

L'uomo, angelo mancato ?

Lectio inaugurale del Joint diploma Tommaso d'Aquino

P. Serge-Thomas Bonino, o.p.

(*Angelicum*, 8 ottobre 2019)

Che cos'è un ghepardo? Un animale, un mammifero, addirittura un felino, più forte e più veloce del mio povero gatto Garfield. Però molto più debole della spaventosa tigre Shere Khan. Definire una specie, cioè un tipo originale di essere, significa classificarlo dentro un insieme più ampio, e perciò confrontarlo – punti comuni e differenze – con le specie più vicine, quelle che nella gerarchia dell'esseri sono sopra e quelle che sono sotto. Che diremo dell'uomo? O, per usare le parole stesse del Vangelo, «A che cosa è simile l'uomo, e a che cosa lo posso paragonare?» (*Lc* 13, 18). L'antropologia contemporanea presenta all'uomo due specchi in cui osservarsi. Il primo è il robot: vengono confrontate in diversi campi le possibilità dell'uomo e quelle del robot, sia nel caso migliore per mettere in luce l'irriducibilità delle operazioni umane, sia, al contrario, per deplorarne i limiti risultanti dalla condizione corporea. Il secondo specchio è quello del nostro presunto cugino: lo scimpanzé. Non pochi pensano che l'uomo sia un primate un po' migliorato (meno peloso e più astuto), e che le "specificità" umane, quali il linguaggio, l'arte, la morale, la religione... non indichino qualche salto ontologico qualitativo. Esse emergerebbero dal mondo biologico, l'unico ritenuto reale.

Che l'uomo sia un animale è indiscutibile. Però, per gli Antichi, è un animale che partecipa al *logos*. E ciò cambia tutto. L'uomo non è un animale sormontato in vetta da uno spirito puro – come la ciliegina sulla torta –, ma è un animale la cui animalità viene intrinsecamente modificata dalla partecipazione al *logos*, che la finalizza tutta. In un testo famoso della sua opera *Le parti degli animali*, Aristotele rimprovera tutti quanti deploravano che l'uomo fosse un animale "mal messo", un animale nudo: non ha artigli per difendersi, e il suo sistema pilifero, per abbondante che sia, non basta a preservarlo dal freddo. Tuttavia, risponde Aristotele, l'uomo ha molto meglio: egli possiede la mano, strumento universale, di cui la multifunzionalità evoca l'apertura dell'intelligenza, di cui essa è come lo strumento corporale. Contro le teorie materialistiche che pretendevano di spiegare l'esistenza dell'intelligenza per mezzo delle sue condizioni materiali di esercizio, egli scrive :

“Non è che l’uomo sia il più intelligente degli animali grazie alle mani, ma ha le mani perché è il più intelligente degli animali. E il più intelligente dev’essere quello che sa servirsi opportunamente del maggior numero di strumenti; ora, la mano sembra costituire non uno ma più strumenti: in un certo senso essa è uno strumento preposto ad altri strumenti. A colui dunque che è in grado di impadronirsi del maggior numero di tecniche [sottinteso : perché è intelligente] la natura ha dato, con la mano, lo strumento in grado di utilizzare il più gran numero di altri strumenti” (Libro IV, 687a-687b).

La forma specifica dell’animalità nell’uomo indica che esso appartiene anche a un altro ordine : quello dell’intelligenza, della spiritualità. Grazie all’intelligenza, l’animale umano trascende in qualche modo l’ordine biologico. Ora, rispetto a questa nuova dimensione non è più lo scimpanzé, per quanto abile e simpatico sia, a essere mio cugino, ma lo è quella sostanza puramente spirituale chiamata angelo dalla rivelazione cristiana. Quindi, chi vuole elaborare un’antropologia integrale, non può limitarsi a esplorare la giungla per studiare i costumi degli scimpanzé. Occorre che alzi lo sguardo, e si interessi al mondo degli angeli.

Già la Bibbia, nel Salmo 8, collocava l’uomo tra gli animali e l’angelo :

“Che è mai l’uomo perché te ne ricordi, il figlio dell’uomo, perché te ne curi ? Davvero l’hai fatto poco meno di un dio [“di un angelo”, traduce la LXX], di gloria e di onore lo hai coronato. Gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi : tutti i greggi e gli armenti e tutte le bestie della campagna...”

