



San Tommaso, Maestro di educazione umana¹ (prima parte)

José A. Izquierdo Labeaga, L.C.

I. L'antropologia all'origine: I tre uomini di S. Tommaso

Alla base dell'educazione si trova l'idea dell'uomo che ciascuno si fa. Infatti, l'educazione si può concepire come un *processo di umanizzazione*: «*Ambula per hominem!*». Non si può educare l'uomo, ignorando l'uomo². Ora, l'ultimo titolo che Tommaso si è guadagnato nella storia del pensiero è proprio quello di «*Doctor humanitatis*»³;

¹ L'articolo sviluppa il nucleo teorico di una conferenza sul «*Modello educativo di S. Tommaso d'Aquino*», seguita da una dimostrazione didattica di carattere multimediale, sostenuta dall'autore la sera del 19 Dicembre del 2003, alla Facoltà di Scienze della Formazione (Dipartimento di Scienze dell'Educazione) dell'Università degli Studi Roma Tre, valida per il Corso di Perfezionamento organizzato dal Prof. PAOLO IMPARA: «*Modelli speculativi e ricerche educative nell'interazione multimediale*».

² E. MARTÍNEZ GARCÍA, intitola il suo recente studio sull'educazione in S. Tommaso «*Persona y educación en S. Tomás de Aquino*» (Fundación Universitaria Española, Madrid 2002), motivandolo così dal punto di vista dell'indigenza dell'educando e della pienezza dell'educatore: «Perché allora il titolo *Persona ed educazione in S. Tomás d'Aquino*? Come si mostrerà, il fondamento ultimo della Pedagogia tomista non è altro che il concetto che Tommaso si formò sulla *persona*: perché dalla perfezione razionale di una persona fluisce un'azione educativa indirizzata ad un'altra persona, amata per ciò che è e per ciò che può divenire» (p.20). «Il compito principale dell'educazione è prima di tutto aiutare lo sviluppo dinamico mediante il quale l'uomo forma se stesso nell'essere un uomo»: J. MARITAIN, *Pour une Philosophie de l'Éducation*, in *Oeuvres Complètes*, Freiburg – Paris 1988, vol. VIII, pp.769-770. Per una bibliografia molto completa sull'educazione in S. Tommaso si veda il libro sopra citato di E. MARTÍNEZ GARCÍA, pp. 413-439.

³ GIOVANNI PAOLO II, nel Discorso del 13 Settembre 1980, alla fine del VIII Congresso Tomistico Internazionale, chiama San Tommaso «*Doctor humanitatis*». Approfittando questo titolo sono stati poi convocati diversi Convegni Internazionali. Il Convegno della SITA (Società Internazionale Tommaso d'Aquino), celebrato a Roma nel 1986, prende come tema: «*De anima Alpha Omega, IX, n. 2, 2006 - pp. 219-254*

non è quindi da meravigliarsi se anche nel campo educativo Tommaso ha una parola da spendere.

L'antropologia di S. Tommaso si potrebbe riassumere parlando molto genericamente di "tre uomini di S. Tommaso": l'uomo *essenziale* o *naturale*, l'uomo *storico* e l'uomo *cristiano*. In certo modo ciascuno risponde a una domanda: *Che cosa è l'uomo? Che uomo voglio farmi? Come posso diventarlo?*. Alla prima domanda corrisponde la *natura*; alla seconda, la *libertà*; alla terza, la *grazia*.

1. L'uomo «naturale»

a. La definizione dell'uomo

Quando noi domandiamo «*che cosa è un uomo? (quid est homo?)*», la risposta è la sua definizione, che ci dona l'essenza o natura formale. Tommaso qui si rifà alla classica definizione dell'uomo «animale razionale»:

«È proprio dell'uomo essere *animale ragionevole*» (*Gent.*, III, 39); «perché se tu li aggiungi o li togli qualcosa, sarà un'altra la definizione e la natura della specie. Ad esempio, la sostanza animata solo "*sensibile*", è la definizione di animale; ma se tu li aggiungi "*razionale*", la fai diventare la specie dell'uomo; e se li togli "*sensibile*", la fai diventare la specie della pianta» (*In VIII Met.*, lc.3).

Con questa definizione sintetica, che si attiene alla legge logica del genere e la differenza, Tommaso crede di centrare in pieno ciò che l'uomo è, distinguendolo perfettamente da tutto l'intorno e precisando a sufficienza il grado dell'essenza umana, al di sotto dell'Intelligenza e al di sopra del bruto:

«Negli enti gerarchicamente disposti, una perfezione può trovarsi *in tre modi*: in modo *appropriato*, in modo *eccedente* o in modo *partecipato*. Una perfezione si trova in modo *appropriato* in un soggetto quando essa è adeguata e proporzionata alla natura del soggetto. Si trova in modo *eccedente*, quando la perfezione è al di-

in doctrina Sancti Thomae de homine» (cf. «*L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*», Massimo, Milano 1987). Il IX Congresso Tomistico Internazionale del 1990 prende come titolo esplicito: «*San Tommaso d'Aquino, Doctor Humanitatis*» (cf. «*Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, vol. 1-5). L'ultimo portava come titolo: «*L'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino*» (Roma, 21-25 Settembre 2003). Nei vari Atti, si può trovare anche materiale sul tema dell'educazione in S. Tommaso.

sotto del soggetto cui viene attribuita, e conviene ad esso in grado sopra eminente... Si trova in modo *partecipato*, quando la perfezione suddetta non raggiunge nel soggetto tutta la sua pienezza... Quando dunque a un dato essere si voglia imporre un nome che ne denoti l'intrinseca proprietà, questo nome non va desunto né da ciò che esso partecipa imperfettamente, né da ciò che possiede in grado eccedente, ma da ciò che è commisurato ad esso. Quindi, volendo denominare con nome proprio l'uomo, lo si dovrà chiamare "*sostanza razionale*" e non *sostanza intellettuale, che è il nome proprio dell'angelo*; giacché, mentre la semplice intelligenza conviene all'angelo come proprietà, all'uomo conviene solo per partecipazione; né si potrà chiamare *sostanza sensitiva, che è il nome proprio del bruto*, poiché la sensitività è qualcosa di meno di ciò che è proprio dell'uomo, ed essa, in confronto agli altri animali, conviene all'uomo in grado eccedente» (I, q.108, a.5).

b. La composizione essenziale

Quando poi Tommaso, sulla scia di Aristotele, analizza le *componenti essenziali* di questa definizione, sostiene che la natura umana risulta da un' "*unione sostanziale*" dell'anima e del corpo. Un anima, che in questo *caso unico* non soltanto è forma del corpo ma anche forma spirituale (*spiritus*). In tal modo l'anima organizza *nella materia, e sopra la materia*, l'essere dell'uomo (*esse hominis*), cioè l'essenza o natura umana.

«Questo nome "uomo" significa l'anima e il corpo in quanto che da essi è costituita la natura umana» (III, q.60, a.3 ad 1). «Dall'anima e dal corpo, uniti, è costituita la totalità della natura umana» (III, q.52, a.3 ad 2). «L'anima umana, ed è anima [forma], ed è spirito». (I, q.97, a.3). «E benché l'anima e il corpo conven-gono nell'essere unico dell'uomo, nondimeno questo essere lo ha il corpo dall'anima; in tal modo che l'anima umana comunica al corpo il suo essere nel quale sussiste, perciò, sottratto il corpo, rimane ancora l'anima» (*De Anima*, a.14, ad 11).

L'anima, *in quanto forma della materia*, la attua *dal suo radicale primo* (*materia prima* come «ens in potentia simpliciter»), e la organizza *in corpo fisico* donandogli così estensione con tre dimensioni, racchiudendolo entro una figura, e sintetizzando le varie parti con una svariata qualificazione fisicochimica⁴. Essa inoltre immette in questo

⁴ Secondo la fisica del tempo di Tommaso ciò equivale alle varie mistioni (*corpus mixtum*) dei quattro *elementi* (terra, acqua, aria e fuoco), che la *quantità* permette già di elaborare

corpo «*vita*» (*corpo vivo*), configurandola come un *corpo organico*, cioè dotando la sua corporeità di uno strumentario (*organon*) capace di fare operazioni vitali. Per quest'opera, l'anima adoperando la fisicochimica dei quattro elementi trasforma il suo corpo in un laboratorio biologico dove sintetizza organi vitali che possiedono una «*temperatissima complexio*» (che poi sarà la base del *tatto*) e una altrettanto armonica mistura dei «quattro umori ippocratici» (base della salute). Con questi organi, l'anima gestisce nel suo corpo la *vita vegetativa*, con quei tre poteri di metabolizzare, crescere e riprodursi; ed inoltre la *vita sensitiva*, con poteri di conoscere il mondo fisico e immaginario (*sensi esterni ed interni*), di appetire lo così conosciuto (*sensualitas* con *appetito concupiscibile e irascibile*) e di muoversi nello spazio (*locomozione*) verso i fini di queste appetizioni. Fin qui arriva l'opera grandiosa dell'anima in quanto forma del corpo.

Ma l'anima umana non è soltanto *forma del corpo*; essa inoltre è «*spiritus*». Così, l'anima, *in quanto forma spirituale*, sorpassando tutta la capacità della materia, immette anche nell'uomo la vita propria dello spirito: *la vita intellettiva*. Essa mostra capacità anorganiche oltrafisiche (immateriali, spirituali) aperte sulla totalità dell'essere: l'*intelletto* per conoscere e la *volontà* per volere. Per queste l'uomo dilaga per intenzionalità, su ciò che non riesce ad essere per essenza e riesce a diventare «*quodammodo omnia*», come dice Aristotele (cf. *De Anima*, III,8 431b 21), «capax Dei cognoscendo et amando», come dice Tommaso (*In Psal.*, 8, n.4). Questa vita intellettiva costituisce la *differenza* propria dell'uomo. Benché poi questa vita (e ciò spiega il perché dell'«*unibilitas*» sostanziale stabilita tra quest'anima e questo corpo) si svolga, «modo humano», con intima interdipendenza e sinergia tra la parte corporale e la parte spirituale.

Proprio in questa parte spirituale, apparsa con potenze lanciate sulla totalità dell'essere, Tommaso scopre nell'uomo la «*imago Dei*». E lo spiega così. Dio, agli enti che più amava, gli ha voluto con più pienezza di essere, e quindi più simili a sé, che è l'*Ipsum Esse per se subsistens*. Ma non potendogli donare la pienezza dell'essere *metafisico* (perché allora non avrebbe creato niente, ma avrebbe ripetuto se stesso) ha escogitato questo stratagemma dell'essere *intenzionale*, af-

nelle diverse parti, dal fatto di distendersi tridimensionalmente con «*partes extra partes*». Questa varietà di mistioni dei quattro elementi provoca poi una diversa qualificazione (*qualitas*) fisico-chimica di queste parti che così diventano più calde, fredde, umide o secche, e lì dona la possibilità di interagire (*actio, passio*) sulla fisicochimica degli altri corpi. Sono queste le «*patibiles qualitates*» aristoteliche (il sensibile per se proprio) che provocano l'iniziale *immutatio* sui nostri sensi esterni.

finché questi enti potessero raggiungere per intenzionalità quella pienezza di essere che non potevano avere per essenza (cf. *De Verit.*, q.2, a.2). E così sono diventati «*ad immagine di Dio*», il «*Qui est*» e «*Qui agit*» nel senso totale; cioè, «*persone*» che portano su di sé il *volto-prosopon* di Dio, con un modo di essere epocale, «*quodammodo omnia*». E Tommaso ripete col Salmista (*Sal.*, 4,7) come estasiato di fronte a tanta dignità: «*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine!*»⁵.

Tutta quest'immensa ricchezza di essere, così gradatamente descritta, è messa in atto nell'uomo dalla sua unica anima forma spirituale, che gli dona la totalità dell'*esse hominis*, cioè l'essenza o natura umana:

«La forma più perfetta contiene virtualmente tutto ciò che si trova nelle forme inferiori [e un di più]. Perciò, essendo *un'unica forma*, perfeziona la materia secondo diversi gradi di perfezione. Infatti è essenzialmente un'unica forma (una et eadam) quella per cui l'uomo è un *ente in atto*, e per cui è *corpo*, e per cui è *vivo*, e per cui è *animale*, e per cui è *uomo*» (I, q.76, a.6 ad 1)⁶.

c. L'anima principio originario dell'agire

Ma l'anima in quanto forma non è solo *il primo principio originario dell'essere* uomo, essa è anche *il principio originario dell'agire* da uomo. Essa dona, insieme alla «*totalitas essentiae*», la «*totalitas*

⁵ Tommaso adopera con frequenza questa frase del *Salmo* 4,7, per parlare dell'immagine di Dio nell'uomo e della partecipazione di questo al «*lumen intellectus*» e alla «*Prima Veritas*» e «*Lex Aeterna*», mediante la presenza stabile dei primi principi inscritti in noi a modo di abiti intellettivi (*ens est*) e morali (*bonum est faciendum*): cf. *In I Sent.*, d.3, q.5, a.1; *In II Sent.*, d.39, q.3, a.1; I, q.79, a.4; 1-2, q.19, a.4; 1-2, q.91, a.2...

