell’appetito “*cognitionem consequens*”, sia questo la “*sensualitas*”
o la “*voluntas*”.

⁹ «La coaptazione dell’appetito sensitivo o della volontà verso qualche bene, cioè la stessa
compiacenza del bene, si dice amore sensitivo o intellettuale o razionale» (1-2, q.26 a.1; cf. *In IV
De Div. Nom.*, lc.9). «L’amore si dice virtù unitiva formalmente, perché è la stessa unione o nesso
o trasformazione mediante la quale l’amante si trasforma nell’amato, e in certo modo si converte
nello stesso» (*In III Sent.*, d.27, q.1, a.1 ad 2). «*In corporibus enim est actio per contactum, ...; in
intellectu autem per scientiam, quae est quidam contactus intellectus; in voluntate vero per unitio-
nem, quae est etiam quidam tactus voluntatis*» (*In IV De Div. Nom.*, lc.8, n.388).

¹⁰ «*Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio...*» (cf. I, q.80, a.1). «Lo stesso appeti-
bile dona all’appetito, prima una certa co-attazione ad esso, che è una compiacenza
dell’appetibile; dalla quale segue il moto verso l’appetibile» (1-2, q.26, a.2). «Ogni moto verso
qualcosa, o il riposo in essa, procede da qualche connaturalità o co-attazione, che appartiene alla
nozione dell’amore» (1-2, q.27, a.4).

le e trascina l'appetente verso la realtà della cosa amata(*motus ad appetibiles; motus ad rem*) vista adesso sotto la ragione di bene-fine: “unde amor importat *primam inclinationem* appetitus in rem...; affectus amantis *per quamdam inclinationem trahitur* ad rem amatam” (*In IV De Div. Nom.*, lc.10 n.427, 430; cf. 1-2 q.26 a.2).

Volendo anche esprimere questa dottrina in un modo più visivo o immaginativo, e avendo sempre cura, come raccomanda Tommaso di “trascendere l’immaginazione”, potremo servirci del seguente “fantasma” grafico¹²:



¹¹ Perciò anche lo stesso appetito sensitivo, insieme ai sensi (immaginazione e estimativa), diventa nell'animale il *principio prossimo* del moto locale, realizzato dalle potenze locomotive legate ai nervi.

¹² Queste immagini devono essere viste "cum mica salis". Nelle cose metafisiche (e non sempre in tutte le fisiche), Tommaso raccomanda di non "terminare" all'immaginazione (*De Pot.*, q.3, a.19), e perciò consiglia non imitare gli Antichi Filosofi, cioè i Filosofi Fisici, «incapaci di trascendere l'immaginazione» (I, q.75, a.1; q.90, a.1; *De Pot.*, q.6, a.6). Peccato che, secondo Boezio, e proprio del volgo (*In Boet. De Hebd.*, lc.1; *De Verit.*, q.10, a.12). L'immagine ci serve tantissimo perché come dice il Filosofo, il nostro è sempre modalmene un "intendere fantasmale"; ma il nostro intelletto è capace di trascendere lo fisico e di riflettere criticamente distinguendo tra "la cosa conosciuta e il modo di conoscerla". Inoltre l'analisi psicologica è sempre molto complessa e richiede, come dice Tommaso "diligens et subtilis inquisitio" (I, q.87, a.1). Sulla circolarità tra la conoscenza e l'amore, cf. J. DE FINANCE, *Le cercle de la connaissance et du valoir*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 66 (1974) pp. 394-408.

VII.- LA VITA INTELLETTIVA

1. Carattere generale della vita intellettuale

È questa la vita che nell'uomo costituisce la sua differenza¹³. L'anima spirituale, "ultima delle intelligenze", comporta nativamente nella sua essenza la "*unibilitas*" come una speciale "*habitus*" che la rende "affine al corpo", e si unisce ad esso per instaurare nell'uomo una vita spirituale propria: la vita "razionale" ("*in umbra intelligentiae*"):

«C'è un'operazione dell'anima, che sorpassa tanto la natura corporea, che *neanche si fa per un organo corporale*. E di questo tipo è l'operazione dell'anima razionale» (I, q.78 a.1).

Vita nobilissima, dove l'uomo raggiunge in certo modo la dimensione di un dio, diventando "imago Dei". Infatti nel *De Veritate* (q.2, a.2) Tommaso parla di una specie di stratagemma di Dio, che ha voluto modellare gli enti che più amava sull'archetipo della sua pienezza di essere, escogitando per loro "l'essere intenzionale". Così, non potendogli donare la pienezza dell'essere metafisico (perché allora non avrebbe creato niente, ma avrebbe ripetuto se stesso) ha ideato l'essere intenzionale, che rende la creatura infinita, capace di raggiungere per intenzionalità quella pienezza di essere che non può avere per essenza: un essere intenzionale finalizzato e come a servizio dell'essere metafisico¹⁴. L'uomo mostra così nella struttura essenziale del suo intelletto e nella sua volontà, quell'apertura totale che, eccedendo tutta la potenza della materia fisica, oltrepassa la virtù di ogni organo corporale, e spalanca l'agire umano *sull'orizzonte totale dell'essere*, su cui essa stessa da spirito è stata "affissa" come "*quodammodo omnia*"¹⁵.

Adesso l'agire dell'anima non si concentra sull'orizzonte ristretto del *proprio corpo* da essa gestito, come avviene nella vita vegetativa; né si limita all'orizzonte *quodammodo* ampio del *mondo fisico* su cui

¹³ Sulla vita intellettuale in S. Tommaso, cf. il nostro studio: *La vita intellettuale. Lectio Sancti Thomae Aquinatis*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.