Ciò detto, studiare la specificità umana tramite il confronto con l’angelo presenta due difficoltà. La prima è di natura metodologica. Gli scimpanzé, li osservo con piacere nel Bioparco di villa Borghese, dove spesso vado a consolarmi della triste compagnia degli uomini. Gli angeli invece, finora non li ho mai visti, se non sotto le splendide sembianze umane prestate loro dagli artisti. Difatti non abbiamo alcuna esperienza diretta del mondo invisibile degli angeli. Pertanto siamo costretti a pensare l’angelo a partire dall’uomo secondo un processo analogico. Prescindiamo così da tutto ciò che nella nostra vita intellettuale umana risulta dalla corporeità per stabilire ciò che potrebbe essere la vita di un’intelligenza incorporea come l’angelo. Ma questo sembra un circolo vizioso. Che cosa potrei imparare sull’uomo dall’angelologia se l’angelologia stessa viene elaborata a partire dall’antropologia? Ora, concedo che l’angelologia non mi porti nessuna informazione nuova, inedita, riguardo alla conoscenza dell’uomo, però essa è un’esperienza di pensiero (*thought experiment*) che mi porta a essere più consapevole, per contrasto, della specificità della condizione umana. Confrontando questo o quell’aspetto della nostra esistenza (conoscenza, linguaggio, vita

sociale...) con il modo in cui esso si attua “per ipotesi” in un soggetto che è puro spirito, si possono individuare due cose: il “nucleo duro”, analogicamente universale, della nozione esaminata, e i condizionamenti particolari che essa prende nell’uomo.

La seconda difficoltà è di natura teologica. Pensare l’uomo in relazione con l’universo angelico “relativizza” (cioè mette in relazione) il posto dell’uomo nella creazione di Dio, e può urtare una sensibilità teologica odierna fortemente antropo e Cristocentrata. Difatti l’angelologia ci ricorda che l’uomo non è il centro assoluto della creazione. Certo, egli è il culmine della creazione corporale, anzi il re della creazione, il luogotenente di Dio sulla terra (benché, come suggerito dall’odierna riflessione teologica sull’ecologia, l’uomo forse non esaurisca il significato della creazione materiale). Però la creazione comporta anche “le cose invisibili”, e in quel mondo invisibile l’uomo viene in ultima fila. Ma non è l’uomo immagine di Dio? Senza dubbio. Però l’angelo lo è altrettanto. Anzi, secondo san Tommaso, lo è di più in quanto essere immagine di Dio significa partecipare alla natura intellettuale (cf. *S. Th.* I, q. 93, a. 3). Ma questo, dirà qualcuno, è un approccio più metafisico che cristologico. Il Verbo si è fatto uomo, non angelo! Infatti, come dice la Lettera agli Ebrei, “Egli non si prende cura degli angeli, ma della stirpe di Abramo si prende cura” (Eb 2, 16). E nel commento di questo versetto san Tommaso spiega che, benché la natura angelica fosse più degna di essere assunta dal Verbo, non c’era tuttavia necessità di un’“in-angelizzazione” redentrice come per l’uomo, dato che l’angelo caduto non è in alcun modo redimibile. Avete capito che si tratta della *vexata quaestio* dei motivi dell’incarnazione. Se il Verbo si è fatto carne, non è perché l’esistenza di un Uomo-Dio era iscritta quale finalità intrinseca nella creazione, ma perché Dio si è dovuto andare a cercare la pecora smarrita, anche lasciando sul monte le altre 99 (vale a dire gli angeli, secondo i Padri della Chiesa). E quando il Buon Pastore riporta la pecora all’ovile, la natura umana nella persona di Gesù (ma anche di Maria santissima) viene nell’ordine della grazia (non della natura) collocata al di sopra degli angeli, il che, tutto sommato, ha un bel sapore evangelico. Gli ultimi divengono i primi.

