



La radice intellettuale della «creatività» secondo San Tommaso d'Aquino

Carmelo Pandolfi

A zia Melina

L'uomo non è Creatore, ma neppure è una nullità. È, invece, creativo. L'insegnamento di Tommaso, contro gli estremi opposti del pensiero forte (immanentismo) e del pensiero debole (nihilista scettico).

Premessa

Perché oggi Tommaso d'Aquino? Quale è il significato profondo della nostra opzione preferenziale per il Dottore Comune?

Senza alcuna pretesa esaustiva e, invece, in umile spirito di servizio, intendiamo iniziare una ricerca personale, la quale contribuisca a rispondere ai suddetti interrogativi.

Quaerere veritatem in dulcedine societatis. «Ricerca il vero nel fascino dello stare insieme». Tommaso ebbe modo di leggere questo bel motto nello studio di Alberto Magno a Colonia. Esso è anche il nostro motto. Infatti la nostra personale ricerca muove entro un ben preciso e vivo contesto comunitario: la cara ἐκκλησία costituita dall'Ateneo «Regina Apostolorum» (ove da cinque anni ci è fatta la grazia di servire il Signore entro l'ordine dei *magistri*).

Conseguentemente è *cosa buona e giusta* precisare:

a) il nostro contributo, nel rispondere alla domanda *Perché oggi Tommaso?*, è comprensibile, nel suo spessore vivo e concreto, all'interno della nostra attività presso il «Regina Apostolorum». Esso nasce da una duplice causa: abbiamo chiesto al Rev.mo Decano della Facoltà di Filosofia di servire il Tomismo, producendo alcuni studi; ci è stata benignamente accordata tale opportunità e, nel contempo, ci è stato domandato di lavorare, onde chiarire agli studenti del nostro Ateneo l'*attualità* dell'Aquinate;

b) le nostre tesi fioriscono nel terreno dell'insegnamento vivo. Esse

costituiscono in gran parte il nucleo medesimo di quanto diciamo durante la lezione (e di quanto impariamo dai discenti, tenendo lezione);

c) tuttavia, al fine di migliorare il nostro contributo, abbiamo cercato di arricchire le *lezioni*, mediante una rigorosa ricerca scientifica.

Un esempio concreto di tale miglioramento del contenuto della lezione viva, mediante una ricerca, è rappresentato dalle pagine seguenti.

Esse vanno lette quali sviluppo ulteriore della risposta alla domanda *Perché oggi Tommaso?*, risposta contenuta in una nostra lezione.

Val la pena, quindi, di riassumere anzitutto quella nostra lezione. Leggendo l'ulteriore nostra ricerca (soprattutto nelle ultime pagine) ci si renderà quindi conto che essa ribadisce ed intensifica i concetti di fondo profertiti in aula (*nati* col concorso degli studenti).

Tommaso è oggi particolarmente attuale quale maestro di *apprezzamento corretto dell'umano*. Viviamo in tempi di misantropia, di pensiero debole, di slanci spiritualistici emotivi e disincarnati.

Tommaso continua oggi – come ieri – a riproporre la verità: al fine di conoscere la verità di ordine naturale, la mente dell'uomo non abbisogna di una speciale rivelazione/illuminazione da parte di Dio.

Da ciò: *apprezzamento dell'umano*. Ci dice Tommaso: «Coraggio, natura umana, sii capace di muoverti con le tue gambe!». Da ciò segue un maggiore trasparire della sublimità del Creatore dell'*umano*, giusta il principio: «La maggior perfezione dell'effetto fa capire meglio la perfezione della Causa». Se mi trovo dinanzi ad una «crosta», dico: c'è un pittore. Se mi trovo dinanzi ad un quadro stupendo, dico: c'è un pittore, e qual grande pittore! Se mi trovo dinanzi ad un bambino maleducato o incapace di fare da sé, dico: c'è un padre (o un maestro). Se mi trovo dinanzi ad un fanciullo bene educato ed autonomo, concludo: c'è un padre, e qual grande padre (davvero bravo se è stato capace di renderlo sì autonomo)!

Dinanzi all'effetto-animale bruti, diciamo: c'è Dio (Causa). Dinanzi all'effetto-uomo (in grado di sapere senza speciali illuminazioni che Iddio c'è) concludo: c'è Dio (Causa), e quanto Egli è sublime, se è stato capace di realizzare un effetto tanto valido!

In sostanza: povero (incapace) figlio... = povero figlio e povero padre; povero uomo (disprezzo dell'*umano*)... = povero uomo e... povero Dio! Invece (come insegna Tommaso): moderatamente grande l'uomo... = grande l'uomo e Grande Dio!

Nel secolo XIX s'è esaltato oltremodo, immanentisticamente, l'*uomo* (l'Assoluto coincidente con la Nazione Tedesca, l'Arte, la Cultura dell'umanità, l'Economia - Fichte, Schelling, Hegel, Marx -). Nel secolo XX (prima metà) s'è giunti a divinizzare la Razza. Da ciò l'inevitabile catastrofe, insieme teoretica e storica (ci riferiamo al II Conflitto Mondiale),

anzi: storica *perché* teoretica. Infatti, esaltando smoderatamente l'uomo, si danneggia l'uomo, perché non si dice su di esso la verità. Allorché si hanno forze soltanto per camminare, e si pretende di correre al pari di un grande atleta, si finisce per sfibrarsi i muscoli e le articolazioni delle gambe, fino al punto di non poter poi più nemmeno camminare. Fino alla stasi totale...

... del pensiero del secondo Novecento. Quasi come conseguenza – e certo per reazione – degli Immanentismi (che hanno alienato l'uomo, predicandolo contraddittoriamente *superuomo* o *iddio*, pretendendo *troppo* dell'uomo), oggi la filosofia è stanca. L'uomo, incapace anche di camminare soltanto, geme protestando di non poter conoscere verità alcuna. È la stagione del nihilismo, delle ideologie deprezzanti l'umano. Esse nuociono evidentemente all'uomo (e, «quadammodo» – se fosse possibile – a Dio..., poiché chi disprezza il figlio, disprezza il padre).