¹⁴ Tommaso dirà che l'uomo così appare "capax Dei cognoscendo et amando" (*In Psal.*, 8, n.5). Dio è la Patria, il Fine Ultimo dell'essere intenzionale umano, dove l'uomo raggiunge felicità reale. Una patria che tanti sistemi filosofici sostituiscono con "Utopie": l'idea, il luogo vuoto dell'intenzionalità sterile. Il luogo "idolatrato" dove Feuerbach poteva ridurre Dio a "*ein psychologisches Wesen*". Cf. L. FEUERBACH, "*Das Wesen des Christentums*" (Anfang V), in *Sämliche Werke* (Ed. B. Wolin) Bd. VI, p.345.

¹⁵ Cf. *De Anima*, III, 8 431b 21. Sullo statuto della "*fixio*", proprio dell'anima spirituale, cf. *In De Causis* lc.15.

anche si apre un animale, ma l'uomo rimane letteralmente spalancato sulla totalità dell'essere: «respicit *adhuc universalius* obiectum: non solum corpus sensibile, sed *universaliter omne ens*» (I, q.78 a.1). E anche qua, per unirsi al suo oggetto l'anima lo fa sotto quei due rispetti ("secundum duplicem rationem): *conoscitivo* ("secundum suam speciem"), e *appetitivo* ("secundum quod tendit in rem exteriorem) (I, q.78 a.1).

2. Le potenze della vita intellettiva

Mentre a livello sensitivo l'anima faceva scattare una lunga teoria di potenze, qui tutto si semplifica. La vita dello spirito si unifica e si concentra sull'"essere", sotto la cui formalità oltregenerica, restano trascesi tutti gli enti con tutte le differenze. Basta quindi l'intelletto per la conoscenza (salva la distinzione tra intelletto agente e possibile) e la volontà per l'appetito¹⁶.

S. Tommaso ragiona così: la vita dell'animale perfetto richiede tante azioni (cf. I, q.78 a.4). Ora, le azioni a livello sensitivo sono legate a organi corporali passivi (cf. I, q.54 a.5), organi affaticabili e facilmente vincibili e corruttibili dall'eccedenza dell'oggetto. Così, uno ha solo struttura materiale per ricevere ma non per conservare (cf. I, q.78 a.4)... Quindi, era necessario smistare le operazioni su diversi organi corporali, moltiplicando così le potenze operative. Ma tutto ciò non lo richiede la natura stessa semplice dell'atto spirituale, che sorpassa la potenza della materia. Qui l'anima per agire non ha bisogno di organi materiali, e in più essa guarda il suo oggetto sotto la prospettiva unitaria dell'universale e del trascendente (*ens, verum, bonum*). Perciò adesso una potenza fa da sola ciò che a livello sensitivo ne richiede molte, e ancora di più, mostrandosi di nuovo quella *legge della semplicità* e dell'*eminenza emergente*, che già si prefigura nel senso comune¹⁷:

¹⁶ Su questa universalità trascendente, cf. *De Verit.*, q. 1, a.1; dove l'anima è definita: «qualcosa naturata per convenire con ogni ente: questo è l'anima, che in certo modo è tutte le cose, come si dice nel *III De Anima*. Ora nell'anima c'è la potenza conoscitiva e appetitiva. Perciò la convenienza dell'ente all'appetito, la esprime il nome di "bene", come si dice all'inizio dell'*Etica* parlando del bene come di ciò che tutte le cose appetiscono. Invece, la convenienza dell'ente all'intelletto la esprime il nome di "vero"». Per lo studio della potenza intellettiva, cf. I, q.79; Per lo studio della potenza volitiva, cf. I, q.82.

¹⁷ «L'ordine delle cose presenta questo fenomeno: quanto più elevato è un ente, tanto possiede la potenza (virtutem) più unita e distesa su più cose, come appare nell'uomo dove il senso comune, che è superiore al senso proprio, benché sia un'unica potenza, conosce tutto quello che conoscono i cinque sensi esterni e altre cose che nessun senso esterno conosce» (I, q.57, a.2). Cf. *In III Sent.*, d.33, a.1a; I, q.3, a.3 ad 2; *Gent.*, II, 74; II, 100...

«La potenza superiore si orienta di per sé a una ragione dell'oggetto più universale, che la potenza inferiore. Perché quanto più elevata è una potenza, tanto si estende a più cose. Perciò molti aspetti concentrati nell'unica ragione dell'oggetto, che per sé interessa alla potenza superiore, si moltiplicano secondo le ragioni che interessano alle potenze inferiori. Quindi, molti oggetti, che appartengono a diverse potenze inferiori, si sottomettono ad una sola potenza superiore» (I, q.77 a.3 ad 4).

Intelletto e volontà appaiono così “*superpotenze operative*”, che portano l'uomo “*sopramondaneamente*”, sulla totalità dell'essere, verso l'*Ipsum Esse*, al quale possono risalire chiedendo la ragione dell'essere metafisico partecipato e delle cose e dell'anima; apparendo così le uniche potenze capaci di Dio “conoscendo et amando” (*In Psal.*, 8):

«Quella parte dell'anima che non fa uso di un organo corporeo nella sua attività rimane non determinata, ma in un certo modo *infinita*, in quanto è immateriale. Quindi la sua virtù si estende all'oggetto comune a tutti gli enti. Perciò si dice che l'oggetto dell'intelletto è l'essenza, che si riscontra in tutti i generi degli enti, e anche il Filosofo dice che “l'intelletto è ciò che può fare tutte le cose e può diventare tutte le cose”. Quindi è impossibile che nella parte intellettiva si distinguano diverse potenze per le diverse nature degli oggetti, ma soltanto secondo il diverso carattere dell'oggetto, in quanto cioè l'atto dell'anima si porta talvolta sull'unica e medesima cosa secondo un aspetto diverso. E così il bene e il vero nella parte intellettiva variano l'intelletto e la volontà: infatti sul vero intelligibile l'intelletto si porta come su una forma, dato che è necessario che l'intelletto sia informato da ciò che viene inteso, sul bene invece la volontà si porta come sul fine, per cui anche il Filosofo dice che il vero è nella mente e il bene nelle cose, dato che la forma è interiore e il fine esteriore. D'altra parte il fine e la forma non perfezionano allo stesso modo, e così il bene e il vero non hanno il medesimo carattere di oggetto. Così pure anche riguardo all'intelletto si distinguono l'intelletto agente e quello possibile: infatti una cosa non è oggetto allo stesso modo in quanto è in atto e in quanto è in potenza, o in quanto agisce e patisce. Infatti l'intelligibile in atto è l'oggetto dell'intelletto possibile, quasi agendo su di esso, in quanto grazie all'intelligibile esso passa dalla potenza all'atto, mentre l'intelligibile in potenza è l'oggetto dell'intelletto agente, in quanto grazie all'intelletto agente diventa intelligibile in atto. Così dunque è chiaro in che modo si possano distinguere le potenze nella parte intellettiva» (*De Verit.*, q.15 a.2)]