⁶ «Perciò non è sostenibile la posizione di Avicbron nel libro *Fontis Vitae*. Egli affermava che in una e la stessa cosa c'è un ordine di molte forme sostanziali che segue l'ordine dei generi e delle specie. Come ad esempio, in questo individuo umano c'è una forma per cui è sostanza, e un'altra per cui è corpo, e una terza per cui è corpo animato, e così delle altre cose. Ma si deve dire che una sola e identica forma sostanziale è quella per cui questo individuo è questo qualcosa (hoc aliquid) o sostanza, e per cui è corpo, e corpo animato e così delle altre. Perché la forma più perfetta dona alla materia ciò che li dona una forma meno perfetta e ancora di più. Perciò l'anima non solo fa *essere sostanza e corpo*, ciò che anche fa la forma di una pietra, ma anche fa *essere corpo animato*. Non nel senso che l'anima sia l'atto del corpo e che il corpo sia la sua materia e soggetto, come se il corpo fosse già costituito per una forma che lo facesse essere corpo, su cui sopraggiungesse l'anima, facendolo diventare corpo vivo; ma perché dall'anima riceve e l'essere, e l'essere corpo vivo. Benché l'essere corpo, che implica meno perfezione, sia come qualcosa di materiale riguardo alla vita» (*In II De An.*, lc.1). «Una e la stessa è l'anima che per l'intelletto coglie la scienza e per le altre potenze vivifica il corpo» (*In Job*, 26).

virtutis», da cui consegue l'agire umano, giacché «omne agens agit *in quantum est actu*»⁷. Proprio perciò, ogni ente creato sperimenta un *completamento del suo «essere» nel suo «agire»*. Per cui Tommaso può dire: «*agere sequitur esse*»; «ogni ente è *in vista della sua operazione*» (cf. *In De Caelo*, III, 7 1097a 29)⁸. Dove l'agire, che nei viventi, ha sempre un'indole *immanente*, s'innesta sull'essere come un essere *perfettivo*, un essere *in più*. Ciò permette la distinzione tra *atto primo* di essere, raggiunto mediante la forma (atto essenziale di base o atto sostanziale), detto anche *perfezione prima*, e *atto secondo* dell'agire, raggiunto mediante l'operazione, o meglio *atti secondi*, detti anche *perfezioni seconde*, che si comparano all'atto primo come gli accidenti alla sostanza⁹.

«Nella cosa c'è una doppia perfezione, la prima e la seconda...» (III, q.29, a.2). «La prima perfezione è *la forma* di ciascuna cosa per la quale ha l'essere; perciò nessuna cosa è priva di essa mentre rimane. La seconda perfezione è *l'operazione*, che è il fine della cosa, o ciò per cui si arriva al fine, e da questa perfezione la cosa è a volte privata» (*De Pot.*, q.1, a.10, ad 9)¹⁰. «La prima è lo stesso

⁷ Si raggiungono così idealmente quelle due finalità dell'unione sostanziale (per *essere* uomo; per *agire* da uomo): «L'anima si unisce al corpo: e per il bene che è *perfezione sostanziale*, cioè per completare la specie umana; e per il bene che è *perfezione accidentale*, cioè perché diventi perfetta, nella conoscenza intellettuale, che l'anima prende dai sensi; che è il modo umano naturale d'intendere» (*De Anima*, a.1 ad 7).

⁸ Tommaso così mostra una concezione dell'essere assai dinamico-teleologica: «Le virtù operative che si trovano nelle cose, sono loro attribuite in vano, se mediante queste non operano niente. Anzi, tutte le cose create sembrerebbero come essere in vano, se sono prive della loro operazione, poiché 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; in tal modo che l'operazione è il fine della cosa» (I, q.105, a.1).

⁹ Sotto quest'aspetto accidentale: «Ogni generato prima è imperfetto e poi perfetto» (I, q.99, a.1 sc.). Questa «*indigenza perfettibile*» sta a fondamento dell'educazione umana; questa potenzialità naturale, mantiene l'uomo come un ente *sempre* perfettibile e viatore verso se stesso: «Inizia, prosegue, persiste: so che non arriverai, ma mi congratulo con te come camminante; perché chi con fervore persegue un infinito, benché non lo colga mai, sempre lo penetrerà camminando (*semper tamen proficiet prodeundo*)» (*Gent.*, I, 8).

¹⁰ Sotto questo aspetto l'uomo può possedere anche l'educazione, cioè lo stato di virtù, e così essere dinamicamente perfetto in quanto uomo per ordine al fine, senza perciò trovarsi ancora in quell'atto di operazione finale in cui consiste la felicità. A. MILLÁN PUELLES, lo dice così: «Nessun agente si definisce per la vigenza o attualità della sua operazione, ma per la potenza o capacità di realizzarla; e non è necessario per chiamarlo rispettivamente perfetto, che tale operazione si trovi di fatto essendo da esso realizzata, ma che sia perfetta la sua potenza per portarla a compimento. In questo modo, l'uomo virtuoso, benché non si trovi in atto dell'operazione in cui consiste la felicità umana, possiede quanto si richiede per essere uomo perfetto e non soltanto uomo, poiché uomo virtuoso è per definizione quell'uomo le cui potenze operative hanno raggiunto la perfezione corrispondente» (*La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid 1973, p.76).

essere della cosa. La seconda è la sua operazione. E questa è maggiore della prima. Perché una cosa si dice semplicemente perfetta quando raggiunge la sua operazione perfetta, che è la sua seconda perfezione» (*In Gal.*, 5, lc.6). «La prima perfezione è causa della seconda, perché la forma è il principio dell'operazione» (I, q.73, a.1).

Abbiamo così che l'essenza si apre e si spinge al suo completamento nell'agire, e proprio perciò riceve anche il nome di "*natura*", che significa l'essenza *dinamicamente considerata*:

«La natura della cosa, che è il fine della generazione, *si ordina anche ulteriormente* verso un altro fine, il quale o è un'operazione o è un qualcosa di operato, a cui si arriva mediante un'operazione» (1-2, q.49, a.3).

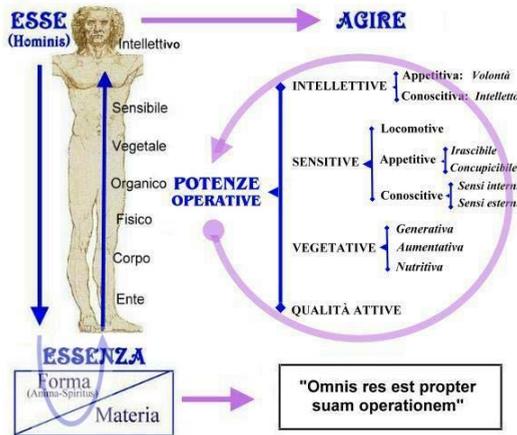
Perciò, l'anima, nel principiare l'atto primo, lo dispone anche, in vista delle possibili operazioni, con *strutture operative*, tecnicamente chiamate «*potenze operative*» o «*facoltà*», tutte le quali «fluiscono dall'essenza dell'anima come da principio» (I, q.77, a.7). Tommaso sostiene che per conoscere a fondo la natura umana bisogna studiare bene non solo l'essenza dell'anima, ma anche le *potenze* e gli *atti* (cf. I, q.75, prol.). Contemplando poi la multiforme gamma di operazioni vitali che l'uomo mette in azione, dovuto alla sua natura virtualmente pluriforme, Tommaso traccia quel quadro graduato delle potenze operative dell'anima, che poi costituisce come la *base naturale analoga dell'opera educativa umana*¹¹, sapendo non di meno che è la persona, la sostanza individua, quella che si trova all'inizio come *principio produttivo e suscettivo* di tale operazione¹².

Per capire questa dottrina *con aiuto dell'immaginazione (intelligere phantasticum)* potremmo aiutarci dal seguente grafico. In esso abbiamo voluto mostrare come l'essere partecipato dell'uomo mette in atto la sua essenza e la dinamizza verso l'agire mediante le potenze operative, che a sua volta ricevendo su di sé l'effetto immanente del

¹¹ «E poiché l'anima e il principio delle sue operazioni mediante le sue potenze, sotto questo aspetto, gli abiti si trovano nell'anima secondo le sue potenze» (1-2, q.50, a.2).

¹² Cf. I, q.78, a.1; si veda anche brevemente *De Verit.*, q.15, a.2. Essendo queste poi come la base naturale analoga dell'educazione, aiuterà all'educatore conoscere il loro funzionamento fisiologico e psichico. Sapendo comunque che non si educa una potenza ma una «persona». Le potenze operano in funzione di quella sostanzialità individua che è la persona, il vero soggetto morale dell'educazione. Le azioni sono dei «supposti», e l'azione morale guarda un rapporto speciale con la persona: «Il soggetto, in quanto è in potenza, è ricettivo della forma accidentale, mentre in quanto è in atto ne è produttivo» (I, q.77, a.6). Cf. I, q.77, a.6; I, q.29, a.1.

proprio agire (abiti virtuosi) configurano le facoltà e l'uomo con una seconda natura sopraggiunta, che sarà l'opera affidata alla libertà dell'uomo storico, riflesso della sua educazione.



2. L'uomo storico

C'è poi in Tommaso un secondo uomo, che noi abbiamo chiamato l'uomo storico, *esistenziale*, l'uomo *da fare*, *della libertà personale*. Con quest'uomo lasciamo la natura astratta universale ed entriamo nell'ambito dell'individuo concreto, nella così detta «persona», che sarà definita appunto come «*rationalis naturae individua substantia*» (cf. I, q.25). Tommaso ripete in continuità che «persona», *non è un nome fatto per designare una «ousia» (essenza, natura) astratta, ma l'individuo concreto di un determinato tipo di «ousia», quello cioè di natura intellettuale, nella totalità del suo essere e del suo agire*. Un individuo così mirabile e grandioso, che meriterebbe di essere conosciuto e chiamato col suo nome proprio: Pietro, Giovanni, Maria...:

«Se si domanda, *Che cosa è questo?* si risponderà: un animale razionale e mortale». Ma se si domanda, *Chi è questo?* si risponderà, *Socrate*, che è il nome di una persona» (I, q.31, a.3)¹³.

¹³ «Anche nelle cose umane, se si domanda: “Chi è questo?” Si risponderà “Socrate” che è nome di persona (suppositi). Ma se si domanda: “Che cosa è questo?” si risponderà “un animale razionale mortale” (I, q.31, a.2 ad 4). «Anche nelle cose umane, mediante il genere maschile domandiamo sulla persona, come quando diciamo: “Chi (quis) corre?”, -“Pietro”. Invece mediante il neutro domandiamo sulla natura, che significa la definizione, come quando domandiamo: “Che cosa è l'uomo?” e si risponde: “un animale razionale mortale”» (*Super*

Questo secondo uomo include il momento dell'agire libero personale, ed è quello da definire esistenzialmente mediante l'agire nel tempo dell'uomo (storia). Questo non è più una *definizione essenziale*, fatta per sempre, ma una definizione da costruire, sulla base dell'uomo che già sostanzialmente si è. Adesso sulla natura s'innalza la "libertà", e la definizione dell'uomo si consegna alla responsabilità del volontario: il «*Tu chi sei?*», si declina più specificamente in «*Quem te ipsum facis?*». E qui si potrebbe inscrivere la storia di ciascuna educazione.

«*Come la nave* si consegna al pilota perché la governi, così l'uomo è stato confidato alla sua volontà e alla sua ragione, come dice L'Ecclesiastico (15,14): *Dio in un inizio creò l'uomo e lo lasciò in mano al suo consiglio*» (1-2, q.2, a.5)¹⁴. «C'è questa differenza tra l'uomo e gli altri animali, che il Signore ha dato all'uomo potere su se stesso. *L'uomo può fare di se ciò che vuole* (potest homo facere de se quod vult), mentre gli altri animali si muovono solo per istinto naturale. Perciò dice l'Ecclesiastico 15,14: *Dio in un inizio creò l'uomo e lo lasciò in mano al suo consiglio*» (*Sermo*, 6, 3).

Sulla linea di questa signoria (*basileia, autoexousia*, dei padri greci), Tommaso vede misticamente gli stessi atti umani *come dei servi* a disposizione dell'uomo, su cui egli padroneggia.

«Le operazioni dell'uomo si dicono misticamente "*servi di un re*" (*servi reguli*), cioè della ragione, perché l'uomo è signore dei suoi atti e degli affetti della parte sensitiva, che obbediscono alla ragione imperante e dirigente» (*In Johan.*, IV, lc.7).

Ora questa libertà a cui è stato confidato l'uomo naturale, non è una forza «cieca», cotica o casuale, ma è un *movimento «razionale»* che nasce trapassato di luce, sotto lo «*splendore della verità*». Infatti, la volontà è un appetito intellettuale «*cognitionem consequens*»: «*ἡ βουλεσις γὰρ ἐν τῷ λογιστικῷ γίνεται*» («*voluntas in ratione est*»: *De Anima*, III,9 432b 5), ripete Tommaso con Aristotele. E quindi questo farsi uomo viene sperimentato come il continuo affidarsi alla libertà di una tendenza appetitiva del proprio perfezionamento o della

Decret., n.2; cf. I, q.29, a.4 ad 2); «Intendendo che cosa è l'uomo, non perciò intendiamo tutte le altre cose che si trovano nell'uomo» (I, q.14, a.4).

¹⁴ Tommaso adopera questo testo dell'Ecclesiastico 15,14, almeno 23 volte, quasi come un luogo teologico per provare la libertà dell'uomo, non sottratta comunque alla provvidenza di Dio: cf. *In II Sent.*, d.23, q.1 a.1 a.4 4; *Gent.*, III,73 n.6; *Gent.*, III,98 n.8; I, q.22, a.2 ad 4; I, q.83, a.1 sc; *De Pot.*, q.3, a.7 ad 12...

propria felicità, che si rifrange in una miriade di dinamismi appetitivi, per i quali la «natura» si consegna alla libertà chiedendogli: «*Fammi uomo*»; «*Ambula per hominem!*»; «*Sii uomo...*»¹⁵. La volontà e la libertà presuppongono così la natura umana creata con questo desiderio di perfezione che spinge dall'interno a realizzare il *bene totale dell'uomo in quanto uomo*, che è appunto «*il bene della ragione*».

