

SALVATORE DE FILIPPO



Lineamenti di
Antropologia Filosofica in
S. Tommaso D'Aquino



Istituto di Scienze Religiose « S. PAOLO »

AVERSA

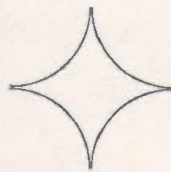
A mia madze

*L'uomo: un inno
di lode perenne
a Dio Creatore,
Amore*

*Al dot. Della Volpe Giovanni
Carissimi
Salvo*

SALVATORE DE FILIPPO

Lineamenti di
Antropologia Filosofica in
S. Tommaso D'Aquino



Istituto di Scienze Religiose « S. PAOLO »

AVERSA

INTRODUZIONE

In questi ultimi tempi, iniziando forse dagli anni settanta, subito dopo la contestazione del '68, assistiamo, per opera anche dello strutturalismo filosofico e scientifico, ad una cultura antiumanistica, in cui l'uomo viene decentrato e relegato a ruolo di prodotto di alcune strutture come il lavoro, il linguaggio, l'economia... l'uomo ha perso, cioè, quella centralità originaria che Kant, dopo le rischiose avventure del razionalismo e dell'empirismo, aveva riconquistata proprio per l'uomo.

In verità il messaggio antropocentrico di Kant è stato male interpretato procurando quelle deviazioni che sono giunte a dare l'ostracismo (non per dieci, forse per più di dieci anni!) all'uomo dal suo mondo.

L'uomo viene oggettivato cosa tra le cose, oggetto da analizzare, da scomporre e da manipolare, uomo-macchina senza anima informante, senza spirito elevante alla dignità di essere superiore. Anzi facendo mostra di una rozzezza culturale e insensibilità metafisica, la scienza moderna ritiene sorpassata o addirittura ridicola la composizione dell'uomo di anima e corpo; il termine « anima » dovrebbe addirittura essere eliminato, neanche fosse eretico: eppure con l'anima è destinato a scomparire anche l'uomo.

Ora l'uomo perdendo il senso di sé è destinato all'alienazione e alla follia. Violenza, droga, assassini...: triste retaggio di una allucinante, aberrante ed assurda cultura di morte. Occorre, recuperare il senso dell'uomo protagonista, dell'uomo soggetto, dell'uomo integrale per-

chè con esso vi sarà anche il recupero sia della storia sia della stessa scienza, non contro ma per l'uomo.

Per questo recupero antropologico è da ritenersi di grande attualità la lezione e i suggerimenti che ci vengono da S. Tommaso.

Alle soglie del terzo millennio l'uomo è chiamato al gravoso compito di preparare « . . .nuovi cieli e una terra nuova » (1).

L'antropologia tomasiana, come vedremo, è un aiuto non indifferente per concretizza di vita e saldezza di principi per ridare all'uomo la coscienza del suo essere uomo, del suo essere soggetto della scienza e della storia.

Partiremo dai concetti: ente-uomo-persona, per fissare in maniera chiara, fedele alla dottrina tomasiana, i principi di una educazione integrale, che proietta l'uomo in quella dimensione umano-divina nella quale soltanto egli potrà riconoscersi uomo e potrà cantare con ritrovata gioia la propria libertà.

1) Apoc. 21, 1.

CAPITOLO PRIMO

1) L'ENTE - UOMO - PERSONA

L'ente, integralmente considerato, è l'uomo (1) in quanto nel suo essere (ente), nella sua essenza (res), nella sua individualità (indivisa in se stessa = una, e divisa da qualunque altro = aliquid), e nella sua conoscibilità (ratio rei, o meglio l'ente in quanto dotato di ratio = rationatum) rivela la sua dinamicità come apertura alla totalità dell'ente, apertura trascendentale all'essere.

In questa apertura trascendentale all'essere l'uomo si fa problema a se stesso. Apertura che è circolare in quanto non è più l'uomo che dal di fuori si pone la domanda su un oggetto estraneo che è l'ente, ma è l'ente stesso (i cui parametri si raccolgono in modo preminente nell'uomo), che si interroga sulla propria costituzione e risolve gradualmente i propri problemi.

L'antropologia introduce metodologicamente all'ente, poi è l'ente che passa al comando e ricostruisce nel proprio ritorno la stessa antropologia.

Poichè l'ente, nella sua nozione più globale, è l'uomo, dire che l'ente interroga se stesso equivale a dire che l'uomo, in quanto ente, interroga se stesso sulla propria costituzione trascendentale.

Parlando dell'ente dobbiamo dire che l'essere storicizza l'essenza nell'ente, essenza presa nella sua sostanzialità irripetibile ed unica e cioè: essenza - sostanza - essere - ente.

(1) « Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura » cfr S. Tommaso d'Aquino - SUMMA THEOLOGIAE - Marietti - Taurini, 1952, Romae, I, q. 29, a. 3. Tutto ciò che si richiede a costituire l'ente è indispensabile a costituire la persona.

Non si tratta, beninteso, di una somma di diversi enti ma è l'ente cui compete in un'essenza l'essere. L'essere, cioè, storicizza l'essenza nell'ente, mentre l'essenza sostanziale è « l'id quod » come principio di dinamicità dell'essere.

Ora, proprio osservando l'uomo storicizzato, reale, noi rileviamo fenomeni di ordine fisico, materiale, come quelli di ordine vegetativo e sensitivo. Così tutto il processo della nascita, della crescita, della generazione, della decadenza organica, della morte (2); il processo dell'assimilazione di elementi esterni per trasformarli in propria materia e in energie organiche, così pure il movimento materiale, locale.

Ci sono altri fenomeni ancora materiali, nei quali è qualche cosa che non è pura materialità, almeno nell'uomo, perchè si svolgono con una ripercussione intima, interiormente percepita: sono i fenomeni della sensazione. Ogni sensazione, come quelle dei colori e dei suoni, del piacere o del dolore, si produce direttamente non nella intelligenza, ma nella sensibilità; è un fenomeno di ordine materiale, che include già, negli uomini, come anche negli animali una percezione. Non siamo però ancora allo « spirituale ».

Lo « spirituale » è un'altra sfera, dove si verificano fatti di altra natura (sono sempre fatti che pur possiamo esaminare), non riducibili a quelli meramente materiali. Noi ci accorgiamo che c'è qualcosa in noi, una energia, un principio che ci fa agire, pensare, amare, superando tutti i limiti della pura materialità e della stessa sensazione. Con la sensazione noi percepiamo qualche cosa di concreto, di materiale, di localizzato.

Ed ecco intervenire un'altra forza che è in noi, che astraе dal fatto sensibile, ne coglie il valore universale

2) « Et si aliquis in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes » in S. THEOLOGIAE op. c. I, q. 91, a. 3.

con un processo di universalizzazione, giungendo persino a concetti puri, universali, trascendentali.

Oltre una conoscenza materiale del fatto concreto nella sua concretezza, si scorge anche il valore del fatto, se ne conosce l'idea universale. Per questo al di là delle sensazioni, delle percezioni vi è un principio superiore, spirituale, intellettuale.

E' naturale che questo principio non agisce se non, almeno nella maggioranza dei casi, per mezzo dei sensi: « nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu » (3).

Nell'uomo ci sono operazioni che trascendono assolutamente le operazioni sensitive: la percezione dell'idea e la formazione del concetto, il confronto delle idee e il giudizio, il ragionamento. E cioè, come già si è detto, noi vediamo la casa A, la casa B, la casa C, tutta la realtà concreta, percepita con i sensi (con gli occhi, e magari anche con le mani), a un certo momento noi diciamo non più casa A, casa B, casa C, ma casa, come tale, ossia idea, concetto della casa, in universale. Non solo formiamo il concetto di casa nella sua universalità ma quando ragioniamo, giudichiamo, noi attribuiamo alla casa finalità e proprietà, formuliamo cioè dei giudizi astratti, dei confronti di idee. Per di più, confrontiamo anche il particolare percepito con i sensi con le idee universali già formate in noi: vediamo la corrispondenza o la ripugnanza. Fissiamo anche il rapporto tra la casa e noi, (in ordine ai nostri doveri, ai bisogni, ai diritti). Formuliamo il giudizio sulla proprietà: « la casa è nostra », « la casa è vostra », il che non potrà mai venire dalla semplice sensazione, ma solo dall'intelletto che attribuisce a qualcuno un diritto di proprietà, come qualunque altro diritto. Difatti, l'animale che non è capace di giudizio non è soggetto di diritti.

C'è pertanto nell'uomo un'operazione di giudizio, trascendente la materialità della sensazione, dipendente da una facoltà superiore spirituale.

3) S. THEOL. op. c. « Intellectivum principium unitur corpori ut forma ».

Infine c'è il ragionamento, il quale, attraverso il famoso sillogismo, ci permette di mettere in luce i vari ideali delle cose.

