

Forma dat esse come principio fondamentale dell'ontologia della persona di Tommaso d'Aquino

Joan Martínez Porcell

I. Persona e spirito

La ragione naturale non può provare l'esistenza degli angeli, giacché questi, secondo la fede cristiana, furono creati per una libera decisione della volontà divina. Tuttavia, può essere per noi molto utile estrarre i principi che San Tommaso armonizza nella sua angelologia, giacché sono di evidente applicazione all'ontologia della persona.

Solo Dio è il suo essere; in tutti gli altri enti troviamo la composizione di essenza ed essere. Anche gli angeli possiedono composizione metafisica; non sono Atto puro, il loro intendere non è il loro essere né la loro sostanza, e neppure conoscono attraverso esso; d'altro canto, come in ogni creatura, troviamo in loro anche la composizione di essenza e potenze operative¹.

Dunque, è noto il principio secondo il quale ciò che nelle creature inferiori è contenuto in maniera lacunosa e parziale, nelle creature superiori è contenuto in maniera eminente, in certa totalità e semplicità. Precisamente perché gli angeli si trovano più vicini al sommo Vertice delle cose, partecipano maggiormente della sua perfezione².

In tal senso, l'angelo è una sostanza spirituale, assolutamente incorporea, immateriale, e pertanto, incorruttibile³. L'angelo non ha composizione di

Artículo recibido el 18 de junio de 2013 y aceptado para su publicación el 21 de octubre de 2013.

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 3.

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 57, a. 1.

³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 50, a. 5.

materia e forma e, in un certo senso, è infinito, in quanto la sua forma non è ricevuta in nessun'altra cosa; di conseguenza, ognuno forma una specie. In quanto sostanze spirituali, gli angeli possiedono intendimento e libero arbitrio. La conoscenza e la volizione degli angeli, in quanto la loro natura è puramente spirituale, sono più perfette della conoscenza e volizione umane; tuttavia, per il fatto che la natura angelica è finita e limitata, la loro conoscenza e la loro volizione sono essenzialmente inferiori all'infinita conoscenza e volizione di Dio; in questo senso, non conoscono il futuro né i pensieri o i sentimenti del cuore né i misteri soprannaturali, a meno che Dio li riveli.

Il modo in cui gli angeli conoscono è funzionale alla loro natura spirituale: non hanno bisogno d'intendimento agente né possibile, giacché intendono in atto; non procedono come l'uomo, che forma le specie intelligibili mediante astrazione dell'esperienza sensibile; né scronno, componendo e dividendo⁴.

Gli angeli, essendo creati, ricevono le specie intelligibili da Dio insieme alla potenza intellettiva, come scienza infusa. Dal momento che le forme intelligibili sussistono, conoscono se stesse; e la conoscenza naturale di Dio che possiedono è mediata e acquisita dalla contemplazione delle perfezioni create, in particolare delle loro stesse perfezioni. In poche parole, l'intendimento angelico è più attuale di quello umano e, in quanto la volontà nasce dall'intendimento, esiste volontà anche negli angeli; una volontà che, essendo per sua natura distinta, possiede libero arbitrio e amore volontario. Evidentemente, gli angeli non sono forme di nessun corpo materiale; la qual cosa condiziona la relazione che le sostanze puramente spirituali hanno rispetto al luogo o al movimento locale.

Anche l'anima umana è prodotta nell'essere mediante creazione⁵ e non solo è il primo principio di vita del corpo, ma principio incorporeo e sussistente. L'anima umana non ha composizione di materia e forma, in questo senso la chiamiamo assoluta, e per questo è incorruttibile. L'angelo o l'anima possono considerarsi forme semplici, giacché non sono composti di cose diverse, ma solo di quiddità ed essere. L'anima possiede l'essere per se stessa, che è il modo più intimo in cui una forma può possedere l'essere e in una maniera così perfetta, che fa essere il composto. E' ormai stabilito che l'essere appartiene al suppositum, né alla materia né alla forma, ma al composto; tuttavia, giacché non è proprio dell'essenza l'essere composta

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 58, a. 4.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 90, a. 2.

di materia e forma, è possibile una quiddità semplice senza composizione che, benché il proprio essere non sia come Dio, non sussista nella materia né riceva il suo essere in altri che in se stessa. La stessa quiddità sarà “quod est”, e il suo essere sarà “quo est”; questo è precisamente il caso dell'angelo o dell'anima umana.

In tal modo l'anima è una forma assoluta, non dipendente dalla materia che possiede l'essere per se stessa, il che non accade con le altre forme. Questo luogo privilegiato dell'anima, per la sua vicinanza al Primo Principio, Atto puro, è la ragione per la quale comprende, per la quale può muoversi e muovere⁶. Dunque, da una parte l'anima non è un angelo e, dall'altra, non è un uomo completo né è persona, come non lo è la mano o qualsiasi parte dell'uomo, giacché non è una sostanza individua, un'ipostasi⁷. Incluso l'anima separata dal corpo mantiene la tendenza all'unione con esso, a un punto tale che San Tommaso afferma che lo stato in cui si trova l'anima separata è “praeter naturam”⁸. Per ora è sufficiente enumerare in sintesi quei principi che, tanto in angelologia quanto nella metafisica dell'anima umana, costituiscono parte del patrimonio metafisico dal momento in cui San Tommaso risolve il tema della persona.

In primo luogo, bisogna distinguere l'Essere per essenza dagli enti per partecipazione; solo Dio è l'Essere semplicissimo in cui, per essere Atto Puro, essere e intendere coincidono. Tutti gli altri enti non sono la loro sostanza né il loro essere è identico al loro operare e al loro intendere; la composizione metafisica di essenza e essere coinvolge tutto il creato, lo limita e lo rimette alla sua Causa prima nell'essere.

Dio occupa il vertice di una gerarchia ontologica, in quanto essere semplice che trascende tutto il creato; più un effetto gli è vicino e somigliante, più semplice, immateriale e perfetto sarà il suo modo d'essere. In secondo luogo, giacché l'intendere non è atto del corpo ma atto di un principio incorporeo, immateriale e incorruttibile, l'angelo e l'anima, anche se partecipano dell'essere, possono essere denominati forme sussistenti, assolute e semplici.

In terzo luogo, a ogni modo d'essere corrisponde un modo d'intendere, così che la maniera naturale di conoscere l'anima umana (incluso quella

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* I, d. 8, q. 5, a. 2, ad 1.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 5.

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 1.

dell'anima separata dal corpo) è mediante i sensi, astraendo la forma intelligibile dall'esperienza sensibile. In definitiva, il modo d'essere sussistente con cui l'angelo e l'anima partecipano dell'essere e il modo di intendere in atto che possiedono, in quanto emanazione feconda della possessione incomunicabile dello stesso, non solo ci permettono di realizzare una gerarchia ontologica tra loro e una separazione infinita rispetto all'Essere trascendente, ma ci mostrano il loro atto d'intendere e volere come radicati nell'atto di essere di cui partecipano. Persona è, quindi, l'elemento più perfetto nella natura, vale a dire, il sussistente di natura razionale. Giacché Dio contiene in sé ogni perfezione, non solo sarà molto conveniente dire di Lui che è persona, ma che lo è nel modo più eccellente di quanto lo siano le creature⁹.