Comunque, il Joint diploma promosso dalla SITA e dall’Istituto tomistico dell’Angelicum ha scelto quale tema annuale un’espressione cara a san Giovanni Paolo II: Tommaso d’Aquino *Doctor humanitatis*. In questa lezione inaugurale vorrei ravvicinare questo titolo di *Doctor humanitatis* al titolo più tradizionale di *Doctor angelicus*. Pertanto, mi propongo di evocare, dal punto di vista del confronto con l’angelo, alcuni temi antropologici significativi che saranno poi dispiegati in modo più sistematico durante l’anno. Prenderò le mosse da ciò che, nella prospettiva sapienziale di san Tommaso (a cui piace molto considerare

le cose dall'alto, alla luce dei principi), costituisce il principio chiave della sua visione del posto dell'uomo nella creazione: l'uomo, più precisamente l'anima umana, è l'ultimo degli intelletti : *Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum* (*Q. de ver.*, q. 10, a. 8). Proseguirò con ciò che Jacques Maritain chiama l'errore di Cartesio, vale a dire la tentazione di pensare l'intelligenza umana sul modello dell'intelligenza angelica. Concluderò evocando tre conseguenze significative della dimensione incarnata dell'intelletto umano.

1. L'ultimo degli intelletti

Prendere in considerazione (teologica o filosofica ?) l'esistenza del mondo angelico, concepito quale universo di puri spiriti, vale a dire di sostanze immateriali di natura intellettuale, ci invita a collocare l'uomo al posto giusto nella grande catena dell'essere. Ora, in questa prospettiva, egli appare un essere di frontiera. Il piano del libro II della *Summa contra gentiles* è significativo a questo riguardo. San Tommaso inizia trattando del Creatore e della sua opera creatrice in modo generale. Poi, dal c. 46 in poi, mostra che la perfezione dell'universo creato richiede l'esistenza di creature intellettuali, e prosegue studiando le proprietà analogicamente comuni a tutte le creature di quel tipo. Soltanto nel c. 56 viene la domanda se queste sostanze intellettuali possano unirsi a un corpo, e come: come il motore si unisce al mobile? Come l'intelletto separato di Averroè si unisce temporaneamente all'immaginazione dei singoli? Oppure come la forma si unisce alla materia? Appunto. L'essenza umana consiste nell'unione dell'anima intellettuale sussistente con un corpo di cui essa è la forma (c. 68). Qui san Tommaso evoca l'"*admirabilis rerum connexio* (la mirabile connessione delle cose)" manifestata da quell'unione. Egli si riferisce esplicitamente al tema ricavato da Dionigi della transizione progressiva e armoniosa tra i diversi ordini. Il grado superiore dell'ordine inferiore tocca il grado inferiore dell'ordine superiore (per esempio, gli animali più sviluppati partecipano a qualche remota somiglianza dell'intelligenza umana):

“Il supremo nel genere dei corpi, ossia il corpo umano, dalla complessione equilibrata, viene a toccare l'infimo nel genere delle sostanze intellettive, cioè l'anima umana, come si può scoprire dal modo di conoscere intellettualmente. Ecco perché si dice che l'anima intellettiva è come l'orizzonte' e il 'confine' tra gli esseri corporei e quelli incorporei, in quanto è una sostanza incorporea che però è forma di un corpo”.

Questa situazione dell'uomo, linea di orizzonte dello spirituale e del corporale, non è un incidente, ma risulta dall'intenzione positiva del Creatore, il quale ha disposto tutto con saggezza. Quindi l'uomo non è un angelo mancato, un *angelus occasionatus*, per riprendere adattandola la formula usata da Aristotele (le donne sono qui pregate di chiudere le orecchie)

a proposito della donna, ritenuta *mas occasionatus*, vale a dire un maschio mancato poiché la potenza generatrice del genitore non è riuscita a condurre il feto fino alla perfezione, cioè fino allo stato maschile. Tuttavia, non mancano nella storia teorie che presentano l'uomo come un angelo decaduto, uno spirito infelicemente invischiato nella materia, di cui tutta la vita morale consisterebbe nello sforzo di liberarsi dalla materia. Qui san Tommaso si riferisce, tra l'altro, al sistema di Origene, almeno come veniva inteso dai medievali (cfr., per es., *S. Th.*, I, q. 47, a. 2). Certo, Origene non è per niente uno gnostico. Non ritiene che la caduta dello spirito nella materia sia un bug nella stessa creazione divina. La sua teoria è piuttosto la conseguenza della sua concezione (ritenuta falsissima da san Tommaso) riguardo all'origine della disuguaglianza tra le diverse creature (il leone è un tipo di essere più perfetto dell'ostrica) e alla sua compatibilità con la giustizia di Dio. La giustizia consiste nel dare ugualmente agli uguali e disugualmente ai disuguali. Pertanto Origene rifiuta di attribuire a Dio stesso, il quale è giustissimo, la diversità e l'ineguaglianza riscontrate nelle creature. Secondo lui, all'inizio Dio creò soltanto delle creature spirituali e le fece tutte uguali. La disuguaglianza risulta dalla sola libera scelta delle creature spirituali – cioè dal loro merito o demerito. Esse si sono fatte da sole angeli, uomini oppure demoni a seconda della qualità della loro scelta. Pertanto il mondo materiale non entrava nel progetto divino della “prima creazione”. Fu creato in un secondo tempo quale ricettacolo o prigione delle creature spirituali che avevano peccato. In qualche modo, Origene applica a tutte le creature la spiegazione della diversità che vale solo per la distinzione tra angeli e demoni (distinzione non di ordine ontologico, ma morale e soprannaturale).

