

MARIA ARACOELI BEROCH

L'«IO» COME PRINCIPIO ASSOLUTO
DELLA CONFIGURAZIONE ESISTENZIALE
DELLA PERSONA
NEL TOMISMO DI CORNELIO FABRO

MARIA ARACOELI BEROCH

L'«IO» COME PRINCIPIO ASSOLUTO
DELLA CONFIGURAZIONE ESISTENZIALE
DELLA PERSONA
NEL TOMISMO DI CORNELIO FABRO

ED.IVI

© 2017 – Editrice del Verbo Incarnato
P.zza San Pietro, 2 – 00037 Segni (RM)
edivi.info@gmail.com

ISBN: 9788889231890

Grafica di copertina: Maria Fariña

Grafica e Impaginazione: M. Czarna Madonna Wojciechowski

A Maria

SOMMARIO

Introduzione.....	9	
PARTE I		
I PRINCIPI TOMISTICI ESSENZIALI		
PER IMPOSTARE LA PROBLEMATICHE DELL'«IO».....		23
Capitolo I. La nozione metafisica di partecipazione.....	29	
Capitolo II. La nozione di « <i>actus essendi</i> ».....	43	
Capitolo III. Dall'« <i>ens</i> » come <i>fundamentum fundans</i>		
al ridimensionamento dei trascendentali.....	73	
Capitolo IV. La concezione tomistica della persona.....	87	
Capitolo V. L'uomo e le sue operazioni: una prima lettura dell'atto libero.....	101	
PARTE II		
LA POSIZIONE SPECULATIVA DI FABRO RIGUARDO ALL'«IO».....		117
Capitolo I. La scelta esistenziale del «fine ultimo in concreto».....	119	
Capitolo II. L'«io» come principio assoluto esistenziale.....	149	
PARTE III		
«SPUNTI» TOMISTICI PER ELABORARE OGGI		
UNA CONCEZIONE DEL SOGGETTO.....		253

CONCLUSIONE.....	355
BIBLIOGRAFIA.....	365
SITOGRAFIA.....	393
ABBREVIAZIONI.....	395
INDICE DEI NOMI.....	399
INDICE GENERALE.....	403

INTRODUZIONE

Il titolo del presente lavoro suggerisce la problematicità del tema: con esso ho voluto indicare le principali difficoltà che ho trovato nel leggere Cornelio Fabro, e che propongo ora alla discussione.

La prima difficoltà consiste nel precisare che cosa sia l'«io», e se abbia senso parlarne in sede di filosofia teoretica. Poiché, inoltre, per Cornelio Fabro si tratta di un «principio assoluto», è lecito interrogarsi riguardo alla possibilità di sostenere un principio che sia assoluto nell'ambito della configurazione della persona, la quale, da un punto di vista metafisico, sembra essere «data» e non «configurata»: ammettendo che possa essere configurata, in quale ambito avviene questa configurazione?

Infine, è da verificare se la lettura qui presentata sia la dottrina di Fabro, e, in una prospettiva più ampia, se possa ritenersi tomistica. Mi propongo dunque di affrontare criticamente, nel pensiero e nelle espressioni di Fabro, una tematica che solleva non poche né trascurabili questioni.

Diversi scritti di Fabro sono dedicati ad esaminare – in chiave metafisica ed antropologica – il problema della persona umana e della libertà. Tale analisi segue in gran parte il pensiero di Tommaso d'Aquino, ma con una particolare attenzione a quell'esigenza di un primato della soggettività che è presente in alcuni esponenti del pensiero moderno, quali Kant, Fichte, Hegel e Kierkegaard.

Secondo l'interpretazione fabriana, nell'opera tomistica si trova un'accurata concezione della persona a livello metafisico; concezione che muove fondamentalmente dalla definizione di Boezio. Insieme all'approccio metafisico, si delinea l'analisi antropologica «dinamica» dell'interazione tra le facoltà dell'anima, specialmente nella scelta, nella quale Tommaso considera l'anima come principio sostanziale ed atto primo, e le facoltà come principi prossimi accidentali

degli atti che sono specificati dagli oggetti. Accanto a quest'analisi, inoltre, si ha la riflessione sul valore dell'operare umano nell'ambito morale e della grazia. Fabro, spinto dai suggerimenti della filosofia moderna e dei filosofi a lui contemporanei (soprattutto, dall'istanza della «libertà radicale», che egli considera legittima), intuisce l'esistenza di uno «*hyatus*» («intervallo/frattura») nel passaggio dal piano metafisico ed antropologico a quello della morale. La riflessione metafisica sulla persona umana è considerata piuttosto «statica», in quanto si ferma allo studio strutturale della persona; la considerazione antropologica è detta «formale», perché sembra far prevalere la specificazione propria del contenuto dell'atto, piuttosto che il dinamismo implicato nella scelta (*electio*). Di qui Tommaso passerebbe direttamente al livello morale dell'analisi degli atti umani, riconducendo la fondazione ultima della libertà dell'uomo unicamente alla dipendenza dalla Causa Prima, e lasciando aperta la questione dell'*inizio* del movimento della sfera morale-tendenziale; mentre è necessario trovare appunto un «inizio», che permetta all'uomo di «darsi» un fine ultimo in concreto, tale da diventare «uno» con l'aspirazione al *bonum in communi* insita nella sua natura¹.

Il sorgere dell'«io». Per colmare il suddetto «*hyatus*» Fabro propone le sue riflessioni sull'«io». Il nostro autore avverte che, tra l'aspirazione alla felicità – aspirazione che è innata nell'uomo, e che costituisce il fine formale e generale presente in tutti gli uomini ugualmente – ed i mezzi che l'uomo stesso sceglie per raggiungere tale fine, bisogna inserire la realtà del fine ultimo «in concreto», che viene scelto da ogni uomo, e al quale s'indirizza tutta la sua vita, distinguendosi in questo modo dalla vita degli altri². Così lo «*hyatus*» fra i due approcci, quello metafisico-antropologico e quello morale-tendenziale, viene colmato dalla scelta del fine ultimo personale, che ricade sotto la responsabilità di ognuno.

Nella visione di Fabro, l'atto di scelta (*electio*) in Tommaso, soprattutto nelle opere della maturità, sottolinea in modo particolare il movimento della volontà umana *quantum ad exercitium actus*, che il filosofo friulano indica a volte come «libertà di esercizio», ed interpreta come la priorità dinamica dell'appetito intellettuale sulle altre potenze dell'uomo. Inoltre, il ruolo proprio della volontà nella *electio* implica la qualifica morale della totalità dell'uomo, perché l'appetito intellettuale è al primo posto non solo come causa efficiente, ma anche come principio formale morale: *homo dicitur bonus propter voluntatem bonam*³.

¹ Cf. FABRO, Cornelio: Atto esistenziale e impegno di libertà, in *Divus Thomas* 86 (1983), pp. 125-161, qui p. 132.

² Cf. FABRO, C.: *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, e l'esegesi dei testi tomisti ivi riportati.

³ *Op. cit.*: p. 69; dove l'autore commenta brevemente la sua nozione di libertà ed inserisce anche il testo tomistico di *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 3 (che qui abbiamo riportato).

In questa particolare situazione emerge per Fabro la necessità di un principio della *electio* che sia un *prius*, e che viene individuato nell'«io». Reso manifesto dal dinamismo della volontà – che è facoltà «di tutto l'uomo»⁴ –, l'«io» diventa il soggetto ed il punto di partenza della scelta del fine proprio, ma anche l'«oggetto intrinseco» di essa (come si vedrà); cosicché l'intera persona viene «configurata a livello esistenziale» e qualificata moralmente secondo la responsabilità della propria libertà: «l'io è coinvolto in modo primario nel volere, in ogni atto di volontà, come oggetto immanente del volere stesso, poiché è proprio della volontà stabilire e realizzare la corrispondenza fra la natura e la condizione attuale del soggetto e la perfezione ch'egli intende e decide di raggiungere (...). Nella scelta poi del fine esistenziale l'io passa in primo piano»⁵.

Questa principalità del soggetto in quanto «io», principio «assoluto», implica l'indipendenza totale dell'uomo in un ambito che Fabro chiama «esistenziale», traendo il termine dalla corrente di pensiero che porta lo stesso nome, ma integrandone il significato con i principi tomistici. La scelta del fine ultimo in concreto, che fa emergere l'«io», costituisce appunto questo ambito di considerazione: a livello metafisico la Causa Prima fonda sia l'essere sia l'operare dell'uomo, mentre a livello esistenziale spetta al soggetto stesso ciascuna delle decisioni e delle scelte fondamentali che delineano l'obiettivo della sua esistenza; l'«io» stesso, pertanto, *si determina e si configura* secondo questi atti – in sintonia o meno con Dio – e se ne assume le conseguenze⁶.

Fabro ritiene che la principalità dell'uomo così concepito non sia estranea al pensiero di Tommaso. Il filosofo friulano svolge un'interpretazione approfondita dei testi, arrivando a mettere in luce legami non espliciti tra singole nozioni tomistiche, le quali rivelano così un senso d'insieme che gli permette di avanzare una proposta di soggettività attraverso la concezione dell'«io». In Tommaso, in effetti, sembrerebbe di poter trovare un certo riscontro, in testi nei

⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 5, ad 3. E nell'ultimo magistero di Tommaso: «Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et *ad totum hominem*»; cf. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1; ed. Leon., t. 6, p. 83, il corsivo è nostro.

⁵ Cf. FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 136.

⁶ Al riguardo scrive Fabro: «l'ente spirituale (uomo-angelo) si pone in due piani: a) in quello ontico-metafisico dell'essere ed è una creatura soggetta alla causalità di Dio o realtà causata e finita nel suo essere ed operare che sono dipendenti, b) in quello ontologico-esistenziale dell'agire cioè della sua attività spirituale che è libera e indipendente. Proprio in virtù della dipendenza sul piano metafisico – che si potrebbe dire a parte ante in quanto si fonda sulla creazione da parte dell'Essere perfettissimo – ch'è un “donatore liberale” (Avicenna) e perciò creando nulla perde della sua onnipotenza (Kierkegaard) – il soggetto spirituale è indipendente ossia arbitro di sé e del proprio destino a parte post: questo spiega la possibilità (e realtà) del male morale ch'è il peccato e la leggittimità della pena o castigo divino» (cf. FABRO, C.: *La libertà in san Bonaventura*, in: *Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio*, Roma 1976, pp. 507-535, qui p. 530).

quali si sottolinea l'importanza dell'uomo come totalità operativa: «...intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens»⁷; o anche dove, a proposito delle creature spirituali, si dice: «in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus»⁸. Dove Tommaso, nel contesto della libertà, parla dell'uomo come *ipse volens*, Fabro si richiama all'«io». Inoltre, dove Tommaso attribuisce all'uomo libero la qualifica di «causa sui»⁹, Fabro sottolinea «il rovesciamento della formula aristotelica *causa sui* dall'ablativo al nominativo, ove s'intende ovviamente d'indicare il soggetto spirituale nel momento della scelta concreta del fine ultimo»¹⁰. Infine, Fabro legge in alcune formulazioni dello stesso Tommaso la possibilità della scelta del fine ultimo in concreto, nella distinzione, per esempio, del fine *in communi* e del fine *in specialibus*¹¹.

Alcuni problemi legati all'«io». Come accennavamo all'inizio, i problemi che sorgono intorno a questa nozione sono molteplici. Un primo problema consiste nell'individuare quello che Fabro intende come ambito «esistenziale» di considerazione, da cui scaturisce la domanda sull'«io»; come si è detto, per Fabro si tratta di un piano diverso da quello metafisico (che guarda principalmente alla persona), ma non in contrapposizione con esso.

Un altro aspetto importante è rappresentato dalla necessità di chiarire la non-identificazione dell'«io» con la volontà e con la stessa libertà – benché alcune affermazioni dello stesso Fabro possano dare adito ad una tale interpretazione¹².

⁷ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 5, ad. 2; ed. Leon., t. 6, p. 121, il corsivo è nostro.

⁸ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 107, a. 2; ed. Leon., t. 5, p. 490, il corsivo è nostro.

⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 15, l. 3; ed. Marietti, p. 380, 2015: «liber vero qui est sui causa. Est ergo differentia inter operationes servi et liberi: quia servus operatur causa alterius; liber autem causa sui operatur; et quantum ad causam finalem operis, et quantum ad causam moventem. Nam liber propter se operatur, sicut propter finem, et a se operatur, quia propria voluntate movetur ad opus», il corsivo è nostro.

¹⁰ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 82.

¹¹ Uno dei testi riportati da Fabro in proposito è il seguente: «beatitudo dupliciter potest considerari. 1) Uno modo, *secundum communem rationem beatitudinis*. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult. 2) Alio modo *possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit*. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt»; cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8; ed. Leon., t. 6, p. 54; la numerazione e il corsivo sono nostri.

¹² Cf., per esempio, FABRO, C.: *L'Io e l'esistenza e altri brevi scritti*, a cura di Acerbi Ariberto, Roma 2006, p. 79: «Nella sfera esistenziale l'Io si attua come libertà e la libertà a sua volta decide della sorta e qualità ovvero dell'«esistenza» dell'Io stesso».

Inoltre, l'«io» è la persona stessa, ma considerata propriamente dal punto di vista «esistenziale»: l'«io», dunque, s'identifica con la persona, ma le due nozioni sono il risultato di due approcci diversi a quell'unica realtà che è l'uomo. Bisognerà pertanto verificare, nella nostra indagine, in qual modo la nozione fabriana dell'«io», dal punto di vista della metafisica di Tommaso, si possa rapportare con la nozione di persona. Questa problematica, inoltre, ci porta ad estendere l'indagine alle altre nozioni coinvolte nella concezione dell'«io» – nozioni come quelle di «*amor sui*», «*causa sui*», «*finis existentialis*», ecc. –, per verificare in che misura la proposta di Fabro trovi riscontro nei testi tomistici, così da poter affermare che si tratta di una concezione tomistica della soggettività umana.

Come abbiamo accennato, e come si vedrà meglio nel corso della ricerca, riteniamo che la riflessione fabriana sull'«io» implichi un'attualizzazione di diversi elementi rimasti impliciti nella dottrina della persona e della libertà in Tommaso – sebbene la tematica, dal punto di vista di quell'ambito che Fabro chiama «esistenziale», rimandi ad un'istanza che è tipica del pensiero filosofico moderno e contemporaneo, utilizzando un linguaggio ed alcuni concetti che sono propri di tali correnti di pensiero¹³.

1. Le odierne riflessioni sul tema

A tutt'oggi, sono ancora scarsi gli scritti che presentano la concezione dell'«io» in Fabro, anche se negli ultimi anni sono stati pubblicati alcuni lavori sul suo pensiero metafisico ed antropologico. Segnaliamo in particolare la monografia di Danilo Castellano sulla soggettività nel pensiero di Fabro¹⁴. È doveroso, inoltre, ricordare il lavoro di Rosa Goglia, dedicato a Fabro e al Neotomismo, in cui si considera il tema della soggettività negli scritti giovanili¹⁵; e la tesi dottorale di Marco Strona, dedicata al pensiero di Fabro su Kierkegaard in rapporto alla libertà e alla soggettività¹⁶. Ricordiamo ancora una pubblicazione

¹³ Il giovane Fabro, nei primi studi sull'esistenzialismo, affermava: «Sono persuaso che S. Tommaso offre i principi che possono avviare anche l'approfondimento e la soluzione dei nuovi problemi, ma tali principi non possono limitarsi alla zona neutra della metafisica formale, che pone soltanto i primi fondamenti: devono essere individuati nelle sue dottrine sull'azione e anche in certe questioni capitali – di metafisica dinamica! – del suo capolavoro che è la *secunda pars* della *Somma Teologica*»; C. FABRO: *Cronache dell'esistenzialismo*, in *Divus Thomas* 51 (1948), pp. 333-352, qui p. 342.

¹⁴ CASTELLANO, Danilo: *La Libertà soggettiva: Cornelio Fabro: oltre moderno e antimoderno*, Napoli 1984.

¹⁵ Cf. GOGLIA, Rosa: *Un'antropologia spirituale con riferimento agli scritti giovanili*, in AA.VV.: *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*, contrib. DE PAOLI, Giampietro [et al.], Roma 2011, pp. 218.

¹⁶ Cf. STRONA, Marco: *Verità dell'essere e metafisica della libertà: Cornelio Fabro interprete di Kierkegaard*, *Dissertatio ad Lauream*, Roma 2012.

(frutto di collaborazione) dedicata a diversi aspetti del pensiero di Fabro, all'interno della quale troviamo, in particolare, un altro contributo di Castellano sulla centralità della problematica del soggetto¹⁷. Segnaliamo infine gli Atti di un Convegno svoltosi nel 2015 (in occasione della commemorazione dei 20 anni dalla morte del filosofo), in cui sono raccolte diverse riflessioni sulla soggettività e la libertà in Fabro¹⁸. In tutti questi lavori si accenna alla concezione fabriana dell'«io» come nozione degna di attenzione, ma senza esaminarla sistematicamente, poiché nessuno di questi scritti si propone, come scopo principale, quello di individuare la posizione esatta di tale nozione – anche se tutti prendono in considerazione l'ambito che Fabro chiama «esistenziale» e il rapporto dell'«io» con la libertà.

Accanto a quelli sopra citati, ci sono invece altri lavori che toccano più da vicino il tema che qui s'intende sviluppare.

Segnalo, in particolare, la dispensa di un corso sull'«io» tenuto da Fabro nell'anno 1975-1976; dispensa pubblicata qualche anno fa a cura di Ariberto Acerbi¹⁹. Il curatore, peraltro, si limita a fornire, nell'introduzione, qualche breve cenno su che cosa si debba intendere per «io» in Fabro, sollevando al tempo stesso alcuni problemi al riguardo: lo scritto, dunque, non ha un intento sistematico nel presentare la nozione – anche perché la natura della pubblicazione non lo permette, trattandosi della curatela di una dispensa dello stesso Fabro. Recentemente, sempre a cura di Ariberto Acerbi, è uscito anche un volume, scritto a più mani, che ha lo scopo di dimostrare l'attualità del pensiero filosofico del nostro autore; uno dei collaboratori di questa pubblicazione, Marco Ivaldo, nel suo contributo, sottolinea la recezione di Fichte da parte di Fabro per ciò che riguarda l'«io» – benché il suo intento principale sia quello di prospettare la figura di Fichte come fonte del pensiero fabriano riguardo alla soggettività²⁰.

Una speciale menzione merita la tesi dottorale di Christian Ferraro, che ha sviluppato la determinazione nozionale della libertà come «creatività partecipata»

¹⁷ Cf. CASTELLANO, D.: Il problema del soggetto e Cornelio Fabro, in AA.VV.: *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, a cura di De Anna Gabriele, Napoli 2012, pp. 336.

¹⁸ Cf. AA. VV.: *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro: Atti del Convegno Commemorativo a 20 anni dalla morte: 7 novembre 2015*, a cura di Trombini Gianluca, Montefiascone 2016.

¹⁹ Cf. FABRO, C.: *L'io e l'esistenza...* Si può consultare inoltre un articolo scritto dallo stesso Acerbi, insieme ad un altro studioso di Fabro, sempre sulle tematiche antropologiche: ACERBI, Ariberto - ROMERA, Luis: *La antropología de Cornelio Fabro*, in *Anuario Filosófico* 39 (2006), pp. 101-131; si veda anche la tesi dottorale del curatore, in cui si trova una presentazione globale ed analitica della libertà in Cornelio Fabro (cf. ACERBI, A.: *La libertà in Cornelio Fabro*, Roma 2005).

²⁰ Cf. IVALDO, Marco: *L'io come libertà in Cornelio Fabro e la sua comprensione di Fichte*, in AA.VV.: *Crisi e destino della filosofia: Studi su Cornelio Fabro*, a cura di Acerbi Ariberto, Roma 2012, pp. 249-267.

secondo il pensiero della maturità di Fabro²¹. Il lavoro illustra la concezione fabriana dell'«io», in quanto «sujeto que resulta existencialmente configurado y constituido»²² mediante la libertà: se da un lato, in questo modo, si sottolinea meglio l'originalità della nozione fabriana, si deve tuttavia riconoscere che lo scopo della tesi di Ferraro non è quello di fornire una presentazione complessiva dell'«io», bensì di presentare analiticamente la libertà nella novità che essa implica (ciò nonostante, possiamo dire che la concezione fabriana è qui esposta in alcuni dei suoi elementi costitutivi, anche confrontando brevemente tale nozione con i principi di Tommaso²³).

Carlos Ruiz Montoya ha invece riflettuto sulla tematica dell'«io» e sull'ambito esistenziale in Cornelio Fabro, ma in rapporto alla novità dell'«esistenza»²⁴, sviluppando perciò maggiormente questa problematica rispetto a quella dell'«io»; bisogna comunque riconoscere che il suo lavoro tocca alcuni degli elementi più rilevanti nella prospettiva esistenziale di Fabro, fra cui l'«io» come oggetto-soggetto della libertà.

In questo senso, Alberto Barattero ha discusso di recente e pubblicato la sua tesi dottorale sulle novità antropologiche in Fabro, trattando anche della nozione dell'«io»; la tesi, però, mira a presentare anche altre tematiche di antropologia sviluppate da Fabro, tramite la nozione di partecipazione, per cui la trattazione risulta diversa dalla nostra²⁵.

In base ai dati raccolti, ci sembra di poter affermare che questi ultimi lavori da noi menzionati siano gli unici in cui è possibile trovare un'indagine che riguarda propriamente la riflessione fabriana sull'«io».

2. Delimitazione dell'oggetto di studio

L'intento fondamentale del mio lavoro è quello di individuare il più esattamente possibile la posizione speculativa dell'«io» all'interno della lettura fabriana di Tommaso. Perché, dunque, l'«io»? La riflessione ci sembra giustificata dall'esigenza, presente in Fabro, di pensare l'uomo nel suo agire personale, per la scelta del fine ultimo «in concreto». Come abbiamo accennato, per Fabro non

²¹ FERRARO, Christian: *Creatividad Participada: La interpretación de la libertad radical según el «tomismo esencial» de Cornelio Fabro*, Dissertatio ad Lauream, Roma 2009.

²² *Op. cit.*: p. 24.

²³ Lo stesso autore ha pubblicato recentemente un libro sulla vita e l'opera di Cornelio Fabro in cui è presentato uno dei suoi scritti inediti, che a nostro avviso è essenziale per capire ciò che Fabro intende per «io» (cf. FERRARO, Ch.: *Cornelio Fabro: Filosofi italiani del Novecento*, 4, Città del Vaticano 2012, pp. 350).

²⁴ RUIZ MONTOYA, Carlos: *La existencia como novedad. El yo desde la libertad en Cornelio Fabro: un análisis de la existencia en clave metafísica*, Dissertatio ad Lauream, Roma 2009.

²⁵ Cf. BARATTERO, Alberto: *Antropología espiritual – Para una antropología de la participación. Aportes de Cornelio Fabro*, Roma 2017.

sono sufficienti né le speculazioni di antropologia e di metafisica sulla persona né l'analisi della libertà umana dal punto di vista della filosofia morale, perché si tratta di afferrare l'uomo a partire da un approccio dinamico, quale si dà nel divenire delle sue «scelte per il fine», e non soltanto a partire dalla sua struttura come persona²⁶.

Fabro spiega che, da una parte, senza l'«io» nell'ambito esistenziale, e la sua originalità, la persona – dal punto di vista metafisico – non potrebbe fondare realmente il raggiungimento della felicità in concreto, e, pertanto, l'originarietà della libertà, e la sua positiva responsabilità²⁷: si considera l'operatività propria dell'uomo a partire dalla metafisica, ed anche antropologicamente, in quanto essere di natura razionale; ma la prospettiva metafisica non considera abbastanza la possibilità del fine in concreto – questo «sfugge» all'ambito metafisico, e si considera soltanto nell'ambito morale. D'altro canto, la possibilità che l'uomo sia il soggetto responsabile della propria sorte (quel soggetto che Fabro chiama appunto «io») è già presupposta nelle considerazioni sugli atti morali dell'uomo; infatti, se l'uomo non agisse volontariamente (il che implica innanzitutto il suo stabilirsi nel fondamento del fine personale), la considerazione della morale non avrebbe senso²⁸.

Qualche considerazione circa il titolo. Quando Cornelio Fabro, nella sua riflessione sulla libertà, si riferisce alla persona umana, generalmente utilizza il pronome personale *Io*. Il termine è utilizzato nel pensiero filosofico soprattutto a partire da Descartes; ma Fabro, con questo pronome, indica la propria concezione dell'uomo: per questo motivo l'ho scelto per il titolo del presente lavoro: *L'«io» come principio assoluto della configurazione esistenziale della persona nel tomismo di Cornelio Fabro*.

²⁶ FABRO, C.: *L'anima: introduzione al problema dell'uomo*, Roma 1955/Segni 2005, p. 16: «Secondo quest'indirizzo si tratta di cogliere l'essenza dell'uomo dal punto di vista dinamico, e non puramente statico, cioè di conoscere il “come” (*wie*) e non semplicemente il “ciò” (*was*) della sua vita spirituale, in quanto essa si dà nel divenire della libertà e vuol quindi attingere l'uomo nelle “sue” originarie possibilità. In quest'orientamento l'antropologia filosofica s'incontra con l'esistenzialismo».

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 148, 241-260: «uoluntas hominis ex necessitate mouetur ad aliquid eligendum non enim omne necessarium est uiolentum, set solum id cuius principium est extra. Vnde et motus naturales inueniuntur aliqui necessarii, non tamen uiolenti: uiolentum enim repugnat naturali sicut et uoluntario, quia utriusque principium est intra, uiolenti autem principium est extra. Hec autem opinio est heretica. Tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus: non enim uidetur esse meritorium uel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod uitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophie opiniones, quia non solum contrariatur fidei, set subuertit omnia principia philosophie moralis. Si enim non sit aliquid in nobis, set ex necessitate mouemur ad uolendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preceptum et punitio et laus et uituperium, circa que moralis philosophia consistit».

Come si è detto, l'«io» viene presentato da Fabro, in diversi scritti, come un «*principio assoluto*»: nel senso che l'uomo, mediante i suoi atti di scelta responsabile, manifesta la propria indipendenza come soggetto spirituale, indipendenza che gli permette di determinare la rotta della propria vita, nell'«attuarsi della libertà»²⁹ che si qualifica con il termine «esistenziale». Come si è accennato, in questa concezione entrano in gioco alcune nozioni metafisiche. L'«io» non può attuare la sua libertà e il suo progetto di vita se non è fondato – in quanto persona – nell'essere, poiché il soggetto spirituale, che agisce come tale, acquista un carattere assoluto (per partecipazione) precisamente grazie al possesso dell'*actus essendi*, secondo quanto Fabro apprende da Tommaso³⁰. Per questo motivo, l'ultima parte del titolo chiarisce che questa particolare concezione dell'uomo si inserisce nell'interpretazione fabriana dei testi tomistici.

3. La presente indagine

L'opera di Cornelio Fabro comprende più di 40 volumi (alcuni dei quali superano le 500 pagine), e circa 900 articoli – senza contare le recensioni a varie pubblicazioni, le presentazioni di volumi e tesi dottorali. Tale produzione si sviluppa in un arco di tempo di 60 anni (dal 1935 al 1995), insieme a diversi corsi annuali tenuti in varie università (italiane e straniere), ed altrettante numerose conferenze, traduzioni con ampie introduzioni, e voci di enciclopedie³¹. Fabro ha studiato a lungo, in diverse sue opere, la tematica della libertà

²⁹ FABRO, C.: Atto esistenziale..., pp. 141-142: «ma che Dio esista, che sia il primo Essere e il Sommo Bene, l'uomo non lo sa subito ma lo deve cercare e trovare: questo lo fa certamente con l'intelligenza e precisamente con l'esercizio della mente cioè con il movimento della ragione. Non qualsiasi, però: Dio esula dalla ragione matematica, scientifica, tecnica e tecnologica, esula anche (o può esulare) dalla ragione artistica e simili... perché qui l'uomo si occupa di aspetti e realtà finite. Mettere in moto la ragione per la ricerca di Dio dipende dalla libertà dell'io e infatti molti non lo cercano, o se lo cercano si stancano e si sbandano perché non riconoscono l'intervallo, non distinguono sapere e volere: così non sanno volere: così non sanno volere come si deve e finiscono col non volere sapere come si deve (...). Sul piano esistenziale l'io non ha presente immediatamente come soggetto operante che se stesso: il mondo è opaco, gli altri simili gli stanno fuori e gli sono impenetrabili come egli resta per loro impenetrabile, Dio è un nome il cui contenuto resta infinitamente fuori di ogni ripresa, a cominciare dalla stessa sua esistenza – a meno che non lo si identifichi con il Tutto, ma questo significa negare la Divermità di natura e spirito e quindi di mondo e io. Orbene, il piano esistenziale ha per principio l'io come soggetto spirituale e principio in sé inderivabile ossia persona, e questo equivale a dire: soggetto libero».

³⁰ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4; ed. Leon., t. 5, p. 202: «omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse (...). Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis (...). In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed *ex forma et esse participato*», il corsivo è nostro.

³¹ Cf. le raccolte bibliografiche che si trovano in FABRO, C.: *L'io e l'esistenza...*, ed in FERRARO, Ch.: *Cornelio Fabro...* La più esaustiva (anche se può ritenersi completa solo all'85% circa) in

all'interno del tomismo, anche confrontandosi con alcuni rappresentanti dell'idealismo tedesco e della filosofia esistenziale. È in questo contesto che si inserisce la nozione dell'«io», che appare più esplicita intorno agli anni '70. Si deve riconoscere, tuttavia, che in nessuno dei suoi scritti la trattazione di questa tematica è esaustiva.

Il presente lavoro partirà dunque dalla lettura che Fabro offre di alcuni elementi della metafisica tomista che permettono di comprendere meglio la sua interpretazione delle nozioni tomistiche di persona e di scelta. Tale presentazione, peraltro, non si trova in una singola opera di Fabro, ma verrà ricavata dalla lettura filosofica di diverse opere e scritti vari: sarà questo il nostro primo contributo.

Successivamente, il contributo più importante che il lavoro intende offrire consiste nella ricerca sul pensiero di Fabro riguardo all'«io» nelle opere che risultano legate a questo argomento. Si ricondurrà pertanto la problematica della libertà (molto più esplicita nel pensiero di Fabro) alla problematica dell'«io», di fondamentale importanza, secondo una mia lettura personale.

Quindi, una volta determinato ciò che Fabro intende per «io», si mostrerà in qual modo questo pensiero trovi riscontro nei testi di Tommaso, soprattutto riguardo ad alcune nozioni legate alla concezione fabriana dell'«io». Inoltre, dal momento che questo passaggio non è esplicito in Fabro (benché i suoi scritti suggeriscano tale possibilità), sarà mio compito anche mettere in luce gli indizi più evidenti di un certo primato del soggetto nel pensiero dell'Aquinate.

4. Articolazione del lavoro

Il lavoro si articola in tre Parti.

1) Nella Parte I si chiarisce la genesi della riflessione fabriana sull'«io», analizzando gli elementi della metafisica di Tommaso che stanno a fondamento del pensiero di Fabro sul soggetto spirituale. Commenteremo dunque brevemente:

1.1. la nozione metafisica di partecipazione, che pervade l'intero edificio del pensiero fabriano;

1.2. la nozione di *actus essendi* – esaminando poi i principi tomisti che concernono l'anima umana come *forma per se subsistens*, e che, secondo Fabro, portano a concepire l'uomo come *necessarium ab alio*.

1.3. Esamineremo quindi la particolare visione fabriana dei trascendentali, e le implicazioni del *verum* e del *bonum* per l'atto di scelta.

GOGLIA, R.: *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Venezia 2004. Si veda anche quella del sito web del «Progetto Culturale Cornelio Fabro» <http://www.corneliofabro.org/documento.asp?ID=505>; aggiornata con una breve nota storica sulle bibliografie di Fabro (ultima consultazione il 24/02/2017).

1.4. Ci soffermeremo poi sull'interpretazione fabriana della persona in Tommaso, nell'ambito più strettamente detto, da Fabro, «di metafisica statica».

1.5. Infine, l'ultimo punto di questa Parte presenterà una prima lettura dell'ambito operativo delle facoltà umane, cioè l'interazione fra l'intelligenza e la volontà nell'atto di scelta; evidenziando anche le perplessità che sorgono, soprattutto quando alcuni testi della prima maturità di Tommaso vengono letti isolatamente.

Mi sembra importante non dare per scontate queste nozioni, che fanno da sfondo alla concezione fabriana dell'«io»: non c'è, infatti, tra i diversi studiosi di Tommaso, un'interpretazione univoca delle nozioni metafisiche appena ricordate. Chiarire il modo in cui le intendeva Fabro permetterà poi di cogliere meglio la sua concezione della soggettività umana.

2) La Parte II del presente studio è quella propriamente analitica, in cui si cercherà di presentare il significato preciso della nozione dell'«io» nel pensiero di Cornelio Fabro.

2.1. Si analizzerà la scelta del fine ultimo in concreto e la prospettiva esistenziale fabriana, con particolare attenzione al ruolo della volontà.

2.2. Si presenterà la considerazione dell'«io» come principio assoluto esistenziale nelle sue due dimensioni: la conoscenza e la volizione; per passare poi alla sua fondazione esistenziale e metafisica nell'Assoluto.

2.2.1. Si esaminerà, dunque, l'«io» come principio assoluto del conoscere, che porta alla «posizione dell'essere», in quanto il soggetto spirituale coglie la realtà nel suo contenuto formale; dove però lo stesso soggetto viene indicato da Fabro come il «presente presentificante» dell'atto e dell'oggetto della conoscenza, in quanto lo stesso soggetto si presenta come «co-oggetto» o «oggetto immanente».

2.2.2. Considereremo quindi l'«io» come principio assoluto del volere, che porta, per la scelta della volontà del soggetto, non alla presenza formale dell'essere, ma alla produzione della stessa realtà³². A tale proposito, esamineremo l'interpretazione data da Fabro circa il rapporto fra la volontà e il *bonum in communi*; e cercheremo di capire che cosa si debba intendere, in questo contesto, per *amor sui* del soggetto, nella sua tensione al bene – elemento che Fabro giudica essenziale per la costituzione dell'«io».

³² Cf. FABRO, C.: Libertà e persona in san Tommaso, in: FERRARO, Ch.: *Cornelio Fabro...*, p. 260: «Ma se l'uomo si rivela spirito ossia indipendente nella sfera della conoscenza e della scienza, quest'indipendenza diventa reale e effettiva realmente, soltanto e soprattutto nella volontà mediante la libera scelta».

2.2.3. Si proseguirà con la presentazione complessiva dell'«io» come principio assoluto esistenziale, fondato metafisicamente, ma con quella espansione nozionale che ci offre la lettura fabriana del primato della soggettività. Esamineremo, dunque, l'io come «*causa sui*», nozione che permette a Fabro di parlare di un «io» assoluto, che è in rapporto con se stesso, e cioè l'«io» «metafisico-esistenziale».

2.2.4. A conclusione di questa Seconda Parte si porrà l'affermazione secondo cui il soggetto singolo si configura in un modo del tutto particolare nella sua tensione esistenziale verso l'Assoluto, in quanto questo rapporto costituisce la sua fondazione esistenziale, che si richiama all'ultima fondazione metafisica.

3) Nella Parte III (ed ultima) del nostro studio, compiremo una nuova incursione nell'antropologia di Tommaso, per verificare se nei testi tomistici si possano trovare degli indizi che permettano di parlare di un soggetto spirituale al modo dell'«io» fabriano, e di affermare, dunque, che la concezione di Fabro sia in consonanza con il pensiero di Tommaso. Questo confronto sarà svolto anche tenendo conto di alcuni recenti contributi accademici all'interpretazione dei testi di Tommaso.

Poiché la concezione dell'«io» in Fabro intende essere una risposta all'esigenza del primato della soggettività, trovare questo rapporto con Tommaso ci permetterebbe di affermare che nello stesso Aquinate si possono rintracciare degli «spunti» per rispondere a tale esigenza di principalità del soggetto – come tra l'altro, di recente, hanno affermato alcuni studiosi, quali De Libera, Scarpelli Cory, Flood, pur senza tener conto degli studi di Fabro. Rivisiteremo pertanto alcune nozioni già presentate nelle Parti precedenti.

3.1. Esamineremo nuovamente il ruolo della volontà nella *electio* e la possibilità della *electio finis* «in concreto».

3.2. Analizzeremo alcuni testi tomistici che offrono una lettura dell'uomo libero come *causa sui*, che in un certo senso «produce se stesso», perché, anche se Dio è causa che opera nel cuore degli uomini, «non excluditur quin *ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum*: unde non tollitur ratio libertatis»³³.

3.3. La concezione fabriana dell'«io» implica che questo sia «soggetto-oggetto». Si analizzerà pertanto il rapportarsi dell'uomo a se stesso tramite la nozione di *amor sui*, che rinvia alla riflessività dell'appetito intellettuale e alla scelta di se stesso da parte del soggetto: «*homo amat seipsum, propter hoc enim uult sibi bona*»³⁴.

³³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 1, ad 3; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 343, il corsivo è nostro.

³⁴ THOMAS de Aquino: *Sententia Libri Politicorum*, l. II, c. 4; ed. Leon., t. 48, p. A 132, 155-156.

3.4. Infine, si vedrà in qual modo la persona possa essere detta «soggetto», come più volte propone Fabro, e come troviamo anche in altri studi più recenti.

Il ruolo che compete alla persona nel pensiero del Dottore Angelico è del tutto speciale: per mostrare il primato del soggetto ci interessa dunque condurre un'esegesi dei testi e degli argomenti antropologici e metafisici in cui la tematica viene presentata, analizzando sia alcuni brani più espliciti al riguardo sia altri più impliciti. Sebbene, in apparenza, il contesto di tali scritti sia l'ambito morale degli atti umani, e in generale quello teologico, riteniamo che in questi passi si possa analizzare accuratamente, e sottolineare, il primato dell'uomo concreto da un punto di vista anche filosofico.

5. Nota metodologica

Come si è detto, il lavoro intende essere un'esposizione ragionata della concezione fabriana dell'«io», che si inserisce – quasi come punto di arrivo – nel percorso degli studi fabriani su Tommaso d'Aquino.

Per questo motivo, le prime due Parti della ricerca hanno come interlocutore principale lo stesso Fabro, attraverso alcuni testi che riteniamo programmatici, sia per presentare le nozioni metafisiche che stanno alla base della sua concezione della soggettività (Prima Parte), sia per individuare la sua propria concezione dell'«io» (Seconda Parte).

Nella Terza Parte, invece, si compirà una sorta di verifica della presenza di Tommaso nella concezione fabriana della soggettività: si premettono alcuni indirizzi di ricerca tomistica degli ultimi anni, si chiamano in causa gli studiosi che rappresentano questi indirizzi, e si passa poi agli scritti dello stesso Tommaso.

Per quanto riguarda la bibliografia di Fabro, come sopra accennato, il materiale è davvero ingente. Non mi riferisco soltanto al materiale pubblicato, ma anche agli appunti, alle lettere, alle dispense – materiale in gran parte ancora inedito. Ho dunque scelto di presentare il pensiero di Fabro privilegiando il materiale edito, secondo l'ultima versione corretta dall'autore, e (quando già disponibile) quella dell'edizione delle *Opere Complete*, che permette di confrontare le diverse edizioni riviste dall'autore. Per consentire una visione diacronica delle opere fabriane, ho citato, ad ogni modo, nelle note, il luogo e la data delle edizioni del volume, aggiungendo poi il riferimento alle *Opere Complete* (qualora si tratti di scritti già pubblicati).

Il materiale inedito rappresenta indubbiamente un contributo prezioso; specialmente le numerose dispense dei corsi. Spesso i testi sono preparati dagli studenti, riflettendo un linguaggio vivo, utile per accertare l'insistenza di Fabro su alcuni punti nevralgici del suo insegnamento. Inoltre, la maggior parte di questi testi trova riscontro negli scritti editi, per cui si possono leggere «in parallelo»

ad essi: quando li utilizziamo, di solito, lo facciamo per illustrare e/o ribadire quanto è detto nelle pubblicazioni.

Riguardo alla lingua delle opere citate – quelle di Tommaso, quelle di Fabro e quelle dei vari autori consultati –, ho scelto di citarle sempre nella lingua originale, che permette di coglierne tutta la forza ed il nitore, quali non sempre si riflettono poi nelle traduzioni. Con una sola eccezione: non conoscendo la lingua danese, non ho potuto riportare nella lingua originale le poche citazioni che mi occorrevano dei testi di Kierkegaard. Tuttavia, per rimediare a questa mancanza, ho cercato le traduzioni italiane che ne fece lo stesso Fabro; le quali rispondono pienamente all'intento che mi propongo, nel riportare i passi del filosofo danese, cioè quello di presentare appunto l'interpretazione datane da Fabro.

Ancora un chiarimento terminologico. Ho scelto di indicare l'«io» fra virgolette, e con l'iniziale minuscola, per segnalare che si tratta di un neologismo semantico, in quanto s'intende esprimere con esso un significato nuovo, e cioè quello che Fabro ha dato a questo termine, diverso da quello con cui lo adoperano altri autori, o anche da altri significati che si collegano al pronome.

* * *

Giunta ormai quasi alla fine di questa Introduzione, ribadisco ancora una volta l'obiettivo che mi sono posta nello studio qui presentato: offrire, alla luce di alcuni elementi del pensiero di Cornelio Fabro, un contributo a quello che (almeno all'interno di una parte degli odierni studi tomistici) è il dibattito sulla soggettività umana.

Per concludere – e lasciare così il lettore al testo vero e proprio della mia indagine – desidero rivolgere una parola di gratitudine a coloro che hanno contribuito alla realizzazione del mio lavoro.

Un ringraziamento del tutto speciale al P. Elvio Fontana, che in questi anni di studio e di ricerca, con la sua disponibilità e con le sue indicazioni, ha costituito una guida essenziale per me, nel mio avvicinarmi al pensiero metafisico di Cornelio Fabro e alla problematica dell'«io».

Un particolare ringraziamento debbo ancora a Daniela Fierro, Francesco Del Giudice ed Eugenia Giorgi, per la loro dedizione e perizia nel correggere le bozze.

Infine, ringrazio sentitamente Maryja Czarna Madonna Wojciechowski, María Fariña ed il P. Gianluca Trombini per l'assistenza editoriale nella pubblicazione di questo lavoro.

Roma, maggio 2017

PARTE I

LA PROPOSTA FABRIANA DEI PRINCIPI TOMISTICI ESSENZIALI PER IMPOSTARE LA PROBLEMATICHE DELL'«IO»

L'orientamento tomistico del pensiero di Fabro è suggerito non soltanto dai numerosi contributi che egli dedica ad approfondire i principi di Tommaso¹, ma anche dalle sue testimonianze piene di attenzione, a volte anche di preoccupazione, per recuperare il senso profondo del tomismo e la sua perenne vitalità, nella convinzione che solo la dottrina dell'Aquinate possa rispondere alle sfide della cultura moderna e contemporanea sulle questioni fondamentali della filosofia.

La concezione dell'«io», a nostro avviso, può essere un esempio di questa intenzione, in Fabro, di «riprendere» Tommaso nel contesto del pensiero moderno: vogliamo perciò mostrare come tale concezione sia «radicata» metafisicamente nelle nozioni tomistiche, sebbene sia forte anche l'istanza e l'impulso

¹ Ne sono testimonianza, nei repertori bibliografici, gli articoli, i libri, le recensioni, le presentazioni a volumi, la partecipazione con inviti speciali in sedi tomistiche nazionali ed internazionali, i sermoni e le riflessioni spirituali dedicate a Tommaso. Si veda anche la «qualifica» di Fabro come tomista nelle recensioni specializzate al suo primo volume, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, e la successiva produzione su tematiche tomistiche, riportata da FONTANA, E.: *Attualità del tomismo di Cornelio Fabro*, Roma 2007, specialmente pp. 304-313; nello stesso volume si vedano anche le numerose Voci di Enciclopedie che si riferiscono al nostro autore; cf. le raccolte bibliografiche sulle tematiche tomistiche già menzionate nell'Introduzione del nostro lavoro.

della stessa filosofia moderna e contemporanea, con cui Fabro si pone in dialogo ed anche a confronto.

La realtà dell'«io», per Fabro, emerge dall'analisi di ciò che egli chiama la «scelta del fine ultimo in concreto»², dove si individua un ambito «esistenziale» di considerazione della persona³, all'interno della sua lettura sul tomismo – come vedremo in dettaglio nella seconda parte del nostro lavoro.

In questo senso Fabro parla di una principalità dell'«io», che va trattato come un «assoluto esistenziale»⁴, in quanto, nella scelta, il soggetto è «sciolto» da ogni dipendenza che lo possa condizionare; e in questo modo la persona può ritenersi o non ritenersi degna di merito, a seconda delle scelte compiute.

L'ambito esistenziale costituisce un «nuovo inizio», ma non fa a meno del piano metafisico, che sta a fondamento: nel senso che la scelta del fine ultimo in concreto sorge dalla distinzione fra l'uomo e l'*ens* che lo «circonda», e – nell'uomo stesso – fra l'intelletto e la volontà. La persona, inoltre, può compiere questa scelta perché ha in sé la capacità di attuarla, vale a dire: in quanto si presenta come soggetto spirituale che ha la «fonte originaria» di attuazione, e dunque di ogni perfezione reale e formale, a livello metafisico, nell'atto di essere, che una volta ricevuto, gli appartiene necessariamente.

Ci sembra importante, perciò, fin dall'inizio della nostra ricerca (come anche in tutta la prima parte di quest'opera), presentare alcuni principi dell'Aquinate rivisitati da Fabro; scegliendo solo fra quelli che valgono a fondare metafisicamente la concezione del soggetto spirituale nell'opera fabriana, secondo uno sviluppo omogeneo.

La presentazione sarà sempre accompagnata da un breve accenno ad altre letture di questi principi, compiute all'interno del tomismo. Sceglieremo solo alcuni autori, ed alcuni dei loro scritti: non per aprire nuove polemiche, ma per mostrare che esistono di fatto letture diverse. Partendo da differenti interpretazioni di questi principi fondamentali, si arriva a diverse concezioni della soggettività – diverse anche da quella di Fabro.

² Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, spec. pp. 13-85.

³ Cf. FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, pp. 141-142: «Che significa qui il piano esistenziale dell'agire, in quanto distinto da quello metafisico dell'essere? Significa che mentre il piano metafisico dell'essere fa capo all'*Ipsum esse subsistens*, quello esistenziale fa capo all'Io concreto come soggetto spirituale (...) per questo il piano esistenziale della libertà va distinto come oggetto e metodo da quello metafisico: in questo la libertà ed ogni atto della creatura è dipendente da Dio come la natura stessa, in quello la creatura spirituale ossia l'io concreto è indipendente e va trattato a tutti gli effetti – sia da parte di Dio come degli altri uomini – come soggetto responsabile indipendente».

⁴ Cf. FABRO, C.: *Libertà e persona* in S. Tommaso, articolo riportato in italiano per la prima volta in FERRARO, Ch.: *Cornelio Fabro...*, p. 282. Una prima versione dell'articolo, in spagnolo, era stata pubblicata su una rivista culturale argentina: cf. *Libertad y Persona en Santo Tomás*, in *Glaadius* 6 (1986), pp. 5-32.

Notiamo, per esempio, che, all'epoca in cui Fabro cominciò le sue ricerche sulla partecipazione in Tommaso, le difficoltà che il nostro autore incontrò nell'ambiente filosofico del tempo si incentravano sull'accettazione o meno di questa dottrina in quanto tale; non si insisteva molto sulle differenze esistenti fra quella presentata da Fabro e quella presentata da altri studiosi, come per esempio L.-B. Geiger. Di recente, invece, numerose ricerche non tengono conto della partecipazione in Tommaso, perché la considerano una semplice metafora.

Quando il filosofo friulano presentava le sue riflessioni sull'*esse* come atto, questa nozione era indenticata come «l'*esse* di Maritain, di Fabro e di Gilson», senza cogliere le differenze sottostanti alla nozione in ognuno di questi autori. Insieme alla nozione di *esse*, si delineava la lettura fabriana delle fonti presenti nei testi di Tommaso: il nostro autore sottolineava l'assunzione, da parte dell'Aquinate, di autori sia (neo)platonici sia aristotelici; per cui al problema della comprensione della nozione di *esse*, da parte degli studiosi, si aggiungeva il fatto di dover approvare questa doppia fonte d'ispirazione nella maggior parte dell'opera di Tommaso. Negli indirizzi di ricerca odierna, invece, notiamo due tendenze opposte fra di loro, che tendono o ad identificare la nozione di *esse* tomistico con il solo essere (neo)platonico, o invece a ridurlo alla nozione di forma aristotelica; con la conseguente negazione dell'*esse* come prioritario nella filosofia tomistica, da parte di entrambe le tendenze. Riteniamo necessario, inoltre, avvertire che ancora oggi sono pochi quelli che colgono pienamente la nozione tomistica di atto e quella di forma secondo la lettura che Fabro ha tentato di presentare nel corso di decenni di studi.

Fra le determinazioni fabriane c'è anche il fatto che l'«io» è detto necessario *ab alio*; allo stesso tempo, si afferma che esso è *causa sui*, formula che Tommaso, secondo Fabro, desume in parte dagli scritti aristotelici, trasformandola però profondamente, e che nella lettura fabriana (come accennavamo) equivale a «principio assoluto dell'agire».

L'atteggiamento di fronte a queste nozioni, quale oggi si evidenzia in buona parte dei tomisti, presenta inoltre delle forti ripercussioni sulla concezione della persona umana. Questa (come si è già accennato) è una nozione chiave del pensiero fabriano sull'«io», giacché dalla considerazione della persona nell'ambito esistenziale sorge in parte la riflessione sulla soggettività; per cui, se nella nozione di persona si accetta, per esempio, come parte della sua definizione, la sussistenza, ma senza tener conto dell'importanza dell'*actus essendi*, la concezione di persona risulterà diversa da quella proposta dal filosofo friulano.

Abbiamo anche accennato al fatto che la nozione dell'«io» emerge dall'analisi di ciò che Fabro chiama la «scelta del fine ultimo in concreto» o «scelta esistenziale». Questa problematica ci pone di fronte alla riflessione sulla libertà del soggetto in rapporto al suo fine ultimo, e dunque in rapporto a Dio. Si presenta allora – a livello metafisico – il problema della «conciliazione» fra la libertà umana, che permette all'uomo l'iniziativa dell'azione libera, e l'onnipotenza

divina, che tutto muove all'agire, e alla quale nulla può sfuggire di quanto accade. Secondo la considerazione o meno della partecipazione, in stretto rapporto con la nozione di *actus essendi*, sarà diversa anche la soluzione data al problema del rapporto fra l'agire libero dell'«io» e l'operare di Dio.

Ci è sembrato opportuno, pertanto, non dare per scontate queste nozioni, e la dottrina che ne discende, dal momento che molti autori, all'interno del pensiero tomista, non le concepiscono allo stesso modo di Fabro, dando luogo (come si vedrà) a disaccordi nelle diverse interpretazioni. Per questo motivo, nella riflessione sull'«io» svolta da Fabro, se non si comprende la specificità della lettura dei testi tomistici che il nostro autore compie, non sarà possibile intendere ciò che egli presenta come il soggetto spirituale, e conciliare le caratteristiche proprie che Fabro gli attribuisce.

Ribadiamo che noi siamo interessati ad analizzare brevemente solo alcune delle nozioni che Fabro ha sviluppato con maggior attenzione, e che riguardano il nostro tema.

Pertanto, la prima parte del nostro lavoro si potrà suddividere in cinque capitoli, secondo le diverse nozioni cui intendiamo dedicare una trattazione particolare – pur non potendo essere al riguardo esaustivi.

Nel Capitolo 1 vedremo rapidamente la nozione di partecipazione nella particolare interpretazione fabriana dei testi tomistici.

Nel Capitolo 2 presenteremo la concezione fabriana dell'*actus essendi*.

Queste due nozioni sono fondamentali per intendere l'«io» di Fabro. Infatti, «proprio in virtù della dipendenza sul piano metafisico che si potrebbe dire *a parte ante* in quanto si fonda sulla creazione da parte dell'Essere perfettissimo (...) il soggetto spirituale è indipendente ossia arbitro di sé e del proprio destino *a parte post*: questo spiega la possibilità (e realtà) del male morale ch'è il peccato e la legittimità della pena o castigo divino»⁵. L'uomo, metafisicamente *ens per participationem*, dipende da Dio, *Ipsum Esse Subsistens*, e il cardine di questa dipendenza si trova, secondo Fabro, nell'*actus essendi* partecipato, perché «*ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio*»⁶: la «connessione» fra partecipazione e causalità si compie grazie all'*esse* dell'*ens*, che è anche il nesso intelligibile e necessario fra l'*ens participatum* e l'*Esse per essentiam*, cioè Dio, implicando ugualmente la dipendenza causale del primo dal secondo. L'*esse participatum*, però, è anche la fonte di ogni attualità e perfezione dell'uomo, per cui (come si vedrà) il suo operare segue il suo essere. Quando invece l'*esse* dell'*ens per participationem* è inteso come «esistenza», essa si limita alla sola «attuazione» e realizzazione dell'essenza e, nella particolare ermeneutica fabriana, «si tratta unicamente di una funzione estrinseca che ha per suo termine la “essentia” e non la “costituzione” intrinseca

⁵ FABRO, C.: La libertà in san Bonaventura..., p. 530.

⁶ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1; ed. Leon., t. 4, p. 455.

come atto dello *ens*: l'ente si riduce all'essenza in quanto realizzata cioè per l'appunto in quanto si viene a trovare "extra causas" ed "extra nihil" per opera della causa efficiente»⁷. In questo modo, l'*existentia* non partecipa all'*Esse* Divino immediatamente, da se stessa, bensì per la mediazione dell'essenza; cosicché non è possibile stabilire un rapporto diretto fra l'*esse* partecipato e l'*Esse per essentiam*, né fondare dunque intrinsecamente l'operare dell'uomo nella Prima Causa.

Sempre nel Capitolo 2 vedremo che la nozione di *actus essendi* comporta un ridimensionamento del ruolo della «forma», anch'esso di particolare rilievo per la dottrina del soggetto spirituale. Come si vedrà, la formula tomistica «*forma dat esse*», nella lettura di Fabro, vale anche per l'*esse* dell'ente partecipato nel senso di *actus essendi*⁸. Sorge qui la riflessione sull'anima dell'uomo, in quanto *forma per se subsistens*; dove forma ed *esse*, pur essendo ambedue atto, stanno fra loro come potenza ed atto, perché per Fabro l'ordine della realtà in cui si trovano è diverso, per cui l'essenza rispetto all'*esse* è potenza recettiva dell'*actus essendi* in essa partecipato. L'appartenenza dell'*esse* all'anima in modo necessario, anche se *ab alio*, fa dell'uomo un ente del tutto particolare, «indipendente» per l'intendere ed il volere, e che non può, pertanto, essere totalmente ricondotto alla contingenza propria della materia e del tempo, ma che s'impone come un essere «assoluto» – in un senso che si preciserà nelle parti successive del lavoro.

Nel Capitolo 3 rifletteremo sulla lettura che Fabro dà dell'ente e dei trascendentali, poiché, considerando l'*ens* come *primum cognitum*, ne consegue un'interpretazione particolare dei trascendentali. Ci interessano soprattutto il *bonum* ed il *verum*; dove va notato che il rapporto fra l'intelletto e l'ente come vero è *formale ed oggettivo*, mentre la volontà, che ha per oggetto il bene e quindi il fine dell'uomo, si rapporta all'ente in senso *soggettivo e reale*. Queste riflessioni suggeriscono quell'ambito proprio delle scelte dell'uomo che (come si è accennato) Fabro chiama «l'ambito esistenziale» nella concezione dell'«io».

Successivamente, nel Capitolo 4, esamineremo la dottrina di Tommaso riguardo alla persona, e che cosa il filosofo friulano intenda come suo costitutivo ontologico; con un accenno al rapporto fra l'*esse* e l'operare, i quali, pur essendo ambedue atti, si rapportano fra loro come atto primo ed atto secondo, come atto fondante ed atto fondato. Da questa presentazione della nozione di persona in Fabro ricaveremo elementi preziosi, dei quali terremo conto nella riflessione sul soggetto che svolgeremo in seguito; per esempio, il fatto che «persona» si riferisce ad un soggetto come sostanza prima, ed essa, in quanto è *in se e per se*, è sussistente ed anche comunicabile.