Sperimentiamo così che nella storicità non ci troviamo come animali casuali e smarriti, ma «*illuminati in profondità*»: destinati a realizzare il programma «*uomo*» già seminato in noi «in atto primo», in un *mondo* e in una *storia* da capire ma sufficientemente semantici, dove il *sema* che da per tutto si può leggere (internamente nei principi conoscitivi e volitivi della nostra razionalità, ed esternamente nei principi dell'essere delle cose) ci rimanda verso Dio, in tal modo che il farsi uomo si declina: «*Ambula per hominem et pervenies ad Deum*» (*In Johan.*, 14, lc.2).

L'uomo così si trova nella scena mondana da persona con una struttura capace anche di anticipare l'incontro con questa *Persona Originaria* (suo Pater-Mater, creatore della sua «anima»), già durante la storicità del ritorno: «*capax Dei conoscendo et amando*». Il ché fa anche tremendamente giustificabile e ragionevole la *possibilità di una rivelazione* durante la storicità. Possibilità, che Tommaso crede già compiuta in Gesù Cristo. Proprio questa «rivelazione» e la «fede» in cui viene personalmente accolta, fonda la possibilità di parlare del terzo uomo (l'uomo cristiano) e anche di una «educazione soprannaturale».

3. L'uomo cristiano

Nella visione cristiana di Tommaso, Cristo risponde alla domanda più profonda sul: *Come diventare uomo?* Incarnandosi, Cristo ci assume nella sua predestinazione eterna (cf. III, q.24, a.3) e ci si offre come il «*modo*» antropologico, come la «via» nella via, che è insieme rivelatore, modello e forza della nuova umanità («*perfectionis humanae causa efficiens*»: cf. III, q.1, a.6), fino alla «*consummata hominis perfectio*» (cf. III, q.3, a.8). Tutta la Cristologia avrà così un tremendo potere educativo, come attesta il tema esistenziale del *sequire Cristo*: «*quasi in sequela Christi consistat perfectio*» (*De Perfectione Spiri-*

¹⁵ In questo modo, lo «*γνωθι σεαυτον*» delfico raggiunge anche in Tommaso l'imperativo di Pindaro: «diventa ciò che sei»; che, nello sviluppo educativo dove la personalità umana conquista la statura perfetta delle virtù, significherà: «llega a ser libremente y por tu actividad el que eres libremente y por tu misma esencia»: Cf. A. MILLÁN PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid 1973, p.61-62, nota 13.

tualis Vitae, c.7)¹⁶. Per Cristo si compie il sentiero antropologico che ha come programma la realizzazione dell'uomo nel suo Fine: l'«ambula per hominem et pervenies ad Deum», si configura adesso come un «ambula per Christum» «qui *secundum quod homo* via est nobis tendendi in Deum» (cf. I, q. 2, prol.). Cammino insieme facile e amabile¹⁷.

Nella sua bellissima «*Esposizione su Giovanni*» 14, 6 («*Ego sum Via, Veritas et Vita*») Tommaso presenta Cristo come Via che si offre ad ogni uomo per giungere alla Vita. Una via dove Cristo cammina davanti come «*Dux viatorum vel itinerantium*» (*Sermo*, 3,2):

«Se dunque cerchi per dove passare, accogli Cristo perché egli è la Via: «Questa è la strada, percorretela» (*Is.*, 30, 21). Dice Agostino: «*Cammina attraverso l'uomo e giungerai a Dio*». È meglio zoppicare sulla via, che camminare a forte andatura fuori strada. Chi zoppica sulla strada, anche se avanza poco, si avvicina tuttavia al termine. Chi invece cammina fuori strada, quanto più veloce corre, tanto più si allontana dalla meta» (*In Johan.*, 14, lc. 2).

II.- L'educazione dell'uomo viatore

1. «*Exitus-reditus*»: la cornice antropologica della *Summa Theologiae*

Tutta la struttura interna della Somma, come è ben noto, dopo le divulgazioni del CHENU, è stata modellata sullo schema dell'*exitus-reditus*¹⁸. Un taglio in qualsiasi momento esistenziale di qualsiasi ente lo

¹⁶ Sul carattere pedagogico della Cristologia cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998. L'autore sviluppa in due capitoli i temi: «La Via, la Verità e la Vita» (pp.119-145); «Ad immagine del Figlio Primogenito» (pp. 146-176). E sul potere modellico d'ogni mistero della vita di Cristo, cf. I. BIFFI, *I Misteri della vita di Cristo in san Tommaso d'Aquino*, Ed. Varese, Varese 1972; I. BIFFI, *Il mistero dell'esistenza cristiana. «Conformi all'immagine del Figlio»*, Jaka Book, Milano 2002.

¹⁷ Come direbbe AGOSTINO: «Piger, surge! Via ipsa ad te venit, et te de somno dormientem excitavit, si tamen excitavit; surge, et ambula» (AUGUSTINUS, *In Johannis Evangelium Tractatus*, 34,9).

¹⁸ Sullo schema dell'*exitus-reditus*, come struttura portante della *Somma*, in dipendenza dal neoplatonismo dionisiano, si vedano i paragrafi de M.D. CHENU: «Storia sacra e «ordo disciplinae»» (pp.260-267), e «La costruzione della Somma» (pp.268-275), nel suo libro: *Introduzione allo studio di San Tommaso*, Fiorentina, Firenze 1953. Sulla mirabile profondità di lettura antropologica (soprattutto teologica) che raggiunge lo schema dell'*«exitus-reditus»*, sin dal commento giovanile di Tommaso al *Libro delle Sentenze*, si veda il recente 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. L'autore fa vedere molto bene come le processioni e le missioni trinitarie, che implicano già un originario *exitus-reditus* intratrinitario, causano l'*exitus-reditus* di tutte le creature, con risvolti molto speciali nell'uomo portatore dell'«immagine di Dio». Si veda anche l'opera di G. EMERY, *La Trinité Créatrice*, Vrin, Paris 1995.

fa apparire, nel dinamismo della sua realtà partecipata, «*exiens et rediens*»: uscendo da Dio, Prima Causa, e ritornando a Dio, Ultimo fine¹⁹. Sotto questa cornice, entra anche il tema dell'educazione.

Nel Prologo alla Somma Teologica I, q. 2, S. Tommaso inizia così:

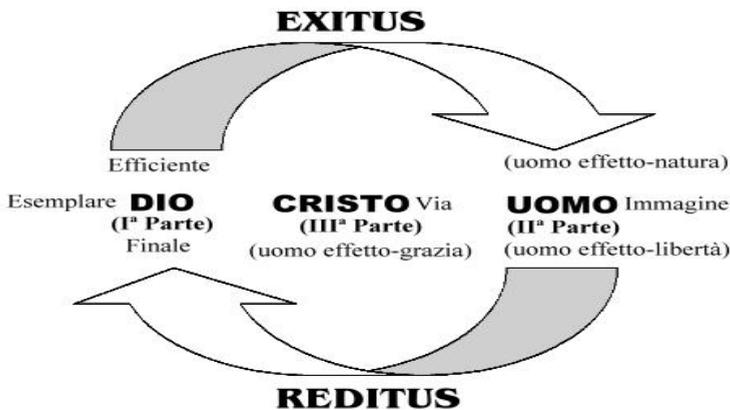
«Poiché l'intenzione principale della teologia è comunicare la dottrina di Dio, (e non solo di Dio in se stesso ma anche in quanto Principio e Fine delle cose), noi dividiamo la dottrina da trattare in questo modo:

I^a tratteremo *di Dio*;

II^a Del moto della creatura ragionevole verso Dio (I-II, II-II);

III^a *Di Cristo*, il quale in quanto uomo è per noi la Via per andare a Dio» (I, q.2, prol.).

Restano così delineate le *tre grandi parti della Somma*, che interpretate dal nostro punto di vista antropologico-educativo potrebbero graficamente comprimersi in questo schema:



¹⁹ 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 (non escludente le causalità orizzontali secondarie, che senza esso sarebbero niente), mentre fa stasi all'interno di ciascun ente, sotto l'effetto potente della Prima Causa che glielo partecipa (*ab Alio*: Causa Efficiente), e glielo dinamizza (*ad Alium*: Causa Finale). Un taglio in qualsiasi momento esistenziale di qualsiasi ente lo fa apparire «*exiens et rediens*». Perciò a Tommaso li risulta «metafisicamente impossibile» vedere un ente «detto *ab esse*» (*esse ut actus*) senza intravedere Dio; vedere l'uomo e non vedere Dio. Che profondità può raggiungere la *scienza* che tralascia proprio l'atto di essere, e così rinuncia alla «*sapienza*»? Ciò spiega la facilità e la sfacciatezza con cui in Tommaso il *Doctor Humanitatis* raggiunge il *Doctor Divinitatis*, che tanto scandalizza l'animo ametafisico di tanti filosofi moderni.

Nella Somma il trattato dell'uomo naturale (parlando astrattamente «*per modum considerationis*») corrisponde al *primo momento creaturale dell' "exitus"*, e si trova "principalmente" nella *I^a Parte*. Nell'introdurre il trattato dell'uomo (benché ciò avvenga anche nel marco della storia sacra), Tommaso adotta il modo del «naturale» e lo apre così: «Dopo la considerazione della creatura spirituale e della creatura corporale, dobbiamo adesso considerare l'uomo, *che è composto di sostanza spirituale e corporale*» (I, q.75, prol.). E lo considera coi tratti che prima abbiamo abbozzato.

L'uomo storico corrisponde al *secondo momento creaturale del "reditus"*. Di esso tratta praticamente tutta la *II^a Parte* della Somma che ha come titolo: «*Sul moto della creatura razionale verso Dio*» (I, q.2, prol.). Ma un *moto* determinato «*in quanto che l'uomo è principio delle sue opere, come possedendo libero arbitrio e potestà sulle proprie opere*» (1-2, prol.). Essa è la più lunga, come per sfidare coloro che ancora non vedono la storicità in S. Tommaso, e lo pensano solo con categorie statiche. Adesso l'uomo prende i tratti (il prosopon-persona) del Dio Creante e Provvidente e viene considerato come una sua «*immagine dinamica*» come un «*signore*» (*dominus*, carico di *basileia* e *autoexusia*) che principia e ha libertà e potere sui propri atti, coi quali da protagonista intraprende la «lunga via» del ritorno e si ricrea nel suo essere definitivo²⁰.

La *III^a Parte* corrisponde più specificamente all'uomo cristiano, che nella storicità del *reditus*, trova in Cristo il modello umano, la pienezza e la forza del ritorno. Essa ci dona ciò che CHENU chiama «*le condizioni cristiane del ritorno*»: «*De Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum*»²¹.

²⁰ «Perché come afferma il Damasceno, si dice che l'uomo è fatto ad immagine di Dio, significando con la parola immagine intellettuale, libero di arbitrio e per sé potestativo, dopo aver trattato dell'esemplare, cioè di Dio e delle cose che sono uscite dal potere di Dio nella misura della sua volontà, ci resta da considerare la sua immagine, cioè l'uomo, *in quanto che anche l'uomo è principio delle sue opere, come possedendo libero arbitrio e potere sulle proprie opere*» (1-2, prol.). «L'uomo, secondo la sua natura, non è destinato come l'angelo ad acquistare immediatamente l'ultima perfezione. Perciò, all'uomo è stata concessa *una via più lunga* dell'angelo perché meriti la felicità» (I, q.62, a.5 ad 1).

²¹ Quest'ascrizione sa di semplificazione riduttiva. La trama della *Somma* è infinitamente più ricca. Essa non è «filosofica» ma «teologico cristiana». Non solo la terza parte, ma tutte ci offrono l'immagine dell'uomo cristiano. Per un approfondimento di questa trama, Cf. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Bruges 1961 (Tr. Spagn. : *Estructuras y Métodos de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964, specialmente il riassunto di pp. 506-520).

2. L'elezione dell'Ultimo Fine

Per dare orientamento alla vita, sulla via del ritorno, il ruolo principale aspetta al *Fine Ultimo* che è il primo principio supremo d'ogni agire. Perciò l'insistenza di Tommaso con l'uomo storico affinché dall'inizio della sua vita determini il suo Fine Ultimo:

«Il primo obbligo che si presenta a chi raggiunge l'età di discernere è di provvedere a se stesso, *ordinando se medesimo e le altre cose all'ultimo fine*: poiché il fine è la prima cosa nell'ordine dell'intenzione» (1-2, q.89, a.6 ad 3)²².

Questo Fine Ultimo della natura umana, secondo Tommaso, non può essere né la ricchezza, né l'onore, né la fama, né la salute, né la scienza, né il piacere:

«Perché è impossibile che la felicità dell'uomo consista in un bene immanente. La felicità infatti è *il bene perfetto, che soddisfa totalmente il desiderio...*, e niente che non sia un bene totale è capace di placare l'anelito umano. Quindi questo bene non può trovarsi in nessuna cosa immanente, ma solo in Dio» (1-2, q.2, a.8). La prima «confessione» di Agostino era proprio questa: «*Fecisti nos (Domine) ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*» (*Confess.*, I, 1).