Il vero è che in noi c'è una natura spirituale (nella quale si radica la facoltà), essenzialmente diversa da quella materiale, per la quale in noi ci sono due principi, due nature diverse: materia e spirito, corpo e anima (4).

Spirito e materia sono i due principi costitutivi della natura umana.

2) CORPO E ANIMA

L'uomo, nell'astrarre dal particolare l'universale non fa altro che ripiegare, riflettere su se stesso, fare liberamente le proprie scelte. Nell'autocoscienza l'uomo scopre il proprio spirito, afferra la propria anima, diventa se stesso.

Ora il principio di queste riflessioni, di questo ripiegamento non può essere la materia, la quale non vive, nè può entrare in se stessa. Nella natura dell'uomo c'è una spiritualità trascendente la materialità (5), un'anima di natura spirituale di cui l'uomo ha percezione continuamente nel porsi nel mondo come conoscente.

L'anima è realtà ed una realtà sostanziale, ossia non è solo un epifenomeno accidentale, ma una proiezione dello spirito assoluto e della materia in se stessa, è una realtà che consiste per se stessa (6). E' l'« io » profondo, uno e identico con me stesso, che permane mentre va-

4) " In homine duo sunt: scilicet natura spiritualis et natura corporalis » cfr. S. THEOL. o.c. II - II, q. 26, a. 4, c. ed ancora « in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitivi » in ibidem II - II, q. 71, a. 2 ad 3; e I, q. 98, a. 1.

5) « Anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae » - ibidem I, q. 97, a. 1, c.

6) Per tale affermazione rimando a quanto detto precedentemente circa l'essenza e la sostanza.

riano tanti fenomeni, fermo nonostante questo fluire continuo, questo variare indefinito della vita, questo «io» che è di natura spirituale, perchè trascende la materia, che di sua natura, è mobile, diveniente, corruttibile.

L'anima, che è principio permanente di fatti molteplici e supposto di modificazioni sempre variabili e che da altra parte è irriducibile alla realtà materiale, è una sostanza spirituale, per sè esistente, che in ogni uomo si pone con una esistenza individuale e incomunicabile (7).

L'anima è anche l'unica forma del corpo (8), ossia l'unico principio che attua, organizza, vivifica « la materia » del corpo, al quale essa stessa dà di essere corpo.

I due principi di anima e corpo non devono generare, dice S. Tommaso, in noi il presupposto della loro diversità, e vanno considerati nella loro unità interna, ontologica, unità della e nella diversità. L'uomo non è puro spirito, non è pura materia: è composizione sostanziale della sua definizione metafisica di ente. Non è cioè un'associazione accidentale, - una superadditività della anima al corpo, è unità sostanziale (9). Una sostanza sola per cui è tutto l'uomo, anima e corpo, soggetto di tutte le operazioni umane.

Tutta la questione 76 della Prima parte della *Summa Theologiae* è dedicata ai problemi e alle difficoltà riguardanti l'unione sostanziale dell'anima col corpo. Le affermazioni di S. Tommaso sono chiare ed esplicite: due sono i principi e, considerati in astratto, di natura

7) *Ibidem*, I, q. 76, a. 2.

8) *Ibidem*, I, q. 91, a. 4 ad 3 « Anima est corporis forma ».

9) « Eadem anima rationalis ita unita corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectioni essentiali; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est ». cfr. XVI XXIV tesi tomistiche riportate da G. LAGRANGE: *SINTESE TOMISTICA - Quaeriniana - Brescia*, 1953, pag. 197.

diversa, ma l'unico è l'essere per il quale essi sussistono nella medesima persona, quello dell'anima.

Nell'uomo, non si possono trovare parti a se' stanti, o in qualsiasi modo complete e con sussistenza autonoma, per il fatto che l'anima è l'unica forma di tutto l'uomo e da essa dipende la esistenza attuale di ogni sua parte (10). L'anima intellettiva fa sì che una determinata materia divenga corpo animato e animale razionale.

Tutte le perfezioni della persona umana, di qualsiasi natura esse siano, provengono dall'anima, quale forma che dà l'essere e l'operare a tutto il composto: « remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi aequivoce » (11).

S. Tommaso rileva le varie assurdità alle quali condurrebbe una diversa concezione antropologica. Se l'anima non fosse l'unica forma del composto, l'uomo non sarebbe « simpliciter » un solo essere, un (12) solo individuo personale: « homo non erit unum nisi aggregatione, sicut acervus qui est secundum quid unum et simpliciter multa » (13).

Vi è di più: se non fosse la stessa anima intellettiva a svolgere anche la funzione della vita sensitiva, si potrebbe presupporre l'uomo esistente secondo l'anima sensitiva; in questo caso l'anima intellettiva non sarebbe che una forma accidentale aggiunta « cum adveniat rem iam subsistenti » (14).

Di conseguenza l'anima ragionevole non sarebbe la

10) « Anima illud esse in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae » cfr. S. THEOL. I, q. 76, a. 1 ad 5.

11) DE ANIMA, q. 1 ad 5.

12) « Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse 'simpliciter'; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est » — ibidem.

13) DE ANIMA, q. unica, a. 11, c.

14) Ibidem

forma specifica dell'uomo, l'uomo, cioè, non sarebbe ragionevole specificamente, ossia per sua essenza (15).

Occorre aggiungere che l'unità dell'essere umano riguarda non solo l'esistere, ma anche, conseguentemente, l'operare in quanto «*agere sequitur esse*». La forma sostanziale che dà l'esistenza al tutto non può essere nello stesso tempo il principio fontale della vita operativa; non si vede in che cos'altro si potrebbe porre l'origine della capacità operativa delle potenze umane, per quanto numerose possano essere: «*Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu; necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium*» («E poichè la medesima forma che dà l'essere alla materia è anche principio di operazione, per il fatto che ciò che agisce secondo che è in atto, è necessario allora che l'anima, come qualsiasi altra forma sia anch'essa principio di operazione») (16).

Non vi è chi non veda in questa dottrina sull'unicità fontale dell'essere e dell'operare il fondamento metafisico delle indipendenze e interferenze tra il piano biologico e psichico della persona. Certamente non fu una conquista facile per il pensiero umano giungere all'affermazione dell'unità sostanziale di due nature diverse.

La grande originalità della riflessione dell'Aquinate sull'unità ontologica dell'uomo si può rilevare solo che si pensi alle polemiche e alle incertezze persistenti ancora durante il Medioevo (17). Una tale metafisica ha una grande importanza per un discorso retto sia in psicologia che in pedagogia.

15) «*Unde anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabili plantis, et alterius aliquid; et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis*» cfr. DE ANIMA, q. unica, . 11, c.

16) Ibidem, q. unica, a. 9, c.

17) Infatti Averroè nel DE ANIMA, III, ed. Venezia, 1955, pag. 165, afferma che l'intelligenza umana è l'ultima delle intelligenze, che è una forma

immateriale, eterna, separata dagli individui, dotata di unità numerica. Questa intelligenza è insieme intelletto attivo e intelletto possibile. Quindi, la ragione umana è impersonale; è luce che illumina le anime individuali e assicura all'umanità la partecipazione alle verità eterne. Perciò Averroè negava l'immortalità personale delle anime individuali e la loro libertà. Ciò era stato l'insegnamento degli averroisti latini nel secolo III: Sigeri di Brabante e Boezio di Dacia, contro i quali S. Tommaso scrisse il trattato « DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS ». Per Sigeri (nel tratto DE ANIMA INTELLECTIVA), vicino all'anima vegetativa sensitiva che informa ciascun organismo umano, esiste un'anima intellettiva, per natura separata dal corpo, al quale essa si unisce temporaneamente per compiere l'atto del pensiero, come il sole illumina l'acqua del lago. Secondo lui l'anima intellettiva non può essere « forma » del corpo, perchè allora informerebbe un organo e sarebbe perciò materiale, ossia intrinsecamente dipendente dalla materia. Quest'anima immateriale è unica; perchè esclude da sè il principio stesso dell'individuazione, che è la materia. Però l'anima intellettiva è sempre unita a corpi umani, perchè, se muoiono i singoli uomini, l'umanità è immortale e la serie delle generazioni umane non ha avuto principio e non avrà fine.

D'altra parte, i teologi della scuola pretomista, come Alessandro di Hales e S. Bonaventura, ammettono la possibilità delle forme sostanziali nell'uomo e una materia spirituale nell'anima umana. Questi teologi tentavano, senza riuscirci, di conciliare la dottrina di S. Agostino con quella di Aristotele intorno all'anima. La molteplicità delle forme sostanziali accentuava nell'assunto di S. Agostino la indipendenza dell'anima dal corpo, ma comprometteva l'unità naturale del composto umano. Contro queste due correnti fra loro opposte, S. Tommaso vuol dimostrare che l'anima ragionevole è puramente spirituale, senza nessuna materia e perciò incorruttibile, che pur tuttavia è forma del corpo, anzi l'unica forma, rimanendo intrinsecamente indipendente dalla materia nelle sue operazioni intellettive e volitive e nel suo essere, e che una volta separata dal corpo, essa rimane individuata, checchè ne pensino gli averroisti, per la relazione a tal corpo piuttosto che a tal altro.