⁷ FABRO, C.: Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica, in *Angelicum* 66 (1989), pp. 56-90, qui p. 67.

⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 55; ed. Leon., t. 13, p. 393, 9-10: «per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse».

Infine, concluderemo questo percorso introduttivo con il Capitolo 5, nel quale presenteremo una prima lettura dell'atto libero in alcuni testi di Tommaso, per capire l'approfondimento compiuto da Fabro nella riflessione ulteriore sulle scelte attraverso le quali si manifesta l'«io».

Ogni capitolo di questa parte della nostra ricerca richiederebbe uno studio comparativo fra le diverse interpretazioni degli studiosi del tomismo contemporaneo; ma un lavoro del genere esula dal nostro scopo. Pertanto, ci limiteremo a evidenziare molto brevemente l'ambiente in cui Fabro presentò le sue tesi, e il suo modo d'intendere alcune delle nozioni basilari di Tommaso (con rimandi bibliografici agli scritti di Fabro per un approfondimento ulteriore, che non è possibile compiere in questa parte introduttiva); aggiungendo, inoltre, un rapido accenno alla lettura che alcuni studiosi a noi contemporanei hanno compiuto, dopo le ricerche intraprese dal nostro autore.

CAPITOLO I

LA NOZIONE METAFISICA DI PARTECIPAZIONE IN FABRO

La particolare interpretazione fabriana dei principi di Tommaso comincia a formarsi a partire dalla «scoperta» della nozione di partecipazione nei testi tomistici. Nel 1934 Fabro presenta una dissertazione – che vince un concorso bandito dalla Pontificia Accademia di San Tommaso d’Aquino – sul tema «Il principio della causalità», le cui conclusioni, rivedute e ulteriormente precisate, vengono poi pubblicate nel 1936 nell’articolo «La difesa critica del principio di causalità»⁹. In quegli anni, fra i tomisti, si discuteva sulla «perseità» o «analicità» del principio di causalità, con risposte diverse da parte dei vari pensatori. Fabro è il primo a proporre che, tra le diverse formule per risolvere l’istanza critica riguardo alla causalità, la formula più adatta – secondo i testi di Tommaso – sia in funzione della partecipazione, così come si trova nella *S. Th.*, I, q. 44, a. 1. Questa proposta viene ben accolta in parte dell’ambiente tomista; e le ricerche di Fabro su questa linea culminano, nel 1939, con l’edizione di *La nozione metafisica di partecipazione*, che corrisponde alla pubblicazione della dissertazione presentata all’*Angelicum* per il conseguimento del Dottorato in Sacra Teologia.

⁹ Cf. FABRO, C.: La difesa critica del principio di causa, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 28 (1936), pp. 102-141, ristampato in *L’uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967/Segni 2014, e in *Esegesi tomistica*, Roma 1969. Per la ricostruzione storica e la portata speculativa del principio di causalità e della nozione di partecipazione in Fabro, si veda FONTANA, E.: *Attualità del tomismo...*; ed anche, dello stesso autore, *Metafisica della partecipazione. Genesi e significato della scoperta fabriana*, Segni 2011.

In quest'opera Fabro spiega dettagliatamente che cosa si debba intendere con la formula della partecipazione nell'Aquinate¹⁰.

Fabro stesso, nell'«Introduzione» al libro, ci presenta le diverse letture che di questa nozione venivano date contemporaneamente all'interno del tomismo, ma che, a suo parere, non riuscivano a cogliere il senso che invece egli trova nella partecipazione¹¹. Il nostro autore si sofferma a considerare specialmente il volume scritto da L.-B. Geiger, uscito tre anni dopo la prima edizione della sua opera: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*¹², che Fabro considera come la trattazione più completa della nozione di partecipazione. Sebbene in molti casi egli ritenga che il contenuto del volume coincida con la sua

¹⁰ Cf. FABRO, C.: *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Milano 1939/Torino 1950², 1963³/Segni 2005.

¹¹ Come sopra indicato, si ebbero tre edizioni di questa importante opera di Fabro. Nel 2005, nell'edizione delle *Opere Complete*, è stata riproposta la terza edizione, conservando però le varianti di quelle precedenti. Analizzando le prefazioni e le introduzioni alle diverse edizioni si nota il continuo lavoro di aggiornamento ed approfondimento della nozione (e delle sue implicazioni), portato avanti dal nostro autore in un arco di tempo di ben 23 anni. Si legge infatti, nella seconda edizione del volume (1950), che ci sono aggiunte importanti in ogni sezione, e che la bibliografia è quasi raddoppiata «fino alle pubblicazioni più recenti d'indirizzo affine» (p. VI). Nell'avvertenza alla terza edizione (1963) Fabro, inoltre, fa notare che ha corretto gli errori di stampa e ha migliorato «notevolmente nei testi tomistici per i quali ora disponiamo di una sicura edizione» (p. VIII). Elvio Fontana ha rilevato il cambiamento terminologico, che riflette un approfondimento dottrinale, e che culmina nel coniare (ma con espliciti riferimenti ai testi di Tommaso) espressioni quali «riflessione intensiva», «*actus essendi*», «partecipazione predicamentale e trascendentale», ecc. (cf. FONTANA, E.: *Attualità del tomismo...*, pp. 149-172). Nell'«Introduzione» all'opera (nell'ultima edizione del 1963, o nel volume delle *Opere Complete*) Fabro analizza l'opera di Norberto Del Prado *De Veritate Philosophiae Christianae* (Friburgo 1911), nella quale si tratta a lungo della partecipazione e delle sue implicazioni, ma senza tener conto delle condizioni storiche. Viene inoltre analizzata la visione di De Raeymaeker, che nella seconda edizione della *Metaphysica Generalis* (del 1935, dunque contemporanea alle ricerche presentate da Fabro) affermava che la partecipazione è a fondamento della metafisica tomista; mancava, tuttavia, una trattazione esauritiva della problematica, quale esulava dallo scopo di quel volume (De Raeymaeker sosterrà in seguito le ricerche di Fabro e lo inviterà a tenere un corso all'Università di Lovanio; frutto di quel corso sarà la pubblicazione del volume *Partecipazione e causalità*). Fabro accenna anche al lavoro di J. De Finance dedicato all'essere e all'agire (*Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris 1945), nel quale si evidenzia l'originalità della concezione tomistica dell'esse come atto di tutti gli atti attraverso la nozione di partecipazione, e l'autore svolge una ricerca storica sulle concezioni che hanno influenzato Tommaso. Fabro, peraltro, esprime delle riserve riguardo alla riflessione «dinamica» sull'esse, dove non è chiaro se si tratti dell'esse *ut actus essendi* o dell'esse *ut natura*; e lamenta il fatto che la nozione di partecipazione non riceva uno sviluppo unitario all'interno del lavoro. E tuttavia, secondo Fabro «la ricchezza delle sue analisi e la penetrazione dei suoi suggerimenti dottrinali fanno di questa sua tesi uno strumento indispensabile per la comprensione del Tomismo» (p. 26). Per le diverse interpretazioni della nozione di partecipazione in Tommaso, si veda anche l'«Introduzione» al volume *Partecipazione e causalità* (del 1960), dove Fabro aggiunge ancora altre posizioni riguardo alla partecipazione.

¹² Cf. GEIGER, Louis-Bertrand: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942.

propria visione, si nota tuttavia che il metodo è diverso, soprattutto per quanto riguarda l'importanza che Fabro dà alle fonti del pensiero di Tommaso – un fattore, questo, che porta a divergenze importanti riguardo a tale nozione.

Com'è noto (qui ci limitiamo ad accennarlo), Geiger distingue due diversi tipi di partecipazione: la partecipazione «per somiglianza» e quella «per composizione», dove la prima è più fondamentale e più universale della seconda; cosicché, ad esempio, nella nozione di creatura, la somiglianza con il Creatore è fatta precedere alla composizione reale di essenza ed *esse*. Ricordiamo brevemente che l'autore non nega la distinzione fra essenza ed *esse*, ma non ritiene che sia importante dimostrarla.

Fabro, seguendo una metodologia che «cerca di risalire ai principi originari che comandano dall'interno lo sviluppo della sintesi»¹³, propone una soluzione che integri il cosiddetto «separatismo» (neo)platonico con la causalità aristotelica; ed individua nei testi di Tommaso una divisione primaria di tipologie di partecipazione in «trascendentale» e «predicamentale»: poiché ambedue sono legate intrinsecamente alla composizione, la possibilità trascendentale della *similitudo* è indicata e fondata dalla composizione¹⁴.

Tutti coloro che accettano l'interpretazione della nozione di partecipazione data da Geiger dovrebbero arrivare, pertanto, a posizioni metafisiche diverse da quella di Fabro, con opinioni divergenti sul ruolo dell'*esse* e della forma, della nozione di contingenza ed anche di quella «certa» assolutezza che si può riscontrare negli esseri spirituali.

Da quanto detto, dunque, non si può dare per scontata la posizione di Fabro sulla partecipazione tomistica e la sua ricezione nell'ambiente filosofico del XX sec.: per tale motivo, ne presentiamo brevemente, qui di seguito, i punti salienti.

1.1 Significato e contenuto della nozione metafisica di partecipazione

Fabro afferma che si deve precisare con cautela la nozione di partecipazione secondo i vari ordini e modi di essere¹⁵, seguendo i diversi modi in cui essa è stata utilizzata da Tommaso. L'atto e la formalità sono semplici; se dunque ad essi si applica il «partecipare», esso può significare non già il possedere una parte (come si intenderebbe nel senso «materiale»), perché qui non ci sono parti, ma il possedere in modo *particolare, limitato, imperfetto*, un atto e una formalità che altrove si trova in modo totale, illimitato e perfetto. Com'è noto, Fabro presenta, a riscontro della sua tesi, numerosi testi tomistici¹⁶.

¹³ FABRO, C.: *La nozione...*, p. 16.

¹⁴ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione e causalità*, Torino 1960/Segni 2010, pp. 56-57.

¹⁵ Cf. FABRO, C.: *La nozione...*, p. 304.

¹⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, lect. 2; ed. Leon., t. 50, p. 271, 71: «quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet uniuersaliter, dicitur

Secondo Tommaso, dunque, «partecipare» è un *partialiter esse*, un *partialiter habere*, che si oppone ad *esse, habere, accipere... totaliter*; dove partecipante e partecipato si chiariscono internamente con le nozioni aristoteliche di atto e potenza, per cui la formalità o perfezione partecipata è atto rispetto al partecipante.

Sebbene non si possa dare una «definizione» rigorosa della nozione di partecipazione, in quanto essa «sfugge» ad una determinazione logica (trattandosi del rapporto metafisico primario), bisogna però stabilire un significato di questa nozione che sia valido per ogni tipo di partecipazione che si presenti ai diversi livelli di realtà. Fabro tenta così una definizione, dicendo che «partecipare» si predica di un soggetto che ha una qualche formalità o atto, ma non in modo esclusivo e «totale»; e ribadisce che «l'averla "tutta" una formalità può non coincidere con averla "totalmente", cioè secondo tutte le modalità di essere e tutte le ragioni formali che alla medesima possono competere»¹⁷.

1.2 I modi principali di partecipazione secondo la lettura di Fabro

La prima e fondamentale distinzione della partecipazione che Fabro stabilisce ci aiuta ad approfondire la sua concezione di questa nozione: bisogna distinguere una partecipazione *predicamentale* ed una *trascendentale*. La terminologia di «partecipazione predicamentale e trascendentale» non è propriamente usata da Tommaso – è infatti una novità di Fabro¹⁸ – ma trova riscontro nei testi del Dottore Angelico. In entrambi i casi, lo studio di questa nozione è condotto, per il momento, da un punto di vista che il nostro autore denomina «statico», avendo cioè come fine principale quello di chiarire la struttura interna dell'ente finito.

Avvalendosi di un buon numero di testi di Tommaso, nei quali si vede chiaramente l'uso di questa nozione come «sfondo» metafisico del suo pensiero, Fabro mostra che è l'Aquinato stesso ad affermare ripetutamente questi due modi

participare illud»; *In libros Aristotelis de caelo et mundo*, l. II, lect. 18, 6; ed. Leon., t. 3, p. 193: «nam *participare* nihil aliud est quam ab alio *partialiter* accipere»; *In XII. Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, l. I, lect. 10; ed. Marietti, p. 46, 154: «quod enim *totaliter* est aliquid, non *participat* illud, sed est per *essentiam* idem illi. Quod vero non *totaliter* est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie *participare* dicitur».

¹⁷ FABRO, C.: *La nozione...*, p. 310.

¹⁸ Cf. FABRO, C.: *Appunti di un itinerario. Versione integrale delle tre stesure con parti inedite*, a cura di Gogliola R. e Fontana E., Segni 2011, p. 135: «semantema (...) del tutto nuovo nella storiografia filosofica», per quanto riguarda la partecipazione detta «predicamentale». Il termine «trascendentale» e la nozione che esso implica (come si dirà) sono intesi da Fabro come partecipazione degli enti all'essere; si veda in proposito la riflessione dell'autore sul «trascendentale moderno (Kant-Heidegger-Rahner)» a confronto con «il trascendentale classico (san Tommaso)», in *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974²/Segni 2011, pp. 59-65; ed inoltre l'articolo: Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico, in *Angelicum* 60 (1983), pp. 534-558, dove si nota come il nostro autore assuma il termine «trascendentale» in un senso diverso da quello kantiano, soprattutto quando le riflessioni riguardano problemi metafisici.

fondamentali di partecipazione; e un'espressione compiuta di questa visione della partecipazione la si può trovare nel già citato commento al *De Ebdomadibus* di Boezio¹⁹.

Nella partecipazione *predicamentale* «tutti i partecipanti hanno in sé la stessa formalità secondo tutto il suo contenuto essenziale, ed il partecipato non esiste in sé, ma solo nei partecipanti (momento aristotelico della partecipazione tomista)»²⁰. Nel secondo modo di partecipazione, la partecipazione *trascendentale*, la perfezione partecipata esiste, da una parte, come separata da ogni partecipante, cioè in se stessa; d'altra parte, esiste pure, in modo limitato, nei diversi soggetti che la possiedono per partecipazione – momento che si ispira al (neo)platonismo.

Nella partecipazione *predicamentale*, non si tratta di esaurire le spiegazioni su tutte le forme possibili di partecipazione (*A*= la specie partecipa al genere e l'individuo alla specie; *B*= la materia partecipa alla forma, ed il soggetto, la sostanza, partecipa all'accidente), ma piuttosto «del problema nella sua integrità». Nella partecipazione predicamentale «logica», i generi e le specie esprimono, nell'ordine logico-formale, una formalità indivisibile e identica, mentre nell'ordine reale le specie di un genere presentano gradi diversi di perfezione, diversi anche fra individui di una stessa specie. Fabro chiama «partecipazione primaria» quella del genere nelle specie e «partecipazione secondaria» quella dell'individuo nella specie. In entrambi i casi si tratta di vera partecipazione (statica), che presenta, pertanto, una composizione reale propria: la partecipazione del genere alla specie riflette la composizione di sostanza ed accidente, e corrisponde alla composizione trascendentale di essenza ed *esse*; la partecipazione dell'individuo alla specie, invece, corrisponde alla composizione di materia e

¹⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, lect. 2; ed. Leon., t. 50, p. 271, 71-83; 95-101: «quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet uniuersaliter, dicitur participare illud, sicut homo dicitur participare animal quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Sortes participat hominem. Similiter etiam subiectum participat accidens et materia formam, quia forma substancialis uel accidentalis, que de sui ratione communis est, determinatur ad hoc uel illud subiectum. Et similiter etiam effectus dicitur participare suam causam, et precipue quando non adequat uirtutem sue cause (...) set ipsum esse est communissimum, unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Set id quod est siue ens, quamuis sit communissimum, tamen concretionem dicitur, et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, set participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum»; cf. identica dottrina nelle *Q. de Quolibet* II, q. 2, a. 1.

²⁰ FABRO, C.: *La nozione...*, p. 305, il corsivo è di Fabro. Nelle pagine precedenti (p. 143), l'autore ribadiva: «per “partecipazione predicamentale” intendo quella nella quale ambedue i termini della relazione, partecipato e partecipanti, restano nel campo dell'ente e della sostanza finita (predicamento). Di essi nel commento al *De Hebdomadibus* sono ricordati due modi: uno formale-nozionale ed uno reale; e ciascuno di questi due modi è estato presentato sotto due forme: *A*= la specie partecipa al genere e l'individuo alla specie; *B*= la Materia partecipa alla Forma ed il soggetto (la sostanza) partecipa all'accidente».

forma che è propria delle sostanze «corporee»²¹. Gli individui di una stessa specie sono *essenzialmente* uguali; e ciò conferma, quando si tratta della specie umana, la dignità ed uguaglianza che Tommaso riconosce ad ogni persona considerata in se stessa. Nella concezione tomistica, ogni persona umana – in quanto *imago Dei*, cioè essere spirituale e libero nel suo ordine – possiede tuttavia la capacità di perfezionarsi tramite gli abiti e le disposizioni («accidenti»), che non si trovano identici in ogni soggetto, né, nello stesso soggetto, in epoche diverse. E proprio qui si vede bene come per Fabro la nozione di partecipazione sia di aiuto quale principio metafisico per una giusta valutazione del singolo e della sua personale identità ed «incomunicabilità» (come diremo più avanti).

La partecipazione *trascendentale* si riferisce all'*esse* e alle perfezioni pure che si fondano su di esso; essa è presente nei testi di Tommaso, e secondo Fabro «esprime il significato proprio e principale della partecipazione»²². I partecipanti possiedono solo una partecipazione della formalità o perfezione del partecipato, che sussiste in sé, «fuori» di essi, come proprietà di un «sussistente» superiore o ancora di più come «formalità» pura che sussiste in pieno possesso di se stessa²³. Questa partecipazione è sempre analoga e non univoca, ed è la partecipazione che s'intende di Dio e degli enti finiti: di Dio – *esse per essentiam* – che raduna

²¹ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 640: «La partecipazione predicamentale quindi si pone per riguardo al “modo di essere” ovvero al “modo di avere” una certa formalità e non rispetto alla formalità stessa la quale è quella ch'è e consiste in *indivisibili*: ma, dato che tali formalità (generi, specie) non esistono per sé ma soltanto secondo le rispettive concrete partecipazioni, nelle quali si danno modi e gradi di perfezione, si deve ammettere che si tratta di vera partecipazione e che tale partecipazione sorge a sua volta dal riferimento implicito all'essere (...). In un aristotelismo chiuso alla nozione di partecipazione la “Diremption” del genere nella specie resta una mera dieresi formale e la molteplicità degli individui nella specie un semplice fatto, un dato irrazionale di dispersione causale della perfezione specifica». «Diremption» o «Diremptio», a volte anche «Diremption», dal latino «*dirimere*», è un termine coniato da Fabro (che lo desume da Hegel, ma trasformandolo profondamente), per esprimere la «differenza ontologica» dell'*esse* degli enti rispetto all'*Ipsum Esse subsistens*, e per estensione applicato poi anche ad altre situazioni metafisiche. Significa – a seconda del contesto in cui Fabro lo usa – «divisione», «scissione», «diramazione». Cf., per esempio, *Partecipazione...*, p. 215: «Il cammino della verità è adunque lo sviluppo dell'*esse* negli *entia*, è l'“espansione” della sua unità formale nella molteplicità reale delle varie forme di essere; è questa, possiamo chiamarla, l'uscita dell'*esse* fuori di sé, negli enti per l'appunto, è la divisione dell'*esse* ovvero quella che Hegel chiama con frase incisiva e ambigua la “Diremption” dell'Assoluto in se stesso (*Vorlesungen über “die Philosophie der Religion”*, ed. Lasson, Bd. I, p. 142 ss.)). Per il significato di «Diremption» in Fabro si veda CONTAT, Alain: *L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro*, in *Revue Thomiste* 111 (2011), pp. 357-403, specialmente p. 398.

²² FABRO, C.: Elementi per una dottrina tomista della partecipazione, in *Divinitas* 11 (1967), pp. 1-28, qui p. 16.

²³ Cf. THOMAS de Aquino: *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus*; ed. Marietti, c. IV, lect. 14, p. 165, 476: «*omne autem quod est totaliter aliquale est essentialiter tale, sicut si aliquid est totaliter bonum est essentia bonitatis; si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum*».

in sé tutte le altre perfezioni, e degli enti finiti – *ens per participationem* – che possiedono per partecipazione le stesse perfezioni.

C'è dunque, in questa partecipazione, una composizione negli enti finiti, che si presenta come composizione trascendentale, di essenza ed *esse* (punto di vista statico), grazie alla quale si dà la «differenza» ontologica radicale dell'*esse* rispetto all'ente. L'essenza, intesa come «determinazione» dell'ente, resta nell'ordine predicamentale secondo il genere e la specie; ma tutto l'ente, grazie al suo ordine all'*esse* intensivo «emergente», si trova sul piano trascendentale. Anche se l'*actus essendi* proprio di ogni ente è finito, in questa partecipazione la risoluzione teoretica si fa in riferimento all'*esse* in tutta la sua pienezza di perfezione, per cui le altre perfezioni si presentano come partecipazioni dell'*esse* intensivo, come potenze rispetto all'atto di tutti gli atti.

Ed è grazie alla partecipazione come composizione trascendentale che si può dimostrare, secondo Fabro, la distinzione radicale di essenza ed *esse* negli enti finiti (creature)²⁴: il nostro autore riporta un numero importante di testi nei quali si può riscontrare questa dottrina in Tommaso, in cui la partecipazione trascendentale si presenta come fondamento della struttura costitutiva dell'ente²⁵.

²⁴ Cf. FABRO, C.: *La nozione...*, p. 316: «allora la composizione reale nell'essere del concreto di (potenza) partecipante e di (atto) partecipato è un'implicazione metafisica della nozione di partecipazione come tale (...). La creatura – possiamo chiamare ormai con questo termine l'ente finito – risulta da quanto abbiamo cercato a più riprese di mettere in vista sotto vari aspetti, come contrassegnata da una finitezza ed insufficienza intrinseca, che deve poi necessariamente radicarsi in una composizione reale di soggetto e forma, di potenza ed atto. Questa composizione è la condizione reale e trascendentale del suo stesso essere, di cui fonda, ad un tempo, la consistenza e la deficienza. La realtà dell'ente finito, invero, è data dall'unione di due principi complementari: Essenza ed Atto di essere; vorremmo dire dall'unione di due “parti”, ma in realtà si tratta di un'unione al tutto singolare, che non ha riscontro in quelle note del mondo fisico materiale e quantitativo. Quei due principi non sono uno *accanto* all'altro, ma uno *per* l'altro, nella reciproca comunicazione della propria entità, onde in realtà restano uno nell'altro».

²⁵ Secondo i testi a cui Fabro accenna in *La nozione metafisica di partecipazione*, la dimostrazione della distinzione reale ha subito in Tommaso una progressiva modifica nel modo di presentare gli argomenti, che lo ha portato ad una formulazione ogni volta più «sintetica» ed approfondita della distinzione di essenza ed *esse* per la nozione di partecipazione in ogni ente. Fabro riporta ed analizza accuratamente da questa prospettiva alcuni testi nei quali la partecipazione si presenta in modo piuttosto «vago», e dove, in generale, si fa un maggior riferimento alla causalità per dimostrare la distinzione reale (*De ente et essentia*, alcuni brani del *Commento alle Sentenze*, le *Q. D. De Veritate*); e soltanto in alcuni passi della *Summa contra Gentiles* si ricorre alla nozione di partecipazione. In diversi testi, scritti a partire dal 1265, invece, si trova esplicitamente la nozione di partecipazione per spiegare la composizione degli enti: cf, per esempio, *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, Lect. 2, già riportato; *S. Th.*, I, q. 3, a. 4; *S. Th.*, I, q. 44, a. 1 e ad 1; *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4; *In Librum De Causis*, Lect. IV, Lect. V, Lect. IX; *Q. D. De Malo*, q. 16, a. 3; *Q. D. De spirit. creat.*, a. 1; *Q. D. De Anima*, q. 6, ad 2; *Q. de Quolibet*, II, q. 2, a. 1; III, q. 8, a. un.; XII, q. 5, a. 1; *Compendium Theologiae*, c. 68; *De substantiis separatis*, cc. 3, 5, 8 e 9. Nei tomisti che l'hanno interpretata, generalmente tale nozione è intesa soprattutto come causalità; ci sono numerosi testi, invece, dove la partecipazione è la nozione che rende possibile la struttura dell'ente (essenza ed

La partecipazione trascendentale è metafisicamente prioritaria a quella predicamentale: «La partecipazione predicamentale statica è pertanto il riflesso della “Diremition” nell’ordine formale che la rimanda come a suo fondamento metafisico alla partecipazione trascendentale e così la composizione predicamentale di materia e forma e più universalmente di sostanza e accidenti, presuppone la composizione trascendentale di essenza ed *esse*»²⁶.

La partecipazione (trascendentale e predicamentale) implica che non solo il partecipato (e l'*esse* e la forma) sia una «parte» del partecipante (e l'essenza e la materia), con cui entra in *composizione* per formare l'ente, ma che il partecipante *dipenda causalmente* dal partecipato – come vedremo meglio in seguito.

Nel pensiero di Fabro, dunque, da un punto di vista statico, la partecipazione implica ugualmente *composizione*: di essenza ed *esse* nell'ordine trascendentale, e di sostanze ed accidenti (materia e forma per le sostanze corporee) sul piano predicamentale. Dal punto di vista dinamico, che analizzeremo più avanti, la partecipazione implica invece *dipendenza* e *similitudine* del partecipante rispetto al partecipato²⁷.

1.3 La partecipazione e la causalità

Col tempo (come si è accennato), il nostro autore prosegue le sue ricerche, e agli inizi degli anni '60 pubblica il volume *Partecipazione e causalità*, nel quale egli considera le forme della partecipazione predicamentale e trascendentale secondo la causalità. Dal punto di vista «dinamico», tenendo cioè conto della «derivazione causale» degli enti per partecipazione dall'*Ipsum Esse per essentiam*, Fabro chiarisce che questa causalità come partecipazione si dà soprattutto nella creazione, cioè nella produzione dell'*esse* di tutto l'universo; e questo momento trascendentale raggiunge tutto l'ente finito nella sua «posizione di realtà», sia la sua essenza sia il suo *esse*. Ogni essenza, pur essendo atto nell'ordine formale, è creata come potenza che è attuata dall'*esse* partecipato che riceve: Fabro afferma che «la sua attualità è “mediata” quindi dall'*esse*. L'*esse* è l'atto che costituisce il termine proprio della causalità trascendentale (creazione, conservazione) ed è in virtù della diretta causalità sull'*esse* che Dio

esse come partecipante e partecipato); e questo sembra essere l'autentico pensiero di Tommaso, secondo Fabro. Twetten presenta una lettura della distinzione di essenza ed *esse* nelle creature con ampi e documentati riferimenti all'opera di Fabro: cf. TWETTEN, David B.: Really distinguishing Essence from Esse, in *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in honor of Laurence Dewan, O.P.*, Washington 2012, pp. 40-84; già pubblicato in italiano: Come distinguere in realtà tra esse ed essenza in Tommaso d'Aquino: qualche aiuto da Aristotele, in *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, a cura di Brock Stephen, Roma 2004, pp. 149-192.

²⁶ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 643.

²⁷ Cf. *Op. cit.*: p. 596.

opera immediatamente in ogni ente che opera»²⁸. La «derivazione» dell'*esse* partecipato dall'*Esse* per essenza è diretta, in tutta la linea metafisica, come atto fondato dall'Atto fondante: infatti l'*actus essendi* partecipato, proprio in quanto partecipato, è intrinsecamente dipendente da Dio; ma rimane sempre atto, nella linea metafisica, una volta creato²⁹.

Nella partecipazione predicamentale, invece, il dinamismo si ha nello sviluppo della realtà secondo i generi e le specie. Fabro analizza il principio *forma dat esse*, in quanto la forma è l'atto proprio di ogni essenza per cui ogni ente ha il suo grado di perfezione ontologica. In un senso più proprio, però, è per la forma come atto formale che si determina l'essenza reale, vero soggetto dell'*actus essendi*. Perciò il principio *forma dat esse* è valido nella partecipazione dinamica predicamentale, per cui l'*esse* è ricevuto quando è ricevuta la forma; ma questa situazione si capovolge nell'ordine trascendentale, dove la forma è potenza rispetto all'*esse*³⁰.

Dunque, nel rapporto fra partecipazione e causalità, secondo la visione di Fabro, si deve affermare che è la prima a fondare la dipendenza causale dell'ente finito da Dio, e non il contrario. Non si può nemmeno sostenere, in un tomismo che si presenti come sintesi delle sue fonti (secondo la lettura fabriana delle fonti di Tommaso), che la partecipazione (di origine neoplatonica) sia «assorbita» dalla causalità (di radice aristotelica), perché, piuttosto, il fondamento del principio di causa è giustificato secondo la partecipazione all'*esse* da parte dell'ente, in base alla formula tomistica «*ex quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio*»³¹. Soltanto la partecipazione tomistica, secondo Fabro, soddisfa le esigenze necessarie a quel principio che deve fondare la causalità: giacché la formula ultima per spiegare questa causalità deve essere tale da potersi applicare all'universalità degli enti che si considerano effetti della causa, e da poter allo stesso tempo rendere conto *immediatamente* del loro rapporto e della loro dipendenza reale³².

²⁸ *Op. cit.*: p. 643.

²⁹ Cf. *ibidem*.

³⁰ Cf. *Op. cit.*: p. 646.

³¹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1; ed. Leon., t. 4, p. 455.

³² Cf. FABRO, C.: La difesa critica..., p. 134: «in queste formule non solo si prescinde dall'aspetto fenomenologico che la realtà offre nel suo divenire, ma altresì la considerazione abbraccia l'atto di essere in un modo tale, che vale per qualsiasi grado e forma, per l'esistenza [*esse*] ed insieme anche l'essenza. Con essa siamo arrivati alla elaborazione ultima della nozione d'effetto, e se v'è una formula che possa rivelare l'immediata evidenza dei termini, all'ultima esigenza critica legittima, la potremo trovare solo entro queste nozioni». Abbiamo messo fra parentesi quadre «*esse*», perché pensiamo che «esistenza» s'intenda in questo senso, nell'articolo giovanile di Fabro che seguiamo per questo punto. Subito dopo Fabro abbandonerà questo termine per indicare l'*esse* come atto.

In questo modo, con la nozione di partecipazione – secondo questa formulazione – si spiega immediatamente il principio di causalità³³. La partecipazione sembra «contenere», da questo punto di vista, la causalità, in quanto non solo non si riferisce ad un rapporto causale come «semplice passaggio» dalla possibilità alla realtà, o ad un rapporto di dipendenza meramente estrinseco, ma esprime una vera *dipendenza essenziale*, totale ed assoluta, che tiene conto allo stesso tempo della *struttura* dell'ente in quanto tale con la partecipazione all'*actus essendi*, come atto partecipato di ogni ente per cui esso si trova in atto. La differenza fra il partecipato (l'ente finito – creatura) ed il partecipante (*Ipsum Esse Subsistens* – Dio), che si rapportano come potenza ed atto, si trova nel modo di possedere la perfezione, che corrisponde all'uno per partecipazione (*particulariter*) e all'altro per essenza (*simpliciter*). Si evidenzia, così, tanto la differenza metafisica profonda fra i due termini quanto «la *positività di essere* che compete al finito accanto all'Infinito e precisamente per via di quella totale dipendenza»³⁴.

1.4 Breve accenno alle attuali letture tomistiche della partecipazione

Tra gli epigoni della linea ermeneutica di Fabro, che cercarono di approfondirla in merito alla tematica della partecipazione, segnaliamo, tra i primi, Marcelo Sanchez Sorondo, principalmente a livello teologico (la partecipazione della grazia divina), ma anche con alcuni interventi sulla partecipazione a livello filosofico³⁵; Andrea Dalledonne, con diversi studi sulla partecipazione come «principio metodologico» per arrivare all'*actus essendi*³⁶; e Mario Pangallo, che ha scritto la sua tesi dottorale sulla causalità nell'interpretazione di Fabro, e ha dedicato diversi studi anche all'atto di essere, alla partecipazione e all'analogia, analizzando le opere principali del filosofo di Udine su queste

³³ Cf. FABRO, C.: *Elementi...*, p. 17: «Ma un essere per partecipazione dice relazione immediata all'essere per essenza: così appare fondata sia la sua possibilità logica (intelligibilità) come quella reale (ordine immediato d'esistenza): senza questa relazione quest'essere non può presentarsi al pensiero né come oggetto definito né come soggetto di realtà. Chi negasse questa relazione (di dipendenza verso l'essere per essenza) dell'essere per partecipazione, negherebbe i fondamenti per i quali esso è quello che è, e coi fondamenti sarebbe tolto di mezzo l'essere stesso».

³⁴ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 42; il corsivo è di Fabro.

³⁵ Cf. SANCHEZ SORONDO, Marcelo: *La gracia como participación de la naturaleza divina según Tomás de Aquino*, Buenos Aires [et al.], 1979; si veda anche: *La querrela antropológica del siglo XIII* (Sigerio y santo Tomás), in *Sapientia* 35 (1980), pp. 325-358.

³⁶ Cf. DALLEDONNE, Andrea: *La nozione tomistica di partecipazione come giudizio speculativo del fallimento della scolastica e del «cogito moderno»*, in *Essere e Libertà: Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini 1984, pp. 279-343; *Le nozioni tomistiche di «ens per participationem» e di «esse ut actus» nell'esegesi intensiva di Cornelio Fabro*, in *Veritatem in Caritate: Studi in onore di Cornelio Fabro*, Potenza 1991, pp. 73-87.

tematiche³⁷. Tra le opere più recenti, segnaliamo la tesi dottorale di Elvio Fontana, che ha studiato la nozione di partecipazione ed il contesto in cui essa è sorta, e ha pubblicato un altro suo studio con testi inediti di Fabro sulla stessa tematica³⁸.

Nell'odierna produzione sulla tematica della partecipazione troviamo letture dissimili da quella di Fabro: Ralph McInerny³⁹ e, per certi aspetti, anche Giovanni Ventimiglia contestano l'idea che nella metafisica di Tommaso ci sia originalità in determinate nozioni come quella di partecipazione⁴⁰.

Altri autori accettano come valide soltanto le fonti aristoteliche del pensiero del Dottore Angelico. Tra questi troviamo Enrico Berti e Stephen Brock. Il primo non considera la nozione di partecipazione come un elemento importante della metafisica tomistica, in quanto di matrice prettamente platonica e neoplatonica⁴¹. Il secondo, invece, tratta la nozione, ma interpreta diversamente i testi tomistici commentati da Fabro⁴².

³⁷ Cf. PANGALLO, Mario: *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Roma 1987, *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso: Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Roma 1991.

³⁸ Si vedano le opere dell'autore già citate in precedenza; ed inoltre FONTANA, E.: *Fabro all'Angelicum*, Segni 2008.

³⁹ Cf. McINERNY, Ralph: *Boethius and Aquinas*, Washington 1990/2012².

⁴⁰ Cf. VENTIMIGLIA, Giovanni: *To be o esse: La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Roma 2012. In questo volume l'autore parla raramente dell'originalità del pensiero dell'Aquinate, allegando diversi argomenti per cui, riferendosi al tempo in cui visse l'Aquinate, il modo di «produzione del sapere nel Medioevo era tendenzialmente collettivo non individuale» (p. 318, e anche all'inizio, pp. 68-70). L'autore parla, infine, della «oscillazione di Tommaso» nelle questioni storico-filosofiche (in fondo, poi, speculative) ancora aperte: «non vi è dubbio che, al di fuori dei passi citati e di pochi altri, in cui i due universi vengono a contatto, esistono pagine tommasiane che sembrano del tutto platoniche e neoplatoniche ed altre che, al contrario, suffragano perfettamente l'idea di un Tommaso aristotelico. La conseguenza di tutto questo è che l'ontologia tommasiana appare non di rado «oscillante»» (p. 316).

⁴¹ Cf. BERTI, Enrico: *L'analogia nella tradizione aristotelico-tomistica*, in AA.VV.: *Metafore dell'invisibile*, Brescia 1984, pp. 13-33; *L'analogia in Aristotele: Interpretazioni recenti e possibili sviluppi*, in AA. V.V.: *Origini e sviluppo dell'analogia*, Roma 1987, pp. 94-115; *Introduzione alla metafisica*, Torino 1993.

⁴² Cf. BROCK, S.: *La «conciliazione» di Platone e Aristotele nel commento di Tommaso d'Aquino al De Hebdomadibus*, in *Acta Philosophica* 14 (2005), pp. 11-34, riveduto e ristampato in inglese: *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, in *Nova et Vetera English Edition* 5 (2007), pp. 465-494. In questo scritto l'autore afferma: «Besides substantial and accidental esse, there is no other esse in things. Participation in esse does not establish another "order", superimposed on the "formal" or "categorical" order. Participated esse is itself configured according to the scheme of the categories. And esse in the unqualified sense, esse simpliciter, is nothing other than substantial esse or esse essenziale» (p. 490). Non ci sarebbe quindi un ordine di considerazione dell'*ipsum esse subsistens*, in cui si risolve ulteriormente (da un punto di vista metafisico) la composizione che si vede nell'ordine predicamentale, perché l'*ipsum esse* non esiste separato, ma solo nel soggetto che lo riceve, sia sostanziale sia accidentale. Brock perciò conclude:

C'è infine una linea di riflessione che vuole ricondurre totalmente Tommaso alle sue fonti neoplatoniche⁴³, non riconoscendo – ancora una volta – una specifica originalità alla partecipazione tomistica e ai principi che ne discendono. Si può affermare, pertanto, che questi esponenti, pur rilevanti, si collocano su un'altra linea di interpretazione di Tommaso.

1.5 Commento conclusivo al capitolo I

Como accennavamo nell'introduzione, ci è sembrato opportuno ricordare la nozione di partecipazione, così come viene individuata da Fabro nei testi tomistici, perché essa costituisce uno degli elementi fondamentali per comprendere la sua tarda concezione del soggetto spirituale.

Abbiamo visto come Fabro presenti una sorta di definizione della partecipazione – anche se, nell'ambito metafisico (secondo la concezione del nostro autore), è difficile avere delle definizioni, più proprie dell'ambito formale che non di quello reale... «Partecipare» si predica di un soggetto che ha una qualche formalità o atto, ma non in modo esclusivo e «totale»; si può «avere “tutta” una formalità» senza possederla «secondo tutte le modalità di essere e tutte le ragioni formali che alla medesima possono competere»⁴⁴.

Abbiamo individuato alcuni dei testi tomistici dai quali Fabro ricava la sua lettura della partecipazione. In questi passi egli riconosce due modi di partecipazione: la partecipazione predicamentale e la partecipazione trascendentale. Nella partecipazione *predicamentale* «tutti i partecipanti hanno in sé la stessa formalità secondo tutto il suo contenuto essenziale, ed il partecipato non esiste in sé, ma solo nei partecipanti (momento aristotelico della partecipazione tomista)»⁴⁵. Nella partecipazione *trascendentale*, invece, la perfezione partecipata esiste, da una parte, separata da ogni partecipante, in se stessa; ma esiste anche, in modo limitato, nei diversi soggetti che la possiedono per partecipazione – momento che si spira al (neo)platonismo.

Infine, abbiamo chiarito brevemente l'interpretazione fabriana del rapporto fra la partecipazione e il principio di causalità.

«Thomas wants to underscore the possibility of a correct use of the notion of participation in the sphere of *esse*. To this end, it suffices to set aside the difference between Plato and Aristotle as to the relation between material and immaterial beings» (p. 477).

⁴³ Vedi la presentazione di alcuni di questi autori in FABRO, C.: Neoplatonismo e tomismo: convergenze e divergenze, in *Tomismo e Pensiero moderno*, Roma 1969, pp. 435-460. VENTIMIGLIA, G.: *Differenza e contraddizione: Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milano 1997, prende in considerazione le riflessioni di alcuni degli autori già menzionati da Fabro.

⁴⁴ FABRO, C.: *La nozione...*, p. 310.

⁴⁵ *Op. cit.*: p. 305; il corsivo è di Fabro.

Riguardo alla relazione fra la partecipazione e il soggetto spirituale, diciamo fin d'ora che l'«io», nel pensiero del filosofo friulano (come si vedrà nella seconda parte di questa ricerca), si manifesta soprattutto nella libertà, e cioè nell'atto di scelta. L'«io» può compiere delle scelte «radicali», che tracciano il suo destino, perché ha in sé la capacità di attuarle, in quanto soggetto spirituale che «partecipa o assume in sé direttamente l'esse come *actus essendi* con appartenenza necessaria»⁴⁶; questa appartenenza è possibile solo se la s'intende in rapporto alla partecipazione metafisica, che è *reale* e non soltanto metaforica.

Inoltre, è importante ricordare che è la stessa nozione di partecipazione, così intesa, a permettere di affermare che l'uomo è dipendente dalla Prima Causa sul piano metafisico ma può dirsi *indipendente* su quello esistenziale. Questa indipendenza non può essere colta in tutta la sua portata se si pensa ad un rapporto metafisico tra la creatura e il Creatore, che si risolva soltanto per la Causa Prima e/o estrinsecamente alla costituzione dello stesso soggetto spirituale, senza permettere una riflessione filosofica sul suo proprio agire *positivo*. Nella lettura di Fabro, invece, è appunto per la dipendenza metafisica, nell'essere e nell'operare, che la creatura assume una propria indipendenza nel prendere le sue decisioni, grazie all'individuazione della partecipazione, sia in ambito trascendentale sia in ambito predicamentale, che permette l'«intranarsi» della Causa Prima nella seconda, ma anche la distinzione totale della creatura dal Creatore.

⁴⁶ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 55.

CAPITOLO II

LA NOZIONE FABRIANA DI «*ACTUS ESSENDI*»

Com'è noto, è grazie alla nozione metafisica di partecipazione che il nostro autore arriva alla sua concezione dell'*esse* «*ut actus essendi*», puro in Dio e limitato negli enti («creature»). In tal modo egli determina la struttura interna dell'*ens*, ridimensionando il ruolo dell'*esse* e quello dell'essenza.

Sono numerosi i volumi e gli articoli in cui il filosofo friulano ribadisce l'importanza di una corretta ermeneutica dell'*esse* tomistico mediante la nozione di partecipazione, che implica anche un ridimensionamento della forma (come si vedrà più avanti in questo capitolo); e ciò, per quanto riguarda lo scopo della nostra ricerca, porta ad una nozione propria del soggetto spirituale libero. Affermava infatti Fabro negli anni '70: «l'*esse* è presenza di atto metafisico profondo come prima partecipazione dell'attualità assoluta, immanente all'essenza (finita), grazie al quale lo stesso *Esse per essentiam* ch'è Dio diventa immanente al finito “per essenza, per potenza e per presenza”. È all'interno di questa formula, ancora enigmatica e audace che s'inserisce la concezione tomistica della dinamica dello spirito finito per l'attuazione radicale della libertà»⁴⁷.

⁴⁷ FABRO, C.: Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica, in *St. Thomas Aquinas commemorative studies*, Toronto 1974, pp. 423-457, qui p. 457.

2.1 Il ridimensionamento della nozione di «esse»

Anche se l'individuazione della nozione di *esse* come *actus essendi* si trova già nella trattazione sulla partecipazione (negli scritti menzionati al capitolo precedente), diventa importante definirla in rapporto alla polemica con gli esponenti del suarezismo dell'epoca, polemica che si svolse contemporaneamente alle ricerche del nostro autore sulla partecipazione. La nuova corrente suareziana riteneva che i tomisti avessero travisato il pensiero di Tommaso, specialmente con la tesi che fa derivare la composizione *essenza-esse* dalla composizione *atto-potenza*⁴⁸. Mentre altri tomisti dell'epoca intervengono sia in ambito francese sia in ambito italiano, Fabro risponde, da parte sua, con due articoli: *Un itinéraire de Saint Thomas* (pubblicato sulla *Revue de Philosophie*) e un altro articolo intitolato *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso* (pubblicato sulla *Divus Thomas*)⁴⁹. P. Descoqs, allora uno dei principali esponenti del pensiero di Suarez, risponde a queste repliche di Fabro; il quale a sua volta risponde nuovamente nel 1941 con un articolo sulla *Divus Thomas*⁵⁰. In questo nuovo saggio, Fabro ribadisce che la sua interpretazione non è solidale con nessuna scuola, affermando anzi che le sue conclusioni sono frutto delle sue ricerche personali, e dell'aver interrogato direttamente i testi di Tommaso, come anche le fonti e l'ambiente storico in cui l'Angelico scrisse, per poter cogliere l'armonia del suo pensiero. Come frutto di questi scritti, dalla rivista *Divus Thomas* gli arriva la richiesta di pubblicarli in un volume unico⁵¹. Fabro, peraltro, continuerà a scrivere una serie

⁴⁸ Per approfondire il contesto della disputa e l'ambiente di Fabro si veda: *Neotomismo e suarezismo: Il confronto di Cornelio Fabro*, a cura di Villagrasa Jesús, Roma 2006. Si vedano anche i riferimenti storiografici presentati da Pasquale Porro, in appendice alla sua traduzione del *De ente et essentia* di Tommaso, dove si tiene conto delle numerose discussioni sulla tematica nel secolo scorso, compresi anche i lavori di Fabro al riguardo (cf. TOMMASO D'AQUINO: *L'Ente e l'essenza: Testo latino a fronte*, a cura di Porro Pasquale, Milano 2009³, pp. 183-205).

⁴⁹ Cf. FABRO, C.: *Un itinéraire de Saint Thomas: L'établissement de la distinction réelle entre essence et existence*, in *Revue de Philosophie* 39 (1939), pp. 285-310; e *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo San Tommaso*, in *Divus Thomas* 42 (1939), pp. 529-552. Entrambi i saggi sono ristampati in *Esegesi...*, pp. 89-135.

⁵⁰ Cf. FABRO, C.: *Neotomismo e suarezismo: una battaglia di principi*, in *Divus Thomas* 44 (1941), pp. 167-215; 420-495.

⁵¹ Cf. FABRO, C.: *Neotomismo e suarezismo*, Piacenza 1941/Segni 2005. Anche Giovanni Ventimiglia affronta la questione della «*distinctio realis*» nel tomismo fino al 1941, e tratta della discussione tra Fabro e Descoqs: *Distinctio realis: ontologie aristotelico-tomistiche nella prima metà del Novecento*, Lugano 2012. L'autore ritiene che i testi scelti da Fabro per dimostrare la distinzione reale di *essenza ed esse* tramite la nozione di partecipazione non rendano conto veramente della dottrina di Tommaso. Così Ventimiglia, prendendone come esempio due, fa notare che nel testo di *Q. D. De spirit. creat.*, a. 1, Tommaso utilizza espressioni come «*non contractam ad aliquam naturam*», «*esse in aliquo receptum*», ecc., che secondo l'autore «fanno pensare alla metafora del mare e dei vasi» e sono stati perciò criticati dai suareziani e dagli analitici (p.

di articoli per sottolineare l'originalità dell'*ens* tomistico e dei suoi principi, mentre, anche all'interno del tomismo, s'interpretava contemporaneamente l'*actus essendi* come «*existentia*». Nella lettura di Fabro, invece, la concezione dell'*esse* come *actus essendi* scaturisce dalla mediazione della nozione di partecipazione, che permise a Tommaso di «fondare» l'ente finito a diversi livelli, ma facendo capo alla composizione trascendentale di *essenza* ed *esse*⁵².

2.1.1 La «progressione» nella comprensione della nozione di *esse* tomistico come *actus essendi*

Fabro afferma, con riscontro in diversi testi tomistici, che la nozione di *esse* si sviluppa nell'Aquinate mediante un'analisi metafisica che lo porta dall'*esse in actu* aristotelico all'*esse ut actus* di propria concezione, con la mediazione delle fonti (neo)platoniche. Questo passaggio comporta un cambiamento notevole nella nozione di ente finito e, in generale, nella visione complessiva del pensiero di Tommaso, che rende la nozione unica ed originale. Dice il nostro autore:

Il punto di vista proprio dell'analisi metafisica è che il punto di partenza e il suo punto di arrivo coincidono effettivamente: l'inizio è l'*esse* come atto dell'*ens* e la fine è l'*esse* come atto degli atti e perfezione di tutte le perfezioni.

146). Ventimiglia però non sviluppa questa sua affermazione, laddove il testo può anche essere inteso solo in chiave metafisica. Il testo successivo è della *Q. de Quolibet* II, q. 2, a. 1, messo in discussione dall'autore perché «indica chiaramente una logica matematica di "addizione", onde ottenere i "due" elementi che differenzierebbero – ma solo quantitativamente, in questo modo di pensare – gli enti finiti dall'Essere sussistente» (p. 147). In questo testo, tuttavia, si parla soltanto del *primum ens* e dell'*esse* che si partecipa. Si può rilevare, inoltre, che nel testo citato non si sta riflettendo su una partecipazione «fisica» (e pertanto «quantitativa», come intende Ventimiglia), bensì metafisica, perché l'articolo 1 della questione 2 è tutto incentrato sulla domanda se si possa concepire la composizione degli angeli «substantialiter ex essentia et esse» (cf. *Quaestiones de Quolibet*, II, q. 2, a. 1; ed. Leon., t. 25/2, p. 214, 10-12), che non poteva essere intesa da Tommaso come «quantitativa».

⁵² Lo stesso Fabro, verso la fine della sua attività accademica, rimandava ai seguenti suoi scritti per l'approfondimento della nozione di *esse* come atto: L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste, in *Revue Thomiste* (1958), pp. 443-472; Dall'ente di Aristotele all'«esse» di S. Tommaso, in *Mélanges Gilson*, pp. 222-247; La problematica dell'«esse» tomistico, in *Aquinas* 2 (1959), pp. 194-225; Per la determinazione dell'essere, in *Tijdschrift voor Filosofie* 23 (1961), pp. 97-129; Le retour au fondement de l'être, in *S. Thomas aujourd'hui*, Paris-Bruxelles 1963, pp. 177-196; The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics, in *International Philosophical Quarterly* 3 (1966), pp. 319-357; Notes pour la fondation métaphysique de être, in *Revue Thomiste* 66 (1966), pp. 214-237; L'«esse» tomistico e la ripresa della metafisica, in *Angelicum* 3 (1967), pp. 281-314; Breve discorso sull'essere in *L'essere-problema-teoria*, Roma 1967, pp. 161.185; Zu einem wesentlichen Thomismus, in *Thomas von Aquin*, Darmstadt 1981, pp. 221-238; Zu einem vertieften Verständnis der thomistischen Philosophie, *Op. cit.*: pp. 386-432; Die Wiederaufnahme des Thomistischen «Esse» und der Grund der Metaphysik, in *Tijdschrift voor Filosofie* 43 (1981), pp. 90-116 (cf. questa «auto-rassegna» in: Il posto di Giovanni di S. Tommaso..., qui p. 60, nota 9).

L'esse che è all'inizio l'atto più comune si manifesta alla fine l'atto più intenso che trascende tutti gli atti e li deve generare dall'eterna e inesauribile sorgente della propria pienezza⁵³.

La nozione di esse come esse intensivo è usata da Fabro nell'arco di tutto il suo insegnamento⁵⁴.

Fabro sottolinea un approfondimento nella nozione di esse di Tommaso⁵⁵: nella *Expositio De Ebdomadibus* di Boezio, per esempio, si possono individuare diverse tappe, come tre momenti in cui l'esse «progredisce» in quanto nozione, verso una determinazione ogni volta più profonda⁵⁶.

1) Una prima tappa è la «nozione iniziale» di esse, chiamata così perché la ricerca metafisica comincia con l'avvertire l'esse dell'ens. Tommaso indica a volte questa nozione come «esse commune». L'esse in questa accezione può indicare qualsiasi realtà o attualità, l'essenza o l'*actus essendi*, l'appartenenza sia all'ordine reale sia all'ordine logico.

2) Una «nozione metodologica» di esse come atto dell'ens o come principio realizzante di una forma o perfezione reale: in questa nozione si determina il rapporto fra l'essenza e l'esse in vista dell'ultima determinazione del reale, tanto del finito in se stesso, quanto del finito rispetto all'Infinito.

⁵³ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 222.

⁵⁴ Cf. *Op. cit.*: p. 222 nota 17: «questa terminologia di “esse intensivo”, che abbiamo adottata fin dal Saggio sulla partecipazione del 1939 (...), si trova esplicitamente in Tommaso nella discussione sull'infinito: “Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri” (*Ver.*, XXIX, 3). Simile distinzione fra la quantità *extensive* e *intensive* infinita in *Q. D. De Pot.*, q. 1, a. 3. L'*albedo intensive infinita* sarebbe solo l'*albedo separata*, ch'è l'esempio portato di solito da Tommaso per la discussione circa la perfezione assoluta dell'“esse per essentiam”: cf. p. es. *In I Sent.*, d. 43, q. I, a. 1; *Ver.*, XXIII, 7; *In lib. De div. nominibus*, c. V, lect. 1, n. 629; *C. G.*, I, 43; II, 52; *De spir. creat.*, a. 1; *S. Th.*, I^a, q. VII, a. 1 ad 3^{um}; q. 44, a. 1; *In lib. De causis*, lect. IV; *Q. de Quolibet* III, q. VIII, a. 2; *de subst. sep.*, c. 8, c. 13»; i corsivi sono di Fabro. Si veda anche ROMERA, Luis: *Pensar el ser: Análisis del conocimiento del “Actus Essendi” según C. Fabro*, Bern [ecc.], 1994, in particolare pp. 245-284.

⁵⁵ Seguiamo per questo punto FABRO, C.: *La problematica...*, pp. 198-201; ristampato in *Tomismo...*, pp. 103-133.

⁵⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, lect. 2; ed. Leon., t. 50, pp. 271-273, 91-99; 101-104; 204-206; 249-251; 257-258: «[1] similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat uniuersale; sic enim etiam ea que in abstracto dicuntur participare aliquid possunt sicut albedo colorem, set ipsum esse est communissimum, unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. [2] Set id quod est siue ens, quamuis sit communissimum, tamen concretue dicitur, et ideo participat ipsum esse (...) per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit quod id quod est, scilicet ens, *participare aliquo potest* (...) sicut esse et quod est differunt secundum intentionem, ita in compositis differunt realiter (...). [3] Id autem erit solum uere simplex quod non participat esse, non quidem inherens set subsistens (...). Hoc autem simplex, unum et sublime est ipse Deus». La numerazione è di Fabro.

3) Infine compare la nozione «intensiva» dell'esse: qui il termine esprime la perfezione assoluta dell'essere, e rivela tutte le altre perfezioni come partecipazioni dell'esse. Questo è il punto di arrivo e la conclusione di tutta la speculazione tomistica, in cui si determina l'essenza di Dio come *Esse* puro (*Esse per essentiam, Esse imparticipatum*) e del finito come *ens* (*esse per participationem*).

Il filosofo friulano riporta poi un altro testo tomistico, che si richiama all'opera dello Pseudo-Dionigi: *In De Divinis Nominibus*, c. V, lect. 1. Qui Tommaso sottolinea questa emergenza metafisica dell'esse, propria della nozione intensiva, dall'interno del concetto di atto, in due momenti, uno «intensivo formale» e l'altro «intensivo attuale»⁵⁷: a) *la preminenza formale* mediante la nozione di partecipazione, qui tutte le perfezioni si riducono all'esse, in quanto sono dette «partecipazioni» della perfezione suprema che è l'esse⁵⁸; b) *la «riduzione reale»*, mediante la coppia aristotelica di atto e potenza, di tutte le perfezioni a «potenza» rispetto dell'esse, che è l'atto per eccellenza. Questa è l'istanza decisiva, ed è qui che giunge a compimento la metafisica tomistica con le sue caratteristiche proprie, in quanto si «assimilano e compenetrano» il principio platonico e quello aristotelico⁵⁹. La conseguenza diretta di questa doppia risoluzione è «la determinazione propria di Dio secondo la convergenza (e identità) di “esse subsistens” e di Atto puro così che l'una qualità (*esse subsistens*),

⁵⁷ Cf. FABRO, C.: La problematica..., p. 198.