II. L'analogia del "subsistens distinctum"

Questo essere, completo in se stesso, concreto nel suo modo di esistere, perfetto nella sua complessità e composizione creata, singolare e originale per essere "in proprio", individuale più per la sua sussistenza che per la sua singolarità numerica, appartiene alla persona in modo tale che la definisce; questo è ciò che San Tommaso chiama il "subsistens distinctum".

Ecco quindi che la comunicazione nell'essere, rende formalmente la persona una sostanza individua e incomunicabile. San Tommaso parla anche della comunicazione della natura sussistente dentro la stessa divinità e della comunicazione di essere del Verbo con la natura umana di Cristo. La nostra affermazione è che nei tre casi si salva lo stesso concetto che applichiamo alla persona umana: il "subsistens distinctum incomunicabile".

Prima d'immergerci nella descrizione del concetto analogo di persona, conviene avvertire circa l'inopportunità di scordare la distanza che separa il finito dall'Infinito; in tal senso, bisogna ricordare che le creature provengono da Dio in diversità di natura, cosicché Dio rimane completamente esterno all'ordine delle creature, trascendendo tutto il creato. Non possiamo predicare nulla di Dio e della creatura in maniera univoca, giacché la distanza che li separa è infinita; ma neppure le cose che si predicano normalmente possono essere predicate in una pura equivocità, cosicché bisognerà predicarle con quel tipo di analogia in virtù della quale uno si predica dell'altro, poiché Dio è assolutamente anteriore alla creatura¹⁰.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3.

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia Dei* q. 7, a. 7.

L'assoluta trascendenza di Dio è la ragione per cui non possiamo porre in Dio una relazione reale rispetto alle sue creature¹¹. Esistono cose che si dispongono rispetto ad altre, senza trovare in contraccambio una dipendenza che le corrisponda; ciò accade appunto per il fatto che il tipo di azione delle une è mutuamente estrinseco ed escludente del tipo di azione delle altre; così, per esempio, quando impariamo qualcosa di nuovo della natura, questa non altera il suo modo d'essere; la scienza acquisita fa riferimento al conoscibile, ma la realtà resta fuori dal genere dell'intelligibile; la stessa cosa accade al senso con il sensibile, all'uomo in relazione alla propria immagine, o al denaro rispetto al suo valore.

Così, l'azione di Dio non termina nella creatura, ma la sua azione è la sua Sostanza, in modo che l'azione di Dio è estranea all'essere creato. Pertanto, chiamare Dio Creatore non aggiunge nulla di reale allo stesso Dio, ma solo alla creatura, benché esista relazione tra la creatura e Dio come quella che s'instaura tra l'effetto e la sua causa. Ciò che accade è che il nostro intendimento non può pensare la relazione in uno dei termini senza porlo mentalmente nell'altro; anche se conviene compiere lo sforzo, giacché tutte le relazioni di Dio con le creature sono tali che non implicano composizione in Lui; infatti, non la implica neppure il tipo di relazione mediante la quale Dio produce creature diverse da Sé e nello stesso tempo dipendenti da Lui, in quanto ne è Principio e Fine¹².

Per riassumere, né l'individualità né la composizione si oppongono alla ragione formale di persona; al contrario, la semplicità dell'essere di Dio ci obbliga a pensare questo concetto comune secondo il modo assoluto in cui Dio è il proprio essere e, per tanto, ad attribuirselo in un modo più eccellente. Che la creatura giunga ad essere persona attraverso una complessa composizione (giacché sembra che alla sua costituzione partecipino tutte le nature), o che si distingua per la materia, che è parte della sua essenza, tutto questo succede al margine della ragione stessa di persona che, in se stessa, significa solamente qualcosa di completo e sussistente in natura intellettuale; se la perfezione intellettuale esistesse in un corpo semplice come il fuoco, questo sarebbe persona e, come vedremo più avanti, per essere persona non ha molta importanza il fatto di possedere o no la stessa natura.

Il significato formale di un termine è quello per cui un nome s'impone; e in questo senso, persona non è altro che la sostanza individua di natura

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 1, ad 3.

¹² TOMMASO D'AQUINO, *De potentia Dei*, q. 7, a. 9.

razionale; persona divina è il “subsistens distinctum” nella natura divina, come la persona umana è il “subsistens distinctum” nella natura umana. Il modo in cui questa realtà esiste è qualcosa che sta al di fuori della sua ragione formale, poiché la diversa supposizione non provoca equivoco ma diverso significato. Il “distinctum incomunicabile” in Dio non è altro che la relazione, perché tutto l’assoluto è comune e indistinto in Lui, ma la persona individua è incomunicabile e distinta da altre, tanto in Dio, quanto negli angeli o nell’uomo.

III. L’antropologia dell’essere umano: *forma dat esse*

La Rivelazione cristiana sulle origini del mondo ha offerto al filosofo cristiano la nozione di un Dio Non Creato e Creatore e questo lo ha indotto a riferirsi a Dio come il Primo. Secondo questa novità metafisica e della distinzione tra atto e forma, che fu una delle sue conseguenze, gli individui sono esseri a causa del loro atto di essere. San Tommaso si servirà della tradizione aristotelica, ilomorfica, sulla costituzione dell’uomo in quanto unità sostanziale composta di anima e corpo, ma colloca la creazione dell’anima umana dopo la creazione degli angeli, che ricevono l’essere direttamente da Dio.

Ci troviamo in un evidente superamento dell’aristotelismo, giacché il grado d’unità con il quale la persona presenta i propri atti e le proprie facoltà, la concrezione e la sussistenza proprie nell’essere non provengono più dalla materia accidentale. Ciò che distingue radicalmente un ente da un altro nella propria sussistenza è l’essere e non la forma. Questo può essere espresso anche dicendo che l’esistenza arriva alla sostanza attraverso la forma, o con l’espressione *forma dat esse*, principio ontologico che adesso getta nuova luce sul costitutivo formale della persona umana e la sua unità, e che diverrà uno degli assi fondamentali di ogni antropologia cristiana, permanentemente illuminata dalla metafisica dell’essere.

Il fatto che l’esistenza giunga alla sostanza attraverso la forma, implica alcune verità implicite che è conveniente puntualizzare. In primo luogo, il suppositum personale risiede nell’atto di essere che unisce in una sola esistenza i co-principi sostanziali. Non c’è alcun inconveniente nell’accettare la spiegazione ilomorfica per cui l’uomo è composto di anima e corpo. L’Aquinata afferma che l’anima è il principio vitale, la forma del corpo e l’es-

senza del corpo vivo, seguendo in questo il pensiero di Aristotele¹³. E non c'è perfino nessun inconveniente nel concedere una certa priorità alla forma sulla materia, come era solito fare Aristotele in virtù della sua concezione qualitativa della natura; così, i gradi in cui si manifesta la vita indicano il livello d'indipendenza della forma rispetto alla materia e, di conseguenza, l'automozione, l'unità e l'autorealizzazione sono livelli della vita secondo il grado d'immanenza fino ad arrivare all'intellezione nella quale si rompe il circuito automatico di stimolo e risposta.