3. La vita intellettuale, fine della vita umana

Fra tutte le vite sorte dal potere dinamico dell'anima umana, l'intellettuale si presenta come la "*maxima vita*" verso cui tutte le altre sono subordinate e come dispositive nel senso largo di quell'espressione tante volte adoperata da Tommaso: «*materia est propter formam et non e converso*»¹⁸.

«Tra le operazioni vitali la più alta è l'operazione dell'intelligenza, che è l'intendere, perciò l'operazione dell'intelletto è la vita massima (*maxime est vita*)» (*In Johan.*, 17, lc.1)¹⁹.

L'uomo appare ordinato verso l'operazione più sublime di questa vita come verso quell'orizzonte cui definitivamente lo destina il suo essere: «perché ogni ente è *in vista della sua operazione*» (cf. *In De Caelo*, III, 7 1097a 29)²⁰. La sapienza o "speculare la verità", appare adesso come il fine ultimo proprio della vita umana:

«Il fine ultimo dell'universo è il bene dell'intelletto. E questo è la verità. Perciò è necessario che la verità sia il fine ultimo di tutto l'universo, e che la sapienza perseveri soprattutto nella sua considerazione» (*Gent.*, I, 1).

Tommaso, da filosofo cristiano, tende a leggere questo fine sotto *due prospettive*: quella puramente filosofica e quella teologica²¹. Sotto quella *filosofica*, Tommaso fa vedere come già il pensiero degli antichi

¹⁸ «Lo scopo immediato del corpo umano sono l'anima intellettuale e le sue operazioni; la materia infatti è per la forma e gli strumenti sono per l'operazione dell'agente» (I, q.91 a.3; cf. I, q.76, a.5).

¹⁹ «In Dio si dà la vita somma (*maxime est vita*). Perciò il Filosofo nel *XII della Metafisica*, una volta mostrato che Dio è intelligente, conclude che ha una vita perfettissima e sempiterna, perché il suo intelletto è perfettissimo e sempre in atto» (I, q.18, a.3).

²⁰ Ogni ente creato trova nell'agire che consegue al suo essere il proprio complemento perfettivo. «Tutte le cose create sarebbero invano, se fossero prive della loro operazione, perché tutte le cose sono in vista della loro operazione. Infatti, l'imperfetto è sempre per il più perfetto. E così come la materia è per la forma; la forma, che è l'atto primo, è per la sua operazione, che è l'atto secondo. L'operazione è il fine della cosa» (I, q.105, a.1).

²¹ Così, ad esempio, nel *De Verit.*, q.2, a.2: «Nel *III De Anima* si afferma che "l'anima è in certo modo tutte le cose", perché è naturata per conoscere tutto. Per questa via è possibile che in una cosa esista la perfezione di tutto l'universo. Perciò i filosofi dicono che l'ultima perfezione cui l'anima può arrivare è descrivere in essa tutto l'ordine dell'universo e delle sue Cause. In ciò mettevano anche i filosofi il fine ultimo dell'uomo, che secondo noi consisterà nella visione di Dio; perché, come dice Gregorio: "Che cosa non vedono coloro che vedono Colui che vede tutto?"».

filosofi concentrava il massimo piacere dell'uomo, animale capace di felicità perfetta, attorno a questa contemplazione veritativa, che in un modo insufficiente, ma proporzionato alla debole partecipazione dell'intelletto razionale, può raggiungere nel sapere metafisico²²:

«È necessario che la suprema felicità raggiungibile dall'uomo in questa vita consista nella contemplazione delle Cause Prime, perché quel poco che possiamo sapere di esse, è più amabile e nobile di tutto quanto conosciamo delle cose inferiori, come mostra il Filosofo nel *I De Partibus Animalium*. Quando poi, dopo questa vita, tale conoscenza sarà in noi perfetta, l'uomo diverrà completamente felice, come dice il Vangelo: "questa è la vita eterna: conoscere Te, l'unico Dio vero"»²³.

La stessa debolezza con cui l'uomo raggiunge questo difficile sapere, che all'uomo non compete come una possessione ma solo come una debole partecipazione²⁴, diventava per gli antichi filosofi un motivo di scoraggiamento e d'angoscia, che alla fine faceva apparire la natura umana come qualcosa di fallimentare. Tanto fallimentare, che già Aristotele declinava la felicità stoicamente verso la rassegnazione del "*felix ut homo*", e molti peripatetici pensarono di dover staccare l'uomo da questo fine ultimo e di destinarlo ad altri fini più alla mano:

²² Cf. *In X Ethic.* lc.10: «Prima [Aristotele] mostra che la felicità perfetta consiste in un'operazione speculativa». «Come dice il Filosofo nel *X Dell'Etica*, la felicità ultima dell'uomo consiste nell'operazione ottima della potenza suprema dell'uomo, cioè dell'intelletto, riguardo all'intelligibile ottimo» (*In De Causis*, prooem.). Sul progresso dell'intelletto umano in S. Tommaso, si veda l'ultimo capitolo del nostro studio: *Progresso e coronamento del conoscere*, in "*La vita intellettuale. Lectio Sancti Thomae Aquinatis*", Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp.420-474.