San Tommaso si oppone a questa teoria. Prima di tutto perché giustizia e ingiustizia suppongono l'esistenza di qualche diritto. Ora, prima di essere creata, prima di esistere, la creatura non ha nessun diritto da far valere. L'ostrica non può fare causa a Dio per motivo di discriminazione perché l'ha creata meno perfetta del leone! Poi, e soprattutto, perché la disuguaglianza nelle creature, che è intrinsecamente legata alla loro diversità, è di per sé un bene direttamente voluto da Dio per manifestare la sua gloria. Nella Santissima Trinità, il Figlio è l'Immagine senz'altro perfetta del Padre, e in ragione di questa perfezione è unico. Non c'è bisogno di un'altra immagine per rappresentare un aspetto del Padre che non sarebbe rappresentato dal Figlio. Invece nessuna creatura è in grado di rappresentare perfettamente il Creatore. Occorre dunque moltiplicare le creature, affinché la perfezione del Creatore sia rappresentata in un modo meno imperfetto dal loro insieme ordinato. La pluralità e la diversità sono un mezzo per superare l'imperfezione. Ora, secondo san Tommaso, l'estensione

massimale della diversità nell'ordine delle sostanze intellettuali implica l'esistenza di una sostanza intellettuale che sia forma di un corpo. Paradossalmente, il bene dell'esistenza di un'essenza spirituale in più non è possibile senza la materia. Quindi la materia è necessaria perché ci sia il massimo dello spirito. Perché?

Secondo san Tommaso, occorre che ci sia sempre una giusta proporzione tra la dimensione soggettiva e la dimensione oggettiva della conoscenza, ossia, in altre parole, tra il potere di assimilare l'informazione, il contenuto cognitivo da una parte (aspetto soggettivo), e dall'altra l'oggetto stesso, il contenuto intelligibile da assimilare (aspetto oggettivo). Una potenza cognitiva debole non è in grado di assimilare un contenuto intellettuale troppo ricco. Un po' come uno stomaco sano è in grado di digerire un bel pezzo di cibo, mentre uno stomaco debole non lo può. Bisogna, prima, che la persona con lo stomaco debole triti finemente il cibo per poterlo assimilare. Nello stesso modo, più la luce dell'intelletto è potente, più esso è capace di assimilare a fondo il contenuto di un'idea universale e meno ha bisogno di idee particolari. Esso coglie subito tutta l'informazione ricavabile dall'idea. Un po' come il matematico geniale è in grado di vedere subito nel principio tutte le conclusioni che ne derivano. Così, secondo san Tommaso, Dio, quale Intelletto sussistente, conosce tutto per mezzo di una unica idea che contiene tutto: l'Essenza divina stessa. Conoscendo perfettamente la propria essenza, Dio conosce tutte le cose. Al contrario, in presenza di un'idea troppo ricca, un intelletto meno potente non ne ricava nulla o ben poco. Non si ottiene nulla offrendo la *Somma teologica* a un bambino per il suo compleanno. È più utile per la sua edificazione offrirgli un fumetto sulla vita di Gesù, che è più adatto al modo di imparare della sua età.