Cfr. G. LAGRANGE, op. cit. - pag. 187.

CAPITOLO SECONDO

1 — IMPLICAZIONI PSICOLOGICHE

L'unione sostanziale delle due nature e il loro reciproco influsso fonda una psicologia estremamente complessa, e S. Tommaso ne analizza chiaramente le diverse componenti. Specialmente la seconda parte della *Somma Teologica* è una sistematica e penetrante indagine del mondo psicologico dell'uomo. Punto basilare di partenza è il fatto che il principio unico di esistenza è anche principio unico di operazione (1). L'anima che, come forma di unità sostanziale a tutto il composto umano, è ugualmente centro fontale di energia psichica per tutte le facoltà operative, umane (2).

Abbiamo detto che la natura umana non è altro che la stessa essenza umana considerata come principio di attività; ma, nel passaggio dal principio di attività (natura) all'attività stessa, dalla potenza all'atto, c'è ancora questo veicolo, questo principio più immediato dell'attività: la **facoltà**. Il che non è difficile capir subito tenendo conto della stessa costituzione umana. C'è in noi, infatti, la natura umana, che in concreto consiste in corpo e anima uniti insieme sostanzialmente (3). Poi, ad un esame su-

1) RENINALDO GAMBARET, op. cit. - ORIGINE DEL MALE MORALE E DINAMISMO PSICHICO IN S. TOMMASO - in riv. *Sapientia* Ed. Domenicana - anno XXI n. 4 - ott. dic. 1968, pag. 459.

2) S. THEOL. I, q. 77 a. 6 ad 1: « Omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari posset ».

3) Questa profonda unità di natura e di persona (in quanto la natura umana, che è identica in tutti, viene a concretizzarsi in ognuno con un insieme di elementi inconfondibili e incomunicabili, per cui ci djstjn-

perficiale dell'uomo si vede che ci sono in lui molte capacità e abilità diverse, ma tutte radicate nella medesima natura, in forza della sua stessa costituzione: vi è la capacità di camminare, di muoversi localmente (per prendere un fatto di più immediata osservazione), la capacità di nutrirsi, di generare, di vivere . . .: queste sono capacità organico-fisiche, biologiche, proprie del corpo vivente. Per esse si compie tutto il processo vegetativo, con l'assimilazione del nutrimento esterno, la sua trasformazione in sostanza organica, in modo che si produca il fenomeno della conservazione, della crescita, del continuo ristabilimento organico, della generazione e così via; finchè per difetto di capacità di assimilazione, per indebolimento di energie vitali, si ha il deperimento e la morte.

Vi è poi la capacità di conoscere sensibilmente le cose, come vedere un oggetto o percepire la voce di uno che parla (a parte la facoltà, che vedremo dopo, di capire quello che uno dice).

I sensi, in realtà, sono delle facoltà animali, che rappresentano il primo e il più immediato punto di contatto consapevole tra l'intimo dell'uomo e l'esterno; facoltà di percezione che stabiliscono il legame dell'«Io» col «non - Io», dell'Io col mondo esterno, del soggetto con l'oggetto, su un piano di sensibilità e fisicità.

Queste facoltà sono proprie dell'uomo in quanto egli possiede un corpo congiunto all'anima e, quindi, una sen-

guiamo l'«io» e il «tu») ci rileva una solidarietà profonda del genere umano per cui tutti convergiamo in un «noi» solo, ma in questo «noi» universale non c'è una identificazione di persone, non c'è nemmeno un ammassamento, ma una magnifica sinfonia di tante note distinte, ognuna delle quali brilla per la sua inconfondibile ed in gran parte ineffabile singolarità. Però, considerando l'uomo nella sua natura e, quindi in questa persona, tante energie derando l'uomo nella sua natura e, quindi in questa persona, tante energie e capacità diverse, tante tendenze a oggetti diversi o magari a oggetti identici, ma considerati, toccati, perseguiti sotto aspetti diversi. E' la meraviglia della varietà nell'unità dell'uomo.

sibilità che reagisce al contatto degli organi con la realtà esteriore.

L'unità sostanziale di anima e corpo ha come logica conseguenza che tutte le azioni non sono solo del corpo o solo dell'anima: bensì anche del « **compositum** ». L'unità sostanziale è l'uomo. L'unità sostanziale di anima e corpo se è fondamentale per le facoltà operative umane, è altrettanto per la natura e la teoria della conoscenza.

2) IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA

Oggetto primo dell'umano conoscere è l'ente « *illud autem* », dice l'Aquinate con Avicenna, « *quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens . . .* » al quale non si può aggiungere niente di natura estranea all'essere stesso « *quia quaelibet natura essentialiter est ens* » (4). Ciò significa che l'essere è il primo evidente, che l'intelletto è ordinato all'«ens», che i sensi non possono cogliere, o, se si vuole, che l'ordine dell'essere è naturale all'intelletto.

In ciò consiste la dignità appunto della persona nella capacità di aprirsi all'essere, che prescinde da ogni limitazione, cioè nella sua apertura alla « totalità » dell'essere. E' l'essere delle cose che causa la verità dell'intelletto (5).

La primalità dell'essere sul conoscere esclude che l'intelletto sia creatore del suo oggetto e garantisce l'oggettività della conoscenza: il conoscere dipende dall'essere, non l'essere dal conoscere. A garantire l'oggettività dell'umano conoscere è la verità, che è « *adaequatio o conformitatis rei et intellectus* », la quale però ne segna anche i limiti: « *intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum . . .; sed sunt mensurate ab intellectu*

4) DE VERITATE, q. 1, a. 1.

5) S. THEOL, I, q. 16, aa. 2 e 3.

divino, in quo sunt omnia creata . . . Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales sed artificiales tantum » (6). L'intelletto umano non è il creatore, ma l'apprenditore, sempre apprendista di ciò che è. Solo io è misura « non mensurata », l'uomo è misurato dall'essere delle cose e da Dio creatore di tutto, senza tuttavia che si riducano le immense possibilità dell'umano conoscere; anzi ne è assicurata l'oggettività.

L'operazione dell'intelletto ha origine dal senso; tuttavia l'intelletto nella cosa appresa sensibilmente « multa cognoscit quae sensus percipere non potest » (7). Infatti, oggetto dell'intelletto non sono le cose o gli enti, ma l'essenza degli enti, la « quidditas sive natura in materia corporali existens » (8). Dunque non si può conoscere la essenza di un ente se non nella sua esistenza particolare; il particolare però lo si conosce mediante il senso e l'immaginativa; « affinché l'intelletto possa conoscere il proprio oggetto, è necessario che si volga ai fantasmi e così apprendere l'essenza universale sussistente in ogni ente particolare » (9).

In altri termini, la specie sensibile contiene potenzialmente l'essenza; l'intelletto, con il suo potere di astrarre, la fa essere in atto, cioè coglie la « specie intelligibile »; la pura forma universale senza la materia. Mentre, l'immaginazione e i sensi si fermano alle apparenze sensibili, l'intelletto apprende, coglie l'essere, attraverso il processo di astrazione; è ordinato all'essere. Nell'apprendere l'ente, l'intelletto compie una triplice operazione: — astrate, l'intelletto compie una triplice operazione: — astra-

6) DE VERITATE, q. 1, a. 2.

7) S. THEOL., I, q. 78, a. 4.

8) S. THEOL., I, q. 87, a. 7.

9) S. THEOL., I, q. 84, a. 7: « Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem ».

zione con cui si intende « ciò che una cosa è » (*quid sit*); — giudizio con cui si giudica « se è o non è » (*an sit*); — ragionamento con cui si dà « ragione d'essere » di ciò che si afferma o si nega (*propter quid*). E' da notare qui che l'intelletto non fa 'esserci' l'oggetto, come già abbiamo osservato, lo fa solo 'conoscere' e la verità consiste proprio nella corrispondenza tra l'intelletto e la cosa, cioè nell'atto con cui l'intelletto afferma o nega la essenza di una cosa; la verità è « *adaequatio rei et intellectus* », cioè la « *species* » contenuta nell'intelletto è la forma stessa della cosa. La verità ha il suo fondamento nelle cose; la sua essenza si realizza nella mente, quando questa apprende le cose così come sono (10).

Punto centrale della dottrina tomistica della conoscenza è il processo di astrazione di cui abbiamo già parlato. Occorre, intanto, stare attenti a non confondere l'astrazione con l'astrattezza.

Astrazione, infatti, significa dematerializzare l'ente, mettendolo così nello stato di conoscibilità intellettiva, cioè di intellegibilità, della sua essenza universale.

Astrattezza, invece, è la pretesa della captazione immediata di tutto l'ente situato nella sua individualità per cui alla nostra conoscenza intellettiva sfuggono altri elementi, sfugge la essenza universale che lo rende intellegibile: l'universale in questo caso diventa solo un nome. E' questa la via intrapresa poi da Occam (11).