⁵⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *In De Divinis Nom.*, c. V, lect. 1; ed. Marietti, p. 235, 635: «quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens».

⁵⁹ Cf. *Op. cit.*: p. 236, 635: «Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius *participant* ipso esse, sed, quod *magis* est, *omnia* quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi *quibus existentia participant, participant ipso per se esse*: quia *nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum*, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse». Ci sarebbero altri testi tomistici da citare riguardo all'esse così concepito. Per indicarne almeno qualcuno, si veda *Q. D. De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9; ed. Marietti, vol. II, p. 192, che Fabro considera come una delle migliori esposizioni sull'*actus essendi* tomistico: «patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: *esse* enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad *esse* quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi *non-ens*, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur *esse* per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam»; e *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4; ed. Leon., t. 5, p. 202: «omne participatum comparatur ad participans ut actus eius».

di origine platonica, e Atto puro ultimo, di origine aristotelica, costituisce il fondamento e l'esplicitazione dell'altra»⁶⁰.

Da questa risoluzione, in Tommaso, scaturisce anche, secondo Fabro (successivamente alla determinazione dell'*esse* come atto intensivo, e di Dio che è lo *Esse subsistens*, cioè *separatum*), la determinazione della creatura come *ens per participationem* mediante la composizione reale di essenza ed *esse participatum*⁶¹.

⁶⁰ FABRO, C.: La problematica..., p. 201. Fabro cita, a riscontro, il seguente passo del *De substantiis separatis*, c. 9; ed. Leon., t. 40, p. D 57, 110-114: «Oportet igitur communem quandam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est et in suum esse». Per una recente presentazione di questa lettura di Fabro, si veda BENAVIDES, Cristian Eduardo: El pasaje del '*esse in actu*' al '*esse ut actus*' en la metafísica de Tomás de Aquino, *Studium: filosofía y teología* 16/31 (2013), pp. 25-35.

⁶¹ Stephen Brock riflette anche sull'*esse*, offrendo una sua personale visione, negli articoli già menzionati ed anche in: *L'ipsum esse è platonismo?*, in *Tommaso d'Aquino e l'oggetto...*, pp. 193-220, riveduto e pubblicato in inglese, con alcune precise modifiche ed aggiunte: On Whether Aquinas's *Ipsum Esse* is «Platonism», in *The Review of Metaphysics* 60 (2006), pp. 269-303. Nell'articolo sul commento al *De Ebdomadibus* già citato, l'autore spiega: «The divinity certainly contains the whole perfection falling under the ratio of *esse*. But it also transcends this perfection. Although utterly simple, the divinity contains all of the perfections found in things, and *esse* is not the only perfection. *Esse* is formal with respect to all other perfections, and so it perfects them all; but it does not contain them all. It is distinct from them; and in a way it is even dependent upon them, as an act is dependent upon its correlative potency. The divine essence, then, must not be conceived as identical with *esse* itself. It is indeed identical with its own *esse*, the *esse* that is divine; and in this it is unique, since no other subsistent has an essence that is identical with its own *esse*. But the reality of the divine *esse* is not "circumscribed" according to the ratio of *esse*. In other words, the divine *esse* cannot be conceived as the merely separate version of *esse* commune. The nature or essence of the divine *esse* is "beyond" the essence of *esse* itself» (p. 482-483, il corsivo è nostro).

Come abbiamo appena visto nel corpo del nostro lavoro, la lettura fabriana del commento al *De Ebdomadibus* è diversa, e la nozione di *esse* in Tommaso si distingue «per tappe o stadi». Secondo Fabro, è in questi «momenti» che si discerne la «qualità ontologica» dell'atto nella realtà, e si può scoprire nei testi di Tommaso ciò che il nostro autore chiama l'«emergenza» dell'*esse* sopra le determinazioni categoriali. Fermo restando che non è possibile conoscere l'essenza di Dio, nella lettura di Fabro però (con riscontro nei testi tomistici) l'essenza di Dio è l'*ipsum esse*, e tramite la *resolutio* – che ci permette di arrivare per diverse tappe all'*esse* – è possibile affermarlo anche in un discorso filosofico. È vero che si può affermare che «Dio trascende l'*ipsum esse*», ma solo se lo s'intende come *participatum*, vale a dire: Dio trascende (infinitamente) il modo appunto dell'*ipsum esse* che è *participatum*, ma Dio è l'*ipsum esse per se subsistens, esse per essentiam*: «Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi» (*Q. D. De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 7; ed. Marietti, vol. II, p. 192, il corsivo è nostro). Inoltre, riprendendo quanto già detto riguardo all'ottica che Fabro assume, anche se l'*ipsum esse (participatum)*, in quanto *actus essendi* proprio di ogni ente, è finito, la risoluzione teoretica si fa in riferimento all'*esse* in tutta la sua pienezza di perfezione, per cui le altre perfezioni si presentano come partecipazione all'*esse*, come potenze

2.1.2 Caratteristiche dell'esse tomistico

Non è possibile «definire» l'esse, ove si tenga presente che non può essere un genere ed è invece il culmine della *resolutio* metafisica. L'esse non ha «un modo proprio di presentarsi» al nostro intelletto (se non nell'essenza di cui è atto)⁶²; perciò Fabro, subito dopo la suddetta progressione, enumera alcune caratteristiche proprie dell'esse, come se ne stesse facendo una descrizione, per mostrare il suo primato e coglierne il significato.

a) L'esse è «l'atto primo ed ultimo». Nel «processo riflessivo» dell'intelletto per cui esso risolve di atto in atto, l'esse si presenta come l'atto primo ed ultimo, così come affermano gli stessi testi tomistici. È l'atto primo⁶³ perché ad esso compete l'attuazione, nella sfera reale, di ogni forma e natura che da se stesse non sono *in atto* ma esprimono una *capacità di essere*. Come le forme accidentali sono in virtù delle forme sostanziali e dell'atto del composto nel quale ineriscono, così la forma e il tutto esistono in virtù dell'esse. Ma l'esse è anche l'atto ultimo⁶⁴, perché è l'atto dell'ente sussistente completo, che «presuppone» quindi la struttura dell'ente nei suoi principi costitutivi, sostanziali e accidentali, già compiuti nel suo ordine⁶⁵.

b) L'esse è «l'atto più intimo e profondo»⁶⁶ dell'ente. Sia l'essenza sia l'esse sono causati, e non è l'esse partecipato che causa l'essenza alla quale è unito,

rispetto all'atto di tutti gli atti; e in questo senso si può anche capire come in alcuni testi di Tommaso si affermi che l'esse è la perfezione che «converge» sia in Dio sia nelle creature.

⁶² Cf. FABRO, C.: *La nozione...*, p. 194.

⁶³ Cf. THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1; ed. Mandonnet, p. 195: «quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi, primum est, et quasi principium aliorum», *Q. D. De Ver.*, q. 23, a. 4, ad 7; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 663, 292-295: «esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquod extrinsecum temporaliter producendo, sed actum quasi primum».

⁶⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Quaestiones Disputatae De Anima*, q. 6, ad 2; ed. Leon., t. 24, vol. 1, p. 51, 268-270: «ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat»; *Compendium Theologiae*, c. 11; ed. Leon., t. 42, p. 86, 16-19: «ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum in quod tendit omnis motus».

⁶⁵ Cf. FABRO, C.: *La problematica...*, pp. 205-207. Una prima trattazione – quasi una «descrizione» – dell'esse come *actus essendi* si ha in *La nozione ...*, pp. 194-200. Rupert Johannes Mayer non tiene conto della progressione dell'esse che Fabro propone in diversi suoi scritti, ed afferma del nostro autore: «The name “actuality of all acts” has misled some to think that Aquinas speaks about God and the metaphysics of Exodus. But that which first falls in the mind is not God», citando a riscontro solo l'edizione francese di *Partecipazione e causalità* (cf. MAYER, Rupert Johannes: *Abstraction: Apriori o Aporia? A remark concerning the question of the beginning of thought in Aquinas, Aristotle, and Kant*, in *Angelicum* 87 [2010], pp. 709-746, qui p. 703).

⁶⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4; ed. Mandonnet, p. 25: «esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur»; *S. Th.*, I, q. 8, a. 1; ed. Leon., t. 4, p. 82: «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt»; *Q. D. De Anima*, q. 9; ed. Leon., t. 24,

ma è l'essenza della creatura che è unita (per la Prima Causa, *esse per essentiam*) all'*esse* partecipato per la costituzione dell'ente finito, come la potenza al suo proprio atto costitutivo. Nell'ordine reale, dunque, l'*esse* è a pieno titolo più intimo, più profondo e immediato dell'essenza, perché è il termine proprio dell'*ens* nella causalità totale dell'*esse*. La causalità tomistica è dunque diversa da quella aristotelica, perché arricchita dalla nozione di partecipazione; e il suo termine è lo stesso *esse* (partecipato) delle cose, e non un'altra formalità.

c) L'*esse* è «l'atto dell'ente partecipato». Si ricava dai testi che l'*esse* è l'atto dell'ente partecipato come atto della potenza che lo riceve. In questo modo, sia la forma sia l'*esse* possono dirsi *atti dell'essenza*: la forma nell'ordine della determinazione essenziale (come la differenza rispetto al genere della definizione), e l'*esse* nell'ordine reale o come principio attuante nella costituzione dell'*ens*.

2.1.3 L'equivoco dell'«existentia»

Molte volte Fabro segnalò lo slittamento di significato che può generare l'uso indistinto del termine «*existentia*» al posto di *actus essendi* o *esse*. Per il filosofo friulano questa non è una questione meramente terminologica, ma coinvolge la concezione che si avrà dell'intera metafisica tomistica.

Quando si parla di *existentia* (esistenza), a suo avviso, ci si trova in una prospettiva in cui si concepisce l'ente in due stati: di possibilità (*essentia*) e realtà (*existentia*); e la distinzione fra i due è di natura «ontico-formale». In Tommaso invece, secondo la lettura di Fabro, la prima e più intima partecipazione dell'ente è all'*esse*, come *actus essendi* – che è l'atto immanente all'essenza – e perciò la distinzione *essentia-esse* implica la composizione reale dei due principi che sono costitutivi dell'ente; e l'*actus essendi*, in quanto immanente all'essenza, può operare ciò che Fabro chiama la «mediazione trascendentale» tra il finito e l'Infinito⁶⁷.

I pensatori tomisti che interpretano «*existentia*» come *esse*, operando in genere la distinzione appena descritta, riducono i due termini a due «aspetti» di un'identica realtà⁶⁸: costoro parlano di una «*distinctio rationis cum fundamento*

vol. 1, p. 79, 139-141: «inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius conuenit rebus»; *Q. D. De Pot.*, q. 3, a. 7; ed. Marietti, vol. II, p. 58: «ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus».

⁶⁷ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, pp. 28-29. Di recente Christian Ferraro ha anche approfondito la tematica della nozione di *esse* e del termine «*existentia*» negli scritti dell'Aquinate; cf. FERRARO, Ch.: Il problema dell'*existentia* e la semantica originaria dell'*esse* tomistico, in *Alpha Omega* 18 (2015), pp. 377-418.

⁶⁸ Sono molti i tomisti, precedenti e contemporanei a Fabro, che intendono «*existentia*» invece di «*actus essendi*»: fra quelli della seconda scolastica, Fabro cita spesso Gaetano e Giovanni di S. Tommaso; fra i suoi contemporanei, Gredt, Roland-Gosselin, Garrigou-Lagrange in alcune opere, e il già menzionato Geiger: cf. *Partecipazione...*, pp. 22-60.

in re», in quanto si ammette come unico costitutivo fondante dell'ente la dipendenza della creatura dal Creatore. Tale dipendenza risulta, così, estrinseca, e non «attinge» – precisa Fabro – la struttura stessa dell'ente, che risulta dagli stessi principi, tanto come possibile quanto come reale; con l'unica differenza, rispettivamente, dell'assenza o presenza della divina causalità, che diventa così l'unica qualifica per la «realtà» dell'ente⁶⁹.

Fabro descrive in questo modo lo slittamento di significato creatosi in una parte dei tomisti nella concezione dell'*esse* come «esistenza»:

L'*esse* è il «fatto» di esistere e come tale è vuoto e «insignificante» e quindi ir-reale e irrealizzabile, perché esistono l'essenza infinita (Dio) per se stessa e l'essenza finita (le cose molteplici) causata da Dio. Dev'essere causata da Dio la creatura (...) perché essa «può essere e non essere»: così è *ogni creatura*, sia prima come dopo la creazione (...) per Tommaso, invece, l'*esse* è il valore metafisico primo e originale e la sostanza spirituale, perché forma pura senza materia, può essere detta in senso proprio *necesse esse*⁷⁰.

Queste conclusioni di Fabro sono importanti, e devono essere tenute in considerazione lungo tutta la riflessione sull'«io», perché i principi appena accennati, insieme alla riflessione tomistica sulla persona, sono ciò che permette di fondare metafisicamente l'agire del soggetto libero. La persona assume in sé l'*esse* come *actus essendi*, partecipato:

Come l'essere reale dell'essenza e dei suoi principi sostanziale e accidentali è in virtù dell'*esse* partecipato e questo a sua volta è in atto per la partecipazione dello *Esse subsistens* (creazione e conservazione): così anche l'agire della creatura ovvero il passare all'atto; il «vibrare» dei suoi principi operativi, è in virtù del vibrare intimo e radicale dell'atto di «esse» ed in ultima istanza quindi del vibrare intimo, profondo, immediato, efficace ... che ha e fa nell'atto di *esse* dell'ente per partecipazione Dio ch'è l'*Esse* per essenza⁷¹.

Quanto detto non si può comprendere se s'intende l'*esse* dell'ente come esistenza, dove l'*ens* si riduce all'essenza in quanto realizzata e «fuori» dal nulla per la causa efficiente⁷². Come fondare allora la «consistenza metafisica» della persona (sostanza spirituale)? Quando, invece, s'intende l'*esse* come *actus essendi*, la persona, concepita come sostanza e perciò come soggetto (come si vedrà più avanti), lo possiede come atto primo ed intimo e, pertanto, come dice Tommaso: «*non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso*»⁷³.

⁶⁹ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 31.

⁷⁰ *Op. cit.*: p. 32; il corsivo è di Fabro.

⁷¹ *Op. cit.*: p. 443.

⁷² Cf. FABRO, C.: *Il posto di Giovanni di S. Tommaso...*, p. 67.

⁷³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

Ci sembra interessante qui far notare anche il fatto che spesso chi sostiene l'interpretazione dell'*esse* come esistenza è a favore di un «contingentismo universale», giacché l'essenza ha la sua esistenza in atto solo dalla causalità divina, e così tutti gli enti presentano la stessa «qualità metafisica», sia che si tratti di una sostanza materiale sia che si tratti dell'anima umana o di un angelo, potendo «essere o non essere».

2.2 Il ridimensionamento della forma

Abbiamo accennato più volte al rapporto *esse*-essenza: ci sembra perciò doveroso spiegare almeno che cosa Fabro intenda riguardo alla forma e alla causalità che le è propria, sia nell'ente corporeo sia nei soggetti spirituali (ambito che si avvicina di più alla nostra indagine). Seguendo la lettura di Fabro, si può parlare di un ridimensionamento della forma aristotelica in Tommaso, ove si tenga conto della sua concezione dell'*esse* e dei due fondamentali ambiti d'indagine del reale (predicamentale e trascendentale).

2.2.1 «forma dat esse»

Fabro ribadisce che l'approfondimento delle nozioni aristoteliche portò Tommaso a quella che il nostro autore chiama «la concezione intensiva del concreto», secondo la quale la forma sostanziale è l'atto primo in «senso forte», in quanto, con il proprio atto specifico, porta alla materia tutte le altre formalità che questo atto presuppone, sia nell'ordine predicamentale (e a livello sostanziale e a livello accidentale) sia in quello trascendentale, perché è soltanto in questo modo che si può sostenere l'unità reale e la consistenza dell'ente stesso⁷⁴.

Da questo punto di vista, analizzando il principio *forma dat esse* e la causalità che Fabro chiama «formale», della forma riguardo all'*esse*, il filosofo friulano riporta una serie di testi tomistici dai quali si evince il senso più palese della formula, per cui la forma dà l'atto formale costitutivo dell'essenza⁷⁵. Fabro, tuttavia, ritiene che Tommaso abbia assimilato, nella sua metafisica dell'*esse*, questa formula, dandole un significato ancor più profondo e comprensivo, perché ci sono testi che evidenziano un «vero rapporto intrinseco di derivazione fra la forma e l'*esse* che è l'*actus essendi*, secondo una corrispondenza

⁷⁴ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 329-331.

⁷⁵ Alcuni dei testi di Tommaso che Fabro riporta come esemplificativi di questa situazione: *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, ad 1; *Q. D. De Ver.*, q. 21, a. 4, ad 6; *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 54; *S. Th.*, I, q. 5, a. 5; *In librum De Causis*, lect. XXVI; *Q. D. De Anima*, q. 6; *Q. D. De spirit. creat.*, a. 1, ad 5; *De substantiis separatis*, c. 8. Si veda l'elenco completo dei testi in *Partecipazione...*, pp. 336-344, dove troviamo ben otto pagine piene di citazioni tomistiche su questa problematica, presentate in ordine cronologico.

diretta»⁷⁶. Si può pertanto parlare della forma come il «mediante» dell'esse, in quanto la sostanza si rapporta al primo principio mediante la forma, cosicché per essa la sostanza si rende «susceptibile» dell'esse e pertanto la forma deve dirsi, secondo Fabro, nel suo ordine, veramente causa dell'esse (come *actus essendi*), presupponendo la causalità prima della Causa Prima e quella efficiente della causa seconda⁷⁷.

Come intendere, allora, questa causalità della forma in rapporto all'«emergenza dell'esse» vista in precedenza? Non si evidenzia una contraddizione in questa formulazione fabriana? Per gli enti corporei è chiaro che, se l'esse compete *per se* al composto come soggetto, la fondazione metafisica ultima della sua attualità è la forma stessa⁷⁸.

Fabro cita la *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 43, e ritiene che a partire da questa opera la dottrina riguardo alla forma sia stabilita⁷⁹. Nello stesso testo tomistico, però, si ribadisce, un po' più avanti, il principio generale: «sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primae causae, ut proprius effectus. *Esse autem est per formam, et non per materiam*».

Ed è qui che si deve tener conto dei due ordini di considerazione, e cioè l'ambito trascendentale e quello predicamentale. Nel secondo, la formula *forma dat esse* permette di affermare l'intrinseca derivazione dell'esse dalla forma, in quanto l'esse tomistico, atto intensivo, viene «determinato» – e si può dire perciò in qualche modo «causato», secondo Fabro – dalla forma, nel processo del divenire. Nell'ordine trascendentale, invece, la situazione si capovolge: «*forma ed esse nelle creature, stanno come potenza ed atto realmente distinte e la forma esiste in virtù della partecipazione dell'esse che in sé essa riceve*»⁸⁰.

Secondo Fabro è in questo modo che si presenta la dottrina tomistica, perché la causalità dell'esse ha due momenti, uno immanente al soggetto rispetto alla forma ed uno trascendente rispetto alla causa efficiente:

Il momento della derivazione dalla forma è di fondazione predicamentale in quanto indica la corrispondenza fra l'atto formale e l'atto entitativo, ch'è bensì un rapporto di potenza ad atto ma che d'altronde ciascuno è atto nel proprio ordine e quindi, mentre non si dirà mai *forma sequitur materiam*, poiché la materia

⁷⁶ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 344. Alcuni dei testi riportati da Fabro sono: *Q. D. De Pot.*, q. 5, a. 1; *S. Th.*, I, q. 104, a. 1, ad 1; *S. Th.*, III, q. 17, a. 2, ad 1; *In librum De Causis* lect. XXVI; *Q. D. De anima*, q. 9; *In II Liber Physicorum*, lect. 10, n. 15.

⁷⁷ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 344-345.

⁷⁸ Cf. *ibidem*.

⁷⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 43; ed. Leon., t. 13, p. 367, 15-22: «*omne quod fit, ad hoc fit quod sit: est enim fieri via in esse. Sic igitur unicuique causato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito: materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus. Unde restat quod compositum proprie sit*».

⁸⁰ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 349.

è soltanto potenza, si dice invece *esse sequitur formam*, perché la forma è atto qualificato e fondante, benché non sia «in atto» per se stessa ma mediante l'*esse*⁸¹.

Fabro prosegue spiegando che con la creazione l'*esse* diventa partecipato, e pertanto attribuito ad un soggetto, come «atto» della sostanza, spirituale o corporea; e in questa situazione metafisica l'*esse* non è *subsistens*, ma *inhaerens* nel suddetto soggetto, che è il principio determinativo dell'*esse* (che non coincide con la materia pura), senza il quale l'*esse* partecipato non potrebbe essere atto appunto partecipato⁸².

Nella struttura dei principi dell'ente, dunque, l'*esse* deve riconoscersi come l'oggetto proprio della forma: la forma sostanziale è la causa propria dell'*esse* negli enti, rispetto alla sua materia e secondo il grado della forma e il modo di dipendenza della forma dalla materia⁸³.

La forma si può dunque intendere, secondo Fabro, come principio dell'«*esse* specifico»; e la causalità della forma si evidenzia ancor più per la determinazione formale dell'essenza; mentre la causalità dell'*esse*, come atto primo ed assoluto, ma partecipato, è riferita direttamente a Dio.

Il nostro autore riprende un testo che a suo parere è molto importante, perché vi si notano i vari momenti della struttura predicamentale e trascendentale dell'ente. Si tratta del capitolo 8 (nell'edizione leonina) dell'incompiuto opuscolo – della maturità di Tommaso – sulle sostanze separate. In esso Fabro trova conferma della dottrina già esposta, cioè che la forma è detta principio costitutivo dell'*esse*⁸⁴ e la si può intendere, pertanto, come «intermediaria metafisica» per la

⁸¹ *Op. cit.*: p. 350.

⁸² Nella stessa opera, più avanti, Fabro chiarisce ancora (p. 366): «bisogna guardarsi subito da illusioni semplicistiche che potrebbero affacciarsi. Anzitutto, ed è la prima, quella di pensare che Dio causi l'*esse* e lo lasci a se stesso, in aria, quasi che l'*esse* creato partecipato sia sussistente per se stesso. È chiaro che solo l'*esse* per essenza è l'unico sussistente reale per definizione, così che tutte le sue partecipazioni sussistono nella sintesi di atto di *esse* partecipato con la propria potenza o soggetto ch'è l'essenza e la forma. Si deve ammettere che alla prima origine delle cose, è Dio stesso che fa la prima "Diremtion" dell'*esse* partecipato nei suoi principi e che procede da Dio non solo l'*esse* ma anche l'essenza e la forma che lo riceve. Dio infatti, se può riservarsi alcuni effetti come Causa Prima efficiente, non può supplire la funzione di causa formale intrinseca, perché altrimenti s'identificherebbe con il grado ontologico e l'essenza della creatura: "*Esse naturale Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis*" (*Q. D. De Ver.*, 27, a. 1, ad 3)»; il corsivo è di Fabro.

⁸³ Seguiamo ancora *Partecipazione...*, p. 351 e ss.

⁸⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *De substantiis separatis*, c. 8; ed. Leon., t. 40, vol. 2, p. D 55, 199-212: «considerandum est quod ea quae a primo ente esse participant non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quendam determinatum essendi modum qui convenit vel huic generi vel huic speciei. Unaqueque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae; modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma est secundum formam

comunicazione dell'esse partecipato, causato direttamente dall'*Ipsum Esse Subsistens*, e delineando la doppia causalità dell'esse di cui si è parlato, una nell'ambito predicamentale e l'altra nell'ambito trascendentale. Nello stesso testo risulta evidente anche quella che Fabro chiama «la dialettica della forma come atto essenziale e come principio recettivo dell'esse partecipato»⁸⁵; ed infine il fatto che l'esse, per il composto di materia e forma, è mediato, ma la forma sussistente, sia essa l'anima o l'angelo, lo riceve in se stessa⁸⁶; per cui sembra – nell'«ultimo» Tommaso – che la formula *forma dat esse* sia distinta nettamente nell'ordine della causalità formale e nell'ordine della causalità efficiente⁸⁷.

Fabro, però, ribadisce ancora che

L'agente reale è sempre la sostanza individua concreta dalla quale procedono sempre effetti individuali concreti: gli aspetti più universali tanto nell'ordine predicamentale (l'umanità come tale, l'animalità come tale...) quanto nell'ordine trascendentale (la vita, la conoscenza, l'essere...), sono attribuiti all'agente singolo indirettamente ovvero in quanto esso opera sotto la dipendenza della causa universale, in quanto cioè il suo influsso è sostenuto da una causalità adeguata all'intensità metafisica della forma presente nell'effetto⁸⁸.

I due piani causali si trovano in corrispondenza: l'agente predicamentale è veramente causa produttiva integrale del suo effetto (altrimenti, chiarisce Fabro, la natura non esprimerebbe la realtà fondamentale del modo corporeo), e questo è il momento prettamente aristotelico; ma si afferma anche l'appartenenza di tutti

per quam pertinet ad determinatam speciem: sic igitur res composita ex materia et forma *per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quendam proprium modum*»; il corsivo è di Fabro.

⁸⁵ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 356. Il testo è tratto dal *De substantiis separatis*, c. 8; ed. Leon., t. 40, p. D 55, 213-225 (continuazione del testo precedente): «Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma *duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum*; non enim est *esse rei* neque forma eius neque materia ipsius, sed *aliquid adveniens rei per formam*. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis materia quidem secundum se considerata secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis, caret vero secundum se considerata *forma per quam participat esse in actu secundum proprium modum*»; il corsivo è di Fabro.

⁸⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *De substantiis separatis*, c. 8; ed. Leon., t. 40, vol. 2, p. D 55, 225-232 (continuazione del testo precedente): «*ipsa vero res composita in sui essentia considerata iam habet formam, sed participat esse proprium sibi per formam suam*. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto»; il corsivo è di Fabro.

⁸⁷ Oltre ai testi menzionati in precedenza, Fabro riporta a questo punto un altro testo della maturità di Tommaso, nel quale si osserva la medesima dottrina: *Q. de Quolibet*, I, q. 4, a. 1, ad 2; ed. Leon., t. 25, vol. 2, p. 184, 111-118: «anima, cum aduenit corpori, non facit esse corpus effectiue, set formaliter tantum; effectiue autem facit corpus esse, illud quod dat corpori formam ut perficiens, ut disponens autem illud quod preoperatur ad formam, paulatim et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam aut dispositionem».

⁸⁸ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 357.

i gradi dell'essere all'unica forma che è l'atto sostanziale del concreto, cosicché la forma stessa della causa efficiente predicamentale – come atto primo – diventa la causa prossima della produzione della forma del generato e con essa di tutti i gradi ontologici che sono propri del nuovo singolo. È il momento di «influenza platonica» nella forma aristotelica, in quanto l'emergenza delle formalità superiori e delle perfezioni trascendentali rivela la dipendenza profonda che l'agente immediato ha nell'ordine superiore rispetto alla Causa Prima. Conclude dunque Fabro:

Così i piani dinamici della causalità corrispondono ai piani costitutivi della struttura: alla composizione predicamentale di sostanza e accidenti e di materia e forma corrisponde la causalità predicamentale della forma sostanziale come l'atto profondo a cui si rapportano le mutazioni accidentali nell'ambito dell'individuo e le mutazioni sostanziali nell'ambito della specie e del genere; alla composizione trascendentale di essenza ed *esse* corrisponde nel tomismo la dipendenza totale della creatura dal Creatore, sia nell'essere che nell'agire⁸⁹.

Secondo Fabro, in conclusione, si può dire che la formula *forma dat esse* arriva alla sua ultima spiegazione metafisica con Tommaso: infatti, anche se nell'ordine trascendentale solo Dio in quanto *Esse Subsistens* dà l'*esse* alla creatura che è potenza recettiva, nell'ordine predicamentale è la forma (come principio limitante l'atto trascendentale di *esse*) che lo specifica e lo «attira» nell'orbita della propria formalità; e pertanto, in questo secondo momento predicamentale, le creature partecipano alla causalità dell'*esse* sia nell'ambito della causalità formale sia in quello della causalità efficiente: «è in questo che consiste la “mediazione creata” nella causalità dell'*esse* (...) si ha pertanto che da una parte ogni causalità si svolge nella linea formale, perché l'*agere* è dei singoli che causano effetti singoli dentro i limiti della propria natura; ma, dall'altra parte, qualsiasi azione in quanto produce una esistenza attinge l'*esse* come atto della nuova essenza», in quanto, sebbene nella causalità predicamentale il termine diretto sia la forma, l'*esse* si può dire causato «in obliquo» o in quanto «termine inadeguato o connotato» (per usare il lessico di Fabro), ma è anch'esso causato o, ancora meglio, è «concausato» nella causazione della forma⁹⁰.

⁸⁹ *Op. cit.*: p. 359.

⁹⁰ Cf. *Op. cit.*: pp. 393-394. Precedentemente, a p. 338 di questa stessa opera che stiamo seguendo, Fabro aveva anche chiarito che «il significato del “forma dat esse” nel tomismo non è più semplice, ma duplice: vale a dire, uno implicito e fondamentale e un secondo esplicito e secondario. Anzitutto “forma dat esse formale” ovvero essa è l'elemento costitutivo (da sola o in materia) di ogni essenza reale: è il significato schiettamente aristotelico (ed anche platonico, nel suo fondo). Poi “forma dat esse”, in quanto solo l'essenza reale ch'essa determina come atto formale è il vero soggetto dell'*esse-actus essendi*: in questo senso la forma nella metafisica tomistica quasi si trasfigura metafisicamente, in quanto conferendo all'essenza l'atto formale la rende nel senso prossimo la potenza recettiva dell'*esse, actus essendi*»; il corsivo è di Fabro.

2.2.2. L'anima come «forma per se subsistens»

Abbiamo accennato al fatto che, nella tematica che stiamo analizzando, riguardo alla forma e all'*esse*, c'è una situazione decisiva ed originale nel rapporto fra l'*esse* e l'anima umana, poiché questa, *forma subsistens*, è creata direttamente da Dio, e riceve in se stessa, dunque, l'*esse*, che comunica al corpo, per poi riprenderlo in se stessa quando si separa dal corpo. In questa prospettiva, la causalità diretta e propria dell'*esse* corrisponde a Dio Creatore, Prima Causa, che è anche causa conservatrice; ed è qui che emerge in modo più evidente la doppia valenza del principio *forma dat esse*, in quanto la forma è principio determinativo dell'*esse* nel divenire della natura, ma è invece soggetto proprio dell'*esse* nell'uomo, che ha l'anima come forma sussistente creata direttamente da Dio.

Fabro riassume le due posizioni – contemporanee a Tommaso – che intendevano diversamente la natura dell'anima umana. La prima posizione era propria della scuola agostiniana, che sosteneva la tesi della pluralità delle forme, ispirandosi ad Avicbron, secondo il quale Dio era la sola forma semplice, mentre tutte gli altri esseri erano composti di materie e forme corrispondenti ai livelli logico-ontologici dell'albero di Porfirio: sostanza, corpo, vivente, animale, razionale (uomo), spirito finito. In base a questa concezione, però, una pluralità di forme (anche se subordinate gerarchicamente all'anima spirituale), o anche l'ammissione soltanto di una forma intermedia (per es. la *forma corporeitatis*), toglierebbe l'unità essenziale dell'uomo, perché l'anima spirituale, come ultima forma, sarebbe semplice forma perfetta, e pertanto accidentale⁹¹. Contro questo argomento, Tommaso, secondo Fabro, risponde che l'anima intellettuale contiene virtualmente le forme inferiori, in analogia con l'esempio aristotelico delle figure geometriche, in cui le forme superiori contengono le inferiori e le essenze, come i numeri differiscono per addizione o sottrazione di unità. Non dobbiamo dimenticare, poi, che all'anima umana era attribuita una «materia spirituale». Tommaso, com'è noto, distingue fra la semplicità in *ordine entis* – propria solo di Dio come *Ipsum Esse Subsistens* – e la semplicità in *ordine essentiae*, propria non solo di Dio ma anche degli spiriti creati, tra cui vi è anche l'anima umana⁹².

⁹¹ Cf. FABRO, C.: Attualità della metafisica della partecipazione, in *Presencia Filosofica da Sociedade Brasileira de Filosofos Catolicos*, 1-3 (1974), pp. 70-80, qui p. 76.

⁹² Cf. FABRO, C.: Dall'anima allo spirito: l'enigma dell'uomo e l'emergenza dell'atto, in *L'anima nell'antropologia di San Tommaso d'Aquino: Atti del Congresso della Società internazionale S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1987, pp. 457-467, qui pp. 463-464. Per una presentazione introduttiva della posizione dell'Aquiniano si veda GOYETTE, John: St. Thomas on the Unity of Substantial Form, in *Nova et Vetera English Edition* 7 (2009), pp. 781-790, dove si analizza la tematica da un punto di vista antropologico. Può anche essere utile, nella stessa prospettiva della metafisica dell'atto di essere e del rapporto con l'anima: LOBATO, Abelardo: El ser humano y su alma: Introducción al tratado del alma en Santo Tomas de Aquino, in *Angelicum* 87 (2010), pp. 657-681, dove si presenta una visione complessiva del tema in Tommaso, secondo diversi suoi scritti. Ammette

La seconda posizione è rappresentata dalle dottrine di quanti, richiamandosi ad Averroè, sostenevano che l'intelletto possibile è separato, unico per tutta l'umanità, eterno ed incorruttibile, e si unisce agli uomini singoli e ai fantasmi particolari mediante la cogitativa di ciascuno. Fabro nota il senso dell'interiorità umana spirituale presente in Tommaso, che aveva proclamato il suo «*hic homo intelligit*» (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1)⁹³. Proseguendo, il nostro autore ci presenta la soluzione dell'Aquinate, affermando che la concezione averroistica è confrontata sia con l'esegesi dei testi aristotelici, di cui gli averroisti si facevano forti, sia con il richiamo all'esperienza diretta e personale dell'intendere⁹⁴. Fabro distingue due momenti della risposta tomistica: un momento che possiamo chiamare «fenomenologico» ed un «momento metafisico». Il primo corrisponde all'autocoscienza, da intendere come consapevolezza individuale, che ognuno ha di essere lui, il singolo soggetto, colui che intende, vuole, ama, ecc. L'intelletto (ma anche il volere, chiarisce Fabro) è atto, perfezione individuale, da cui dipendono tutti gli altri valori del singolo, come uomo che è persona; e questa autocoscienza sta a fondamento di tutta la vita umana, specialmente a fondamento della morale. È per questo motivo che il primo momento si deve fondare in sede metafisica. Il «momento metafisico», quindi, si ha in quanto la coscienza dell'intendere, che è atto secondo, si può spiegare soltanto riconoscendo che ogni singolo uomo è dotato di una propria anima spirituale individuale (atto primo), che è, sì, la forma sostanziale del corpo, ma emerge sul corpo con le funzioni spirituali; si può dunque attribuire al singolo l'atto secondo, l'intendere, in quanto al medesimo appartiene anche l'atto primo. Fabro, seguendo Tommaso, ribadisce, in conclusione, che l'anima spirituale è forma sostanziale del corpo in quanto è principio delle funzioni vegetative e sensitive, e non in quanto è principio delle funzioni intellettive, con le quali emerge sul corpo ed è forma *per se* sussistente (come vedremo più avanti)⁹⁵. È interessante notare la lettura fabriana della problematica averroista come un modo di sottolineare l'interiorità umana spirituale presente nel pensiero di Tommaso; questo ci testimonia il modo

anche la «nuova» dimensione della forma in Tommaso OCAMPO, Fernanda: Reflexiones acerca de la constitución metafísica del hombre en el pensamiento de Tomás de Aquino, in *Studium: filosofía y teología* 15/29 (2012), pp. 185-202, che a conclusione del suo scritto (p. 201) afferma: «contrariamente a lo que sostiene Aristóteles, la distinción real establecida por Tomás entre la sustancia (o esencia) del compuesto y su ser, permite ahora afirmar que no es el alma humana la última causa unidireccional del ser del cuerpo, sino que el alma misma se comporta como potencia en relación al acto de ser (acto primero), aunque lo tenga propiamente». Si veda anche, in questa prospettiva, TAUBENSCHLAG, Carlos Alfredo: *La noción de spiritus y de spiritualis substantia en la cuestión disputada De Spiritualibus creaturis de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires 2013.

⁹³ Cf. FABRO, C.: *L'anima...*, p. 63, pp. 191-193. Cf. anche la trattazione di questa polemica in *Q. D. De spirit. creat.*, a. 2.

⁹⁴ Cf. FABRO, C.: *Dall'anima allo spirito...*, p. 463.

⁹⁵ Cf. FABRO, C.: *L'attualità della metafisica...*, pp. 76-77.

in cui il nostro autore si accosta ai testi tomistici, e cioè tenendo conto anche del primato della soggettività, abbondantemente presente nel pensiero moderno e contemporaneo.

Sono ben noti gli argomenti con cui, in riferimento alla natura dell'anima, all'inizio della trattazione sull'uomo nella *Summa Theologiae*, Tommaso afferma la spiritualità dell'anima. La sua argomentazione parte dal fatto che l'uomo intende, e questa operazione l'anima la realizza senza subire condizionamenti corporei dall'esterno; da questa operazione «incorporea», che le è propria, si conclude pertanto che l'anima è spirituale. Tommaso, inoltre, mostra che niente può operare da se stesso se non è sussistente; l'intelletto, operando per se stesso, senza la materia, è sussistente⁹⁶.

Sofferamoci brevemente sull'argomentazione tomistica volta a dimostrare che l'anima è solo forma, e forma sussistente. Di nuovo, nell'a. 5 della suddetta questione, si rimanda alla conoscenza. Tommaso precisa che l'intelletto è facoltà dell'anima e principio operativo. La natura di ogni facoltà si ricava dall'atto al quale è ordinata; la natura di questo atto, a sua volta, segue la diversa natura dell'oggetto. Nel caso dell'intelletto, i suoi oggetti sono le essenze universali, e le forme che l'anima riceve in se stessa nell'atto di intendere mostrano che l'anima in se stessa è forma assoluta: «*manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*»⁹⁷. Se l'anima entrasse in composizione con la materia, riceverebbe le forme «individuali» delle cose, e non conoscerebbe se non ciò che è singolare, come accade con i sensi, che ricevono le forme negli organi corporali. Nel *corpus* di questo stesso articolo l'Aquinate presenta un argomento metafisico d'impronta aristotelica per evidenziare il fatto che l'anima è forma pura. Corrisponde alla ragione di anima l'essere forma del corpo, e la forma in quanto forma è atto, mentre la materia come tale è potenza. Pertanto, se l'anima è forma, è solo atto nel suo ordine, senza composizione di materia⁹⁸. Nella risposta alla terza obiezione, anche se la

⁹⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 75, a. 2. Questi passaggi nella determinazione della natura dell'anima si possono trovare anche nella *Summa contra Gentiles*, nelle *Q. D. De Anima*, nella suddetta *Q. D. De spirit. creat.* e, soprattutto, nella *I Pars* della *S. Th.*, opera che preferiamo seguire dal momento che ci offre una delle esposizioni più «sintetiche» su questo argomento.

⁹⁷ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 75, a. 5; ed. Leon., t. 5, p. 202.

⁹⁸ Per la concezione ilemorfica dell'uomo in Tommaso si può consultare il recente lavoro di LORENZINI, Mirella: San Tommaso: un pensatore in dialogo con il mondo d'oggi. Considerazione sulla persona umana, in *Frontiere* 9 (2012), pp. 81-100; dove l'autrice analizza la tematica soprattutto nella *Summa contra Gentiles* e nella *I Pars* della *S. Th.*, da un punto di vista antropologico, ma senza riflessioni metafisiche, per cui non è trattato il rapporto fra l'anima e l'esse. Edmund RUNGALDIER studia invece il significato della ripresa dell'ilemorfismo nell'attuale filosofia della mente, includendo una lettura di Tommaso, ma anche qui senza entrare nel merito della fondazione metafisica della concezione ilemorfica (cf. *Concezioni ilemorfiche dell'anima*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 103 [2011], pp. 181-200). Anche di recente è stata pubblicata

conclusione è attribuita ad Aristotele, Tommaso lo ha ormai lasciato, facendo intravedere che la forma possiede l'esse, ma non per un principio che si situa nello suo stesso ordine: «*Forma est causa essendi materiae, et agens, unde agens, in quantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum*»⁹⁹.

Nell'obiezione successiva (la quarta) dello stesso articolo, l'appartenenza dell'esse alla forma è chiara, ed è anche chiaro il suo «modo» di appartenenza. Emerge in questo passo ciò che Fabro chiamerebbe la visione personale «sintetica» di Tommaso, nella quale le nozioni aristoteliche sono arricchite dalla partecipazione¹⁰⁰. La preminenza formale ed attuale dell'esse «intensivo» tomistico, che abbiamo ricordato all'inizio di questo capitolo, si mostra con evidenza nel testo della risposta a questa obiezione. Mediante la nozione di partecipazione si riducono all'esse tutte le perfezioni (qui si parla soltanto della vita, e si sottintendono altre perfezioni – come l'unità, la bellezza, la sapienza – che sono menzionate dallo Pseudo-Dionigi nell'opera sopra ricordata). Queste perfezioni sono dette «partecipazioni» della perfezione suprema che è l'esse; e mediante le nozioni di atto e potenza si riducono tutte queste perfezioni a «potenza» rispetto all'esse, che è l'atto per eccellenza.

La natura dell'anima in quanto tale si presenta, dunque, come forma semplice e *per se subsistens* nell'ordine essenziale, in quanto non entra in composizione con la materia. Non possiamo affermare, però, che essa sia semplice e *per se subsistens simpliciter*, il che porterebbe a identificarla con Dio. L'anima, dunque, è composta nell'ordine dell'essere *ex forma et esse participato*, e da questo rapportarsi della forma e dell'esse come potenza ed atto risulta la dignità metafisica dell'anima come forma *per se subsistens*, e pertanto immortale, grazie al fatto che l'esse le appartiene come proprio.

La menzione di questa dottrina tomistica è ricorrente nel pensiero di Fabro: vorremmo perciò concludere questo punto riportando un testo della maturità del

una discussione sull'anima come forma del corpo negli scritti dell'Aquinate da parte di HALDANE, John – HASKER, William: Disputed Question: Is the human soul the form of the human body? (2013), in *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (2013), pp. 481-520. In queste ultime due pubblicazioni l'antropologia tomista è integrata con altre prospettive filosofiche, come la riflessione analitica, l'evoluzione biologica ed il vitalismo; è interessante comunque sottolineare il fatto che ogni tanto la problematica riemerge fra gli studiosi.

⁹⁹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 3; ed. Leon., t. 5, p. 202.

¹⁰⁰ Cf. *Op. cit.*: ad 4: «*omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse (...). Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est Ipsum suum Esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato*», il corsivo è nostro.

nostro autore, dove si vede la sua particolare lettura dei principi metafisici tommistici applicati alla concezione dell'uomo:

L'anima umana, benché sia forma sostanziale del corpo, può e deve essere riconosciuta al livello metafisico come «spirito»; il passaggio da semplice forma alla dignità metafisica di «spirito» è fondato sulla sua dignità di «forma per se subsistens» grazie all'appartenenza diretta cioè in proprio ch'essa ha dello *esse* o *actus essendi* partecipato. S. Tommaso è fermo su questo, ch'è il punto più originale della sua antropologia, come riflesso della sua metafisica dell'atto, secondo il principio aristotelico che «l'atto è prima della potenza»¹⁰¹.

2.2.3 L'anima è necessaria «ab alio»

Dal fatto che l'anima è forma *per se subsistens* consegue la sua immortalità, e dunque la sua «necessità» metafisica nell'universo della creazione. Al termine dell'esposizione sulla natura dell'anima, sempre nella *I Pars* della *Summa Theologiae*, Tommaso esplicita la conclusione che prima si poteva intravedere:

Id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. *Esse autem per se convenit formae, quae est actus*. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. *Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse*¹⁰².

L'anima è forma (potenza *in ordine entis*), «inseparabile dal suo atto», cioè dal suo *esse*, che l'«accompagna sempre» (*semper comitetur*); pertanto l'anima non può nemmeno corrompersi *per se*, giacché il suo *esse* partecipa dell'*Ipsum esse per se subsistens*, che è Dio, in un grado di perfezione superiore¹⁰³, come conviene a tutte le forme spirituali sussistenti.

Un altro testo nel quale si conferma nuovamente l'appartenenza *per se* dell'*esse* all'anima, onde l'*esse* aderisce indissolubilmente alla sua forma «come la *rotunditas* al cerchio», lo troviamo nella *Summa Theologiae*, I, q. 50; dove il Dottore Angelico tratta delle creature pure spirituali (in concreto degli angeli), ma le riflessioni ivi esposte sono valide anche per l'anima umana¹⁰⁴. Nell'ordine

¹⁰¹ FABRO, C.: Dall'anima allo spirito..., p. 464.

¹⁰² THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 75, a. 6; ed. Leon., t. 5, p. 204, il corsivo è nostro. Questo stesso tema si ritrova in un'opera contemporanea alla *I Pars* della *S. Th.*, la *Q. D. De spiritualibus creaturis*, a. 1; ed. Leon., t. 24, vol. 2, p. 14, 395-404: «remoto igitur fundamento materie, si remaneat aliqua forma determinate nature per se subsistens – non in materia –, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: *non dico autem "ut potentia separabilis ab actu", set quam semper suus actus comitetur*. Et hoc modo natura spiritualis substantie, que non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentie et actus», il corsivo è nostro.

¹⁰³ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 44, a. 1.

¹⁰⁴ Cf. THOMAS de Aquino, *S. Th.*, I, q. 50, a. 5; ed. Leon., t. 5, pp. 11-12: «*quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest, ab eo autem cui convenit per aliud, potest*

predicamentale l'anima è forma (atto) del corpo, principio del vivente, come già evidenziato; ma sul piano trascendentale dell'esse l'anima umana costituisce un *unicum*, nella gerarchia degli esseri spirituali. È l'anima quella che riceve direttamente l'esse come suo proprio, lo comunica al corpo e lo riprende per sé quando il corpo si corrompe, rimanendo nel suo esse, e pertanto sussistendo in esso:

*Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae*¹⁰⁵.

Fabro ribadisce: «L'Aquinate a questo modo, con l'affermazione dell'anima come forma “per se subsistens”, non ha bisogno (a differenza della tradizione patristica e poi della Scolastica) di dimostrare l'immortalità dell'anima ch'è garantita dalla sua propria sussistenza»¹⁰⁶.

L'anima come tale, dunque, non ha la «capacità» di perdere («amittere») il suo esse, una volta che lo ha ricevuto (come si è visto analizzando i suoi principi);

separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. *Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum*, sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. *Esse autem secundum se competit formae, unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam*. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse per hoc, quod forma separatur a materia. *Sed si ipsa forma subsistat in suo esse (...) non potest amittere esse*», il corsivo è nostro. Ancora un altro testo della *S. Th.*, I, q. 90, a. 2, ad 1, a proposito della creazione dell'anima e del fatto che essa non può avere alcun elemento materiale: «in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum: *quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam*» (ed. Leon., t. 5, p. 386), il corsivo è nostro.

¹⁰⁵ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 5; ed. Leon., t. 5, p. 210. I corsivi sono nostri. Si noti la suggestiva enfasi di Tommaso riguardo all'esse dell'anima. Sono molti i testi tomistici in cui troviamo l'appartenenza propria dell'esse all'anima, quell'appartenenza in virtù della quale l'anima è *forma per se subsistens*: cf. per esempio la *Q. D. De Anima*, q. 1; ed. Leon., t. 24, vol. 1, p. 8, 242-247, dove si sottolinea che l'esse che appartiene all'anima si chiama *esse absolutum*: «oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est in actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum, non dependens a corpore»; e nella stessa opera, cf. anche q. 3; ed. Leon., t. 24, vol. 1, p. 28, 313-318: «in hoc differt anima humana ab aliis formis, *quod esse suum non dependet a corpore, unde nec hoc esse indiuiduum eius a corpore dependet*. Unumquodque enim, in quantum est unum, est in se indiuiduum, et ab aliis distinctum», il corsivo è nostro. Identica dottrina in *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 79; ed. Leon., t. 13, p. 498, 39-41: «anima humana est forma non dependens a corpore *secundum suum esse*», e in l. 2, c. 87; ed. Leon., t. 13, p. 537, 9-13: «Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, *quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium, corpori communicat*», i corsivi sono nostri. Si vedano anche: *In librum De Causis*, lect. 27 e 28; *De substantiis separatis*, c. 8. Questa dottrina si trova anche nei testi giovanili, come si può vedere in *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2.

¹⁰⁶ FABRO, C.: Dall'anima allo spirito..., p. 464. Cf. anche FABRO, C.: *L'anima...*, p. 141. La trattazione di questa tematica è anche in *Partecipazione...*, pp. 345-349.

ed è elevata così alla categoria di «*esse necessarium ab alio*». Bisogna tener conto che nel pensiero di Tommaso una creatura è necessaria anche se il suo *esse* dipende da un altro come causa¹⁰⁷: il contesto della trattazione è (come abbiamo detto) la natura degli angeli, ma l'affermazione è valida anche per l'anima umana, *forma subsistens* che, in quanto tale, possiede il suo *esse* che partecipa della necessità dell'*Esse Necessarium*¹⁰⁸.

Sulla base dei testi tomistici qui riportati, dobbiamo affermare che l'anima non può essere intesa come «contingente». Per Tommaso in genere – come Fabro accenna fin dai suoi primi scritti – un ente viene detto «contingente» in quanto «può essere o no», cioè quando nella struttura della sua essenza risulta corruttibile, e può perdere, insieme alla sua forma, l'atto di essere che attualmente possiede¹⁰⁹, perché esso gli appartiene in modo «precario», e secondo

¹⁰⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 50, a. 5, ad. 3; ed. Leon., t. 5, p. 12: «quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa». Nella *Summa contra Gentiles*, come in altri scritti sotto riportati, Tommaso chiarisce comunque che è la Causa Prima quella che liberamente ha dato la costituzione metafisica alle creature sprituali: «Ex quo res creatae ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem quod dicitur Deum produxisse res in esse per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam divina voluntate productas necessarias esse» (THOMAS de Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 30; ed. Leon., t. 13, p. 338, 34-43).

¹⁰⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 2, a. 3; ed. Leon., t. 4, p. 31: «ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, *sed quod est causa necessitatis alii*: quod omnes dicunt Deum», il corsivo è nostro.

¹⁰⁹ Cf. *Ibidem*: «invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: *cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse*», il corsivo è nostro. Si veda ancora *S. Th.*, I, q. 50, a. 5, ad. 3; ed. Leon., t. 5, p. 12: «Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem: sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae»; un'affermazione simile si legge in *S. Th.*, I, q. 104, a. 1, ad 1. Cf. FABRO, C.: Intorno alla nozione tomistica di contingenza, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 31 (1938), pp. 132-149, ristampato in *Esegesi...*, pp. 50-69, qui p. 61. In questo primo articolo sulla problematica, Fabro accenna al fatto che dai testi tomistici si ricava che la contingenza, nell'ambito metafisico, può essere intesa da un punto di vista «dinamico», in quanto si considera il modo di divenire dell'ente, conosciuto prima come «effetto», oppure può essere trattata sotto l'aspetto «statico», quando la si considera in rapporto ai principi interni dell'ente, sebbene i due aspetti siano inseparabili nell'ente reale (cf. p. 136). Cf. anche l'articolo: Contingenza del mondo materiale e indeterminismo fisico, in AA.VV: *Il problema della scienza*, Brescia 1954; ed anche lo scritto più tardo: Il posto di Giovanni di S. Tommaso..., specialmente pp. 67 e 73, per quello che Fabro chiama «contingentismo universale»; e *Partecipazione...*, pp. 31-32. La nozione di contingenza è stata trattata in un'analisi speculativa dei principali testi tomistici, e seguendo le indicazioni di Fabro negli scritti appena citati, da BERRO, Alberto: Sobre el ente posible y necesario en Tomás de Aquino, in *Sapientia* 60 (2005), pp. 39-57.

l'ordine delle cause nell'universo avrà una fine, e la forma in atto ritornerà in potenza perché ci sia un'altra forma e dunque un altro ente. La nozione di contingenza, in definitiva, in questo contesto metafisico, si applica solo all'ente che subisce le vicissitudini della materia, e all'imperfezione della sua forma sostanziale che richiede un soggetto materiale; dove, comunque, la forma non esaurisce la potenzialità della materia, rimanendo in quest'ultima la potenzialità ad altre forme, «*et ideo non est in eis necessitas essendi [come poco prima si diceva delle sostanze separate], sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materiam*»¹¹⁰.

L'anima, invece, riceve l'esse direttamente da Dio, Causa Prima e *Ipsum Esse Subsistens* (come abbiamo detto), senza la mediazione della materia né del divenire. Tommaso, addirittura, non esita a chiamare l'essere necessario *necessarium absolute*¹¹¹, detto tale per quello che c'è di *intimum et proximum* ad esso, che è appunto la forma, ed insieme (come abbiamo visto) l'auto-appartenenza all'*actus essendi*, immutabile nell'ordine metafisico.

Per concludere quanto detto, vale la pena riportare un testo delle *Q. D. De Potentia Dei*, in cui si vede chiaramente che l'anima, *forma subsistens*, è immateriale, e da ciò consegue la sua necessità nell'ordine del creato:

Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam. Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse. Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiae incorporeae, quae sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari¹¹².

È evidente, comunque, nella visione metafisica del Dottore Angelico, che la necessità partecipata della forma sussistente è da Dio, come spiega più avanti lo stesso brano:

Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin

¹¹⁰ THOMAS de Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 30; ed. Leon., t. 13, p. 339, 15-18. Si veda in modo particolare il suddetto capitolo dedicato totalmente alla trattazione della necessità di alcuni enti.

¹¹¹ Cf. THOMAS de Aquino: *In XII. Libros Metaphysicorum...*, l. V, lect. 6; ed. Marietti, p. 226, 833: «differ autem necessarium absolute ab aliis necessariis: quia necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei»; si veda anche *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 30, già citato; e il giovanile *In I Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1.

¹¹² THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 5, a. 3, ed. Marietti, vol. II, p. 135; i corsivi sono nostri.

*necessitas essendi sit eis a Deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V Metaphysic. Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est Deus*¹¹³.

Non ripugna, dunque, agli enti necessari che siano causati dalla Causa Prima, cioè Dio, e che si trovino comunque «insieme», in quanto di ordini diversi: i primi possiedono l'*esse* partecipato, finito e pertanto limitato, causato da Dio, da cui dipendono in «senso forte», perché la dipendenza è costitutiva per il *necessarium ab alio* rispetto al *Necessarium Per Se*, che non è tale per un grado massimo di *esse* in una successione di perfezioni sullo stesso piano, ma appunto perché è la Causa Prima, degnissima e perfettissima di tutto l'*esse*, nell'ambito trascendentale¹¹⁴. Possiamo dire, dunque, che Dio, sebbene infinitamente distante ed ontologicamente «separato», si trova *intensivamente* «accanto» all'anima umana e alla sua azione: l'*Ens per essentiam* non si somma o si aggiunge all'azione dell'*ens participative* spirituale, ma, avendolo messo in atto nell'intensità ed estensione che gli compete come Causa Prima¹¹⁵, lo sostiene nell'*esse*, ed anche nell'operare (come si vedrà), con la sua azione divina «sine motu et tempore»¹¹⁶.

Alcuni autori, più di recente, hanno anche rilevato il fatto che non tutti gli enti sono intesi da Tommaso come contingenti; ma le loro interpretazioni differiscono da quella qui presentata, soprattutto perché il rapporto *forma-esse* è inteso diversamente. Così, per esempio, Pasquale Porro sembra trovare la spiegazione ultima della necessità e contingenza degli esseri soltanto nella libertà creatrice della Prima Causa. Egli presenta gli enti spirituali come aventi «due attualità»: la forma e l'*esse*; senza rilevare, in questo contesto, che la forma, benché atto nel suo ambito, è come potenza rispetto all'*esse ut actus*. Analizzando *Q. D. De Potentia Dei*, q. 7, a. 2, ad 9, l'autore non ritiene che in questo testo si evidenzii il primato dell'essere come atto in tutte le cose causate, perché le cose si distinguono tra loro non in base all'essere, ma in base alla loro natura o essenza. A nostro avviso, però, la nozione di *esse* «permea» tutto il suddetto testo,

¹¹³ *Op. cit.*: p. 136; i corsivi sono nostri. Cf. per una dottrina simile THOMAS de Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 55.