Spiegare l'unità personale solo mediante la mera unione di questi principi sostanziali, tuttavia, non è sufficiente. L'Aquinate pone l'unità del suppositum personale nell'atto di essere, in modo tale che chi agisce è sempre la sostanza completa; non è l'occhio a vedere, ma l'uomo, attraverso l'organo della vista. Non è negata l'unità della natura umana concreta, ma l'unità di persona dice più dell'unità di natura. L'attualità dell'essere è distinta dall'attualità della forma e va più in là di questa. Riesce ad ottenere che l'unione degli elementi sostanziali si realizzi in un atto nuovo, l'atto di essere del suppositum personale che, dal momento che non è meramente formale, colloca la persona umana in un grado determinato dell'ordine degli spiriti creati. E' diverso chiedere a una persona "cosa sei?" dal chiedere "chi sei?". Alla prima domanda possiamo rispondere "uomo" o "animale razionale", si tratta dell'unità di natura umana; alla seconda, invece, possiamo rispondere solo in maniera consona con la concrezione di un nome di persona.

In secondo luogo, il fatto che l'esistenza giunge alla sostanza attraverso la forma, implica anche che lo spirito umano sia l'ultima delle sostanze spirituali nell'ordine della creazione, precisamente dopo gli angeli¹⁴. L'anima umana non è un angelo, ma uno spinto creato per vivere e conoscere attraverso l'unione sostanziale con un corpo. Da ciò deriva che non esistono gli stati psichicamente puri. L'uomo non è un animale di stimoli, ma di realtà¹⁵; e la dualità operativa di cui è capace la persona non implica il dualismo di sostanze. Per la concezione dell'antropologia cristiana, lo spirito non è spirito puro, ma un'energia che anima il corpo rendendolo umano e il corpo non è un semplice conglomerato, ma un corpo spirituale e animato¹⁶.

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *De Anima*, q. 9.

¹⁴ Cf. A. LOBATO, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*.

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 2.

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1.

L'esistenza giunge prima all'anima e, attraverso di lei, al corpo che anima. Questo ordine nel ricevere l'essere è importante per comprendere che l'unione dell'esistenza con l'anima è tale che può sussistere a prescindere dalle condizioni materiali in cui si trova durante questa vita. L'affermazione dell'immortalità dell'anima dopo che la morte l'ha separata dal corpo è possibile solo in virtù dell'intrinseca unione che c'è tra l'esistenza e le forme semplici, anche se il loro scopo è animare un corpo. Il composto può scomporsi, ma non la sostanza semplice. Un cerchio di legno o di ferro (composto) può cessare di essere, può bruciarsi o rompersi, ma un cerchio in sé, in quanto forma geometrica semplice, non può cessare di essere rotondo. Nello stesso modo in cui l'esistenza del cerchio è essenzialmente unita a un essere sempre circolare, così appartiene l'esistenza all'anima.

Benché la metafisica cristiana dello spirito considerasse l'anima come spirito creato, e non solo come forma di un corpo vivo, l'atto di essere del *suppositum personale* assunse la spiegazione ilomorfica sostanziale. L'unione di anima e corpo fa parte dell'unità personale, precisamente in quanto unità di natura, anche se non dice l'ultima parola sull'unità di persona che riposa nell'essere.

Questa unità sostanziale si manifesta in tre livelli: quello vitale, quello psichico e quello spirituale. Al livello vitale, l'uomo si trova unito alla vita mediante il suo corpo e, in questo modo, si presenta a noi come una struttura sostantiva con indipendenza dall'ambiente. Il livello psichico rispecchia l'unità individuale dell'uomo che non può essere ridotta all'ambito fisico-chimico; si tratta della zona dell'emotività. Il livello spirituale si manifesta negli atti spirituali di natura specifica, come la coscienza di sé, la capacità di auto-presenza, la conoscenza universale, la capacità di prefiggersi finalità, la comprensione del senso, la previsione del futuro, la libertà e la responsabilità. In tutte queste azioni, la persona non è circoscritta allo spazio o al tempo proprio della materia¹⁷.

Se seguissimo ognuna delle determinazioni personali riferite saremmo in possesso della visione antropologica propria della filosofia cristiana, quella che sorse dall'incontro della ragione classica con la rivelazione cristiana.

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles* II, c. 68.

IV. Il carattere personale del corpo

In virtù dell'unità esistenziale unica della persona umana, accade che tale unità sostanziale umana spiega sia le funzioni biologiche sia le capacità superiori. L'azione più adatta alla natura umana consiste nel darsi le finalità e nel scegliere i mezzi; in ciò consiste la libertà con la quale il circuito biologico si rompe e rimane aperto. Nell'uomo non tutto è programmato, ma i suoi obiettivi richiedono scelta e apprendimento. Questo è possibile affermarlo tanto degli obiettivi razionali quanto di quelli più fondamentali. Decidiamo la nostra professione o le nostre credenze, ma decidiamo anche di parlare o mangiare. Nella persona umana il pensiero è così radicale come lo è la stessa biologia, giacché perfino il soddisfare l'istinto esige l'intervento della ragione.

Le funzioni della corporalità umana non nascono unicamente dalla loro struttura biologica, ma soprattutto dal fatto di essere un elemento costitutivo di questa realtà unitaria e sostantiva che è la persona umana. Per questa ragione possiamo distinguere tra corpo e organismo. L'organismo è il supporto biologico della persona, ma la corporalità umana è molto di più.

Il corpo è nello stesso tempo presenza, volto e carne¹⁸. Il corpo è soma in quanto modo di farsi presente al mondo. L'essere umano è un abitante del mondo e con la sua attività modifica il suo ambiente per poter sopravvivere. A differenza degli animali, non si adatta all'ambiente, ma adatta l'ambiente ai suoi bisogni; per questo devasta boschi, costruisce strade, installa luce e telefono. La persona non passa per il mondo, ma vi rimane, lo abita. Abitare significa stare in un luogo possedendolo, tenendolo. L'unico abitante del mondo è la persona umana perché il fatto di abitare un luogo implica modificare l'ambiente.

Parliamo del "mondo umano" o del "mio" mondo o del "tuo" mondo per indicare il groviglio di relazioni che le cose hanno con noi. Possiamo cambiar l'ambiente fisico trasformandolo in un "posto" di relazioni umane, cosicché sarebbe più corretto dire che il mondo esiste nella persona e non tanto che essa esiste in un mondo obiettivo. Il diritto di proprietà, la libertà di residenza o di circolazione, la distribuzione dei beni dell'economia, la cultura come insieme di manifestazioni umane o l'ordine politico sono

¹⁸ P. LAÍN ENTRALGO, *Cuerpo y alma, estructura dinámica del cuerpo humano*, 243-273.

realtà intimamente legate alla condizione della persona umana in quanto abitante del mondo.

La casa è l'insieme di tutti gli strumenti; è il luogo in cui esiste un garage, degli armadi, una biblioteca ecc., tuttavia questi strumenti non sono presi in maniera isolata, ma formano un plesso di riferimento, un posto umano¹⁹. La casa è qualcosa di più dell'abitazione nelle sue dimensioni fisiche. La casa è l'abitazione propria, è il luogo delle nostre origini; è il paese in cui siamo cresciuti. "Tornare a casa" significa molto di più che tornare in un luogo geografico. La casa fa parte della nostra intimità. E' il luogo proprio dei ricordi, delle confidenze e dell'amicizia. In casa ci sentiamo bene perché tutto ci è familiare. La casa è anche il luogo dell'intimità familiare, dell'identità originale della propria famiglia. Nella casa si trova la "trama di affetti che sostiene lo sviluppo psicologico della persona"²⁰. La casa è anche il luogo in cui risiedono le persone amate o deboli, le bambine e le anziane; in questo senso, ogni persona dovrebbe avere una casa.