10) DE VERITATE, q. 1, a. 3: « Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi; sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid si correspondens, inter quae adaequatio attendi potest.

Intellectus autem formam quidditatis non habet nisi nihilitudinem rei resistentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse ».

11) In effetti è ciò che oggi fa la scienza, la dematerializzazione dell'ente nella sua scomposizione fisica e chimica per arrivare all'astrazione uni-

D'altra parte non bisogna trascurare il dato di fatto che abbiamo nella intuizione immediata e sensibile.

S. Tommaso, infatti, pone l'universale intelligibile, e sostiene che nelle cose o in natura non « esistono universali », bensì individui che non sono nè solo esistenza, nè solo essenza, però esistenza ed essenza inscindibilmente, cioè essenze individuate; per conseguenza l'atto dell'intelligere o il « *facere intelligibili actu* » significa universalizzare, astrarre dalle note individuanti per conoscere o pensare l'essenza, funzione propria dell'intelletto agente, che appunto *astrae* le forme o le specie « *a conditionibus particularibus* » o « *materialibus* »; infatti, l'individuazione viene dalla materia « *signata quantitate* » (12).

C'è da notare che l'Aquinate mantiene ferma l'autonomia dell'umano conoscere, contrariamente a S. Agostino. Cioè, alla conoscenza non occorre una qualche illuminazione divina nell'atto di conoscere, perchè basta l'intelletto agente per cogliere l'intelligibile nell'oggetto sensibile: solo « *ad intelligendum* » la nostra mente è aiutata

versale del particolare che renda intelligibile l'oggetto di osservazione. Potremmo dire che tale oggetto e tutti gli oggetti della stessa specie sono strutturati in determinato modo universalizzando l'osservazione compiuta, cioè intellettività dell'essenza. Ma guai se il fisico o lo scienziato si fermasse alla intuizione esterna dell'oggetto, la scienza si fermerebbe per sempre, sarebbe la morte della scienza stessa. Si fermerebbe cioè all'astrattezza, per cui sfuggirebbe alla scienza una realtà, che è sottesa dalla apparenza a noi del medesimo oggetto. Si perederebbe, in altri termini, la struttura ontologica degli enti.

12) S. THEOL., I, q. 79, aa. 3 e 4.

Questa posizione tomistica non è accettata dal pensiero moderno, il quale, impegnato nel più radicale « accidentalismo », sostiene che l'intuizione sensibile coglie solo i fenomeni particolari, mentre le sostanze o essenze sono puri nomi, oggetto delle « fantasticherie » metafisiche; oppure nel più radicale « essenzialismo » sostiene che esistono solo essenze pensate che si risolvono nella logica o nel sistema delle relazioni concettuali immanenti al pensiero e allo Spirito, e con la logica si identifica la metafisica. L'essere e la realtà, quindi, si sono disciolti.

(« iuvetur ») da Dio (13). In questo modo viene salvaguardato sia l'oggettività della conoscenza, sia l'intelligibilità del reale.

Infine vi è il problema della conoscenza a priori della verità dei primi principi indimostrabili, che come a priori e per se stessi evidenti (14), non si vede come possano deviare dall'esperienza sensibile.

S. Tommaso, esplicitamente riferisce che i primi principi sono appresi immediatamente ed è ciò che egli chiama 'intelligi' o l'atto intellettuale intuitivo di essi principi; distingue questo 'intelligi' dall'« intellectus ut habitus » e dal « discursus » che è il processo razionativo attraverso il quale l'anima razionale acquista la verità (15).

E questo 'intelligi' dei primi principi è una intelligenza a priori (16): l'uomo pur conservando l'individuale determinazione ontologica, possiede una conoscenza propria e destinata anche delle altre cose. Naturalmente conoscenza non per identità, ma per somiglianza (17) « simile simili cognoscitur (con o senza previa dissimiglianza) (18).

Non basta la somiglianza analogica che accomuna tutte le cose nella ragione di ente; si richiede anche la somiglianza specifica e individuale. Il soggetto conoscitivo, attuato da questa somiglianza, cioè fatto simile all'oggetto, possiede quanto basta per emettere l'atto del conoscere. Ciò che rende il soggetto finito simile agli oggetti diversi da sé è un'entità reale-psichica che risiede

13) S. THEOL., I, q. 79, a. 4.

14) Cfr. quanto detto nel capitolo dei primi principi in S. DE FILIPPO: PRINCIPI FONDAMENTALI DELLA METAFISICA DI S. TOMMASO - Aversa (pro manuscripto), pag. 16.

15) S. THEOL., I, q. 58, a. 3.

16) S. THEOL., II-II, q. 2, a. 3 e I, q. 106, a. 1; I, q. 81, a. 5; q. 88, a. 3 ad 1.

17) S. THEOL., I, q. 55, 1, c. 3 m.

18) DE ANIMA, II, 10, n. 351-357.

nella facoltà conoscitiva del soggetto, facendo le veci dell'oggetto, che si chiama 'specie conoscitiva impressa' (19).

Essa, avendo il compito di colmare il disavanzo gnoseologico del soggetto, presenta, come il soggetto, due aspetti, di cui uno formale (rappresentativo, gnoseologico « esse ad obiectum »), l'altro materiale (entitativo, psicologico, « esse in subiecto »).

Esaminiamo brevemente e distintamente i due aspetti della specie rappresentativa:

a) sotto l'aspetto rappresentativo o gnoseologico, che corrisponde all'aspetto comune o conoscibile del soggetto, la specie, è relativa ad un determinato oggetto e simile ad esso. Ora perchè una cosa sia simile ad un'altra non si richiede la somiglianza dell'essere (esistenza), basta la somiglianza nella struttura o 'ratio' (la forma umana non ha lo stesso modo di essere nella statua e nella carne viva), la specie, pur essendo immateriale, ci fa conoscere anche gli oggetti materiali. E poichè la somiglianza riguarda la natura specifica, la specie impressa in forza del suo 'esse ad' è principio della determinazione dell'atto conoscitivo (specificazione oggettiva del conoscere), e fa conoscere la realtà come è in se stessa.

b) Sotto l'aspetto 'entitativo o psichico', che corrisponde all'aspetto proprio o conoscitivo del soggetto, la specie è nel conoscente secondo il « modo » immateriale di essa. Ogni conoscente, infatti, è un singolare immateriale (almeno in parte, come il senziente). Ha, quindi, un essere immateriale, ed è principio dell'atto conoscitivo (esercizio oggettivo del conoscere). Da questa immaterialità costitutiva della specie non dipende certamente la conoscenza della cosa altrimenti le cose materiali, essendo dissimili dalla specie, non sarebbero conoscibili per suo mezzo. Così dall'immaterialità della specie dipende solo il « modo » immateriale di conoscere le cose, siano esse materiali o immateriali. Quindi altro è il modo

19) S. THEOL., I, q. 56, a. 2, c. 3 m.

dell'essere conosciuto, che può essere materiale o immateriale, altro è il modo di conoscere tale oggetto: modo che è necessariamente immateriale. Così pure dalla singolarità entitativa e immateriale della specie non viene impedita la riflessione, che rende la specie stessa oggetto di conoscenza, perchè il singolare come tale è intelligibile. « A fortiori », è conoscibile quel singolare immateriale che è la specie intelligibile impressa. Nel caso particolare poi del conoscente legato al corpo, in cui la conoscenza di sè deriva e dipende dalla conoscenza dell'altro da sè, anche la conoscenza di se stesso avviene mediante una specie impressa (20).

20) DE ENTE ET ESSENTIA, c. IV.

CAPITOLO TERZO

1) IMPLICAZIONI PEDAGOGICHE

S. Tommaso oltre a parlare del problema dell'educazione sparsim nelle sue opere, lo affronta con decisione e rara competenza nella «Summa Theologiae I - IIae» dalla questione 49 alla questione 89 e nelle 189 questioni che costituiscono la II - IIae, nei trattati che riguardano gli abiti, le virtù e i vizi. In questi trattati l'Aquinate considera l'uomo nello sforzo di dirigersi verso l'ultimo fine mediante la pratica delle virtù ed esamina anche la situazione opposta dell'uomo che si allontana dall'ultimo fine e dalla perfezione cristiana, abbandonandosi ai vizi.

S. Tommaso fa delle osservazioni riguardanti la biologia della gioventù e la psicologia educativa, la stessa educazione morale, intellettuale e fisica della gioventù, il metodo di insegnamento (didattica).

A) OSSERVAZIONI BIOLOGICHE

L'uomo, dice S. Tommaso (come già nel capitolo dell'antropologia), è composto di corpo ed anima in una unità sostanziale.

Ora mentre il corpo deriva dai genitori, l'anima invece deriva direttamente da Dio.