¹¹⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 104, a. 1; ed. Leon., t. 5, p. 464: «sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse»; e *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. Marietti, Prologus S. Thomae, p. 2, 5: «cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse».

¹¹⁵ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 432.

¹¹⁶ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 104, a. 1, ad 4; ed. Leon., t. 5, p. 464.

e ci dà delle spiegazioni preziose per il rapporto *forma-esse*¹¹⁷. Anche Federica Bergamino, in uno scritto molto ben articolato, da un punto di vista prettamente

¹¹⁷ Cf. PORRO, P.: *Tommaso d'Aquino: Un profilo storico-filosofico*, Bari 2012; cf. spec. pp. 182-186; 257-260 e 406-408. Per esempio, all'inizio della risposta all'obiezione 9, che l'autore riporta: «hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. *Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur*. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: *sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens*. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» (*Q. D. De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9; ed. Marietti, vol. II, p. 192, il corsivo è nostro). Il senso di tutto l'articolo, di cui l'obiezione 9 è solo una parte, è il fatto che l'«esse sit substantia vel natura Dei», come conclude il *corpus* dell'articolo. Va anche rilevato che, sempre da un punto di vista *reale* e non soltanto formale, in questo contesto, Tommaso afferma che le creature differiscono anche per il loro proprio *esse*, come dice l'articolo successivo a quello appena analizzato delle *Q. D. De Pot.*, q. 7, a. 3; ed. Marietti, vol. II, p. 193: «nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, *quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei*; sed ratio substantiae potest esse communis: propter hoc etiam philosophus dicit, quod ens non est genus» (il corsivo è nostro).

Secondo l'autore, il punto cruciale della metafisica tomista si trova nella tesi della distinzione fra essenza ed *esse*, dove Dio è «al di sopra della forma», nel suo essere che è superiore (p. 408); per cui conclude Porro: «Ogni creatura è tale perché ha una forma (un'attualità) a cui si aggiunge un'attualità ulteriore (l'essere): il limite di ogni creatura non sta dunque in qualche grave imperfezione o deficienza ontologica, ma nel fatto che queste due attualità non coincidono come nel caso di Dio» (p. 408 alla fine, il corsivo è nostro). Successivamente l'autore pubblica un articolo in cui troviamo la stessa presentazione della problematica: «Ogni creatura è tale non perché meramente contingente, ed esposta al nulla, ma perché possiede una forma (un'attualità) a cui s'aggiunge un'attualità ulteriore (l'essere): *la cifra di ogni creatura non sta dunque tanto in qualche imperfezione o deficienza ontologica, ma proprio nella sua doppia attualità (e dunque si potrebbe quasi dire, in un eccesso più che in un difetto)*, ovvero nel fatto che queste due attualità non coincidono perfettamente, come nel caso di Dio». Anche qui non viene ricordato che la forma si comporta come potenza rispetto all'*actus essendi* (cf. *Lex Necessitatis vel contingentiae*: Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 96 [2012], pp. 401-450, qui p. 450, il corsivo è nostro).

Tuttavia ci sembra che nell'affermare la centralità dell'atto di essere si possa capire la *composizione di esse e forma*, e che la necessità delle creature spirituali trovi una sua spiegazione anche nei suoi principi intrinseci: «*ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*» (*S. Th.*, q. 4, a. 1, ad 3; ed. Leon., t. 4, p. 50, il corsivo è nostro); allo stesso modo possiamo ricordare, tra i brani già citati, quello della *Q. D. De spirit. creat.*, a. 1, come anche quello della *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4, solo per menzionarne alcuni.

Se non si compie questo «capovolgimento» della nozione di forma sul piano trascendentale, non ci sembra che si possa rendere conto della *positività reale* (*hoc quod habet esse, efficitur actu existens*) degli esseri necessari, che sono tali perché l'*esse* si rapporta con la forma come l'atto con la potenza, rendendo la forma una *forma per se subsistens*, come abbiamo visto. C'è una gerarchia molto accurata nella spiegazione tomistica dell'universo, per cui le nozioni di atto e di potenza si trovano a diversi livelli nel reale, e perciò anche a diversi livelli di considerazione. Non è possibile avere «una doppia attualità» sullo stesso piano di considerazione senza compromettere seriamente

speculativo, sottolinea la necessità assoluta degli esseri spirituali. L'autrice tuttavia afferma che «la nozione chiave di comprensione dell'intera trattazione, è data dal concetto metafisico di forma», riconoscendo la priorità dell'atto di essere, ma affermando che la risoluzione metafisica ultima si compie per la forma¹¹⁸.

l'unità del soggetto: «omnis actus qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum. *Ultimus autem actus est ipsum esse*» (*Compendium Theologiae*, c. 11; ed. Leon., t. 42, p. 86, 16).

¹¹⁸ Cf. BERGAMINO, Federica: La necessità assoluta nell'essere creato in Tommaso d'Aquino: Sintesi ragionata di *Contra Gentiles* II, c. 30, in *Acta Philosophica* 8 (1999), pp. 69-79, qui p. 78. Troviamo sviluppata la sua interpretazione in una lunga nota a p. 77: «Dio crea l'essere creando la forma. Solo in questo modo si spiega metafisicamente come vi sia un "unico" termine o oggetto formale della creazione: l'essere»; e la studiosa cita, con molta pertinenza, *S. Th.*, I, q. 45, a. 4, ad 1, ribadendo ancora: «la creazione termina all'essere perché la forma stessa quale "strumento" della creazione termina all'essere». Ci sembra tuttavia che si debba tener conto del binomio aristotelico atto-potenza assunto da Tommaso, per cui l'atto per sua natura è «prima» della potenza (*De substantiis separatis*, c. 7) e presenta delle connotazioni nuove nell'Aquinate, cosicché «potenza» non si dice in un solo senso, ma in tanti modi quanti sono le forme di essere «soggetto» (*De substantiis separatis*, c. 8; ed. Leon., t. 40, p. D 54, 84-86: «esse subiectum non consequitur solum materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam»); tenendo inoltre conto (poiché la natura di Dio è il suo *esse*) che si afferma che l'effetto proprio di Dio è l'*esse*, come sottolinea la stessa citazione di Tommaso riportata dall'autrice (*S. Th.*, I, q. 45, a. 4, ad 1; ed. Leon., t. 4, p. 468: «prima rerum creaturarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum»), il corsivo è nostro). Poiché l'ambito della riflessione sulla necessità di alcuni enti è quello trascendentale, vale a dire l'ambito della composizione di essenza ed *esse* negli enti, dovremmo dire che la formula è esattamente «capovolta», rispetto a quanto affermato dall'autrice, nel testo tomistico appena citato; e si dovrebbe dire, piuttosto, «forzando le parole», che «Dio creando l'*esse* crea la forma». E se si tiene conto di come inizia la trattazione sulla creazione, che «permea» sia la q. 44 sia la q. 45: «esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse» (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1; ed. Leon., t. 4, p. 455, il corsivo è nostro; anche nelle *Q. D. De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17; ed. Marietti, vol. II, p. 41, si trova la stessa dottrina: «Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit»), è l'*esse* a dover essere ricevuto (partecipato) in un soggetto, e non il contrario; tenendo conto ancora che partecipato e partecipante si rapportano come atto e potenza.

L'autrice accenna in questo stesso contesto ad una sua lettura della causalità della forma in Fabro, per cui il nostro autore affermerebbe solamente la causalità formale della forma, senza riconoscerle alcun altro ruolo: si pone così il problema che «se l'atto di essere è al di fuori della stessa sfera causale della forma e quindi effetto esclusivo della creazione la limitazione formale che la forma impone sull'essere ha bisogno di essere spiegata da una distinta derivazione in Dio». Ma se si rimane nell'ambito dell'*esse* (trascendentale), *reale* e non formale, la forma non gode di una sua «autonomia» al di fuori dell'*esse* che la rende attuale, e per tanto reale, secondo il passo appena riportato: «Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit». Nella lettura di Fabro, la forma non è potenza pura, ma la sua attualità comunque è «ricevuta» dall'atto di essere che essa limita, come abbiamo visto presentando il ridimensionamento della forma secondo Fabro.

La presentazione del tema da noi riportata è stata compiuta sulla scia di Fabro, con particolare attenzione alla nozione di *esse* e a quella di partecipazione; nozioni che ci permettono di affermare la «necessità partecipata» del soggetto singolo, in quanto essere spirituale. Il suo *esse* per partecipazione diretta da Dio conferisce all'uomo una fondazione metafisica singolare nella gerarchia degli esseri, come essere necessario e «sempiterno» per la sua anima, ed una dignità unica in quanto persona¹¹⁹; per questa via Tommaso può arrivare ad una concezione dell'uomo che è originale per il suo tempo, ma anche per la posterità, secondo Fabro¹²⁰. Le formule tomistiche riguardo all'uomo sono audaci; e come abbiamo già intravisto, il nostro autore ne tiene conto: perciò torneremo su di esse nel prosieguo di questa ricerca.

2.3 Breve accenno alle attuali letture tomistiche della nozione di «*esse*»

Gli scritti di Fabro sull'*esse* come *actus essendi* sono numerosi, e sono stati accolti favorevolmente da una parte dei pensatori tomisti: ne è prova il susseguirsi, al riguardo, di scritti di studiosi importanti, come quelli del già citato De Raeymaeker, ma anche (per ricordare solo alcuni fra i più noti sostenitori dell'*esse* come *actus essendi*) le ricerche successive di Étienne Gilson e Bernard Montagnes, e, più vicini a noi, Battista Mondin, Leo Elders, John Wippel, che, pur presentando sfumature non lievi fra di loro e rispetto a Fabro, affermano la validità della nozione nell'insegnamento di Tommaso.

Oggi, anche se non s'incontra quasi più il termine «esistenza» per significare l'atto di essere, ci sembra che, comunque, la nozione non venga sempre intesa in tutte le implicazioni che Fabro le attribuisce.

Enrico Berti, non considerando importante la partecipazione, contesta anche la validità dell'originalità dell'*actus essendi* in Tommaso¹²¹.

¹¹⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4; ed. Leon., t. 11, p. 241: «esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis», il corsivo è nostro.

¹²⁰ Cf. FABRO, C.: Il nuovo problema dell'essere..., p. 456: «poiché lo spirito è semplice per definizione [ma composto] in *ratione entis*, ch'è precisamente la distinzione reale di *essentia* ed *esse*, di cui Tommaso è stato il primo ed è rimasto l'unico assertore nel suo tempo: una posizione di cui ora, dopo l'avventura del pensiero moderno, cominciamo a comprendere il pieno valore speculativo di fondamento (...), con l'affermazione della consistenza metafisica della creatura spirituale, dotata di un proprio *esse* che aderisce necessariamente all'essenza o forma assolutamente spirituale, essa permette il confronto diretto col trascendentale moderno ed il suo deciso superamento»; i corsivi sono di Fabro.

¹²¹ Cf. BERTI, E.: Ontologia analitica e metafisica classica, in *Giornale di Metafisica* 29 (2007), pp. 305-316; e *Nuovi orizzonti aristotelici* IV/2: L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea, Brescia 2010, specialmente pp. 495-509. Si veda anche la sua particolare argomentazione nei confronti dei filosofi analitici riguardo alla nozione tomistica dell'essere: La critica dei filosofi

Giovanni Ventimiglia cerca in questo tema un dialogo con la filosofia analitica. Tenendo conto della visione delle fonti in questo autore (quale abbiamo già ricordato), si capiscono i suoi dubbi riguardo all'esse mediato dalla nozione di partecipazione in Fabro (ed anche in Gilson ed altri), che rischierebbe l'univocità dell'essere. Di Fabro, però, purtroppo, l'autore cita solamente un articolo del 1939, cioè dell'inizio delle sue ricerche. Così, considerando i rischi dell'univocità a cui porterebbe la partecipazione, nel contesto della differenza fra Dio e le creature, Ventimiglia avanza un'altra soluzione, che permette di distinguere in Tommaso un'argomentazione che ruota intorno ai concetti di «diversi» e «differenti», come risposta al problema della distinzione fra Dio e le creature, inserendosi così in un altro tipo di lettura riguardo a ciò che s'intende per *actus essendi*¹²².

Allo stesso modo, non troviamo nessuna trattazione specifica della nozione di *esse* come *actus essendi* nella recente opera introduttiva sulla vita e l'opera di Tommaso, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, di Adriano Oliva e Ruedi Imbach¹²³. Abbiamo anche accennato come Laurence Dewan, Stephen

analitici alla concezione tomistica di essere, in *Rivista di Estetica* 52 (2012), pp. 7-21. L'autore analizza, specialmente nel primo e nell'ultimo articolo, il rapporto tra i filosofi analitici e i tomisti, soprattutto nell'ambito del cosiddetto «tomismo analitico», ed osserva che è possibile un dialogo fra di essi, dopo gli studi più recenti che interpretano l'esse e la partecipazione in Tommaso, senza riferimenti agli elementi neoplatonici; per cui si potrebbe accettare che Dio è l'*Ipsum Esse Subsistens*, a condizione, però, che si tenga conto del fatto che Dio è l'attualità di una determinata essenza, vale a dire la sua, che è divina, e non una sostanza la cui essenza è costituita dallo stesso essere (Berti si richiama a scritti di autori come Peter Geach, Giovanni Ventimiglia e Stephen Brock, fra gli altri).

¹²² Cf. le opere già citate in precedenza, e specialmente VENTIMIGLIA, G.: *To be o esse: La questione dell'essere nel tomismo analitico...*, che segue, in qualche modo, parte delle conclusioni del volume *Differenza e contraddizione...*, le quali erano però focalizzate sul *diversum* in quanto sinonimo di *aliquid*, e dunque in quanto trascendentale, senza entrare nel merito di altre problematiche connesse con l'esse. Si nota in questo autore una certa inclinazione alla nozione di «esistenza» in luogo di quella di *esse*: VENTIMIGLIA, G.: *Ente, essenza ed esistenza: prime nozioni di ontologia in prospettiva analitico-tomistica*, Lugano 2012; si tratta di un *pro-manuscripto* delle lezioni di ontologia dell'autore, dove la scelta del termine «esistenza» come traduzione di *esse* è detta «per motivi pedagogici» (cf. 25). L'autore, pur citando Fabro e Gilson, afferma che *esse* ed *esistenza* sono usati come sinonimi; la definizione di *esse*/esistenza, però, è più vicina a quella propria di «esistenza» che non a quella di *esse* come atto: «ferme restando tutte le precauzioni a proposito delle definizioni di nozioni prime come questa (...), l'esistenza può essere intesa come *ciò in forza di cui una cosa è invece di non essere, esiste invece di non esistere*» (p. 24). Presentano una lettura diversa, rispetto a questa riflessione di Fabro, gli articoli di metafisica di DEWAN, Laurence: *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington 2006; dove, nella presentazione al volume, l'autore, pur riconoscendo l'importanza della nozione di *esse* nel pensiero di Tommaso, afferma: «My contention is that a healthy conception of form should tend to confuse it with the act of being; this is precisely because of the kinship between the two» (p. xi).

¹²³ Cf. OLIVA, Adriano – IMBACH, Ruedi: *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris 2009; trad. it. *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, Lugano 2012. Nell'opera si

Brock e Federica Bergamino interpretino l'*esse* in Tommaso secondo un'altra lettura, anche se (soprattutto gli ultimi due) con preoccupazioni simili a quelle di Fabro, come ad esempio la necessità metafisica di alcuni enti e la conciliazione di Aristotele e Platone in Tommaso.

2.4 Commento conclusivo al capitolo II

In questo capitolo abbiamo esaminato la nozione di *esse* secondo la lettura di Fabro. Si è visto che per il filosofo friulano ci sono delle «tappe» nell'individuazione della nozione, a seconda delle considerazioni e delle tematiche sviluppate. 1) C'è una «nozione iniziale» di *esse*, con cui comincia la ricerca metafisica. 2) Segue una «nozione metodologica» di *esse*, come atto dell'*ens* o come principio realizzante di una forma o perfezione reale. Qui si sviluppa il rapporto fra l'essenza e l'*esse*, in vista dell'ultima determinazione sia dell'ente (limitato), in se stesso, sia dell'ente rispetto al «Primo Ente» (Dio). 3) Infine compare la nozione «intensiva» dell'*esse*. Qui il termine esprime la perfezione assoluta, e rivela tutte le altre perfezioni come partecipazioni dell'*esse* stesso.

Dalla determinazione dell'*esse* come atto intensivo, e di Dio che è l'*Esse Subsistens*, cioè *separatum*, scaturisce in Tommaso, secondo Fabro, anche la determinazione della creatura come *ens per participationem* mediante la composizione reale di essenza ed *esse participatum*.

In seguito abbiamo riflettuto sulle caratteristiche dell'*esse* tomistico enumerate dal filosofo friulano, secondo alcuni testi del Dottore Angelico, per passare

accenna molto rapidamente all'essere, ma non lo si tratta come *actus essendi*. Non si presenta la distinzione reale negli enti, e si menziona velatamente la nozione di partecipazione, anche se si parla delle fonti neoplatoniche di Tommaso con sporadici accenni. L'impostazione delle tematiche in questa piccola introduzione al pensiero di Tommaso concorda con le ricerche e le conclusioni a cui giunge Ruedi Imbach (autore della parte sistematica dell'opera) in diversi suoi lavori; cf. «Gravis iactura verae doctrinae»: Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg OP, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979), pp. 153-208; Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia: Von Siger von Brabant zu Thaddäus von Parma, in *Studi sul XIV secolo in memoria di Annelise Maier*, Roma 1981, pp. 299-339; e *Prétendu primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin e l'école dominicaine allemande*, in *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Paris 1999, pp. 121-32; la maggior parte di questi scritti si trovano rieditati in *Quodlibeta: Ausgewählte Artikel/Articles choisis*, a cura di Cheneval F. [et. al.], Freiburg (Schweiz) 1996. È interessante invece la trattazione della libertà, in cui s'include la *Q. D. De Malo*, con un accenno al ruolo particolare della volontà. Questa (a quanto sappiamo) è anche una delle poche opere introduttive che tenga presente la tematica della soggettività in Tommaso; come si nota soprattutto nel fatto che tale opera menziona la «conoscenza di sé», nel trattare la conoscenza umana, e la concezione dell'«amore di sé», inserita tuttavia nell'ambito dell'etica e non della metafisica – questi due temi sono essenziali nella riflessione sull'«io» in Fabro, come si vedrà più avanti.

poi alla riflessione sulla forma.

Per Fabro si può trattare la forma come il «mediante» dell'*esse*, in quanto la sostanza si rapporta al primo principio mediante la forma, cosicché per essa la sostanza si rende «suscettibile» dell'*esse*. Secondo Fabro, la forma deve dirsi – nel suo ordine – veramente causa dell'*esse* (come *actus essendi*), presupponendo la causalità prima della Causa Prima e quella efficiente della causa seconda¹²⁴.

Anche qui si deve tener conto dei due ordini di considerazione, e cioè l'ambito trascendentale e quello predicamentale. Nel secondo, la formula *forma dat esse* permette di affermare l'intrinseca derivazione dell'*esse* dalla forma, in quanto l'*esse* tomistico, atto intensivo, viene «determinato» – e si può dire perciò, in qualche modo, «causato», secondo Fabro – dalla forma, nel processo del divenire.

Nell'ordine trascendentale, invece, la situazione si capovolge: «*forma* ed *esse* nelle creature, stanno come potenza ed atto realmente distinte e la forma esiste in virtù della partecipazione dell'*esse* che in sé essa riceve»¹²⁵. In questo ridimensionamento proprio dell'ambito trascendentale, la forma è soggetto proprio dell'*esse* nell'uomo, che possiede l'anima come forma sussistente creata direttamente da Dio, la quale si rivela dunque come *forma per se subsistens*. In questa sezione abbiamo analizzato alcuni testi riportati da Fabro per questa lettura di Tommaso.

Ne consegue – per il fatto che l'anima è forma *per se subsistens* – la sua immortalità e, dunque, la sua «necessità» metafisica nell'universo della creazione.

Come accennato in precedenza, nella lettura fabriana la nozione di *esse ut actus* possiede una valenza molto particolare, e rappresenta in qualche modo il fulcro dell'edificio metafisico che Fabro trova in Tommaso. Per il nostro autore la nozione non ha la stessa valenza di «esistenza». E questo si vede in particolare quando si vuol riflettere (com'è nostra intenzione) sul soggetto spirituale; dove la sua attualità ultima non si spiega perché è «realizzato e fuori» dal nulla per la causalità divina, come suggerisce la nozione di «esistenza», ma perché il suo *esse* come *actus essendi* gli è proprio, come atto primo ed intimo¹²⁶.

Si nota, così, che le nozioni che sono in rapporto con la nozione di *esse* vengono ridimensionate in base ad essa, come succede con la nozione di forma. L'uomo, inteso come sostanza spirituale per la sua forma, può essere detto in senso proprio *necessario*¹²⁷, grazie all'appartenenza diretta ed intima che la forma ha dell'unico *actus essendi* partecipato.

¹²⁴ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 344-345.

¹²⁵ *Op. cit.*: p. 349.

¹²⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 226 (un passo che abbiamo già riportato): «*substantia vero quae est subiectum (...) non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso*».

¹²⁷ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 32.

Tenendo presente questa concezione del soggetto spirituale, Fabro può parlare dell'«io» come principio «assoluto», secondo un'ottica «esistenziale», che è però il riflesso della sua concezione metafisica dell'*esse* come atto.

CAPITOLO III

DALL'ENS COME *FUNDAMENTUM FUNDANS* AL RIDIMENSIONAMENTO DEI TRASCENDENTALI

Nei testi del Dottore Angelico da noi presentati, si è vista la priorità dell'*esse* negli enti, che, secondo Fabro, può anche essere considerato come l'«atto realizzante intrinseco». Questa concezione dell'*esse* come *actus essendi* porta con sé un ridimensionamento del ruolo dell'*ens* soprattutto in rapporto al soggetto.

Riguardo agli studi sull'ente, il nostro autore condivide la lettura tradizionale, come condivide anche la problematica dei suoi contemporanei sulla conoscenza dell'ente; se ne allontana, però, aprendosi alla problematica della presenza «presentificante» dell'ente nella persona umana, secondo una concezione che è sua propria.

Fabro aderisce anche alla lettura del suo tempo sulla deduzione dei trascendentali, ma indaga il momento dinamico di ciò che egli chiama l'«implicazione» trascendentale nell'attività spirituale della persona umana.

3.1 La «conoscenza» dell'*ens*

L'*ens* può essere considerato in se stesso, perché la metafisica come scienza può «isolare» il suo oggetto, cioè l'*ens*, e sottoporlo allo studio, seguendo le linee classiche inaugurate da Aristotele. Lo stesso Tommaso presenta una sua riflessione nelle *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 1. Ma l'ente (come almeno alcune altre nozioni trascendentali) non può essere considerato senza riferimento ad un soggetto, come si evidenzia nella trattazione appena citata delle *Q. D. De Veritate*.

Di qui la preoccupazione di chiarire queste nozioni da parte di alcuni studiosi all'interno del tomismo. L'*ens* fa riferimento, nel suo interno, a due principi: l'*esse* e l'essenza; e questo è pacifico fra gli studiosi di maggior rilievo all'epoca in cui Fabro si pone il problema. Le divergenze sorgono, invece, dal fatto che non tutti intendono allo stesso modo l'*esse* dell'ente, e dunque il ruolo dell'essenza nell'ente; per cui la risposta alla problematica della conoscenza dell'*esse* porterà a soluzioni diverse.

Fra le soluzioni contemporanee a Fabro, spiccano – per l'influenza e l'ampia diffusione – le riflessioni di Jacques Maritain e di Étienne Gilson, che hanno il merito di essere stati i primi a prospettare la problematica, e di aver riflettuto a lungo su di essa, anche se con risultati diversi, fra di loro e rispetto a Fabro.

Jacques Maritain, in genere, si riferisce all'*esse* come «acte d'existence» o «existence» o «l'exister» o anche (successivamente) come «acte d'être», o anche *esse*, come si può ricavare dalle sue opere direttamente dedicate alla problematica dell'essere, dell'ente e della loro conoscenza. Maritain giunge ad affermare la conoscenza dell'*esse* per ciò che egli chiama l'«intuizione dell'essere»; dove a volte «être» sta per *ens* (l'ente è anche detto «existant»), a volte invece sta per *esse*. Questa particolare intuizione, che permette la conoscenza tanto dell'*ens* quanto dell'*esse*, implica sia la semplice apprensione sia il giudizio, in una sorta di movimento circolare, che però, in un certo senso, anche, li supera, dando come frutto un'idea o concetto dell'*esse* («existence») che è oggetto di pensiero, ma in un senso superiore ed analogico¹²⁸. Successivamente questa teoria viene diversificata in un concetto «comune» di esistenza e in un altro concetto detto «metafisico»: quest'ultimo è un concetto che presuppone la «visione» dell'essere, ed è un concetto giudicativo, che esprime riflessivamente il contenuto del giudizio di esistenza collegato all'intuizione. Questo concetto di esistenza è diverso dal concetto «comune» della stessa, che è soltanto apprensivo¹²⁹.

In Étienne Gilson il problema è più semplice, in quanto egli si pone la domanda soltanto per la captazione dell'*esse*, che sembra non trascendere il significato dell'*esse in actu*. Com'è noto, Gilson fa prevalere la conoscenza dell'*esse* nella seconda operazione dell'intelletto, cioè nel giudizio, perché, dal momento

¹²⁸ Fra le opere di Jacques Maritain che si possono leggere al riguardo, ricordiamo: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932 (*Œuvres Complètes*, vol. IV, Fribourg Suisse - Paris 1983, pp. 257-1112); *Sept Leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1934 (*Œuvres Complètes*, vol. V, Fribourg Suisse - Paris 1982, pp. 517-684); e *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947 (*Œuvres Complètes*, vol. IX, Fribourg Suisse - Paris 1990, pp. 9-140). Per questa posizione si può consultare CONTAT, A.: Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (I), in *Alpha Omega* 11 (2008), pp. 77-129, dove si mostra l'influenza del Gaetano e di Giovanni di S. Tommaso nell'opera di Maritain, e si analizza, fra altri aspetti, anche l'intuizione dell'*esse* dell'ente sia in Jacques Maritain che in Étienne Gilson.

¹²⁹ Cf. MARITAIN, J.: *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*, in *Revue Thomiste* 68 (1968), pp. 5-40 (*Œuvres Complètes*, vol. XIII, Fribourg Suisse - Paris 1992, pp. 767-822).

che l'esse è atto, non è possibile concepirlo nella prima operazione che riguarda l'essenza¹³⁰. Per tale principio, lo ricordiamo, Gilson limita la conoscenza dell'esse ai giudizi di esistenza che si riferiscono alla realtà attuale.

Entrambe le posizioni sono molto interessanti; ma, come abbiamo detto, sebbene i due autori abbiano il merito di aver avviato la discussione, le loro risposte sono diverse dalla posizione di Fabro, che impostò la problematica in una serie di lavori, e che, dopo aver presentato la sua lettura sul modo in cui si conosce l'esse e l'essenza, e dopo aver riflettuto sul cammino metafisico per arrivare all'esse ut actus, passò ad occuparsi del modo in cui si coglie l'ens.

L'atto di esse, così come è presentato da Fabro, impedisce di situare l'ente nella linea formale dell'essenza, giacché l'esse è l'atto unico ed esclusivo dell'ens in quanto ens. Come l'atto di esse è incomparabile con gli altri atti (le forme sostanziali e accidentali), così il «concetto» di ens è incomparabile con gli altri concetti che si esprimono mediante una definizione che unisce due contenuti¹³¹. Secondo Fabro, questa realtà – che Aristotele intravide, in qualche modo, quando cercò di ordinare gerarchicamente i diversi significati dell'ens – raggiunge il suo culmine (sia logico sia metafisico) in Tommaso. Allo stesso tempo, tale nozione esprime la realtà in atto, in funzione del rapporto fra l'essenza e l'esse. Si tratta di una nozione che «converge» sulla realtà semplice, sia essa Dio o l'ente finito¹³², perché, data l'«apertura illimitata» dell'esse¹³³, la nozione di ens «abbraccia tutto», sia le differenze sia i modi di essere, i quali sono anche enti¹³⁴.

Per Tommaso, il plesso trascendentale di ens costituisce il *prius* assoluto di «afferramento e posizione» ed il *posterius* assoluto di «risoluzione o fondazione», secondo l'espressione di Fabro¹³⁵; il quale ritorna spesso su un testo

¹³⁰ Per approfondire la tematica si consultino le seguenti opere dell'autore: *Being and some philosophers*, Toronto 1952; *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960; *L'être et Dieu*, in *Revue Thomiste* 62 (1962), pp. 181-202; *Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* 40 (1973), pp. 7-36. Per l'intera problematica in Gilson si veda ROMERA, L.: *Pensar el ser...*, pp. 113-118.

¹³¹ Cf. FABRO, C.: *La problematica...*, p. 206.

¹³² Cf. *Op. cit.*: pp. 206-207.

¹³³ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 494.

¹³⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 1, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 1, p. 5, 100-114: «illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur».

¹³⁵ Cf. FABRO, C.: *The transcendentality of «Ens-Esse»...*, pp. 389-427, ristampato in *Tomismo...*, pp. 319-357, qui p. 353. Fabro designa spesso l'ens come «plesso», che in questo contesto significa

tomistico molto conosciuto (che abbiamo appena citato in nota) per indicare il passo assolutamente primo che implica la concezione dell'*ens* nel soggetto: «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens*»¹³⁶. Fabro spiega innanzitutto che l'*ens* indica il reale in quanto ha un contenuto: significa infatti *id quod habet esse*; dove *id quod* è l'essenza in atto (*habet esse*), e l'*esse* è pertanto l'atto realizzante, ed è anche ciò che sostiene e manifesta tale presenza.

3.2 La «presenza presentificante» dell'*ens* in Fabro

Da quanto detto finora, è chiaro che per Fabro non è possibile ridurre l'*ens* all'essenza, ove questa sia intesa come un principio che possiede in sé la possibilità o la non «ripugnabilità» all'«esistenza», e che ha già una propria consistenza autonoma. In questo tipo di approccio, l'«esistenza» viene intesa come un principio ontologico «esterno» alla propria essenza, e non come un principio intrinseco, insieme all'essenza, per la costituzione dell'*ens*¹³⁷.

L'*ens*, come *primum cognitum*, è detto da Fabro il «plesso» concreto ed anche il «concreto trascendentale»¹³⁸, in quanto è sempre una sintesi di atto e contenuto, dove «nella forma partecipata di *ens* viene espressa e perciò presentata la sintesi di concreto in atto nel plesso di *essentia-esse* ossia del soggetto fondamentale (ch'è l'essenza di ogni cosa) e del suo atto proprio ch'è l'*esse*. Ciò che anzitutto viene espresso è la sintesi stessa: *ens*, ossia il concreto in atto»¹³⁹. Esso

«complesso», «insieme articolato», e cioè: la coppia entitativa, «articolata insieme», di essenza ed *esse*.

¹³⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 1, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 1, p. 5, 100-103. Parlando dell'*ens* come di un «*prius*» per il soggetto, Fabro si richiama a diversi testi tomistici, alcuni dei quali sono menzionati in questo capitolo; cf. FABRO, C.: *Introduzione a san Tommaso: La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Milano 1983/1997², pp. 161-163.

¹³⁷ Per quest'ultima parte seguiamo le riflessioni di CONTAT, A.: *L'ens primum cognitum selon Cornelio Fabro*, reperibile in <http://participans.blogspot.it/2014/04/lens-primum-cognitum-selon-cornelio.html> (ultima consultazione: 24/02/2017) cui rimandiamo; si veda anche PIERETTI, Antonio: *Fenomenologia e metafisica nei primi scritti di Cornelio Fabro*, in *Cornelio Fabro e Franz Brentano: per un nuovo realismo*, a cura di Russo Antonio, Roma 2013, pp. 109-122.

¹³⁸ Cf. FABRO, C.: *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Segni 2004, p. 230.

¹³⁹ *Ibidem*. Anche in un testo contemporaneo a quest'opera Fabro afferma: «[tesi] VII. “Ente” si può dire, allora, come participio di *esse*, il “semantema totalizzante”, in quanto indica il plesso della realtà nella sua prima (fondamentale) e ultima (realizzata e realizzante) concretezza; così è più concreto “ente” che “leone” e “questo leone” (Simba), che “uomo” e “questo uomo” (Andrea): poiché solo l'*esse* pone in atto sia l'essenza nella sua precisa caratteristica, sia le connotazioni individuali nella medesima specie. È questo il significato intensivo di *ens*, che sovrasta come onnicomprensivo tutte le altre determinazioni del reale, sia categoriali (essenze) sia trascendentali

è però detto anche «trascendentale», sebbene possa sembrare paradossale – aggiunge Fabro – in quanto l'esse tomistico è l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione, «l'atto senza il quale niente può essere in atto e niente può essere compreso in atto»¹⁴⁰, cosicché l'ente si trova a fondamento della realtà di tutte le forme e di tutti gli atti che costituiscono il concreto in sé, fuori del pensiero e della mera possibilità¹⁴¹. L'ens si rapporta al soggetto come un «essere-in-atto-per-la-coscienza»: «è l'essere-presente di qualcosa alla coscienza in quanto è dato, ossia presentato e offerto come atto e come contenuto»¹⁴²; l'ente si offre al soggetto, «come atto» in quanto l'ente porta l'atto di essere, e «come contenuto» in quanto porta l'essenza. L'ente permette che il pensiero del soggetto «cominci» e lo stesso soggetto possa così progettare le diverse forme del suo conoscere ed agire; non è «creazione» del soggetto, ma gli «è dato». L'ente, però, si offre anche come un «essere-in-atto della coscienza»: «è l'avvertire la presenza di qualcosa come occupante il campo della coscienza ossia come scaturente dal plesso della sua corrente intenzionale»¹⁴³; l'ente attua il pensiero del soggetto – la coscienza – nel presentarsi al soggetto stesso. Alain Contat commenta e sottolinea che è questo «scaturire», dal punto di vista fenomenologico – che per Fabro implica la trascendenza dell'ens che agisce sulla

(le perfezioni)», in *Introduzione a san Tommaso...*, pp. 160-161 (la prima edizione di questo volume è del 1983; questa da noi citata è l'edizione – postuma – del 1997). Il contesto di questa citazione sono le «nuove tesi tomistiche proposte dall'autore» (una panoramica sinottica della metafisica tomistica secondo l'interpretazione di Fabro), che si inseriscono nel testo dopo aver presentato «Le "XXIV tesi tomistiche" approvate da San Pio X». La seconda edizione aggiunge due gruppi di ulteriori tesi, proposte in altre sedi dallo stesso autore, che guardano alla filosofia della natura e alla sua concezione della libertà. La lettura fabriana dei trascendentali, invece, è già inserita nella prima edizione del 1983.

¹⁴⁰ FABRO, C.: *Introduzione a san Tommaso...*, pp. 160-161.

¹⁴¹ Cf. *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*. Abbiamo già menzionato una prima concezione della coscienza parlando dell'«*hic homo intelligit*» di Tommaso; più avanti, tuttavia, analizzeremo in dettaglio ciò che Fabro intende riguardo a questa nozione. Accenniamo per adesso al fatto che «coscienza» si può intendere come «l'avvertenza di presenza delle situazioni molteplici, del mondo e del corpo, delle capacità apprensive e operative» al soggetto noscente (cf. FABRO, C.: *Essere nell'io*, pro manuscripto, p. 18).

¹⁴³ FABRO, C.: *La prima riforma...*, p. 231. Cf. anche *Introduzione a san Tommaso...*, p. 160: «[tesi] IX. L'ente è il primo plesso noetico originario (*primum cognitum*) costitutivo del conoscere in senso forte: cioè, opera e si presenta alla confluenza di tutte le funzioni della coscienza sia conoscitive sia tendenziali, sia sensibili come spirituali: esso perciò trascende sia l'intuizione (sensibile) come l'astrazione (intellettiva), perché le sostiene entrambe»; e p. 162: «[tesi] XIV. Attuata la mente al conoscere con l'apprensione dell'ens come l'oggetto ponente in atto la mente stessa, l'ente si afferma nella mente stessa sul fondamento dell'esse che è il suo atto. Poiché l'esse è l'atto dell'ente, l'ente se è non può non essere in atto: così l'attuarsi della coscienza segue al presentarsi dell'ente alla coscienza. È pertanto in virtù della passività totale della coscienza rispetto al presentarsi ponente dell'ens che si impone alla coscienza, ed essa lo deve affermare come imponente in modo assoluto, la presenza in atto dell'ens stesso».

coscienza – ad impedirci di dissolvere l'oggetto nella sua costituzione puramente intenzionale¹⁴⁴.

3.3 I trascendentali in rapporto al soggetto

Ens si estende, pertanto, a tutte le cose: «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens*»; ma il «*resolvitur*» non si riferisce soltanto all'estensione dell'applicazione, bensì alla capacità di concentrare in sé tutte le note o «aggiunte» con le quali l'*ens* si accresce intensivamente ed anche in quanto nozione.

Fabro ritiene che l'«apprensione originaria dello *ens* è solidale con l'intero dinamismo della coscienza ed è presente perciò a tutti i livelli dell'attività dello spirito teoretico e pratico»¹⁴⁵. Di qui l'importanza di ricordare brevemente la lettura fabriana dei trascendentali secondo Tommaso, e la problematica che essi presentano in funzione della fondazione della libertà e della concezione dell'«io», in quanto l'*ens* è dato ed accolto dal soggetto spirituale nell'esercizio delle sue funzioni proprie.

L'*ens* come *id quod habet esse* è insieme «responsabile» della presenza del reale al soggetto che conosce, come abbiamo già accennato, e come si può vedere nel giovanile testo del *Commento alle Sentenze*:

Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Cf. CONTAT, A.: *L'ens primum cognitum selon Cornelio Fabro*. Fabro, a differenza sia di Maritain sia di Gilson (e dunque a differenza anche degli studiosi che li seguono), presenta un'altra via per la conoscenza dell'*ens*: il filosofo friulano parla infatti di una ««apprensione originaria dello *ens*» per la conoscenza del *primum cognitum*, e di un metodo proprio per la conoscenza dell'*esse* dell'*ens*, che è in rapporto con la seconda operazione dell'intelletto, ma che, in un certo senso, la «supera». Questo metodo consta di due «momenti o passaggi»: la *separatio* e la *resolutio*. Applicando la *separatio*, mediante il principio di non-contraddizione, alle divisioni e distinzioni dell'ente, e muovendo dagli atti più superficiali (sempre fondati) verso gli atti più profondi e fondanti, si ha il fondamento ultimo dell'attualità dell'*ens*, che dà ragione dell'*esse* dell'*ens*. Così si arriva, tramite la *separatio* delle perfezioni (secondo i gradi di attualità) a compiere successivamente – nella *resolutio* delle perfezioni fondate in quella fondante e suprema – il passaggio all'*esse* intensivo. Per approfondire quanto Fabro intende per «l'apprensione originaria dell'*ens*», rimandiamo a *La nozione...*, pp. 136-141; 193-195, ed a *Partecipazione...*, pp. 229-239. Per una esposizione più dettagliata della *resolutio* in Cornelio Fabro si veda: VILLAGRASA, J.: *La resolutio come metodo della metafisica secondo Cornelio Fabro*, in *Alpha Omega* 4 (2001), pp. 35-66; e FER-RARO, Ch.: *La conoscenza dell'ens e dell'esse dalla prospettiva del tomismo essenziale*, in *Doctor Angelicus* 2005, pp. 75-108.

¹⁴⁵ FABRO, C.: *Il nuovo problema dell'essere...*, p. 439.

¹⁴⁶ THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; ed. Mandonnet, p. 200.

L'espressione «*unite et indistincte*» si collega a «*additione*», e Fabro sottolinea che si parla di «*additio*» per indicare che tutte le altre concezioni dell'intelletto sono posteriori all'*ens*, e quindi non fanno che «aggiungersi» ad esso, nel senso di precisare l'uno o l'altro «modo» di essere. Si tratta dunque sempre di un'aggiunta, ma soltanto nozionale, che appartiene e resta intrinseca all'ente stesso, che perciò custodisce il primato indiscusso del fondamento¹⁴⁷; e Fabro ribadisce ancora: «l'“addere” allora, in cui consiste la funzione dei trascendentali tomistici, è fondato nell'ente e non fondante, è scoperto nella realtà dell'ente e non prodotto»¹⁴⁸. Per questo motivo, alcuni anni più tardi, parlando ancora di questa tematica, Fabro chiarirà che non si deve parlare di una «deduzione» trascendentale in Tommaso, ma piuttosto di una «*implicazione* trascendentale in due piani (o gradi che dir si voglia): il piano assoluto, con l'*ens-essentia-aliquid-unum*; e il piano relativo, col *verum-bonum*»¹⁴⁹.

3.3.1 L'implicazione trascendentale di *res* e *unum*: momento «statico»

I «modi» di aggiungere, cioè di «espandere» la nozione di *ens*, si hanno quando «*modus expressus sit modus generalis consequens omne ens*»¹⁵⁰.

La prima deduzione o aggiunta è quella della nozione trascendentale di *res*, «*secundum quod consequitur unumquodque ens in se*»; essa esprime, nell'ermeneutica fabriana, la «determinazione all'interno dell'ente del momento statico del contenuto nella sua distinzione dall'atto che è l'*esse*»¹⁵¹; la *res*, pertanto, dice la realtà dell'essenza che appartiene all'*ens*. Segue l'*unum*¹⁵², che è anche proprietà dell'*ens* stesso, a differenza di *res*, giacché fondata sulla realtà dell'ente in atto; l'unità determina l'indivisione e integrità dell'ente, a diversi livelli, ma «è una unità di unificazione che è compresa dal soggetto a partire dall'*ens* in quanto presentandosi nel presentarsi dell'*ens* a partire dalla riflessione sullo *ens* stesso come plesso sintetico originario»¹⁵³, ed esprime (con l'*aliquid*) l'appartenenza intrinseca dei costitutivi dell'*ens*. Anche l'*unum* appartiene al momento

¹⁴⁷ Si veda il testo delle *Q. D. De Ver.*, q. 1, a. 1, già riportato.

¹⁴⁸ FABRO, C.: Il nuovo problema dell'essere..., p. 442.

¹⁴⁹ FABRO, C.: *Introduzione a san Tommaso*..., p. 163.

¹⁵⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 1, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 1, p. 5, 124-125.

¹⁵¹ FABRO, C.: Il nuovo problema dell'essere..., p. 440. Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 1, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 1, p. 5, 131-139: «non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis».

¹⁵² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 1, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 1, p. 5, 139-142: «negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen *unum*: nihil aliud enim est *unum* quam *ens indivisum*».

¹⁵³ FABRO, C.: Il nuovo problema dell'essere..., p. 441.

«statico»; e la derivazione di questi due primi trascendentali è interna all'*ens* ed è sostenuta dall'*esse*.

3.3.2 L'implicazione trascendentale di *verum* e *bonum*: «momento dinamico»

L'«*additio* soggettiva», per usare il lessico di Fabro, si ha con i due ultimi trascendentali: il *verum* e il *bonum*¹⁵⁴; sui quali riteniamo sia importante soffermarci in modo particolare, in quanto collegati profondamente alla nostra ricerca sull'«io». La «soggettività», che a questo punto mettiamo in rilievo, è però quella che sorge dall'incontro del soggetto con la realtà oggettiva fondante dell'*ens*, arricchita di un carattere nuovo e perfettivo, grazie al rapporto con l'intelletto e con la volontà che esprimono il *verum* ed il *bonum*. D'altra parte, proprio per il loro essere nozioni e proprietà trascendentali, il *verum* ed il *bonum* coincidono, quanto al contenuto, con l'*ens*, ma sviluppano, secondo Fabro, «la presenza dello *ens* all'interno del soggetto spirituale secondo le sue due capacità («aperture») fondamentali»¹⁵⁵, che permettono all'anima di diventare «tutte le cose».

Una delle esposizioni che Fabro ritiene più complete è la questione *De Bono* nelle *Quaestiones Disputatae De Veritate*, in cui Tommaso distingue due modi di considerare l'ente come «perfettivo»¹⁵⁶. Nel *primo modo* il conoscere fa presente l'*ens*, ma soltanto come «presenza formale» o «*secundum rationem speciei tantum*», per cui un ente si dice vero in quanto è conformato o conformabile

¹⁵⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 1, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 1, p. 5, 150-161: «secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, “quae quodammodo est omnia”, ut dicitur in III De anima: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethicorum dicitur “quod bonum est quod omnia appetunt”, convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum».

¹⁵⁵ FABRO, C.: *Libertà e persona...*, p. 288.

¹⁵⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 21, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 593,176-207: «oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est *duo* considerare, scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa. Et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter: *uno modo* secundum rationem speciei tantum, et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis, nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens: verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae, et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definiendo verum, ponunt in eius definitione intellectum. *Alio modo* ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definiendo bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis: unde Philosophus dicit in I Ethicorum quod bonum optime diffinierunt dicentes, quod “bonum est quod omnia appetunt”»; il corsivo è di Fabro.

all'intelletto: una volta che l'intelletto è in atto, in quanto apprende l'ens, avviene la presenza intenzionale della cosa che si conforma all'intelletto mediante la *species*. Ma Fabro sottolinea la problematica che queste riflessioni comportano, in quanto bisogna indagare in quale modo, e in che senso, si possa parlare di «conformità» fra le cose reali, sensibili o spirituali, e la loro presenza nell'intelletto; conformità in cui consiste il conoscere, e quindi la loro verità precisamente per l'intelletto.

Continua l'analisi fabriana: «a questa carenza del conoscere ch'è l'introversione formale dovrebbero supplire le facoltà tendenziali e specialmente la volontà ch'è estroversa sul reale e tende al conseguimento del bene com'è nelle cose: il bene infatti è la "convenientia entis ad appetitum", una nozione anch'essa assai vaga e appena iniziale»¹⁵⁷. Una prima osservazione sorge dal fatto che il bene si dice avere anch'esso, in quanto oggetto, un carattere «perfettivo», essendo un fine: «*perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura*»; e Tommaso precisa ancora: «*perfectivum alterius et consummativum*» in quanto «*habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur*». La ragione di fine che compete al *bonum* si evince dal fatto che, seguendo Aristotele, lo si può definire come «*quod omnia appetunt*», e se non s'intendesse un bene e un fine nessun agente agirebbe. Ma questo fine e bene è da pensarsi come ancora non realizzato, avente, pertanto, carattere di «*perfectivum alterius et consummativum*».

Inoltre, il modo di rapportarsi all'oggetto che è proprio della volontà è espresso da Tommaso, in questo contesto, con i termini «*inclinatio*» e «*inclinari*»¹⁵⁸, che esprimono il momento iniziale dell'appetito, quando si tratta di muoversi al conseguimento del bene e del fine, ed implicano etimologicamente un «piegarsi» e «curvarsi», ed insieme un «essere attirati o attratti o trascinati» da parte di qualcuno o qualcosa. Fabro, però, sottolinea altri atti che Tommaso, seguendo Aristotele, assegna alla volontà nella sua inclinazione al bene, come il desiderio, la scelta, il consenso, il godimento (*fruitio*), l'amore. L'«*inclinatio*» iniziale, allora, acquista un dinamismo ogni volta diverso, perché l'appetito che ancora desidera non è allo stesso punto di chi ha fatto già la scelta, e dell'appetito che gode, che cioè ha già conseguito il fine proposto.

Accennando all'amore, Fabro approfondisce l'analisi, aggiungendo la dinamica che è propria dell'amore, così come viene presentata da Tommaso nella *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1¹⁵⁹. Il nostro autore concede che si debba

¹⁵⁷ FABRO, C.: *Libertà e persona...*, p. 289.

¹⁵⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, qq. 22 e 23, perché specialmente collegate al tema qui trattato.

¹⁵⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1; ed Leon., t. 6, p. 188: «*alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium*

cominciare dall'apprensione propria dell'intelletto, nel senso che non si può amare ciò che non si conosce. Ma a suo avviso rimane difficile capire in che senso il tendere della volontà al bene dipenda dal «*liberum iudicium*»; e bisogna, inoltre, definire cosa sia e come sorga l'amore. Un primo momento s'individua nella «*connaturalitas*», che negli esseri dotati d'intelligenza si spiega come «*coaptatio*», ed è propria del dinamismo dell'amore in quanto principio del movimento verso ciò a cui si tende; tale momento corrisponde all'assimilazione da parte del conoscere, o avere la forma della realtà del mondo in modo intenzionale. La «*coaptatio*» è detta «*complacentia appetibilis*»; ma – aggiunge Fabro, accennando acutamente alla problematica di questa «dialettica» – si tratta di tre momenti diversi, ed il soggetto, nel suo tendere, intende raggiungere la realtà nei suoi contenuti effettivi: la «*complacentia*», così, non si può dare per la sola presenza intenzionale della cosa amata, bensì per il possesso reale di essa, a cui tende la volontà, in quanto il bene è l'ente «*secundum esse quod habet in rerum natura*». A questo punto si rivela ciò che Fabro chiama l'«intervallo», o «*hyatus*», fra la presenza della cosa all'intelletto e l'attuarsi della sfera tendenziale, perché il passaggio da una sfera all'altra non è sottolineato qui da Tommaso e non sembra comunque che sia un passo né spontaneo né diretto¹⁶⁰.

Nella lettura dell'articolo seguente Fabro sottolinea che è l'oggetto stesso che comincia il processo, in quanto il bene è appreso come appetibile, cioè come bene proprio¹⁶¹. L'immagine del cerchio, usata da Tommaso nel testo appena

huiusmodi motus est *connaturalitas* appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa *connaturalitas* corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter *coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis*, ad aliquod bonum, idest *ipsa complacentia boni*, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo», il corsivo è nostro.

¹⁶⁰ Cf. FABRO, C.: Libertà e persona..., p. 292.

¹⁶¹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 2; ed. Leon., t. 6, p. 139: «agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. (...). Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est *complacentia appetibilis*; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in III de Anima: appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam *complacentia appetibilis*; et ex hac *complacentia* sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate». Si noti l'«appetibile enim movet appetitum, *faciens se quodammodo* in eius intentione»: sembrerebbe che Tommaso non trovi le parole giuste per la dinamica dell'oggetto riguardo all'appetito e alla volontà. Si veda pure un altro testo nel quale si ricorre ad un'analogia di proporzionalità con l'intelletto per poter spiegare la situazione: *S. Th.*, I, q. 37, a. 1; ed. Leon., t. 4, p. 387: «sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis

citato, non aiuta a spiegare il passaggio da un ambito all'altro. Fabro si domanda: come si deve intendere che l'«*appetibile movet appetitum faciens se quodammodo in eius intentione*»? La frase, infatti, sembrerebbe significare che l'appetibile muove in quanto opera nel soggetto una nuova forma di presenza, a cui segue il movimento verso l'oggetto «reale» (più che di un movimento, si tratta di un «essere attirato» dall'oggetto e di un «tendere» ad esso, come si vedrà più avanti). Secondo Fabro si può avere qui una doppia risposta: 1) l'appetibile significa qui il contenuto dell'oggetto secondo che è conosciuto dall'intelletto e si trova nella mente; ma l'oggetto come si trova nella mente è il *verum*, non il *bonum*. Come risolvere il fatto che l'*immutatio*, che produrrebbe il *verum* nell'intelletto, «passi» all'appetito facendo diventare l'oggetto appetibile alla volontà? 2) Se il determinarsi dell'*ens* come appetibile è opera dell'intelletto, vale a dire, se la *coaptatio/complacentia*, che è ciò che costituisce per la volontà l'appetibile in atto, dipende dall'intelletto, allora l'intelletto nell'*ens* non apprende (cioè: avverte e presenta) soltanto la *ratio veri*, ma avverte e pone anche la *ratio boni et finis*, in modo che «quasi» l'*apprehensio* dell'intelletto diventa specificativa riguardo alla volontà. Fabro è perentorio: «a questo modo non si sa cosa resti da fare più alla volontà, e quale possa essere il campo della libertà di scelta»¹⁶².

Dunque il problema, che è quello dell'origine della «divisione» fra il conoscibile e l'appetibile, non ha trovato una soluzione definitiva attraverso l'analisi di questi testi di Tommaso; anche se ciò non vuol dire che non si possa trovare la risposta nei *principi* di Tommaso – cosa che cercheremo di dimostrare più avanti. Fabro afferma che tra le due sfere (come si è già detto) c'è un «salto di qualità»: il fatto è tanto più ovvio in Tommaso poiché egli stesso pone la distinzione reale fra l'intelletto e la volontà, argomentando in parte dall'analisi degli atti e degli oggetti (*ens/bonum/verum*), come si vedrà in seguito.

A questo punto, dunque, all'interno dell'analisi tomistica da cui Fabro è partito, è necessario ciò che egli chiama il «passaggio dal piano metafisico a quello esistenziale». L'analisi dei trascendentali che sono in rapporto al soggetto – il *verum*, ma soprattutto il *bonum* – ci porta a considerare il ruolo della volontà, in quanto il *bonum* è detto tale in riferimento ad essa, e deve perciò essere presente in quell'apprensione originaria del *bonum*, e quindi deve anche essere in qualche

conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, *provenit quaedam impressio, ut ita loquar*, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente», il corsivo è nostro. Fabro dà un giudizio piuttosto «severo» nella sua lettura di questi articoli di Tommaso: «il *quodammodo* del testo è un po' come un "vattelapesca" e ci lascia a mani vuote» (cf. *Libertà e persona...*, p. 294); ma riprenderà il discorso alcuni anni più tardi, e la sua interpretazione sarà più articolata nel trattare queste tematiche – come vedremo nei capitoli successivi, quando si parlerà dell'*amor sui* del soggetto e della riflessione che l'«io» compie nella scelta.

¹⁶² FABRO, C.: *Libertà e persona...*, p. 282.

modo operante¹⁶³. Si deve accettare che l'inizio del processo volitivo, chiamato da Tommaso «*motus*», sia nell'avvertire della «*coaptatio*», e che si manifesti con la «*complacentia*», mediante la quale diventa reale ed attuante l'«*appetibilitas*» o attrazione del bene. Ma affinché questo processo sia riferito appunto alla volontà, deve procedere dalla stessa volontà ed appartenere alla sua sfera, diversa da quella dell'intelletto. Fabro è molto chiaro al riguardo, perché «il *cogito ens* non può continuarsi ovvero spingere se stesso ad iniziare il *volo (amo bonum)*»¹⁶⁴. Come l'intelletto, nell'apprendere l'essere dell'ente comincia da se stesso, e i sensi non gli offrono l'oggetto, ma la materia *ex qua*, analogamente la volontà, come facoltà di tendere e raggiungere il bene, comincia da sé, «ossia che il *motus* verso il bene ch'è il “lasciarsi attirare” comincia in e da se stessa: anzi esso è l'attività sua e fondamentale»¹⁶⁵. Approfondire la natura e la dinamica dell'attività tendenziale, ed in particolare della volontà, nell'ambito della problematica dei trascendentali così come si trova in alcuni testi di Tommaso, ha messo dunque in luce la presenza attiva originaria della volontà nel riferimento al *bonum*: la volontà che «comincia in e da se stessa», e rientra, pertanto, in questo altro piano di considerazione che è appunto il piano «esistenziale», costituito dalla realtà nuova che è l'atto di scelta del soggetto.

Abbiamo visto il percorso di Fabro che, seguendo Tommaso, sottolinea l'importanza fondante e originaria del plesso di *ens*, e il fatto che il primo passo con l'*ens* precontiene «in modo implicito e perciò ancora confuso»¹⁶⁶, tanto il momento dell'oggettività (*verum*) quanto quello della soggettività (*bonum*), tanto la sfera dell'essere (intelletto) quanto quella della volontà (libertà); essi, però, sono resi espliciti soltanto nel momento che Fabro chiama «dinamico», mediante la riflessione sugli atti dell'intelletto e della volontà, che conserva così la sua originalità e la distinzione delle due sfere della conoscenza e della libertà – tema sul quale torneremo più avanti.