Se dunque l'intelletto umano, che è l'ultimo e il più debole degli intelletti (quanto alla virtù operativa soggettiva), avesse a disposizione le sole forme intelligibili universali di cui si servono gli angeli, ne ricaverebbe solo una conoscenza confusa e molto imperfetta (come il bambino che sfoglia la *Somma*). L'uomo ha bisogno che l'oggetto intelligibile rappresentato nell'idea sia proporzionato alla sua debolezza. Quindi ha bisogno non delle idee divine né di quelle angeliche, ma di quelle forme intelligibili più particolari che rappresentano le quiddità, o essenze, delle realtà sensibili. È come se Dio, nel creare le specie materiali, avesse spezzettato finemente la propria infinita ricchezza intelligibile in forme accessibili all'intelligenza umana. Ora, queste forme sono immanenti nel mondo corporeo, dove sono raggiungibili soltanto per mezzo della sensazione, che permette il contatto tra l'intelletto umano e il mondo materiale. Pertanto, l'unione dell'intelletto col corpo vivente, che rende

possibile l'attività sensitiva, non è né un incidente né una maledizione, ma la condizione naturale dell'uomo. Come dice san Tommaso (*Q. de anima*, a. 15) : “Ad perfectionem intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. (L'unione dell'anima con il corpo era necessaria per la perfezione dell'attività intellettuale).”

Lungi dall'essere un ostacolo alla conoscenza, come ritiene la tradizione platonica, il corpo umano è senz'altro necessario all'operazione della conoscenza umana. Va inoltre osservato che questo corpo non è un supporto indifferente. Non va bene qualsiasi pezzo di materia: ci vuole un corpo 'umano', vale a dire un corpo la cui struttura e composizione materiale siano idonee alle operazioni della vita specificamente umana, nella fattispecie alla sensazione finalizzata all'intellezione. Ed è questo il motivo per cui san Tommaso insegna che chi ha le carni morbide (*carnes molles*) è più idoneo alla filosofia. Ha un corpo più “aperto” al mondo ambiente, più ricettivo (cfr. *De sensu*, I, lect. 9 : Inter homines tanto est aliquis magis aptus mente, quanto est melioris tactus ; quod apparet in his qui habent molles carnes).

Ciò detto, accanto a questa dimensione positiva della corporeità umana, c'è anche una dimensione indirettamente negativa. Un corpo è una realtà naturalmente fragile: si consuma e si corrompe. Per san Tommaso si tratta di una conseguenza laterale, non voluta per se stessa. Egli prende l'esempio del fabbro che forgia una spada di ferro. Per molti aspetti, il ferro è un materiale assai adatto per la spada (è duro, tagliente...). Però il ferro per natura si arrugginisce. Non è certo per questa proprietà che il fabbro lo sceglie per forgiare la spada. Egli deve tuttavia sopportare questo aspetto negativo inseparabile dall'aspetto positivo. Ora, secondo san Tommaso teologo, quando Dio creò l'uomo, provvide agli inconvenienti derivanti dalla corrottibilità naturale del corpo grazie al dono preternaturale dell'immortalità, proporzionando così il corpo alla sua forma, vale a dire all'anima di per sé immortale. Per il peccato originale però, l'uomo ha perso questo dono, cosicché ora il corpo è ambivalente: contemporaneamente aiuto naturale e ostacolo alla vita dell'anima. Grandezza e umiltà della condizione dello 'spirito nella condizione carnale', secondo l'espressione di Maritain.

2. L'errore di Cartesio

Lo stesso Maritain, nel 1925, pubblicava con il titolo *Tre riformatori* un pamphlet filosofico in cui attaccava quanti egli riteneva i padri della modernità: Lutero, Cartesio e Rousseau. Maritain rimproverava a Cartesio proprio il peccato di angelismo. Secondo lui, l'errore di Cartesio fu di pensare la conoscenza umana sul modello della conoscenza angelica. L'angelo 'tomista' non conosce le cose sporgendosi dal balcone per osservare e imparare

dalle cose ciò che succede nel mondo. Egli conosce il mondo conoscendo se stesso, e mediante le idee innate che sono il contenuto della sua 'coscienza'. Infatti, secondo san Tommaso (e già secondo sant'Agostino), Dio nel conoscere se stesso conosce tutti i modi possibili in cui la sua perfezione può essere (imperfettamente) imitata, rappresentata, partecipata, dalle creature. Ogni tipo di essere è in effetti un riflesso possibile dell'Essere sussistente. Il risultato, ossia il frutto di tale autoconoscenza divina, sono le idee divine. Ora, Dio comunica queste idee in due modi. Da un lato, Egli crea gli esseri reali secondo i modelli che sono le idee. Ogni creatura è l'attuazione di un'idea divina. Dall'altro lato, Dio crea direttamente nella mente dell'angelo delle idee (*species con-create*) che corrispondono alle idee divine. Di conseguenza, l'angelo, che è sempre in atto di autoconoscenza, conoscendo se stesso in quanto determinato da queste idee, conosce 'indirettamente' le realtà da esse rappresentate.