Se il *pensiero forte* (l'Assoluto è l'Economia – o la Razza –), tentò di ferire il vero Dio sostituendosi ad Esso, il *pensiero debole* tenta inconsapevolmente di ferirlo disprezzando la creatura umana – sua figlia –. E il male, in entrambe le opzioni, è per l'uomo...

Tommaso al contrario, grida la verità: non ovunque, ma di sicuro in un ambito ristretto (la sua natura), l'uomo è autonomo, è grande.

Tommaso dice che l'uomo è *grande* (ma non Grande). Dice la verità sull'uomo. Apprezza la sua parziale, ma rilevante, *caratura ontologica*. In sostanza: fa, teoreticamente, il bene dell'uomo.

E con ciò glorifica Iddio, lo apprezza. Apprezza l'Autore validissimo d'un effetto tanto valido.

Iddio non ci Si fa conoscere mediante uno speciale suggerimento, ma ci dà una ragione che *con fatica* risale alla Sua esistenza (dagli effetti alla Causa).

Con ciò non solo brilla quale Artista eccezionale, capace di realizzare un effetto (la ragione umana) tanto valido.

Identicamente, ossia tramite il medesimo divino *atteggiamento*, Egli Si rivela anche vero Padre, che stimola, non vizia, fa faticare, educa.

La *grandezza dell'uomo* (= capacità di farcela da sé in un certo ambito, ossia nel risalire con certa fatica dalle creature al Creatore) è quindi contemporaneamente il segno rivelativo (la δόξα) *a)* della Sublimità o Creatività, *b)* della Bontà o Fine Pedagogia di Dio.

Iddio dà senza far pesare, Si rivela nascondendo Si. *Ad mentem S. Thomae*, si può dire che il miracolo più grande è che il mondo e l'uomo funzionino senza miracoli.

Riflessioni su *Quaestiones disputatae de veritate*, III, 3, AD 5

A prima vista sembrerebbe che tutto quel che può significare il ter-

mine *creatività* sia da ricondurre ad azioni derivanti soprattutto dalla facoltà del *volere*. Nell'accezione più comune, infatti, la *creatività* è intesa identica ad un abito o disposizione spiccatamente indirizzata a fare, con originalità ed inventiva, senza presupporre nulla o quasi nulla, senza intellettuale riflessione, insomma, dando invece prova di ampia libertà di spirito e di spesse attitudini volitive. Se è vero che l'accezione ovvia del termine *creatività* non regge ad un approfondimento teoretico, è pur vero che la *creatività* come perfezione ontologica implica realmente i requisiti di una certa autonomia, di una sovranità effettiva almeno in un determinato campo, di una *indipendenza* quanto meno partecipata.

La consultazione dell'Index Thomisticus¹ rivela che Tommaso, in tutta la sua produzione, non adopera mai il termine *creativitas*, mentre usa soltanto due volte l'aggettivo *creativus*: Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati²; Ideae existentes in mente divina non sunt generatae, nec sunt generantes, si fiat vis in verbo; sed sunt creativae et productivae rerum³. È degno di nota, nell'ultimo passo, il fatto che Tommaso conceda che le Idee divine non possono esser dette *generate* (da Dio) e *generanti* (le cose) qualora si usi *generare* in senso aristotelico, ossia implicante la *composizione* metafisica del *generante* e/o *generato*; per evitare il fraintendimento con il *generare ad mentem Aristotelis*, e rimanere in un ambito inequivocamente teologico-metafisico, restano quindi i vocaboli riconducibili a *creare*, nozione originale della teologia cristiana. Al pari di tutto il pensiero cristiano, anche Tommaso adopera *creare* (e *creativus*) riferendolo esclusivamente all'azione di Dio. L'Aquinate – si diceva – non conosce *creatività/creativo* quale sinonimo, p.e., di «spiccata attitudine produttiva umana» (d'altronde il latino, per indicare la forza creativa propria di un artista, ha l'espressione *vis effingendi*). Più spesso di *creativus* Tommaso adopera *creatrix*, però sempre facendo inerire l'attribuzione all'azione tipica di Dio.

È noto, poi, che l'antropologia filosofica di Tommaso d'Aquino, tra le due facoltà dell'intelletto e della volontà, accorda una moderata ma significativa predilezione alla prima, quella intellettuale⁴. Noi vorremmo qui chiarire come l'accennata opzione tomista, lungi dal compromettere la schiettezza d'una *creatività* anche nell'uomo (certo precisando il termine), sveli proprio il senso profondo – che è *intellettuale* – d'un'azione

¹ Index Thomisticus Sectio II, *Concordantia I*, vol.6, p. 18

² ST I, 32, 1, 11.

³ QDV III, 1, 5.

⁴ Cfr. T. GREGORY, *La filosofia medievale: i secoli XIII e XIV*, estratto dalla *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, Milano 1976, pp. 126 ss.

creativa. Quantunque Tommaso non adoperi il termine *creatività* quale sinonimo di indipendenza almeno parziale, di compiutezza almeno al livello ontologico di una certa natura, si può sostenere che l'animo del Tomismo consiste proprio nella salvaguardia dell'«autonomia subordinata»⁵ dell'ente creato, in specie dell'uomo (della sua *creatività*, si può dire, eliminando dalla parola e il senso di irriflessività e le suggestioni immanentistiche).

Per mostrare almeno un poco tutto ciò, il nostro studio ferma l'attenzione su un passo del respondeo alla quinta obiezione dell'art. III della III Quaestio disputata de veritate di San Tommaso.