Il corpo è anche volto, vale a dire, strumento di relazione intersoggettiva, in modo che ridere, piangere o accarezzare sono azioni che ci rendono interlocutori di un mondo umano. Infine, il corpo è anche carne, vale a dire, potere di trasformazione del mondo e elemento di limitazione propria, giacché il corpo rende possibile il fatto che l'uomo abbia cose. Il lavoro umano o il progresso della tecnica come attività di dominio e appropriazione dell'ambiente non sono altro che un prolungamento della funzione corporea per il quale la persona è nel mondo.

Il rimando essenziale di qualsiasi strumento è la sua funzione. Uno strumento è "qualcosa che serve per", come il martello serve per piantare chiodi, ma inoltre lo strumento possiede anche un rimando intrinseco rispetto a chi lo possiede, come il guanto è per la mano o gli occhiali sono per la vista. Il corpo può attribuirsi cose, come le scarpe, i guanti, gli occhiali. E' il carattere indeterminato, non specializzato del corpo ciò che ci permette tale attribuzione. Se avessimo unghie, becco o piume invece di mani, bocca o pelle, non ci vestiremmo o non indosseremmo guanti o occhiali. Possediamo corporalmente cose perché il nostro corpo è morfologicamente preparato per questo. La cosa posseduta è misurata dal corpo che è la misura delle cose che la persona ha. Per questa ragione,

¹⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*.

²⁰ Cf. J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*.

le cose devono avere una misura umana, devono essere proporzionate al loro corpo.

La comparsa di strumenti è una manifestazione di condotta intelligente²¹. Spesso si dice che anche alcuni animali con intelligenza pratica sviluppata sono in grado di costruirsi strumenti per delle azioni concrete, la differenza sta nel fatto che una lancia non serve per cacciare questo bufalo, ma qualsiasi bufalo. Una cassetta degli attrezzi esiste solo nelle case umane. L'uso di strumenti serve per provvedere alle necessità umane e inizia con la funzione del corpo in quanto potere di trasformazione del mondo e fattore di limitazione propria.

L'essere arriva al corpo attraverso l'anima; il corpo è destinato a servire, da un punto di vista biologico e funzionale, alla razionalità e per questa ragione non è specializzato. E' un sistema in cui tutti gli elementi sono interrelati funzionalmente per realizzare compiti che non sono organici. Tutta la sua struttura, dal bipedismo, alla posizione libera delle mani, passando per la posizione eretta o la posizione frontale degli occhi, fino al peculiare processo di sviluppo cerebrale, implicano una radicale innovazione nel processo evolutivo.

Le mani umane sono uno strumento non specifico, vale a dire, sono strumento di strumenti e di linguaggi²². La mano umana non è resistente come uno zoccolo né è forte come un artiglio, perché non è fatta esclusivamente per correr o afferrare qualcosa. Non ha una funzione biologica specifica perché deve restare totalmente disponibile ai molteplici significati e linguaggi umani; con essa possiamo esprimere amicizia, tenerezza, aggressività o paura. La stessa cosa accade con la voce umana. La voce è più di un semplice suono, è un suono articolato che esige organi speciali, che le permettano di dotare il suono di significato simbolico o convenzionale.

Il corpo umano ha un peculiare carattere personale, in modo che mentre il vestito è qualcosa di estrinseco per noi, il corpo è intrinseco. La persona è umana in quanto incarnata e il corpo umano è tale perché è animato dallo spirito. In definitiva, l'uomo è corpo intelligente e intelligenza fatta corpo.

La corporalità è il modo di divenire presente della persona intera nel mondo e nel tempo. Il corpo è la manifestazione dinamica della persona, cosicché educiamo i nostri movimenti corporei, come guidare un'auto o suonare la chitarra. L'uomo in quanto persona possiede se stesso, e una del-

²¹ L. POLO, *Quién es el hombre: un espíritu en el mundo*, 239.

²² ARISTÓTELES, *De Anima*, 432.

le concrezioni di questa radicale esperienza è la sensazione di governare il proprio corpo. Questo ci conduce a sperimentare che siamo qualcosa di più del nostro corpo e, d'altro canto, non siamo in grado di modificarlo sostanzialmente né possiamo disporne come se fosse una cosa, giacché possiede la dignità che ha la persona intera.

San Tommaso intende sempre la vita umana come vita personale. E' vero che il termine "vita" racchiude molti significati. Così, la biologia studia le determinazioni della vita, ma lo fa sempre in regioni comuni dell'essere, mentre fare riferimento alla biografia di una persona significa descrivere la vita come qualcosa di singolare, proprio e incomunicabile. In questo caso, non vogliamo intendere l'essenza di ciò che è umano, come un'antropologia generale. Non si cerca la vita come un carattere comune universale, ma si tratta di un processo unico, che appartiene, come qualcosa di proprio, a un uomo singolo. Quindi, è vero che la vita non ha un significato trascendentale, cioè, universalmente predicabile di tutto ciò che è; ma, in certo qual modo, possiamo parlare del significato proporzionalmente uno, analogico, del termine "vita" se intendiamo con esso la plenitudine, il livello entitativo di perfezione, in modo che risolviamo la vita nella partecipazione dell'essere. San Tommaso afferma che "vivere è un certo essere perfetto" nel senso che vivere o intendere sono livelli nella maggior partecipazione dell'essere, cosicché alla perfezione del vivere non si aggiunge quella dell'intendere come qualcosa di estrinseco, ma l'essere solo nell'intelligente è posseduto in pienezza.

A livello di una considerazione fisica della natura, la vita si manifesta mediante il movimento, così possiamo definire il vivente come ente naturale a cui compete il potere attivo di muovere se stesso, in funzione delle sue operazioni²³. In questo modo, la vita non sarebbe altro che una determinazione della natura, e i viventi un genere del fisico. Nella considerazione ontologica della vita, tuttavia, "vivere è per i viventi essere"²⁴, così, in senso metafisico, la conoscenza sensibile o quella intellettuale sono livelli d'operazione vitale, emanata e radicata nell'essere del vivente.

La conoscenza appartiene alla vita, in quanto proviene da questa come orizzonte d'apertura infinita. Per quanto riguarda le immagini intenzionali, il vivente ha un nuovo modo di auto-movimento che va oltre quello ricevuto dalla sua natura. In tal modo la vita dei viventi è un livello di per-

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 18, a. 2.

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De Anima* II, lect. 7.

fezione nell'essere, e la conoscenza s'intende come costituita dalla vita in quanto proprietà perfetta dell'essere. Sembra che il vivere sia più perfetto dell'essere, giacché gli enti che esistono, ma non vivono, hanno minor perfezione dei viventi, così come riconosciamo i viventi non intelligenti come dotati di minor perfezione dei viventi intelligenti. Vero è che il vivente partecipa dell'essere in un modo più perfetto del non vivente²⁵.

Dunque, poiché l'atto di essere è l'atto assolutamente perfetto, la vita non qualifica mediante categorie certe sostanze, aggiungendo loro attualità in quanto enti; non si tratta di una nuova qualificazione perfetta dell'essere, ma che il vivere stesso è a un livello di perfezione superiore nell'essere.