²³ *In De Causis*, prooem, n.5. «Fra tutti gli impegni dell'uomo, lo studio della sapienza è il più perfetto, sublime, utile e piacevole. Il più perfetto, perché quanto più l'uomo si dedica allo studio della sapienza, tanto già possiede una parte della vera felicità; perciò dice il saggio: "beato l'uomo che dimora nella sapienza" (*Eccli.* 14,22). Il più sublime, perché per esso l'uomo si avvicina alla somiglianza divina, che tutto fece nella sapienza. E poiché la somiglianza è causa di predilezione, perciò lo studio della sapienza unisce con amicizia principalmente a Dio; perciò si dice nella *Sapienza* (7,14): "la sapienza è per gli uomini un tesoro infinito, e coloro che lo adoperano diventano amici di Dio". Il più utile, perché la stessa sapienza conduce al regno dell'immortalità: "la concupiscenza della sapienza condurrà al regno perpetuo" (*Sap.* 6,21). Il più piacevole, perché "la sua conversazione non ha amarezza né tedio il suo convivio, ma gaudio e letizia" (*Sap.* 8,16)» (*Gent.*, I, 2).

²⁴ Essa è piuttosto una scienza divina, che «non compete all'uomo in possesso.... Quindi: o solo Dio la ha o, se non solo, Dio la possiede in grado sommo. La ha solo, con comprensione perfetta. La ha in grado sommo, perché sebbene anche gli uomini la hanno a modo loro, essi non la hanno come un possesso (ut possessio), ma come qualcosa concessa (mutuum) da Dio» (*In I Met.*, lc.3).

«Alessandro e Averroé stabilirono che l'ultima felicità dell'uomo non consisteva nella conoscenza umana, che si raggiunge per le scienze speculative, ma nella conoscenza che si ha per una continuazione con le sostanze separate, che credevano fosse possibile all'uomo in questa vita. Ma poiché Aristotele vide che l'uomo non possiede in questa vita altra conoscenza diversa da quelle delle scienze speculative, stabilì che l'uomo non consegue una felicità perfetta, ma una felicità *a modo suo*. In ciò appare quanta angoscia (quantam angustiam) pativano di volta in volta quei preclari ingegni. Da queste angosce, saremo liberati se stabiliamo, conforme alle prove precedenti, che l'uomo può arrivare alla vera felicità dopo questa vita, essendo l'anima umana immortale...» (*Gent.*, III, 48).

Tommaso da filosofo cristiano, che si fonda sull'immortalità dell'anima spirituale, che mantiene sempre vivo il desiderio dell'intelletto e della volontà verso la verità e il bene perfetto, solleva ragionevolmente la speranza umana, invitandoci ad aprirci verso un'ulteriore attuazione della Grazia. Già il Filosofo diceva nell'Etica: «ciò che possiamo per gli amici, lo possiamo in certo modo per noi stessi»²⁵. E Dio è molto più che un amico della natura, come ha dimostrato nel disporre l'uomo a «sua immagine e somiglianza»²⁶; e ulteriormente nell'inviare suo Figlio Gesù Cristo «per elevare la speranza dell'uomo verso la felicità» (*Gent.*, IV, 54)²⁷.

Sarà quindi nella sua visione *teologica* dove Tommaso trova la possibilità di una oltre compiutezza del desiderio di felicità e di vita intellettuale aperto nella natura umana, che Tommaso riassume attorno a quell'espressione del Vangelo di Giovanni: «Questa è la vita eterna,

²⁵ «La natura non lascia sprovveduto l'uomo nelle cose necessarie, e benché non gli dia armi e coperte come agli altri animali, gli dona la ragione e le mani con cui può procurarli. Così non lo lascia sprovveduto nel necessario quando non gli dà un principio per conseguire la felicità, il che è impossibile; ma gli dà il libero arbitrio, con cui può rivolgersi a Dio, che lo può rendere felice. Perché: "ciò che possiamo per gli amici, lo possiamo in certo modo per noi stessi", come si dice nel *III Dell'Etica*» (1-2, q.5, a.5 ad 1; cf. 1-2, q.109, a.4 ad 2; *Gent.*, III, 134).

²⁶ Sul tema dell'uomo immagine di Dio in Tommaso, cf. G.M. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sullo Scritto sulle Sentenze di San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2003. Si veda la bibliografia, pp. 267-285.

²⁷ Tommaso prende atto di quest'influsso pedagogico che Gesù Cristo esercitò nella storia dell'umanità, quando tratta delle "ragioni di convenienza" per l'incarnazione del Verbo: «Fu convenientissimo che Dio assumesse la natura umana *per sollevare la speranza dell'uomo verso la felicità*. Perciò *dopo l'incarnazione di Cristo* gli uomini incominciarono ad aspirare di più verso la felicità celeste, conforme a ciò che egli dice in Gv.10,10: "Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza"» (*Gent.*, 4, 54).

che conoscano Te, solo Dio vivo e vero e colui che hai inviato Gesù Cristo» (Gv. 17,3)²⁸.

«Se si vedesse solo Dio, che è la fonte e il principio di tutto l'essere e la verità, riempirebbe in tal modo il desiderio di sapere che non si cercherebbe altro e si diventerebbe felice. Perciò dice Agostino nel *V delle Confessioni*: "Infelice l'uomo che sa tutte quelle cose (cioè le creature) ma ignora Te. Beato invece chi conosce Te, anche se ignora quelle cose. Chi invece conosce Te e quelle cose, non è più felice per quelle cose, ma solo per Te"» (I, q.12, a.8 ad 4).