Tommaso disputò le Quaestiones de veritate durante il primo periodo del suo insegnamento parigino, fra il 1256 ed il 1259. In questo periodo il Dottore Comune tenne *dispute* per ben ventinove volte⁶. La III questione de veritate ha come tema de Ideis. Si tratta delle Idee di Dio, presenti nel suo eterno Logo, giusta la tradizione esemplarista tipica di presocché tutta la tradizione teologica cristiana. Il contesto del brano tomista è dunque schiettamente teologico (di teologia *cristiana*; inoltre il domma trinitario, riverberatosi sulla ragione *filosofica*, apre nuovi spazi all'indagine metafisica). La problematica specifica dell'articolo è: Utrum ideae – si tratta, lo ripetiamo, delle Idee di Dio – pertineant ad cognitionem speculativam vel practicam tantum. Tommaso tratta l'identico problema anche in Summa Theol. I, q. 15, a. 3 e in Super Sent. I, d. 36, q. 2 a. 2. Esaminiamo in breve le *fonti* adoperate da Tommaso nell'articolo del de Veritate che contiene il passo di cui ci interessiamo. L'Aquinato cita esplicitamente tre volte Aristotele: il libro V di Metaph⁷ in cui si dice che l'intelletto pratico riguarda ciò i cui principi sono *in noi*; il De Anima al libro III⁸, ove è annunciata l'esistenza d'una differenza fra intelletto speculativo ed intelletto pratico, differenza espressa in Metaph. II⁹ (ecco la terza citazione da Aristotele): il fine dell'intelletto pratico si volge a conoscere la verità con l'intentio originaria di rendere possibile l'operare. Tommaso cita inoltre per due volte uno stesso passo di Agostino, laddove il Dottore Africano dice testualmente: Ideaе sunt formae rerum (...) secundum quas

⁵ Cfr. R. SPIAZZI, *Cristianesimo e cultura (Dai Padri della Chiesa a San Tommaso D'Aquino)*, Bologna, 1990, p. 162.

⁶ Cfr. J.P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas D'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg, Paris 1993, tr. it. *Tommaso D'Aquino l'Uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, pp. 79-87 e 373-374.

⁷ Cfr. ARIST., *Metaph.*, V, 1 (1025 b 22).

⁸ Cfr. ID., *De anima*, III c. 10 (433 a 414).

⁹ Cfr. ID., *Metaph.*, II 22 (993 b 20).

formatur omne quod oritur¹⁰. Partendo dalla frase agostiniana si potrebbe costruire un'obiezione alla tesi fatta propria da Tommaso nel respondeo centrale dell'articolo (la tesi tomista è: in Dio c'è una inequivoca conoscenza *speculativa*, non soltanto intellettualità *pratica*). Si potrebbe, cioè, giungere a sostenere che c'è nozione di Idea soltanto ove si dà poi *formatio*, che la *forma* o *idea* implica soltanto la sorgente intellettuale d'una successiva operatività. E, in effetti, questa è proprio l'obiezione che Tommaso edifica e poi fa cadere, smentendo così l'intepretazione troppo facile e diffusa del pensiero di Agostino. Nell'articolo di cui ci occupiamo, oltre a riferimenti a Dionigi¹¹ e ad Avicenna¹², c'è poi un'altra citazione esplicita, dalla Scrittura (Eccl. XXXIII, 29): Domino Deo nostro antequam crearentur nota sunt omnia, sic et post perfecte cognoscit omnia. Il versetto biblico chiude l'argomentare di Tommaso ma, in certo senso, lo ispira e guida pure fin da principio; dà il tono al suo ragionamento. Il versetto biblico utilizzato rivela nettamente l'assenza in Dio di ogni *distinzione*, segnale di finitudine. Da parte sua Tommaso impegna l'intelligenza metafisica a rendersi conto dell'identica verità: in Dio non c'è solo intellettualità *pratica*, poiché in quest'ultimo caso si *distinguerrebbe* anche un quid estraneo alla sua essenza (l'intelletto speculativo), si frantumerebbe la sua *semplicità*, si imporrebbe la *composizione* con un'*alterità d'essere* (il che equivarrebbe a menomarne l'assolutezza). La *creatività* di Tommaso sta nel fatto che egli incarica la semantica aristotelica di aprire all'intelligenza la *lettera* della fede. Come vedremo in seguito, l'uso tomista dell'analitica aristotelica delle facoltà, riportata analogicamente a Dio, si rivela alla fine più fecondo, per il chiarimento dell'esemplarismo, della stessa impostazione *agostiniana*, basata sulla concezione platonizante.

Ma arriviamo alla quinta obiezione, che dobbiamo riassumere per capire il senso dello specifico respondeo tomista, dal quale poi trarremo spunti di riflessione. L'obiezione argomenta: le idee o sono a rebus (speculative) o ad res (pratiche); ma Deus nihil accipit a rebus; ergo in Dio si dà solo intelletto pratico. Tommaso confuta: non è necessario che ogni intelligenza pratica sia ad res. L'artefice umano che, da un artefatto esperito, concepisce la forma, per poi riprodurla, individua una vera e propria conoscenza *pratica*, eppure in questo caso si tratta di una intelligenza a rebus. Si tratta, cioè, del prologo cognitivo indispensabile per l'attività artistica mimetica e, quel che più importa, esso è indirizzato all'attività fin

¹⁰ Cfr. S. AGOST., *Quaest. 46* (PL 40, 30) l. LXXXIII.

¹¹ Cfr. DIONYS, *De div. nomin. c. IV, 2* (PG 3, 732 B)

¹² Cfr. AVICENNAE, *Canon medic.*, Venetiis 1513, I fen, Idoctr. I C. 1

da principio. Quindi, e converso, non occorre affatto che ogni intellesione speculativa sia a rebus; può esserci, anzi c'è e dev'esserci, una cognizione ad res schiettamente speculativa: è il caso di Dio. Leggiamo il passo tomista:

Ad quintum dicendum quod intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res, quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas, ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit: unde non etiam oportet ut omnes formae quae sunt intellectus speculativi sint acceptae a rebus¹³.

Non possiamo entrare qui in un esame dettagliato del denso passo tomista. Ci limiteremo a riflettere sui seguenti punti: A) anche nel brano da noi addotto, come in tutta la dottrina dell'Aquinate intorno al binomio *speculazione-pratica*, e all'altro *intelletto-volontà*, emerge chiara la preferenza per il primo termine dei plessi; B) tale predilezione dipende per Tommaso dalla natura metafisica del *conoscere* confrontata con quella del *volere*; C) dalla nozione tomista di *intellettualità* scaturisce una conveniente fondazione teoretica di quell'autonomia, padronanza d'essere..., di quei pregi metafisici, insomma, insinuati dal logo *creatività*. Arriveremo poi a D) considerazioni di carattere storico. Senza pretendere di aver dimostrato alcunché in senso rigoroso, ma solo radunando il senso generale delle riflessioni così articolate, giungeremo in conclusione a rafforzare la tesi: Tommaso insegna e prova il radicamento intellettuale della *creatività* (nel senso precisato).