Il corpo viene generato dai genitori con duplice concorso cioè attivo e passivo: attivo quello del padre, passivo quello della madre (questa è l'opione di Aristotele seguita da S. Tommaso), S. Tommaso dal canto suo non esclude l'opinione di Galeno e Ippocrate che sostenevano il concorso attivo sia del padre, sia della madre. Ai figli vengono trasmesse certe qualità sensibili, le doti intellet-

tuali e le inclinazioni a certe determinate virtù o a certi determinati vizi: ira, alcoolismo, desideri carnali ed altri ancora.

Egli dice: « L'uomo genera un essere identico a se stesso nella specie e non nell'individualità. Quindi ciò che riguarda direttamente l'individuo, come gli atti personali e ciò che ad essi si riferisce, non si trasmette dai genitori ai figli: il professore di lettere non trasmette al figlio le conoscenze grammaticali che ha acquisito con lo studio personale. Invece, ciò che si riferisce alla natura specifica si trasmette dai genitori ai figli, a meno che vi sia una carenza di natura; così, un uomo che ha gli occhi genera un altro uomo provvisto di occhi, a meno che la forza della natura venga meno. Se la natura è forte si trasmettono ai figli alcune qualità individuali che riguardano le inclinazioni naturali, come la prontezza dei movimenti fisici, l'intelligenza e qualità simili, escluse le qualità che sono strettamente personali (1).

L'Aquinate attribuisce la trasmissione dei caratteri ereditari non alla materia, con la quale si genera il corpo, ma all'azione dell'anima dello stesso generante. Ogni agente opera in virtù della forma, non in virtù della materia, perchè la forma è il principio originario dell'azione, anche se è ricevuta nella materia, secondo la disposizione della medesima. L'anima è forma ed atto del corpo organico. Così S. Tommaso conclude: « . . . la somiglianza del generante col generato non si raggiunge per mezzo della materia, ma per mezzo della forma dell'agente, che tende a produrre un essere consimile. Quindi, perchè una persona sia simile al proprio avo, non è necessario che nell'avo ci sia stata la materia del seme, basta che nel seme vi sia una « virtù » derivata dall'anima dell'avo attraverso il padre » (2). Occorre tenere presente che questa virtù di cui parla S. Tommaso non è la stessa anima, nè parte di essa, ma è un impulso che si fonda su un elemento materiale insito nel seme.

1) S. THEOL., I-II q. 81, a. 2.

2) S. THEOL., I, q. 119, a. 2 ad 2 m.

Seguendo la terminologia medioevale l'Aquinate chiama questi elementi « virtù », « spiriti » (corrispondenti nel linguaggio moderno ai « geni »).

Gli « spiriti » concorrono alla trasmissione delle qualità « instrumentaliter » e in certo qual modo determinano certe inclinazioni che si manifestano nella prole.

Di grande importanza è anche quanto S. Tommaso osserva circa la struttura dell'organismo, la sua alimentazione e crescita (3), il quale non rimane identico « materialiter », ma rimane identico sino alla morte « formaliter » (4) così S. Tommaso segue lo sviluppo dell'organismo dividendolo in cinque periodi: il primo periodo dell'infanzia fino al settimo anno di età; il secondo della puerizia fino al dodicesimo anno per le ragazze e al quattordicesimo per i ragazzi; il terzo della adolescenza dal quattordicesimo al ventunesimo anno. Questi tre periodi formano l'età giovanile. Il quarto della maturità, il quinto della vecchiaia (5).

B) OSSERVAZIONI PSICOLOGICHE

Innanzitutto, per quanto riguarda la conoscenza umana l'Aquinate sottolinea il nesso tra conoscenza umana e anatomia e fisiologia del cervello. L'uso della ragione dipende in qualche modo dall'uso delle forze sensitive e queste dalla struttura e funzionamento dei nervi e soprattutto del cervello. « Le potenze sensitive » — scrive S. Tommaso — « non sono altro che facoltà speciali degli organi corporei; e quindi se questi vengono impediti, vengono necessariamente impediti le loro operazioni, e per conseguenza l'uso della ragione. Nei bambini queste facoltà sono impediti dalla troppa umidità del cervello » (6). Ed, ancora: l'uso della ragione dipende in

3) In IV SENT., d. 15, q. 3, a. 2, q. 2.

4) S. THEOL., I, q. 118, a. 2, ad 2 m.

5) In IV SENT. d. 15, q. 3, a. 2, q. 2.

6) In II DE ANIMA, 19 nn. 483-484.

certo qual modo dall'uso del tatto: « coloro che hanno la carne dura e di conseguenza un tatto volgare sono inetti di mente; quelli invece che hanno carne tenera e di conseguenza sono di tatto fine, sono intelligenti perchè la finezza del tatto deriva dalla finezza della figurazione fisica » (7). Ciò deriva sempre dalla dottrina che l'anima razionale è forma ed atto del corpo.

Un'altra osservazione dell'Aquinate riguarda la memoria. Egli ritiene che la memoria dei giovani è imperfetta per mancanza di esperienza (8). Non ammette nessun abito di scienza nei bambini, tranne l'abito dei primi principi, nega poi l'uso di questi principi nei fanciulli per difetto d'età (9). Ne consegue che la fanciullezza non è l'età adatta per lo studio delle altre verità (10) sapienziali, ossia metafisiche, e ciò « propter duplicem motum in eis, scilicet augmentum et passionum » (11). In conseguenza, non bisogna avviare i giovani troppo presto allo studio della metafisica e della politica (12); essi capiscono facilmente, invece, ciò che cade sotto l'immaginazione (13).

L'Aquinate si trattiene, poi, a parlare delle passioni e del loro potente influsso nella vita dei giovani, specie nella vita affettiva, anzi l'affettività tiene il primo posto nella vita dei giovani. Lo sviluppo fisiologico e l'emotività

7) In II DE ANIMA, 19.

8) DE REMINISCENTIA ET MEMORIA, nn. 331-407.

9) S. THEOL. I-II, q. 94, a. 1.

10) « Tempore iuventutis anima non est apta ad altae veritatis cognitionem » in C. GENTILES, I, 4.

11) In 9 PHYS., 6; in I POT. 11, n. 165: « quia corpora puerorum sunt in fluxu propter augmentum ».

12) « Iuvenis non est conveniens auditor politicae et totius moralis scientiae, quae sub politica comprehenditur, quia nullus potest bene iudicare ea quae novit. Sed iuvenis non habet notitia eorum quae pertinent ad scientiam moralem, quae maxime cognoscuntur per experientiam. Iuvenis autem est inexpertus operationum vitae humanae propter temporis brevitatem. Talibus autem fit inutilis cognitio huius scientiae ». In 1 ETH. 3 nn. 38-40.

13) In 6 ETH., 7, n. 1.210.

producono nell'organismo così grandi turbamenti da eccitare appetiti e passioni di fronte al piacere (14). Vi è tutto un trattato sulle passioni (!) (15) che vale la pena approfondire in quanto costituisce una fonte di premesse di grande importanza per la pedagogia (anche contemporanea).

C) OSSERVAZIONI SULL'EDUCAZIONE

a) Concetto di educazione

Il giovane si presenta all'educatore con tutto il suo complesso mondo psicologico, per cui l'educatore, afferma S. Tommaso, deve tenere conto delle esigenze dell'animo giovanile nel processo educativo.

S. Tommaso ci ha dato una definizione esatta e perfetta dell'educazione: « *promotio prolis usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est status virtutis* » (cioè: l'educazione è l'aiuto dato alla prole, perchè possa svilupparsi fino allo stato perfetto di uomo in quanto tale, che è lo stato di virtù) (16). Cioè l'educazione è « la attualizzazione » della « potenzialità » umana verso lo stato di perfezione, tendente al possesso di opportuni abiti. Infatti, questa attualizzazione si realizza attraverso l'acquisizione di abiti.

Il fine primario, simpliciter, dell'educazione è la perfezione dell'uomo, che si raggiunge nella visione beatifica che è anche fine ultimo della vita. Dunque, il fine ultimo della vita come dell'educazione è del tutto soprannaturale, per cui nella prassi cristiana è impossibile separare l'educazione soprannaturale dalla naturale. Questo principio è importante, naturalmente, per tutta la pedagogia cristiana, in quanto la grazia non distrugge la natura: la perfeziona.

14) In 4 ETH., 17, n. 872.

15) S. THEOL., I-II; qq. 22-48.

16) SUPPL., 41, 1; in IV SENT. d. 26, q. 1, a. 1.

Mentre il fine « *secundum quid* » ultimo dell'educazione è il massimo bene da conseguirsi qui sulla terra tramite l'educazione, ossia il massimo grado di perfezione della persona umana, che può essere raggiunto durante la vita terrena.

Il fine dell'educazione « *secundum quid* » ultimo è la perfezione morale che consiste nella formazione del carattere e nel possesso della piena cultura umana sia spirituale (morale e intellettuale), sia materiale (fisica - politica - economica e tecnica); mentre il fine prossimo è la stessa promozione verso il raggiungimento di questa perfezione. Questa promozione è il primo bene che l'educatore deve raggiungere attraverso adeguati mezzi.

b) Chi è l'educatore.