Descrivendo misticamente con Dionigi l'immissione del nuovo lume divino gratuito nell'intelletto umano, che prefigura quello del "lumen gloriae", Tommaso ritorna sull'immagine del cerchio e parla di una nuova *circulatio*, che avvia nelle intenzionalità psicologiche intellettuali una dinamica perfetta sempre in crescendo:

«Avviene così una certa circolazione (*circulatio*): dal lume cresce il desiderio del lume e dal desiderio ingrandito cresce il lume. Questa circolazione secondo la sua natura è perpetua e così il lume divino estende sempre le anime alle cose innanzi per un progresso. Non in tutte le anime allo stesso modo, ma secondo la proporzione dell'anima al lume rispettivo. Alcune infatti guardano con più diligenza al lume infuso: quelle che più desiderano e più progrediscono» (*In IV De Div. Nom.*, lc.4).

4. Il cerchio psicologico e la «pankalia» divina

Contemplando ciò che dalla parte dell'oggetto fondava il concetto di verità e di bontà, la mente era portata verso la cosa come dicotomicamente. Ogni ente partecipato presenta infatti l'essenza diversa dall'essere. Ora, l'essenza formale da dove noi prendiamo il concetto di verità sarebbe vanità e non avrebbe niente da offrire alla mente se il suo contenuto formale non si trovasse attuato nella cosa dall'atto di essere. Perciò Tommaso puntualizza che «la verità si fonda sull'essere più che sull'essenza della cosa»²⁹. Da canto suo la bontà fa anche un

²⁸ Testo giovanneo molto ricorrente nella riflessione teologica di Tommaso (*In Johan.*, 1, lc.11; 17, lc.11; *Comp. Theol.*, I, c.63-65...). Cf. G. LAFONT., *Structures et méthodes dans la Somme Théologique de s. Thomas d'Aquin*, Desclée, Bruges-Paris 1961

²⁹ «La ragione del vero si fonda sopra l'ente» (*De Verit.*, q.1, a.5 ad 19). «La verità si fonda sull'ente» (*De Verit.*, q.10, a.12 ad 3). «Ma poiché nella cosa si trova la sua quiddità e il

riferimento esplicito all'essere in quanto che «il bene si trova nelle cose» e «consegue l'essere in quanto che in certo modo è perfetto» (I, q.16, a.4), così che il bene diventa perfettivo dell'intelletto «secondo l'essere che possiede *in rerum natura*» (*De Verit.*, q.21, a.1):

«Bisogna che il vero e il bene aggiungano alla nozione dell'ente il rapporto di perfezione. Ora, in ogni ente si possono considerare due cose, cioè la stessa *ragione di specie* e *l'essere stesso* per il quale qualcosa sussiste in quella specie. Così un ente può causare perfezione (*esse perfectivum*) in due modi. Uno, solo *mediante la ragione della specie*: così l'ente perfeziona all'intelletto che coglie la ragione dell'ente. Il che non significa che l'ente si trovi nell'intelletto col suo essere naturale. Con questo modo di perfezionare si aggiunge il vero sopra l'ente. Il vero infatti si trova nella mente, come dice il Filosofo nel *VI della Metafisica*. E ogni ente si dice vero nella misura che è conformato o conformabile all'intelletto. Perciò tutti coloro che definiscono rettamente il vero mettono nella sua definizione l'intelletto. In un altro modo l'ente causa perfezione (*est perfectivum*) in un altro non solo mediante la ragione della specie, ma anche *secondo l'essere che possiede nella realtà*. In questo modo causa perfezione il bene. Il bene infatti si trova nelle cose, come dice il Filosofo nel *VI della Metafisica*. In quanto che un ente causa perfezione e completamento in un altro (*est perfectivum alterius et consummativum*), ha ragione di fine riguardo a quel altro in cui causa perfezione. Quindi, tutti coloro che definiscono il bene rettamente mettono nella sua ragione qualcosa che dice riferimento al fine. Perciò il Filosofo dice nel *I dell'Etica*, che hanno definito ottimamente il bene affermando che il bene è ciò che tutte le cose appetiscono» (*De Verit.*, q.21, a.1).

Così, verità e bontà sono originariamente *unificate nell'essere partecipato* della cosa; e da quest'unificazione, nella misura analoga della sua partecipazione, ogni ente effonde sinteticamente lo splendore e il richiamo della sua verità-bontà, detto "bellezza"; quel certo piacere o "gaudium de veritate" provocato dall'*armonia, fulgore e grandiosità* racchiuse in ogni ente (cf. *In I Sent.*, d.31, q.2 a.1), che già incomincia ad assaporarsi nel mentre lo si conosce, prima ancora di raggiungere l'unione effettiva: quel bene che già "*nel vederlo-conoscerlo*

suo essere, la verità si fonda sull'essere più che sulla quiddità, come anche il nome di ente è imposto dall'essere. Infatti, nella stessa operazione dell'intelletto che coglie l'essere della cosa come è, mediante una certa assimilazione ad esso, si completa la relazione di adeguazione in cui consiste la verità» (*In I Sent.*, d.19, q.5 a.1 ad 7). «La ragione di verità si fonda sull'essere e non sulla quiddità» (*In I Sent.*, d.19, q.5 a.1 ad 7).