A) Primato dell'intelletto nel Tomismo

Nell'ambito teologico-metafisico, proprio del passo da noi trattato, Tommaso insegna che la conoscenza di Dio di tutte le cose ha un'autentica natura speculativa, quantunque Dio conosca in Sé ogni cosa come creabile, operabile, partecipabile. Anzi, è proprio l'intima divina *speculazione* a consentire la pensabilità medesima e d'un *creare* (ordine della volontà) e d'un *conoscere per creare* (ordine dell'intellettualità pratica). Per quanto riguarda l'ambito antropologico, poi, sono note le tesi sostenute da Tommaso in tutta la sua opera: a) il lumen proveniente da Dio, indispensabile per la nostra conoscenza, non è *altra cosa* rispetto all'intelletto

¹³ S. TOMM., QDV III, 3, ad 5.

umano, ma coincide con esso¹⁴. Ciò significa che tutta l'attività cognitiva dell'uomo è davvero *dell'uomo*, perché l'essenza dell'uomo consiste proprio nell'esercizio *per rationem* del conoscere; **b**) evidentemente per Tommaso, che non è un fautore della coincidenza, nell'ambito del finito, fra *essere e pensiero*, l'intellettualità razionale non attinge la verità per intero (tutt'altro). Tommaso parla espressamente d'una seconda forma di conoscenza umana, che subentra a compensare le angustie di quella *inquisitivo-razionale*: la *conoscenza per connaturalità*, porta della stessa esperienza mistica. Ma, anche in questo caso, non è che l'altra facoltà (la volontà *affettiva*) *conosca*; invece, l'intelletto aggiunge alla propria conoscenza dell'oggetto la conoscenza dell'appetibilità dell'oggetto da parte della volontà e, di conseguenza, vede nell'oggetto – *per quamdam reflexionem* – anche il vero requisito dell'appetibilità¹⁵. Tale equilibrato intreccio (che dà a ciascuno il suo: il *volere* alla volontà, il *conoscere* all'intelletto), svelando l'ulteriore *informazione* di natura *affettiva*, costituisce un potente stimolo per far progredire il conoscere – e nient'altro! – oltre i limiti del *discursus* razionale consueto; **c**) nel giudizio pratico, che precede l'azione, la componente cognitiva fornisce non solo la *minore* (*Hoc est furtum*, risultato della *cogitativa*), ma anche la *maggiore* (*Non est furandum*), perché i principii primi dell'ordine morale sono noti per l'abito della *sinderesi*, che attiene alla facoltà dell'intelletto pratico, non della volontà¹⁶. Tommaso non manca di riconoscere l'insufficienza della stessa *ratio* per cogliere il bene; tuttavia, mentre la Scuola agostinista compensa l'insufficienza della *ratio* tramite l'*aggiunta* d'una *coscienza* ridotta a facoltà metaintellettuale (il corrispettivo morale del lume intellettuale estrinseco), Tommaso vede nella *sinderesi* un *habitus* intellettuale; **d**) quanto alla natura della beatitudine *in patria*, infine, Tommaso la definisce come atto essenzialmente intellettuale¹⁷.

B) Ragioni di tale primato

Una prima ragione metafisica, non superficiale e, tuttavia, meno profonda della seconda, fa sì che l'*intellettualità* superi in certo senso la perfezione della *volizione*: mentre per la facoltà del *volere* l'anima si uni-

¹⁴ Cfr. S. TOMM., *Exp. libri Boetii «De Trinitate»*, Exp. Pro., q. I, a. 1, ad 6.

¹⁵ Sulla conoscenza per connaturalità in San Tommaso cfr. M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*, Bologna 1992.

¹⁶ Cfr. C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso (la metafisica tomista e il pensiero moderno)*, Milano 1983, pp. 115-116.

¹⁷ Cfr. ST. I-II, q. 3, a. 4.

sce alla cosa extra se appetendo il bonum che è nella *cosa*, tramite la facoltà dell'intelletto si assimila o si comprende in sé la *forma* della *cosa*, e tale apprensione reca il verum nella mente – non fuori di essa¹⁸! – Quando dico: «Voglio del pane», la frase è ellittica del verbo *mangiare*, p.e., di cui *volere* è *servile*. Un uomo non può dire: «Voglio il pane» senz'altro, come intendendo: «Voglio che il pane *sia*». Ciò vuol dire che il *volere* umano, per avere un senso, necessita di transitare per una funzione (il *mangiare*, p.e.) che comporta l'*uscita da sé*. Se, invece, dico: «Conosco il pane», la frase si compie senza ulteriori *predicati*, non comporta l'*appoggio* su azioni costituite da exitus. Tutto ciò significa che è *intellettuale* il modo in cui evitiamo l'*alienazione*, per così dire, garantiamo la nostra autonomia, disegniamo una certa compiutezza. Inoltre l'intellezione, portando l'*altro* in *sé*, lo assimila al grado della propria natura spirituale e, laddove l'*alterità* conosciuta sia di livello materiale ed irrazionale, l'assimilazione del *cognitum* costituisce pure una sua nobilitazione ontologica. La facoltà del volere, invece, comporta il moto dal *sé* all'*altro*, alla sua individuale natura e, nel caso in cui quest'ultima risulti inferiore rispetto all'anima, implica anche una certa diminuzione del rango dello spirito¹⁹. Se, invece, ci si eleva a conoscere una natura superiore, dal momento che conoscere è *com-prendere* in *sé*, risulta impossibile una *com-prensione* esaustiva del *più* da parte del *meno* (il che garantisce una volta per sempre dalla confusione monistica fra finito e Infinito, ente ed Ipsum Esse, uomo e Dio). Quando, al contrario, si *vuole* una realtà più perfetta rispetto a sé, la si raggiunge solo *uscendo da sé*, a causa dell'indole *ec-statica* tipica del *volere*. Occorrerebbe riflettere anche su questo, allorché si polemizza facilmente contro la scarsa pregnanza che Tommaso attribuirebbe alla voluntas nello status patriae. La predilezione tomista per l'intelletto, quindi, dipende dal fatto che in virtù dell'intelletto son fatte salve e la *grandezza* e la *miseria* dell'uomo. Poiché intellettuale, *com-prensivo*, egli ospita in sé il mondo e, in certo senso, lo migliora; è in parte capace di *com-prendere* l'Assoluto, senza perdersi in Esso; inoltre evita di confondersi con nature meno nobili della sua. D'altro canto, sempre in quanto è *com-prensivo*, l'uomo non può pretendere di commisurarsi con quanto perfettivamente lo trascende.