Di nuovo, la maggior perfezione non sta nella linea formale, ma in quella ontologica, cosicché il concetto di vivente si può risolvere in quello dell'ente, ma non viceversa. Nell'ordine entitativo, possiamo dare ragione della vita dei viventi a partire dal loro essere; invece, nell'ordine formale, la vita può presupporre la proprietà dell'essere da parte del vivente, ma non può darne ragione. Concepiamo il vivente dal punto di vista della sua partecipazione nell'essere più perfettamente che se ci collocassimo concettualmente nella vita in quanto formalmente distinta dall'entità del vivente. Questa linea ontologica ha portato anche a fissare l'intenzionalità conoscitiva nella struttura d'intimità propria delle operazioni vitali che costituiscono la conoscenza.

La formalità propria della conoscenza come apertura all'altro non può dare ragione da sola dell'intimità autocosciente della persona. La conoscenza intenzionale presuppone l'autocoscienza, ma non la costituisce. Possiamo conoscere perché siamo capaci di autocoscienza, ma non ci costituiamo in quanto possessori dell'intimità del nostro essere per l'apertura conoscitiva agli oggetti. E' necessario considerare l'attività intelligente come grado nell'essere perfetto che è il vivere.

V. L'intellezione come manifestazione dell'essere umano

L'uomo è in grado di conoscere in maniera astratta e universale, ovvero, può giungere a conoscere l'essenza delle cose. Mediante l'intelligenza può scoprire proprietà costanti ed essenziali nelle cose materiali, giacché l'oggetto proprio e adeguato dell'intendimento umano è la natura o essenza

²⁵ TOMMASO D'QUINO, *Summa Theologiae* I, q. 18, a. 2, ad 3.

degli esseri materiali²⁶. Può conoscere anche le realtà non materiali, come il suo stesso pensiero o il proprio essere, ma in modo indiretto²⁷. Ogni realtà, in quanto esistente, è oggetto dell'intendimento, giacché l'oggetto dell'intelletto umano è infinito²⁸.

L'intendimento umano presenta una serie di caratteristiche che ne mostrano la spiritualità: l'infinitezza, mediante la quale l'intendimento rimane aperto a tutti gli esseri, in modo che non esiste un pensiero ultimo, ma è potenzialmente aperto all'infinito, l'alterità, vale a dire, la capacità di captare le cose in un orizzonte in cui appaiono come oggetti all'interno di un mondo, la riflessione, che ci permette di conoscere noi stessi, l'io, ecc.

Tuttavia, è la nota dell'immaterialità quella che meglio capta la spiritualità delle facoltà umane, giacché ciò che definisce la materia è precisamente il non-simultaneità tra il movimento e la sua fine. Invece, nel pensiero assistiamo a un processo nel quale l'inizio è simultaneo rispetto al finale. Questa istantaneità o simultaneità è necessariamente immateriale, cioè, il pensiero non è organico.

Esiste una relativa indipendenza del pensiero rispetto alla sensibilità. Sentire o percepire non sono la stessa cosa che pensare; sentiamo il freddo e sappiamo anche cos'è il freddo, anche se non lo sentissimo. Una volta ottenute le immagini, le operazioni intellettuali non dipendono dalla situazione organica del soggetto, che è in grado di captare la realtà in se stessa. La riduzione del pensiero all'attività cerebrale è una tesi materialista che si presenta in diverse versioni, dal materialismo emergentista di M. Bunge al dualismo interazionista di Popper e Eccles, ma che in tutte viene omessa la distinzione che media tra l'attività cerebrale della ricezione di dati e l'attività mentale della percezione cosciente.

L'intelligenza ha bisogno del cervello, ma solo come causa strumentale, giacché è l'uomo colui che pensa con il suo cervello e non quest'ultimo quello che pensi in maniera autonoma. Pensiamo quando vogliamo pensare. Il materialismo può essere superato semplicemente considerando debitamente le caratteristiche menzionate dell'intendere umano, quali la riflessione sul proprio soggetto, la potenziale infinitezza e l'universalità del suo oggetto.

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 8.

²⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 88, a. 1; *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 5.

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, II, 98.

Il linguaggio è un “metodo esclusivamente umano, non istintivo di comunicare idee, emozioni e desideri per mezzo di un sistema di simboli prodotti deliberatamente”²⁹. A differenza degli animali, la persona umana possiede un linguaggio che non viene dall'istinto né è localizzabile cerebralmente né si trasmette geneticamente. Mentre il linguaggio animale è iconico nel senso che esiste una relazione semplice e diretta tra segno e messaggio, il linguaggio umano è digitale giacché i segni sono scelti per convenzione. Heidegger ha sottolineato con insistenza che il linguaggio umano esiste perché l'uomo è un ente che parla; il linguaggio è veicolo e espressione del pensiero perché lo incorpora in se stesso. Come afferma E. Gilson: “Intendere il significato di una parola è conoscere. Il significato compreso di una parola è conoscenza”³⁰.

San Tommaso tratta in maniera speciale la conoscenza del proprio io nel *De Veritate* e nel *De Anima*, benché la sua dottrina sia debitrice tanto della concezione aristotelica della natura umana, quanto della dottrina agostiniana sull'intimità del nostro essere. In primo luogo, l'Aquinate distingue tra la conoscenza esistenziale e la conoscenza essenziale del proprio io. Non è lo stesso manifestare ciò che ci accade, il che sia proprio di ogni persona, che definire ciò che è comune a tutti, vale a dire, quale sia la nostra natura. Nel primo caso abbiamo una conoscenza particolare e esistenziale; nel secondo, invece, abbiamo una conoscenza universale ed essenziale.

Per il fatto di non distinguere tra questi due tipi di conoscenza si è vista una certa contraddizione tra i testi di San Tommaso che affermavano che l'atto mediante il quale ci conosciamo è lo stesso atto mediante il quale conosciamo altre cose, e i testi che affermavano il contrario. E' evidente che se ci occupiamo di conoscenza essenziale, non è lo stesso conoscere una pietra che conoscere in un modo riflesso la conoscenza mediante la quale conosciamo la pietra e, giacché gli atti si distinguono per gli oggetti, si tratterà di due atti distinti. Ma se ci occupiamo di conoscenza esistenziale basterà un solo atto, benché con due dimensioni, un'essenziale e un'altra esistenziale.

Ogni conoscenza versa su un oggetto, ma ha le sue radici in un soggetto, dal quale procede, in modo che in ogni atto di conoscenza non solo conosciamo l'oggetto, ma anche indirettamente il proprio soggetto conoscente. In un atto di conoscenza conosciamo direttamente l'oggetto, ma conosciamo anche il soggetto benché indirettamente e senza immagine

²⁹ Cf. E. SAPIR, *Language*.

³⁰ Cf. E. GILSON, *Elementos de filosofia cristiana*, 286.

intenzionale. La conoscenza del proprio io può essere a modo di vivenza o coscienza concomitante, o a modo di riflessione. La coscienza concomitante è la dimensione esistenziale, vivenziale e soggettiva di un atto di conoscenza; invece, la riflessione è un altro atto nuovo di conoscenza che prende per oggetto una conoscenza anteriore, ed è obiettivo, essenziale e esplicito. Con questa coscienza esistenziale di se stessi, conosciamo che conosciamo e conosciamo che esistiamo, ma non sappiamo ancora nulla della nostra conoscenza o del nostro io.