*piace*³⁰. Mediante questo essere partecipato in ogni creatura, Dio esercita la sua “*gloria*”, che Tommaso considera anche come una “*pankalia*”, che è insieme splendore, diffusione, fascino e richiamo universale verso la “bellezza” di Dio, il “Πάγκαλος”. Tommaso con Dionigi chiama Dio “pulcherrimus et superpulcher”, “supersubstantiale pulchrum”³¹, colui che massimamente (“*pulcherrimus*”: come dentro di tutti i generi; “*superpulcher*”: come straripando ogni genere: cf. *In IV De Div. Nom.*, lc.5, n.343-345) irradia la sua mirabile “*gloria*” e “*claritas*” affascinante su ogni ente³²:

«Tutto quanto esiste proviene dalla bellezza e dal bene che è Dio, come da un principio efficiente; e risiede nella bellezza e nel bene, come in un principio continente e conservativo; e si converte alla bellezza e al bene, desiderandolo come fine...» (*In IV De Div. Nom.*, lc.8). «Dio infonde in tutte le creature con un certo splendore il deposito (*traditio*) del suo raggio luminoso, che è fonte d'ogni luce. Questi depositi fulgidi (*traditiones fulgidae*) del raggio divino sono partecipazioni di somiglianza creative di bellezza (*pulchrificae*), causando cioè la bellezza delle cose» (*In IV De Div. Nom.*, lc.5)

³⁰ «Il bello è identico al bene, e solo differiscono nella ragione. Il bene è ciò che tutti appetiscono, perciò la sua ragione consiste nel quietare l'appetito. Ma alla ragione di bello appartiene che l'appetito si acquieti già nel suo aspetto o conoscenza... Il bello aggiunge sul bene un certo riferimento alla potenza conoscitiva, in tal modo che il bene si può dire ciò che semplicemente compiace all'appetito, mentre il bello ciò di cui la stessa apprensione già si piace» (1-2, q.27, a.1 ad 3).

³¹ «Καλον δε ως παγκαλον αμα και υπερκαλον» (“*Pulchrum autem sicut pulcherrimum simul et superpulchrum*”): *De Divinis Nominibus*, c.IV, n.136. Si vedano le varie lezioni di Tommaso *In IV De Div. Nom.* (lc.5: «Sulla bellezza e su come si attribuisce a Dio»; lc.6: «Sulla causalità del Bello riguardo ai diversi causati»; lc.7: Come sia il moto delle menti divine e delle anime; lc.8: Sulla causalità della Bellezza e del Bene riguardo a tutti gli altri moti e quieti; lc.9: Sull'amore) con le relative “*observationes*” dell'editore C. PERA: *In librum beati Dionysii «De Divinis Nominibus» expositio*, Marietti, Taurini-Romae 1950, pp.111-140.

³² Tommaso vede la bellezza abbinata alla bontà (cf. *In I Sent.*, d.31, q.2 a.1 ob 4 et ad 4) e deriva *kallos* (bello) da *kalein* (chiamare attirando), che ha la stessa radice di “*claritas*” e di “*gloria*” (“*quasi claria*”: 2-2, q.103, a.1 ad 3; *In Johan.*, 13, lc.6): «Dio causa la consonanza, come chiamando tutte le cose verso sé, in quanto che tutto lo converte a se stesso come a fine...; perciò bellezza in greco si dice *kallos*, che deriva da *chiamare* (*a vocando*)». Oltre questa prima consonanza, che provoca l'ordine delle creature verso Dio, Dio provoca una seconda “consonanza”: «secondo l'ordinamento delle cose tra di loro..., congregando tutte le cose in tutti, verso lo stesso (*congregat omnia in omnibus, ad idem*)» (*In IV De Div. Nom.*, lc.5). Cf. il nostro studio: *La verità nei suoi splendori*, in «*Veritatis splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*» (Ed. R. LUCAS), San Paolo, Milano 1994, pp.234-250.

Questa “*pankalia*” divina arriva ad ogni ente provocando nel suo intimo il sussulto di un “*reditus*”³³. Perciò Tommaso può parlare anche dell’*appetito naturale* che Dio ha innestato nell’essere d’ogni ente. Per cui ogni ente aggrappandosi al suo essere, come ciò che lo fonda e ciò che più profondamente vuole, fa un “*reditus*” verso lo stesso Dio. Perché nessun ente creato trova nell’intimo della sua essenza l’essere come una proprietà dell’essenza, ma come un qualcosa che continuamente riceve dal suo Principio: “perché ogni creatura naturalmente, secondo ciò che è, è di Dio” (I, q.60, a.5).

«Nell’*exitus* delle creature dal primo principio, si osserva una certa *circolarità e ritorno*: perché tutte le cose ritornano come a fine verso ciò da dove sono uscite come da principio» (*In I Sent.*, d.14, q.2 a.2; cf. *De Verit.*, q.20 a.4). «Ogni effetto *si converte* alla causa da cui procede, come dicono i Platonici. La ragione è questa: perché ogni cosa si converte al suo bene, *appetendolo*. Ora il bene dell’effetto proviene dalla sua causa; perciò ogni effetto *si converte* alla sua causa, *appetendola*...Perciò *tutte le cose si convertono a Dio per il desiderio*» (*In I De Div. Nom.*, lc.3).

Perciò ogni ente volendosi o convertendosi al suo essere vuole implicitamente Dio, vuole l’*Ipsum Esse*. Ogni ente si ritrova così *metafisicamente “religioso”*³⁴. In metafisica, non esiste un ente “*laico*”.

³³ «Ὡς παντα προς εαυτο καλουν, θεν και καλλος λεγεται» (“sicut omnia ad seipsum vocans unde et callos dicitur”): *De Divinis Nominibus*, c.IV, n.135. Ogni ente partecipato esercita la sua esistenza sulla struttura di questa *circulatio originaria* tra il suo Principio e il suo Fine: “Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur ut iterum fluant: Eccle. 1, 7” (*In III Sent.* prol.). “L’ultima perfezione di ciascuna cosa consiste nell’unirsi al suo principio. Perciò si dice che il circolo è la figura perfetta, perché ha identico il principio e il fine” (1-2, q.3, a.7 ob.3 et ad 3). L’espressione «*exitus-reditus*» è anche una *sintesi della struttura metafisica* dell’ente partecipato-creato, colto nella verticalità del dinamismo originario del suo atto di essere mentre fa stasi nell’intimo di ciascun ente, sotto l’effetto potente della Prima Causa che glielo partecipa (*ab Alio*: Causa Efficiente), e glielo dinamizza (*ad Alium*: Causa Finale). Perciò, un taglio in qualsiasi momento esistenziale di qualsiasi ente lo farà apparire “*exiens et rediens*”. Sul tema dell’*exitus-reditus* si veda anche lo studio di G.M. CARBONE, *L’uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sullo Scritto sulle Sentenze di S. Tommaso d’Aquino*, ESD, Bologna 3003, pp.58-71.