Ma il motivo più profondo della predilezione tomista per l'intellettualità viene suggerito dal passo di cui ci occupiamo, laddove Tommaso nega, in sostanza, che il conoscere *in quanto tale* consista in un atto astrattivo. Dio, infatti, precontiene ogni perfezione e, per conoscere, non

¹⁸ Cfr. St. I, q. 82, a. 3.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

deve astrarre nulla fuor di Sé (a rebus); tuttavia Egli è eminentemente conoscente e conoscente *speculativo*. Lo è mirando direttamente al plesso d'ogni perfezione ricontenuta nella Sua unica Idea o Logo. Seguendo la logica dell'Aquinate si arriva a concludere che la conoscenza dell'uomo è astrattiva (a rebus) non in quanto *conoscenza*, ma in quanto *conoscenza limitata*. L'insegnamento di Tommaso non tradisce la gnoseologia aristotelica, anzi ne recepisce il significato metafisico profondo (dimenticato allorché si riduce la dottrina aristotelica del *conoscere* alla apò-àiresis)²⁰. Vediamo perché. Intellectus in actu est intellectum in actu: così i Medievali traducevano l'enunciato aristotelico holos de o nous estin o kat'ènergheian ta pràgmata²¹. Esso descrive l'essenza della conoscenza in funzione dell'unità della forma intelligibile, nel senso del *com-prendere*, insomma, dell'*avere l'altro in sé come un sé*. Ciò vale anche al livello della conoscenza umana, la cui attività astrattiva (a rebus) non rivela quindi lo statuto del conoscere kat'exhochèn, pur denunciando chiaramente l'indispensabile rapporto con un'*estraneità*. Anzi, la dipendenza a rebus disegna proprio l'imperfezione *com-prensiva* dell'intelletto umano. In altri termini: la mente dell'uomo *com-prende* nella misura in cui riesce a realizzare l'*alterità* in sé; non *com-prende* laddove non *com-prende* più, evidenziando un polo inattinto, donde comincia (a rebus) la parte *com-presa*. Infatti Aristotele insegna che la *cosa in sé* non è conoscibile se non nella sua forma intelligibile. Ora quest'ultima non è altra nella *cosa* ed altra nella *mente* umana, ma una e identica nell'oggetto conosciuto e nell'intelletto, a configurare una specie di *intersezione metafisica*, la coincidenza *in medio* di due poli (peraltro non sovrapponibili per le competenze dell'umana *com-prensione*). In termini aristotelico-tomisti: la conoscenza umana non è né puro *intelletto potenziale* (in tal caso non *com-prenderebbe* realmente o *in atto* la cosa; il sapere sarebbe *equivoco*), né è assoluto *intelletto in atto* (in tale caso, eliminata la potentia, sarebbe *già* la Conoscenza perfetta, *com-prenderebbe* tutto, ossia avrebbe in sé tutto, coinciderebbe con la pienezza dell'essere). Occupiamoci del primo aspetto: la conoscenza umana non è appena *potenzialità*, cioè non è vero che essa non *com-prenda* proprio la forma rei. Se si accettasse quest'ultima dottrina gnoseologica (in cui consiste, in fondo, tutto l'*equivocismo* o *fenomenismo* da Cratilo, allo Scetticismo antico, al Nominalismo medievale, a Descartes, a Kant...), dovremmo concludere di aver cognitivamente a di-

²⁰ Cfr. T. TYN, *Metafisica della sostanza, partecipazione e analogia entis*, Bologna 1991, pp. 51 ss.

²¹ ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα. Arist., *De anima*, III, 7, 431, b. 17.

sposizione solo la *parola*, il flatus vocis, l'*idea della cosa*, donde poi stabilire la (cartesiana) *corrispondenza* con la *cosa*, concepita da principio del tutto *esterna* all'*atto* dell'intellettualità. Secondo la gnoseologia aristotelica, invece, il conoscere è *subito* eguale al *com-prendere* la *cosa*, l'essere. Non è possedere un *pensiero* dal quale stabilire la corrispondenza con un essere del tutto *esterno* (Cartesianesimo), e nemmeno è *ricordare* subito fedelmente un Essere che, però, permane tutto *esterno*, *incompreso*, choristòs (Platonismo). Si concluderà allora che l'intelletto umano assurge ad un livello ontologico che copre l'essere tutto? Si confonderà l'aristotelismo tomista col primo principio fichtiano, per il quale il discorso sull'essere ritorna possibile all'interno d'un Io che *pone* al suo interno e per intero l'*alterità*?²² Tutt'altro: la filosofia tomista può ritenersi equilibratamente sostenitrice della *creatività* umana, e sfuggire all'accusa di philosophia pigrorum recata al Realismo dell'Idealismo, senza per ciò confondere il sapere umano con quello di Dio. Riguardo a quest'ultimo Tommaso insegna «Dio non conosce le cose perché esse esistono, ma esse esistono perché Dio le conosce»²³, sicché si può correttamente affermare che l'intera parabola della Filosofia classica tedesca da Fichte a Hegel rappresenta la traslazione su un piano diverso ed incongruo d'un discorso *teologico*. Infatti solo a livello dell'Assoluto le *cose* esistono in funzione di Esso, cioè dipendono da Esso senza che Esso dipenda dalle *cose*, stabilendo così la schietta assolutezza dell'Assoluto, la Quale fa sì che *tutto* non sia per sempre eguale a *parzialità* (!), ed evita la violazione della non-contraddizione.