Ora, secondo Maritain, Cartesio usa questo modello per spiegare la conoscenza umana. Egli scarta *a priori* la sensazione, fonte inaffidabile di conoscenza, e prende le mosse dall'autoconoscenza del *cogito*, per poi conoscere il mondo per mezzo delle idee innate scoperte nella coscienza. La dimostrazione dell'esistenza di Dio garantisce la corrispondenza tra questi contenuti soggettivi e la realtà.

Questo approccio della conoscenza umana dimentica però che, a differenza dell'intelletto angelico, perfettamente attuato (almeno nell'ordine naturale), fin dalla sua creazione, l'intelletto umano all'origine è *tabula rasa*, vale a dire una tavoletta sulla quale non è ancora inciso nulla. O per fare un paragone più vicino a noi: il nostro intelletto assomiglia a un dischetto, certo formattato e quindi in grado di ricevere e assimilare delle informazioni, ma inizialmente vuoto. Secondo Aristotele, il nostro intelletto nell'ordine noetico è analogicamente simile alla materia prima nell'ordine fisico: esso è in pura potenza rispetto alle forme intelligibili come la materia prima è in pura potenza rispetto alle forme fisiche. Non è niente, ma è in grado di diventare tutto.

Pertanto, come dice J. Maritain, occorre che la nostra vita intellettuale 'inizi con un atto di umiltà di fronte alla realtà conosciuta prima dai sensi, raggiunta per mezzo del contatto carnale con l'universo' (*Distinguer pour unir. Les Degrés du savoir*, « Œuvres complètes, IV », p. 361). Bisogna che l'uomo si lasci istruire dalle cose. Così facendo, in realtà, viene ammaestrato da Dio stesso, dato che le cose sono espressioni della Sapienza divina. Chi invece prende se stesso come oggetto primo e diretto si condanna alla vacuità. Il filosofo francese Jean-Louis Chrétien scrive :

“[L’uomo è] un essere di esodo, poiché per conoscere noi stessi non possiamo restare uniti a noi stessi, cioè al vuoto, ma dobbiamo fare una deviazione [...] verso il mondo e le cose materiali, prima di cogliere i nostri atti che li afferrano, e noi stessi in questi atti operativi” (*Le Regard de l’amour*, Paris, 2000, p. 127).

Quindi, paradossalmente, bisogna uscire da sé per crescere poi nell’interiorità. Individuiamo qui uno dei principali punti di divergenza fra la tradizione antropologica agostiniana – “*Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore homine habitat veritas*: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell’uomo interiore” (*De vera religione*, 39) – e quella tomista. Questa divergenza riflette in ultima analisi l’opposizione tra platonismo e aristotelismo. Nel platonismo l’idea, cioè la verità intima della cosa, la sua intelligibilità, non si trova nel mondo empirico, mentre nell’aristotelismo l’idea è ormai incarnata nella realtà corporale mediante la forma sostanziale.

3. Tre conseguenze rilevanti

Alla luce di quanto precede, vorrei chiarire rapidamente tre aspetti della condizione umana, sottolineati da san Tommaso e molto attuali: la storicità, la rilevanza della tradizione, il posto dei dinamismi affettivi, cioè delle passioni, nella vita umana.