³⁴ Tommaso con Aristotele dirà che la forma d’ogni ente, per la quale gli arriva l’essere partecipato (*forma dat esse*), è qualcosa di divino: «τινος θειου και αγαθου και εφετου» (“quoddam divinum et bonum et appetibile”: *Physic.*, I, 192a 16-17). Essa è un atto primo sostantivo che già nella struttura metafisica dell’essenza d’ogni ente diventa “*appetibile*”; per questo motivo la stessa materia appetisce la forma “sicut femina masculum”: «La forma è qualcosa di *divino e ottimo e appetibile*. *Divino*, perché ogni forma è una partecipazione della somiglianza dell’essere divino, che è atto puro. *Ottimo*, perché l’atto è la perfezione della potenza e il suo bene. E conseguentemente segue che sia *appetibile*, perché ogni ente appetisce la sua perfezione» (*In I Phys.*, lc.15).

Anzi, Tommaso precisa che le creature razionali, devono dichiarare quest'amore, così che l'uomo diventi il luogo dell'esplicitazione dell'appetito naturale "implicito" di tutte le creature:

«È proprio dell'effetto convertirsi, mediante il desiderio, verso la sua causa» (*In III De Div. Nom.*, lc.1 n.226). «Tutte le cose appetiscono naturalmente Dio in modo *implicito*... solo la creatura razionale può condurre i fini secondi verso lo stesso Dio per via di risoluzione, così che appetisca lo stesso Dio in modo *esplicito*» (*De Verit.*, q.22 a.2). «Solo la natura razionale appare capace di Dio, *conoscendo e amando*» (*In Psal.* 8). «L'appetito della creatura razionale solo è retto mediante l'appetito *esplicito* dello stesso Dio, sia in atto o sia in abito» (*De Verit.*, q.22, a.2).

Nel Commento al *De Divinis Nominibus*, Tommaso descrive in continuità quest'idea della *conversio-desiderium* ("Divina Bonitas omnia convertit ad seipsam": *In IV De Div. Nom.*, lc.3)³⁵. Determinando il modo conversivo d'ogni ente e distinguendo tra il modo dei conoscenti e dei non conoscenti, traccia con Dionigi questo percorso:

«E affinché qualcuno non creda che tutte le cose conoscono Dio, [Dionigi] mostra come le cose diverse *desiderano* Dio in un modo diverso. *Le intelligenze*, cioè gli angeli, e *i razionali*, cioè gli uomini, lo desiderano conoscendolo, perché solo l'intelletto o la ragione lo può conoscere. Invece, *le cose loro sottomesse* lo desiderano non conoscendolo. Alcune soltanto *sensibilmente*, come gli animali bruti; altre *in un modo vivifico*, come le piante; o *con capacità sostanziale*, come le cose che si muovono generandosi e corrompendosi; o *con capacità abitudinaria*, come avviene nei moti che si fanno secondo la quantità, la qualità o il dove. Infatti, tutte queste cose, benché non conoscano Dio, si dice che lo desiderano perché tendono ad un bene particolare. E in ogni bene particolare risplende il Primo Bene, da cui ogni bene trae l'essere appetibile» (*In I De Div. Nom.*, lc.3, n.95; cf. *In IV De Div. Nom.*, lc.3, n.318-319, dove Tommaso compara il desiderio universale di Dio al desiderio del sole).

³⁵ «Tutte le cose si *convertono* a Dio *desiderandolo* per una triplice ragione: come *principio attivo*, come *continente* o *conservativo* delle cose e come *fine*. Questa è la triplice ragione del desiderio. Desideriamo infatti Dio come principio perché da esso ci arriva il bene; come continente, perché da esso conserviamo il bene; come fine che intendiamo raggiungere...» (*In IV De Div. Nom.*, lc.3).

Dio così, dall'intimo essere d'ogni ente, esercita la sua "pankalia" universale³⁶. Ma richiama (kalein) particolarmente le intelligenze, fatte apposta ad immagine di Dio, a "conoscere e ad amare" la sua Bellezza (Verità Buona), mostrando loro la sua Gloria³⁷, dove tutte hanno le loro "terminationes"³⁸, proprio per beatificarle. Ma, durante la sua storicità e temporalità mondana, Dio esercita questa *pankalia* sull'uomo "suaviter", in un modo appropriato al suo intelletto razionale con base nei sensi, attirandolo particolarmente per la bellezza d'ogni creatura sensibile³⁹.

«La bontà di Dio si manifesta in tutte le cose create, poiché dalle cose fatte intendiamo la sua potenza sempiterna e la sua divinità (Rom. 1,20). Ogni creatura diventa un testimonio di Dio, come testimonio della Bontà divina» (*In Johan.*, 1, lc.4). «Dal fatto che la creatura ha una sostanza modale e finita, dimostra che proviene da

³⁶ «Per la bellezza divina esistono tutte *le concordie* nelle creature razionali, concordano, infatti, quanti convengono in una sentenza; e tutte *le amicizie* riguardo all'affetto; e tutte *le comunioni*, riguardo agli atti o a qualsiasi rapporto esterno. E universalmente, tutte le creature, qualunque unione possiedano, la possiedono in forza della bellezza» (*In IV De Div. Nom.*, lc.5, n.349).