3.4 Breve accenno alle attuali letture tomistiche dei trascendentali

La tematica continua a suscitare ancora oggi interesse in diversi ambiti storici e speculativi. Non possiamo non citare gli studi di Jan Aersten, che interpreta le medesime nozioni tomistiche secondo una lettura interessante e per certi aspetti innovativa (soprattutto per quanto riguarda i trascendentali), ma in un'altra linea ermeneutica¹⁶⁷.

¹⁶³ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 66.

¹⁶⁴ FABRO, C.: *Libertà e persona...*, p. 296.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ FABRO, C.: *Il nuovo problema dell'essere...*, p. 446.

¹⁶⁷ Cf. AERTSEN, Jan: *Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996.

Seguono i suggerimenti di Fabro autori come Luis Romera, che alcuni anni fa ha dedicato la sua tesi dottorale all'ens in quanto *primum cognitum* secondo la visione di Fabro, e successivamente ha cercato di presentare in maniera organica il modo in cui si conosce l'*actus essendi* secondo la lettura fabriana¹⁶⁸. Alain Contat ha approfondito la nozione di *actus essendi* e la nozione di partecipazione, arricchendo le intuizioni di Fabro con aggiornamenti bibliografici e nuove conclusioni¹⁶⁹. Di recente, sia Romera che Contat sono stati seguiti nelle loro conclusioni da Jason Mitchell, che nella sua tesi dottorale ha approfondito il metodo della metafisica in Fabro, e sta attualmente considerando le diverse problematiche relative ai trascendentali¹⁷⁰.

3.5 Commento conclusivo al capitolo III

L'atto di *esse*, così come è presentato da Fabro, impedisce di situare l'ente nella linea formale dell'essenza, giacché l'*esse* è l'atto unico ed esclusivo dell'ens in quanto *ens*. Come l'atto di *esse* è incomparabile con gli altri atti (le forme sostanziali e accidentali), così la nozione di *ens* è incomparabile con le altre nozioni. Abbiamo visto che Fabro spiega innanzitutto il fatto che l'ens indica il reale in quanto ha un contenuto: *id quod habet esse*; dove *id quod* è l'essenza in atto (*habet esse*), e l'*esse* è pertanto l'atto realizzante, ed è anche ciò che sostiene e manifesta tale presenza.

Nella visione del nostro autore l'ente si trova a fondamento della realtà di tutte le forme e di tutti gli atti che costituiscono il concreto in sé. Secondo Fabro non si dovrebbe parlare di una «deduzione» trascendentale in Tommaso, ma piuttosto di una «implicazione trascendentale in due piani: il piano assoluto, con l'*ens-essentia-aliquid-unum*; e il piano relativo, col *verum-bonum*»¹⁷¹.

Abbiamo poi accennato brevemente all'implicazione trascendentale di *res* e *unum*, che in rapporto al soggetto viene detto da Fabro momento «statico».

¹⁶⁸ Cf. ROMERA, Luis: *El primado noético del «ens» como «primum cognitum»: Análisis de la posición de Cornelio Fabro*, Pamplona 1991; *Pensar el ser...; Introduzione alla domanda metafisica*, Roma 2003; *Dalla differenza alla trascendenza: In Tommaso d'Aquino e Heidegger*, Roma 2006.

¹⁶⁹ Cf. CONTAT, A.: si vedano gli articoli già citati nel nostro lavoro, ed inoltre: La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico, in *Sant'Anselmo di Aosta, «Doctor Magnificus»: A 900 anni dalla morte*, a cura di Pandolfi Carmelo e Villagrana, J., Roma - Morolo 2011, pp. 103-174; Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo, in *Alpha Omega* 14 (2011), pp. 195-266.

¹⁷⁰ Cf. MITCHELL, Jason: *Being and participation: The Method and Structure of Metaphysical Reflection according to Cornelio Fabro*, Roma 2012; si veda, riguardo ai trascendentali in questo autore: Aquinas on the Ontological and Theological Foundation of the Transcendentals, in *Alpha Omega* 16 (2013), pp. 39-78.

¹⁷¹ FABRO, C.: *Introduzione a san Tommaso...*, p. 163.

Infine, nel percorso di Fabro, il «primo passo» con l'*ens* precontiene – «in modo implicito e perciò ancora confuso»¹⁷² – tanto il momento dell'oggettività (*verum*) quanto quello della soggettività (*bonum*), tanto la sfera dell'essere (intelletto) quanto quella della volontà (libertà); essi, però, sono resi espliciti soltanto nel momento che Fabro chiama «dinamico», mediante la riflessione sugli atti dell'intelletto e della volontà. L'ente opera in tutte le funzioni del soggetto, sia conoscitive sia tendenziali, sostenendo la percezione sensibile e l'astrazione intellettuale. Per questo Fabro può affermare che «l'attuarsi della coscienza segue al presentarsi dell'ente alla coscienza»¹⁷³.

Era necessario accennare alla riflessione fabriana sul primo presentarsi dell'*ens* al soggetto, per evidenziare la sfera della soggettività che esso implica. L'impostazione della tematica enfatizza non solo il momento proprio della conoscenza intellettuale (quasi esclusivamente messo in rilievo negli studi contemporanei agli scritti di Fabro, ed ancora in quelli pubblicati oggi), ma anche il rapporto dell'*ens* con la totalità del soggetto, in quanto l'*ens* è *id quod habet esse*, e pertanto una nozione che sfugge ad ogni concettualizzazione di tipo solo formale.

Nell'approccio fabriano ci sono riferimenti espliciti al ruolo della volontà (in rapporto al *bonum*), e di conseguenza anche al ruolo della scelta – molto importante per l'individuazione dell'«io», di cui ci occuperemo nella seconda parte del nostro lavoro.

¹⁷² FABRO, C.: Il nuovo problema dell'essere..., p. 446.

¹⁷³ FABRO, C.: *Introduzione a san Tommaso...*, p. 162.

CAPITOLO IV

LA CONCEZIONE TOMISTICA DELLA PERSONA

La considerazione dell'*actus essendi* e della partecipazione ci porta a riflettere ora sulla persona, come corollario della lettura fabriana della metafisica tomistica.

A questo scopo, gioverà precisare brevemente la dottrina di Tommaso riguardo alla persona umana, che si trova alla base della concezione fabriana del soggetto spirituale. La concezione dell'uomo in Tommaso implica tanti altri elementi e dimensioni di capitale importanza, che Fabro ha menzionato e analizzato in diverse opere: qui ci limiteremo ad analizzare quelli che Fabro stesso ha maggiormente evidenziato nel contesto della sua riflessione sull'«io».

Com'è noto, l'Aquinate ha ereditato la dottrina classica e patristica della persona e l'ha approfondita nelle sue opere teologiche e filosofiche. Subito dopo la dottrina esposta dallo stesso Tommaso, sorsero diverse correnti interpretative, dipendenti dall'ermeneutica condotta sui principi metafisici dell'Aquinate. Fra le problematiche riguardanti la nozione di persona, si presentò il problema del cosiddetto «costitutivo formale del soggetto sussistente o della persona»: le interpretazioni più celebri sono quelle date dal Capreolo e del Card. de Vio (il Gaetano), in auge nei trattati e manuali dal Rinascimento fino al periodo neoscolastico del secolo scorso¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Il Capreolo (1380-1444) tenta di risolvere l'apparente contraddizione dei testi di Tommaso sulla persona, introducendo la nota distinzione fra *suppositum denominative sumptum et formaliter sumptum*. Il *suppositum* considerato *denominative* è detto essere «messo sotto» (*sub-positum*)

Prima di arrivare alla lettura fabriana della persona, accenniamo ancora ad una corrente d'interpretazione del costitutivo ontologico della persona in Tommaso – in questo caso contemporanea a Fabro, ma debitrice nei confronti dei primi interpreti dell'Aquinate – per sottolineare la diversa interpretazione dei principi tomistici. Com'è abbastanza ovvio (ne abbiamo già parlato), il modo d'intendere l'*actus essendi* avrà una forte incidenza sulla nozione di persona, in quanto essa è da ritenere (come vedremo meglio in seguito) come sostanza e soggetto, dal punto di vista metafisico.

Fra gli esponenti di questa corrente di pensiero contemporanea a Fabro, ricordiamo (per citare qualche nome) Jacques Maritain con i lavori già menzionati, che si possono ricondurre ad una linea interpretativa simile a quella della seconda scolastica, avendo come fonti specialmente il Gaetano e Giovanni di san Tommaso, anche se con delle sfumature che richiamano le istanze dell'esistenzialismo degli anni '50 del secolo scorso¹⁷⁵.

L'*esse* e gli accidenti. Si tratta dello stesso *suppositum* considerato *realiter*, cioè in quanto esso è realmente ciò che sussiste. In base al primo aspetto, il supposito si rapporta all'*esse* e ne è in dipendenza, ma non lo include. In questo senso il supposito o la persona è ciò che ha l'*esse*, ma non si definisce per l'*esse*, sebbene sia sotto l'*esse*: per questo motivo Tommaso poteva affermare che «esse (...) personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse» (*S. Th.*, III, q. 17, a. 2, ad 1; ed. Leon., t. 11, p. 222). In base al secondo aspetto, il *suppositum* include l'*esse* come ciò in virtù del quale esso sussiste, onde il *suppositum* è ciò che ha l'*esse in se* e non *in alio*; e da questo punto di vista l'Aquinate diceva: «esse pertinet ad ipsam constitutionem personae» (*S. Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4; ed. Leon., t. 11, p. 241). Pur essendo più vicino a questa considerazione della persona, Fabro sottolinea che il *Princeps thomistarum* utilizza il binomio *esse actualis existentiae-esse essentialis* al posto di *essentia-esse*, dove già s'intravede un orientamento verso l'attualità in sé per l'essenza (cf. *Partecipazione...*, pp. 621-628).

Per il Gaetano (1469-1534), invece, la persona è costituita tale per la «sussistenza» che «chiude» la natura razionale su se stessa e la rende così capace di esistere in se stessa. La persona «esistente», pertanto, è la sintesi di tre istanze ontologiche: la natura umana e le sue proprietà (nell'ordine dell'essenza); l'essere, nell'ordine dell'esistenza; e la sussistenza, chiamata più tardi «modo sostanziale», che unisce i due ordini. Il punto centrale di questa dottrina è la distinzione presentata dal Gaetano fra l'*esse essentialis* e l'*esse existentiae*; dove, però, l'essenza considerata in se stessa non è intesa come potenza rispetto all'essere, ma deve intendersi come avente una certa attualità formale. Affinché l'*esse essentialis* non solo acceda all'*esse existentiae*, ma soprattutto lo riceva come proprio, è necessario che l'essenza, che da se stessa è soltanto un certo atto formale, sia costituita potenza immediata dell'esistenza. È appunto in questa disposizione prossima dell'essenza all'esistenza che consiste formalmente il modo terminativo della sussistenza. Da questa istanza «media», l'attualità formale dell'essenza diviene un supposito o una persona, se è di natura razionale, in modo tale che essa sussiste, ed è dunque il soggetto della sua propria attualità esistenziale e delle sue forme accidentali. Cf. DE VIO, Thomas: *De Ente et essentia Divi Thomae Aquinatis Commentaria*, c. V, q. 12, ad 4, 158, ed. Marietti; e soprattutto *In Summa Theologiae*, III, q. 4, a. 2; ed. Leon., t. 11, p. 76, VII e X.

¹⁷⁵ Si consultino le opere già menzionate al capitolo III. Per approfondire la tematica della persona in Jacques Maritain cf. MEINVIELLE, Julio: *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires 1948. Per il contesto storico-speculativo in cui s'inseriscono

L'opera di Tomas Tyn accetta la terminologia proposta da Fabro sull'*actus essendi* e la partecipazione; ma dobbiamo segnalare che dottrinalmente, attingendo a fonti simili a quelle del Maritain, Tyn concepisce l'*esse* come *existentia*: questa interpretazione porta a divergenze essenziali rispetto alle riflessioni fabriane, quando si tratta della persona, in sé ed anche in rapporto a Dio¹⁷⁶.

Ambedue gli autori, per il fatto d'intendere diversamente l'*esse*, postulano una terza istanza fra l'essenza e l'*esse*; e così la persona «reale», «esistente», concreta, consiste nella sintesi fra: la natura umana e le sue proprietà, nell'ordine dell'essenza; l'*esse*, nell'ordine dell'esistenza; e la sussistenza, «modo sostanziale», che unisce i due ordini precedenti. L'*esse* viene pertanto «escluso» dalla definizione del supposito, ed il costitutivo della persona è appunto il «modo sostanziale o di sussistenza», destinato a perfezionare l'essenza per renderla suscettiva dell'*esse* che le sia proprio¹⁷⁷.

le affermazioni di Julio Meinvielle, si veda *Correspondence avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Buenos Aires 1948; MARITAIN, J.: Sur une forme de fanatisme césaro-religieux, in *Oeuvres Complètes*, vol. IX..., pp. 1102-1117, insieme alla nota degli editori; e l'articolo di CHENAUX, Philippe: Jacques Maritain et le P. Garrigou-Lagrange, in *Revue Thomiste* 111 (2011), pp. 263-277. Di recente, Markus Werz ha esposto la dottrina della persona in Maritain; cf. WERZ, Markus: Aux sources cachées de *Personne et acte*: Jacques Maritain et sa place crucial dans l'inspiration thomiste du personnalisme de Karol Wojtyła, in *Nova et Vetera* 91 (2016), pp. 131-152. Werz, analizzando la posizione di Wojtyła in *Persona e atto* afferma: «être une personne n'est pas seulement "l'humanité individuelle", c'est-à-dire une nature humaine actualisée par l'acte d'être, mais selon Wojtyła on ferait mieux de dire que la personne est plutôt "le mode d'être individuel qui appartient seulement à l'humanité" [si cita *Personne et acte*, Paris 2011, p. 106]. Nous retrouvons ici ce que Maritain a appelé le "pole spirituel" de l'être humain, la personne au sens plein du terme» (pp. 150-151). Secondo questo autore, la fonte della distinzione fra persona e individuo nel pensiero di Maritain sarebbe Garrigou-Lagrange (cf. GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Le sens commun: la philosophie de l'être e les formules dogmatiques*, Paris 1922³, pp. 324-336). Avendo alla base dunque una diversa concezione tomista dell'*esse* e dei termini che compongono la nozione di persona, la posizione di Wojtyła negli scritti sulla soggettività è diversa da quella di Fabro.

¹⁷⁶ Cf. TYN, Tomas: *Metafisica della sostanza: partecipazione e analogia*, Bologna 1991; si veda, per approfondire la dottrina di Tomas Tyn sulla persona, CAVALCOLI, Giovanni: Sostanza e persona in Tomas Tyn, in *Sacra Doctrina* 2007, pp.127-190.

¹⁷⁷ In questa stessa linea ermeneutica si possono leggere le recenti riflessioni di SPENCER, Mark T.: The Personhood of the Separate Soul, in *Nova et Vetera* English Edition 12 (2014), pp. 863-912. Sembra all'autore che si possano integrare la concezione dell'*actus essendi* («act of existence»), come costitutivo formale della persona, e la teoria del modo sostanziale, per affermare che l'anima separata dal corpo è anche persona. Ma la conclusione sembra più consona alla teoria del modo sostanziale: «we can thus see that the separated soul, with its mode of subsistence and its act of existence, constitutes the same person as was constituted by form and matter» (p. 912). Anche prima ci sono affermazioni simili, per esempio a p. 905 e a p. 907. Seguono interpretazioni in questa stessa linea, e cercano di inserirle nelle discussioni del tomismo latinoamericano ed iberico contemporaneo, IRIZAR, Liliana – CASTRO, Santiago: El ser, la forma y la persona: sobre la raíz ontológica de la dignidad humana en Tomás de Aquino, in *Revista Lasallista de Investigacion* 10

Secondo quanto visto in precedenza, Fabro – come ha ben sottolineato un suo studioso – intende l'esse in una maniera per cui la mutua appartenenza dell'esse e dell'essenza deve essere tale che «l' anteriorità dello esse partecipato sull'essenza partecipante escluda sia l'esteriorità dello esse rispetto all'essenza, sia l'autonomia ontologica dell'essenza rispetto allo esse»¹⁷⁸.

4.1 L'analisi fabriana della metafisica della persona in Tommaso

Tommaso ha affrontato la problematica della persona da diversi punti di vista; per ciò che riguarda la riflessione metafisica troviamo degli elementi del suo pensiero nel contesto del trattato su Dio Trino nella *I Pars* della *Summa Theologiae*, e nella q. 9 delle *Q. D. De Potentia Dei*; opere che preferiamo seguire in questa parte della nostra indagine.

4.1.1 La definizione tomistica di persona

Nel contesto della riflessione sulle persone divine, nella q. 29 della *I Pars* della *Summa Theologiae*, Tommaso si sofferma a considerare la definizione di «persona» ripresa da Boezio, analizzando ognuno dei suoi termini: «persona» significa «*substantia individua rationalis naturae*»¹⁷⁹. Fabro, come altri tomisti (all'epoca ed ancora oggi), cerca di analizzare le diverse componenti di questa definizione.

Substantia. Nel primo articolo della q. 29, Tommaso ribadisce che l'individuo si trova in un modo speciale nel genere della sostanza, perché la sostanza «*individuatur per se ipsam*»; nelle *Q. D. De Potentia Dei* aggiunge che l'individuazione avviene «*per propria principia*»¹⁸⁰, a differenza di quanto avviene per gli accidenti, che si individuano per il soggetto, che è la stessa sostanza; e

(2013), pp. 128-150. Anche BERTUZZI, Giovanni: natura e persona in san Tommaso, a proposito della personalità ontologica di Cristo, in *Divus Thomas* 115 (2012), pp. 90-118, afferma a p. 97: «Pur ammettendo che l'essere sia sempre unito alla persona e abbia un ruolo fondamentale nella sua struttura, noi crediamo però che esso non indichi propriamente ciò che è la persona, bensì ciò a cui la persona è ordinata come al suo termine. Il supposito infatti (...) è un soggetto che sussiste in una natura; esso perciò presenta una struttura ternaria data da soggetto+natura+essere. Ora il supposito dice di suo un rapporto all'essere; è un soggetto che ha l'essere (l'essere sostanziale) per mezzo di una determinata natura; la natura rientra in esso solo come termine medio perché si rapporti all'essere: la natura invece non ha di suo l'essere, se non nel soggetto che essa deve distinguere». Più avanti si sottolinea: «Supposito e natura si riferiscono quindi al medesimo essere con funzioni diverse: l'uno di soggetto, l'altra di mezzo o condizione mediante il quale il soggetto esiste» (p. 112).

¹⁷⁸ CONTAT, A.: Le figure della differenza ontologica..., p. 122.

¹⁷⁹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 1; ed. Leon., t. 4, p. 327.

¹⁸⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1, ad 8, ed. Marietti, vol. II, p. 227.

per questo essa riceve anche un nome speciale, e viene detta «*hypostasis*» o «*substantia prima*». Tommaso ha presente che il soggetto concreto in quanto tale (*hoc singulare vel illud*) sfugge ad una definizione (e non è di poca importanza che il Dottore Angelico accenni a questa prospettiva); e tuttavia chiarisce che può essere definito ciò che è comune ad ogni singolo (*id quod pertinet ad communem rationem singularitatis*), e cioè il singolo in quanto «sostanza prima»¹⁸¹. Nell'articolo successivo egli presenta ancora delle riflessioni sulla «sostanza prima» che si può indicare in due modi: 1) in quanto «*quidditas rei*»: è la definizione secondo la quale diciamo che essa significa la sostanza della cosa, che a partire dai Greci è chiamata con il nome di «essenza»; 2) il «*subiectum vel suppositum*», che sussiste nel genere della sostanza¹⁸². La sostanza così intesa può essere denominata in tre modi diversi, secondo una triplice considerazione¹⁸³: a) in quanto esiste per sé e non per un altro, si chiama «*subsistentia*», poiché si dice «*subsistere*» ciò che esiste in sé e non in un altro; b) *res naturae*, in quanto suppone una natura comune, come per esempio «questo uomo è di natura umana»; c) ribadendo ancora che è soggetto, si dice *hypostasis* (secondo i Greci) o *substantia prima* (secondo i Latini), in quanto suppone gli accidenti. Di solito tutte le sostanze vengono chiamate con questi tre nomi, ma la nozione di persona li significa in quanto è una sostanza razionale.

Individua. È il secondo elemento della definizione boeziana. Tommaso, in base a quanto detto in precedenza, afferma la necessità di aggiungere «*individua*» nella definizione, poiché dire che la persona è una *hypostasis* o sostanza prima «*individua*» esclude dal genere della sostanza i generi e le specie, vale a dire lo stato di «universalità», perché essi non possono dirsi persone¹⁸⁴; inoltre, si esclude che una parte sia il tutto, dal momento che non diciamo, ad esempio, che una mano sia *hypostasis*. Quando si aggiunge nella nozione di persona il fatto dell'individualità, si esclude anche, per esempio, che la persona sia «assumibile», perché si situa nella linea della sostanza prima¹⁸⁵.

Individuo «*est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa*»¹⁸⁶. Nella risposta ad una delle obiezioni, in un testo che è molto esplicito riguardo al soggetto «concreto», si ribadisce, pertanto, che non è superfluo aggiungere l'elemento dell'individualità alla definizione di persona. Così, per esempio, dire che l'«essenza dell'uomo» non è la stessa cosa di «persona individuale» ha senso, perché l'essenza fa riferimento alla persona, ma comprende solo i principi

¹⁸¹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, ad. 1; ed. Leon., t. 4, p. 327.

¹⁸² Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 2.

¹⁸³ Cf. *Op. cit.* e *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2.

¹⁸⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2.

¹⁸⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, q. 29, a. 1, ad 2.

¹⁸⁶ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, q. 29, a. 4; ed. Leon., t. 4, p. 333.

specifici e non quelli individuali: anima, carne ed ossa appartengono alla ragione di uomo, ma «*haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis*»¹⁸⁷, appartengono alla ragione di «questo» uomo; e perciò «*hypostasis*» e persona aggiungono all'essenza i principi individuanti, per cui la stessa nozione non è comune né definibile, come Socrate e Platone¹⁸⁸.

Riepilogando quanto espresso in questo punto, Tommaso aggiunge che la divisione in sostanza prima e sostanza seconda non è una divisione nel genere delle specie, ma è una divisione di genere secondo diversi modi di essere, poiché la sostanza seconda significa la natura assoluta del genere, mentre la sostanza prima significa che esiste individualmente. Quest'ultima divisione, dunque, è una divisione analoga, e non generica: la persona, così, è contenuta piuttosto nel genere della sostanza, non come specie, ma come determinando uno speciale modo di esistere¹⁸⁹.

*Rationalis naturae: «persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam: nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturae»*¹⁹⁰. Se il fatto di essere una sostanza prima implicava uno statuto speciale, l'individuo particolare si trova in un modo ancor più speciale e più perfetto nelle sostanze ragionevoli, per cui le persone si distinguono dal resto delle sostanze in quanto sono di natura razionale. La dignità della persona è data sia dal suo modo proprio di sussistere, in quanto sostanza, sia dalla superiorità della sua natura razionale: «*persona significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens*»¹⁹¹.

È interessante notare che Tommaso, in questo contesto, menziona il fatto che gli essere spirituali «*habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt*»¹⁹², indicando l'agire del singolo – che è padrone di se stesso – come ciò che è proprio degli esseri spirituali; mentre, solitamente, sembra che il Dottore Angelico preferisca menzionare l'attività intellettuale come quella più propria dell'uomo, in quanto soggetto spirituale. Riflettendo sul singolo, «in concreto», la sua prospettiva tiene conto dell'uomo nella sua totalità.

¹⁸⁷ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, q. 29, a. 2, ad 3; ed. Leon., t. 4, p. 330.

¹⁸⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2.

¹⁸⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1, ad 6.

¹⁹⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

¹⁹¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 3; ed. Marietti, vol. II, p. 230. Per il significato del termine «natura» in Tommaso, applicato alla natura umana, secondo la ricezione tomistica del termine aristotelico, si veda IZQUIERDO LABEAGA, José A.: La semantica della parola «natura» e l'essenza dinamica dell'uomo secondo s. Tommaso, in *Alpha Omega* 16 (2013), pp. 389-397.

¹⁹² THOMAS de Aquino: *S. Th.*, q. 29, a. 1; ed. Leon., t. 4, p. 327; *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1, ad 3.

4.1.2 Caratteristiche della persona umana

In base a quanto detto, possiamo ricavare alcune delle caratteristiche più rilevanti della nozione tomistica di persona secondo gli elementi della definizione boeziana, sempre seguendo la lettura di Fabro.

A) *Sussistenza*. Quando nella definizione di persona usa il termine «individuo», Tommaso sottintende la sussistenza: «*subsistere duo dicit, scilicet esse et determinatum modum essendi; et esse simpliciter non est nisi individuorum*»¹⁹³; e sottolinea due proprietà, per cui la persona – *subiectum* – ha come caratteristica la sussistenza in quanto 1) «*non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens*. 2) *Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare*»¹⁹⁴. Si può dire, quindi, che il soggetto, in quanto «sostanza prima», dal punto di vista formale, guarda verso gli accidenti, di cui appunto è il soggetto, «*in quantum alia insunt ei*»¹⁹⁵ («*substare*»); dal punto di vista reale, invece, guarda verso l'atto di essere; per cui possiamo dire che il «sussistere», «*in quantum non est in alio*»¹⁹⁶, è ciò che è più proprio della persona in quanto sostanza, «l'atto» della sostanza («*subsistere*»). Fabro, riflettendo sul singolare sussistente, o persona, e tenendo presente questo testo di Tommaso e i suoi luoghi paralleli, afferma che la sostanza si può definire come «*sui iuris*», di «diritto proprio», in quanto è *per se* sussistente¹⁹⁷, e pertanto anche «assoluta» in quanto non dipende da altro per sussistere¹⁹⁸. Inoltre chiarisce che, in quanto la sostanza è soggetto, cioè in quanto implica il «*substare*», la si dice nella sua ultima determinazione formale, come per ultimo determinata nella linea dell'essenza. Invece, in quanto si dice che la sostanza sussiste, si pone «*extra genera*», per l'*esse* proprio col quale sussiste: dunque la persona in quanto tale non è riconducibile a nessun genere (come si vede nel testo di *De Potentia Dei* che abbiamo più volte seguito), poiché esprime l'attualità ultima nell'ordine dell'*ens*.

¹⁹³ THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 2; ed. Mandonnet, p. 557.

¹⁹⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 226. Si veda al riguardo anche *S. Th.*, I, q. 90, a. 2; ed. Leon., t. 5, p. 386: «*illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens: unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia*»; dove il contesto del brano è il fatto che l'anima è forma *per se subsistens*.

¹⁹⁵ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1, ad 4; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ Cf. FABRO, C.: *Corso di Metafisica* (1949), pro manuscripto, p. 212. Alla fine del percorso speculativo di Fabro, a proposito della «libertà esistenziale», troviamo la stessa espressione: «[la] persona come principio “sui iuris et alteri incommunicabilis”» (cf. FABRO, C.: Libertà teologica, antropologica ed esistenziale, in *Dialogo di Filosofia* 8, Roma 1991, pp. 15-25, qui p. 21). Tommaso usa questa espressione in rapporto alla persona in *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 5; q. 183, a. 1.

¹⁹⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4, ad 10. Data l'importanza di questo testo per quanto riguarda la persona umana, vi ritorneremo nella terza parte della nostra indagine.

Nel sussistente finito troviamo tre elementi: l'essenza, gli accidenti e l'esse. Dio, che è l'*Ipsum Esse Subsistens*, o l'«*Esse separatum*», sussiste assolutamente per la pienezza semplice del suo stesso *esse*. Tutti gli altri esseri che non sono Dio, siano essi spirituali o corporei, comportano degli accidenti. Se la natura è materiale, implica inoltre i principi individuanti; la natura spirituale, invece, è semplice, e quindi è individuale di per sé. Ma in tutti quanti gli enti per partecipazione la natura non è immediatamente né esistente né operante: esiste mediante l'*esse participatum* ed opera mediante gli accidenti. Per poterla intendere come effettivamente sussistente, cioè esistente e capace di operare, dev'essere considerata nella sua determinazione ontologica ultima, che Fabro chiama *subsistentia participata*¹⁹⁹. Negli enti che non sono Dio, dunque, che constano di atto e potenza (*essentia et esse, substantia et accidentia*), lo stesso *suppositum* implica un duplice aspetto: da una parte, nella linea dell'essenza, è potenza, mentre dall'altra, in riferimento all'atto, è *subsistens*. Qualsiasi sostanza prima, perciò, si deve intendere non nella sua formalità pura, bensì nella sua realtà concreta.

B) *Incomunicabilità*. Nella definizione di persona è contenuto il fatto di essere una sostanza individua, e cioè «*incommunicabilis*», e distinta dagli altri esseri. Tommaso afferma che questa caratteristica è valida per Dio e per gli angeli come per gli uomini; perciò, parlando sempre della persona, il Dottore Angelico elabora l'altra famosa definizione di persona umana quale «*subsistens distinctum in natura humana*»²⁰⁰, perché appunto il sussistente distinto nella natura umana non è che qualcosa di individuato dalla materia individuale, e diverso dagli altri. In seguito, sempre nelle *Q. D. De Potentia Dei*, si dice che «*nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura*»²⁰¹. È doveroso segnalare, peraltro, che già nel giovanile *Commento alle Sentenze* Tommaso parlava di una triplice incomunicabilità che la nozione di persona implica: 1) della parte, in quanto è completa; 2) dell'universale, in quanto è sussistente; 3) della sua capacità di essere «assumibile», in quanto ciò che si assume passa nella personalità di un altro e non ha una

¹⁹⁹ Cf. FABRO, C: *Corso di Metafisica* (1949), pro manuscripto, pp. 213-214.

²⁰⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4; ed. Marietti, vol. II, p. 233. Per la trattazione della persona da questo punto di vista, si veda MARTINEZ PORCELL, Joan B.: *L'ontologia della persona come subsistens distinctum* secondo san Tommaso d'Aquino, in *Angelicum* 87 (2010), pp. 383-403; dove l'autore assume l'*esse* come *actus essendi* ed afferma che è il costitutivo formale della persona. È interessante notare che si sottolinea il fatto dell'incomunicabilità metafisica della persona umana e insieme il suo rapportarsi a Dio e al mondo per le facoltà spirituali, mostrando anche l'intenzione di fondazione dell'antropologia nella metafisica dell'*esse* di Tommaso. Non troviamo una trattazione esaustiva della tematica, in questo articolo, né molti riferimenti bibliografici; per maggiori dettagli sulle interessanti conclusioni a cui arriva l'autore, si veda *Dios, persona y conocimiento: cuestiones selectas de metafísica*, Barcelona 2008.

²⁰¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 6; ed. Marietti, vol. II, p. 239.

personalità propria²⁰². Tenendo conto della definizione di persona, non è possibile che essa sia «comunicabile», in quanto non può essere predicata di tanti suppositi: è l'«*ipsium subiectum ultimum*»²⁰³. Essa (come abbiamo visto) è completa ed è sussistente.

Quando si parla di questo elemento proprio della persona umana, s'intende l'incomunicabilità ontologica, e non nell'operare in quanto è un essere spirituale – come già si è accennato, e come vedremo meglio in seguito²⁰⁴.

C) *Completezza*. L'ultima caratteristica che si può nominare, tenendo conto della definizione di persona, è il fatto che essa è «completa»: «*substantia individua sit quoddam completum per se existens*»²⁰⁵. La persona è dunque un tutto integro, nell'ordine della sostanza, perché (come già accennato) la ragione di parte è contraria alla ragione di persona²⁰⁶. E così, per esempio, Tommaso afferma che l'anima separata è la parte razionale della natura umana, ma non essendo che una parte, e non tutta la natura umana, essa non può dirsi persona²⁰⁷.

²⁰² Cf. THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 1, ad 2.

²⁰³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 226. Sull'incomunicabilità della persona umana, si veda il recente articolo di SALAS, Victor: Thomas Aquina's Metaphysics of the Person and Phenomenological Personalism: The case of incommunicability, in *Gregorianum* 94 (2013), pp. 573-592; dove l'autore presenta un tentativo di fondazione dell'incomunicabilità della persona nell'*actus essendi*, in parte simile alla lettura offerta da Fabro. Il termine «*esse*», però, è tradotto con «*existence*», e in alcune affermazioni sembra che l'autore intenda l'*esse* piuttosto come un atto «dinamico».

²⁰⁴ Si veda al riguardo GILLES, Emery: *Personne humaine et relation: la personne se définit-elle par la relation?*, in *Nova et Vetera* 89 (2014), pp. 7-29; e *The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence and Nature*, in *Nova et Vetera English Edition* 9 (2011), pp. 991-1001; dove l'autore, sebbene non solo da un punto di vista prettamente filosofico ma anche teologico, analizza la concezione della persona in Tommaso, e tratta delle difficoltà che presentano alcune riflessioni contemporanee sulla persona umana che non hanno un fondamento metafisico. Accenna alla possibilità di una «conciliazione» fra una nozione metafisica di persona e la fenomenologia, non esclusivamente in un contesto filosofico, lo scritto di DE ANGELIS, Bernardo: *Persona e comunicabilità della sostanza*, in *Divus Thomas* 115 (2012), pp. 149-186. Da un punto di vista metafisico, e tenendo conto dell'*esse* come costitutivo ontologico della persona: OCAMPO PONCE, Manuel: *Relacionalidad y constitutivos de la persona en el pensamiento de santo Tomás de Aquino*, in *Studium: Revista de Filosofía y Teología* 52 (2012), pp. 253-282; MARTINEZ, Enrique: *vida personal y comunicación interpersonal: Consideraciones sobre la metafísica de la persona en santo Tomás de Aquino*, in *Revista española de Filosofía Medieval* 13 (2006), pp. 81-88.

²⁰⁵ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 13; ed. Marietti, vol. II, p. 229. Su questo punto si veda: MEINVIELLE, J.: *Crítica ...*, pp. 10-11; e CORBELLE J. M.: *El misterio íntimo de Dios: tratado teológico de Dios Uno*, San Rafael 1996. Una delle trattazioni più complete sulla persona (dell'epoca di Fabro, e secondo lo stesso indirizzo di ricerca) si può trovare in DEGL'INNOCENTI, Umberto: *Il problema della persona nel pensiero di s. Tommaso*, Città del Vaticano 1967.

²⁰⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2.

²⁰⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 14.

4.1.3 Persona e actus essendi

Ricapitolando quanto detto, dobbiamo affermare che per il nostro autore il costitutivo reale della persona è l'*actus essendi*. Seguendo i principi tomistici, e la lettura datane soprattutto dal Capreolo, Fabro afferma che la sussistenza negli enti partecipati non si distingue totalmente dal loro atto di essere, ma viene da esso costituita principalmente ed attualmente. Abbiamo già visto che «persona» si riferisce ad un soggetto come ad una sostanza prima, ed essa, in quanto è *in se e per se*, è sussistente²⁰⁸. Ma la sostanza sussiste per il suo *esse*, e per il suo *esse* acquista consistenza ed appartenenza al tutto sussistente; cosicché tutto quello che sopravviene alla sostanza la completa o la determina. Possiamo dunque affermare che la persona in quanto sostanza necessariamente include il fondamento del suo modo di essere, che è il suo proprio *actus essendi*, giacché le cose sussistono per il loro atto di essere²⁰⁹. Per questo le parti e gli accidenti non possono dirsi sussistenti, perché non esistono in virtù di un proprio atto di essere; così il «sussistere», che è proprio della sostanza, si oppone all'«inerire», che è proprio degli accidenti. Questa dottrina è il corollario della distinzione fra *essentia* ed *esse*, e del primato di quest'ultimo, perché si assume l'*esse* sostanziale nella sua significazione ontologica pura, e cioè come *actus essendi*.

Dio sussiste per il suo *esse* puro, mentre gli enti per il loro *esse* composto (con l'essenza) o partecipato. Mentre dunque l'*esse* divino nulla suppone per sussistere, l'*esse* creato, al contrario, suppone l'essenza, che gli funge da supporto con l'ultima terminazione nella linea formale: questa ultima terminazione altro non è che l'individuazione stessa, assunta con gli accidenti propri sia della specie sia degli individui; tutta questa terminazione – vale a dire l'essenza integra nel suo proprio ordine in quanto ai suoi elementi specifici e propri – costituisce immediatamente l'ultima potenza prossima «*ad esse*», il cui *actus simpliciter* è appunto l'*ipsum esse participatum*²¹⁰. Perciò Fabro chiarisce nuovamente che parlare del «costitutivo formale del *suppositum* o persona» può portare a confusione, in quanto la sussistenza che si dà per il «*subsistere*» non si può dire che sia una formalità o che si trovi nella linea delle formalità, ma solo nella linea dell'atto ultimo e supremo di tutte le cose e di tutte le forme: ecco perché, dunque, è meglio parlare di «costitutivo reale o ontologico». In base a quanto detto, Fabro ribadisce che, come l'essere degli accidenti è essere-in, «*in-esse*», l'essere della sostanza è il sussistere: perciò il sussistere non è realmente altra

²⁰⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 30, a. 4; ed. Leon., t. 4, p. 341: «hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura».

²⁰⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 3; ed. Mandonnet, p. 558: «subsistere vero dicitur aliquid in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto».

²¹⁰ Cf. FABRO, C.: *Corso di Metafisica* (1949), pro manuscripto, p. 216.

cosa dall'atto di essere sostanziale, o atto di essere della sostanza stessa. E pertanto, poiché l'atto di essere e l'essenza già individuata costituiscono l'ente *simpliciter*, ci sarebbe una «frattura» nella metafisica tomistica, se fra l'essenza e l'*actus essendi* si desse un *medium* o *intermedium*, come hanno proposto alcuni scolastici tomisti (come quelli menzionati in precedenza), senza riscontro nei testi di Tommaso; per cui, per mezzo della forma, e non per mezzo di un modo sostanziale, la sostanza è resa *subiectum* dell'*actus essendi*²¹¹. Nella lettura di Fabro, allora, il *suppositum* è il principio totale (*quod*) dell'essere e dell'operare della persona – il singolare nel genere della sostanza, appunto ipostasi o sostanza prima –; la natura, invece, è il principio formale (*quo*), principio di specificazione del *suppositum*, seguendo i principi tomistici²¹². Il Dottore Angelico può dunque concludere (e noi con lui): «*Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quanto ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis*»²¹³.

4.2 La persona e il suo operare

Abbiamo già accennato al fatto che la persona presenta diversi livelli di composizione, non essendo Dio, e affinché possa raggiungere la sua propria felicità, e dunque il fine ultimo. Fabro afferma che si può distinguere un doppio momento nella costituzione della persona. Il primo, iniziale, è costituito dalla natura razionale del soggetto, intelligente e libera. Il secondo, terminale, riguarda ed esprime

²¹¹ Cf. THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 55; e poco prima, *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 54; ed. Leon., t. 13, p. 392, 19-23: «ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc etiam in compositis ex materia et forma, dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse».

²¹² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. de Quolibet* II, q. 2, a. 2.

²¹³ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4; ed. Leon, t. 11, p. 241. Questa tematica è particolarmente importante nell'ambito della cristologia. Sull'*esse* di Cristo si veda TAMISIEA, David A.: St. Thomas Aquinas on the One Esse of Christ, in *Angelicum* 88 (2011), pp. 383-402. L'autore presenta alcune opere tomistiche (con la datazione delle medesime), nelle quali si tratta la tematica dell'*esse* in Cristo, ed anche alcune delle discussioni più recenti sull'argomento. All'inizio dell'articolo, nelle pp. 385-387, prima di cominciare la discussione teologica vera e propria, egli analizza le nozioni di *esse*, natura e persona in Tommaso; per quanto riguarda la visione della metafisica si richiama alle opere di Wippel J., (specialmente *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C. 2000). Pur senza entrare nel merito della discussione, il suo approccio consiste nell'evitare la traduzione del termine *esse*, che si intende come *actus essendi*; e sebbene a volte traduca *esse* come "esistenza" («a *suppositum* is said to "subsist" since it has existence *per se* and not *in alio*. In fact, according to Aquinas, existence *per se* or subsistence is what establishes a thing as a *suppositum*», p. 387), sembra che s'intenda la nozione come atto, e cioè come *actus entis in quantum est*; e così anche le altre nozioni sono intese secondo la stessa lettura di Fabro che qui presentiamo.

l'esercizio della libertà in atto, come struttura operante di fini e mezzi per raggiungere la perfezione (e a questo secondo aspetto si è rivolto di preferenza il pensiero moderno). La persona, dice Fabro, è dunque la «sintesi» dell'aspetto statico e dinamico del soggetto spirituale considerato nell'impegno di conseguire il fine proprio: la sua indipendenza nell'essere ha così il suo «dispiegamento» nell'indipendenza nell'agire, che è del tutto particolare²¹⁴. Lo stesso Tommaso sottolinea questo fatto nel contesto che stiamo seguendo:

Sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat: nihil enim agit nisi ens actu (...). Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturae, speciale nomen [persona] haberet²¹⁵.

Il riferimento all'essere è chiaramente sottinteso, perché è grazie all'*actus essendi* (come abbiamo più volte ripetuto) che la persona, in quanto sostanza prima, «staticamente» sussiste, è per sé, e da un punto di vista «dinamico» possiamo dire che opera ed è padrona dei suoi atti, operando quindi per sé, grazie alle facoltà spirituali proprie di una natura razionale, che ha il suo ultimo fondamento nell'atto di essere, quale *principium subsistendi* della sostanza: «*unumquodque agens agit secundum quod in actu est*»²¹⁶. In base a quanto detto, dunque, la persona, oltre alla perfezione sostanziale che già possiede nella linea dell'essere, deve raggiungere la perfezione anche nel suo operare,

²¹⁴ Cf. FABRO, C.: *L'anima...*, p. 130.

²¹⁵ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1, ad 3; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

²¹⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 2, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 25. Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 201; ed anche *Riflessioni...*, p. 55. Ariberto Acerbi, nella sua monografia sulla libertà secondo la lettura di Fabro, e nel tentativo di fondare la libertà nell'*esse*, sembra che arrivi ad identificare *esse* e libertà; dove l'*esse* è presentato come essenzialmente «dinamico», il che è in aperto contrasto con tanti testi di Tommaso e con l'interpretazione fabriana dell'*actus essendi* (cf. ACERBI, A.: *La libertà in Cornelio Fabro...*, specialmente pp. 170 e ss.). L'autore ha presentato ancora le sue ricerche in un recente articolo: Sull'aspetto di esercizio della volontà: A partire da S. Tommaso, *Quaestio 6 De Malo*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 103 (2011), pp. 257-272. Ci sembra che l'interpretazione particolare data da Acerbi di certe affermazioni e termini di Fabro sia dovuta al fatto che egli confonde l'ambito metafisico e quell'ambito che Fabro chiama «esistenziale» (come si vedrà più avanti); un ambito che il filosofo friulano ha tentato di definire soprattutto negli ultimi anni della sua vita. Presenta invece l'*actus essendi* come costitutivo ontologico della persona umana, ed analizza il rapporto fra l'operare della persona e l'*esse*, PANGALLO, M.: Attualità del tomismo per l'antropologia filosofica, in *Gregorianum* 90 (2009), pp. 67-75. È interessante notare che questo autore, conoscitore di lunga data dell'opera di Fabro, accenna anche alla «concretezza» che si riscontra nei testi di Tommaso riguardo alla persona umana (cf. pp. 69-70).

mediante gli atti delle facoltà, fino al compimento della pienezza propria della sua natura – come vedremo più avanti.

4.3 Breve accenno alle attuali letture tomistiche della persona

Fra gli studiosi più recenti, seguono la lettura fabriana del costitutivo ontologico della persona gli esponenti della cosiddetta Scuola Tomista di Barcellona, fra i quali hanno dedicato studi particolari alla persona Joan Martínez Porcell ed Enrique Martínez, Eudaldo Forment Giral²¹⁷ e Martín Echavarría²¹⁸. Segue un indirizzo di ricerca simile Alain Contat, del quale abbiamo già citato alcuni studi²¹⁹. In ambito teologico, invece, José Corbelle ha scritto una monografia che tratta della persona in questa prospettiva²²⁰.

4.4 Commento conclusivo al capitolo IV

Abbiamo ripercorso brevemente la definizione di persona negli scritti tomistici in cui la nozione è più espressamente trattata. Si è visto che anche in questa fase della nostra ricerca era importante sottolineare come la nozione di *actus essendi* sia fondamentale per intendere la nozione di persona che Fabro ricava dai principi di Tommaso. Si è anche sottolineato, sia pur brevemente, che quando la nozione di *esse* è diversa sarà diversa anche la nozione di persona (come si è accennato per alcuni autori quali Jacques Maritain e Tomas Tyn).

Grazie alla riflessione sulla persona e sulle sue caratteristiche (sussistenza, incomunicabilità e completezza), si arricchisce la nozione dell'«io», che Fabro concepisce come «persona sussistente» dal punto di vista metafisico, in quanto esso assume direttamente l'*actus essendi* che gli appartiene per necessità. La persona è così intesa da Fabro come «libera nell'agire e immortale nell'essere

²¹⁷ Cf. FORMENT GIRALT, Eudaldo: *Metafisica*, Madrid 2009; *Relaciones subsistentes y personas creadas*, in *Doctor Communis* (2006), pp. 97-128; *Persona y modo substancial*, Barcelona 1984; *Ser y Persona*, Barcelona 1983.

²¹⁸ Cf. ECHAVARRÍA, Martín F.: *Persona y personalidad: de la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona*, in *Espíritu* 59 (2010), pp. 207-247; *Memoria e identidad según santo Tomás de Aquino*, in *Sapientia* 57 (2002), pp. 91-112.

²¹⁹ Cf. CONTAT, A.: *Le figure della differenza ontologica...; si vedano anche L'analyse de l'étant e le constitutif de la personne dans le thomisme du XX^e siècle*, in *Espíritu* 62 (2013), pp. 241-275; *Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa*, in *Espíritu* 61 (2012), pp. 9-71. Si vedano anche i lavori di PIETROSANTI, Romano: *L'anima umana nei testi di S. Tommaso: partecipazione-spiritualità-immortalità*, Bologna 1996; *L'individuazione delle sostanze corporee e personali nel pensiero di San Tommaso*, in *Doctor Communis* (2004), pp. 236-256; *La struttura metafisica degli angeli e dell'anima umana nell'ilemorfismo universale di san Bonaventura*, in *Miscellanea Francescana* 106-107 (2006-2007), pp. 465-503.

²²⁰ Cf. CORBELLE, J. M.: *El misterio íntimo...*, spec. pp. 273-280.

in ascendenza metafisica: è l'ardita concezione tomistica del *necessarium ab alio* che fa del conoscere nell'apprensione del vero e della libertà nella decisione del bene nell'intero ambito della persona, una sfera a sé di qualità assoluta»²²¹ – come spiegheremo nella seconda parte di questo lavoro.

²²¹ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 55.

CAPITOLO V

L'UOMO E LE SUE OPERAZIONI: UNA PRIMA LETTURA DELL'ATTO LIBERO

Abbiamo analizzato le nozioni di *ens* e di *actus essendi*; ed abbiamo brevemente accennato all'espansione di queste nozioni nella dottrina tomistica dei trascendentali, secondo la lettura di Fabro. Seguendo i testi riportati, nella presentazione del *verum* e del *bonum*, abbiamo menzionato spesso l'anima spirituale, che, secondo l'indicazione aristotelica letta da Tommaso, è «*quodammodo omnia*», e perciò «equicomprendiva» (come l'ente) mediante le sue facoltà spirituali, cioè l'intelletto e la volontà.

L'anima, essendo forma sostanziale del corpo, «emerge» – dice Fabro – sull'essere del corpo, per le sue funzioni spirituali, ed è elevata alla dignità di «spirito». Anche in questo ambito di riflessione sulle operazioni proprie del soggetto, Fabro prende spunto dall'insegnamento tomistico e lo pone in dialogo con le correnti del pensiero moderno e contemporaneo che egli ritiene più importanti. Questo interesse si può vedere condensato in due imponenti opere dell'inizio della sua attività accademica (1941): *La Fenomenologia della Percezione*²²² e *Percezione e Pensiero*²²³; dove il nostro autore si avvale anche delle più recenti ricerche scientifiche di psicologia e di biologia, ed ovviamente dell'indagine

²²² Cf. FABRO, C.: *La Fenomenologia della Percezione*, Segni 2006, pp. 465. La prima edizione risale all'anno 1941 (Milano); seguì una seconda edizione nel 1961 (Brescia).

²²³ Cf. FABRO, C.: *Percezione e Pensiero*, Segni 2008, pp. 591. L'opera ha avuto due edizioni precedenti: la prima a Milano nel 1941, la seconda a Brescia nel 1962.

fenomenologica, per riflettere sulla filosofia della conoscenza. Più avanti negli anni, troveremo un'altra opera, dedicata ancora all'uomo, ma incentrata soprattutto sul problema dell'anima, intitolata appunto *L'Anima* (1955)²²⁴, nella quale si presentano le ricerche sulle operazioni dell'uomo usando la medesima metodologia. Sono altresì noti i numerosi articoli e scritti che Fabro dedicò al ruolo della volontà nell'atto libero, avendo come riferimento Tommaso e l'esistenzialismo di Kierkegaard; Fabro stesso ha intravisto in queste ricerche una delle direzioni fondamentali del suo pensiero²²⁵.

Il nostro autore ha ribadito più volte ciò che in precedenza abbiamo visto: il fatto, cioè, che l'anima, benché sia spirituale e semplice *in ordine essentiae*, non può esserlo *in ordine entis*; altrimenti s'identificherebbe con Dio. Da questa composizione «fondante», consegue, a livello di *struttura* e parallelamente a livello *operativo*, la distinzione tra la facoltà e l'atto, ed anche tra la facoltà stessa e il suo oggetto, in definitiva, affinché l'uomo possa raggiungere il suo fine specifico²²⁶. A questo punto, perciò, esamineremo brevemente la lettura fabriana della dottrina tomistica delle facoltà, con una prima presentazione dell'atto di scelta, seguendo nuovamente da vicino la *Summa Theologiae* nella *I Pars* e le varie concordanze.

5.1 La distinzione fra l'anima e le sue facoltà

Nella riflessione tomistica a cui ci stiamo riferendo si evidenzia che l'anima non è che il principio primo e remoto dell'operare, e che, per produrre le sue operazioni, cioè gli atti accidentali, essa ha bisogno delle facoltà, o potenze dell'anima, che sono dunque principi prossimi ed immediati delle operazioni.

Il primo argomento di Tommaso, all'inizio della q. 77, è strettamente metafisico, (come abbiamo già accennato), ed ha alla base la proporzione fra l'atto e la potenza. Soltanto nell'*Ipsum Esse Subsistens* l'operare s'identifica con l'essere; in tutte le altre realtà, essere ed operare si distinguono realmente come atto primo ed atto secondo. Dal momento, però, che la potenza è proporzionata all'atto, una dovrà essere la potenza dell'atto primo, ed un'altra, da essa realmente distinta, la potenza dell'atto secondo. La potenza dell'essere è l'anima, la potenza dell'operare è la facoltà²²⁷.

²²⁴ Cf. FABRO, C.: *L'anima...*, p. 255.

²²⁵ Cf. FABRO, C.: *Appunti di un itinerario...*, p. 127.

²²⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 54, aa. 2-3 e I-II, q. 18, a. 3. Fabro parla dettagliatamente di questo argomento in: *Atto esistenziale...*, *L'anima...*, p. 123; e prima ancora in: *La nozione...*, pp. 217-224.

²²⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 77, a. 1. Nella lettura di Fabro, comunque, è sempre in rapporto all'*actus essendi*, creato da Dio insieme alla sua essenza, che viene attuata l'essenza stessa, e poi, mediante questa, le forme accidentali, che a loro volta attualizzano le potenze operative.

Si può e si deve dire, dunque, che l'anima «opera», ma mediante, attraverso, le diverse facoltà. Questa distinzione rivela la struttura ontologica dell'anima umana: essa è forma sostanziale, e le potenze operative sono delle forme accidentali, cioè delle qualità operative. Tommaso continua ad approfondire la natura dell'anima, in quanto l'uomo è fatto per raggiungere il bene perfetto, che coincide con la sua felicità; ma siccome si trova per natura nell'ultimo grado della scala degli esseri spirituali, la sua anima ha bisogno di molte operazioni. Il Dottore Angelico si avvale, in questo caso, di un principio a sfondo neoplatonico: quello della continuità della scala ontologica delle perfezioni. Esso si vede ancora più chiaramente nell'ultima ragione presa in considerazione, ciò per cui l'anima abbonda di svariate operazioni: essa sta al confine fra le creature spirituali e quelle materiali, perciò confluiscono in essa le virtù di entrambi gli ordini creaturali²²⁸.

Le molteplici potenze di cui l'anima ha bisogno per arrivare alla propria perfezione e felicità, però, non emergono a caso, ma c'è una vera esigenza ontologica che ne giustifica la comparsa. In questo caso Tommaso fa ricorso di nuovo al principio della proporzione fra la potenza e l'atto: la potenza si ordina all'atto, e la sua natura si specificherà dunque secondo la natura dell'atto; a sua volta esso – atto secondo, in quanto ci troviamo nell'ambito delle operazioni – si ordina all'oggetto, di modo che la natura dell'atto si specificherà secondo la natura dell'oggetto dell'atto. L'oggetto, però, può rapportarsi all'azione sia come principio e causa motrice sia come termine e fine: nel primo caso la potenza che sta all'origine sarà una potenza passiva; nel secondo, invece, sarà una potenza attiva. Tommaso chiarisce, tuttavia, che non un qualsiasi oggetto produce la diversità delle potenze dell'anima, ma solamente quegli oggetti ai quali la potenza è *per se* ordinata²²⁹. Fabro commenta che, in questo modo, ogni settore operativo sta a sé ed esige una sua particolare potenza, che però non deve essere disgiunta dall'anima, bensì collegata a tutto l'organismo dell'azione dell'uomo²³⁰. In precedenza (q. 76) Tommaso aveva già dimostrato l'unione sostanziale dell'anima

Iniziando dall'*actus essendi* delimitato dalla sua essenza, la successione di partecipazioni nell'uomo continua nell'ambito del suo operare, in tutte le forme accidentali ed operazioni di cui la natura umana è il principio. Cf. *Introduzione a san Tommaso...*, p. 159: «[tesi] IV. L'*esse*, cioè l'*actus essendi* partecipato che costituisce con l'essenza l'ente in atto come sinolo trascendentale, è pertanto l'atto primo sia del sinolo predicamentale di materia e forma nei corpi, sia del sinolo operativo di sostanza e accidenti negli enti finiti e del sinolo trascendentale di essenza e di *esse* (*actus essendi*) (...). [tesi] VI. "Ente" è quindi il "semantema primario" sia nell'ordine statico (che implica la composizione dell'essenza reale con l'*actus essendi*), sia nell'ordine dinamico come primo fondamento della sostanza nell'operare, così che l'atto dell'operare è per partecipazione dell'atto di *esse*, quale atto primo della sostanza».

²²⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 77, a. 2.

²²⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 77, a. 3; ed anche *Q. D. De Anima*, q. 13.

²³⁰ Cf. FABRO, C.: *L'anima...*, p. 122.

con il corpo, ed il fatto che essa, nella sua qualità di forma più perfetta, contiene eminentemente le perfezioni inferiori (come già si è accennato) e le dispiega nel corpo stesso per mezzo dell'attività delle potenze. Fabro riporta la formula che a suo parere è quella definitiva per l'unione dell'anima con il corpo: «*in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, set animal et uiuum et corpus et substantia et ens*»²³¹.

Riguardo al rapporto fra l'anima e le sue potenze, in un primo momento Tommaso afferma che l'anima stessa è soggetto immediato delle potenze spirituali, in quanto il corpo non è coinvolto nelle sue operazioni proprie; le altre potenze si trovano nel composto, anche se si dicono essere potenze «dell'anima» in quanto essa è il loro principio²³², da cui tutte quante emanano, *per aliquam naturalem resultationem*²³³.