Ma qual è per Tommaso la caratteristica dell'Assoluto che Lo emancipa dalla dipendenza dalle *cose*, garantendo la Sua assolutezza? È la sua compiuta *com-prensione*. Essa Lo rende res perfecta. Ad una res in qua inveniatur totius universi perfectio accenna lo stesso Tommaso, in un altro passo del De Veritate²⁴. L'Aquinate dice che è la perfectio cognoscen-tis il modo in cui perfectio quae est propria unius rei in re altera inveniatur²⁵. Il *com-prendere* costituisce il remedium d'una *totalità* affatto *non-totale*, come sarebbe quella in cui *mancasse* la perfezione di perfectiones non invicem congregatae²⁶. Tommaso, quindi, schiude ad un *conoscere* nel senso di *com-prendere* – del non mancare delle perfezioni

²² Cfr. J.G. FICHTE, *Erte Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in *Fichtes Werke* a cura di F. Medicus, Ditter Band pp. 6-34.

²³ Cfr. ST I, q. 14, a. 8.

²⁴ Cfr. QDV, II, 2, resp.

²⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

dell'*alterità* e *molteplicità* evitando il ricorso *ad aliud* e salvaguardando il vincolo dell'*unità* –. Senonché l'umano *com-prendere* è incontrovertibilmente parziale, non costituisce *remedium* sufficiente. Da ciò il Dottore Comune sviluppa il discorso dall'antropologia alla teologia naturale. Significativamente egli utilizza il celeberrimo detto aristotelico *Intellectus quodammodo fit omnia (E psuchè onta pos estin)*²⁷, che – e questo è ancor più interessante – conduce da un'applicazione all'intellettualità umana ad una connotazione dell'assolutezza di Dio (della *Res perfecta*), eliminando evidentemente il *quodammodo (pos)*, segno di parziale *com-prensione*. Certo, il Tomismo insegna che l'*ultima parola* sull'assolutezza dell'Assoluto la dice il Suo esser l'Essere (*Ipsum Esse Subsistens*): da ciò scaturisce ogni altra perfezione. Ciò è noto, e non è il caso di evidenziarlo. Tuttavia è pure importante il fatto che l'Aquinate, esplorando l'infinità di Dio, riconosca l'emergenza della Sua natura di Essere conoscente, anzi *com-prendente* tutto, senza quei lembi d'*estraneità* tipici, invece, del difettoso *com-prendere* umano. In breve: se Dio non abbisogna del finito, ciò dipende dal fatto che nel suo Verbo Egli *com-prende* tutto, sicché nella sua Idea c'è già perfezione più *reale* di quanta se ne dia nelle varie *realtà*. E, se l'uomo risulta finito, questo è attribuibile essenzialmente al fatto che egli non *com-prende* tutto, cioè non al fatto che l'uomo sia solo *intellezione delle cose*, ma proprio all'evidenza che egli non è *completa intellezione delle cose*. Se *com-prendesse* tutto, l'uomo sarebbe non appena *creativo* ossia moderatamente *contento* in sé, ma addirittura Creatore. La *com-prensione* totale fa l'Assolutezza (come ha capito la predilezione tomista per l'intellettualità, da Tommaso correttamente applicata soprattutto a Dio; come ha capito pure lo Spiritualismo immanentista, però declinando la dottrina nei casi dell'*Io trascendentale*; come non ha capito, invece, lo Spiritualismo antiintellettualista).

Ancora un difetto, a questo punto, pare rimanere accollato all'intelletto nel suo confronto con la volontà e, cioè, il fatto che l'intelletto *stringe a sé* soltanto l'*universale*, mentre la volontà, pur *uscendo da sé*, attinge l'individuo. Ma, a ben guardare, ciò accade nell'ambito della finitudine umana (ove le due facoltà non-coincidono) proprio perché la parzialità della *com-prensione*, ossia dell'intelletto, pur arrivando a possedere la vera *forma della cosa* – non la sua *idea!* –, non giunge a *com-prendere* anche il *particolare*. Quindi è di nuovo chiaro che le strettezze dell'essere *uomo* consistono in un *defectus* di cognitività, e non in una limitazione imposta alla volontà dalla presenza dell'intelletto.

²⁷ ARIST., *De anima*, p. 8, 431, b 21.

C) Intellettualità e creatività

Non (...) oportet ut omnes formae quae sunt intellectus speculativi sint acceptae a rebus²⁸. Il principio tomista è corollario di Intellectus in actu est intellectum in actu²⁹ e definisce lo spessore ontologico dell'intellettualità, il suo essenziale *non-dipendere*, la sua autonomia, limitata nell'uomo perché l'uomo è *limitatamente intellettuale*. L'intellettualità tomista bene intesa dunque, implica qua talis d'essere fondamento di tutta la *positività ontologica* certamente presente nel concetto – anche non meglio definito – di *creatività*. Dal passo che abbiamo analizzato, in cui ricorre espressamente il termine artifex³⁰ riferito all'uomo, è possibile dedurre alcune tesi ad mentem Thomae anche a proposito della *creatività* umana, ove il principio in fondo è: l'uomo è scarsamente creativo in quanto difetta di intelletto (*comprensione*), più che di volontà. Esaminiamo nel dettaglio tali tesi:

a) antropologiche: l'Intelletto di Dio è emancipato da qualsiasi conoscenza (speculativa e pratica) astrattiva e solo Dio conosce la Verità dei *molti* nell'*unità* del suo Verbo. L'uomo, invece, deve rapportarsi ai *molti* fuori di sé per *com-prendere* le forme o idee. E ancora: la conoscenza *intima* va riservata a Dio; la conoscenza epagogico-astrattiva (*aristotelica*) connota sempre l'uomo, anche a livello di intelletto pratico (corollario: esiste ed è indispensabile per l'uomo un'*astrazione pratica*);

b) estetiche: l'artefice finito (uomo) è *creativo* per partecipazione: egli non differisce da Dio in quanto conosce e conosce per fare; si distingue, invece, dall'Artifex per essenza in quanto Questi conosce per fare *in Sé*. L'artefice umano, al contrario, abbisogna dell'umile itinerario astrattivo-mimetico;

c) etiche: da Tommaso può ricavarsi la significativa indicazione di un'attività mimetica non banalmente *metodologica*, ma uguale ad una sorta di *spiritualità della mimesi*, ove si prenda coscienza della corrispondenza di tale tecnica alla natura dell'uomo, non appena alla sua arte.