³⁷ La Gloria come manifestazione della Bellezza implica un esercizio della causalità in un modo perfettissimo, insieme *effettivo, motivo, continente, finale ed esemplare.*; essa infatti sarà il fine ultimo di tutto, come essendolo in qualche modo dello stesso Dio: «La Bellezza è principio di tutto come *causa effettiva* che dona l'essere, e come causa movente e come causa continente conservativa di tutto... Ora, c'è una causa agente che opera per desiderio del fine, e suppone un agente imperfetto che ancora non possiede ciò che desidera. Invece, è proprio di un agente perfetto agire per amore di ciò che già possiede. Perciò [Dionigi] aggiunge che il bello che è Dio è una causa effettiva e movente e continente *per amore della propria bellezza*. Infatti, perché possiede la propria bellezza, la vuole moltiplicare, quanto è possibile, mediante la comunicazione della sua somiglianza. Poi, il bello che è Dio, è il fine di tutto come *causa finale* di tutte le cose; perché tutte le cose sono state create per imitare in qualsiasi modo la bellezza divina. Finalmente è *causa esemplare*, perché tutte le cose si distinguono in funzione del bello divino; un segno di ciò è che tutti cercano di effigiare o rappresentare soltanto la bellezza» (*In IV De Div. Nom.*, lc.5, n.352-354).

³⁸ In Dio tutte le intelligenze hanno le loro naturali "terminazioni", secondo la proporzione di ciascuna, e la possibilità di una *rinovata espansione*: cf. *In I De Div. Nom.*, lc.2, n.67, 73).

³⁹ Tommaso, che sa distinguere molto bene tra la cosa conosciuta e il modo di conoscerla, vede l'intelletto umano come strutturalmente "mondano" (immaginativo fantasmale), connaturato per conoscere tutto "modalmente" con riferimento alla quiddità di cose materiali, da dove spicca ogni suo volo. Cf. il nostro articolo: "*Connatural y analogía según S. Tomás*", in «Actas del IV Congreso internacional de la Sita», Cajasur, Córdoba 1999, vol. III, pp.1379-1395.

un *Principio*; mentre la sua specie dimostra l'*Intelletto* efficiente... e l'ordine, l'*Amore* producente» (I, q.93, a.6)⁴⁰.

Abbiamo quindi che il moto psicologico circolare, prima descritto sulla scia d'Aristotele, si sostiene e si risolve su quel moto circolare creativo (diffusivo, conservativo e ad-vocativo) molto più mistico e profondo della "pankalia" divina, che Tommaso tratteggia prendendo spunto dal commento al testo di Dionigi, attraversato da tanti rimandi platonici, aristotelici e patristici:

«Il moto circolare dell'anima si realizza quando dalle cose esteriori entra in se stessa e lì [dentro] si raggira uniformemente (uniformiter convolvitur), come in un cerchio, al ritmo delle sue potenze intellettive... Questo raggirarsi la conduce ulteriormente come dalla mano verso la bellezza e il bene, cioè verso Dio, che trascende tutte le cose esistenti ed è massimamente uno e identico, senza principio e interminabile. Cose tutte che si adeguano alla ragione del cerchio. Perciò, la circolarità del moto dell'anima si consuma quando viene portata dalla mano verso Dio» (*In IV De Div. Nom.*, lc.7)⁴¹.

⁴⁰ Oltre a ciò, per Tommaso teologo cristiano, c'è anche la mostra storica della Gloria di Dio in Gesù Cristo. Tommaso adopera una quarantina di volte il passo di Giovanni 1,14: "*Vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre*". Gloria, che si avvicina anche alle nostre libertà storiche "suaviter": «Et Paulus dicit, Tit. 3,4: *apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei*» (*Gent.*, 4, 3). «Verbum enim caro factum est, ut possis dicere vidimus gloriam eius» (*In Cat. Aur. Johan.*, 1, lc.15). «Oculi enim debiles et infirmi lucem solis non possunt videre; sed tunc eam videre possunt, cum in nube vel in aliquo corpore opaco resplendet. Ante incarnationem enim Verbi mentes humanae erant invalidae ad videndum in seipsa lucem divinam, quae illuminat omnem rationalem naturam; et ideo ut a nobis facilius cerni contemplarique posset nube nostrae carnis se texit» (*In Johan.*, 1, lc.8).

⁴¹ Per questi vari sfondi, più particolarmente platonici, si vedano le "*Observationes*" erudite di C. PERA, *Quoad testimonium Platonis de Pulchritudine Dei; Quoad triplicem motum circularem, rectum, spiralformem*, in "*In librum beati Dionysii «De Divinis Nominibus» expositio*", Marietti, Taurini-Romae 1950, pp.115-116; 123-127.

Summary: *The article offers a panoramic view of man's "operating system," following Saint Thomas Aquinas (Summa Theologiae I, qq. 77-78). In his treatise on man "De Homine," Thomas suggests an itinerary through three programmatic regions: nature, potentia and actus. With Aristotle's definitions of life as esse and agere as a starting point, Thomas considers the various modes of life with their respective operational potentiae and projects human action, which moves in a kind of psychological circle, onto the deepest and definitive horizon of the divine pankalia. The article aims at clarity without pretending of originality. It furnishes a pedagogic synthesis of the doctrine of Saint Thomas, Doctor Humanitatis, which serves as an introductory guide to the least practised, proposing the metaphysical bases of natural anthropology that can shed important light for a confused age on the problem of life.*

Key words: Thomas Aquinas. Being – action (esse – agere). Life - vital operations; first act - second actions; immanent action (*actio - factio*); *totalitas essentiae - totalitas virtutis*; nature - operational powers (*potentiae animae*); organic - inorganic; active - passive. Life and vegetative powers; life and sensorial powers; life and intellectual powers. Psychological circle. Divine Pankalia - natural appetite.

Parole chiave: San Tommaso d'Aquino. Essere – agire. Vita – operazioni vitali; atto primo - atti secondi; azione immanente (*actio – factio*); *totalitas essentiae – totalitas virtutis*; natura - potenze operative: organiche – inorganiche; attive – passive. Vita e potenze vegetative; vita e potenze sensitive; vita e potenze intellettive. Circolo psicologico. Pankalia divina, appetito naturale.