L'Aquinate seguendo la dottrina dell'Apostolo delle Genti, indica come primo e principale pedagogo Dio; gli educatori partecipano della verità della Divina Provvidenza, sono gli esecutori di essa, che si serve dei genitori e degli altri educatori umani, affinché i figli di Dio siano perfetti nella carità (17).

Per l'Aquinate non v'è nessun dubbio che i giovani hanno assoluta necessità degli educatori, perchè solo in potenza hanno la capacità di raggiungere la perfezione. « Si dice, quindi, che un fanciullo è perfetto, non simpliciter, ma secondo la sua età » (18) e per questo è necessario che venga guidato alla perfezione necessaria, nel modo conveniente alla sua natura. Così il fanciullo « ha bisogno dell'educatore, che è per così dire, la ragione del fanciullo » (19) e questi deve « essere docile all'azione dell'educatore » (20).

17) S. THEOL. I-II, q. 96, a. 2, ad 1 m.

18) S. THEOL., I-II, q. 96, a. 2, ad 1 m.

19) In 3 ETH., 22, n. 667: « Oportet quod puer vivat secundum praecepta paedagogi ».

20) S. THEOL., I-II, q. 98, a. 2 ad 1 m.

Secondo S. Tommaso il diritto e il dovere di educare i figli, per la stessa legge naturale, spetta ai genitori. Tutti gli altri educatori sono in rapporto ai genitori come coloro che irrigano in rapporto a coloro che seminano; nè è permesso invadere i diritti dei genitori (21). Perciò ogni uomo deve ricevere dai genitori non solo la vita, ma anche il nutrimento e l'educazione (22); ossia l'educazione e ciò sempre in virtù della unità sostanziale del composto umano: anima e corpo.

S. Tommaso non nega tuttavia il diritto dello Stato e della Chiesa all'educazione dei fanciulli, anzi esplicitamente richiede che la legislazione civile stabilisca delle leggi opportune per l'educazione dei giovani. Infatti « dai fanciulli escono gli uomini, che devono essere amministratori della comunità; perciò, i governanti devono emanare delle leggi circa l'istruzione dei figli e delle donne » (23).

Qui si inserisce il discorso circa la funzione dell'educatore e del maestro » (24).

c) **Funzione dell'educatore.**

Innanzitutto S. Tommaso parte dalla considerazione, che Dio è il primo pedagogo perchè è il Creatore e la sua bontà ha comunicato l'agire causale anche alle creature.

L'uomo agisce e può compiere la sua funzione di maestro.

La ricerca di S. Tommaso si esaurisce qui: nel provare che l'uomo si può chiamare maestro e il suo insegnamento è un'azione causale che influisce sul discepolo.

21) In I Cor., 3, 7.

22) S. THEOL., I-II, q. 111, a. 4 « Pater est principium et generationis et educationis et disciplinae et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent ».

23) In 1^o Pt. 1, 1.

24) Di questo problema ne parla in De Veritate q. XI, a. 1, 2, 3, 4; in S. THEOL., I, q. 117, a. 1.

Il problema dei rapporti del maestro con i discepoli è fondato su un altro più profondo e difficile, cioè sul processo della nostra mente nell'apprendimento della scienza.

Chiarito tale processo è chiarita la funzione del maestro.

Naturalmente anche in questo processo S. Tommaso riflette tutta la sua dottrina sulla conoscenza (da noi precedentemente trattata nel capitolo della psicologia). Abbiamo, infatti, l'intelletto possibile e l'intelletto agente che astrae le specie dai sensi e con esse forma i primi principi.

Da questi primi principi la ragione tira le conclusioni, con essi giudica le cose particolari, costruisce le idee e forma la scienza (25).

Quando l'uomo si volge ad apprendere la scienza la mente è già fornita di tutti i primi principi, perciò il suo lavoro è di applicare e di concludere bene. Con i primi principi la scienza preesiste nell'uomo « *scientia praesistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam* » (cioè la scienza preesiste nel discepolo in potenza non però passiva, ma attiva; altrimenti l'uomo non potrebbe di per se stesso acquistare alcuna scienza) (26).

Infatti è innato in ciascun uomo un principio di scienza (27), e cioè il lume dell'intelletto agente, per mez-

25) Vedi il capitolo precedente sull'implicazione psicologica pag. 15.

26) DE VERITATE, q. 11, a. 1, c. e in DE MAGISTRO a cura di Tullio Gregory, Armando Armando Editore - Roma, 1956, pag. 60: « Tuttavia, occorre tener presente che nella natura una cosa preesiste in due modi. In un modo come potenza attiva completa, quando cioè il principio intrinseco può adeguatamente condurre all'atto perfetto, come si verifica nelle guarigioni giacché dalla forza naturale del malato questi è condotto alla guarigione). In altro modo, in potenza passiva, cioè, il principio intrinseco non è sufficiente a condurre all'atto, come quando l'aria diventa fuoco; ciò, infatti può avvenire per una qualche cattività esistente nell'aria ».

27) Scienza non nel senso di nozioni, ma solo come luce intellettuale, capace di apprendere queste nozioni nei primi principi e come connessione

zo del quale fin da principio vengono subito conosciuti naturalmente alcuni principi universali di tutte le scienze. L'uomo è in potenza non passiva ma attiva nell'imparare ed apprendere ogni scienza, e da ciò scaturisce che il discepolo essendo in potenza attiva ha bisogno del maestro solo in quanto lo « aiuta » e gli comunica i mezzi per cui possa agire (28).

Così il maestro è solo il principio estrinseco e « il principio estrinseco non opera come agente principale; ma come ' collaboratore ' dell'agente principale » (29) e aiuta « l'agente intrinseco, somministrandogli quelli aiuti che lo fanno passare dalla potenza all'atto » (30).

Come appare da questa citazione l'Aquinate ammette nei giovani non solo la passiva capacità al conseguimento della scienza e della virtù, ma anche un certo qual principio autonomo, dinamico e attivo, sul quale deve far leva lo sforzo dell'educatore (31). Il maestro, insegnando non

di questi principi con le conclusioni. Cfr. DE VERITATE, q. 11, a. 1 ad 4 m.

28) DE MAGISTRO op. cit., q. XI, I, E, pag. 60: « Quando, dunque, qualcosa preesiste in potenza attiva completa, allora l'agente estrinseco agisce solo aiutando l'agente intrinseco e fornendogli i mezzi per passare all'atto; così come il medico nella guarigione è ministro della natura, che è l'agente principale, potenziandola e somministrando le medicine, delle quali la natura si serve come mezzi per la guarigione ».

29) S. THEOL., I, q. 117, a. 1: Il maestro non influisce direttamente e immediatamente nella mente del discepolo, ma estrinsecamente e strumentalmente. Il maestro aiuta il discepolo a concludere bene, ad applicare i primi principi nei singoli casi, aiuta cioè a sviluppare i germi della scienza contenuti nei principi.

30) DE VERITATE, q. 11, a. 1.

31) DE VERITATE, q. 11, a. 1 e S. THEOL. I, 117 a. 1 e ancora nel DE MAGISTRO, II, 1: « Virtutum habitus ante eorum consummationem praesistent in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducentur in dilectam consummationem . . . Sciendum tamen est quod in naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter: uno modo in potentia activa completa, scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum

trasfonde la scienza nel discepolo, come se la scienza passasse dal maestro nel discepolo, ma ne produce una simile nel discepolo (32).

Parlando di Averroè S. Tommaso osserva che la scienza è la stessa sia nel maestro sia nel discepolo (33). Il discepolo che ascolta compie lo stesso processo mentale del maestro che insegna, vede la connessione delle proposizioni. Il discepolo ricerca in se stesso la scienza che altri hanno scoperto. Egli è autonomo ed indipendente nell'apprendere la scienza (34).

Le due questioni in cui S. Tommaso discute della funzione del maestro ci ripresentano tutti gli elementi della sua filosofia: materia e forma, l'educazione della materia mediante l'astrazione, l'atto e la potenza, l'intelletto agen-

perfectum sicut patet in sanatione. . . Alio modo in potentia passiva quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum ».

32) DE MAGISTRO, op. c., pag. 67.

33) S. THEOL. I, q. 117 ad 7 m.