D) Considerazioni di carattere storico

Il passo da noi studiato fa capire anche che, tramite l'inserimento della gnoseologia aristotelica – mancante in Agostino –, Tommaso riesce

²⁸ QDV, III, 3, ad 5.

²⁹ Cfr. ARIST., *De anima*, III, 7, 431 b 17.

³⁰ Cfr. QDV, III, 3, ad 5.

a migliorare la teologia trinitaria e la dottrina dell'esemplarismo. In breve: noi *com-prendiamo* in parte (siamo astraenti nel conoscere e nel fare). Dio, invece, *com-prende* tutto. Ora conoscere non è – platonicamente – *spectare*, ma è proprio *com-prendere*, *avere l'altro in sé*. Quindi la differenza di *com-prensione* fra noi e Dio dice qualcosa sulla natura della Sua conoscenza come *possesso di un'Alterità* e Ne allude la perfezione di *Alterità non esterna*. In tal modo getta una nuova luce metafisica sul dogma rivelato *Pater (Mens) - Filius (Verbum)*.

Restando in questo tema, facciamo un confronto fra tre *magistri* del XIII secolo – Tommaso, Bonaventura e Duns Scoto – intorno alla dottrina dell'esemplarismo. Avvalendoci delle indicazioni del Gilson³¹, perveniamo al seguente schema:

– per Tommaso, come per Bonaventura e Duns Scoto: Dio, conoscendo Sé, genera il Sé-conosciuto o Verbo o Idea. Nell'unico Verbo infinito, la cui perfezione ricontiene le idee dei *molti* finiti, Dio Si *vede* pure *partecipabile* dai *molti*.

Tuttavia

– per Tommaso: i *molti partecipabili* non si identificano affatto con Idee platonizzanti, ma costituiscono già concreti *aristotelici* in potenza. Si tratta davvero, cioè, del *progetto* di individui concreti, e non di *universali*;

– per Bonaventura: i *molti partecipabili* sono gli *universali*, le Idee platoniche – per così dire – (certo senza l'ipostatizzazione diairetica frantumante la divina semplicità);

– per Duns Scoto: l'atto con cui Dio *riconosce* nel Verbo i *molti partecipabili* è anche e soprattutto *volizione* della molteplicità, una sorta di pre-creazione. Per Scoto Iddio, prima della creazione, già vuole Idee *creaturali* o, per così dire, creature-idee.

Scoto svaluta palesamente l'indole intellettuale della vita intima (pre-creatrice – diciamo –) di Dio. A Scoto sfugge che proprio l'atto d'intellezione, lungi dall'instaurare la dipendenza da una *alterità* d'essere *contemplata*, garantisce la compiutezza ontologica, costituendo per sé *com-prensione* dell'*alterità* (in Dio senza residui *in-compresi*; per il nostro intelletto, che pure in parte *com-prende*, con amplissime plaghe d'essere inattinte...). È la difettosa ricezione dell'aristotelismo da parte di Scoto ad imporgli l'insistenza sull'impianto platonizzante del *conoscere* come *theoria*. Di conseguenza, poiché la *theoria* postula il nesso con un'alterità esterna – che a Dio non s'addice –, il Dottor Sottile è poi costretto a sottolineare ec-

³¹ Cfr. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, trad. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia, 1983, pp. 204-205.

cessivamente la *dimensione volontaria* dell'Essere divino in Se stesso (anche perché, come si diceva da principio, a prima vista il *volere* sembra congiungersi meglio alle istanze di assolutezza, indipendenza, *creatività*). A metà strada fra Scoto e Tommaso si pone Bonaventura, il quale coglie per bene l'indole *com-prensiva* della *generatio* del *Verbum*, capisce come l'unico *Verbum genitum* non manchi in Sé delle *nozioni* dei *molti*; però, non teorizza chiaramente come l'infinità del Logo *intelletto* si spinga fino a ricomprendere le perfezioni *individuali* della molteplicità. A quest'ultima concezione, invece, giunge nettamente Tommaso: Dio in Se stesso, indipendentemente dal Suo *creare*, non manca neppure delle perfezioni della *particolarità concreta* dei *molti*: «Dio conoscendo la propria essenza come imitabile da tale creatura, la conosce come essenza o idea particolare di quella creatura. Così si dica di tutte le altre. È chiaro quindi che Dio conosce l'essenza determinata di più cose, che è quanto dire più idee»³². Anche grazie alla sapiente utilizzazione della gnoseologia aristotelica, Tommaso perviene a fissare la dottrina dell'esemplarismo cristiano chiarendo una volta per tutte la sua enorme distanza dalla molteplicità delle Idee platonica, di cui non c'è più alcun bisogno teoretico: «(...) dal suo lucente, che non si disuna / da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea, / per sua bontate e il suo raggiare aduna, / quasi specchiato, in nove sussistenze, / eternamente rimanendosi una»³³. E proprio per questo motivo – poiché Dio già tutto *com-prende* – il Suo *creare* nulla Gli aggiunge, non tradisce alcuna parzialità ontologica, alcun bisogno di completamento, alcun legame necessario, rivelando un'azione creatrice schiettamente *gratuita*. In breve: poiché Dio *ha già in Sé tutto*, risulta libera la realizzazione della *finitezza*. Più chiaramente: il *com-prendere* esaustivo di Dio è radice della libertà del Suo fare o, se si vuole, la necessaria perfezione del Suo Logo *intelletto* è Ciò che *libera* il Suo operare.