Infine, riassume Fabro, si può distinguere un duplice ordine delle potenze dell'uomo: a) ordine di natura, in base all'emanazione che hanno dall'anima, secondo il quale le potenze intellettive vengono prima e condizionano la derivazione di quelle sensitive, e – da queste – delle vegetative; b) ordine di operazione o funzione, secondo il quale sono le potenze inferiori a precedere e condizionare l'attuazione di quelle superiori (q. 77, aa. 4 e 7)²³⁴.

5.2 Le potenze spirituali nell'uomo

Giunti a questo punto della riflessione sugli elementi tomistici presenti in Fabro, ci accingiamo a considerare l'uomo nell'esercizio delle sue facoltà spirituali, per mezzo delle quali egli si scopre libero, come ha scritto il filosofo friulano: «Come forma sussistente nell'atto di essere l'anima come spirito, benché forma sostanziale del corpo, è intrinsecamente *immortale* nell'ordine reale e in sé *libera* nell'ordine morale cioè emergente sopra le forze della natura e degli istinti animali»²³⁵.

²³¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De spirit. creat.*, a. 3; ed. Leon., t. 24, vol. 2, p. 44, 393-396.

²³² Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 77, a. 5, ad 1.

²³³ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 77, a. 6 e ad 1.

²³⁴ Cf. FABRO, C.: *L'anima...*, p. 122. Si veda anche su questo punto *Partecipazione...*, pp. 366-378. Riguardo all'ordine o gerarchia di «risultanza» delle facoltà superiori (intelletto e volontà), bisogna notare (tenendo conto dello sviluppo successivo di questo lavoro) che, sebbene l'intelletto sia la prima potenza che risulta dall'anima come accidente proprio, ciò non vuol dire che la volontà emani dall'anima attraverso l'intelletto, ma che – come esplicitamente afferma il Dottore Angelico (cf. *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 10, ad 2; a. 11, ad 6; e *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2) – la volontà procede *direttamente* dall'essenza dell'anima, pur supponendo l'emanazione previa dell'intelletto: in questo modo Fabro conclude che l'intelletto non è causa della volontà nell'ordine dell'efficienza; cf. anche *Riflessioni...*, p. 72.

²³⁵ FABRO, C.: *Dall'anima allo spirito...*, p. 466.

5.2.1 L'oggetto delle facoltà spirituali

Riguardo alla distinzione degli oggetti secondo il loro diverso rapporto con l'anima, riepiloghiamo ora alcune brevi considerazioni accennate in precedenza, parlando dell'analisi dei trascendentali nella questione disputata *De Veritate* sul bene, e tenendo conto di quanto appena sottolineato, secondo la *I Pars* della *Summa Theologiae*. Nelle questioni disputate, riflettendo sul bene, il Dottore Angelico chiarisce che l'ente può essere oggetto dell'anima in due modi: nel primo, in quanto «conoscibile», perché si ordina all'anima per essere in essa «*non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritualiter; et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile*»²³⁶; nel secondo, in quanto «appetibile», l'anima si china «*secundum modum ipsius rei in seipsa existentis; et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile*»²³⁷.

Fabro fa notare (come abbiamo già visto), che il *verum*, come oggetto dell'intelletto, perfeziona la facoltà in quanto conosce (*percipit*) la ragione di ente, perché l'intelletto come tale sempre considera le cose che sono, o comunque le considera in riferimento all'*esse*. Bisogna però tener presente che l'intelletto umano, in quanto forma del corpo, deve avere un oggetto proporzionato alla forma della quale esso è potenza; perciò si dice che l'oggetto proprio dell'intelletto umano è la quiddità delle cose materiali, ma come astratta ed universale. L'inizio della citata questione mette in evidenza questa presenza formale degli enti nell'intelletto: l'*ens* in quanto *verum* perfeziona l'intelletto «secondo la ragione della specie».

L'*ens* in quanto *bonum*, invece, perfeziona la volontà «*secundum esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa*», come si dice all'inizio dell'articolo ricordato²³⁸. Riguardo alla volontà, dunque, dobbiamo affermare che essa tende al bene concepito dall'intelletto, ma come si trova nella realtà, quindi nella sua «concretezza», come al suo proprio oggetto e fine.

²³⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 10; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 636, 93-96.

²³⁷ *Op. cit.*: p. 636, 97-101.

²³⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 21, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 593, 176-193: «oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi (...) aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter: uno modo secundum rationem speciei tantum, et sic ab ente perficitur intellectus qui percipit rationem entis, *nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens*: verum enim est in mente ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae, et unumquodque ens in tantum dicitur verum in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definiendo verum ponunt in eius definitione intellectum», il corsivo è nostro.

5.2.2 Le operazioni dell'intelletto e della volontà

È chiaro, dunque, che Tommaso non solo distingue le facoltà dell'anima dalla sua essenza, ma le distingue anche tra di loro, giacché a ciascuna di esse competono un oggetto proprio e operazioni diverse.

Fabro riassume qui alcune importanti considerazioni tomistiche riguardo all'intelletto. Secondo il Dottore Angelico, infatti, per la sua attività l'uomo si distingue dal resto degli animali e ciò permette di dimostrare la sua specificità propria. Dal punto di vista teoretico, com'è noto, le operazioni dell'intelletto si dividono in tre stadi o fasi fondamentali: il concetto, come apprensione semplice di un contenuto universale; il giudizio, come apprensione e formulazione del rapporto fra due concetti (S e P); ed infine il ragionamento, come processo di passaggio – mediante il confronto di due giudizi (M e m) – ad un nuovo giudizio²³⁹.

Fabro ribadisce ancora che, come l'*intelletto* è la facoltà del vero, cioè del giudizio sulla realtà oggettiva delle cose in se stesse, così la *volontà* è la facoltà del bene universale e perfetto, o il principio tendenziale che muove il soggetto spirituale alla conquista dei valori, verso ciò che è la perfezione (reale o supposta) dell'essere stesso, in vista del suo compimento ultimo che è la felicità perfetta, vale a dire il bene assoluto²⁴⁰.

Secondo un'interpretazione abbastanza diffusa dei testi tomistici, sembra che il momento costitutivo della volontà (*voluntas ut natura*) sia quello della tendenza al bene universale, e che il momento che preceda la scelta sia dato dall'«indifferenza» della volontà rispetto al bene particolare finito (*voluntas ut ratio*). Più avanti noteremo che in realtà (come si è già intravisto dall'analisi dei trascendentali nel loro momento dinamico, ed usando il lessico fabriano) l'analisi dell'atto libero comporta, nella lettura del nostro autore, un'emergenza reale della volontà.

5.2.3 Rapporto fra l'intelletto e la volontà

Secondo quanto detto in precedenza riguardo all'ordine e gerarchia di «risultanza» delle facoltà superiori (intelletto e volontà), ribadiamo ancora una volta che, sebbene l'intelletto sia la prima potenza che risulta dall'anima come accidente proprio, esso, secondo Fabro, non è causa della volontà nell'ordine dell'efficienza. La priorità dell'intelletto non riguarda la dignità delle due facoltà, perché si tratta di una priorità di origine²⁴¹.

²³⁹ Seguiamo FABRO, C.: *L'anima...*, p. 59 e ss.

²⁴⁰ Cf. *Op. cit.*: p. 88.

²⁴¹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 6.

Fabro presenta, in un primo momento della sua speculazione, la corrispondenza dell'intelletto e della volontà nell'atto umano completo, secondo l'itinerario espresso nello schema classico seguente²⁴²:

1) Atti circa il fine: a) alla *simplex boni apprehensio* segue la *simplex boni volitio*; b) al *iudicium proponens finem* segue la *intentio finis*.

2) Atti circa i mezzi: a) al *consilium proponens media* segue il *consensus*; b) al *consilium discretivum mediorum* segue la *electio*.

3) Atti circa l'esecuzione: a) all'*imperium* segue l'*usus activus*; b) all'*usus passivus potentiarum usque ad adeptionem finis* segue la *fruitio* finale.

Vedremo più avanti alcune osservazioni che scaturiscono dall'analisi dei testi tomistici già citati.

5.2.4 Prima presentazione dell'atto libero

Nella *Q. D. De appetitu boni*, all'interno delle cosiddette *Quaestiones Disputatae de Veritate*, Tommaso analizza ancora una volta sia l'intelletto che la volontà, distingue fra di loro le due facoltà, tratta quale delle due sia la facoltà superiore, e da ultimo analizza il loro mutuo rapporto nell'atto di scelta, che è l'atto proprio del libero arbitrio. Il Dottore Angelico segue lo stesso schema, anche se presentato in forma più dettagliata, nella *Summa Theologiae (I Pars)*, come abbiamo già avuto occasione di vedere.

Nella *I Pars*, Tommaso definisce il libero arbitrio in primo luogo come un atto: è ciò per cui l'uomo giudica liberamente (*homo libere iudicat*)²⁴³. È dunque un atto in cui concorrono sia l'intelletto che la volontà: dall'intelletto si richiede la deliberazione o consiglio (*consilium*); dalla volontà si richiede l'atto dell'appetito, con cui si accetta ciò che è determinato dal consiglio²⁴⁴— ciò che più avanti sarà chiamato «*consensus*»²⁴⁵.

Le affermazioni di Tommaso in questi testi sono categoriche: in generale, l'intelletto è *simpliciter* superiore alla volontà, in quanto il suo oggetto è *nobilius et altius*; ed è quello che «muove» la volontà nel presentarle l'oggetto²⁴⁶, compreso

²⁴² Fabro segue qui la *S. Th.*, I-II, qq. 8-17.

²⁴³ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 83, a. 2; ed. Leon., t. 5, p. 309: «quamvis liberum arbitrium nomet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli; secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, *scilicet quo homo libere iudicat*», il corsivo è nostro.

²⁴⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 83, a. 3.

²⁴⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 15, a. 1.

²⁴⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 13; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 645, 196-208: «cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute, et hoc est velle; cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui

il fine ultimo, cioè la felicità in generale (*bonum in communi*), che non entra nell'ambito della scelta, perché si tende ad essa necessariamente²⁴⁷. La scelta che la volontà deve attuare (*electio*) riguarda soltanto le cose che servono per il fine, come se suol dire, «i mezzi» per il fine.

I testi ai quali (quasi esclusivamente) in questo momento ci riferiamo, e dai quali traiamo queste conclusioni, sembrano essere i testi ritenuti più importanti – e quindi principalmente studiati – da tanti interpreti di Tommaso, che hanno considerato in generale la concezione tomistica della libertà come piuttosto «intellettualistica»²⁴⁸.

Nella questione 22 inclusa nelle questioni disputate *De Veritate*, si afferma che la superiorità dell'intelletto sulla volontà (*intellectus simpliciter eminentior est voluntate*) si deve al fatto che il modo di esistere di ciò che è conosciuto nella facoltà intellettuale è superiore – essendo un modo «spirituale» – all'*esse* delle cose a cui tende la volontà; essa si dice superiore soltanto quando si tratta di scegliere oggetti superiori all'anima stessa (cioè le cose divine)²⁴⁹. D'altra parte,

invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis, et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem».

²⁴⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 82, a. 1; ed. Leon., t. 5, p. 293: «necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. *Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo*», il corsivo è nostro. Cf. pure *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 6; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 627, 83-85: «Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum».

²⁴⁸ La letteratura tomista che vuole nell'intelletto la causa ultima della libertà in Tommaso è molto ampia. In generale, possiamo affermare che autori contemporanei a Fabro come Gredt, Garrigou-Lagrange e Maritain, assegnavano un ruolo preponderante all'intelletto in rapporto alla volontà. Anche oggi molti pensatori sostengono il primato dell'intelletto nell'atto libero, e l'impossibilità della scelta del fine ultimo in concreto: si vedano i recenti articoli di OCAMPO PONCE, M.: Aspectos fundamentales del acto libre en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, in *Sapientia* 70 (2014), pp. 51-74; WILLIAMS, Thomas: Human Freedom and agency, in *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford 2012, pp. 199-208 (anche se la sua metodologia di analisi dei testi di Tommaso è molto discutibile); DE DOMINICIS, Emilio: Il fine ultimo dell'uomo in Tommaso d'Aquino, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 60-61 (2007-2008), Macerata 2011, pp. 107-160. Segnaliamo anche gli studi di REYES ORIBE, Beatriz: *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, Buenos Aires 2004, e Persona, naturaleza y voluntad en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino, in *Scripta Mediaevalia* 2 (2009), pp. 165-185; e la tesi dottorale di BERGAMINO, F.: *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, Roma 2002. Queste ultime due studioso prendono in considerazione soltanto alcuni scritti di Fabro, e a partire da essi valutano l'intera sua produzione. Inoltre, ambedue intendono alcuni dei principi metafisici tomisti diversamente da Fabro, ed arrivano perciò a conclusioni divergenti.

²⁴⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 11; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 639, 147-161: «perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu

l'intelletto «muove» la volontà a modo di fine, proponendole un oggetto desiderabile, mentre la volontà muove l'intelletto solo come agente, portandolo a pensare qualcosa di determinato²⁵⁰.

Nell'articolo che conclude la questione, Tommaso analizza l'atto libero e ciò che gli è più proprio: la scelta. Dice che si tratta di un atto della volontà, per due ragioni: una da parte dell'oggetto ed un'altra da parte del soggetto. La prima, da parte dell'oggetto, è data dal fatto che l'oggetto proprio della scelta è ciò che è in rapporto con il fine (*proprium obiectum electionis est id quod est ad finem*), che appartiene alla ragione di bene che è oggetto della volontà. La seconda, da parte dell'atto stesso, è data dal fatto che la scelta è l'ultima «*acceptio*» che si prende per compiere qualcosa: un atto del genere non è proprio dell'intelletto, ma della volontà.

Il Dottore Angelico chiarisce che la volontà non s'inclina ad un oggetto più che ad un altro fra quelli presentati dall'intelletto, giacché essa non segue necessariamente l'intelletto²⁵¹. Ad ogni modo, in conclusione, si afferma che la scelta non è un atto della volontà «*absolute*», ma in ordine all'intelletto, in quanto ad esso compete proporre alla volontà un bene in ragione del fine²⁵². Ricordiamo, inoltre, che egli aveva stabilito in precedenza che la *intentio finis* della volontà è necessaria, mentre l'*electio* è solo dei mezzi, per cui lo stesso intelletto presenta alla volontà un oggetto «più utile in vista del fine».

consistit; cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum esse quod res illa habet in seipsa. *Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei quam ad rem nobilem comparari extra se existentem.* Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem habent, quod intellectus simpliciter eminentior est voluntate», il corsivo è nostro.

²⁵⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 73-81: «et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis et non secundum esse naturae. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causae agentis est voluntatis et non intellectus».

²⁵¹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 15; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 649, 42-56: «quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus: primo ex ratione obiecti, quia proprium obiectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni quod est obiectum voluntatis (...). Secundo ex ratione ipsius actus: electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis, nam quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptum ad operandum quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem».

²⁵² Cf. *Op. cit.*: p. 649, 56-64: «est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praefere; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem», il corsivo è nostro.

Più avanti, parlando esplicitamente del libero arbitrio, il Dottore Angelico attribuisce all'intelletto la radice della libertà, in conseguenza del fatto di avergli attribuito la superiorità sia in quanto all'oggetto sia in quanto al «movimento», giacché all'intelletto corrisponde la causalità finale (*finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis*), mentre la volontà è ridotta a mero agente: *totius libertatis radix est in ratione constituta*²⁵³.

Nel contesto in cui s'inserisce quest'affermazione, troviamo comunque alcuni passi in cui s'intravede il fatto che il ruolo della volontà non è meramente «passivo», onde alcune delle espressioni qui presentate potrebbero attenuarsi. Ad ogni modo, Fabro mette in luce che, per il «tono» – deciso, quasi perentorio – del testo qui riportato, questa impostazione della problematica ha contribuito a far sì che Tommaso venisse annoverato fra quegli autori che hanno una visione «intellettualista» della libertà²⁵⁴.

Lo stesso punto di vista che abbiamo appena esaminato è ripreso nella *Summa Theologiae*, nelle questioni sulla volontà e la libertà, la cui trattazione si trova nella *I Pars* (come accennato all'inizio di questo punto). Analizzando la volontà in questo contesto, Tommaso afferma che *simpliciter* l'intelletto è

²⁵³ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 2; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 685, 92-100: «iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare; de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis quae super actum suum reflectitur, et quae cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat et per quas iudicat; unde *totius libertatis radix est in ratione constituta*», il corsivo è nostro.

²⁵⁴ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 74. Si veda anche l'analisi presentata da GIANNATIEMPO, Anna: sul primato trascendentale della volontà in s. Tommaso, in *Divus Thomas* 74 (1971), pp. 131-154. Interpreta diversamente il ruolo della volontà, in rapporto alle letture più intellettualiste che si danno dei testi di Tommaso, anche STUMP, Eleonore: Aquinas's account of Freedom: intellect and will, in Aquinas's *Summa Theologiae*, in *Critical Essays*, a cura di Davies Brian, Lanham 2006, pp. 203-222. A p. 207 Stump afferma che l'atto che porterà alla scelta comincia con l'intelletto, richiamandosi anche a *S. Th.*, I, q. 82, a. 3, ad 4. L'autrice, però, prende in considerazione le opere tarde di Tommaso (*S. Th.*, I-II, e la *Q. D. De Malo*) sottolineando l'esercizio della volontà sull'intelletto, e precisando che la causalità dell'intelletto non è efficiente, ma formale. Anche se, per certi versi, l'ottica è piuttosto «analitica», la studiosa riconosce la libertà della volontà, ma non accetta che essa si dica «indipendente» riguardo all'intelletto sotto nessun punto di vista. Non si fa menzione, inoltre, dell'esistenza di testi tomistici che evidenziano come il fine ultimo possa essere scelto da parte del soggetto libero. Interpreta come più attivo il ruolo della volontà, anche se piuttosto nell'ambito morale, e tenendo conto di alcune delle interpretazioni date dagli studiosi tomisti in varie epoche della storia, anche: SCHÜSSLER, Rudolf: Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin: Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 79 (2012), pp. 75-107. In un recente articolo (BOTTURI, Francesco: L'idea della libertà. Sorte e rinnovamento, in *Acta Philosophica* 23 [2014], pp. 209-226), l'autore, analizzando la libertà in Tommaso, a differenza della Stump, accenna alla possibilità per l'uomo di «non voler pensare alla beatitudine»; possibilità che è presente in alcuni testi di Tommaso, soprattutto nelle *Q. D. De Malo*. Si menziona anche l'importanza del fondamento della libertà nella concezione della persona (che trova il suo perno nell'atto di essere).

superiore (*eminentior*); ed anche qui la superiorità si evince dall'oggetto della facoltà intellettuale, che è l'*ipsa ratio boni appetibilis*, mentre l'oggetto della volontà è il bene appetibile (*bonum appetibile*). L'importanza della natura dell'oggetto di ogni potenza si presenta qui con enfasi ancora maggiore che nella q. 22 delle *Q. D. De Veritate*, giacché si afferma che quanto più una cosa è semplice ed astratta tanto è più nobile ed alta in se stessa. Dalla superiorità dell'oggetto segue la superiorità della potenza²⁵⁵. *Secundum quid* – cioè quando qualcosa è tale rispetto ad un'altra cosa: in modo relativo – la volontà è superiore (*altior*) solo quando si tratta di oggetti più nobili dell'anima; si conclude però ripetendo che *simpliciter* l'intelletto è superiore²⁵⁶.

Anche in quest'opera Tommaso ribadisce che l'intelletto muove la volontà a modo di fine, mentre la volontà muove l'intelletto a modo di agente. In questo «scambio» di movimento fra l'intelletto e la volontà non si procede all'infinito, ma bisogna cominciare dall'intelletto, giacché è necessario che la conoscenza dell'oggetto preceda al movimento della volontà²⁵⁷.

Nella questione successiva Tommaso tratta direttamente del libero arbitrio e della scelta. Afferma di nuovo che la *electio* è principalmente (*principaliter*) un atto della potenza appetitiva, in quanto si dice che l'oggetto della scelta è quello che è ordinato al fine, che ha ragione di bene e pertanto è oggetto della volontà: ne consegue che la scelta deve essere principalmente un atto della «virtù appetitiva». Nella scelta concorre anche la facoltà conoscitiva, con il *consilium*, con il quale si giudica ciò che si deve preferire; la volontà dunque accetta, desiderando, ciò che è stato giudicato dall'intelletto²⁵⁸. Nella volontà dobbiamo

²⁵⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 82, a. 3; ed. Leon., t. 5, p. 299: «obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam *obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis*; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. *Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius*. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate», il corsivo è nostro.

²⁵⁶ Cf. *Ibidem*: «secundum quid autem, et per comparisonem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus (...). *Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas*».

²⁵⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3; ed. Leon., t. 5, p. 304: «non oportet procedere in infinitum, *sed statur in intellectu sicut in primo*. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum», il corsivo è nostro. La stessa dottrina in *De Veritate*, che abbiamo già presentato: «non est procedere in infinitum; *statur enim in appetitu naturali quo inclinatur intellectus in suum actum*» (*Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12, ad 2; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 127-129, il corsivo è nostro).

²⁵⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 83, a. 3; ed. Leon., t. 5, p. 310: «ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem

distinguere il fatto che, in quanto «volere», essa tende necessariamente al fine che è appetibile. La scelta dunque è delle cose che sono per il fine²⁵⁹.

Nei testi che abbiamo considerato, il primato dell'intelletto sulla volontà è palese, anche se, tenendo conto della totalità del *corpus Thomisticum*, come ha ben indicato Fabro, i brani citati sono di difficile interpretazione. L'argomento con il quale si assegna all'intelletto il primato sulla volontà è, come abbiamo accennato, e secondo il lessico di Fabro, «formale», «statico». L'intelletto è più perfetto perché il suo oggetto è l'*ipsa ratio boni appetibilis, bonum intellectum*, mentre l'oggetto della volontà è il bene appetibile (*bonum appetibile*); ma nell'analisi dei trascendentali la *ratio boni* compete al *bonum*, mentre la *ratio veri* è quella che spetta all'intelletto. In questi testi si attribuisce comunque la *ratio boni* all'intelletto. Bisognerebbe dire che anche la volontà è «superiore» poiché ci permette di raggiungere la «cosa in sé», così come si presenta nella realtà e non solo nella mente. Fabro fa notare quanto sia estraneo (rispetto all'intero pensiero di Tommaso) il criterio qui adottato per sottolineare la superiorità dell'oggetto: *quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius*. Nel caso della presenza dell'oggetto all'intelletto il nostro

cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur (...) proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile, unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia».

²⁵⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 83, a. 4; ed. Leon., t. 5, p. 311: «similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde *voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem*. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur», il corsivo è nostro. Anche nella *Summa contra Gentiles* (opera che di solito è collocata cronologicamente «a cavallo» fra i due testi che stiamo analizzando) troviamo un testo in cui si afferma che «è falso» che la volontà sia *altior* rispetto all'intelletto. La volontà muove l'intelletto «*quasi per accidens*», come agente (ma l'agente non muove se non per il fine), mentre all'intelletto compete la causalità «totale», in quanto la volontà non potrebbe desiderare un bene, e dunque sceglierlo, se prima l'intelletto non lo apprendesse e non lo presentasse come tale alla medesima: cf. THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 26; ed. Leon., t. 14, p. 73, 13a-16b: «nam *primo et per se intellectus movet voluntatem*: voluntas enim, inquantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum. *Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens*, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit. Et in hoc ipso intellectus voluntatem praecedit: nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum, *voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem*. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiore voluntate: voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid», il corsivo è nostro.

autore dice che si tratta di una presenza intenzionale, non reale, e pertanto non si tratta di nessuna perfezione morale per ciò che riguarda il raggiungimento del bene ultimo²⁶⁰.

Le medesime osservazioni troviamo in Fabro riguardo a vari testi in cui si afferma che l'intelletto «muove» la volontà, mentre le presenta l'oggetto, e con ciò si afferma il primato dell'intelletto sulla volontà, e di conseguenza si attribuisce la libertà all'intelletto come principale protagonista. Secondo Fabro, si dovrebbe dire soltanto che l'intelletto «presenta», «mostra» (*ostendens*) l'oggetto alla volontà; ma per se stesso, in quanto intelletto, non la «muove» ad agire, anche se si deve accettare che l'oggetto come appetibile, e dunque come fine, può muovere la volontà²⁶¹.

Fabro in seguito contesterà parte di questa interpretazione (quella per cui l'intelletto muove la volontà), tenendo conto dei principi tomistici presenti nella totalità delle opere dell'Aquinate, che lo porteranno a concludere diversamente la sua speculazione – come vedremo nella seconda parte della nostra ricerca.

5.3 Breve accenno alle attuali letture tomistiche dell'atto libero

Abbiamo visto, nel corso di questo capitolo, che gli studiosi di Tommaso a livello speculativo danno diverse interpretazioni dell'atto libero. Abbiamo ricordato, fra i più recenti, i lavori di Federica Bergamino, Beatriz Reyes Oribe, Emilio De Dominicis e Thomas Williams, esponenti di letture contemporanee differenti da quella di Fabro.

Si è pure accennato al fatto che altri autori, sempre nel contesto degli studi sistematici su Tommaso, attribuiscono un ruolo più attivo alla volontà. Fra questi abbiamo ricordato Rudolf Schüssler ed Eleonore Stump.

Alcuni autori contemporanei proseguono le ricerche sul primato della volontà nella scelta, ed anche nella scelta del fine ultimo in concreto, secondo i suggerimenti e le ricerche di Fabro. Abbiamo già menzionato Anna Giannatiempo; e si possono vedere, a modo di esempio, i lavori di Christian Ferraro, Ariberto Acerbi, Rosa Goglia, Umberto Galeazzi²⁶².

²⁶⁰ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 27.

²⁶¹ Cf. FABRO, C.: *Atto Esistenziale...*, p. 130.

²⁶² Cf. FERRARO, Ch.: i lavori già citati e anche *Libertà e partecipazione nel tomismo di Fabro: Cenni sulla nuova lettura fabriana dell'interpretazione tomistica della libertà*, in *Ricerche Teologiche* 23 (2012), pp. 145-178; e *La svolta metafisica di san Tommaso*, Città del Vaticano 2014; ACERBI, A. - ROMERA, L.: *La antropologia de Cornelio Fabro...*, pp. 101-131; GOGLIA, R.: *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Venezia 2004; GALEAZZI, Umberto: *Libertà e fine ultimo in San Tommaso nell'interpretazione di Cornelio Fabro*, in *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, Udine 2008, pp. 75-90; «Introduzione» a *La felicità: Summa theologiae, I-II, Questioni 1^a-5^a/Tommaso d'Aquino; introduzione, traduzione, note e apparati di Umberto Galeazzi*, Milano 2010. Hanno conclusioni molto simili a Fabro e sottolineano la soggettività nel pensiero di Tommaso:

5.4 Commento conclusivo al capitolo V

Abbiamo presentato brevemente l'interpretazione fabriana della dottrina tomistica sulle facoltà dell'uomo. Seguendo la trattazione della *I Pars* della *Summa Theologiae* si è vista la distinzione dell'anima dalle sue facoltà. L'anima è il primo principio remoto dell'operare, e per realizzare le sue operazioni ha bisogno delle facoltà, che sono i principi prossimi ed immediati delle operazioni.

Abbiamo visto poi la corrispondenza fra gli atti dell'intelletto e quelli della volontà nell'atto umano, secondo l'itinerario espresso nello schema classico all'interno dell'antropologia tomista.

Una prima lettura dell'atto libero, tenendo conto anche della *Q. D. De Bono* e di quelle immediatamente successive, evidenzia il primato attribuito all'intelletto, ad ogni livello di considerazione: «*totius libertatis radix est in ratione constituta*»²⁶³. Abbiamo tuttavia accennato al fatto che ci sono altri brani tomistici nei quali si può scorgere un ruolo non meramente «passivo» della volontà. Questo aspetto sarà sviluppato da Tommaso soprattutto in scritti posteriori, che tratteremo nella seconda e nella terza parte della nostra indagine, sempre seguendo il pensiero di Fabro.

* * *

Dobbiamo ribadire ancora, in questa sede, e a modo di conclusione di quanto detto in precedenza nei diversi capitoli di questa prima parte, che l'atto di essere, mediato dalla nozione di partecipazione, è per Fabro l'atto per antonomasia. Seguendo il principio *operari sequitur esse*, abbiamo visto che l'anima dell'uomo si rivela come incorruttibile, perché l'indipendenza nell'operare, che è l'«emergenza assoluta dell'intendere e del volere», rivela l'indipendenza e l'originalità nell'essere che compete alla forma sussistente.

Anche nell'ordine dinamico dell'operare della persona in quanto sostanza prima, l'*esse* è il primo fondamento, così che l'atto dell'operare è per parteci-

MURNION, William E.: Aquinas's Theory of Human Freedom in the Summa theologiae, in *Being and thought in Aquinas*, Binghamton 2004, pp. 151-192; e WANG, Stephen: The indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquinas' Account of Human Freedom, in *New Blackfriars* 90 (2009), pp. 108-129; quest'ultimo autore addirittura accenna all'auto-costituzione della persona mediante le scelte, giungendo a questa conclusione: «We re-create ourselves by seeking a particular form of perfection in a particular good. This is the sense in which Aquinas believes that we constitute ourselves through our free choices» (p. 129).

²⁶³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 2; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 685, 92-100: «iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare; de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis quae super actum suum reflectitur, et quae cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat et per quas iudicat; unde *totius libertatis radix est in ratione constituta*», il corsivo è nostro.

pazione dell'atto di *esse*, quale atto primo della medesima sostanza²⁶⁴. Oltre alla perfezione sostanziale, che la persona già possiede nella linea dell'essere, essa deve raggiungere la perfezione del suo operare, mediante gli atti delle facoltà, fino al compimento della pienezza propria della sua natura, che non può essere in un rapporto *formale* con il bene (come sembrerebbe dall'analisi di alcuni testi di Tommaso cui abbiamo accennato), ma nel raggiungimento *reale* del bene, per la libertà – come spiegheremo più avanti.

²⁶⁴ Cf. FABRO, C.: *Introduzione a san Tommaso...*, pp. 158-159.

PARTE II

LA POSIZIONE SPECULATIVA DI FABRO RIGUARDO ALL'«IO»

Dopo aver individuato i diversi elementi del pensiero di Tommaso che confluiscono nella concezione fabriana della persona umana e della scelta, entriamo ora nel cuore della nostra ricerca, con la prima delle due parti centrali, in cui ci proponiamo di illustrare (in diversi punti) il significato della nozione dell'«io».

Dovremo dunque esaminare ora la visione fabriana della persona, quale soggetto spirituale e primo principio operante, nell'ambito esistenziale, e pertanto come principio «assoluto» (in un senso che bisognerà precisare), quale si manifesta nell'esercizio delle sue facoltà specifiche – l'intelligenza e soprattutto la volontà – nel dinamismo della scelta esistenziale del fine ultimo in concreto: quel fine ultimo che Fabro chiama «l'Assoluto».

Pertanto, nel primo capitolo tratteremo della scelta del fine ultimo in concreto, con particolare attenzione al ruolo della facoltà volitiva.

Il secondo capitolo sarà poi dedicato propriamente ad illustrare la concezione fabriana dell'«io», sia dal punto di vista intellettuale sia dal punto di vista volitivo. Vedremo quindi in che senso Fabro intenda l'«io» come principio assoluto, per concludere, infine, con la fondazione del soggetto stesso nella scelta dell'Assoluto.

CAPITOLO I

LA SCELTA ESISTENZIALE DEL «FINE ULTIMO IN CONCRETO»

1.1 Una nuova sfera di considerazione: l'ambito «esistenziale»

Dobbiamo innanzitutto riflettere su quell'ambito di considerazione che Fabro chiama «esistenziale», prendendo il termine dalla corrente di pensiero che porta lo stesso nome, ma integrandone la nozione con i principi tomistici, i quali, a loro volta, a partire da questa riflessione, si manifestano sotto una nuova luce.

L'incontro di Fabro con la contestazione esistenzialista di Kierkegaard all'idealismo hegeliano è quasi contemporaneo alle sue ricerche sui principi basilari della metafisica tomista. I problemi prospettati dall'esistenzialismo (nelle sue diverse correnti) costituiranno uno stimolo per l'indagine filosofica del nostro autore, che nell'arco di tutta la sua attività accademica cercherà di rispondere al problema dell'uomo attraverso la libertà – come egli stesso ha affermato¹.

¹ Cf. FABRO, C.: *Appunti di un itinerario...*, p. 179. Per il rapporto di Fabro con l'esistenzialismo, si veda FONTANA, E.: *Fabro e l'esistenzialismo*, Segni 2010, specialmente pp. 5-22. Oltre agli scritti di Fabro sull'esistenzialismo che si riportano in questa sezione si possono consultare: *Introduzione all'Esistenzialismo*, Segni 2008; *L'esistenzialismo in Italia*, a cura di Maiorca Bruno, Torino 1993 e Mazzotta Guido: *Ipotesi su Fabro*, in *Euntes docete* 50 (1997), pp. 213-231; DELFAGAAUW, Bernard: *Il contributo agli studi Kierkegaardiani*, in AA.VV.: *Essere e Libertà: studi in onore di Cornelio Fabro in occasione del LXXX genetliaco*, Potenza 1991, pp. 457-493; sebbene in una prospettiva diversa si veda anche GIANNATIEMPO, A.: *Profilo esistenziale e l'incontro con il Diario di Kierkegaard*, in *Crisi e destino della Filosofia...*, pp. 51-75.

In uno dei primi articoli che il giovane Fabro pubblica sull'esistenzialismo, nel 1943, troviamo già delineato il nucleo della tematica, che gli permetterà poi di individuare un ambito esistenziale all'interno della filosofia tomista. Qui Fabro sottolinea che l'esistenzialismo, sebbene sia nato dall'idealismo, si oppone ad esso per l'affermazione della realtà del singolo, per cui l'essere acquista, da questo punto di vista, un significato nuovo: «L'essere non è pensare secondo necessità in sé compiuta; è piuttosto “agire” nella incondizionatezza e vivere in libertà; non è essenza astratta, ma concreta esistenza, non movimento indefinito e impersonale di un pensiero senza oggetto, ma il “farsi” della Persona come iniziativa del singolo e libera decisione per il suo “destino”»².

Fabro prosegue poi l'analisi sull'esistenzialismo avvertendo che esso, come metodo del filosofare, implica una presa di posizione riguardo all'essere; tra l'altro, non bisogna dimenticare che l'esistenzialismo si presenta come «essere nelle sue possibilità», giacché l'esistenza è detta «apertura», «disponibilità» riguardo all'essere per il quale deve decidersi: «essa – si dice – non è tanto ciò che si è per condizione di natura, quanto ciò che si deve diventare per l'atto di scelta»³. Per questo motivo l'esistenzialismo potrebbe guidare ad un'interpretazione del reale, e dunque alla fondazione metafisica del soggetto spirituale. Da parte sua, peraltro, Fabro dubita che gli autori esistenzialisti a lui contemporanei possano arrivare a tale fondazione. Ad ogni modo, egli sottolinea le virtualità positive del movimento per una giusta interpretazione della soggettività, di cui individua alcuni spunti importanti soprattutto in Kierkegaard.

Fabro continuerà in vari modi la sua riflessione su questo movimento, e sui principi che lo reggono: pubblicando lavori, seguendo attentamente le edizioni di Jaspers, Heidegger e Sartre, ed inoltre inserendo, nelle sue traduzioni di Kierkegaard, ampie introduzioni che gli permettono di approfondire il pensiero dell'autore danese⁴.

² FABRO, C.: *Analitica dell'Esistenza*, in *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma 1945/Segni 2009, pp. 51-69, qui. p. 54, il corsivo è nostro.

³ *Op. cit.*: p. 31.

⁴ Per la recensione ed interpretazione di Kierkegaard da parte di Fabro si possono vedere le sue traduzioni alle opere del filosofo danese, specialmente *Il concetto dell'angoscia*, *La Malattia mortale*, le *Opere* e il *Diario* che contengono ampie introduzioni e note a cura di Fabro; ed inoltre gli articoli dedicati al filosofo danese in *Riflessioni sulla libertà*. Interessante risulta il confronto diretto fra tomismo ed esistenzialismo dopo la pubblicazione della Lettera Enciclica *Humani Generis* di Pio XII, in un articolo in cui Fabro individua alcuni punti di convergenza e molti di divergenza fra le due impostazioni di pensiero: *L'Assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo*, *Salesianum* 13 (1951), pp. 185-201. Altri scritti che si possono consultare riguardo al nostro tema sono: *L'uomo di fronte a Dio in Søren Kierkegaard*, in *Collectio Urbaniana* 1 (1950), pp. 3-32; *Singolo e società nel cristianesimo kierkegaardiano*, in *Città di Vita* 6 (1951), pp. 228-235; *Tra Kierkegaard e Marx: Per una definizione dell'esistenza*, Firenze 1952/Roma 1978²/Segni 2010; *Interpretazione di Kierkegaard*, in *Studi cattolici*, 136 (1972), pp. 411-419; *Kierkegaards Kritik am Idealismus*, in *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit*, Frankfurt a. M.

Notiamo così che, col passare degli anni, commentando alcuni di questi pensatori esistenziali, Fabro evidenzia «l'autonomia pura dell'Io puro: la volontà che pone se stessa e ponendo se stessa pone l'essere secondo le possibili vie dell'esistenza»⁵; ed ancora, sempre sottolineando il ruolo della volontà, il nostro autore scrive che essa «mediante la libertà può sottrarsi a ciò che non vuole, perché essa è nel suo ambito il primo principio motore della persona come tale». Fabro conclude che «in questa formula che la volontà libera costituisce il *prius* fondante rispetto all'essere dell'esistente, l'ultima filosofia può incontrare Tommaso»⁶. Si delinea dunque un'altra via di approccio al soggetto spirituale:

Secondo quest'indirizzo si tratta di cogliere l'essenza dell'uomo dal punto di vista dinamico, e non puramente statico, cioè di conoscere il «come» (*wie*) e non semplicemente il «ciò» (*was*) della sua vita spirituale, in quanto essa si dà nel divenire della libertà e vuol quindi attingere l'uomo nelle «sue» originarie possibilità. In quest'orientamento l'antropologia filosofica s'incontra con l'esistenzialismo⁷.

Non bisogna credere, però, che una riflessione di questo genere si opponga alla riflessione metafisica, come se quest'ultima non fosse più valida: non è questo l'approccio che Fabro intende seguire, giacché la metafisica è il fondamento dell'analitica esistenziale. Fabro, anzi, è piuttosto severo a questo riguardo, e rimprovera ai vari esponenti dell'esistenzialismo proprio questo errore: di considerare solo il «farsi» dell'uomo, senza un vero richiamo ad un fondamento, soprattutto per la coscienza e la libertà⁸.

È negli anni '70 che, nel solco di una più accurata indagine sulla libertà, la problematica del soggetto spirituale o «io» torna ad accentuarsi, implicando anche un approfondimento della prospettiva esistenziale. Da questo punto di vista – esistenziale – l'uomo è inteso come «possibilità infinita», ma proprio in quanto appartiene all'ambito degli esseri spirituali, per l'appartenenza dell'*esse* alla propria forma, e dunque dal punto di vista metafisico. Fabro sottolinea la «possibilità infinita», che è propria dell'uomo, come «il momento della soggettività», e dunque il momento esistenziale, poiché implica la libertà ed il rischio delle proprie scelte⁹.

1973, pp. 151-180; Spunti cattolici nel pensiero di Søren Kierkegaard, in *Doctor Communis* 26 (1973), pp. 3-32.

⁵ FABRO, C.: Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea..., p. 13.

⁶ *Op. cit.*: p. 18.

⁷ FABRO, C.: *L'anima...*, p. 16.

⁸ Cf. FABRO, C.: *Analitica...*, pp. 64-67.

⁹ Cf. FABRO, C.: L'uomo e Dio, in *Sapienza* 22 (1969), pp. 308-309: «Se quindi per la sua natura di spirito, per il rivelarsi dell'essere come fondamento, l'uomo è possibilità infinita: questa possibilità come procede, avanza, si risolve, si contorce, si dispiega? *E questo appunto è il momento della soggettività, il momento autenticamente esistenziale, il momento della libertà*: l'essere in quanto essere prescinde dal movimento e dalla quiete, dal bene e dal male, dal vero e dal falso.

Nella riflessione esistenziale il mondo non si presenta all'uomo per mezzo di concetti, ma come lo «spazio vitale» nel quale gli si offrono sempre nuove «possibilità» di esistenza:

Intendiamoci, qui non si parla di «soggettività» in senso psicologico (soggettività di inclinazioni, tendenze, sentimenti, di capacità rappresentative particolari...) (...). È una «soggettività» quindi che viene dopo la soggettività psicologica e dopo l'oggettività razionale; è l'*appropriazione dell'essere della realtà mediante l'impegno della propria persona*: questo è il concetto di soggettività nel senso moderno e in senso vero¹⁰.

La riflessione esistenziale è diversa, dunque, sia da quella puramente psicologica sia da quella strettamente metafisica. La psicologia «“descrive” impressioni, esperienze, soprattutto comportamenti... per individuarne leggi, moduli, connessioni e interferenze secondo le esigenze della ricerca scientifica»¹¹. E il nostro autore si affretta a chiarire che «in quanto e nella misura in cui la psicologia tende a diventare scienza, essa si stacca dall'esistenziale e abbandona il campo proprio della coscienza»¹².

D'altra parte, quella che Fabro propone non è nemmeno una considerazione *solo* metafisica, in quanto questa cerca di spiegare la struttura dell'ente, i suoi principi costitutivi (sia nell'essere che nell'operare), per ricondurli al loro fondamento nella prima Causa. Riguardo alla libertà, inoltre, la riflessione metafisica e antropologica approfondiscono soprattutto il momento di interazione fra il soggetto e l'oggetto, analizzando gli atti e le facoltà – ciò che Fabro chiamerà «analisi metafisico-formale».

Invece l'«analitica o riflessione esistenziale» riguarda, per Fabro, il momento di «tensione» del soggetto, a livello di consapevolezza e di responsabilità: quel livello in cui spetta alla persona coinvolgere tutta se stessa nell'agire, attraverso l'impegno della libertà, dove l'«io» sente presso di sé il proprio destino, soprattutto con la scelta del fine ultimo in concreto, inteso come il proprio progetto di vita (secondo i testi qui citati).

In forma più esplicita, la distinzione fra l'ambito propriamente metafisico e quello «esistenziale» (così come Fabro lo intende) si può trovare in un articolo

Certo l'essere, come tale, è vero, è bello è buono, ecc. Ma l'uomo, può nel suo itinerario terreno, incappare in tutti gli ostacoli, può essere portato a tutti i rischi. Questo momento del rischio della verità, del rischio della salvezza, è il momento della soggettività», il corsivo è nostro.

¹⁰ FABRO, C.: La libertà in Hegel e san Tommaso, in *Sacra Dottrina* 66 (1972), pp. 165-186, qui p. 167, il corsivo è nostro.

¹¹ FABRO, C.: *L'io e l'esistenza...*, p. 74.

¹² *Ibidem*. Cf. anche l'affermazione seguente: «sotto questa prospettiva, ch'è la situazione esistenziale della persona – quindi né puramente pratica né puramente speculativa – quale costitutiva e definitiva per l'esito finale del nostro essere e del significato ultimo della vita dello spirito, il primato della volontà non nuoce ma torna a vantaggio della stessa intelligenza secondo una consonanza di scambievolmente integrazione» (FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 71), il corsivo è nostro.

contemporaneo alle *Riflessioni sulla libertà*, nel quale Fabro chiarisce che l'ente spirituale (uomo-angelo) si pone in due piani: «a) in quello ontico-metafisico dell'essere ed è una creatura soggetta alla causalità di Dio o realtà causata e finita nel suo essere ed operare che sono dipendenti, b) in quello ontologico-esistenziale dell'agire cioè della sua attività spirituale che è libera e indipendente»¹³.

Bisogna tener presente questa distinzione, specialmente quando si parla della libertà e dell'«io», con un fondamento metafisico ma in un contesto «esistenziale». Altrimenti si rischia di fraintendere alcune affermazioni di Fabro, ad esempio quelle che riguardano l'«emergenza della volontà» o «l'assolutezza dell'«io»» (come vedremo più avanti). Si tratta di stabilire un rapporto di complementarità tra la sfera metafisica e quella che Fabro chiama «esistenziale», per una migliore comprensione dell'uomo concreto. Come lo stesso Fabro spiega: «la considerazione esistenziale infatti ossia *la priorità dinamica attribuita, com'è suo diritto, alla libertà*, non solo non elimina ma esige il fondamento metafisico»¹⁴.

Bastino, per ora, questi accenni sulla «considerazione esistenziale». Si tornerà a riflettere sui due piani – quello metafisico e quello «esistenziale» – quando si parlerà dell'«indipendenza del soggetto concreto», indipendenza che si manifesta nei suoi atti di scelta; un aspetto che Fabro (grazie anche alla lettura delle opere di Kierkegaard) ha continuato a sviluppare, e che è diventato decisivo per l'analisi fabriana della persona nell'esercizio della sua libertà.

1.2 La riflessione sull'«intervallo» o «hyatus» della libertà

Si è già analizzato il rapporto fra l'uomo – sia nella conoscenza sia nella volizione – e l'ente, attraverso l'analisi tomistica dei trascendentali svolta da Fabro; ed abbiamo considerato la persona da un punto di vista metafisico (sia nella sua struttura statica sia nel dinamismo del suo operare)¹⁵. Questa duplice considerazione – cioè: da parte dell'oggetto (l'*ens* e le sue «*passiones*») e da parte del soggetto (la persona) – all'interno di alcuni testi tomistici, ci porta ora a riflettere sulla necessità, riscontrata da Fabro, di un «passaggio» nell'attuarsi della libertà dell'uomo: un passaggio che chiameremo «*hyatus*» o «intervallo della libertà», secondo le espressioni che ricorrono nelle ultime opere del filosofo friulano sulla libertà e sull'«io».

¹³ FABRO, C.: *La libertà in san Bonaventura...*, p. 530, il corsivo è nostro.

¹⁴ FABRO, C.: *Ateismo ieri e oggi*, in *Asprenas* 2-3 (1980), pp. 209-227, qui p. 214, il corsivo è nostro.

¹⁵ Cf. Parte I, c. 3 Dall'*ens* come *fundamentum fundans* al ridimensionamento dei trascendentali e c. 4 La concezione tomistica della persona.

1.2.1 Il termine «hyatus» o «intervallo»

Il termine latino «*hyatus*» (che Fabro stesso definisce un'«espressione ascetica»)¹⁶, o (in traduzione) il termine italiano corrispondente, quello di «intervallo», non si trovano in Tommaso in forma esplicita; ma, secondo la riflessione fabriana, questi termini non dovrebbero contraddire i principi tomistici.

La nozione appare, nel contesto dell'analisi sull'esistenzialismo, già nelle prime riflessioni di Fabro, intesa come «passaggio»¹⁷ e (con termine meno ricorrente) «salto»¹⁸ o come «il passaggio che avviene per il salto della scelta»¹⁹. Il termine «*hyatus*» in quanto tale, però, compare negli scritti fabriani solo più tardi. Nei primi scritti, dove si parla di «salto» o di «passaggio», Fabro sta trattando della libertà e delle scelte che l'uomo deve compiere per diventare veramente libero, passando così dall'essere semplicemente un uomo all'essere un «singolo», o «spirito», proprio per quel «salto» che gli permette di scegliere un proprio progetto di vita, e che è quasi un passaggio dalla possibilità all'attuazione responsabile. Questo «salto» implica non soltanto le determinazioni proprie dell'essere uomo, comuni a tutti gli individui in quanto uomini, ma anche altri elementi, che non rientrano tanto nell'ambito delle scienze, ma appartengono piuttosto al «tessuto vitale» di ogni uomo concreto.

Anche se l'indagine qui verte sulle tematiche dell'esistenzialismo, corrente di pensiero che Fabro sta ora «scoprendo» (i testi fin qui citati sono degli anni '40 - '50), si intravede già che il «salto», per Fabro, si può collocare all'interno della filosofia tomistica, fra l'ambito propriamente metafisico e l'ambito delle scelte «radicali», che prende in considerazione il dinamismo della persona, nel suo «farsi» attraverso queste medesime scelte, per l'impegno del proprio progetto fondamentale – cioè, quello che viene chiamato «ambito esistenziale». Generalmente, in questo contesto, Fabro accenna al «passaggio» dalla possibilità alla realtà «concreta» e personale di ognuno – dunque «esistenziale» –, che non

¹⁶ FABRO, C.: Libertà teologica, antropologica..., p. 16.

¹⁷ FABRO, C.: Rassegna di esistenzialismo italiano, in *Divus Thomas* (Piacenza) 56 (1943), pp. 431-440, qui p. 433.

¹⁸ FABRO, C.: Analitica..., p. 63.

¹⁹ FABRO, C.: Il significato dell'esistenzialismo, in *Acta Pont. Academiae Romanae s. Thomae Aq.*, Roma 1947, pp. 9-39, qui p. 15: «Infine l'Esistenzialismo vede l'attuazione dell'essere, il suo "compimento" (*Erfüllung*) nella forma di una "seconda concretezza": essa è data nella situazione o "progetto fondamentale" che l'uomo si dà ovvero "sceglie" precisamente in quanto è spirito, cioè persona singola. Il passaggio dalla prima concretezza (quella di natura) alla seconda (quella di spirito) avviene per il "salto" della "scelta", per l'impegno individuale. È questa la più alta forma di "passaggio" dalla potenza all'atto in cui si trova impegnato tutto l'uomo, nel mistero del suo "statuto ontologico"; dove quindi entrano in azione non soltanto, e forse non principalmente, i fattori di "chiarezza" logica ma certi altri fattori più profondi e meno facilmente classificabili, portatori di una chiarezza o evidenza di altro genere dal discorso logico e che spesso lo precede e lo domina», il corsivo è nostro.

avviene in virtù della semplice possibilità, ma in virtù del principio motore della personalità, che è appunto la libertà²⁰.

Intorno agli anni '50, senza abbandonare i termini sopra ricordati, Fabro inizia ad usare anche quello di «rischio» (termine che deriva dalla lettura di Kierkegaard e dei suoi commentatori)²¹.

Il termine «intervallo», invece, compare propriamente verso il 1970, quando, cioè, già da diversi anni Fabro rifletteva sulla libertà, e soprattutto sulla scelta del fine ultimo in concreto, nell'ambito esistenziale-reale: «La libertà vive e si attua grazie alla tensione degli opposti (bene-male, questo bene-questo male) e si attua mediante la decisione di superare l'intervallo che li divide: nel passare all'atto»²². Da questo momento in poi sarà ricorrente anche l'associazione fra il termine «intervallo» e gli altri già menzionati. Per esempio, «salto» e «intervallo» vengono usati insieme, come termini equivalenti, nell'articolo *La libertà in san Bonaventura* dell'anno 1975:

Questa principalità della libertà nella vita dello spirito esige di porsi fuori delle antitesi formali sia del determinismo come dell'indeterminismo, sia della necessità come della contingenza: antitesi che scaturiscono o dall'errore di identificare i due piani metafisico ed esistenziale, del piano dell'essere con quello della libertà, oppure dal subordinare per dipendenza diretta il piano esistenziale da quello metafisico. *Fra i due c'è un «intervallo» (Zwischen), una frattura, un salto: in questo pertugio opera la libertà che fa il passaggio camminando – per così dire – per e su se stessa*²³.

D'altra parte, il termine «*hyatus*» si ispira alla lettura ed interpretazione della libertà in Fichte, definito appunto come «il filosofo della libertà», che Fabro legge con vivo interesse soprattutto a partire dagli anni '70, e che su questo punto (come su altri) ha influenzato il nostro autore.

Fabro analizza la «duplicità» di essere ed intuizione intellettuale che troviamo in Fichte, una duplicità che (come quella di libertà ed essere) non permette, secondo il nostro autore, unificazione o fusione:

Qui il punto sintetico dell'unità non c'è e non è possibile: nel sapere c'è quindi uno *hyatus* – il termine è dello stesso Fichte: è questa separazione o abisso ch'è

²⁰ Cf. FABRO, C.: L'uomo e Dio..., p. 310.

²¹ Cf. FABRO, C.: La struttura dialettica del valore, in *La Fondazione della morale*, Gallarate 1949, p. 335-341, qui p. 338: «se il valore, nella pura sfera ontologica, si presenta secondo un rapporto in un certo senso analitico: considerato invece nella sua autentica sfera reale ovvero esistenziale è, e non può non essere se non si vuol cadere nel fatalismo cosmico o nel predestinazionismo teologico, un rapporto sintetico. Per questo l'esistenzialismo contemporaneo parla giustamente di “rischio”, “salto”, e “scelta”».

²² FABRO, C.: Libertà e peccato, in *Atti del primo convegno internazionale di «Chiesa viva»*, Roma 1974, pp. 205-219, qui pp. 206-207.

²³ FABRO, C.: La libertà in san Bonaventura..., p. 531.

superato dalla libertà mediante un «salto» – Fichte usa ancora il termine latino di *saltus* (...). Nel conoscere c'è l'unità, ma nella realtà cioè più esattamente nel rapporto fra il conoscere e la realtà c'è lo *hyatus*²⁴.

Seguendo ancora una volta la metodologia di «apertura-rottura» rispetto alle proprie fonti²⁵, Fabro riconosce l'importanza che la nozione e la problematica implicano nello stesso Fichte, ed afferma che tale concezione può essere opportunamente integrata con la nozione di «passaggio» e «salto» quale si ritrova nell'esistenzialismo:

Il termine di «salto» ritorna come è noto, nel momento cruciale della dialettica di Hegel ma esso è diventato famoso e *meritatamente nella fondazione della libertà* e nella tensione dello scandalo che prepara l'atto di fede in Kierkegaard (...). Nel conoscere c'è l'unità, ma nella realtà cioè più esattamente nel rapporto fra il conoscere e la realtà c'è lo *hyatus* ch'è poi in fondo quello fra il conoscere e il noumeno in Kant: la dualità di essere in sé e conoscere. Una dualità e soprattutto uno *hyatus* ch'è destinato ad essere e rimanere insuperabile fin quando la libertà è interna al sapere ossia una funzione del sapere stesso che s'identifica in Fichte con l'intuizione intellettuale²⁶.

Dunque, secondo la lettura di Fabro, si riscontra una sorta di «convergenza» fra l'esistenzialismo di Kierkegaard e l'idealismo di Fichte, nell'istanza di riscattare la soggettività (da parte del primo) e di esaltare la libertà (da parte del secondo), proprio attraverso la nozione di «*hyatus*».

Per il nostro autore l'analisi della libertà, sia in Fichte sia in Hegel e in alcuni pensatori detti «esistenzialisti», come Sartre e Jaspers, porta ad identificare necessità e libertà e, pertanto, a «dissolvere» la libertà, oppure a ridurla all'intelletto o alla volontà²⁷; per Fabro questa grave difficoltà fa «affogare» la soggettività e

²⁴ FABRO, C.: Breve discorso sulla libertà, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 70 (1978), pp. 267-280, qui. p. 272. Anche in un altro articolo dedicato a Fichte, quasi contemporaneo, compare la stessa problematica e terminologia di *hyatus*: FABRO, C.: Dialectique de la liberté et autonomie de la raison chez Fichte, in *Revue Thomiste* 80 (1980), pp. 216-240. Ha trattato la recensione di Fichte da parte di Fabro IVALDO, Marco: Fabro lettore di Fichte, in *Acta Philosophica* 16 (2007), pp. 213-235.

²⁵ Per l'ermeneutica fabriana di Tommaso d'Aquino, Kierkegaard e i pensatori classici tedeschi, cf. FERRARO, Ch.: «*Creatividad Participada*»..., spec. pp. 55-86; 145-172.

²⁶ FABRO, C.: Breve discorso..., p. 273.