D'altro canto, bisogna distinguere anche tra la conoscenza esistenziale in atto, vale a dire, quando, di fatto, esercitiamo questa conoscenza, e la conoscenza esistenziale in abitudine, vale a dire, quando possiamo conoscere che esistiamo semplicemente con volerlo conoscere. Ogni persona possiede questa coscienza esistenziale in abitudine, cioè, al modo di un'abitudine obiettiva di conoscenza, anche se il parallelismo è solo analogico, poiché mentre l'abitudine di conoscenza si costituisce per le specie intelligibili, la coscienza esistenziale di se stessi non è un'abitudine obiettiva.

L'aspetto più importante è che tale abitudine ha in se stessa tutto ciò che è necessario per passare all'atto di conoscenza, senza ricevere nulla di nuovo. La persona non ha bisogno di nessuna nuova determinazione specifica per la conoscenza esistenziale di se stessa, ma basta la sola presenza dell'anima. Per conoscere la nostra esistenza ci basta conoscere qualcosa; se abbiamo bisogno della specie è per conoscere quel qualcosa, ma non per conoscere l'esistenza del nostro io. Gli atti di conoscenza, nell'ordine di questa percezione esistenziale, non sono ricevuti nel proprio io, come lo sono le specie nell'ordine della conoscenza essenziale, ma provengono dallo stesso io. La persona possiede una conoscenza abituale della sua esistenza per se stessa.

La conoscenza abituale si situa nella stessa sostanza dell'anima. Esiste una conoscenza essenziale del proprio io, tanto per semplice apprendimento (a partire dalla conoscenza che abbiamo delle cose sensibili) quanto per il giudizio; ma, per i nostri scopi, ci interessa ora la conoscenza esistenziale del proprio io in abitudine. Il soggetto ha in sé tutto il necessario per questo tipo di conoscenza: gli basta la presenza dell'anima come notizia sostanziale di essa stessa. Questa conoscenza proviene dall'me stesso, in modo tale che verrebbe da chiedersi se nella dicotomia soggetto-oggetto, che crea necessariamente ogni intenzionalità, abbiamo scordato l'aspetto più importante dell'atto di conoscere: che è atto, e atto emanato dalla fecondità con cui lo spirito possiede l'atto di essere.

VI. Dall'auto-presenza alla manifestazione

Appartiene all'essenza della conoscenza dire o esprimere lo ciò che ha inteso³¹. Non c'è anteriorità del dire o locuzione mentale rispetto all'intendere; il verbo se fonda sulla natura feconda dell'intendimento, e ne è come lo splendore. Tuttavia, il dire non è neppure posteriore all'intendere. L'apprendimento e la manifestazione intellettuale sono dimensioni della stessa perfezione, in modo che bisogna conservare l'identità dell'atto di intendere e dell'atto di dire la parola mentale.

L'oggetto inteso si comporta come se fosse costituito dall'intendere³². La parola mentale è ciò che principalmente è stato inteso, perché in essa s'intende la cosa. Lo sdoppiamento essenziale alla conoscenza non è quello che crede l'intuizionismo, tra soggetto intelligente e oggetto inteso, ma quello costituito dall'attività del pensiero che "intende pensando", ed esprime e forma in se stesso, in quanto intelligente in atto, l'oggetto inteso in atto. La conoscenza mostra sempre unite la coscienza esistenziale di ogni atto d'intendere e l'apprendimento obiettivo degli oggetti intesi. La fecondità manifestativa e immanente appartiene all'intendere in quanto atto e in virtù della natura comunicativa di ogni atto.

Se intendere è "dire" per la stessa natura dell'atto, è perché la locuzione sorge dalla fecondità vitale dell'ente. Vale a dire, l'attività intellettuale non è un atto distinto aggiunto all'essere in atto dell'intendimento, ma appartiene allo stesso atto in quanto possessione di se stesso. L'auto-presenza cosciente, costituita dalla possessione immateriale dell'essere da parte della persona, e l'emanazione locutiva della parola mentale non sono due strutture di composizione atto-potenziale, né significano un nuovo atto aggiunto all'essere della persona. Il verbo mentale non emana dall'intendimento in quanto questo passa dalla potenza all'atto, ma in quanto, per essere attualmente intelligente, la parola mentale sorge come l'atto dell'atto³³.

La speculazione trinitaria fu quella che portò San Tommaso a immergersi nella locutività essenziale dell'atto d'intendere. Il fatto che all'Intellesione Sussistente, identificata con l'Atto puro Sussistente, appartenga la Parola in quanto emanazione propria della vita divina, lo ha portato ad af-

³¹ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, disp. 32, a. 4.

³² TOMMASO D'AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, q. I, a. 9, ad. 6.

³³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, IV, c.14.

fermare analogicamente delle persone umane la manifestatività, come qualcosa d'intrinseco alla conoscenza³⁴.

Nella semplicità dell'atto d'intendere, e in virtù della sua stessa attualità comunicativa, la manifestazione segue l'auto-presenza. Se solo l'intenzionalità espressa in atto secondo consuma l'infinita intenzionale della persona, ciò si deve alla limitazione entitativa della natura creata, ma, in se stessa, la fase manifestativa è comunicazione dell'attualità dell'ente, posseduto nel suo essere dall'auto-presenza dell'atto in se stesso. L'atto sorge dall'atto; l'atto espresso dice l'atto che è già e che si possiede per su essere ed è espresso dalla natura comunicativa dell'atto. Nella persona umana, la struttura finita e potenziale del suo intendimento la obbliga a conoscere attraverso la sensibilità, ma la sua coscienza esistenziale come auto-presenza e l'intellezione come manifestazione del suo essere sono due aspetti ugualmente inseparabili.

In qualunque caso, la sua intelligenza sorge come memoria di se stessa, auto-posseduta nel suo essere, come radicata in una coscienza esistenziale. La manifestazione dell'essere propria del momento locutivo del conoscere umano sorge dalla comunicatività di ogni intellesione, in quanto atto in cui si consuma la possessione dell'essere del pensante. Da ciò consegue che ogni ente si riferisce all'attualità delle stesse forme, che è l'atto di essere, e che l'incomunicabilità ontologica della persona è il centro fecondo da cui possa esplicitarsi ontologicamente la realtà stessa del conoscere.

VII. La memoria di sé

In virtù dell'incomunicabilità ontologica della persona si può spiegare la realtà stessa del conoscere. L'autocoscienza appartiene all'essere dello spirito e Sant'Agostino la chiama "memoria di sé". Come ben scrive Maréchal: "La coincidenza dell'intelligente e dell'inteso, del soggetto e dell'oggetto, nell'identità di un atto, è tutto il secreto metafisico della conoscenza in quanto tale. La condizione ontologica prossima della conoscenza come presa di coscienza non è l'unione di due elementi: soggetto e oggetto in un atto comune, ma l'unità interna di questo atto stesso. Nella misura in cui un ente è realmente in atto, sia secondo la sua essenza sia secondo un'ope-

³⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia Dei*, q. 9, a. 5; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 11.

razione strettamente immanente, in questa misura, né più né meno, si raggiunge, si possiede, si è coscienti di se stessi, e diciamolo fin da ora, se porta in sé la somiglianza dell'altro è anche cosciente dell'altro. La coscienza è la presenza dell'atto a se stesso³⁵. La memoria di sé è la facoltà generale di auto-presenza, di costanza e identità con se stesso nel trascorrere del tempo³⁶. Per la memoria di sé, lo spirito si possiede e può, nello stesso tempo, avere il presente delle cose passate, il presente delle cose future e il presente del presente. Tale dimensione dello spirito caratterizza l'uomo in quanto persona, e fa che abbia vita personale.