Perciò l'autentico saggio è colui che considera il suo fine ultimo («*cuius consideratio circa finem versatur*»: *Gent.*, I, 1) e consolida la sua vita con *la serietà del fine*: «perché tolto il fine, solo resta la *vanità*»²³. Quindi il saggio ordina il suo ambiente, ma soprattutto “se stesso”, verso questo fine. Infatti, «*sapientis est ordinare!*»:

«È proprio del saggio ordinare. Ma la regola o norma di quanto è ordinato a un fine deve prendersi dal fine stesso: perché ogni cosa

²² «La prima cosa in cui l'uomo deve allora pensare è deliberare su se stesso» (1-2, q.89, a.6). Sulla determinazione del Fine Ultimo, in cui consiste la vera felicità dell'uomo, Cf. 1-2, qq.1-5.

²³ «Tolto il fine, solo resta la vanità, che la sapienza non sopporta accanto. Perciò si dice nel *Libro della Sapienza*: (8,1) che *la sapienza si estende da un fine all'altro fortemente e dispone tutto soavemente*. E ogni cosa è disposta quando è collocata nel suo fine, che desidera naturalmente» (*In I Sent.*, prol.).

è disposta nel miglior modo quando è ben ordinata al proprio fine, essendo il fine il bene di ogni cosa» (*Gent.*, I,1)²⁴.

Tommaso distinguerà con Agostino due modi di fare questo ordinamento. Il primo avviene a luce di ragione superiore: di fine ultimo, di eternità, di sapienza. Il secondo avviene a luce di ragione inferiore: di fini immediati, di temporalità, di sofisma:

«Dice Agostino che *la ragione superiore* si “ordina a contemplare e a consultare le verità eterne”: a contemplarle in quanto le considera in se stesse; a consultarle, in quanto *ricava da esse le regole dell’agire*. Invece *la ragione inferiore*, a suo dire, “*si ferma nel disporre delle cose temporali*”... Perciò alla ragione superiore si attribuisce la *sapienza* e all’inferiore la *scienza*» (I, q.79, a.9)²⁵.

Ad ognuno di questi due modi di illuminarsi corrisponde *un diverso uomo*: alla ragione superiore, la concentrazione profonda dell’*uomo interiore*; alla ragione inferiore, la superficialità dispersa dell’*uomo esteriore* (cf. I, q.75, a.4 ad 1), consegnato ai sensi; quello che secondo Agostino rimane sempre “fuori”: «*Intus eras et ego foris*»²⁶.

III.- Il concetto tomista di Educazione

Entrando più decisamente nel tema dell’educazione, la prima cosa che colpisce è che Tommaso non ha un trattato specifico sull’educazione. E nondimeno, disseminata per i suoi scritti, si trova una potente concezione educativa filosofica e teologica. Sull’*educazione in generale*, la dottrina si concentra attorno agli studi consacrati

²⁴ Cf. il nostro articolo «*Homo Analogicus*», in “Gregorianum” 69 (1988) 539-543, dove diciamo che la vita d’ogni uomo dovrebbe finire in un atto di analogia di attribuzione intrinseca: «Io mi analogo, Io mi attribuisco», cioè: mi consegno al Fine Ultimo, Dio. Siamo così davanti al più profondo *atto religioso*, dove semplicemente «l’uomo consegna se stesso» (2-2, q.82, a.1).

²⁵ Perciò dirà anche Tommaso che mentre è proprio del saggio «ricordare i novissimi», «insipiente è colui che possiede la scienza umana ma non considera le cose eterne; ed è stupido (*stultus*) chi non considera ne anche le cose presenti» (*In Pasl.* 48,4).

²⁶ È il famoso passo delle *Confessioni*, riflesso della vita di Agostino: «Sero te amavi, pulchritudo tam antica et tam nova, sero te amavi! Et ecce *intus eras et ego foris*, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. *Mecum eras, et tecum non eram*. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduidisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelasti tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam» (*Confessiones* X, 27,38).

al matrimonio e la famiglia (cf. *In IV Sent.*, d.26-42)²⁷, che considera come un secondo «utero spirituale» (2-2, q.10, a.12; cf. *Quodl.*, II, q.4, a.2). Sull'educazione intellettuale resta fondamentale la Questione XI *De Veritate*, più conosciuta sotto il titolo «*De Magistro*»²⁸; sull'educazione morale, tratta tutta la II^a Pars della *Somma Teologica* e la Questione Disputata *De Virtutibus*; sull'educazione della fede, il *Breve Principium* che gli servì per ottenere il grado di Dottore²⁹.

1. Il concetto analogo di educazione

Tommaso descrive il cammino formativo dell'uomo con questa definizione molto elaborata: l'educazione è «*la promozione della prole fino allo stato perfetto dell'uomo, in quanto uomo, che è lo stato di virtù (status virtutis)*»³⁰. Questa promozione, rimedio della indigenza nativa dell'uomo, include un consolidamento di *tutti gli strati, entitativi e operativi* che sorreggono la vita virtuosa, e consiste fundamentalmente in un lavoro attorno ai principi degli atti umani, cioè *le potenze operative*, che diventeranno «per-fatte» quando avranno acquisito quelle disposizioni stabili chiamate «*abiti-virtù*», frutto di una «*nutritio, instructio et disciplina*»³¹. Alla fine del processo educativo avremo l'uomo storicamente compiuto, quello che ha raggiunto lo «*status virtutis*», la pienezza della *perfezione dinamica*. Quest'uomo possiede tutte le potenze attive, soprattutto le ordi-

²⁷ Altri luoghi complementari: *Gent.* III.122-127; *Sermo* 1 (*Puer Iesus proficiebat*); *De Malo* q.15, sulla *lussuria*.

²⁸ Per altri luoghi complementari, cf. *Gent.*, II, 75; *S.Th.* I, q.117; *De Unit. Intell.*, c.7; Epistola «*De Modo Studendi*»; *S.Th.* 2-2, qq.166-167: sulla virtù della *studiosità* e il vizio della *curiosità*.

²⁹ Per il «*Breve Principium*» si veda lo studio magistrale di A. DI MAIO sulla comunicazione della saggezza in S. Tommaso: «*Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di "comunicare" in Tommaso d'Aquino*», PUG, Roma 1998, pp.359-411. Per altri luoghi complementari, Cf.: *S.Th.*, III, q.42: su Cristo modello d'insegnamento; *S.Th.*, 1-2, q.111, a.4; *Gent.*, III, 154: sulle grazie *gratis datae*; *S.Th.*, III, 66-69: sul Battesimo; *In Gal.*, 3, lc.8: sull'analogia paolina tra la Legge Antica come pedagogo della Nuova; il Prologo alla *Summa Theologiae*, etc.

³⁰ «La natura non solo intende la generazione della prole ma anche *il suo sviluppo e promozione fino al perfetto stato dell'uomo, in quanto uomo, che è lo stato di virtù*. Perciò secondo il Filosofo, noi riceviamo dai parenti tre cose: *l'essere, il nutrimento e l'educazione (disciplinam)*» (*In IV Sent.*, d.26, q.1, a.1). Per uno studio più accurato di questa definizione, cf. A. MILLÁN PUELLES, *La formación de la personalidad*, pp.15-68; E. MARTÍNEZ GARCÍA, «*Persona y educación en S. Tomás de Aquino*», pp.119-152.

³¹ Sul significato e articolazione della ricca terminologia educativa adoperata da Tommaso (*generatio, educatio, nutritio, instructio, disciplina, doctrina, eruditio; illustrare, illuminare, praedicare, arguire, persuadere; mater, pater, paedagogus, praeceptor, magister, doctor...*), cf. E. MARTÍNEZ GARCÍA, «*Persona y educación en S. Tomás de Aquino*», pp.83-107.

nate all'agire morale, dinamicamente per-fatte: «nutrite, istruite e disciplinate». Un uomo ancora viatore che, insigne sul carro delle sue virtù, si avvicina come un trionfatore alla gloria della felicità.

La parola «*virtus*» significa proprio *perfezione dinamica* (*De Virt.*, q.1, a.1). In un senso ancora largo significa un «*principio di azione e di moto*» (1-2, q.26, a.2 ad 1; cf. 1-2, q.41, a.1 ad 1), come una *energia dinamica* che dà il «*potere di fare qualcosa*» (potenza attiva). Ma in un senso più proprio significa una certa «*perfezione inscritta sulla potenza attiva*», al modo di una disposizione abituale naturale o di una disposizione abituale acquisita (cf. 1-2, q.55, a.1). Tommaso completa ancora questo senso di perfezione parlando della virtù come «*complemento di una potenza attiva*» (*De Verit.*, q.14, a.3), che porta la potenza al suo *limite*, come già con-simile all'atto: «*l'ultimo di una potenza*» (2-2, q.129, a.2). Ciò che pone l'uomo viator di fronte alla felicità in quello stato escatologico estremo, che Aristotele chiamava «*dispositio perfecti ad optimum*»: (cf. 1-2, q.49, a.2; 2-2, q.23, a.7).

«Parlando degli abiti dell'anima e del corpo, il Filosofo dice nel VII della Fisica [246a 13], che sono certe *disposizioni del perfetto all'ottimo*; e dico "del perfetto" significando colui che già è disposto secondo la natura» (1-2, q.49, a.2).

Sotto questo aspetto basilare l'educazione non conferisce all'uomo le potenze, anzi così lo trova già «perfetto». Ma, non di meno, è un lavoro attorno ad esse, che punta proprio al consolidamento delle potenze mediante l'acquisto di quella perfezione aggiunta a modo di abito in cui consiste la «virtù», che a sua volta dispone le potenze operative per l'esecuzione compiuta dei propri atti. Comporta così un perfezionamento dell'essere radicale, che si iscrive sulle potenze con carattere dinamico, come una «*perfezione di mezzo*». La perfezione «*intermediaria*»³² dinamica propria dell'uomo storico, che ancora non raggiunge l'ultima felicità, ma che si avvicina ad essa quanto può:

«Fine di ogni cosa è la sua operazione propria, che è la sua seconda perfezione. Perciò *si dice buono e virtuoso quell'essere che è ben disposto rispetto alla propria operazione*» (*Gent.*, III, 25).

³² Appare così quel doppio carattere dell'abito, che riguardo alla nuda potenza è atto e riguardo all'atto terminale è potenza intensificata. Su questo carattere intermedio della virtù come «*perfezione di mezzo*» cf. C.L. DA SILVA, *Il fine dell'educazione secondo i principi di S. Tommaso*, in "Salesianum" 9 (1947) p.230.

L'educazione, che riesca a mettere l'uomo nel più alto stato di virtù, riuscirà anche come dice Tommaso ad *avvicinarlo il più possibile all'ultimo fine*. Così, benché *non coincida con la felicità dell'uomo, lo avvicina* ad essa quanto umanamente si può, disponendo il perfetto all'ottimo. Con questo criterio Tommaso delinea anche una certa *scala analoga* di ciò che rapporta l'uomo alla felicità, nella misura che collabora alla sua buona operazione che è l'agire secondo virtù; ciò che permetterà anche parlare di una certa *analogia dell'educazione*:

«La *felicità*, che è l'ultimo fine dell'uomo, è il sommo bene dell'uomo; e quanto più una cosa si avvicina a questo fine, tanto più si erige sul bene dell'uomo. Ora, la cosa più vicina a questo fine è la *virtù*, e tutto ciò che sia di profitto all'uomo per la buona operazione, mediante la quale si arriva alla felicità. Conseguo poi la *debita disposizione della ragione e delle forze ad essa sottomesse*. Dopo segue l'*incolumità del corpo*, che è necessaria affinché l'operazione sia spedita. E finalmente tutte le *cose esteriori* delle quali come di sostegni ci serviamo per la virtù. Sarà quindi la massima pena dell'uomo essere escluso dalla *felicità*. E dopo questa, essere privato dalla *virtù* e di qualsiasi perfezione delle *forze naturali dell'anima* per agire bene. E dopo il disordine delle *potenze naturali dell'anima*. E dopo, il *danno del corpo*. E finalmente la spoliazione dei *beni esteriori*» (Gent., III, 141).

Ci sarà quindi una educazione naturale dei vari dinamismi del corpo e dell'anima, rimanendo l'educazione del corpo *subordinata a quella dell'anima*, secondo quel principio tante volte invocato da Tommaso per il rapporto anima-corpo: «*materia est propter formam et non e converso*». Infatti, «è vano il progresso nell'età del corpo, se non lo accompagna quello dell'anima» (*Sermo*, 1)³³:

«Secondo un ordine naturale, il corpo dell'uomo è finalizzato all'anima e le forze inferiori dell'uomo sono finalizzate alla ragione, così come nelle altre cose *la materia è per la forma e gli strumenti per l'agente principale*. Quindi l'anima deve aspettarsi un ausilio di ciò che è ordinato ad essa e non un impedimento. È

³³ Si veda il commento di Tommaso ai quattro inconvenienti che egli enumera quando non c'è armonia tra l'educazione del corpo e quella dello spirito: «Se l'uomo non progredisce sviluppando la mente insieme all'età del corpo, si seguono quattro inconvenienti: ciò diventa *mostruoso, dannoso, grave o laborioso, e pericoloso*» (cf. *Sermo 1, Puer Iesus*). «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. Dico dunque che in vista di tale forma e di tali operazioni, Dio diede al corpo umano la disposizione migliore» (1, q.91 a.3).

dunque naturalmente retto che l'uomo si procuri un corpo e anche delle forze inferiori all'anima che non ostacolino minimamente né gli atti della ragione né il bene della ragione, ma piuttosto che li diano aiuto; e se succede altrimenti, ci sarà naturalmente un peccato. Quindi le sbornie, le crapule, l'abuso sessuale che impedisce gli atti della ragione, il sottomettersi alle passioni che non permettono il giudizio libero della ragione, sono naturalmente mali» (*Gent.*, III, 129).