Conclusioni

Uno scrittore di vaglia quale G.K. Chesterton, tomista non di *professione* ma nel significato profondo della sua produzione, asserisce che la mente umana non può essere considerata *ricettiva* – come fosse il soggetto d'un puro assorbimento –, né, d'altro canto, va definita *creativa*, quasi avesse il potere di dipingere a suo piacimento un universo fantastico,

³² St. I., q. 15, a. 2, resp.

³³ *Paradiso*, XIII, 56-60.

spacciandolo come cosa reale. L'Autore di Thomas Aquinas. The dumb ox, a proposito della conoscenza umana ad mentem S. Thomae, preferisce l'aggettivo *attiva*³⁴, e si può essere senz'altro d'accordo con lui, poiché non c'è dubbio che l'espressione *creatività umana* va adoperata con molta cautela. Se la si vuole impiegare, è molto opportuno aggiungere il sostanziale participio attributivo *partecipata* (che, oltre ogni sostantivo, è la chiave semantica del Tomismo).

Fatta questa precisazione, si può concludere: dall'insieme delle precedenti considerazioni appare chiaro come l'ampio rilievo accordato da Tommaso all'intellettualità costituisca ottimo fondamento teoretico della creatività assoluta di Dio e della *creatività* partecipata dell'uomo. Anzi (e fu questa anche l'impressione della Scolastica dugentesca agostinista) a prima vista parrebbe che Tommaso conceda fin troppo spazio alla *creatività* (autonomia) dell'uomo, giungendo quasi a sottrarre qualcosa dell'assolutezza di Dio. Ma in realtà non è così. Vediamo perché. Dal momento che si dà un mondo liberamente creato, c'è bisogno, per così dire, proprio d'una creatura *creativa* – e non appena di entità brute manipolabili – affinché splenda l'infinita creatività del Creatore. Infatti già le perfezioni dei genitori e maestri terreni coincidono giusto con il saper rendere autonomi figli ed allievi, causando in essi la capacità di procurarsi da se stessi il vitto o la scienza, senza somministrazioni e suggerimenti estrinseci. Dio non può essere da meno... C'è di più. Dio non Si fa conoscere *direttamente*, tramite un'illuminazione sine discursu rationis, poiché in tal caso apparentemente ci darebbe tutto, ma in realtà ci toglierebbe qualcosa, in quanto ci imporrebbe un'adesione necessaria al sommo Bene, contemplato senza patine ed ombreggiature. Dio invece Si nasconde (e in tal modo ci fa spazio) rendendosi reperibile *indirettamente*, ossia tramite la ragione umana, i suoi autonomi procedimenti inquisitivi. Nessun pensatore ha compreso tutto ciò meglio di Tommaso. La sua dottrina si situa nel giusto mezzo fra chi umilia l'uomo e chi lo divinizza; la sua *analogia dell'essere* (il cui corollario è – fra gli altri – il valore non assoluto ma partecipato del nostro intelletto) scansa gli estremi opposti dell'*equivocità dell'essere* (dove la completa inefficacia dei nostri concetti) e dell'*univocità dell'essere* (da cui la necessaria parificazione *essere-pensiero*, cioè l'assolutizzazione dello spirito immanente). Tommaso perfeziona le precedenti filosofie dell'*analogia*: il Platonismo, che peccava per un'eccessiva svalutazione dell'immanenza, e la *filosofia cristiana* d'ispirazione prettamente platonica (ove l'*illuminazione ab extra* fa il paio con la *theoria* d'un Vero sdegnosamente

³⁴ Cfr. G.K. CHESTERTON, *Thomas Aquinas The dumb ox*, New York 1956, p. 184.

choristòs, come tale affatto *incomprensibile*); l'Aristotelismo trascritto averroisticamente (ove è evidente l'appiattimento immanentista). Tommaso, in sostanza, insegna che Dio è grande – come non può non essere affinché si dia uno schietto Ubi consistam – anche perché capace di risultare Creatore di spiriti *creativi, perfetti* al proprio livello, spiccatamente veri e buoni, e non pure ombre dell'antro dell'immanenza. Questa tesi è poi un cardine della *Rivelazione* (nella Scrittura c'è il revelatum: Et vidit Deus quod esset bonum³⁵, raddoppiato d'intensità a causa dell'Incarnazione: o Logos sarx eghèneto³⁶). È fuor di dubbio che la linea *analogica* di Aristotele, meglio di quella platonica, insegna a valutare l'immanenza, a stimare la moderata *grandezza* dell'uomo. Tommaso intuisce il *potenziale cristiano* nascosto nell'Aristotelismo: la nobiltà dell'effetto rivela la perfezione della causa; ergo, soltanto evitando di ricacciare l'umano nell'assoluta *miseria* si giunge ad una degna concezione dell'Assoluto Cui nulla può mancare, onde la *parzialità* non sia trascinata ad infinitum. Non tutte le culture furono capaci di accogliere convenientemente la pars melior dello Stagirita (si pensi alla filosofia araba). D'altronde non è facile adattare il modello più calmo della ragione greca (tale poiché non provocato da un divino Interlocutore) entro contesti resi inquieti dal fermento d'una rivelazione. L'impiego tomista di Aristotele nella civiltà latino-cristiana, allora, oltre ogni valutazione storico-filologica, deve esser ritenuto un'operazione culturale davvero *creativa*.

Summary

Man is not Creator, but neither is he a nullity. He is creative by participation. This essay examines the thomistic concept of «human creativity». This concept defines the theoretical balance between the «extreme opposites» of «strong thought» (immanentism) and of «weak thought» (skeptical nihilism).

It also explains how St. Thomas attributes to the intellect the source of «creativity» (belonging to God's essence, participated in man). Under close scrutiny thomistic doctrine is capable of producing yields of authentic humanism; it is, moreover, suitable for introduction to higher levels of theological speculation.

Key words: Creativity, intellect\will, theoretic intellect\practical intellect, participation, analogy, humanism.

³⁵ Gen. I, 10.

³⁶ Io. I, 14.