34) Il De Bartolomeis non è di questo avviso quando fa osservare che la deduzione di cui parla S. Tommaso se in un primo momento può portare alla identificazione del principio di autoeducazione, in quanto il maestro dovrà porre l'alunno che possiede il principio di deduzione e di applicazione nelle condizioni migliori per operare e mai sostituirlo con il suo principio; in un secondo momento approfondendo l'argomento, continua il De Bartolomeis, si vede come l'interiorità del discepolo altra non è che il « lume naturale » il quale discende direttamente da Dio e perciò, quanto alla sua origine, si può dire che sia estraneo al discepolo stesso. Dunque non è più autoeducazione, non è più interiorità umana, ma presenza di Dio. Così in F. De Bartolomeis, STORIA DELLA PEDAGOGIA E DELL'EDUCAZIONE - Vol. I, O.D.C.V. - Bologna 1954, pag. 186. Al De Bartolomeis sfugge il significato profondo e l'immensa portata della nozione di ente. E' vero che Dio è presente, ma solo come partecipazione all'Essere dell'ente. I primi principi sono niente altro che quelli dell'evidenza oggettiva intrinseca immediata, che costituiscono la base di ogni conoscenza umana. Non scienza infusa, innata o preesistente ma solo scienza, cioè intelligenza che si sviluppa gradatamente attraverso la posta in essere di questi principi strutturali dell'ente da parte del fanciullo che si educa, aprendosi autonomamente alla realtà che lo circonda.

te e possibile, la causa principale e strumentale e così via. Con chiarezza e precisione S. Tommaso ha disposto i concetti e in questa disposizione ha trovato anche il posto per il maestro. Il compito del maestro sta solo nell'aiutare il discepolo dotato di intelletto e dei primi principi ad applicare questi principi nei casi particolari, cioè a concludere bene. L'azione del maestro è esterna al discepolo, non tocca direttamente l'animo del discepolo che rimane sempre indipendente dinanzi a qualsiasi azione della creatura. Il maestro è un « bucinator »: « il maestro eccita l'intelletto per quelle cose che egli insegna . . . ma mostrando l'oggetto al senso corporale lo eccita . . . in quanto avendo un abito di scienza, può eccitarsi a considerare un oggetto » (35).

d) Metodo pedagogico

Siccome, secondo S. Tommaso l'invenzione è la prima forma della scienza, il compito dell'educatore non consiste nell'aggravare la memoria dell'alunno, ma nel suscitare la sua attività, offrendogli gli opportuni strumenti e confortando il suo animo nel processo faticoso dell'apprendimento.

Egli poi detta le seguenti norme:

1) gli alunni devono acquistare la scienza per una spinta interiore.

2) Nell'insegnamento bisogna ricorrere ad oggetti materiali, in modo da passare dalle cose materiali alle immagini e dalle immagini alle idee intelligibili.

3) L'attenzione degli allievi deve essere accattivata, suscitando in essi l'amore per la materia studiata o da studiare, perchè l'entusiasmo verso la materia rende più stabile la memoria. « E' necessario che l'uomo porti interes-

35) DE VERITATE, q. 11, a. 1 ad 12 m: " Doctor excitat intellectum ad sciendum illa quae docet . . . sed ostendens rem aliquam visui corporali excitat eum . . . habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum de aliquo ».

se e si senta trasportare verso ciò che vuol ricordare » (36).

4) Bisogna procedere con ordine nelle scienze: dalle nozioni più note alle meno note (37).

5) Bisogna ripetere continuamente le cose imparate, perchè « ricordiamo con più facilità quelle cose che ripetiamo più frequentemente » (38).

S. Tommaso respinge, poi, ogni specie di verbalismo, in quanto la scienza non consiste nella conoscenza delle parole, ma nella connessione dei principi con le conclusioni (39). Raccomanda ancora il metodo che fa leva sulla ricerca e limita il compito del maestro ad offrire ai discepoli gli strumenti ed i mezzi necessari per la formazione delle idee.

L'Aquinate stesso nella ' Summa Theologiae ' segue questo metodo: egli suscita anzitutto l'accettazione del lettore nell'impostazione stessa del problema, che viene presentato adducendo gli argomenti favorevoli e sfavorevoli alla tesi: « videtur quod (obiezione) e, sed contra (risposta) ».

Nel corpo dell'articolo non dimentica di ricordare spesso la storia della questione e i diversi sforzi compiuti per la sua soluzione. Dopo un'accurata critica di questi tentativi, S. Tommaso passa senz'altro ad indicare la sicura via di soluzione, offrendo solidi argomenti e deducendo preziose conclusioni, il tutto illustrato con immagini sensibili o esercizi desunti dalla vita quotidiana. In ultimo risponde alle obiezioni (40).

36) In ETH. NIC., 1, VI, n. 7.

37) Ibidem.

38) Ibidem.

39) DE VERITATE: « Proximum scientiae effectum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones ».

40) Lo stesso Russel ne rimane preso, infatti annota: « Anche se tutte le sue (di S. Tommaso) dottrine fossero sbagliate, la Summa rimarrebbe un imponente edificio intellettuale ». Cfr. B. RUSSEL: STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE, Vol. I (1945) - Milano, pag. 680.

Il metodo fondato sulle lezioni del maestro e l'audizione degli scolari, favorisce, spiega S. Tommaso, la loquacità degli insegnamenti, provocando nausea negli alunni, costretti nell'immobilità fisica a sorbirsi lunghi e noiosi discorsi. Ed ancora: il nozionismo impedisce la riflessione sulle cose apprese, cosicchè gli alunni come passivamente apprendono, altrettanto celermente, superato l'esame, dimenticano. Gli insegnanti e i genitori non possono trattare gli adolescenti e i fanciulli come camere d'ara (diciamo noi) in cui pompare nozioni, o come recipienti (dice S. Tommaso) da riempire con principi morali e scientifici. L'uomo non è solo un prodotto della natura, non è composto di solo corpo, ma è essere ragionevole, costituito di corpo e anima spirituale, per cui ridurre l'educazione ad una imposizione di principi e ad un passivo addestramento conduce a tragiche conseguenze, privando gli adolescenti della propria iniziativa e spontaneità, paralizzandoli nella volontà, rendendoli ebeti e costringendoli a ripetere meccanicamente quello che a loro è imposto dall'esterno.

L'Aquinate sottolinea spesso anche la necessità e l'importanza del movimento e dell'azione nell'educazione. L'azione e l'attività sono fonti di piacere (41) ed eccitano di conseguenza l'appetito a procurarsene. Similmente l'attenzione aumenta quando si ha a che fare con cose che piacciono. Niente si impara se non si prova piacere nelle materie che si studiano (42).

S. Tommaso apprezza molto il valore del lavoro, anche manuale, ai fini dell'educazione (43). Importanza pedagogica nella vita del fanciullo è riservata al gioco in

41) Come diffusamente prova S. Tommaso nella S. THEOL. I-II, a. 2.

42) S. THEOL. II-II, q. 168, a. 2: « Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita, eitam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem. Ques autem animae est delectatio . . . Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhibere per aliquam delectationem, intremissa intentione ad insistendum studio rationis ».

43) S. THEOL. II-II, q. 187, a. 3.

quanto esso svolge la funzione che ha il lavoro nella vita dell'adulto ed è l'attività che prepara il fanciullo al lavoro. Nei giochi i fanciulli non cercano l'utilità, ma solo il divertimento e nel gioco imparano a superare volentieri difficoltà, preparandosi così a sopportare le future fatiche della vita. Perciò nella scuola il naturale bisogno del gioco non va soppresso e neppure abbreviato perchè ciò nuocerebbe al normale sviluppo degli adolescenti. Il gioco infatti è per l'azione (44).

S. Tommaso non è un edonista, come potrebbe sembrare in quanto egli non concepisce il piacere come fine ultimo della vita. Il piacere invece è ordinato all'azione. Non è il fine ultimo: piuttosto ciò che consegue al suo raggiungimento. L'ultimo fine può essere solo un bene onesto, non un bene o solo utile o solo dilettevole. Per superare le difficoltà non basta la prospettiva del piacere. L'educatore non deve prospettare ai giovani una vita facile e piacevole, esente da sforzi e da difficoltà. Al contrario deve prepararli a superare le difficoltà e le fatiche della vita, sia professionale sia spirituale, con animo sereno e con fermezza (45).

e) Lo sport

S. Tommaso parla anche della necessità di curare il corpo, la cui salute è indispensabile per il conseguimento della perfezione possibile su questa terra (46).

Cause prime della salute sono: la natura, le cure mediche, la ginnastica: « la forza del corpo viene indebolita da una superattività ginnica; perchè per un eccessivo sforzo viene indebolita la forza naturale del corpo. Così, pure

44) S. THEOL. II-II, q. 168, a. 4: « Ludus est utilis propter delectationem et quietem; delectatio autem et quies, non propter se quaeruntur in humana vita se propter operationem ».

45) In 2 ETH. 2, n. 261.

46) S. THEOL, II-II, q. 49, a. 1.

la mancanza di qualsiasi esercizio di ginnastica rovina la forza fisica, perchè per mancanza di esercizio i corpi rimangono molli e gracili alla fatica . . . Ma se in giusta misura ci si allena alla ginnastica e si è parchi nel cibo e nel bere, si crescerà robusti e la salute verrà conservata e rinvigorita » (47).

Loda infine l'educazione fisica che risulta vantaggiosa per la vita spirituale: lo sport rientra nell'ordine morale.