Storicità: come appena detto, l’intelletto umano in origine è pura potenza rispetto alle forme intelligibili. Quindi è progressivamente, nel corso del tempo, nel corso della storia, che l’intelletto umano si attua acquistando le forme intelligibili astratte dal mondo fisico, e sistemandole in modo scientifico al fine di riprodurre in sé le strutture intelligibili del mondo (espressione della saggezza divina) (cfr. *Q. de ver.*, q. 2, a. 2), e diventare così, secondo l’audace espressione di Plotino, un piccolo “mondo intelligibile (*kosmos noetikos*)”. Nell’angelo, spiega san Tommaso, non c’è nessuno intelletto agente perché l’intelletto dell’angelo è pienamente in atto, e non ha bisogno di acquistare a poco a poco le forme intelligibili (*S. Th.* I, q. 54, a. 4). Invece l’intelletto umano ha una storia, quella della propria attualizzazione, che lo porta dal vuoto iniziale alla pienezza gratuita della visione beatifica. Come scrive lo stesso Chrétien :

“[L’uomo è] un essere di pazienza, perché ciò che siamo, lo siamo soltanto in quanto lo dobbiamo diventare a poco a poco, elevandoci per mezzo del tempo a noi stessi. [...] Siamo viaggiatori senza bagaglio che strappano alla stanchezza, alla fatica e all’avversità ogni passo del nostro cammino verso la luce. Dobbiamo guadagnare il pane del sapere col sudore della fronte : uomini senz’altro” (*ibid.*, p. 127-128).

Rilevanza della tradizione quale modo per raggiungere la piena umanità : Questa attualizzazione progressiva dell'intelletto umano non si realizza in modo individualistico, ma mediante l'inserimento della persona nella propria comunità culturale umana. Nel famoso a. 2 della q. 94 della *Ia-IIae*, in cui san Tommaso indica quali sono i grandi assi della legge naturale, egli individua i principali dinamismi operanti nella natura umana. Comincia col presentare le inclinazioni comuni a tutti gli esseri, poi quelle che competono ai viventi, e finalmente giunge ai dinamismi specifici dell'uomo in quanto essere razionale. Ne segnala due : l'inclinazione a conoscere la verità (non qualsiasi verità, ma la verità) su Dio, e l'inclinazione a vivere in società. Ora, ci sono buone ragioni per ritenere che questi due dinamismi non siano semplicemente giustapposti: il secondo dinamismo è finalizzato al primo. In altre parole: l'uomo è un animale sociale per poter raggiungere il suo altissimo fine umano: la conoscenza della verità su Dio. Su questo punto, Dante Alighieri è un ottimo discepolo di san Tommaso. Egli scrive:

“E poiché questa potenza [=la virtù intellettuale] non può tutta quanta essere ridotta contemporaneamente in atto da un solo uomo, o da qualcuna di quelle particolari comunità [=famiglia, città...], è necessario che il genere umano sia costituito in moltitudine, grazie alla quale questa potenza possa essere pienamente attuata. [...] L'attività [*opus*] specifica del genere umano preso nella sua totalità consiste nell'attuare sempre tutta la potenza dell'intelletto possibile, in primo luogo nella direzione della speculazione, in secondo luogo, per estensione, nella direzione dell'attività pratica” (*De monarchia* I, 3 e 4).

Il testo potrebbe essere interpretato, probabilmente a torto, nella prospettiva della tesi averroista del monopsichismo (un unico intelletto passivo per tutta la specie umana), ma ciò che a noi interessa è l'idea dantesca che la piena attuazione dell'intelletto umano ha qualcosa a che fare con la messa in comune delle conoscenze e la moltiplicazione degli scambi intellettuali. E anche per san Tommaso, la contemplazione naturale, ossia la beatitudine imperfetta, benché sia un atto personale, è inseparabile dall'organizzazione globale della società, che deve mirare a creare le condizioni favorevoli allo studio : condizioni socioeconomiche certo, come la pace e un minimo di prosperità, ma anche e soprattutto condizioni propriamente umane, come la possibilità degli scambi intellettuali e la trasmissione intergenerazionale delle conoscenze. Proprio il compito dell'Università !

In effetti, la dimensione sociale della vita intellettuale umana non è solo sincronica, ma anche diacronica. Occorre che ogni generazione contribuisca al progresso dello studio,

all'approfondimento della scienza. Piace a san Tommaso paragonare il progresso generale, 'specifico', della conoscenza umana a quello del singolo. Così nella *Summa theologiae*, Ia, q. 44, a. 2, egli dichiara che gli antichi filosofi sono entrati *paulatim et quasi pedentatim* (a poco a poco e passo passo) nella conoscenza della verità sui fondamenti ultimi della realtà, procedendo come il singolo dalla conoscenza delle cause materiali/sensibili verso quella delle cause spirituali/intelligibili. La storia della filosofia appare dunque come uno sforzo collettivo verso la verità, che ogni generazione deve aggiornare a partire dal patrimonio delle generazioni precedenti :

‘Mentre ciascuno dei predecessori ha trovato qualcosa riguardo alla verità, questi qualcosa, collegati tutti insieme, fanno entrare i successori in un'ampia conoscenza della verità » (*In Metaph.*, II, lect. 1).