L'aspetto formale, nella linea intellettuale, deve essere definito non tanto per l'intenzionalità quanto per l'intimità e l'auto-presenza dell'atto cosciente d'intendere. Alla sostanza intellettuale appartiene costitutivamente il possesso intimo di se stessa. Il sussistere in se stesso, che caratterizza la persona, suppone che, per lo stesso possesso dell'essere, si sia presenti a se stessi e, pertanto, si possieda in modo cosciente il proprio essere.

L'anima umana, anche se è l'ultima delle sostanze spirituali, per il fatto di avere un essere proprio, conserva l'intelligibilità, che è la caratteristica essenziale dello spirito. Benché la sua intellettualità agisca in un modo proprio, attraverso cose materiali, e per un processo di passaggio dalla potenza all'atto, la mente stessa è intelligibile in atto, benché non per sua intelligibilità intrinseca, ma in quanto è intelligibile in abitudine. È vero che affinché l'anima attualizzi questa disposizione abituale è necessaria l'azione delle sue operazioni ma, rispetto alla conoscenza di se stessa, quest'abitudine è una disposizione permanente, simile a un'abitudine conoscitiva, anteriore a qualsiasi intelligenza.

La sola presenza dell'anima non provoca la conoscenza della propria essenza, ma provoca la percezione intellettuale della propria esistenza. Quest'esperienza esistenziale che ogni persona ha di se stessa è costituita dalla sussistenza in sé della mente, propria di una sostanza immateriale, giacché l'autocoscienza, la sussistenza di se stesso e l'immaterialità coincidono. Questa intelligibilità abituale è la causa dell'attività del suo intendimento agente e della capacità ricettiva della mente rispetto agli intelligibili astratti delle immagini.

³⁵ Cf. J. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*.

³⁶ E. FORMENT, "El problema del cogito en San Agustín".

L'apparizione dell'essenza intelligibile si produce per questa riflessione connaturale, che è la stessa sussistenza dell'anima, o il proprio essere. La presenza intima dello spirito nel suo essere è anteriore e originante rispetto all'intellezione. Questa deve essere intesa come la patentizzazione dell'ente dalla fecondità dello spirito. Anteriore all'intelligibilità delle essenze, l'atto di intendere si costituisce per la sua struttura di auto-presenza, nella quale si esercita l'attualità di una sostanza che possiede l'essere. Ogni intendere, prima di essere specificato da una specie intelligibile, è esercizio della presenza dell'atto a se stesso, auto-possesto intimo dell'essere. L'intendimento intende per la specie, nello stesso modo in cui qualcosa è per la forma; ma l'essere di tale forma è lo stesso intendere, in quanto atto.

L'autocoscienza esistenziale si mostra come un fatto intimo di coscienza percepito solo da ogni uomo, e del quale è possibile parlare tra gli uomini solo per confidenza e comunicazione interpersonale. Ancora una volta, l'incomunicabile possesso dell'essere è la radice ontologica dalla quale emana, per ogni persona, l'autocoscienza e la possibilità di relazione interpersonale. L'incomunicabilità ontologica è radice di ogni comunicazione trascendente della persona, nel senso che la propria sussistenza dà unità originaria a tutte le facoltà umane. L'autocoscienza è costituita dalla struttura ontologica della persona.

La struttura di sussistenza dell'atto in se stesso, in quanto dichiarazione dell'essere, è quella che, realizzata proporzionalmente in base ai gradi della vita, dà la ragione ultima del carattere trascendentale della persona, per costituzione aperta alla verità dell'ente e alla comunicazione. In quanto partecipazione di questa conoscenza infinita, bisogna intendere tutta l'interiorità e l'auto-possesto conoscente della persona. L'atto è, per natura, comunicativo, perché l'intendere è atto, esige la comunicazione. Anzi, a ogni operazione immanente, in quanto "atto del perfetto", compete ontologicamente il carattere emanativo che possiede tutto ciò che è vivente.

Abbiamo visto come l'intendere sia emanazione della parola mentale interna, comunicazione di vita intellettuale. Come non il vivere non si aggiunge all'essere, ma consiste in essere perfetto, così neppure la perfezione intelligibile sopravviene al vivente, ma si costituisce intrinsecamente come perfezione che il suo essere esige. La mente umana è intelligibile in atto, e possiede la luce intelligibile mediante la quale giudica le cose, per il fatto che nella sua stessa sostanza è "notizia abituale" di se stessa secondo il suo essere. Così è come della sussistenza incomunicabile nell'essere si apre

la fecondità di ogni conoscenza, attraverso l'auto-possessione cosciente della persona.

A questo punto, tuttavia, sorge una nuova pietra miliare nel nostro percorso: il fatto che la "vita umana consiste di azioni"³⁷. Non trattiamo universalmente la vita personale, ma l'esercizio proprio e concreto, "biografico", della vita. La nostra prospettiva non è un'antropologia universale, ma l'esistenza concreta, comunicabile, di ogni persona³⁸.

Secondo questo, il principio della vita personale non dovrebbe essere cercato come forma costitutiva dell'uomo in quanto tale, ma come fine e bene di un processo dinamico. Qui nasce l'apparente difficoltà: che "la scienza in quanto scienza non dice ragione di causa attiva"³⁹. La contemplazione della verità non è motore del dinamismo della vita. E' il giudizio pratico che è capace di muovere e di dare impulso alle azioni della vita.

La difficoltà, comunque, è solo apparente, giacché la volontà esiste nella ragione; è possibile precisamente per il linguaggio mentale che dà allo spirito il carattere di motore della vita, che altrimenti non avrebbe nella mera linea della conoscenza come apprendimento intenzionale. La parola mentale non è solo la verità manifesta, ma anche il principio formale dell'inclinazione volontaria. Nel momento di operare, ciò che si vuole è solo quello che, prima, si è detto dentro di sé. Così come la persona non comprende, se non grazie alla memoria di sé in atto di se stessa, nello stesso modo, nessuno vuole senza essersi prima formato una rappresentazione intenzionale di carattere conoscitivo.

Così la parola mentale, emanazione della vita secondo l'intelligenza, è principio, a modo di forma, dell'inclinazione che dà impulso alla vita personale, come libera operazione. L'inclinazione propria dello spirito segue la parola mentale emanata in atto di coscienza; la disposizione dello spirito finito rispetto alla consumazione della sua attualità, alla quale è destinato per il suo essere, è la radice originaria della volontà in virtù della quale la persona è padrona dei suoi atti e capace di comunicazione amorosa.

Così, non solo si dà comunicazione di vita personale, nella linea del bene trascendentale in cui la persona è capace di essere termine di amore e di amicizia, ma anche nella linea della verità trascendentale, giacché in entrambe bisogna affermare la supremazia della persona come sussistente spirituale.

³⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 51, a. 1.

³⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 1.

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 14.