Dobbiamo concludere che nella visione tomistica il programma di una sana educazione deve prendere tutto l'uomo: corpo, sensibilità, passioni, intelligenza e volontà, tutto orientato verso il fine ultimo della felicità.

L'insegnamento pedagogico di S. Tommaso d'Aquino è molto più vasto. Intanto da questi modesti accenni si può sufficientemente arguire che la dottrina dell'Aquinate può senz'altro costituire solida base per una pedagogia cristiana e laica anche nel mondo contemporaneo.

47) S. THEOL. II-II, q. 168, . 1.

CONCLUSIONE

Abbiamo voluto approfondire la nozione di uomo di S. Tommaso con S. Tommaso stesso.

Innamorato di Dio non poteva non esserlo anche dell'uomo.

Le sue intuizioni travalicano i secoli, sono atemporali, sono perenni, come tutta la sua filosofia, perchè non si fermano all'uomo storico solamente, dimensionato da un tempo e luogo determinato, ma lo trascende per l'Uomo, riflesso di Dio nel mondo.

In questa ottica l'uomo si sottrae al freddo meccanicismo naturalistico per spingersi con poderosi battiti d'ala verso altezze inaccessibili, di cui per però sente in sè l'esigenza ed una spinta poderosa a raggiungerle.

L'antropologia di S. Tommaso rimane tuttora valida per le intuizioni psicologiche e pedagogiche, fondamentali per qualsiasi discorso educativo dell'uomo e per l'uomo.

S. Tommaso « Doctor angelicus » si rivela, anche grande educatore e forse per questo, più che per la sua dottrina, la Chiesa l'ha voluto patrono degli studenti.

EXCURSUS SULLA CONOSCENZA DELL'ENTE

L'ente è l'oggetto primo del conoscere costituendone la nozione iniziale ed anche il movente, per la sua incompleta intelligibilità per ogni indagine conoscitiva. Aggiunge il Fabro che da questa prima nozione inizia anche « la ricerca metafisica e che in questo suo primo momento semantico è uguale e comune a tutte le filosofie perchè esprime l'istanza stessa della filosofia che è la determinazione della verità dell'essere in quanto essere » (1).

La nozione di ente è reale ed ha una priorità metafisico - costitutiva (2) escludendo da questa nozione ogni significato puramente formale o logico. S. Tommaso è molto esplicito circa la realtà dell'ente sostenendo che « nient'altro è più vero che dire essere ciò che è (quod est), o non essere ciò che non è (quod non est). Per cui è evidente che chiunque dica che qualcosa è, o dice il vero o dice il falso: se dice il vero bisogna che così sia, poiché vero è essere ciò che è » (3). Il « quod est » e il « quod non est » della nostra verità suppongono primariamente e direttamente la realtà e la non realtà. Da cui deriva che la cosa è o non è, il conosciuto o è vero o è falso e non il contrario (4).

1) C. FABRO, TOMISMO E PENSIERO MODERNO - Roma, 1969, pag. 107.

2) In IV METAPHYSICA, JVI, n. 721.

3) Ibidem.

4) In V METAPH. XVII, n. 1.003.

Nessun tentennamento, perciò, sulla portata gnoseologica della nostra metafisica, in quanto « l'essere della cosa è la causa della reale stima che la mente ha della cosa » (5).

Nè d'altra parte si tratta di un ente come « un presentarsi nel presente » (come dice Heidegger), ossia come appare a noi nei suoi accidenti (esse ad aliquid) ma l'ente reale, tutto l'ente, essere ed essenza.

S. Tommaso conferma il realismo dell'ente anche nel COMMENTO ALLA METAFISICA DI ARISTOTELE in cui sostiene che sia l'indagine conoscitiva, sia la ricerca metafisica devono iniziare dall'ente reale, cioè così come appare ad altro, cioè preso nel suo 'esse' e non nel suo 'esse ad aliquid', e precisamente 'ad hominem' (singolarmente o universalmente preso che sia): riduzione che caratterizza, d'altronde, le varie filosofie immanentistiche. Ne segue che il razionale non è reale e il pensiero non potrà mai essere creatore della realtà (idealismo), ma solo conoscitore (6).

S. Tommaso aggiunge ancora: « ...abbiamo bisogno di un saldo senso del reale, senza lasciarci andare a fantasticherie di sorta, e la prima e forse la più pericolosa di esse consiste nel dimenticare o nel non voler accettare la natura di essere (operare sequitur esse) che è quello di uno spirito incarnato, di un'anima spirituale che è forma sostanziale del corpo ». « La nostra conoscenza intellettuale dipende da quella sensitiva, e quindi la conoscenza dell'essenza dell'ente che si offre alla nostra esperienza, dipende a sua volta dalla conoscenza dei suoi accidenti, dalla manifestazione sensibile.

La consegna dell'ente comincia da qualcosa di esterno, ma che è dell'ente, nell'ente e per l'ente: « accidentia, . . . quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia » (7).

5) In II METAPH. II, n. 298.

6) In IV METAPH. XV, n. 712-717.

7) DE VERITATE, XXVII, 1 ad 8.

« Esse est actualitas omnis formae vel naturae » (8), e ancora « illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse » (9). Quindi la conoscenza vera di qualcosa è la conoscenza di ciò che questa qualcosa realmente è.

Ripetiamo ancora che questa conoscenza comincia per noi nei sensi, « cum connaturale sit nobis quod ex accidentibus, id est sensibilibus, deveniamus ad cognoscendam naturam alicuius rei » (10).

Questa dipendenza dai sensi non ci deve trarre in inganno e portarci nel malinteso che si protrae da secoli che cioè l'intelletto non avrebbe nessuna conoscenza immediata del singolare.

L'intelletto, invece, ha un'apprensione indiretta, ma immediata del singolare « statim sine dubitatione et discursu » (11). Anzi « . . . come non potremmo sentire la differenza del dolce e del bianco, se non vi fosse una potenza sensitiva comune che conoscesse ambedue le cose, così anche non potremmo conoscere il paragone dell'universale al particolare, se non vi fosse una potenza che conoscesse ambedue. Pertanto l'intelletto conosce e l'una e l'altra cosa, ma l'una in un modo e l'altra in un altro » (12).

Abbiamo detto che questa conoscenza intellettuale del singolare è immediata, ma indiretta: solo che indiretta non vuol dire arguitiva cioè discorsiva: per cui non richiede in nessun modo una mediazione concettuale, un ponte 'argomentativo'.

« Questi dubbi sono stolti », taglia corto il solitamente cortese S. Tommaso, e poi spiega « . . . infatti questi sofisti vogliono dimostrare che si possono prendere le ragioni dimostrative di tutto. Infatti è chiaro che gli stessi volevano trovare qualche principio, che fosse per loro quasi una regola per discernere tra il malato e il sano, tra il vegliante e il dormiente. Nè erano contenti di sa-

8) S. THEOL. I, q. 3, a. 4 ad 2.

9) S. THEOL. I, q. 7, a. 1.

10) In De COELO ET MUNDO, II, IV, n. 332.

11) In IV SENT. 50, 1, 3.

12) In III DE ANIMA, 8, n. 712.

pere questa regola in qualunque modo si presentasse, ma la desideravano trovare per dimostrazione » (13).

Si tratta della perdita del senso del reale che, Tresmontant accomuna in qualche modo alla schizofrenia (14) e che S. Tommaso moderatamente insieme con Aristotele spiega così: « Questa, tuttavia, è la loro malattia, cioè l'infermità di mente, perchè chiedono la ragione dimostrativa di ciò di cui non v'è dimostrazione... » (15).

Dunque i sensi sono la vita obbligata per arrivare a questa conoscenza che è quella propria di un uomo, di uno spirito incarnato e corporeo.

13) In METAPH. XV, nn. 708-709.

14) TRESMONTANT: COMMENT SE POSE AUJOURD'HUI LE PROBLEME DE L'EXISTENCE DE DIEU?, Paris, 1966, pag. 68.

15) In IV METAPH. XV, n. 710.

INDICE

INTRODUZIONE	Pag. 9
CAP. PRIMO : L'ente, uomo, persona	» 13
corpo e anime	» 16
CAP. SECONDO : Implicazioni psicologiche	» 23
Il problema della conoscenza	» 25
CAP. TERZO : Implicazioni pedagogiche	» 35
osservazioni biologiche	» 35
osservazioni psicologiche	» 37
osservazioni sull'educazione :	
<i>a)</i> concetto di educazione	» 39
<i>b)</i> chi è l'educatore	» 40
<i>c)</i> funzione dell'educatore	» 41
<i>d)</i> metodo pedagogico	» 45
<i>e)</i> lo sport	» 48
CONCLUSIONE	» 51
EXCURSUS SULLA CONOSCENZA DELL'ENTE	» 53

FINITO DI STAMPARE IL 7 DICEMBRE 1987

TIPOGRAFIA LUIGI CUOMO - AVERSA