Descrivendo queste educazioni senza discernere troppo, e seguendo la distinzione che Tommaso stabilisce nella natura umana tra parte razionale e parte irrazionale³⁴, potremmo distinguere un primo ambito di educazione dell'uomo che si sposta da parte del corpo, a cui si può ascrivere con più proprietà quel primo termine della definizione, «*nutritio*»; e poi un secondo ambito educativo che si sposta da parte dell'anima in quanto spirituale, a cui si ascrivono con più proprietà quei altri due termini: «*instructio et disciplina*».

a. L'educazione dell'uomo «ex parte corporis»

Benché noi distinguendo *per modum considerationis* parliamo di educazione del corpo e dell'anima, l'educazione «*per modum rei*» si riferisce a *tutto l'uomo persona nella sua integrità*. Ci serviamo quindi di queste espressioni di cui Tommaso fa un uso cosciente continuo per poter meglio aiutarci, mediante la distinzione analitica funzionale dei vari aspetti (*sapientis est distinguere*) e un'opera di ordinamento tra le parti (*sapientis est ordinare*), a fare una sintesi più lucida (*sapientis est giudicare*) di ciò che avviene nell'unità della persona. «Distinguere per unire» diceva saggiamente Maritain. Perciò poi Tommaso potrà dire che l'educazione conviene all'uomo *principalmente* in funzione dell'anima, e potrà stabilire un ordine tra i vari aspetti, trovando il «*princeps analogatum*» delle varie educazioni: «l'educazione non solo fa riferimento al nutrimento del corpo, ma ancora di più al nutrimento dell'anima» (*In I Cor.*, 7, lc.1).

Nella sua antropologia, Tommaso adopera in continuità l'espressione «*ex parte corporis*» e «*ex parte animae*» per riferirsi a una considerazione dell'uomo più fisica o più formale³⁵; difendendo sempre

³⁴ «C'è qualcosa di *solo irrazionale*, come la parte nutritiva dell'anima; qualcosa di *solo razionale*, come lo stesso intelletto e la ragione; e qualcosa *in se stessa irrazionale, ma partecipativamente razionale*» (*In I Ethic.*, lc.20, n.12; cf. *In III De An.*, lc.14, n.797).

³⁵ Si veda ad esempio *In IV Sent.*, d.49, q.3, a.2: «L'anima è la forma del corpo, quindi nelle cose comuni all'anima e al corpo, ciò che si dà *ex parte animae* è formale, mentre ciò

che le cose fisiche, composte nell'essenza di materia e forma, devono avere una trattazione e una definizione che abbracci «*formam et materiam*» (cf. I, q.75 a.4). Ma sapendo inoltre che la forma dell'uomo (anima) e anche spirituale e che sotto questo aspetto sovrasta la potenza della materia e merita anche una sua propria trattazione oltrefisica (cf. *In I De An.*, lc.2; *In I Phys.*, lc.1).

AA. EDUCAZIONE DEL CORPO VEGETATIVO

La prima *educazione concerne la salute e conservazione del proprio corpo*, che si raggiunge mediante la vita vegetativa. Infatti, «dalla complessione del corpo un uomo diventa più abile da un altro per la scienza, la dottrina o la virtù» (*In II Sent.*, d.20, q.2 a.3). Questa educazione mira al consolidamento delle disposizioni corporali più adeguate, miranti alla «*temperatissima complexio*» o «*armonia humorum*» del corpo umano. Più che *abiti operativi*, queste strutture primordiali sono *abiti entitativi*, in quanto che rappresentano la disposizione della stessa materia (*dispositio materie*) al buon ricevimento e alla buona coabitazione con la propria forma-anima. Esse formano la base fisico-biologica di ogni corpo umano, disponendolo con «*salute, vigore e bellezza*»³⁶. Esse reggono poi il buon funzionamento degli organi corporali, fulcro operativo diretto delle potenze vegetative e sensitive (*la base del «tatto»*), da cui inoltre dipenderà come estrinsecamente la vita intellettuale.

Ora, siccome questo livello corporeo vegetativo poggia su una fisiologia, dove l'agire dell'anima si attiene a delle leggi strettamente fisiche (fisico-biologiche) di carattere fisso predeterminato, rimane di per sé *impenetrabile all'impero della ragione*: «le potenze dell'anima vegetativa sono totalmente irrazionali» (*De Anima*, a.11 ad 15)³⁷. Quindi la razionalità educativa arriva alle membra senza immergersi o essere accolta in essi *come in un soggetto dove vada a deporre dispo-*

che si da *ex parte corporis* è materiale. Ad esempio nell'ira: l'appetito di vendetta è lo formale, mentre l'accendersi del sangue attorno al cuore è lo materiale. E siccome il piacere, in quanto è una passione, è comune all'anima e al corpo, la sua causa si può cercare in due modi: la formale, *ex parte animae*; e la materiale, *ex parte corporis*».

³⁶ «La ragione d'armonia conviene di più alle qualità del corpo che all'anima. Infatti, *la salute* è una certa armonia degli umori; *la fortezza*, dei nervi e delle ossa; *la bellezza*, delle membra e dei colori» (*Gent.*, II, 64). Cf. I-2, q.54, a.1.

³⁷ A questo livello l'anima adopera la *fisico-chimica* dei quattro elementi, producendo «sintesi vitali» di «*temperatissima complessione*», che variano secondo la diversità degli organi (strumenti d'azione) che a questo livello, sotto l'efficacia dell'anima continuano ad agire mediante la fisico-chimica delle qualità (cf. I, q.78 a.1; *Quodl.*, 8, a.3...).

*sizioni razionali*³⁸; essa solo gli attraversa mentre gli adopera passivamente e strumentalmente, come quando si usa un pennello o una zappa. In questo caso l'educazione sarà opera di un'anima che, conoscendo previamente la strumentalità operativa degli organi, nella loro natura fisico-biologica, asseconda rispettosamente le leggi di questa fisica per servirsi di essa nei migliori dei modi, secondo quell'adagio dell'«*ars imitatur naturam*»³⁹:

«Le membra del corpo non sono principi di atti, ma soltanto strumenti (organa), perciò si comparano all'anima che le muove come il servo che è costretto ad agire ma non agisce (qui agitur et non agit)... Perciò gli atti delle membra esterne sono azioni che passano verso una materia esteriore, come appare nel colpo inflitto in un omicidio» (1-2, q.74, a.2 ad 3).

A tale scopo la ragione si aiuterà con una buona *dieta* o una buona *medicina* per ristabilire e conservare la salute del corpo ed eviterà tutto ciò che la danneggia, cercando di regolarsi *secondo criteri fisico-medici*⁴⁰. Si seguirà quindi l'adagio latino del «*mens sana in corpore*

³⁸ «Le potenze della parte nutritiva non sono nate per obbedire all'impero della ragione; perciò non si trovano in esse degli abiti» (1-2, q.50, a.3 ad 1; cf. 1-2, q.17, a.8). «Non si muovono secondo il comando della ragione o dell'intelletto, perché per muovere queste membra si richiede un'alterazione fisica, cioè del calore o del freddo, e questa alterazione non si sottomette all'impero della ragione. Ciò succede specialmente in queste due membra [il cuore e i genitali], perché ciascuno di essi funziona come un animale separato...» (1-2, q.17, a.9 ad 3).

³⁹ Sotto questo aspetto non si può dire con proprietà che l'educazione avvenga «nel corpo vegetativo» come in *soggetto*; ma esso solo si dice educabile in riferimento al *atto umano* che deve avere cura razionale di esso, mantenendolo sano, forte, formoso e ben complessionato, per garantire gli organi sensibili che servano alla ragione. Aspetti che possono cadere sotto la funzione della «*nutritio*», che E. MARTÍNEZ GARCÍA traduce allo spagnolo col nome di «*crianza*» («*Persona y educación en S. Tomás de Aquino*» p.181). Quindi questa «educazione impropria» del corpo *dice ordine* ed è capibile in funzione di quella più propria della ragione, e più particolarmente della ragione morale.

⁴⁰ «La moderazione nei cibi, secondo la quantità e la qualità, appartiene all'arte della medicina in riferimento alla salute del corpo, ma secondo gli affetti interni, in riferimento al bene della ragione, appartiene all'astinenza» (2-2, q.146, a.1 ad 2). «Anche Galeno dice che la somma medicina è l'astinenza» (*In IV Sent.*, d.15, q.3 a.1b ad 3). «L'arte non opera come agente principale, ma collaborando con l'agente principale, che è il principio interno, confortandolo, e offrendogli strumenti e ausili, per produrre l'effetto, come il medico che conforta la natura e gli somministra i cibi e le medicine, che la natura adopera per in fine inteso» (1, q.117, a.1). E per offrire un esempio: «Il cibo e la bibita si devono moderare, conforme conviene alla salute del corpo. Perciò, così come a volte succede che il cibo e la bibita che sono moderati per il sano, sono superflui per il malato, così anche può succedere al rovescio, che ciò che è superfluo per il sano è moderato per il malato. Perciò quando qualcuno mangia o beve troppo, seguendo il consiglio del medico per provocare il vomito, non si deve reputare tale cibo o bibita superflui...» (2-2, q.150 a.2 ad 3).

sano»⁴¹, che nella lettura più aristotelica di Tommaso si orienta verso il «*molles carne bene aptos mente videmus*» (cf. *In II De Anima*, [c.9, 421a 26] lc.1)⁴².

Un criterio naturale per quest'educazione del corpo, che implica un suo rispetto e una sua cura, potrà essere preso dalla *diversa dignità naturale delle membra* secondo la loro diversa funzione vitale. Ci sono infatti membra «*principalia*» di prima necessità, costitutivi del «*primum animatum*»⁴³, come il cuore e il cervello, da dove la vita si elargisce al resto del corpo con un certo ordine (cf. *In V Met.*, lc.1 n.755); e ci sono membra «*secondarie*», che la stessa natura sottomette a servizio dei primi. In riferimento all'anima in quanto «*motore del suo corpo*» Tommaso sviluppa la dottrina della «*administratio corporis*» (*De Sp. Creat.*, a.3 ad 7):

«L'anima sta al corpo animato *come l'arte sta al manufatto*, mentre sta alle sue parti o organi, *come ogni arte sta ai suoi strumenti*: ecco perché il corpo animato è denominato "organico". Ora, l'arte si serve di alcuni strumenti per l'esecuzione stessa dell'opera voluta: e tali strumenti sono per ogni arte *di primaria importanza*. Si serve invece di altri strumenti per la conservazione degli strumenti principali: e questi hanno una *funzione secondaria*. L'arte militare, per esempio, adopera la spada direttamente per combattere, e adopera il fodero per conservare la spada. Così avviene nel corpo umano, dove alcune parti servono ad eseguire le azioni dell'anima: per esempio, il cuore, il fegato le mani e i piedi; altre invece sono solo protettive delle altre parti come le foglie che coprono i frutti. Ebbene, i capelli e le unghie servono all'uomo per proteggere le altre membra. Esse quindi non hanno una funzione primaria, ma secondaria» (*In IV Sent.*, d.44, q.1, a.2b)⁴⁴.

⁴¹ GIOVENALE 10,356; «Orandum est ut sit mens sana in corpore sano»; cf. ORAZIO, *Carm.*, 1,31,17-19; SENECA, *Ep.*, 10,4

⁴² Si veda: I, q.76 a.5, dove Tommaso si domanda «*Come deva essere il corpo di cui il principio intellettuale è forma*».

⁴³ «Nel corpo naturale ci sono alcune *membra principali*, mediante le quali derivano le virtù e le operazioni vitali, dal principio della vita, verso le altre membra» (*In IV Sent.*, d.13, q.1 a.3a; cf. *In I Sent.*, d.8., q.5, a.3 ad 3; I, q.75, a.5; q.76, a.1). Saranno anche queste le membra più da proteggere e onorare, così come anche le membra destinate al nobile fine della generazione: «Nell'uomo ci sono due membra principali, che nelle lotte vengono protette, cioè il cuore, che è il principio della vita, e la testa, che è il principio del moto esteriore, dalla quale procedono i sensi e in certo modo i nervi. Il cuore si protegge con la corazza, la testa con l'elmo» (*In I Thess.*, 5, lc.5).

⁴⁴ «Le membra possono essere considerate rispetto all'anima, o *come la materia* di cui essa è la forma, oppure *come gli strumenti* di cui essa si serve; poiché, come insegna Aristotele, il rapporto esistente tra il corpo intero e tutta l'anima è identico a quello esistente tra le fa-

Sullo sfondo medico fisiologico dei quattro umori ippocratici, si fonda poi la *diversa classificazione tipologica*, seguita da Tommaso, che dà origine ai *quattro temperamenti di base, sanguineo, collerico, malinconico e flemmatico*, ciascuno dei quali richiede un diverso approccio e trattamento educativo.

«Le diverse complessioni causano in noi diverse passioni, che attribuiamo all'anima. Quelli di complessione collerica facilmente si adirano, mentre i melanconici facilmente si rattristano» (*Gent.*, II, 63). «I flemmatici sono naturalmente pigri, i collerici iracondi, i melanconici tristi, e i sanguigni giocondi» (*In III Ethic.*, lc.12, n.1)⁴⁵.

Anche il diverso sviluppo del corpo lungo il tempo della vita umana richiederà un diverso trattamento educativo accomodato alle continue mutazioni fisiologiche tipiche della viaria *psicologia evolutiva*: «perché è diversa la combinazione degli umori che causa la salute nel bimbo e quella che la causa nell'anziano» (*In Psal.*, 44, n.2)⁴⁶.