Bisogna anche, dice san Tommaso, testimoniare una certa riconoscenza verso coloro che errarono, poiché i loro errori furono indirettamente utili al processo generale della ricerca della verità. Il metodo scolastico è proprio la messa in opera di questo principio : raccogliere ogni pezzo di verità contenuto nel pensiero altrui per raggiungere una visione sempre più sintetica.

Un'intelligenza appassionata : ‘Conoscere la verità su Dio’ implica amarla. Nel Prologo del suo Commento al Vangelo di Giovanni san Tommaso dichiara :

“la contemplazione è perfetta quando colui che contempla viene sollevato fino all'altezza della realtà contemplata; [...] Occorre che la contemplazione s'innalzi e raggiunga la finalità propria della realtà contemplata, con l'adesione e il consenso della volontà e dell'intelletto alla verità che si contempla.”

Certo, qui san Tommaso parla delle forme soprannaturali della contemplazione. Però è altrettanto vero che mai l'attività cognitiva può prescindere dai dinamismi affettivi. Nella vita concreta dello spirito, l'ordine cognitivo e l'ordine affettivo interagiscono sempre. Ora, i dinamismi affettivi dell'uomo sono quelli di uno spirito incarnato: accanto alla volontà, dinamismo spirituale, ci sono passioni, emozioni, sentimenti... che fanno la trama della nostra vita psicologica quotidiana. Nel film *Il Cielo sopra Berlino*, il regista Wim Wenders mette in contrasto la vita degli angeli, tutta intellettuale e spirituale, filmata in bianco e nero, con la vita umana, con le proprie passioni e desideri, filmata in colori. Il messaggio è chiaro : le passioni sono il sale e i colori della vera vita, mentre la vita degli angeli (e dei professori) tutto sommato è poco attraente. Ma Wim Wenders si sbaglia. Certo, gli angeli non sono

appassionati in senso stretto, giacché la passione è un movimento della sensibilità, legato pertanto alla corporeità. Però l'angelo, se posso dire, ha molto di più e di meglio che la passione. A differenza dell'uomo, essere complesso (anzi complicato), l'angelo è tutto d'un pezzo. Vale a dire che si impegna tutt'intero nel proprio atto di volere. Del resto, questo è il motivo per cui la sua 'storia' si riduce a un unico atto, un atto definitivo: l'ostinato rifiuto di Dio oppure l'adesione definitiva a Dio nell'amore. Ciò che noi realizziamo progressivamente nel tempo di tutta la vita, l'angelo lo compie in un unico atto.

Però, se è vero che non possiamo metterci tutt'interi in ciò che vogliamo (la sensibilità ritarda spesso l'attuazione delle scelte fatte dalla volontà...), possiamo nondimeno, grazie alle passioni, impegnare la nostra sensibilità nelle scelte della volontà. Le passioni danno corpo e carne alle scelte della volontà. Pertanto, secondo il titolo del bel libro di Padre Emmanuel Durand, le passioni sono "indici dell'impegno". Volere qualcosa appassionatamente significa che l'orientamento spirituale dato dalla volontà sta penetrando fino nel substrato della nostra psiche, anzi, della nostra organicità biologica. Così le passioni (almeno quelle "virtuose", regolate dalle virtù morali) contribuiscono all'unificazione interna della persona.

San Tommaso fu un appassionato della vita contemplativa. Si è unificato attorno alla ricerca di Dio, in cui l'uomo attua la propria umanità. Pertanto, *Doctor humanitatis* san Tommaso lo è non soltanto per il suo insegnamento antropologico, ma anche per l'esempio che ci offre nella propria vita di uomo unificato dalla ricerca dell'unico Bene. Non per nulla, a Gesù che gli chiedeva quale fosse l'oggetto del suo desiderio, Tommaso rispose : "Nient'altro che te, mio Signore".