²⁷ Cf. i già citati articoli di Fabro su Fichte e gli scritti fabriani sull'esistenzialismo. Per Hegel si può vedere (oltre all'articolo già citato sulla libertà): Il «Sein» hegeliano e l'«esse» tomistico, in *Sapientia Aquinatis*, Roma 1955, pp. 263-270; *Giorgio G. F.: La dialettica: Antologia sistematica*, Brescia 1960, 1966², 1973³, 1983⁴/Segni 2012; Nuova interpretazione dell'uomo (Hegel - Feuerbach - S. Tommaso), in *Doctor Communis* 17 (1964), pp. 144-158; Hegel e Cristo, in *Sapientia* 26 (1971), pp. 323-334; La trascendentalità della dialettica hegeliana, in *Tempo e storicità dell'uomo*, Padova 1971, pp. 11-28; La critica di Kierkegaard alla dialettica hegeliana nel «Libro su Adler», in *Giornale critico della filosofia italiana* 57 (1978), pp. 1-32; *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Segni 2004.

la responsabilità personale. Si ritiene invece che Tommaso abbia qualcosa da dire al riguardo (come vedremo più avanti), giacché, secondo Fabro, i principi tomistici permettono di risolvere diversamente le istanze sopra ricordate, trascendendo le antitesi formali di determinismo e indeterminismo.

1.2.2 La tendenza innata alla felicità nel soggetto libero

La necessità dello «*hyatus*» nell'analisi dell'atto libero, all'interno dell'interpretazione fabriana della libertà, richiama dunque l'attenzione sulle diverse composizioni che – a livelli distinti – si trovano nel soggetto, e che permettono appunto la realtà dell'atto libero tramite il «salto» dell'intervallo, evitando così qualsiasi tipo di determinismo.

L'intervallo sorge dalla stessa struttura metafisica degli enti finiti, che sono composti di essenza ed *esse*; ne consegue, nei soggetti spirituali, la distinzione fra l'anima e le sue facoltà a livello di struttura, e, sul piano operativo, la distinzione tra la facoltà e l'atto, ed infine quella fra l'atto e l'oggetto. L'intervallo è innanzitutto metafisico, e diventa quindi esistenziale²⁸.

Nella *I pars* della *Summa Theologiae*, si è già visto, sembra che la volontà debba necessariamente tendere alla felicità – il *bonum in communi* –, così che la *intentio finis* segue quasi immediatamente alla *aprehensio entis* che si dà nell'intelletto²⁹. Ma Fabro mette in dubbio che questa aspirazione infinita alla felicità coincida con il fine che ogni uomo determina da sé, come obiettivo della propria vita e «tipo di felicità»: lo attesta l'osservazione dell'operare degli uomini, e dei fini che li muovono nella vita quotidiana, che non sono gli stessi per tutti. Segnala infatti il nostro autore che l'analisi metafisica della persona permette di vedere quanto segue:

L'ente finito, anche se necessario (cioè spirituale) *in ordine entis*, non è perfetto *in ordine boni* e deve conseguire liberamente, in quanto è soggetto spirituale, la sua felicità. È qui che si affaccia l'intervallo della realtà del fine in concreto, assente negli animali perché guidati infallibilmente dall'istinto ed anche in Dio che ha nella sua essenza la pienezza della felicità per se stesso³⁰.

In questo passo emerge anche un argomento che potrebbe rafforzare la necessità della scelta del fine in concreto. Infatti, la stessa nozione di appetito razionale implicherebbe necessariamente che la volontà debba scegliere il proprio fine, in quanto, diversamente da ciò che avviene nell'appetito naturale ed animale, che è determinato da altro, l'appetito razionale è spirituale, e determina

²⁸ Cf. FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 126.

²⁹ Per i diversi atti dell'intelletto e della volontà nell'atto libero, cf. Parte I, c. 5 L'uomo e le sue operazioni: una prima lettura dell'atto libero.

³⁰ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 127.

se stesso, seguendo Tommaso: «*cognitio determinans actionem et praestituens finem, in quibusdam quidem conjuncta est, sicut homo finem suae actionis sibi praestituit; in quibusdam vero separata est, sicut in his quae agunt per naturam: rerum enim naturalium actiones non sunt frustra (...) ad certos fines ordinatae ab intellectu naturam instituentes*»³¹. Nella lettura di Fabro, è ovvio che tutti gli uomini, in quanto dotati d'intelletto e di volontà, amano e vogliono essere felici. Questa tendenza è spontanea, ed è sottratta alla libera scelta, perché è costitutiva della natura della volontà, in quanto essa è (come ogni facoltà deve essere) *determinata ad unum*, e si identifica con la tendenza verso il *bonum in communi*: si tratta, secondo la terminologia di Tommaso, della *voluntas ut natura* (θέλησις). La *voluntas ut natura*, come tendenza al bene universale, alla felicità, è tendenza necessaria in sé e per sé, in quanto ogni natura è determinata al proprio oggetto. Se non ci fosse questa determinazione necessaria al proprio oggetto, non si avrebbe la facoltà volitiva in quanto tale; per cui Fabro afferma icasticamente che «non si può non volere la felicità»³². Egli, tuttavia, non manca di notare che in Tommaso c'è anche la volontà come facoltà di scelta (βούλησις), sia rispetto all'oggetto sia rispetto all'atto³³. Non tutti gli uomini, perciò, sono d'accordo su *dove* porre la propria felicità: c'è chi la cerca nei piaceri, chi nelle ricchezze, chi nella fama, chi nello studio delle scienze, chi in Dio: «*quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae*»³⁴. Desiderare «questa» o «quella» felicità, perciò, non può venire dall'inclinazione naturale. Fabro riporta vari testi di Tommaso, che sembrano rispecchiare la medesima dottrina nelle diverse epoche del magistero dell'Aquinate. Così, ad esempio, nelle *Q. D. De Veritate*: «*natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi*

³¹ THOMAS de Aquino: *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1; ed. Mandonnet, p. 645.

³² FABRO, C.: Il problema della libertà..., p. 68. Fabro, addirittura, sottolinea che da questa inclinazione necessaria scaturisce la forza propria della volontà, che le permette di dominare se stessa e le altre facoltà, come si dice in *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 5, ad s. c. 2; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 626, 343-346: «non pertinet ad impotentiam voluntatis si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur sed ad eius virtutem» (cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 37).

³³ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 37. Fabro aveva già accennato a questa tematica (pur senza condurre ancora fino in fondo la sua interpretazione sul ruolo dell'appetito intellettuale nell'atto libero) in *L'anima...*, spec. pp. 90-98. Per una trattazione accurata sulla volontà in questo contesto, si veda ALVIRA, Tomás: *Naturaleza y libertad: estudio de los conceptos tomistas de «voluntas ut natura» y «voluntas ut ratio»*, Pamplona 1985 (anche se nelle conclusioni l'autore si allontana dall'interpretazione di Fabro). Per le fonti del pensiero sulla volontà in Tommaso, e le diverse interpretazioni di *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*, si veda ROBIGLIO, Andrea: *L'impossibile volere: Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano 2002, spec. pp. 152-193.

³⁴ THOMAS de Aquino: *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3; ed. Parma, p. 1195.

*aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa»*³⁵. Per quanto riguarda gli animali, invece, Tommaso afferma: «*impossibile est autem, id quod agit ex naturae necessitate, sibi ipsi determinare finem*»³⁶. Ed ancora alla fine del suo magistero, nelle *Q. D. De Malo*, esattamente nella questione sulla *electio*, troviamo la distinzione tra la forma – e l’inclinazione che consegue alla forma – negli esseri naturali (dove la forma è individuata dalla materia, per cui l’inclinazione che consegue alla forma è *determinata ad unum*) e la forma negli animali («intermedia» fra quella degli esseri naturali e la forma intellettuale), ed in particolare nell’uomo, che ha una forma intellettuale, e quindi universale, per cui l’inclinazione della volontà rimane *indeterminate se habens ad multa*³⁷.

Pertanto, anche se nell’ordine metafisico reale Dio è l’unico fine ultimo dell’uomo, Fabro ribadisce che nell’ordine esistenziale della «costituzione» morale del soggetto Dio ha dei concorrenti, e spetta all’uomo determinare e scegliere per se stesso il proprio fine. Questo è, nel pensiero di Fabro, l’atto fondamentale della libertà: la scelta del proprio fine ultimo concreto, che costituisce l’ambito esistenziale reale (come vedremo in seguito). La scelta, in quanto attuazione responsabile, permette all’uomo – ad ogni uomo – di superare lo «*hyatus*» fra l’aspirazione innata alla felicità e la felicità in concreto, cioè il proprio progetto di vita.

1.3 La *electio* del fine ultimo in concreto

I testi sopra citati mostrano già come per Fabro, nella sua interpretazione di Tommaso, sia possibile proporre la scelta del fine esistenziale concreto come il «passaggio» da compiere per risolvere il problema dell’«intervallo»: «c’è quindi un momento esistenziale decisivo: la determinazione della *ipsa res in qua ratio (summi) boni invenitur*»³⁸. Ma la determinazione della felicità in qualcosa che non è il *summum bonum* viene compiuta dal soggetto che sceglie; perciò l’analisi esistenziale può presentare due momenti: l’*abbassamento* dell’ultimo fine ad un oggetto inferiore allo stesso soggetto spirituale, e l’*elevazione* di un bene finito ed apparente ad oggetto della propria felicità.

Fabro inoltre sottolinea, soprattutto nel caso del peccato, che il potere di trasformare, nella sfera esistenziale, un bene finito in un bene «infinito» – in quanto

³⁵ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 620, 82-91.

³⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 1, a. 5; ed. Marietti, vol. II, p. 14.

³⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 148, 290-292.

³⁸ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 127.

esso diventa il fine ultimo dell'uomo – implica un atto di volontà assolutamente indipendente come atto di scelta, perché non può essere Dio a determinare il soggetto ad una scelta di questo genere: e questo atto è ciò che Fabro, seguendo Fichte e Kierkegaard, chiama il «salto»³⁹.

1.3.1 Il ruolo della volontà nella scelta del fine ultimo in concreto

Nella prima parte della nostra ricerca abbiamo esaminato l'interpretazione fabriana di alcuni testi di Tommaso riguardanti l'atto libero; testi desunti soprattutto dalla *I Pars* della *Summa Theologiae* e dalla *Summa contra Gentiles*. Ci sono, però, ulteriori suggerimenti che si possono trarre dalla I-II della *Summa Theologiae*, e che bisognerà ora approfondire, in rapporto alla cosiddetta «scelta del fine ultimo in concreto».

Fabro aveva già analizzato il ruolo della volontà in due articoli usciti pochi anni prima di *Atto esistenziale e impegno per la libertà*⁴⁰: si tratta degli articoli *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*⁴¹ e *Dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*⁴², entrambi ristampati poi nel volume *Riflessioni sulla libertà*⁴³. Qui Fabro riconosce e sostiene ciò che egli chiama il *dominio oggettivo formale* dell'intelletto, ma propone un'indagine che mette in luce un altro senso nei testi di Tommaso, riconoscendo alla volontà un ruolo diverso in ciò che riguarda l'atto libero e la scelta del fine ultimo in concreto.

³⁹ Cf. *Op. cit.*: p. 128. L'interpretazione della scelta del fine ultimo «in concreto» nei testi tomistici trova riscontro in alcuni attuali studiosi del tomismo (cf. gli autori menzionati nella Parte I di questo lavoro). Altri autori, invece, preferiscono una lettura più consolidata, secondo la quale la scelta è solo dei mezzi e non del fine ultimo; cf. per esempio OCAMPO PONCE, M.: El fin último: consideraciones en torno al pensamiento de santo Tomás de Aquino, in *Studium: Revista de Filosofía y Teología* 53 (2013), pp. 217-242; e i lavori di Reyes Oribe e Bergamino citati nella Parte 1 del nostro lavoro.

⁴⁰ Christian Ferraro ha evidenziato che *Atto esistenziale e impegno di libertà*, così come *Libertad y persona*, doveva essere pubblicato, insieme agli articoli che adesso analizzeremo, nel volume *Riflessioni sulla libertà*; alla fine, però, per ragioni editoriali, tale pubblicazione non poté essere realizzata; cf. FERRARO, Ch.: *Cornelio Fabro...*, p. 259.

⁴¹ Cf. FABRO, C.: *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, in *Angelicum* 48 (1971), pp. 302-354.

⁴² Cf. FABRO, C.: *Dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, in *Doctor Communis* 2 (1977), pp. 163-191.

⁴³ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, pp. 13-55. Per quanto riguarda il problema del ruolo della volontà in Tommaso, qui ci atteniamo essenzialmente all'analisi di Fabro e alla sua interpretazione dei relativi testi tomistici.

1.3.1.1 Dominio dinamico della volontà in quanto all'oggetto

Nella Parte I del presente lavoro abbiamo illustrato l'affermazione di Tommaso – ricavata soprattutto dalla *I Pars* della *Summa Theologiae* e dalla *QQ. DD. De Veritate* – secondo cui l'intelletto «muove» la volontà, e più esattamente la muove *per modum finis*, mentre la volontà muove l'intelletto *come agente*⁴⁴. Fabro, però, afferma che gli stessi principi tomistici suggeriscono alcune osservazioni.

Ripercorriamo, perciò, più dettagliatamente il pensiero del nostro autore, aiutandoci con un breve schema.

1. Secondo Fabro l'intelletto non può propriamente muovere la volontà, per cui parlare in questi termini è «semplice metafora»: l'intelletto apprende e «presenta» l'oggetto appetibile alla volontà, «e benché esso oggetto – sul fondamento della perfezione reale o supposta – sia appetibile, non è ancora appetito in sé, poiché questo dipende dall'accettazione o meno della stessa volontà in virtù della sua inclinazione»⁴⁵.

2. L'intelletto ha per oggetto l'*ens ut verum*, «ch'è la conformità in funzione della presenza intenzionale dell'oggetto del conoscere». La volontà, invece, ha per oggetto il *bonum*, che è *l'ens ut perfectum et perfectivum*, desiderato quindi

⁴⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 82, a. 4; ed. Leon., t. 5, p. 303: «aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires (...). Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares (...). Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur». La stessa ragione qui riportata sarà usata da Tommaso per indicare che spetta alla volontà muovere *per modum finis*, come vedremo più avanti. Riportiamo ancora una volta un testo parallelo alla *I pars* dove addirittura si dice che la volontà muove l'intelletto *quasi per accidens*, e sempre come agente e non fine: «voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit. Et in hoc ipso intellectus voluntatem praecedat: nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum, voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem» (*Summa contra Gentiles*, I, 3, c. 26; ed. Leon., t. 14, p. 73).

⁴⁵ FABRO C.: *Riflessioni...*, p. 29. In effetti, nella I-II della *S. Th.* Tommaso userà proprio il verbo «*praesento*» per parlare del rapporto fra intelletto e volontà riguardo all'oggetto (cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1; ed. Leon., t. 6, p. 74); nella Parte 3 della nostra indagine torneremo sull'uso dei verbi in Tommaso per quanto riguarda la scelta.

come *fine*: pertanto, esso non è più l'oggetto di una sola facoltà, ma diventa lo scopo di tutto il soggetto, poiché il fine e il bene devono dominare le azioni dell'uomo. Nell'analisi di Fabro bisogna cogliere questo aspetto «dinamico» della libertà, per cui l'attuarsi della volontà nell'atto della scelta scaturisce dalla *intentio finis*, e diventa pertanto fondamento della stessa apprensione dell'oggetto da parte dell'intelletto (in un senso che si preciserà più avanti, ma che fin d'ora è bene menzionare). Non si vede la ragione – replica Fabro – dell'affermazione, presente in alcuni scritti di Tommaso, secondo cui l'oggetto nella sua «effettualità» reale⁴⁶ (a cui si volge direttamente la volontà) sarebbe da considerare come inferiore alla sua presentazione «astratta» nell'intelligenza⁴⁷, mentre toccherebbe alla volontà inclinarsi alla cosa stessa nella sua realtà immediata, con tutti i valori che essa comporta per la vita. Secondo i principi di Tommaso – afferma ancora Fabro – la volontà deve «seguire» semplicemente l'intelletto nel primo momento della *simplex apprehensio entis ut perfectivi (bonum)*, a cui essa risponde con la *simplex intentio boni et finis*, «ma per prendere subito nelle sue mani il comando dell'intera vita dello spirito»⁴⁸.

1.3.1.2 «Superiorità» della volontà sull'intelletto

Fabro propone un'indagine che permette di individuare l'atto di scelta nel suo «luogo» preciso e «come emergenza sulla semplice spontaneità naturale che ha la stessa volontà verso il bene in generale»⁴⁹.

Il testo di base è la q. 6 delle *Q. D. De Malo*, che riguarda la *electio* umana; dove sembra che l'ultimo Tommaso ritorni espressamente alla dottrina esposta nel giovanile *Commento alle Sentenze*, approfondendola⁵⁰. Fabro non riporta, in questo contesto, il relativo brano del *Commento alle Sentenze* (anche se, più di

⁴⁶ Nel senso specificato in testi come il seguente: «ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura, et per hoc modum est perfectivum bonum»; cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 21, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 593, 193-197.

⁴⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 82, a. 3.

⁴⁸ FABRO C.: *Riflessioni...*, p. 52.

⁴⁹ *Op. cit.*: p. 32.

⁵⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; ed. Moos, p. 704: «sed actum voluntatis [scilicet: intellectus] percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur in una essentia animae et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum *intelligo, quia volo*», il corsivo è nostro. Per la cronologia delle attività e dei testi di Tommaso in questo periodo della sua maturità si veda PORRO, P.: *Tommaso d'Aquino...*, pp. 44-45 e TORRELL, Jean-Pierre: *Initiation a Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris 2015³, pp. 260-267. Per la cronologia e l'ordine dei libri commentati nello *Scriptum Super Sententiarium*, si veda OLIVA, A.: *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina: avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences*, Paris 2006, specialmente c. V, pp. 187-202 e pp. 224-253.

una volta, egli sostiene la somiglianza fra la dottrina del Tommaso delle *Sentenze* e quella che si trova nelle opere della maturità), ma afferma – citando a riscontro vari passi di diverse opere di Tommaso – che nella questione 6 delle *Q. D. De Malo* si trova una dottrina «ultima» sulla scelta e sul ruolo della volontà, anche se la fonte principale del *corpus* del testo è Aristotele.

Per quanto riguarda la data di pubblicazione dell'opera, in genere la si colloca: o in un periodo compreso tra i mesi immediatamente precedenti il dicembre del 1270 (in coincidenza con la condanna da parte del vescovo di Parigi) e l'inizio del 1271; oppure (con maggiore probabilità) nel 1272. Gli studiosi della commissione leonina che hanno curato l'edizione delle *Questioni* ritengono che la pubblicazione di quest'opera sia vicina a quella della *II Pars* della *Summa Theologiae*, il che spiegherebbe la somiglianza riscontrabile fra i due scritti nella trattazione della *electio*. Fabro di solito paragona la q. delle *Q. D. De Malo* alla q. 9 della I-II della *Summa Theologiae*⁵¹, ma ritiene che la trattazione del tema sia più completa e profonda nella q. 6 *De Malo*⁵².

Possiamo articolare il testo della risposta in tre parti. Dopo aver presentato la difficoltà maggiore da risolvere, e cioè se la volontà si muova per necessità nell'atto della *electio*, nella prima parte si riflette sui principi dei propri atti, sia negli enti naturali sia negli animali e nell'uomo. Nella seconda parte si considera il fatto che le potenze hanno un doppio movimento (e proprio in questa spiegazione, a nostro parere, si trova il nucleo del pensiero che sarà poi sviluppato da Fabro riguardo alla libertà). Una terza parte si può individuare nell'analisi del movimento della volontà, anch'essa di notevole importanza.

⁵¹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1; ed. Leon., t. 6, p. 74: «bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus (...). Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum». Per la datazione di queste prime questioni della I-II de la *Summa Theologiae* si vedano le diverse opinioni in TORRELL, J.-P.: *Initiation...* pp. 192-196.

⁵² Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 33. Ritengono che il testo sia posteriore alle prime questioni della I-II, MANTEAU-BONAMY, Henri Marie: la liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin (la datation de la Q. Disp. DE MALO), in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* XLVI (1979), pp. 7-34 e prima ancora LOTTIN, Odon: La date de la question disputée De Malo de saint Thomas d'Aquin, in *Psychologie et Morale au XII et XIII siècles*, t. VI, Gembloux 1960, pp. 353-372. Per il contesto storico della problematica del libero arbitrio nel s. XIII si vedano PORRO, P.: Trasformazione medievali della libertà/2: Libertà e determinismo nei dibattiti scolastici, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di De Caro Mario, Mori Massimo ed Emidio Spinelli, Roma 2014, pp. 191-221; CÚNSULO, Rafael: El libre albedrío en la perspectiva del siglo XIII, in *Studium* 15/29 (2012), pp. 41-54.

Venendo ora a commentare il testo, notiamo subito l'accentuarsi del ruolo della volontà là dove Tommaso dice che l'oggetto della volontà «*est primum et precipuum in genere cause finalis, nam eius obiectum est bonum*»; e quest'affermazione è preceduta da un «*set*» che rafforza ulteriormente l'idea che qui si sta esprimendo – mentre non si afferma più che il *bonum* appetibile sia oggetto dell'intelletto (come in precedenza abbiamo visto).

Come abbiamo accennato, in questo scritto dell'Aquinate troviamo una formulazione diversa, grazie alla distinzione della mozione che si compie nella volontà, e che è duplice: *ex parte subiecti*, cioè mediante la stessa volontà, e *ex parte obiecti*, cioè per l'intervento dell'intelletto che presenta l'oggetto. Questa distinzione, presente anche nella *S. Th.*, I-II, diventa però qui – secondo Fabro – più operante:

Si ergo consideremus motum potentiarum anime ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum mouet etiam ipsam uoluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum anime ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex uoluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis mouet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut militaris mouet frenorum factricem ad operandum. Et hoc modo uoluntas mouet et se ipsam et omnes alias potentias: intelligo enim quia uolo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia uolo⁵³.

Fabro, dunque, seguendo Tommaso, distingue una mozione *ex parte obiecti*, che egli chiama «libertas quoad specificationem» o *quantum ad determinationem actus*; e una mozione *ex parte subiecti*, che egli chiama «libertas quoad exercitium» o *quantum ad exercitium actus*.

Quantum ad determinationem actus la mozione deve partire dall'apprensione dell'intelletto, apprensione che assume un carattere di necessità rispetto a quella tendenza alla felicità in generale da cui l'uomo non può prescindere quando si impegna nell'agire: l'uomo, infatti, per poter tendere a qualcosa e sceglierla, deve prima conoscerla.

Quantum ad exercitium actus (che è propriamente l'attività della persona in quanto tale), la mozione parte invece dalla volontà, in quanto è la *facultas ipsius finis principalis*. Il fine è il bene; per cui, facendo un primo passo in avanti, ora la volontà muove l'intelletto come causa finale. Nel testo che stiamo seguendo (la q. 6 *De Malo*), in una delle risposte alle obiezioni, Tommaso specifica ulteriormente: «*in quantum per actum intellectus quodammodo mouetur uoluntas, et alio modo actus intellectus causatur a uoluntate*»⁵⁴. Dire che l'atto

⁵³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 149, 339-352. Notiamo che Fabro non riporta – contro la sua consuetudine – l'edizione dell'opera tomistica che usa: perciò noi scegliamo di riportare l'edizione leonina, che non era però ancora pronta al momento in cui Fabro scriveva queste riflessioni.

⁵⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un., ad 18; ed. Leon., t. 23, p. 152, 650-651.

dell'intelletto sia «causato dalla volontà» è un'espressione molto forte, che non si trova (per quel che ci risulta) se non in quest'ultima formulazione, benché sia suggerita anche nella q. 9 della *S. Th.*, I-II. Ora, la condizione della volontà come facoltà del fine è la ragione metafisica principale, sottolinea Fabro, secondo quanto Tommaso afferma ancora nel *corpus* dell'articolo della citata q. 6 *De Malo*: «*quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod uoluntas mouetur a se ipsa: sicut enim mouet alias potentias, ita et se ipsam mouet (...) ita per hoc quod homo aliquid uult in actu, mouet se ad uolendum aliquid in actu. Sicut per hoc quod uult sanitatem, mouet se ad uolendum sumere potionem*»⁵⁵.

Fabro osserva che la «dialettica» ha due momenti *quantum ad exercitium actus*. 1) *uoluntas mouetur a se ipsa* e «la *uoluntas* è perciò l'atto fondante per l'esercizio della libertà», e pertanto essa viene detta da Fabro «l'ultima ragione metafisica»⁵⁶. 2) poi la volontà passa dal volere il fine – in atto – all'uso dei mezzi per conseguirlo «*per hoc quod homo aliquid uult in actu, mouet se ad uolendum aliquid aliud in actu*» e, più esplicitamente nelle risposte alle obiezioni, «*uoluntas in quanto uult finem, reducit se in actum quantum ad ea que sunt ad finem*»⁵⁷.

Ma ciò che al filosofo friulano sembra un altro progresso «decisivo» è il fatto che l'oggetto è detto muovere dall'esterno, a differenza del principio interno «*quod producit ipsum uoluntatis actum*»⁵⁸, in modo tale che la volontà può sempre dominare non solo le passioni, ma lo stesso intelletto. Ancora nelle risposte alle obiezioni, infatti, Tommaso ribadisce che «*de intellectu et uoluntate quodammodo est simile et quoadmodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus, nam intellectus mouetur a uoluntate ad agendum, uoluntas non ab alia potentia set a se ipsa...*»⁵⁹. Commenta Fabro: «c'è quindi sempre un punto di forza intatto di libertà al centro della volontà, ch'è sottratto alla rigida “consecutio intentionalis” della volontà da parte dell'intelletto, di cui essa conserva la capacità, che costituisce perciò il nucleo profondo della responsabilità»⁶⁰. Lo aveva già accennato l'Aquinate in precedenza, nell'opera che stiamo analizzando: «*Applicare autem intentionem ad aliquid uel non applicare in potestate uoluntatis existit, unde in potestate uoluntatis est quod ligamen rationis excludat*»⁶¹. Di conseguenza, la cosiddetta «indifferenza» della volontà «è

⁵⁵ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 149, 360-372.

⁵⁶ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 33.

⁵⁷ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un., ad 20; ed. Leon., t. 23, p. 152, 684-685.

⁵⁸ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 3; ed. Leon., t. 23, p. 72, 166-168. Fabro spiega che «il principio interiore è tanto Dio come la volontà, ciascuno nel suo piano di causa prima e causa seconda» (cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 34, nota 40).

⁵⁹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un., ad 10; ed. Leon., t. 23, p. 151, 567-572.

⁶⁰ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 34.

⁶¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 10; ed. Leon., t. 23, p. 89, 66-69.

un'astrazione sul piano esistenziale e, qualora effettivamente esistesse, non sarebbe più possibile sbloccare la situazione se non in forma violenta ed estrinseca. La realtà è che l'uomo appena si sveglia alla coscienza afferra subito, e l'intensifica con l'avanzare della maturità della coscienza, ciò che per lui è bene e che il bene gli porta soddisfazione e felicità: così avverte che deve decidersi per il tipo di felicità che gli sia confacente»⁶².

Nel contesto che stiamo analizzando, Tommaso pone il problema e comincia la discussione sulla base del pensiero aristotelico; ma secondo Fabro, all'interno dell'analisi del problema, troviamo poi un nuovo punto di vista, che è quello della metafisica (neo)platonica, che fa capo al Bene, dove la fonte principale è lo Pseudo-Dionigi. Infatti (secondo l'analisi fabriana dei principi tomistici), il dinamismo del soggetto spirituale nasce dall'inclinazione al bene e al fine, che è propria della facoltà appetitiva, e di qui si diffonde a tutta la persona, costituendo l'attività più profonda dello spirito. La condizione, certo, è l'apprensione dell'*ens-verum* «ma la dinamica concreta è sotto l'egida della volontà, che ha per oggetto il *bonum*, e anche per questo si dice che *finis è primum in intentione* e *ultimum in executione et assecutione*»⁶³.

Per concludere, riassumiamo i tratti fondamentali di quella che per Fabro costituisce la cosiddetta *libertas quoad exercitium* (e cioè: il *velle, non velle*) nella dialettica dell'atto libero⁶⁴.

1. È grazie alla propria emergenza attiva sulla *libertas quoad determinationem* (e cioè il *velle hoc vel illud* di Tommaso) che la volontà può dominare e decidere sui diversi oggetti che le si presentano, con i loro valori, reali o apparenti, ma anche su tutto l'arco della coscienza, con le sue passioni, tendenze, ecc. a livello soggettivo – secondo quanto afferma Tommaso, ad esempio, nel passo che segue: «*per actum uoluntatis quelibet potentia et habitus in bonum actum reducitur: quia uoluntas habet pro obiecto uniuersale bonum, sub quo continentur omnia particularia bona propter que operantur potentie et habitus quecumque*»⁶⁵.

2. È per mezzo di questa libertà – la *libertas quoad exercitium* – che la volontà può diventare responsabile delle decisioni, quando l'uomo muove l'intelletto al *consilium*, giacché la *libertas exercitii* «frena» le influenze oggettive e soggettive che «assediano» la volontà.

3. In quanto compie da sola «la prima scelta attiva ponente del *velle* o *non velle*, essa pone e risolve da sé la tensione per la scelta esistenziale del fine», che per Fabro (come vedremo) deve essere «in concreto».

⁶² FABRO, C.: La libertà in san Bonaventura..., p. 532.

⁶³ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 30.

⁶⁴ Cf. *Op. cit.*: pp. 51-52.

⁶⁵ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 5; ed. Leon., t. 23, p. 24, 192-196.

1.3.2 La scelta esistenziale del fine ultimo in concreto

Dobbiamo ora riflettere sul tema principale di questo capitolo, a cui abbiamo già più volte accennato: la tesi della scelta del fine ultimo «esistenziale o in concreto» (secondo la terminologia che Fabro utilizza al riguardo, nella maggior parte dei casi). Nei principali scritti fabriani che stiamo analizzando, vediamo che il nostro autore presenta alcuni punti attraverso i quali si evidenzia la scelta del fine ultimo in concreto. Tali punti sono ricorrenti sia negli articoli sia in altri scritti (là dove si tratta propriamente della scelta del fine ultimo, o di argomenti affini), e vengono solitamente illustrati mediante i principi di Tommaso, con passi tratti dai suoi testi.

1.3.2.1 Dio è «oggetto di scelta» da parte di ogni singolo uomo

Fabro sottolinea che Tommaso ha visto bene la possibilità di una diversificazione dei fini soprattutto a partire dalla I-II della *Summa Theologiae*, e più esattamente negli articoli della questione introduttiva, che riguarda propriamente il nostro tema: *De ultimo fine humanae vitae*; dove, secondo Fabro, si possono trovare alcuni importanti suggerimenti al riguardo. Nell'articolo 7 di tale questione, Tommaso si domanda *se il fine sia uno per tutti gli uomini*:

De ultimo fine possumus loqui dupliciter, 1) *secundum rationem ultimi finis*; alio modo, 2) *secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur*. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis (...). Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud⁶⁶.

Anche qui Fabro intravede la realtà dello «*hyatus*» fra la «tendenza alla felicità che è innata allo spirito, che è la sua tensione abituale (*appetitus*), e la scelta del tipo di felicità»⁶⁷. Significativo il commento finale dello stesso Angelico al *corpus* dell'articolo appena citato: per desiderare il *Completissimum Bonum* bisogna «avere l'affetto ben disposto». Poco prima Tommaso lo aveva già suggerito, nel momento in cui affermava che, sebbene uno solo sia il fine a cui gli uomini (ossia: tutto il genere umano) tendono *naturaliter*, tuttavia la *volontà di ogni uomo* (con un linguaggio esistenziale più vicino a Fabro, diremmo: «il singolo») deve stabilirsi in un ultimo fine: «*Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus*

⁶⁶ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7; ed. Leon., t. 6, p. 15, il corsivo e la numerazione sono nostri.

⁶⁷ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 126.

finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur»⁶⁸.

Fabro evidenzia ancora nuove precisazioni che si trovano in questo testo di Tommaso. Nell'ultimo articolo della questione troviamo la distinzione tra *finis cuius (ipsa res in qua ratio boni invenitur)* e *finis quo (usus sive adeptio illius rei)*⁶⁹. Per l'avaro, ad esempio, il *Summum Bonum* non è Dio, ma il denaro e il suo possesso, in cui l'avaro ha deciso – cioè: *la volontà di quest'uomo* in concreto ha deciso – di porre la sua felicità, e a cui tendono tutte le sue azioni. E Tommaso ribadisce che la situazione dell'avaro può ben essere la situazione di qualsiasi uomo, che, pur tendendo in quanto uomo alla felicità, non identifica questa felicità con il Sommo Bene, ma con qualche creatura:

Cum enim finis, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius, sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniae; manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res, non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae. Sed quoad hunc, adeptio pecuniae est finis ultimus, non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit⁷⁰.

Quest'ultimo testo è esplicito, anche se all'inizio Tommaso dice che l'uso ha per oggetto i mezzi, e non il fine. Venendo ora alla lettura fabriana, la considerazione tomistica della realtà dell'uomo «in situazione» guida Fabro a nominare questo genere di affermazioni il «dramma della libertà come alternativa o scelta del bene e del male»⁷¹, nella sfera di considerazione esistenziale del singolo e di ogni singolo – o «di questo uomo» come direbbe Tommaso – per determinare il suo proprio fine ultimo.

Fabro, a modo di conclusione, illustra ancora una volta la situazione esistenziale presentando i vari momenti della scelta, diversi ma complementari, attraverso alcune distinzioni che permettono d'individuare il primato della volontà e l'esigenza esistenziale del fine in concreto⁷²:

a) *L'oggetto della volontà è il fine*. Bisogna tener conto dei diversi fini, dice Fabro, distinguendo tra «il fine formale indeterminato ch'è la felicità in generale (*bonum in communi*)», a cui la volontà tende naturalmente e necessariamente, e

⁶⁸ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 5; ed. Leon., t. 6, p. 13; la sottolineatura è nostra.

⁶⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 8; ed. Leon., t. 6, p. 16: «finis dupliciter dicitur, scilicet *cuius*, et *quo*, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod (...) finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus».

⁷⁰ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 16, a. 3; ed. Leon., t. 6, p. 115, corsivo nostro.

⁷¹ FABRO, C.: Presentazione, in CARDONA, Carlos: *Metafisica del bene e del male*, Milano 1987, pp. 5-15, qui p. 6.

⁷² Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 69-70.

il fine che il nostro autore chiama «esistenziale», definito come «un certo bene concreto reale esistente, quindi in sé determinato (Dio, la vita virtuosa con la speranza della vita eterna, oppure invece qualche bene finito di questa vita temporale), e questo deve essere oggetto di scelta»⁷³. Una conferma si può trovare in Tommaso, nell'opera che sopra abbiamo citato, le *Q. D. De Malo*: «*Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; uerumptamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac uita quia Deum per essentiam non uidet. Et ideo etiam uoluntas hominis in hac uita non ex necessitate Deo adheret*»⁷⁴.

In questo passo si evidenzia anche il dominio attivo della volontà (che Fabro ha spiegato, come abbiamo visto) non solo sulle altre facoltà dell'anima e sui suoi stessi atti, ma anche sulla stessa inclinazione al bene in quanto fine ultimo: alla volontà spetta essenzialmente la libera scelta del bene in concreto.

b) *L'oggetto della scelta sono i mezzi (electio mediorum)*. Fabro presenta qui un testo classico di Tommaso riguardo ai mezzi, *ea quae sunt ad finem*:

Voluntas magis est finis quam eius quod est ad finem, quia ea quae sunt ad finem volumus propter finem, propter quod autem unumquodque, illud magis; sed electio est solum eorum quae sunt ad finem, non autem ipsius finis, quia finis praesupponitur, ut iam praedeterminatus, ea vero quae sunt ad finem, inquiruntur ut a nobis disponenda in finem. Sicut sanitatem, quae est finis medicationis, volumus principaliter, sed eligimus medicinalia per quae sanemur; et similiter volumus esse felices, quod est ultimus finis, et hoc dicimus nos uelle, sed non congruit dicere quod eligamus nos esse felices. Ergo electio non est idem voluntati⁷⁵.

Dice Fabro, al riguardo, che il fine che si vuole – per esempio, la salute (Tommaso, spesso, fa proprio questo esempio) – «è oggetto di un *consilium* e di una precisa scelta concreta del progetto di vita. Altrettanto, e più ancora, dicasi (come si è visto) per i beni universali dell'esistenza temporale sopra elencati dallo stesso S. Tommaso»⁷⁶. Sembra che nel testo appena citato (come in altri simili) manchi la realtà dell'«intervallo», perché non può essere il *bonum in communi* a permettere e guidare la scelta dei mezzi, bensì il fine scelto in concreto – quale può essere, ad esempio, la salute. E ricordiamo subito un altro testo citato da Fabro, dove si evidenzia che è la volontà a precedere e muovere il *consilium* stesso – a notarlo è ancora l'ultimo Tommaso, nella *quaestio 6 De Malo*:

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 3; ed. Leon., t. 23, p. 73, 202-207; la sottolineatura è nostra.

⁷⁵ THOMAS de Aquino: *Sententia libri Ethicorum*, l. 3, lect. 5; ed. Leon., t. 47, vol. 1, p. 134, 176-189.

⁷⁶ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 70.

Cum igitur uoluntas se consilio moueat, consilium autem est inquisitio quedam non demonstratiua set ad opposita uiam habens, non ex necessitate uoluntas se ipsam mouet. Set cum uoluntas non semper uoluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moueatur ad hoc quod uelit consiliari; et si quidem a se ipsa, necesse est iterum quod motum uoluntatis precedat consilium et consilium precedat actus uoluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum uoluntatis moueatur uoluntas cuiuscumque non semper actu uolentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu uoluntas uelle incipiat⁷⁷.

Argomentando in questo modo, Fabro evidenzia che per Tommaso è la volontà (dall'interno, perché è «essa stessa») a muovere le altre facoltà e tutto l'uomo a «configurarsi» come facoltà della libertà – e non più, dunque, come sussidiaria dell'intelletto. Un po' più avanti, nella stessa *quaestio*, l'Angelico sottolinea che non si può fare a meno di Dio come causa prima (l'«*instinctus*» di cui si parla qui), e dunque primo «movente» della volontà⁷⁸; all'interno della dialettica delle facoltà spirituali nell'atto libero, però, è chiaro per Fabro, in questo contesto, che la volontà comincia da sé.

c) *La felicità è aspirazione naturale e non è oggetto di scelta*. Abbiamo già accennato a questo tema parlando della tendenza innata alla felicità e del fatto che lo stesso Tommaso presenta due aspetti della felicità. Fabro riporta qui un altro testo che concorda con il giovanile *Commento alle Sentenze* (già da noi citato): «*beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem – beatitudinis (...). Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit*»⁷⁹.

Ci sembra significativo che, anche su questo tema, l'ultimo Tommaso riprenda le intuizioni della sua giovinezza. Ad ogni modo, basti qui tener presente come Fabro, commentando questo brano, insista sul fatto che, sebbene noi non scegliamo di essere felici, dobbiamo però far consistere la felicità in qualcosa di determinato, fra le varie possibilità della nostra esistenza, poiché da questo fine ultimo in concreto dipenderà l'intero progetto della nostra vita⁸⁰.

⁷⁷ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 149, 378-391.

⁷⁸ Fabro ha anche notato la tematica dell'«*divinus instinctus*» presente nell'opere di Tommaso, con richiamo ad Aristotele; si veda la trattazione in Le «Liber de bona fortuna» de l'«*Ethique à Eudème*» d'Aristotele et la dialectique de la divine Providence chez Saint Thomas, in *Revue Thomiste* 88 (1988), pp. 556-572.

⁷⁹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8; ed. Leon., t. 6, p. 54; la sottolineatura è nostra.

⁸⁰ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 70. Il nostro autore riporta ancora un altro testo tomistico in cui l'Angelico estende la *electio* ai fini: «et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas, quam numquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam. Honorem vero et voluptates et intelligentiam et virtutem eligimus quidem propter seipsa, eligeremus enim vel appeteremus ea etiam si nihil aliud ex eis nobis proveniret et tamen eligimus ea propter felicitatem in quantum per ea credimus nos futuros felices» (THOMAS de Aquino: *Sententia libri Ehticorum*, l. 1, lect. 9; ed. Leon., t. 47, vol. 1, p. 32, 123-132).

La stessa dottrina si trova anche nella sesta delle *Q. D. De Malo*:

Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum: et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum; *potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult*; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet⁸¹.

Fabro conclude affermando che la felicità, se è un bene come oggetto, è insieme – e soprattutto (sul piano esistenziale) – un compito e un progetto di vita, e pertanto «oggetto di scelta» da parte della volontà creata. «La *electio* pertanto non riguarda solo i mezzi ma anche (*e specialmente*) il fine esistenziale che non è soltanto Dio (anzi, per s. Tommaso Dio lo è *in paucioribus*), ma può essere tutta la gamma dei beni terreni»⁸².

Si evidenzia, dunque, che il primato esistenziale, reale, della volontà – per cui essa «sceglie», e trasmette all'intelletto l'oggetto della propria scelta, per procedere al suo conseguimento – costituisce l'esigenza primaria della vita spirituale dell'uomo; mentre l'*appetitus boni in communi* può dirsi «formale», secondo questa interpretazione, e pertanto esula dalla sfera esistenziale⁸³.

1.3.2.2 La scelta esistenziale del fine e la qualifica morale della persona

Da quanto abbiamo esposto fin qui riguardo alla scelta del fine ultimo in concreto, scaturisce un'importante conseguenza, che ci permette di ribadire quanto abbiamo già detto sul primato della volontà: non è buono l'uomo che ha un buon intelletto, ma l'uomo che ha una buona volontà, perché è grazie alla volontà che l'uomo dispone di tutte le altre facoltà, e la volontà è la facoltà del fine principale – «*forma autem voluntatis est objectum ipsius, quod est bonum*

⁸¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un., ad 7; ed. Leon., t. 23, p. 151, 543-555, il corsivo è nostro. Il giovanile *Commento alle Sentenze* riporta la stessa dottrina: «voluntas est secundum hoc determinata et in unum naturaliter tendens, ita quod in alterum naturaliter non tendit; *non tamen in illud in quod naturaliter tendit, de necessitate, sed voluntarie tendit*; unde et potest illud non eligere»; cf. *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 5; ed. Mandonnet, p. 994, il corsivo è nostro. Cf. anche *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2; ed. Mandonnet, p. 649: «in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, *et non determinate in hoc vel illo*», il corsivo è nostro.

⁸² FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 67; i corsivi sono di Fabro.

⁸³ Come abbiamo già avuto occasione di ricordare, sostengono questa lettura del fine ultimo in concreto anche GIANNATIEMPO, A.: Sul primato trascendentale della volontà..., e più di recente ACERBI, A.: Sull'aspetto di esercizio della volontà..., pp. 257-272.

et finis»⁸⁴. Pertanto, la scelta del fine, compiuta dalla volontà, determina e definisce il profilo morale – cioè, la qualità morale – del soggetto, da un punto di vista (possiamo dire) «oggettivo»; più avanti vedremo la proposta di Fabro per quanto riguarda la moralità della persona da un punto di vista «soggettivo»⁸⁵. Per adesso soffermiamoci sul fatto che è mediante lo sviluppo di questa scelta del bene che si viene formando e qualificando la personalità morale dell'uomo nella sua integrità. Fabro ricorre spesso, nei suoi scritti, ad un brano di Tommaso: «*Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem*»⁸⁶.

Questo è un testo cruciale per Fabro: infatti, se la chiave della bontà morale dell'uomo è il fine, allora questo fine non può essere il fine ultimo *in communi*, il bene «generale»⁸⁷, poiché questa *intentio communis* è uguale per tutti gli uomini, per cui tutti sarebbero *ipso facto* buoni, ed allo stesso tempo tutti sarebbero felici *hic et nunc*. Invece il diventare buoni dipende dalla scelta libera, dalla *electio*, la quale «non è propriamente “scelta” ma lo stabilirsi nel fondamento per fondare ulteriori scelte»⁸⁸. Il filosofo friulano presenta un testo esplicito di Tommaso dove si vede che per l'uomo nella *intentio finis in communi*, che è il primo movimento della volontà, non c'è possibilità di errore o peccato perché, appunto, non c'è scelta:

Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus eius naturaliter erret circa iudicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse: falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus, et eius finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Non igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem⁸⁹.

La formula che Fabro considera come una delle più complete ed esplicite per illustrare la felicità «in concreto» si trova in un passo del *Commento alle Sentenze*, che qui riportiamo quasi per intero (pur avendolo già citato in precedenza):

⁸⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Caritate*, a. un., a. 3; ed. Marietti, p. 547.

⁸⁵ Cf. c. 2 in questa stessa Parte II.

⁸⁶ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 3; ed. Leon., t. 4, p. 61. Al contrario, ma sempre sotto la spinta della volontà e della libertà: «malum in eo quod malum est, praeter voluntatem est; sed operatio humana, in quantum apparet bona, sub voluntate cadere potest; et ita potest esse ejus electio et libero arbitrio subjacere» (*In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 3, ad 5; ed. Mandonnet, p. 653).

⁸⁷ Seguiamo qui principalmente *Riflessioni...*, pp. 44-49.

⁸⁸ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 228.

⁸⁹ THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 107; ed. Leon., t. 14, p. 336.

Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen *quod feratur in beatitudinem talem vel talem*, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quandoque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est; et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adjuncta gratia, vel demereri, secundum quod ejus appetitus est rectus vel perversus⁹⁰.

Ora, secondo Fabro, la «*discretio rationis quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum*» suppone la mozione della volontà, la quale comporta un giudizio di scelta⁹¹ (per l'appunto, la scelta fondante sul piano esistenziale), in base al principio «*de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit*» (*Q. D. De Ver.* q. 24, a.1, ad 20). Il nostro autore chiarisce ancora che è Tommaso stesso a parlare di «*finis debitus*» o «*indebitus*», con una distinzione che si può applicare solo al fine concreto, che ogni singolo sceglie⁹². Questa dottrina di Tommaso è costante, tanto che abbiamo potuto citarla sia dal giovanile *Commento alle Sentenze* sia dalla *I Pars* della *Summa Theologiae*. La ritroviamo ancora nell'ultimo Tommaso, nella *Q. D. De Virt. In Comm.*⁹³, e nelle *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 5, dove si legge: «*Et ideo homo qui habet bonam uoluntatem dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bone uoluntatis omnibus que habet bene utatur*»⁹⁴ (per citare solo qualche testo). Inoltre, la qualificazione morale della persona risulta chiaramente anche là dove Tommaso parla della possibilità di commettere peccato.

⁹⁰ THOMAS de Aquino: *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3 sol. 3; ed. Parma, p. 1193, il corsivo è di Fabro.

⁹¹ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 43.

⁹² Cf. THOMAS de Aquino: *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 4, ad 5; ed. Parma, p. 1193: «ad hoc quod voluntas sit recta, duo requiruntur. Unum est quod sit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum; quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quaeritur ubi non est, ut ex dictis patet; et si quaeratur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum; sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem».

⁹³ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Virt. In Comm.*, a. 7, ad 2; ed. Marietti, vol. II, p. 725: «homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem».

⁹⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 5.; ed. Leon., t. 23, p. 24, 206-209.

1.3.2.3 Il male volontario come possibilità di «fine ultimo in concreto»

Secondo Fabro, proprio quando deve spiegare l'origine della volontà cattiva negli esseri spirituali, e quando riflette sul peccato, Tommaso riesce a chiarire meglio la scelta concreta del fine esistenziale, che si attua appunto nell'alternativa fra bene e male, decidendo così la qualità morale della persona⁹⁵.

Fabro ritiene che il Dottore Angelico sia particolarmente esplicito, ad esempio, quando parla del peccato nell'angelo decaduto; e riporta, fra gli altri, il seguente testo:

Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non possit; non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit: cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem⁹⁶.

Qui vediamo la prevalenza di ciò che Fabro chiama il «*bonum proprium* soggettivo» sul bene supremo, che è Dio stesso, e vediamo quindi che la creatura può derogare, può volere un altro fine (ossia il «suo») diverso dal Vero Bene. In questo contesto la scelta del fine esistenziale assume un'evidenza maggiore, perché l'angelo non era soggetto ad illusione o ad inganno nel suo intelletto, come invece accade tante volte all'uomo⁹⁷.

Fabro riporta anche un testo della I-II della *Summa Theologiae*, dove, trattando appunto del peccato, Tommaso afferma (seguendo lo Pseudo-Dionigi) che «*nullus (...) intendens ad malum operatur*»⁹⁸. Questo conferma la distinzione dei due fini, o beni ultimi finalizzanti la vita in concreto, cioè: il bene vero (ordinato a Dio) e il bene apparente (disordinato, perché non ordinato a Dio). La conclusione di Tommaso, riportata da Fabro, è che l'uomo nell'agire può prefiggersi fini che sono diversi da Dio, ed anche opposti al raggiungimento di Dio: «*principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis*»⁹⁹. L'uomo che

⁹⁵ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 46.

⁹⁶ THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 109; ed. Leon., t. 14, p. 341. Il testo continua: «*potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini. Et quia ex fine necesse est quod regulae actionis sumantur, consequens est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulari disponderet, et ut eius voluntas ab alio superiori non regularetur*», il corsivo è nostro.

⁹⁷ Una recente discussione sul primo peccato degli angeli, e sulle «aporie» a cui conduce una lettura che dia priorità all'intelletto nell'agire libero delle creature spirituali, si può leggere in PECK, John: *Angelic Primal Sin: a test case for Aquinas' Intellectualism*, in *Gregorianum* 95 (2014), pp. 105-126.

⁹⁸ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 72, a. 1; ed. Leon., t. 7, p. 12.

⁹⁹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 72, a. 5; ed. Leon., t. 7, p. 18.

pecca lo fa perché ha scelto l'oggetto diverso dal fine retto, come fine concreto esistenziale del proprio agire. Per Fabro, a questo punto, è ovvio concludere che la *electio* non è solo dei mezzi, ma può – e deve – riguardare anche il fine «reale», concreto, in cui ogni uomo determina la propria vita¹⁰⁰. Il filosofo friulano lo diceva già, qualche anno prima, durante un corso accademico:

Il male è una determinazione della volontà. Volere il male, dal punto di vista esistenziale e strutturale, è altrettanto positivo che volere il bene. E questo è ovvio ed è il punto più formativo nello scandaglio che dobbiamo fare della nostra soggettività. Il male è scegliere l'alternativa radicale nella quale l'uomo si qualifica e si presenta nel divenire della sua libertà: tanto è vero che appunto questa capacità di scegliere il bene e il male e quindi anche di fare il male e non soltanto di fare il bene, costituisce la responsabilità e la qualità del soggetto, della persona (...). Il male, nella sua essenza pura è – si capisce – un atto pessimo, ma è un atto e non mancanza di atto (...) quindi il male è una positività, è un impegnarsi della libertà a volte fino allo spasimo¹⁰¹.

Per Fabro, dunque, è grazie alla superiorità di esercizio della volontà (superiorità sottolineata principalmente sulla base dei testi dell'ultimo Tommaso) che tutte le facoltà – ed anche la ragione pratica – vengono a dipendere dalla libertà. Come abbiamo accennato a proposito della visione fabriana dei trascendentali in rapporto al soggetto, se bastasse il contenuto dell'atto a muovere la volontà, allora il momento volontario dell'atto (che consiste nella tendenza formale al bene) ed il momento libero (che consiste nella scelta sia del fine ultimo in concreto sia dei mezzi) coinciderebbero, e la libertà svanirebbe in un determinismo razionalista. Fabro conclude: «di conseguenza la superiorità di dominio della *libertas quoad exercitium* tiene sempre aperta una breccia nel cerchio che tende a chiudersi da parte della ragione ed è così che possono restare distinte oggettività-razionalità e libertà-responsabilità»¹⁰². Come abbiamo più volte annunciato, torneremo successivamente su alcuni di questi testi tomistici (aggiungendone altri, che parlano più esplicitamente del soggetto libero), quasi tutti riportati da Fabro; e cercheremo di leggerli nel contesto dell'odierna interpretazione di Tommaso, per confrontare tale interpretazione con la lettura proposta dal filosofo friulano.

1.4 Formula riassuntiva nella dialettica della libertà e commento conclusivo al capitolo I

Per concludere questo capitolo, riportiamo una formula d'integrazione dialettica sulla distinzione dei tre momenti – o piani di considerazione – della scelta

¹⁰⁰ Cf. FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 131.

¹⁰¹ FABRO, C.: *Essere e Libertà* [pro manuscripto], Università di Perugia AA 1968-1969, p. 100; i corsivi sono di Fabro.

¹⁰² FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 47.

e del ruolo della volontà, ai quali abbiamo accennato fin dall'inizio del capitolo, e cioè: il piano formale, il piano metafisico, e quello esistenziale.

1. *Formalmente* – cioè: tenendo conto del dinamismo delle facoltà nel loro attuarsi – «l'intelletto fonda tutta l'attività volontaria, ma più come “condizione” che come causa; è la volontà che muove se stessa».

2. *Sotto l'aspetto metafisico* – che è l'ordine dell'*ens in quantum ens*, e quindi dei trascendentali e dell'«emergenza» dell'atto – , «il bene che è oggetto della volontà ed il fine ch'è la perfezione finale comprende in sé il vero e le perfezioni di tutte le facoltà dell'uomo»¹⁰³ e, pertanto anche l'intelletto.

3. Perciò, *sotto l'aspetto esistenziale*, «ossia del dinamismo dell'azione e della formazione della persona, mediante l'esercizio della libertà, la volontà tiene il primo posto non solo come principio universale attivo movente ma anche, e soprattutto, come principio formale morale: *Homo dicitur bonus propter voluntatem bonam*»¹⁰⁴.

È fondamentale, dunque, mantenere i diversi piani di considerazione del soggetto spirituale, in particolare l'ambito metafisico e quello esistenziale. I due piani si distinguono nell'oggetto e nella dinamica¹⁰⁵. Nella visione di Fabro l'uomo è totalmente dipendente da Dio sul piano metafisico – come esige la nozione di partecipazione, che regge tutta la speculazione tomista –, sia nel suo essere sia nel suo operare, e quindi fino all'ultima individuazione dell'atto e dell'oggetto da parte di Dio (come si vedrà alla fine del prossimo capitolo). Ma, sostiene Fabro: «proprio in virtù della dipendenza sul piano metafisico (...) il soggetto spirituale è indipendente ossia arbitro di sé e del proprio destino: questo spiega la possibilità (e realtà) del male morale ch'è il peccato»¹⁰⁶; cosicché il piano esistenziale si trova fra la metafisica e l'antropologica dinamica da una parte e la morale, dall'altra parte. La distinzione fra i diversi ambiti è metafisica (come abbiamo avuto modo di osservare trattando dei trascendentali), ma non è una distinzione fondata solamente sugli oggetti delle facoltà spirituali, bensì implica anche la soggettività propria dell'«io». Per essere più precisi, il piano esistenziale è costituito dall'iniziativa personale dell'«io» nella scelta del fine ultimo, ed è proprio questo atto fondamentale che manifesta l'indipendenza – o «assolutezza» – del soggetto libero¹⁰⁷, come avremo opportunità di vedere più

¹⁰³ *Op. cit.*: p. 72.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Cf. FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 143.

¹⁰⁶ FABRO, C.: La libertà in san Bonaventura..., p. 530.

¹⁰⁷ Cf. FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 141: «Sul fondamento della distinzione (dentro l'appartenenza) d'intelletto e volontà tocca certamente all'intelletto illuminare la volontà prima di passare alla scelta e questo si compie nella riflessione sul rapporto fra fine e mezzi. Se non che abbiamo qui rilevato l'importanza decisiva dell'*intervallo* ossia la frattura fra il fine formale (e astratto) della felicità in generale presente in tutti egualmente ed il fine concreto esistenziale che ciascuno sceglie, ossia determina con una propria scelta, al quale indirizza la propria vita e che diversifica

avanti. Per il momento, riteniamo opportuno ribadire ancora una volta, sulla scia di Fabro, che i due piani convergono e si richiamano l'un l'altro. Senza l'ambito esistenziale e la sua peculiarità, l'ambito metafisico non potrebbe fondare realmente il raggiungimento della felicità in concreto, e dunque l'originarietà della libertà, la corrispondente originarietà dell'«io» e la sua positiva responsabilità. D'altra parte, senza l'ambito metafisico, l'ordine esistenziale non avrebbe l'appoggio e il fondamento per una giustificazione oggettiva della stessa scelta: «bisogna perciò mantenere ambedue i piani e momenti: sia quello dell'essere che afferma la dipendenza nell'ordine metafisico, sia nell'essere sia (si badi bene!) nell'operare, della creatura dal creatore; sia quello dell'agire e attuarsi della libertà, che afferma ed esige l'indipendenza dello spirito creato sia rispetto al finito, sia rispetto all'Infinito anche se a diversi titoli»¹⁰⁸.