«Variano nell'uomo l'età, secondo le diverse variazioni notevoli nel suo stato. La prima si chiama *infanzia* fino ai sette anni. La seconda *puerizia* fino ai quattordici. La terza *adolescenza* fino ai venticinque. E queste tre età a volte si computano come una. La quarta è la *giovinezza* fino ai cinquanta anni. La quinta è la *vecchiaia* fino ai settanta. La sesta la *senilità* (*senium*) fino alla fine» (*In IV Sent.*, d.40, a.4, exp.tex.). «La nostra mattina è la puerizia; l'ora terza l'adolescenza, quando il sole sale in alto mentre cresce il calore dell'età; la sesta è la giovinezza, quando il sole si fissa nel

coltà dell'anima e gli organi del corpo. Dal primo punto di vista un membro non ha come fine l'operazione, ma *la perfezione della specie*, la quale è richiesta anche dopo la resurrezione. Se invece si considera dal secondo punto di vista, ogni membro ha per fine *l'operazione...*» (*IV Sent.*, d.44, q.1, a.2a ad 1).

⁴⁵ Sui temperamenti in Tommaso, cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *Alcune fonti dell'antropologia di S. Tommaso (seconda parte)*, in "Alpha Omega" 5 (2002) pp.93-97. Per il tema dei temperamenti, pedagogicamente applicata, al tempo di Tommaso, risulta molto interessante l'opuscolo *De Scholarium Disciplina* c.IV (ML: 64, 1230), attribuito a Boezio benché sia «opera di un autore che ammirava Boezio, composta all'inizio del XIII secolo a Parigi o a Oxford» (H. CHADWICK, *Boezio*, Il Mulino, Bologna 1986, p.327). Di esso farà un interessante Commento GULLIELMUS WHEATLEY, morto dopo 1317: cf. *In Boethii De Scholarium Disciplina*, c.4.

⁴⁶ Sull'educazione del corpo sotto gli aspetti vegetativi della «*crianza*» e dell'educazione evolutiva, cf. E. MARTÍNEZ GARCÍA, «*Persona y educación en S. Tomás de Aquino*» pp. 176-192; M.F. MANZANEDO, «*Psicología y pedagogía de la edad evolutiva según Santo Tomás*», in "Ciencia Tomista" 119 (1992) pp.351-389, dove l'autore raccoglie abbondanti materiali.

centro mentre in essa si consolida la pienezza della forza; la nona è la vecchiaia, quando il sole scende dall'alto asse, perché l'età perde il calore della gioventù; l'undicesima è l'età detta decrepita o vetustà» (*Cat. Aur. In Mat.*, 20, lc.1).

Da tutto ciò appare che non si può dire con proprietà che l'educazione avvenga «nel corpo vegetativo» *come in soggetto*, perché esso risulta educabile solo *in riferimento all'atto umano dell'educando* che deve avere *cura razionale* del corpo, mantenendolo sano, forte, formoso e ben *compleSSIONATO*, per garantire gli organi sensibili che servano alla ragione. Aspetti tutti che possono cadere sotto la funzione della «*nutritio*». Quindi questa «educazione impropria» del corpo dice ordine ed è capibile in funzione di quella più propria della ragione, e più particolarmente della ragione morale.

AB. EDUCAZIONE DEL CORPO SENSITIVO

La vita vegetativa aveva come proprio concentrare il vivente attorno alla *promozione del proprio corpo*⁴⁷, con delle operazioni vitali rudimentarie, di marcato carattere fisico chimico, portate avanti da organi corporali che si limitano a gestire la fisica delle «*qualità*» («mediante l'azione del calore»: I, q.78, a.1); operazioni che servono a *generare il corpo, nutrirlo e aumentarlo*. Invece la vita sensitiva, propria dell'animale, emerge sulla vita vegetativa destinando questo corpo, così costituito vivo, a un ulteriore rapporto intenzionale con «*ogni corpo sensibile*», cioè col «*mondo fisico*», dove l'animale raggiunge la sua perfezione riuscendo in qualche modo a conoscerlo e a ricavare da esso diversi piaceri. Perciò le stesse operazioni animali, mostrano anche un certo superamento della sola fisico chimica delle qualità, sempre difficile da descrivere:

«Esiste ancora un altro tipo di potenze dell'anima, che si intenziona più universalmente verso l'oggetto, cioè verso ogni corpo sensibile, e non solo verso il corpo unito all'anima» (I, q.78, a.1). «Esiste ancora un'altra operazione dell'anima, che certamente si fa mediante un organo corporale, ma non mediante una qualità corporale. E tale è l'operazione dell'anima sensitiva: perché, sebbene il calore e il freddo, l'umido e il secco e simili qualità corporali si

⁴⁷ «L'oggetto di alcune potenze dell'anima è *solo il corpo unito all'anima*. Questo tipo di potenze dell'anima si chiama *vegetativo*: perché la potenza vegetativa solo agisce sul corpo a cui si unisce l'anima» (I, q.78, a.1).

richiedono per l'operazione del senso, non sono richieste affinché l'operazione dell'anima sensitiva proceda mediante l'efficacia di queste qualità, ma solo si richiedono per disporre l'organo debitamente» (I, q.78, a.1)⁴⁸.

aba- Diversi gradi di animalità sensitiva

Ma ciò, che ancora si dice genericamente, ammette nei vari animali *diversi modi analoghi* di essere realizzato («si dicono quattro i modi di vivere»: I, q.78 a.1), fino ad arrivare al modo proprio dell'uomo, «optimum animalium» (*Gent.*, III, 32), «omnium animalium nobilissimum» (*In II Sent.*, d.20 q.2 a.1 ob 5), dove la sensibilità appare trapassata di razionalità. Perciò, studiando la sensibilità più in concreto, Tommaso distingue con Aristotele *vari gradi di nobiltà sensitiva*.

Infatti, già nei *sensi esterni* si osserva una gradazione che va, dal senso più fondamentale e materiale del *tatto*, fino a quello più spirituale della *vista*, il più amato «perché il più conoscitivo» (*In I Met.*, lc.1, n. 5).

«Tutti gli animali *coincidono* in questo: nel avere i sensi per natura. Infatti l'animale è animale dal fatto di avere l'anima sensitiva, che fonda la natura dell'animale, perché la forma propria di ciascuno è la sua natura. Ma benché tutti gli animali abbiano naturalmente il senso, non tutti hanno tutti i sensi, ma solo gli animali perfetti. *Tutti, invece possiedono il tatto*. Perché esso è in certo modo *il fondamento* di tutti gli altri sensi. Ma non tutti possiedono il senso della vista, perché il senso della vista è tra tutti [i sensi esterni] *il più perfetto* nella conoscenza, mentre il tatto è *il più necessario*, perché conosce le cose di cui è costituito l'animale, cioè, il caldo, il freddo, l'umido e il secco. Quindi, come la vista fra tutti è il più perfetto nella conoscenza, così il tatto è il più necessario, perciò è il primo a svilupparsi nella via generativa» (*I Met.*, lc.1 n.9).

In certo modo, questi sensi più conoscitivi (la vista e l'udito) incominciano ad anticipare il godimento del bene nell'atto stesso della conoscenza; quel godimento che, nel livello superiore di conoscenza intellettuale umana, arriverà ad essere «*gaudium de veritate*». Così, prima ancora del loro raggiungimento appetitivo, questi sensi contemplativi sperimentano qualcosa della «*bellezza*»: il bene che già «*nel*

⁴⁸ Perciò già a livello sensitivo non basta ne spiega tutto la semplice *alterazione fisica* (la «*immutatio materialis*»), ma inoltre è richiesta un'*alterazione psichica intenzionale* (la «*immutatio spiritualis*»): cf. I, q.78 a.3.

vederlo piace»⁴⁹. Perciò si può dire che la sensibilità è naturalmente ordinata verso questa bellezza dove il senso più conoscitivo anticipa e pregusta idealmente il piacere più sublime. La sensazione gradevole del bello implica un modo di sentire più perfetto: immateriale, contemplativo, distaccato, altruista. Ma a livello sensitivo questo assaggio del bene-fine (*primum in intentione*) offerto dal bello, rimarrà solo «*ideale, intenzionale*» e non arriverà a darsi «*in executione*». Perciò il piacere dell'oggetto bello «solo contemplato» rimane «*sensitivamente incompiuto*» perché l'oggetto si trova lontano dall'organo. Né la vista né l'udito uniscono fisicamente l'appetente alla cosa appetita, ma restano in un ambito di intenzionalità ideale e «*affettiva*». Invece il tatto porta lo stesso organo sensitivo *fino alla realtà della cosa* che produce il piacere *reale* «*effettivo*». Ora, a livello sensitivo questo piacere «*reale*» sarà sempre più intenso di ogni teoria «*ideale*» o piacere del bello solo «*affettivo*». Perciò né il cane aspira a diventare musicista, né il babuino a diventare pittore, ma declineranno le loro capacità uditive e visive verso i piaceri del tatto⁵⁰.

Osservando questa vita animale, Tommaso col Filosofo, distingue nei bruti *tre gradi di animalità* conoscitiva. Un *primo grado* di conoscenza sensitiva e di perfezione animale (suscettibile di più determinazioni graduatorie) è costituito da quei *animali immobili* che *sviluppano il senso* (i sensi esterni, il “*primum sensitivum*”), *ma non sviluppano memoria*:

«Ci sono alcuni animali che, quantunque *hanno il senso, non hanno la memoria*, che si sviluppa dal senso. La memoria infatti consegue la fantasia, che è un moto causato dal senso in atto, come si legge nel *II De Anima*. Ma in alcuni animali il senso non genera la fantasia, perciò in essi non può esserci la memoria. Questi sono gli animali imperfetti, che rimangono *immobili nel luogo*, come le

⁴⁹ «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. Quindi quei sensi che sono massimamente conoscitivi, come la vista e l'udito che servono alla ragione, hanno un rapporto speciale col bello. Perciò parliamo di belle viste e di suoni belli, mentre per gli oggetti sensibili degli altri sensi, non adoperiamo il nome di bellezza. Infatti non diciamo che i sapori o gli odori sono belli. Appare quindi che 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 piace» (1-2, q.27, a.1 ad 3).

⁵⁰ Non di meno ci potrà essere in essi una certa educabilità dall'esterno, in quanto che la ragione umana conoscendo e approfittando la loro «disciplinabilità» potrà farne un uso. Ma quegli atti, riguardo alla loro specificità, non diverranno in essi «immanenti», ma transeunti: come quando noi adoperiamo un pennello.

conchiglie. [...] A questi animali immobili basta per la propria operazione ricevere il sensibile presente, dato che non si muovono verso cose distanti. Essi hanno solo un certo movimento indeterminato a cui corrisponde una *immaginazione confusa*, come si legge nel *III De Anima*» (*I Met.*, lc.1 n.10). «Huiusmodi animalia nullam cognitionem habent, *sini dum sentiunt*» (*In II Anal. Post.*, lc.20 n.289)⁵¹.

Un *secondo grado* di animalità sensitiva sorge in quegli *animali gressibili* che *oltre il senso (sensi esterni) e l'immaginazione sviluppano anche la memoria* e mostrano nelle loro condotte una *certa prudenza*. Segno della loro perfezione è il fatto stesso del *movimento locale*. Ciò mostra che l'animale si muove nell'habitat come diretto da una *specie immaginaria* che internamente lo guida verso i luoghi del pasto, o lo allontana dai pericoli:

«Giacché la conoscenza sensitiva degli animali serve per prevedere alle necessità vitali e all'operazione propria, *devono avere memoria quelli animali che si muovono verso le cose distanti con moto progressivo*. Perché se in questi non rimanesse nella memoria l'intenzione prima concepita, dalla quale [ora] sono spinti a muoversi, non potrebbero proseguire il moto fino a raggiungere il fine inteso» (*In I Met.*, lc.1. n.10). «Ma dal fatto che alcuni animali hanno la memoria ed altri no, si segue che *alcuni animali sono prudenti ed altri no*. Perché la prudenza prevede le cose future per il ricordo delle cose passate. Perciò Cicerone, nel *II della Retorica*, pone tra le parti della prudenza la memoria, l'intelligenza e la provvidenza. Quindi, non possono avere prudenza gli animali carenti di memoria; mentre gli animali con memoria possiedono una certa prudenza. Ma non certo quella prudenza che si ha nell'uomo. Nell'uomo infatti si ha la prudenza di una ragione deliberata che determina che cosa li conviene fare; perciò si dice nel *IV dell'Etica* che la prudenza è la "retta ragione delle cose agibili". Invece negli animali si dice prudenza quel loro giudizio sulle cose

⁵¹ Per ciò che riguarda gli abiti educabili è molto importante questa notazione, che spiega anche perché l'educabilità non raggiunge i sensi esterni. Nella sensibilità esterna (la fase della «*immutatio*») la cosa sensibile immutante deve essere presente con la sua azione esercitata sul senso. Perciò qui l'animale solo conosce «*mentre sente*». Qui la specie solo funziona come un «*frutto immanente di passaggio*» che dispone il senso al modo di una passione instabile, transeunte, di cui solo si dispone mentre si ha. Invece, nella sensibilità interna (la fase della «*formatio*») l'anima in certo modo «*conserva la conoscenza*». La specie della sensibilità interna funziona come un «*frutto immanente*» che rimane nella potenza (*thesaurus*) e dispone il senso al modo di una qualità stabile, viva, latente. E che nell'uomo rimane a servizio e a disposizione naturale della regione. C'è così anche una «*diversa immanenza*» nell'azione sensitiva esterna e in quella interna.

da fare, prodotto non per deliberazione della ragione, ma per un certo *istinto naturale*. Perciò la prudenza animale è quella estimazione naturale sul proseguimento delle cose convenienti o la fuga delle nocive; come quando l'agnello insegue la madre e fugge dal lupo» (*In I Met.*, lc.1 n.11).