La persona è l'unico ente capace di essere fine della verità, in quanto espressione della realtà. Non può essere considerato come pienamente vero l'universale, senza tenere presente che l'universalità è solo una condizione per l'intelligibilità delle essenze del materiale, ma in se stesso, è l'immaterialità e non l'universalità ciò che costituisce l'intelligibilità⁴⁰. Quindi, bisogna attribuire il carattere d'intelligibile all'ente spirituale, alla sostanza immateriale, singolare e sussistente, che possiede un essere proprio. Secondo quanto detto sopra, è possibile affermare che le persone partecipano con maggiore pienezza alla verità trascendentale di quanto non facciano le essenze obiettive degli enti materiali. Questa è la ragione su cui si fonda la supremazia della persona anche nell'ordine della verità trascendentale, e non solo nell'ordine del bene. In questo senso, solo la persona è in grado di essere colui al quale si può dire ciò che lo spirito è capace di dire. Così ogni linguaggio con senso, ogni comunicazione vitale della persona, tanto nella linea della conoscenza quanto nella linea dell'azione, è destinato esclusivamente ad essere ricevuto da persone.

VIII. L'intendimento come atto

Il movimento è l'atto più imperfetto e incompleto: è vero che l'azione è il principio attivo del movimento, ma, formalmente parlando, non esprime altro che il fluire dall'agente al paziente. L'operazione, o azione immanente, invece, è un tipo d'attività molto superiore all'azione. Il suo carattere specifico è produrre un'opera interna, e più perfetta è l'operazione più intima è la produzione che realizza.

Da parte sua, la forma può essere considerata come fine del movimento e dell'azione, o come principio di entrambi, giacché certamente ciò che ha raggiunto un qualche grado di attualità o di forma può a sua volta comunicare ad altri questa sua attualità, diventando principio di una nuova azione e un nuovo movimento. Nonostante, per arrivare al tipo più radicale d'attualità è necessario considerare l'essere come attualità di tutti gli atti. L'analogia nella nozione di atto non si esaurisce fino ad arrivare all'atto di essere, all'essere inteso come atto. In questo senso, l'essere è atto, e non determinazione o forma. L'essere è atto senza aggiungere altro; è atto di tutti gli atti, la maggiore delle perfezioni e l'aspetto più intimo di ogni cosa.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *De Anima* q. 1, a.2, ad 5.

La nozione di atto è, quindi, analoga, il cui primo analogato è l'atto di essere. L'essere non è certamente movimento né azione e, tuttavia, le azioni appartengono alle persone, che possiedono l'essere. L'essere non è neppure forma, giacché ogni forma è determinazione e l'essere non è atto determinante ma attualizzante. La forma determina, restringe e limita l'essere e quest'ultimo attualizza la forma. In realtà, ciò che spiega la forma è la natura dell'azione, non l'azione in se stessa. Per questo l'essere è il primo analogato dell'atto. Contiene eminentemente tutto ciò che c'è d'attualità nel movimento, nell'azione, nell'operazione conoscitiva o volitiva e nella forma, e inoltre è il fondamento di tutte quelle attualità, in modo che, nella misura in cui definiamo la persona per il possesso incomunicabile del proprio essere, mettiamo la radice della sua autocoscienza nella struttura ontologica stessa.

L'intendere, non come determinazione qualitativa dell'uomo, ma nella sua stessa natura di conoscenza, deve essere concepito come atto, e risolversi in ultima istanza nell'atto di tutti gli atti, che è l'atto di essere. In qualche modo, possiamo affermare che la persona intende e si comunica perché è molto. E' così che si dà fondamento ontologico all'atto stesso d'intelligenza, in quanto manifestazione dell'essere. Nello stesso tempo, mediante il riconoscimento della natura auto-comunicativa di ogni atto, apriamo, da un punto di vista trascendentale, la persona alla comunicazione per la conoscenza e l'amore.

E' proprio dell'essenza della conoscenza il dire o l'esprimere ciò che si è inteso. Non esiste anteriorità del dire o locuzione mentale rispetto all'intendere; il verbo si fonda sulla natura feconda dell'intendimento, e ne costituisce lo splendore. Il dire, però, non è neppure posteriore all'intendere. L'apprendimento e la manifestazione intellettuale sono dimensioni della stessa perfezione, in modo che bisogna mantenere l'identità dell'atto d'intendere e dell'atto di dire la parola mentale. L'oggetto inteso si comporta come se fosse costituito dall'intendere. La parola mentale è l'oggetto principalmente inteso, perché in essa s'intende la cosa.

Lo sdoppiamento essenziale alla conoscenza non è quello che crede l'intuizionismo, tra soggetto intelligente e oggetto inteso, ma quello costituito dall'attività del pensiero che intende pensando, ed esprime e forma in se stesso, in quanto intelligente in atto, l'oggetto inteso in atto. La conoscenza mostra sempre unite la coscienza esistenziale di ogni atto d'intendere e l'apprendimento obiettivo degli oggetti intesi. La fecondità manifestativa e immanente appartiene all'intendere in quanto atto e in virtù della natura

comunicativa d'ogni atto. Se intendere è dire, per la stessa natura dell'atto, è perché la locuzione sorge dalla fecondità vitale dell'ente.

L'attività intellettuale non è un atto distinto che si aggiunge all'essere in atto dell'intendimento, ma appartiene allo stesso atto in quanto possesso di se stesso. L'auto-presenza cosciente, costituita dal possesso immateriale dell'essere da parte della persona, e dall'emanazione locutiva della parola mentale non è fatta di due strutture di composizione atto-potenziale né significanti un nuovo atto aggiunto all'essere della persona. Il verbo mentale non emana dall'intendimento in quanto quest'ultimo passa dalla potenza all'atto, ma in quanto, per il fatto che è attualmente intelligente, la parola mentale sorge come l'atto dell'atto.

Nella semplicità dell'atto d'intendere, e in virtù della sua stessa attualità comunicativa, la manifestazione segue l'auto presenza. Se solo l'intenzionalità espressa in atto secondo consuma l'infinito intenzionale della persona, ciò si deve alla limitazione entitativa della natura creata, ma, in se stessa, la fase manifestativa è comunicazione dell'attualità dell'ente, posseduto nel suo essere dall'auto-presenza dell'atto in se stesso. L'atto sorge dall'atto; l'atto espresso dice l'atto che già è e che è posseduto dal proprio essere ed è espresso dalla natura comunicativa dell'atto. Nella persona umana, la struttura finita e potenziale del suo intendimento la obbliga a conoscere attraverso la sensibilità, ma la sua coscienza esistenziale, in quanto auto-presenza, e l'intellezione, in quanto manifestazione del proprio essere, sono due aspetti parimenti inseparabili. In ogni caso, la sua intelligenza sorge come memoria di se stessa, auto-posseduta nel suo essere, in quanto ben radicata in una coscienza esistenziale.

Dr. Joan Martínez Porcell
Facultad de Filosofía de Catalunya.
Universidad Ramón Llull
 joanmartineziporcell@gmail.com

Riferimenti bibliografici

- CARBALLO, J. (1987). *Violencia y ternura*, Madrid: Espasa Calpe.
 FORMENT, E. (1989). El problema del cogito en San Agustín, *Augustinus*, 34.

GILSON, É. (1972). *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid: Rialp.

HEIDEGGER, M. (2004). *Sein und Zeit*, Barcelona: RBA.

LAÍN ENTRALGO, P. (1992). *Cuerpo y alma, estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid: Espasa Calpe.

LOBATO, A. (2003). *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Valencia: Edicep.

MARECHAL, J. (1944). *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Bruxelles: Desclée de Brouwer.

POLO, L. (1993). *Quien es el hombre: un espíritu en el mundo*, Madrid: Rialp.

SAPIR, E. (1921). *Language*, New York: Harcourt.