Un terzo grado, ancora più perfetto è costituito da quelli animali educabili che oltre questa memoria prudenziale hanno anche la capacità di ascoltare o di quei sensi che li permettono di imparare, manifestandosi "disciplinabili". La disciplinabilità animale viene sviluppata al massimo quando cade sotto la guida della ragione superiore dell'uomo, che conoscendo il suo meccanismo, sfrutta all'estremo le risorse della natura, portando l'animale a comportamenti simili a quelli dell'uomo⁵²:

«Tra gli animali che hanno memoria, alcuni ancora hanno l'udito ed altri no. Quelli che non hanno l'udito, come le api e animali simili, possono avere prudenza, *ma non sono disciplinabili* così che l'istruzione d'un altro possa abituarli a far qualcosa o ad evitarla; perché questa istruzione si riceve principalmente per l'udito. Perciò si dice nel *De Sensu et Sensato* che *l'udito è il senso della disciplina*. [...] Quelli animali invece che hanno memoria e udito, possono essere *prudenti e disciplinabili*» (*In I Met.*, lc.1 n.12)⁵³.

⁵² In tal senso l'animale protetto sotto la ragione dell'uomo, *acquista una certa nobiltà* (e nei nostri giorni perfino una certa partecipazione del «diritto»), che non sviluppa lasciato alla sua natura: «Videmus enim quod animalia mansueta quibus homo dominatur, *digniora sunt* secundum naturam silvestribus, *inquantum participant aliquo regimine rationis*; sed et omnibus animalibus (melius est), quod ab homine regantur, quia sic in multis casibus adipiscuntur salutem corporalem quam per se consequi non possent; sicut patet, cum eis copiosa pabula et remedia sanitatis ab hominibus exhibentur» (*In I Polit.*, lc.3 n.10). Ciò suppone che l'uomo faccia buon uso della sua ragione, in quanto gli compete «aliis providentiam et gubernationem exhibere» (*Gent.*, III, 113).

⁵³ Tommaso ammette così non soltanto una «*nutritio*», ma perfino una certa «*disciplina*» educativa dell'animale, dal fatto che la loro sensibilità e appetito guidati dall'arte estrinseca della ragione umana può ricevere una certa partecipazione estrinseca di questa ragione e così sviluppare anche abitudini al modo dei riflessi condizionati di Pavlov: «Infatti le forze sensitive negli animali non operano per un imperio della ragione ma lasciati a se stessi gli animali operano per il solo istinto della natura. Perciò negli animali non si danno alcuni abiti ordinati a operazioni... Ma poiché la ragione dell'uomo dispone gli animali mediante certa consuetudine a fare qualcosa in un modo o in un altro, così possono darsi in qualche modo negli animali certi abiti. Agostino dice al riguardo, nel libro *Octoginta Trium Questionum*, che noi vediamo le bestie più crudeli astenersi dai piaceri più grandi per paura del dolore. Quando ciò diventa in esse consuetudinario, si dice che sono addomesticate e ammansite. Ma tale costume non raggiunge la ragione di abito riguardo all'uso della volontà, perché non hanno do-

abb. Naturale degrado o sublimazione della sensibilità animale

Ma osservando anche la condotta animale si vede che negli animali bruti, in assenza d'intelletto che progetti il senso su un ambito di universalità superiore, cioè sulla *ratio boni appetibilis* in quanto tale, l'azione si concentra sulle cose concrete, cioè sulla *res bona appetibilis* nella sua singolarità, in quanto che offre un godimento o *piacere concreto*: «questa cosa in quanto è conveniente o piacevole: come l'acqua in quanto è conveniente al gusto, e non in quanto è acqua» (*De Verit.*, q.25, a.1). La sensibilità animale diventa così come la «lunga manus» della vita vegetativa, a servizio dei fabbisogni «biologici» dell'animale che cerca di conservare il proprio corpo e la specie:

«Tutti i piaceri degli animali bruti *si riducono alla conservazione del corpo*. Essi godono il sonno, gli odori e gli sguardi solo *in quanto riferiti al cibo o all'accoppiamento sessuale*, sui quali versa tutto il loro diletto» (*Gent.*, III, 82; cf. *Gent.*, III,33). «Negli animali si dà la conoscenza *non per la stessa conoscenza*, ma perché hanno la necessità di agire» (*In I Met.*, lc.1 n.14). «Il cane sentendo la lepre, non gode nel suo odore ma nel cibo che aspetta» (*De Malo*, q.8 a.1 ad 9).

In conseguenza la conoscenza e appetizione sensitiva, per sé idealmente ordinata verso i beni più formali, astratti e contemplativi della bellezza (verso il bene onesto), si flette e sperimenta una specie di *declino o abbassamento naturale verso i piaceri del tatto*, che è il senso più «materiale» (verso il bene utile). Così come anche l'irascibile, che è l'appetito sensitivo più «razionale», finisce *a servizio del concupiscibile*. E gli animali intraprendono perfino grande lotte, «*propter cibum et coitum*»⁵⁴, i due atti dove l'animale sperimenta i più grandi piaceri del tatto e insieme dona sostegno al suo corpo e continuità alla specie. Infatti, nella vita sensitiva, dove tutto ancora avviene corporalmente e le potenze lavorano unite a organi corporali, *l'unione reale effettiva* tra l'appetente e la *res bona* appetibile dove conclude il piacere e non solo *l'unione intenzionale affettiva* dove il piacere incomincia, richiede arrivare a un «*con-tatto*» *fisico*. Perciò nell'ordine appetitivo il

minio per usarlo o non usarlo, ciò che appartiene all'essenza all'abito. Quindi propriamente parlando non possono avere abiti» (1-2, q.50,a.3 ad 2).

⁵⁴ «L'irascibile si ordina in certo modo al concupiscibile, come propugnatore dello stesso. L'animale ha bisogno della vittoria dell'irascibile sui contrari affinché il suo concupiscibile si impadronisca del piacere senza impedimenti. Segno di ciò è che gli animali lottano per il piacevole, cioè *per il cibo e il coito*, come si dice nel Libro VIII *De Animalibus*» (*De Verit.*, q.25, a.2).

tatto risucchia teleologicamente verso di sé le altre intenzionalità conoscitive e si da questo declino quasi naturale verso il tatto e il gusto, che come Aristotele dice è «un certo tipo di tatto». Tommaso spiega così questa predominanza del senso meno nobile nella vita sensitiva:

«I piaceri del tatto si comparano ai piaceri degli altri sensi in due modi. La prima comparazione è *rispetto all'intensità*, e così i *piaceri del tatto sono più intensi* degli altri per quattro ragioni. *La prima*, perché lo tangibile si unisce a noi realmente, mentre il visibile, l'udibile e l'odorabile lo fanno per qualcosa di suo (per aliquid sui); benché nessun senso può penetrare l'interno della cosa. Ma *la cosa* corporale è più efficace per dilettere corporalmente *la specie* della cosa, o qualcosa causato dalla cosa. *La seconda*, perché le cose tangibili sono per noi *più connaturali*, perché l'animale è costituito dal caldo e dal freddo, dall'umido e dal secco; perciò le cose tangibili recano maggiore piacere degli altri sensibili, come anche maggiore rovina, perché la loro eccedenza non solo corrompe un senso, ma tutto l'animale. *La terza*, perché il senso del tatto è come *il fondamento* degli altri sensi, e quindi fermandosi il suo organo si fermano tutti i sensi, come si dice nel *Libro De Somno et Vigilia*; ciò che succede nel tatto, sia con piacere che con danno, ridonda su questi sensi; perciò il piacere del tatto è il più intenso dei piaceri corporali. *La quarta*, perché i piaceri del tatto sono *sulle cose necessarie* alla conservazione dell'individuo e della specie, come l'alimento, la bevanda e il sesso; perciò gli è stato accordato il *piacere massimo*, perché gli animali non trascurino queste cose... La seconda comparazione del piacere del tatto con gli altri piaceri, è *rispetto alla nobiltà*, e così *sono più materiali e bestiali*, e conseguentemente, meno nobili. Infatti, gli altri sensi ricevono i loro oggetti in un modo *più spirituale* del tatto; perciò gli altri animali solo trovano piacere negli altri sensi *per ordine al tatto*, come si dice nel *III Dell'Etica*. Invece l'uomo si compiace anche in essi in quanto sono ordinati *alla sola conoscenza*» (*In IV Sent.*, d.49, q.3 a.5b).

Nell'uomo invece si osserva un modo molto differente di gestire l'animalità sensibile⁵⁵. Prima di tutto bisogna rilevare la *predominanza che la sensibilità* esercita nella vita dell'uomo. Comparato con gli altri

⁵⁵ Tommaso infatti distingue due fini per la sensibilità, uno per l'animale e altro per la umana: «La conoscenza sensitiva ha due fini: *il primo*, comune agli animali e all'uomo, è il sostentamento del corpo; perché mediante questa conoscenza, tanto gli animali come gli uomini, evitano le cose nocive e conseguono le cose necessarie al sostentamento del corpo. *Il secondo*, speciale per l'uomo, è l'ordinamento alla conoscenza intellettuale, sia speculativa che pratica» (2-2, q.167 a.2).

animali, e di fronte alla sua minima partecipazione d'“intelletto”, l'uomo ha in compenso una supersensibilità, una «*sensibilità eccedente*» (*excedenter pre aliis animalibus*: I, q.108 a.5), in tal modo che esso è un “superanimale”: «*quia quidquid animal dicit, homo dicit, et amplius*» (*De Nat. Gen.*, c.2). Ciò colora la vita dell'uomo con una “intensità sensitiva” tale che “in certo modo”, essa sembrerebbe riducibile al senso; e molti cadranno in questa tentazione riduttiva⁵⁶:

«Delle cose in cui consiste la vita, *alcune si fanno col senso*, come le pertinenti alla conoscenza sensitiva: il senso, la fantasia e la memoria. *Altre dipendono dal senso*, come le relative all'appetito, che si muove per l'apprensione del senso. Delle altre invece, che più manifestamente appartengono al corpo, *alcune sono passioni del senso*, come il sonno, che è l'arresto del senso, e la vigilia, che è la sua liberazione. *Altre sono conformazioni del senso*, come la giovinezza e la vecchiaia, che consistono in una procedura buona o debole dei sensi. *Altre sono preservatrici e salutari per il senso*, come la respirazione, la vita e la salute. *Altre invece corruzioni del senso*, come la morte e la malattia». (*In De Sensu.*, lc.1 n.17)

Questo modo proprio emergente di vivere e gestire la sensibilità, proviene dalla sua stessa natura umana, causata da un'anima che oltre forma della corporeità è anche spirito, che in certo modo penetra tutto l'essere umano di «spiritualità». Ciò si mostra nel fatto che tutta la sensibilità umana resta *trapassata di ragione superiore*⁵⁷. Quando Tommaso tratta il tema dell'ordine delle potenze, riconosce che secondo un *ordine generativo e di tempo* si sviluppano prima le più materiali; ma egli afferma inoltre che secondo un *ordine di natura* «*le più perfette sono naturalmente anteriori alle imperfette*»; perciò «le po-

⁵⁶ Si veda: 1-2, q.2 a.5: «Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono», *Ibid.*, a.6: «Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate»; 1-2, q.3 a.3: «Utrum beatitudo hominis sit operatio sensitivae partis, aut intellectivae tantum». Qui si inserisce anche il fatto che l'oggetto «connaturale» o proporzionato proprio dell'intelletto umano sia «la quiddità delle cose sensibili».

⁵⁷ Commentando l'Etica, e mostrando come nell'uomo l'irrazionale partecipa la ragione per i segni che esteriormente si mostrano, distingue così la parte razionale dalla parte irrazionale: «Se bisogna dire che quella parte dell'anima che partecipa la ragione è in qualche modo razionale, allora ci sarà un doppio razionale. Uno, come principalmente e in sé stesso possedente ragione, che è essenzialmente razionale. Altro, che è naturato per obbedire alla ragione come a un padre. E questo si chiama razionale per partecipazione. E così una parte si contiene e sotto il razionale e sotto l'irrazionale. C'è qualcosa di solo irrazionale, come la parte nutritiva dell'anima. Qualcosa invece è solo razionale, come l'intelletto e la ragione. E qualcosa è secondo sé irrazionale, ma per partecipazione razionale, come l'appetito sensitivo e la volontà» (*In I Ethic.*, lc.20)

tenze intellettive precedono le sensitive e quindi le dirigono e imperano» (I, q.77 a.4). E sostiene anche che, secondo questo ordine, il senso deriva dall'intelletto, *come un suo prolungamento (resultatio) nella corporeità*, dove l'intelletto lavora un suo strumento di supporto che sarà come la «lunga manus» dell'intelletto, inversamente a come la sensibilità diventa la «lunga manus» della vegetativa animale:

«Le potenze dell'anima che sono anteriori secondo l'ordine di perfezione e di natura, sono principi delle altre con funzione di fine e di principio attivo. Vediamo infatti che il senso è per l'intelletto e non al rovescio. Il senso anche è una partecipazione deficiente dell'intelletto, perciò secondo l'origine naturale deriva in certo modo dall'intelletto come l'imperfetto dal perfetto» (I, q.77, a.7).

Quindi l'intelletto ha come una «continuazione naturale» nel senso. Perciò Tommaso potrà poi fondare la naturale «conversione ai fantasmi» dell'intelletto umano, in quanto umano, che nell'esercizio concreto della sua operazione razionale opera *sempre* poggiando nei sensi («intelligere phantasticum») ⁵⁸:

«La specie intelligibile ha un doppio soggetto: uno, nel quale si trova secondo l'essere intelligibile, e questo è l'intelletto possibile; altro, in cui si trova secondo l'essere reale (secundum esse reale!; da interpretare: secondo i tratti dell'essere reale), e questo soggetto sono i fantasmi. C'è quindi una certa continuazione (quaedam continuatio) dell'intelletto possibile coi fantasmi, in quanto che la specie intelligibile si trova in certo modo in entrambi (est quodammodo utrobique), e mediante questa continuazione l'uomo intende per l'intelletto possibile» (*De Anima*, a.2) ⁵⁹.

Ecco perché la vita sensitiva umana diventa naturalmente *penetrata di razionalità*: i sensi esterni, col prolungamento strumentale della tecnica, raggiungo traguardi impossibili all'animale (telescopio, televisione, raggi laser, musica, ultrasuoni, profumeria, gastronomia...); l'immaginazione, divenuta già naturalmente «fantasia», si affaccia su

⁵⁸ «Ragione e mani» saranno quasi una definizione «operativa» dell'uomo. I sensi sarebbero adesso «la lunga manus» dell'intelletto (!).

⁵⁹ «Continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est» (*Gent.*, II, 59 n.10) «Intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatis, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur» (*De Verit.*, q.2 a.6); «Mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur» (*De Verit.*, q.10 a.5). Questa continuazione era stata molto promossa, benché con altri fini, da Averroè.

mondi della realtà virtuale; la memoria, divenuta già naturalmente “*reminiscenza*”, dispone di interminabili banche di dati, biblioteche, archivi fotografici...; la estimativa, divenuta già naturalmente “*cogitativa*”, non cessa di stupirci coi cervelloni che applicano ogni scienza ed ogni arte alla soluzione dei problemi e bisogni quotidiani della vita dell’uomo con ogni sorta di invenzioni (alimentazione, vestito, alloggio, trasporto, salute, divertimento...).

Ecco perché la vita sensitiva sperimenta nell’uomo una specie di *elevazione* verso la vita dello spirito, ordinandosi sotto il fine universale della ragione, senza che necessariamente debba finire nel piacere particolare. Nella sensibilità umana *cessa il predominio del tatto* e ogni senso trova nel proprio oggetto un suo diletto, essendo naturalmente più perfetti quei piaceri del bello, propri dei sensi più conoscitivi e contemplativi che slegando il piacere dal contatto fisico, riuscivano ad anticipare e preassaggiare *i piaceri propri dello spirito*:

«I piaceri degli altri sensi avvengono diversamente negli uomini e negli animali. Negli altri animali gli altri sensi solo causano piacere *per ordine ai sensibili del tatto*; il leone, ad esempio, vedendo un cervo o sentendo la sua voce, si compiace in vista del cibo. Ma l’uomo si diletta negli altri sensi non soltanto perciò, ma anche *per la convenienza dei sensibili*... Ora, il fatto che i sensibili degli altri sensi sono piacevoli per la loro convenienza, come ad esempio quando l’uomo gode di un suono bene armonizzato, mostra che questo piacere non appartiene alla conservazione della natura» (2-2, q.141, a.4 ad 3). «La vista è più percettiva degli altri sensi, ma la sua percezione avviene con una unione alla cosa minore del senso del tatto. Perciò il piacere attorno al sensibile piacevole, è più grande per il tatto che per la vista. *Non di meno, il piacere che nasce dalla conoscenza visiva è più grande del piacere che nasce dalla conoscenza tattile*. Ora, gli altri animali non trovano un piacere sentendo in questo modo, ma solo gli uomini in ordine alla scienza che acquistano dai sensi: perciò tale piacere cade in certo modo nel genere dei *piaceri spirituali*» (*In IV Sent.*, d.49, q.3 a.5b ad 2; cf. *In I Met.*, lc.1; 1-2, q.31, a.6).

Ora questa nobile sublimazione della sensibilità animale, può venire totalmente tradita dall’uomo che consegna la sua ragione ai sensi. Tommaso non esita a qualificarlo come «*uomo bestiale*», sviluppando un tema che già si riscontra nell’*Etica* di Aristotele (cf. *In VIII Ethic.*, lc.6). Un uomo che corrompe la sua natura, mettendo il *fine ultimo nei piaceri del tatto*, e che senza nessun ritegno pone la ragione a servizio del concupiscibile e dell’irascibile e fa tutto «*propter cibum et coitum*».

Come quel «certo Filosseno, che mangiando voracemente la polenta, pregava che il suo collo diventasse più lungo di quello di un cigno, perché il cibo rimanesse più tempo nella gola» (*In III Ethic.*, lc.20, n.3):

«La vita voluttuosa, che pone il suo fine nel piacere dei sensi, comporta mettere il fine nei piaceri massimi, che conseguono alle operazioni naturali, quelli per cui la natura si conserva, riguardo all'individuo, *mediante il cibo e la bibita*, e, riguardo alla specie, *mediante la fusione dei sessi*. Questi piaceri sono comuni agli uomini e alle bestie; perciò la maggioranza degli uomini che pone il suo fine in questi piaceri, sembrano essere *totalmente bestiali*, scegliendo tale vita, in cui i bruti coincidono con noi, come l'ottima vita. Se la felicità dell'uomo consistesse in questo, *le bestie raggiungerebbero la stessa felicità (dell'uomo)* quando godono il piacere del cibo e del coito. Ora, se la felicità è il bene proprio dell'uomo, è impossibile che la felicità consista in queste cose» (*In I Ethic.*, lc.5 n.6).

L'uomo rimarrà «*optimum animalium*», se saprà sottomettere e ordinare la sua sensibilità al bene della ragione, di cui sperimentava come un preannuncio in quei piaceri dei sensi più conosciuti. Il che mostra già l'indirizzo morale che deve prendere l'educazione della sensibilità. Altrimenti resteremo sempre nel *regno del bestiario*, dove Darwin avrebbe avuto molto più successo, dove un solo uomo, per partenogenesi e nel solo tempo della sua vita, riesce a fare l'evoluzione dell'uomo alla scimmia, al cane o al porco:

«L'uomo è ciò che è per la ragione, mentre la perfezione ultima dei bruti resta nella parte sensitiva; quindi, quando l'uomo passa da ciò che gli conviene per la ragione a ciò che gli conviene per la sensibilità, cambia dalla condizione umana alla condizione del bruto» (*In II Sent.*, d.35 a.5). «L'uomo è il miglior animale (*optimum animalium*) se si cimenta nella virtù a cui tende naturalmente. Ma se perde la legge e la giustizia, diventa un animale pessimo (*pessimum animalium*)... corrompendo l'irascibile, diventa scellerato e brutale in grado sommo, come crudele e senza affetto. E, corrompendo il concupiscibile, diventa pessimo nell'ambito sessuale e nella voracità dei cibi» (*In I Polit.*, lc.1 n.41; cf. *In Tit.*, 1, lc.4). «Ciascuno deve denominarsi da ciò che lo domina. Bisogna, quindi, vedere che cosa muove principalmente un uomo: se la ragione, allora è un uomo; se l'ira, allora è un orso o un leone; se la concu-

piscezza, allora non è un più uomo, ma caso mai un porco o un cane» (*In Math.*, 10, lc.2; cf. *In II Sent.*, d.1, q.1, a.1 ad 3)⁶⁰.

Sono impressionanti a questo riguardo gli *effetti psicologici autotesivi* che Tommaso con fine accutezza enumera quando studia l'indisciplina dell'uomo che si lascia portare dalla gola o dalla lussuria. Dal disordine della gola nascono queste «cinque figlie». Da parte dell'anima (*ex parte animae*): (1^a) *la ragione* perde l'acume e viene la «*otusità (hebetudo) del senso sull'intelligenza*»; (2^a)⁶¹ *l'appetito* confonde la letizia (*inepta letitia*) e nasce il disordine delle passioni»; (3^a) *il linguaggio* si torna *moltiloquio*»; (4^a) *il gesto* perde compostezza e genera la *scurrilità*. Da parte del corpo (*ex parte corporis*) (5^a) *sorge l'immondizia* che provoca *l'incontinenza* (2-2, q.148, a.6; cf. *De Malo*, q.14, a.4). Poi, dalla lussuria che esaspera disordinatamente il piacere del concupiscibile nascono nella ragione e nella volontà queste altre figlie. Nella ragione vengono impediti i suoi quattro atti sull'operabile: (1^a) contro la *semplice intelligenza* provoca la «*caecitas mentis*»; (2^a) contro *il consiglio* provoca la «*praecipitatio*»; (3^a) contro *il giudizio* operabile provoca la «*inconsideratio*»; (4^a) contro *il precetto* provoca la «*inconstantia*». Nella volontà disordina due atti: (5^a) nell'*appetito del fine* provoca l'«*amor sui*» e l'«*odium Dei*»; (6^a) nell'*appetito dei mezzi* provoca l'«*affectus praesentis saeculi*» e la «*desperatio futuri saeculi*» (2-2, q.153, a.5; cf. *De Malo*, q.15, a.4).

(*Fine prima parte*)

⁶⁰ «Bisogna riconoscere che l'uomo avvantaggia tutti gli animali per la ragione. Quindi, quando, tralasciando la ragione, segue le passioni brutali, si fa simile alle bestie, e li conviene il nome della bestia le cui passioni imita. Come chi soggiace alle passioni della concupiscenza si compara al cavallo o al mulo, secondo il detto del *Salmo*: *non diventiate come il cavallo e il mulo che non hanno intelletto*; chi alla ferocia e all'ira, viene chiamato leone o orso, secondo il detto dei *Proverbi* (28,15): *diventò un leone e imparò a prendere la preda e a mangiare l'uomo*; così anche adesso compara l'uomo feroce al leone, parlando del *ruggito del leone*, perché il ruggito e segno della ferocia del leone. Ma succede frequentemente che la ferocia maschile è fomentata dal suggerimento della donna, diventando essa colpevole di ciò che l'uomo compie con brutalità, come fece la donna di Erode quando lo incitò a decollare Giovanni. Perciò si dice *la voce della leonessa*. E le cose che il tirano acquista ferocemente, frequentemente sono adoperate lussuriosamente dai suoi figli, che si godono nella rapina del padre, e neanche essi sono immuni da colpa. Perciò aggiunge: *e i denti dei suoi cuccioli sono stanchi*, secondo il detto di *Nahum* (2,12) *il leone pigliò abbastanza per i suoi cuccioli*» (*In Job*, 4).

⁶¹ Su questa *caecitas* e *hebetudo* e il modo come si causa, cf. 2-2, q.15, a.3: «Se la cecità della mente e la otusità del senso nascono dai disordini carnali».

Sommario: *L'articolo mostra le grandi possibilità che la filosofia del Doctor Communis, dal suo realismo di filosofia umana connaturale, offre nell'ambito dell'educazione personale. In una prima parte sviluppa i fondamenti antropologici educativi offerti dal Doctor Humanitatis: l'essere unitario dell'uomo che, mediante un vario sistema di potenze operative, dinamizza la sua natura verso un agire complementare, capace di donargli perfezione ultima finale (beatitudo). Questi dinamismi cadono nell'uomo sotto il potere della sua razionalità libera, la quale mediante l'atto morale personale depone nei vari dinamismi gli effetti stabili (abiti: virtù o vizi) del suo agire. Così l'uomo storico viatore gestisce e configura liberamente il suo uomo naturale con quella «perfezione dinamica» che lo avvicina o allontana dal suo fine ultimo. La seconda parte vede le fasi di quest'educazione dell'uomo viatore nel marco esistenziale dell'exitus-reditus della stessa Summa Theologiae, che sotto l'aspetto antropologico dedica la Prima Parte all'uomo della natura, la Seconda all'uomo dell'agire educativo responsabile, e la Terza alle condizioni cristiane di quest'educazione. La Terza parte dell'articolo sviluppa più sistematicamente il concetto analogo tomista di educazione, a partire della sua definizione come «promozione della prole fino allo stato perfetto dell'uomo, in quanto uomo, che è lo stato di virtù» (In IV Sent., d.26, q.1, a.1). Prima la considera «ex parte corporis (nutritio)» come educazione del corpo e della sensibilità. Poi, «ex parte animae (instructio et disciplina)», come educazione dell'intelletto e della volontà, mediante le virtù intellettive e morali, e come educazione soprannaturale. Finalmente, nel suo realismo, rileva i «punti vulnerabili» e la fragilità della natura umana, da rinsaldare con gli abiti delle virtù cardinali: la prudenza che rinsalda la ragione, la giustizia la volontà, la temperanza il concupiscibile e la fortezza l'irascibile.*

Parole chiave: Tommaso d'Aquino, educazione, uomo naturale, uomo storico, uomo viatore, uomo cristiano, essere-agire, natura-libertà, exitus-reditus, fine ultimo, «nutritio, instructio, disciplina», bestialitas, sensualitas (concupiscibile, irascibile), abito, virtù.

Key words: Thomas Aquinas, education, natural man, historical man, homo viator, esse-agere, nature-liberty, exitus-reditus, last end, «nutritio, instructio, disciplina», bestialitas, sensualitas (concupiscibile, irascibile), habitus, virtues.