L'ambito esistenziale sta, pertanto, a sé, ed è costituito da quella realtà nuova che è la libertà, la quale si manifesta innanzitutto nella scelta del fine ultimo esistenziale, in concreto, come abbiamo cercato di dimostrare. Nell'ordine formale tutti gli uomini, senza considerare la loro qualità morale, vogliono e cercano la felicità, che qui si presenta ancora come «astratta o formale e indeterminata»; essi, però, «divergono nelle scelte reali, chi va per la via della virtù e chi per la via del vizio»¹⁰⁹ e qui Dio «ha moltissimi competitori, ossia tutti i beni finiti che attirano l'uomo e che l'io può preferire a Dio»¹¹⁰ (di modo che alcuni uomini pongono la propria felicità in uno di questi beni finiti).

Come vedremo anche più avanti, il piano esistenziale è diverso dalla considerazione della morale in quanto «anteriore» ad esse: si può dire che è l'«inizio» del movimento delle facoltà¹¹¹, inizio che si ha quando la persona – cioè l'«io» – sceglie il proprio fine e si stabilisce in esso. È un momento costitutivo, che l'etica e la morale presuppongono, in quanto si sottintende che l'uomo possa essere soggetto di responsabilità in quanto è libero: se l'uomo non agisce volontariamente, la morale non ha senso¹¹².

la propria vita da quella degli altri. Questo non deriva affatto da quello. Il passaggio avviene con un "salto" ch'è precisamente l'atto di scelta responsabile di ciascuno: è in questo atto di scelta del fine esistenziale che si attua e manifesta l'*indipendenza* del soggetto spirituale nella quale si fonda la libertà di scelta»; i corsivi sono di Fabro.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Op. cit.*: p. 131.

¹¹⁰ *Op. cit.*: p. 143.

¹¹¹ Cf. *Op. cit.*: p. 132.

¹¹² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 148, 241-260: «quidam posuerunt, quod uoluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod uoluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est uiolentum, set solum id cuius principium est extra. Vnde et motus naturales inueniuntur aliqui necessarii, non tamen uiolenti: uiolentum enim repugnat naturali sicut et uoluntario, quia utriusque principium est intra, uiolenti autem principium est extra. Hec autem opinio est heretica. Tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus: non enim uidetur esse meritorium uel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate

Riguardo alla distinzione tra il piano metafisico e quello esistenziale, Fabro ribadisce che gli oggetti sono diversi: il piano metafisico ha per oggetto l'*ens*, richiamandosi all'*esse*, per cui «fa capo all'*Ipsum esse subsistens*»¹¹³, mentre il piano esistenziale ha come oggetto l'«io» che è il principio sorgivo della presenza a sé della realtà e dell'atto di scelta del fine ultimo in concreto e poi dei mezzi per raggiungerlo, tramite la propria volontà, (come vedremo nel prossimo capitolo). Trattandosi dell'esperienza di ogni uomo nell'esercizio individuale della propria libertà, la dinamica del piano esistenziale implica una riflessione «di vita vissuta», realizzata personalmente da ogni uomo che la vive: è la prospettiva del soggetto concreto, dell'uomo singolare nella propria esperienza di conoscenza e amore: «è l'appropriazione dell'essere della realtà mediante l'impegno della propria persona»¹¹⁴.

La dinamica metafisica nella considerazione dell'uomo e della sua libertà, invece, è detta da Fabro «deduttiva», in quanto riflette sulla natura della realtà sostanziale che è l'anima umana, i suoi atti ed oggetti, ed è applicabile universalmente ad ogni uomo, ma accessibile soltanto tramite la riflessione speculativa, e non immediatamente presente all'esperienza del singolo uomo, come accade invece per la riflessione esistenziale¹¹⁵. Come abbiamo già detto, l'approccio metafisico, benché distinto da quello esistenziale, rimane ad ogni modo fondamentale.

agit quod uitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophie opiniones, quia non solum contrariatur fidei, set subuertit omnia principia philosophie moralis. Si enim non sit aliquid in nobis, set ex necessitate mouemur ad uolendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preceptum et punitio et laus et uituperium, circa que moralis philosophia consistit».

¹¹³ Cf. FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 142.

¹¹⁴ FABRO, C.: La libertà in Hegel..., p. 167. Ancora per distinguere la riflessione metafisica dall'approccio esistenziale: «si può dire che il pensiero è *livellante*: anche quando mi rivolgo al singolo per cogliere i tratti individuali, di individuale c'è soltanto il riferimento al soggetto (la predicazione) ma le cosiddette "note individuanti" che si possono rilevare, restano formali, perché rilevate dall'esperienza soggetta al pensiero. Così dico che Pietro è un uomo di statura media, età 45 anni, complessione robusta, capelli brizzolati, forte memoria, intelligenza media, indole quieta ... – tutte qualità ed attribuzioni che possono appartenere e appartengono di fatto a chissà quanti altri uomini ed è quest'appartenenza universale che mi sostiene e me li fa percepire presenti in Pietro – ma li percepisco dall'esterno; non ne percepisco l'intima azione e coesione nel loro scaturire – vedo dall'esterno e attesto così la loro presenza (o assenza) e basta. E questo vale tanto per i caratteri somatici quanto per le qualità psichiche, intellettuali e morali. Non colgo né posso conoscere la loro genesi dall'interno ossia il dinamismo del loro libero costituirsi, in strutture operanti, dall'individualità di ciascuno»; cf. Libertà e persona..., p. 262.

¹¹⁵ Cf. FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 142: «il mondo è opaco, gli altri simili gli stanno fuori e gli sono impenetrabili come egli resta per loro impenetrabili, Dio è un nome il cui contenuto resta infinitamente fuori di ogni ripresa, a cominciare dalla stessa sua esistenza (...). Orbene, il piano esistenziale ha per principio l'io come soggetto spirituale e principio in sé inderivabile ossia persona, e questo equivale a dire: soggetto libero».

CAPITOLO II

L'«IO» COME PRINCIPIO ASSOLUTO ESISTENZIALE

Nella concezione fabriana della scelta del fine ultimo in concreto emerge la soggettività. Il nostro autore, prendendo spunto dagli atti propri delle facoltà spirituali dell'uomo, include nella sua riflessione sull'«io» sia l'aspetto intellettuale sia quello volitivo; quest'ultimo (come abbiamo evidenziato) è quello più rilevante in rapporto alla libertà umana, soprattutto per quanto riguarda la scelta. In questo capitolo, pertanto, dopo aver analizzato entrambi gli aspetti, cercheremo di capire in che senso Fabro intenda l'«io» come principio assoluto, in se stesso e in quanto fondato in Dio (l'Assoluto), per la scelta del fine in concreto. È questa propriamente la parte centrale della nostra indagine.

2.1 L'«io» come principio della conoscenza

Per un'esposizione più analitica dei due aspetti dell'«io», in rapporto alle facoltà spirituali dell'anima umana, abbiamo suddiviso le riflessioni fabriane in due momenti: qui presentiamo la concezione dell'«io» in rapporto alla conoscenza, riservando al punto successivo ciò che riguarda l'ambito della volontà.

Quando si tratta di riflettere sull'«io», il nostro autore usa indistintamente i termini «singolo» o «soggetto» per indicare la persona umana. Il termine «persona», invece, ha una connotazione particolare, che si richiama ai principi di Tommaso, e si collega piuttosto alla trattazione del tema dal punto di vista della metafisica (come abbiamo visto nella Parte I della nostra ricerca).

2.1.1. L'autocoscienza fondante sul piano esistenziale della presenza dell'atto del conoscere al soggetto

Anche per la riflessione sulle operazioni proprie dell'uomo, così come per le nozioni metafisiche che stanno alla base di tutto il suo pensiero, Fabro parte dall'insegnamento di Tommaso, e lo pone in dialogo con quelle correnti del pensiero moderno e contemporaneo che egli considera più importanti. Benché questo aspetto dell'opera di Fabro non rientri propriamente nella nostra indagine, accenniamo tuttavia al suo interesse per le diverse correnti del pensiero filosofico contemporaneo, quale si esprime già nelle prime opere degli anni '40.

2.1.1.1 Le opere sulla percezione (1941) e sull'anima (1955)

Nelle due importanti opere *La Fenomenologia della Percezione* e *Percezione e Pensiero* (1941) troviamo qualche accenno alla tematica che ci interessa. In questo periodo Fabro si avvale di alcuni contributi della corrente fenomenologica per riflettere sulla filosofia della conoscenza; e si possono già intravedere alcune delle sue affermazioni personali riguardo alla coscienza e al soggetto, sotto l'influenza dell'esistenzialismo di Kierkegaard e con richiami ad Heidegger (come risulta anche da altri scritti degli stessi anni)¹¹⁶.

Più avanti (1955), in un'altra opera¹¹⁷, che abbiamo già menzionato, incentrata sul problema dell'anima, Fabro presenta le sue ricerche sull'uomo, che seguono lo stesso metodo per quanto riguarda le fonti. Qui, in alcuni punti, si può notare un'impostazione più «esistenziale» della problematica, soprattutto per quanto riguarda l'anima umana e le sue operazioni¹¹⁸.

In quest'opera, in cui l'autore riporta etimologicamente sia il termine latino, «*cum-scientia*», sia quello greco, συν-εἶδησις (che Fabro traduce come «coscienza comune che risponde al giudizio»), il primo significato che ci viene proposto – quasi descrittivo – è quello della coscienza come «avvertenza della presenza di qualcosa ad un soggetto conoscente sia che si tratti di atti e stati

¹¹⁶ Cf. i volumi già citati *Introduzione all'esistenzialismo* (1943) e *Problemi dell'esistenzialismo* (1945).

¹¹⁷ Cf. FABRO, C.: *L'anima: introduzione al problema dell'uomo*.

¹¹⁸ Cf., per esempio, «la certezza fenomenologica», come la chiama Fabro, che l'anima ha del suo proprio agire (*L'anima...*, p. 11), o la parte che riguarda la spiritualità e la personalità (*op. cit.*: pp. 128-132, e le ultime pagine della conclusione, cioè le pp. 230-239). A p. 23 l'opera tratta anche del metodo di introspezione per lo studio dell'anima, e dell'anima come «soggetto-oggetto». Qualche anno prima Fabro pubblicava una prima trattazione sulla coscienza, in cui distingueva diversi significati della coscienza stessa; cf. FABRO, C.: *L'uomo e il problema di Dio*, in *Dio nella ricerca umana* (in collaborazione), Roma 1950; ristampato in *Dio: Introduzione al problema teologico*, Roma 1953/Segni 2007, spec. pp. 11-14; ripubblicato in riassunto in *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967/Segni 2014, spec. pp. 10-12.

d'animo propri del soggetto stesso, come di oggetti e fatti del mondo esterno»¹¹⁹. La coscienza implica, nel suo attuarsi, un certo «giudizio primitivo», e un'«apprensione sintetica di appartenenza» di tali stati, atti, oggetti, ad un soggetto di attribuzione. Con due formule più sintetiche, questo stesso concetto di coscienza viene espresso come «presenza di sé a sé» e «avvertenza della presenza del mondo a se stessa»¹²⁰ – avvertenza che implica anche «delle situazioni molteplici, del mondo e del corpo, delle capacità apprensive e operative»¹²¹ dell'uomo.

In questo scritto sull'anima, Fabro si richiama a Tommaso, secondo il quale la coscienza può essere detta un «atto», ed appartiene all'intelletto, in quanto applicazione di una conoscenza a qualcosa¹²²; ma (come vedremo tra breve) si tratta qui di una conoscenza del tutto particolare. Fabro, seguendo il testo tomistico delle *Q. D. De Veritate*, q. 17, a. 1, distingue la coscienza «psicologica», «*secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit*» da quella «morale», «*secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus*»; e tuttavia, egli ritiene che la propria personale concezione della coscienza non appartenga propriamente a nessuno di questi due modi possibili di considerarla.

Bisogna ribadire, però, che non si deve nemmeno pensare (e questo è un punto decisivo in Fabro) che la coscienza così intesa s'identifichi con l'anima stessa: perché gli atti di coscienza sono intermittenti, mentre l'anima – dal punto di vista metafisico – è atto primo, e si trova pertanto a fondamento degli atti di coscienza, che – secondo lo stesso punto di vista, cioè quello metafisico – sono invece atti secondi. Proprio perché la forma sostanziale è una, si possono attribuire allo stesso soggetto gli atti (diversi) dell'intendere, in quanto al medesimo soggetto appartiene anche l'atto primo (come abbiamo già ricordato nella Parte I del nostro lavoro)¹²³.

In stretto rapporto con questa nozione sorge quella di «autocoscienza», che nel medesimo contesto viene presentata come la consapevolezza individuale che ognuno ha di essere se stesso, quel singolo soggetto, colui che intende, vuole,

¹¹⁹ FABRO, C.: *L'anima...*, p. 18. La trattazione si ritrova pressoché identica nella voce «coscienza» che il nostro autore curò per l'Enciclopedia Cattolica. Cf. *Enciclopedia Cattolica*, Firenze 1948, vol. IV, col. 673-677.

¹²⁰ FABRO, C.: *L'anima...*, p. 237.

¹²¹ FABRO, C.: *Essere nell'io*, [pro manuscripto], Università di Perugia AA 1980-1981, p. 18.

¹²² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 17, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 2, p. 516, 215-223: «nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid, unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest, unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem vel aliquam potentiam sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem». Per una rassegna del termine e del significato di «coscienza» in Tommaso si veda CAVALCOLI, G.: Il concetto di coscienza in S. Tommaso, in *Divus Thomas* 95 (1992), pp. 53-77; specialmente pp. 53-56.

¹²³ Cf. Parte I, c. 2.2 Il ridimensionamento della forma.

ama, ecc., gli stessi «oggetti» (da intendere *lato sensu*), interni o esterni, che la sua coscienza avverte. Fabro è fermo nel ribadire, sulla scia di Tommaso, che l'intelletto ha bisogno dell'oggetto per riflettere su se stesso. L'«autocoscienza», dunque, può essere intesa come riflessione sul conoscere in atto, che si attua nella facoltà intellettuale dell'anima umana condizionata dall'oggetto.

A partire da queste prime opere, i concetti di «coscienza» e di «autocoscienza» ricorrono con frequenza crescente negli scritti del filosofo friulano sull'uomo e sulla libertà, fino alle sue ultime riflessioni; e se all'inizio tali nozioni appaiono connesse alle ricerche sulla fenomenologia e sull'anima, con il passare degli anni saranno legate sempre più – anche se non esclusivamente – alla concezione dell'«io».

2.1.1.2 L'articolo «Coscienza e autocoscienza dell'anima» (1958)

Nel 1958, pochi anni dopo la pubblicazione della sua ricerca sull'anima, Fabro scrive un articolo, intitolato «Coscienza e autocoscienza dell'anima»¹²⁴, nel quale ripropone in gran parte una sezione della sua opera *Percezione e Pensiero*. Nel contesto di ciò che l'autore chiamava «la percezione del concreto», la seconda parte di quell'opera, dopo aver esaminato la percezione del concreto materiale, trattava della «percezione del concreto spirituale», sempre secondo i principi tomistici. Fabro vuole qui illustrare i diversi modi in cui si può intendere la conoscenza che l'anima ha di se stessa, partendo dal testo tomistico delle *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8, e tenendo conto anche dei luoghi paralleli¹²⁵ (benché nella citata *quaestio* l'esposizione sia più dettagliata). Per quanto riguarda le fonti del testo di Tommaso, nella sua analisi Fabro tiene conto specialmente dei luoghi aristotelici e del *De Trinitate* di sant'Agostino.

Il tema della questione tomistica che Fabro analizza è la conoscenza umana: dopo aver parlato della conoscenza angelica e della sua comunicazione, l'Aquinate si sofferma sulla conoscenza della «mente», seguendo in gran parte sant'Agostino – che (come vedremo) rappresenta una fonte tutt'altro che

¹²⁴ Cf. FABRO, C.: Coscienza e autocoscienza dell'anima, in *Doctor Communis* (1958), pp. 97-123.

¹²⁵ Cf. i seguenti testi (fra gli altri) in cui si accenna alla problematica: THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 75, *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 46; *S. Th.*, I, q. 87, a. 1; q. 93, a. 7, ad 4; *Sentencia libri De Anima*, l. 2, c. 6; *Q. D. De Anima*, q. 16, ad 8; *De unitate intellectus [contra averroistas]*, c. 5, *Super Librum de Causis*, lect. 26, *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un., ad 18 e q. 16, a. 8, ad 7. Fabro conosce e tiene presente anche la discussione (prevalentemente teologica) che impegnò diversi studiosi nella prima metà del secolo scorso, e commenta alcuni dei loro lavori (cf. *Percezione...*, pp. 267-287 e *Coscienza...*, p. 120). Per una presentazione accurata della discussione e del contesto speculativo, si veda DE BELLOY, Camille: *Dieu comme soi-même: connaissance de soi et connaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin: L'herméneutique d'Ambroise Gardeil*, Paris 2014.

secondaria, in tutti i testi tomistici in cui si trova qualche riferimento a ciò che Fabro chiama l'«io» e ad una considerazione «esistenziale» di esso. L'articolo 8 è di particolare complessità, ma al tempo stesso interessante per la nostra indagine, e per cogliere il modo in cui Fabro comincia a leggere la soggettività in Tommaso.

Riportiamo la prima parte di tale articolo:

De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX De Trinitate: [1] una quidem qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad *id quod est ei proprium*, [2] alia qua cognoscitur anima quantum ad *id quod est omnibus animabus commune*. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur *an est* anima [1], sicut cum aliquis percipit se animam habere; per aliam vero cognitionem scitur *quid est* anima [2] et quae sunt per se accidentia eius.

Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est quia cognoscere aliquid est habitu et actu. [1. a] Quantum igitur ad *actualement cognitionem* qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos: in hoc enim aliquis se percipit animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX Ethicorum: «Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus». Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit, vel sentit. Sed quantum ad *habitualement cognitionem* [1. b] sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur. [2] Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione deffinitur, sic iterum distinguendum videtur: ad cognitionem enim duo concurrere oportet, scilicet *apprehensionem* et *iudicium de re apprehensa* [2. b]; et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur potest considerari et quantum ad *apprehensionem* [2. a] et quantum ad *iudicium* [2. b]¹²⁶.

Nel *corpus* dell'articolo tomistico appena riportato si dice che per la conoscenza dell'anima, come per tutte le cose, si distingue la conoscenza della sua esistenza ([1] *an sit*) da quella della sua essenza ([2] *quid sit*) e, benché Tommaso

¹²⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8; ed. Leon., t. 22, vol. 2, p. 321-322, 201-355; il corsivo e la numerazione fra parentesi quadre sono nostri.

si richiami a sant'Agostino per questa doppia conoscenza, risulta nell'articolo che solo la prima sarà analizzata secondo il Dottore di Ippona, mentre la seconda considerazione s'ispirerà ad Aristotele ed Averroè.

Riguardo alla conoscenza *an sit*, Tommaso afferma che è una conoscenza che l'anima ha di se stessa in quanto a ciò che le è proprio, è la conoscenza dell'anima secondo che ha l'essere in tale individuo: in questo modo si conosce che l'anima esiste, ed ognuno percepisce di avere un'anima¹²⁷. Nella conoscenza *quid sit* si tratta invece di conoscere l'essenza dell'anima (ciò che è comune ad ogni anima) tramite i suoi accidenti propri¹²⁸.

La conoscenza *an sit* [1] è suddivisa in conoscenza *attuale* e conoscenza *abituale*. Nella prima, l'anima conosce se stessa per i suoi atti: [1.a] «*Quantum igitur ad actualem cognitionem qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos*». Mentre nella seconda [1.b] l'anima vede se stessa per la sua essenza: «*quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens*».

La domanda che pone Tommaso circa la possibilità che la «mente» conosca se stessa, o per essenza o mediante una specie, viene presentata subito da Fabro come «dottrina tomistica dell'autocoscienza»¹²⁹.

A modo di introduzione dell'articolo, si riporta una prima conseguenza della dottrina tomistica qui esposta: la conoscenza che l'anima può avere di se stessa è «condizionata», tanto per la «presenzialità esistenziale quanto per la comprensione essenziale»¹³⁰. Analizzando questa affermazione, ricaviamo che la prima «condizione» è propria della considerazione *an sit* («presenzialità esistenziale») dell'anima, e che la seconda, invece, è propria della considerazione *quid sit* (in quanto la comprensione si ricava dalla definizione della stessa anima). Fabro aggiunge che «il condizionamento però di cui si tratta è caratteristico e “sui generis”». L'uomo va anzitutto al mondo, ma per ritornare a se stesso¹³¹. L'ultima frase non si trova nella trattazione del tema in *Percezione...*, p. 275, e ci indica che Fabro ha in mente adesso, nello scritto del 1958 (cioè vent'anni più tardi), non la riflessione sull'anima «isolata», o (come dirà più avanti) «*in actu signato*», ma dell'uomo nel dinamismo della sua conoscenza, attraverso l'analisi

¹²⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8; ed. Leon., t. 22, vol. 2, p. 321, 209-214: «cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se animam habere».

¹²⁸ Cf. *Op. cit.*: p. 321, 215-216: «per aliam vero cognitionem scitur quid est anima et quae sunt per se accidentia eius».

¹²⁹ Cf. FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 104. Nella prima versione, invece, Fabro non parlava di «dottrina tomistica dell'autocoscienza», bensì di «posizione tomista circa la percezione dello spirituale» (cf. FABRO, C.: *Percezione...*, p. 274).

¹³⁰ FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 106.

¹³¹ *Ibidem*.

di una delle facoltà proprie dell'uomo stesso, cioè quella intellettuale. Che la conoscenza dell'anima sia «condizionata», però, non vuol dire, secondo Fabro, che essa sia sempre rigorosamente «mediata»¹³², per quanto riguarda la conoscenza dell'esistenza dell'anima (*an sit*): seguendo il testo tomistico, Fabro afferma che la comprensione della sua essenza, invece, e cioè la considerazione *quid sit*, deve essere mediata nel senso che l'anima, per conoscere se stessa, ha bisogno dell'apprensione e della deduzione.

Analizzando più da vicino i due tipi di conoscenza, troviamo che quella *an sit* [1] viene chiamata da Fabro «conoscenza esistenziale in concreto»; e, seguendo il testo di Tommaso, si evince che anch'essa è doppia: *abituale* ([1 b]) e *attuale* ([1 a]). Fabro ribadisce che non si può affermare che la prima (quella *abituale*) sia propriamente conoscenza, ma solo «fondamento della medesima»¹³³; la seconda, invece, è propriamente conoscenza, anzi «percezione, cioè apprensione sperimentale che l'anima ha di sé»¹³⁴. Questa conoscenza *an sit*, nella sua duplicità di conoscenza *abituale* e conoscenza *attuale*, è quella che a noi interessa sottolineare nell'indagine di Fabro – benché egli dedichi un'analisi accurata anche alla conoscenza dell'essenza dell'anima, o considerazione *quid sit*.

Nel testo di Tommaso, secondo la lettura di Fabro, la conoscenza *an sit* di tipo *abituale* ([1 b]) significa che l'anima vede se stessa mediante la propria essenza; e per il fatto che essa le è sempre presente, può uscire all'atto di cognizione di se stessa (= può giungere all'atto di conoscenza di sé: può riuscire a conoscersi) quando vuole. Tommaso porta qui l'esempio dell'abito della scienza. Subito dopo, però, chiarisce che non è necessario alcun abito particolare perché l'anima percepisca la propria esistenza ed avverta la propria attività (benché si parli di «conoscenza abituale»), ma è sufficiente la sola essenza dell'anima che è presente alla mente, anche perché è dall'anima stessa che procedono gli atti nei quali l'anima è percepita in atto¹³⁵.

Commentando questo brano di Tommaso, Fabro afferma che esso racchiude il nocciolo della soluzione, perché il fatto che l'anima «in qualche modo» conosca se stessa per se stessa implica che dall'anima stessa abbiano origine gli atti del

¹³² Cf. *Op. cit.*: p. 107.

¹³³ *Ibidem*, FABRO, C.: *Percezione...*, p. 276.

¹³⁴ FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 107.

¹³⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8; ed. Leon., t. 22, vol. 2, pp. 321-322, 234-246: «quantum ad habitualement cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur».

conoscere nei quali essa attua, ad un tempo, gli oggetti e se stessa. Nella lettura fabriana di Tommaso questa è una riflessione prettamente agostiniana¹³⁶.

Nell'altro tipo di conoscenza *an sit*, cioè quella di tipo *attuale* ([1 a]), invece, l'anima è conosciuta mediante i suoi atti. Nel testo che stiamo seguendo, Tommaso ricorre, in questo caso, all'esperienza: ognuno, infatti, percepisce di avere l'anima, di vivere, di essere, ecc., in quanto percepisce di sentire, di intendere, ecc. Si ribadisce, tuttavia, che nessuno può avere la percezione del proprio atto di intendere se non in quanto intende qualcosa, poiché l'intendere qualcosa viene prima dell'intendere di intendere, per cui l'anima arriva a percepire attualmente di esistere attraverso l'oggetto che essa intende o sente¹³⁷.

Riassumendo questa parte dell'articolo tomistico, Fabro afferma che in questo primo tipo di conoscenza, chiamata *an sit*, ma di doppia valenza, *abituale* e *attuale*, l'anima è presente «nella sua concretezza (“*anima percipit se esse*”)»¹³⁸ grazie alla conoscenza *an sit* abituale; per la conoscenza *an sit* attuale, invece, si può parlare di una «con-percezione»: percezione degli atti, co-percezione dei principi in atto e pertanto dell'anima stessa. Fabro, peraltro, in accordo con il testo tomistico, ribadisce che ognuno ha conoscenza della propria anima *principalmente* in quanto esercita gli atti coscienti della propria vita, e chiarisce che «la presenza intenzionale del soggetto è quindi condizionata dalla presenza intenzionale dell'oggetto»¹³⁹. Qui, dunque, Fabro dà maggiore importanza alla conoscenza *an sit attuale* che non a quella *abituale* – pur tenendo presente che il secondo modo (*actu*) non interessa tanto la riflessione agostiniana, volta principalmente a cercare in che modo l'anima possa essere immagine della Trinità.

L'altro tipo di conoscenza che viene presa in esame nella *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8 è la conoscenza *quid sit* ([2])¹⁴⁰. Fabro la chiama «conoscenza essenziale

¹³⁶ Cf. FABRO, C.: *Percezione...*, p. 277, *Coscienza...*, p. 108.

¹³⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8; ed. Leon., t. 22, vol. 2, p. 321, 219-234: «Quantum igitur ad actualem cognitionem qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos: in hoc enim aliquis se percipit animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit philosophus in IX Ethicorum “Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus intelligimus quoniam sumus”. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit, vel sentit»; cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8; ed. Leon., t. 22, vol. 2, p. 321, 219-234.

¹³⁸ FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 109.

¹³⁹ *Op. cit.*: p. 108, questo commento non era presente nella prima versione dello scritto, in *Percezione...*, pp. 274-278.

¹⁴⁰ Riportiamo la seconda parte del corpus dell'articolo: «[2] Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione deffinitur, sic iterum distinguendum videtur: ad cognitionem enim duo concurrere oportet, scilicet apprehensionem et iudicium de re apprehensa et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad *apprehensionem* [2. a], et quantum ad *iudicium* [2. b]. Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem [2. a], sic

(in astratto)», interpretando così il testo di Tommaso, che la qualifica come conoscenza quanto a «*id quod est omnibus animabus commune*»¹⁴¹. Anche qui Tommaso distingue una doppia conoscenza: iniziale e confusa, nell'apprensione primordiale ([2 a.]); terminale e distinta, «tecnica», secondo proposizioni (giudizi [2.b]), organizzate in modo da produrre la certezza oggettiva intorno ad una data natura (in questo caso, l'essenza dell'anima). Fabro riassume dicendo che in questo itinerario si arriva ad affermare la percezione immediata della spiritualità della specie intelligibile, da cui, per argomentazione, si arriva anche ad affermare la spiritualità del principio prossimo, cioè l'intelletto, e del principio remoto, vale a dire l'anima¹⁴².

La soluzione che leggiamo alla fine dell'articolo risulta, secondo Fabro, dalla convergenza tra la visione aristotelica e quella agostiniana, poiché le due visioni non sono antitetiche, ma complementari (la diversità dipende soltanto dal punto di vista a partire dal quale si esamina il problema)¹⁴³: si tratta, dunque, di una

dico quod natura animae a nobis cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in III De anima: sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibles, ita et intellectus possibilis noster ad omnes formas intelligibiles, unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura ut materia in ordine sensibilium; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest se intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem, sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva. Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt: ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, perceperunt quod species qua intelligimus, est immaterialis, alias esset individuata et sic non duceret in cognitionem universalis; ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia, et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt. Et hoc est quod Philosophus dicit in III De anima quod intellectus “est intelligibilis sicut alia intelligibilia”; quod exponens Commentator dicit quod “intellectus intelligitur per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia”, quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed haec intentio est in intellectu ut intelligibilis actu, in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis in potentia. Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus [2. b] ita esse ut deductione praedicta apprehenderamus, sic notitia animae habetur inquantum “intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit unuscuiusque hominis mens sed qualis esse sempiternis rationibus debeat”, ut Augustinus dicit IX De Trinitate. Hanc autem inviolabilem veritatem <intuemur> in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes»; cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8; ed. Leon., t. 22, vol. 2, p. 322, 247-310, il corsivo e la numerazione fra parentesi quadre sono nostri.

¹⁴¹ *Op. cit.*: p. 321, 206-207.

¹⁴² Cf. FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 110; *Percezione...*, p. 278.

¹⁴³ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8; ed. Leon., t. 22, vol. 2, p. 322, 311-315: «sic ergo patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodam modo per essentiam suam, ut

sintesi fra il principio agostiniano per cui «*mens seipsam per seipsam novit*»¹⁴⁴ e l'espressione di origine aristotelica secondo cui «*intellectus est intelligibilis sicut alia intelligibilia*»¹⁴⁵. Per Fabro (ripetiamo) i due principi non si contrappongono; tuttavia, secondo il nostro autore, nonostante il fatto che la soluzione sia sostanzialmente di taglio aristotelico, la considerazione tomistica ispirata a sant'Agostino si colloca in un momento «anteriore e più intimo»¹⁴⁶ e va «al cuore del problema»¹⁴⁷. Fabro conclude, pertanto, che «la percezione che l'anima ha di se stessa, a traverso i suoi atti, costituisce una fonte di contenuti originali, i contenuti della vita spirituale»¹⁴⁸. E, benché la conoscenza che l'anima può avere di sé sia «condizionata», come si è detto (la conoscenza dell'*an sit* è condizionata dagli atti di conoscere gli oggetti esteriori all'anima; e quella del *quid sit* è condizionata dalla conoscenza della specie intelligibile, in cui gli oggetti si fanno intelligibili), Fabro trova in questo scritto di Tommaso un tipo di conoscenza delle realtà spirituale che non si dà attraverso le specie ricavate dai fantasmi, come succede con le cose materiali, ma che «ha un punto di partenza proprio e nuovo, benché avvenga in continuità ed anche in dipendenza dell'altra conoscenza, poiché si danno delle percezioni autentiche delle realtà spirituale»¹⁴⁹; dove la «percezione» è definita da Fabro, soprattutto per quanto riguarda la conoscenza *an sit*, come «“cognitio experimentalis” della realtà nella sua esistenza concreta attuale»¹⁵⁰.

Agustinus dicit, quodam vero modo per intentionem sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicunt».

¹⁴⁴ *Op. cit.*: sed contra 1; p. 320, 118-117.

¹⁴⁵ *Op. cit.*: p. 322, 287-288, la citazione di Aristotele è *De Anima*, l. III, c. 4, 430 a 2, secondo l'edizione Leonina.

¹⁴⁶ FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 105.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Op. cit.*: p. 112; *Percezione...*, p. 281. Attualmente, peraltro, non tutti gli autori che hanno studiato questo passo di Tommaso sono d'accordo sull'«integrazione» delle due fonti (aristotelica e agostiniana); alcuni ritengono che la vera presentazione tomistica sia più prettamente «aristotelica», e che Agostino invece sia presentato soltanto come «*auctoritas*»; cf. per esempio: KENNY, Antony: *Aquinas on mind*, London - New York 1993; PASNAU, Robert: *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002; LAMBERT, Thomas Richard: *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*, Indiana 2007.

¹⁴⁹ FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 112; *Percezione...*, p. 281.

¹⁵⁰ FABRO, C.: *Percezione...*, p. 280. Su questo punto non è d'accordo PUTALLAZ, François-Xavier: *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris 1991, spec. pp. 128, nota 39, per il quale «percepire» non può implicare, nei testi di Tommaso, un'immediatezza sperimentale di ciò che è spirituale; per quest'autore, dunque, in nessun senso si può avere dell'anima una conoscenza positiva, bensì soltanto «analogica e negativa». Una visione simile a quella di Fabro troviamo in CANALS, Francisco: *La conciencia existencial del yo y el conocimiento por connaturalidad*, in *e-Aquinas* (2005), pp. 2-11. Segue la prospettiva metafisica di Canals, accostando però ulteriormente la conoscenza abituale dell'anima alla nozione agostiniana di *mens*, e specialmente a quella di *memoria sui*, ECHAVARRÍA, M. F.: *El modo de subsistir personal como reflexión sustancial*

Una volta presentato e commentato l'articolo, Fabro, particolarmente attento alla problematica, analizza ancora i due tipi di conoscenza, riferendosi non più tanto all'anima in se stessa, bensì all'anima in quanto riflette l'uomo, il soggetto, nelle sue operazioni più proprie. La conoscenza *an sit* viene chiamata «coscienza immediata e personale, intimamente vissuta (...) punto di riferimento obbligato per ogni teoria della personalità»¹⁵¹. Inoltre, se in *Percezione e Pensiero* si affermava che «il cosiddetto “soggetto” o “spirito” o “attività” trascendentale non ha alcuna corrispondenza nei dati della percezione immediata; il “soggetto” o “spirito” o “attività” presente immediatamente a ciascuno, è il “soggetto” o “spirito” o “attività” propri»¹⁵², nella versione del 1958 questo brano appare notevolmente modificato, ed il riferimento alla coscienza è più esplicito:

Quindi, l'anima non s'intuisce direttamente né nella sua esistenza, né nella sua essenza; ma come si percepisce esistente nella percezione dei propri atti, così si apprende spirituale nell'apprensione – ch'è diretta e immediata – della spiritualità dei propri atti e delle specie intelligibili. Anche per S. Tommaso la coscienza si fa autocoscienza nell'autoconoscenza con un approfondimento in se stessa nel suo ritorno dall'altro¹⁵³.

Qui Fabro, basandosi su quanto detto in precedenza, spiega che l'intelletto, per la sua natura spirituale, ha una sua attualità che permette di chiamarlo «coscienza in atto», per cui esso percepisce ed apprende la spiritualità delle specie intelligibili e, ad un tempo, percepisce ed apprende la spiritualità del proprio essere in atto. Secondo l'interpretazione del filosofo friulano, quando Tommaso parla di *apprensione* (nel primo momento del secondo modo di conoscenza, o

según Tomás de Aquino, in *Espíritu* 62 (2013), pp. 277-310. Brock parla invece di una percezione diretta dell'anima per se stessa; e la soluzione è proposta attraverso la distinzione – che l'autore trova in alcuni testi tomistici – fra *esse* intenzionale ed *esse* naturale; nell'insieme, dunque, la sua risposta risulta diversa da quella che propone Fabro (nel senso che la prospettiva di Brock è piuttosto gnoseologica che metafisica); cf. BROCK, S.: Intentional being, natural being, and the first-person perspective in Thomas Aquinas, in *The Thomist* 77 (2013), pp. 103-133.

¹⁵¹ FABRO, C.: Coscienza..., p. 112.

¹⁵² FABRO, C.: *Percezione...*, p. 281.

¹⁵³ FABRO, C.: Coscienza..., p. 112. Il fatto che la formulazione sia mutata non cambia, peraltro, la posizione di Fabro riguardo al fatto che l'anima non deve essere intesa come «uno spirito trascendentale», nel senso dato da certi autori, come J. Maréchal e K. Rahner; cf. Attualità della contestazione tomistica, in *Doctor Communis* 28 (1974), pp. 3-12. Già in *Antropologia esistenziale e metafisica tomistica*, in «*De Homine*»: *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Roma 1970, pp. 105-119, Fabro contesta «l'ermeneutica trascendentale ovvero il rapporto essere-conoscere a partire dalla soggettività umana» (p. 106), dove «l'ontologia generale s'identifica con l'antropologia esistenziale (...) e la coscienza qualifica l'essere» (p. 107). Secondo Fabro, nell'interpretazione tomistica di Rahner c'è una confusione tra la nozione di *reditio* e il processo di astrazione. Su questo punto, si veda, più recentemente, lo studio di LIVI, Antonio: Fabro critico di Brentano: dalla fenomenologia della coscienza alla metafisica della conoscenza, in *Cornelio Fabro e Franz Brentano...*, pp. 95-107.

conoscenza del *quid sit*), essa si deve intendere come «un atto d'immediatezza noetica globale, risultante di vari momenti coesistenti e complementari che si saldano e si sostengono a vicenda: la presenza dell'oggetto, dell'atto, della facoltà, e dell'anima come principio sostanziale attuale originario»¹⁵⁴. Seguendo sempre l'articolo 8 della *Q. D. De Veritate* 10, secondo Fabro, per quanto sia difficile chiarire la struttura e la natura dell'anima (come attesta la stessa molteplicità delle teorie sull'anima, diverse e spesso contrastanti), ad ogni modo, nella conoscenza *an sit* e nell'apprensione (intesa nel senso che abbiamo appena spiegato), l'anima compie un «ritorno immanente», che non può non compiere in ogni atto di riflessione, per mezzo del quale «rivendica la propria originalità di soggetto autonomo operante nella natura e nella storia, nella vita privata e in quella sociale»¹⁵⁵. Pertanto, l'anima conosce se stessa mediante ciò che procede dall'anima stessa: secondo Fabro, dunque, si può parlare in Tommaso di un «conoscere *seipsum per essentiam suam*»¹⁵⁶; dove l'anima non deve uscire da sé per conoscersi, ma la conoscenza è immanente al suo stesso attuarsi.

Si parla qui di «percezione» e di «apprensione»; ma dobbiamo tener presente che per Fabro (sin dall'epoca di *Percezione e Pensiero*) si tratta di una «conoscenza positiva» dello spirituale¹⁵⁷, e dunque di non poca rilevanza, in quanto è utile anche alla conoscenza che si può avere degli angeli e di Dio. Qui, tuttavia, questo modo di conoscere è detto «secondario», ovvero «*concomitante*», perché ha un punto di partenza differente dal soggetto stesso, in quanto (come abbiamo visto) comincia e si dà a partire dalla specie intelligibile ricavata dall'oggetto: «mi pare che si possa dire che è solo in questa concomitanza che per noi la spiritualità può esser data percettivamente, non solo per l'esercizio dell'atto ma anche per la sua qualità»¹⁵⁸.

¹⁵⁴ FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 113.

¹⁵⁵ *Op. cit.*: p. 114.

¹⁵⁶ Si veda al riguardo per esempio, il *sed contra* di sant'Agostino riportato da Tommaso nel primo *sed contra* della *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8 «Augustinus dicit in IX De Trinitate: “mens seipsam per seipsam novit quoniam est incorporea: nam si non seipsam novit, non seipsam amat”»; ed. Leon., t. 22, vol. 2, p. 320, 116-119.

¹⁵⁷ Cf. FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 117, *Percezione...*, p. 284. Fabro presenta alcuni testi tomistici a riscontro di questa lettura: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 8, *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 46, *S. Th.*, I, q. 88, a. 1.

¹⁵⁸ FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 118, *Percezione...*, p. 285. Nell'articolo sulla coscienza e l'autocoscienza (p. 108) Fabro stesso aveva rilevato in Tommaso il posto di questo tipo di conoscenza in *S. Th.*, I, q. 16, a. 4, ad 2; ed. Leon., t. 4, p. 211: «Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens» e perciò il nostro autore insiste: «l'oggetto proprio e immediato dell'intelletto umano è l'essenza delle cose materiali, ed è in quanto sono implicati in questa apprensione, che sono *percepti* non solo gli atti, ma anche gli abiti, le facoltà e la stessa anima: per tutti vale il principio generale “nessuna cosa si può conoscere se non in quanto è in atto”. Gli atti, e per essi le facoltà e gli abiti, costituiscono *l'oggetto secondario*, ma sempre – fin quando si resta nel campo esistenziale – immediato della percezione intellettuale»; il corsivo è di

Da quanto si è detto risulta ormai chiaro che ci sono due modi in cui si può riflettere sull'anima, e dunque sul soggetto:

Altra è quindi la riflessione filosofica *in actu signato* che intende elaborare una «teoria» sull'essenza dell'anima, ed altra è la riflessione spontanea *in actu exercito* ovvero l'esperienza immediata vissuta (*Erlebnis*) che l'anima fa nell'esercizio delle sue funzioni superiori circa l'originalità della sua natura, la sua emergenza sul mondo materiale, l'inesauribilità del suo agire e tendere, ecc.: quella è un *posterius* e resta questionabile nel suo svolgimento anche fra i pensatori cristiani, questa è a suo modo un *prius* ed appartiene alla riflessione costitutiva dell'atto stesso spirituale del conoscere e volere. Quella potrà dirsi una conoscenza deduttiva perché si rapporta ad una certa prospettiva metafisica definitiva; questa è invece una conoscenza di tipo percettivo *sui generis*, onde si può parlare in senso proprio di una vera percezione dello spirituale¹⁵⁹.

Queste due tipologie di riflessione non erano altrettanto nettamente individuate in *Percezione e Pensiero*: sembrerebbe trattarsi di un ulteriore approfondimento da parte del nostro autore, sempre più rivolto al soggetto, inteso in quanto percepisce se stesso come colui che vive e compie tutte le operazioni proprie dell'uomo, ed ha una conoscenza «mediante la quale uno singolarmente conosce ciò che avviene nella sua anima»¹⁶⁰.

Visto il contesto di questa distinzione (*in actu signato/in actu exercito*), e cioè l'analisi dei due tipi di conoscenza dell'anima in Tommaso, individuate come «*an sit e quid sit*», ci sembra lecito affermare che per Fabro la riflessione «*an sit*» presente nel testo dell'Angelico è quella appena indicata come riflessione «*in actu exercito*», che il nostro autore aveva menzionato in precedenza come «conoscenza esistenziale in concreto», e che possiamo ormai chiamare «approccio esistenziale» – sebbene tale binomio (*in actu signato/in actu exercito*) non sia ancora esplicitamente definito da Fabro. Si tratta di quell'approccio che permette a Fabro di parlare di «autocoscienza» dell'uomo, in quanto l'uomo stesso ha una conoscenza sperimentale, immediata, «vissuta» (quella che Tommaso chiama «percezione») di se stesso, grazie alla sua anima, che gli consente di conoscersi mentre coglie l'oggetto e, nello stesso tempo, coglie i propri atti e i principi che ne sono all'origine. È in questo senso, allora, che s'intende la «coscienza che mediante l'autoconoscenza si fa autocoscienza», come dice il

Fabro (cf. FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 115). Si vede dunque in Fabro, seguendo la metodologia adottata da Tommaso nell'articolo 8 della q. 10 delle *Q. D. De Veritate*, l'intenzione d'integrare i diversi punti di vista della stessa problematica, benché Fabro continuerà ad approfondirla lungo gli anni. Questa tematica era anche presentata in *L'Anima...*, pp. 117-118.

¹⁵⁹ FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 120.

¹⁶⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 2; ed. Leon., t. 22, vol. 2, p. 323, 335-339: «nullus umquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter conosciat quid in anima sua agatur».

filosofo friulano. La conoscenza che l'anima ha di se stessa è descritta ancora dal nostro autore come una conoscenza «più a fondo», e (benché condizionata) spontanea, dove l'anima è presente a se stessa; una conoscenza per cui in ogni atto e negli atti ed oggetti si sperimenta la presenza del soggetto, perché si sperimenta la presenza della propria anima:

Nel pulsare della vita spirituale, nelle sue insaziate aspirazioni, nei progetti, nelle sue decisioni e nei rischi ... è l'anima stessa che si affaccia alla coscienza per mostrarsi a se stessa nell'ambiguità del suo essere: ambiguità di essenza quale forma del corpo e tuttavia forma spirituale, sussistente, e ambiguità di esistenza nella sua «aperità» di libera scelta tanto verso il finito come verso l'Infinito¹⁶¹.

L'altro tipo di approccio, o conoscenza teorica dell'anima, che Fabro chiama in *actu signato*, è quella che ci sembra si possa identificare con la conoscenza *quid sit* in Tommaso, in virtù della quale si conosce la natura dell'anima. Questa conoscenza, che qui è detta «deduttiva», «si rapporta ad una certa prospettiva metafisica definitiva», che Fabro, più tardi, chiamerà di metafisica «formale»; si tratta di quel tipo di conoscenza che permette anche di conoscere la natura delle cose, la creazione, o più in generale (come dice a volte Fabro) il «mondo»¹⁶².

Come abbiamo accennato, nelle opere di questo periodo (da *Percezione e Pensiero* del 1941, passando per *L'anima* del 1955, fino all'articolo su *Coscienza e autocoscienza* del 1958), in genere, Fabro parla dell'«anima», quando vuole riferirsi all'uomo – anche se, come abbiamo visto, è già chiaro il significato di «coscienza» e di «autocoscienza», e qua e là si comincia a parlare anche della persona in quanto soggetto. S'intravede l'approccio di tipo «esistenziale»; ma l'«io», dal punto di vista delle operazioni intellettuali e di quelle volitive (e non inteso in senso meramente psicologico), compare molto raramente come nozione, rispetto alla concezione dell'uomo come «conoscente e volente»¹⁶³.

2.1.1.3 Gli scritti fabriani della maturità (1964-1999)

Fabro continuerà le sue ricerche su coscienza ed autocoscienza; e (sulla scorta delle affermazioni che si ricavano dai diversi scritti al riguardo) riteniamo di poter affermare che queste nozioni sono state un «filo conduttore» (fra gli

¹⁶¹ FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 121.

¹⁶² Altri autori hanno richiamato l'attenzione sul binomio «*in actu signato*» e «*in actu exercito*», anche nel contesto della riflessione sulla conoscenza dell'anima dell'uomo; si veda al riguardo LAMBERT, Th. R.: *Self Knowledge in Thomas Aquinas...*, specialmente il capitolo 1, dove l'autore riporta la propria interpretazione ed anche quella di diversi tomisti. Nella nostra indagine, il binomio viene usato soltanto nell'accezione fabriana.

¹⁶³ Nello scritto sull'anima ci sono alcuni riferimenti alla coscienza in rapporto all'«io», ma inteso piuttosto come sinonimo di «uomo» o di «soggetto» che non con un significato proprio.

altri) per arrivare alla concezione dell'«io». Dalla prima metà degli anni '60, come abbiamo visto, il nostro autore comincia una riflessione più accurata sul soggetto; e a partire da alcuni suoi scritti e dispense troviamo delle affermazioni in cui i termini «coscienza» e «autocoscienza» (nel senso di «consapevolezza») sono adoperati in più stretto rapporto con l'«io». Nello stesso periodo, si fa più vivo l'interesse per la libertà, e per le sue implicazioni a livello speculativo, di cui Fabro comincia ora ad occuparsi in corsi accademici¹⁶⁴; il primo corso di cui abbiamo notizia, in cui sono presenti riferimenti più espliciti all'«io», è dell'AA 1962-1963, e s'intitola *Libertà e pensiero dell'uomo*. Nel trattare della conoscenza dell'anima a partire da se stessa, Fabro si riferirà sia all'«io» sia all'anima – anche se i riferimenti all'«io» appaiono scarsi, a paragone con i riferimenti all'anima o al soggetto¹⁶⁵. Nella monumentale opera sull'ateismo moderno troviamo uno dei primi accenni alla nozione di «io», ma con un significato più personale. Il contesto è l'analisi della posizione di Jacobi, che da un certo punto di vista afferma alcuni principi di Hume, per il quale (secondo l'interpretazione di Fabro) il contatto col reale, l'apprensione dell'esistenza, deve essere qualcosa di immediato e inderivabile; in Jacobi, tuttavia, ci sarebbe un «rifiuto» di stabilire un rapporto tra il finito e l'Infinito. Quest'analisi permette a Fabro di introdurre una sua personale riflessione sull'«io»:

Questo rifiuto ancora, e più profondamente, dimentica od almeno fa passare in secondo ordine quell'esperienza primaria centrale ch'è l'unica capace di dare

¹⁶⁴ È doveroso ricordare che Fabro tenne dei corsi accademici, a partire dall'AA 1935-1936. Di solito i corsi riguardavano materie come biologia, metafisica, filosofia della religione, filosofia idealista. I primi corsi dedicati alla libertà di cui abbiamo notizia, e nei quali troviamo delle considerazioni sul soggetto, sono: *Il problema dell'anima* (Magistero «Maria SS. Assunta», Roma, AA 1954-1955); *Libertà e pensiero nell'uomo* (Magistero «Maria SS. Assunta», Roma, AA 1962-1963) e *Il problema della libertà* (Magistero «Maria SS. Assunta», Roma, AA 1965-1966). A partire da quel momento, poi, le lezioni sull'uomo e sulla libertà si susseguivano ininterrottamente, fino al congedo dell'autore dall'insegnamento accademico.

¹⁶⁵ Cf. FABRO, C.: *Libertà e pensiero dell'uomo*, [pro manuscripto], Magistero «Maria SS. Assunta», Roma, AA 1962-1963, p. 6: «senza questa coscienza concomitante, senza questa avvertenza dell'essere coscienti non c'è nessuna avvertenza di presenza. Cos'è l'io? È quel certo che di ineliminabile, di appartenente, non ci potrebbe appartenere nulla se non ci appartiene l'atto. L'io è ciò che per noi è ragione di appartenenza, ciò da cui parte e a cui arriva il significato di tutti gli atti che si svolgono in ciascuno di noi» e più avanti p. 33: «L'io prende possesso di sé in quanto prende possesso dell'altro, e arrivando all'altro e attuando l'altro, mentre attua la presenza dell'altro, mediante la presenza dell'altro attua se stesso e la presenza di se stesso. Tutto questo è fondamentale del conoscere». Notiamo come ancora si parli di «coscienza concomitante» per la conoscenza della propria soggettività. Si può osservare, tuttavia, un cambiamento di rotta nell'attribuire questa conoscenza all'«io», benché senza tanti dettagli (anche per la natura dello scritto). Come abbiamo accennato nell'introduzione della nostra ricerca, alle dispense dei corsi fabriani attribuiamo un valore euristico, ma non le poniamo sullo stesso livello scientifico degli scritti corretti e pubblicati personalmente dall'autore: li consideriamo come «tracce», che ci aiutano a seguire i movimenti del pensiero del filosofo friulano.

consistenza e struttura sia alla percezione esterna del mondo sia all'apprensione del sopramondo e del trascendente, cioè l'esperienza dell'Io individuale e personale ch'è intrinseca e ineliminabile per ogni conoscente. Ammettere questo, non significa affatto accettare il *cogito* cartesiano e neppure lo *Ich denke überhaupt* di Kant e dell'idealismo, ma è riconoscere gli elementi o principi effettivi della tensione fondamentale che costituisce e muove l'attività di coscienza: senza la consistenza di un Io profondo, a cui siano dati e riferiti i contenuti di esperienza in qualche forma di unificazione, non c'è e non ci può essere esperienza; ancora, senza la consistenza della vita spirituale, della sfera superiore, dell'Io profondo, e quindi del suo continuo trascendersi rispetto a un mondo che pur lo condiziona nella vita pratica, non c'è neppure la possibilità di riconoscere la realtà dell'oggetto superiore che Jacobi attribuisce alla «rivelazione» della ragione, né di riconoscere la superiorità dell'Io personale rispetto al mondo nel rapporto all'Assoluto in cui lo dovrebbe porre la pretesa rivelazione. Io non posso concepire Dio come spirito, pensiero, libertà e provvidenza... se già prima, nella mia realtà umana, non ho esperienza e conoscenza diretta di ciò che questi termini significano¹⁶⁶.

Questo è l'unico riferimento esplicito ad una concezione dell'«io» propria del nostro autore in questa importante opera. Bisogna tener presente che ci troviamo negli anni in cui Fabro si dedica specialmente allo studio dell'idealismo e di ciò che egli chiama «il principio d'immanenza» o «il principio della coscienza»; egli ritiene che la «perdita» della persona sia parte del programma degli autori idealisti e post-idealisti, per cui è comprensibile che la riflessione sulla soggettività personale sia ancora piuttosto limitata. Sono anche gli anni in cui il pensiero di Tommaso viene posto in dialogo con questi autori¹⁶⁷. Ed è inoltre il periodo in cui Fabro dedica parte del suo lavoro accademico alle traduzioni di Kierkegaard, «contestatore di Hegel» e fondatore dell'«esistenzialismo», autore in cui il soggetto personale ha un ruolo preponderante. Fabro chiamerà progressivamente in causa il filosofo danese per presentare la propria concezione della soggettività.

Nel brano che abbiamo appena riportato troviamo già «in germe» alcuni degli elementi essenziali della concezione fabriana che gradualmente esamineremo: si afferma che l'«io» è una «esperienza primaria centrale»; si osserva che, sebbene la terminologia sembri derivata da Kant e dall'idealismo, la concezione è molto diversa, poiché si tratta di un «io» personale ed unico per ognuno, «profondo», che è in rapporto alla coscienza personale; e si sottolinea che questo

¹⁶⁶ FABRO, C.: *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, 1969², Segni 2014, p. 537. Anche nelle altre opere in cui Fabro affronta il problema di Dio e dell'ateismo troviamo degli accenni all'«io», ma solo di passaggio (cf. *Dio: Introduzione al problema teologico...*, pp. 10-13 e *L'uomo e il rischio di Dio...*, pp. 8-12).

¹⁶⁷ Si pensi per esempio alla Prolusione per l'inizio dell'AA 1963-1964 all'Università Lateranense, pronunciata in presenza di Sua Santità Paolo VI, il cui titolo era esattamente «San Tommaso e il pensiero moderno», ristampata poi in *Tomismo e Pensiero moderno...*, pp. 409-434.

«io» è fondamentale per la conoscenza dell'oggetto «extramentale», e quindi anche per stabilire una conoscenza positiva di Dio.

Qualche anno più tardi, nelle dispense del corso *Essere e libertà* dell'AA 1968-1969, tenuto all'Università di Perugia, si legge che «la definizione stessa della coscienza è *l'appartenenza essenziale dell'io e dell'atto a se stesso*»¹⁶⁸. Fabro afferma ora esplicitamente il rapporto coscienza – «io», attraverso il quale l'uomo è consapevole dei propri atti spirituali: «è proprio questa consapevolezza che ci dà l'inserzione nel mondo e sveglia in noi – in qualche modo – *l'io primordiale*: l'io cioè che si avverte nel mondo non soltanto *accanto* agli “oggetti” e ad agli altri “soggetti”, ma come *attore* del “teatro del mondo” – direbbe Calderon de la Barca – e coinvolto nel destino del mondo»¹⁶⁹.

La coscienza implica, in questo contesto, avere presente il proprio «io»; per cui in ogni atto di coscienza non si parla più tanto dell'anima, che è presente a se stessa o alla coscienza, ma dell'«io» che è «presente a se stesso». Tuttavia (e questa rimane una costante per Fabro), l'«io» è presente a se stesso solo quando gli è presente qualche cosa, per cui si può parlare di due presenze all'«io»: l'oggetto e la stessa coscienza. In questi atti di coscienza, si ha coscienza di qualcosa e di noi stessi in quanto coscienti di questo qualcosa – e questo è ciò che abbiamo già visto come «autocoscienza». Tutte le «presenze», sia esterne sia interne al soggetto, sono possibili per la presenza allo stesso soggetto conoscente della propria coscienza¹⁷⁰; per cui adesso, in riferimento all'«io», il rapporto fra coscienza ed autocoscienza è per Fabro molto stretto:

Un rapporto positivo tra coscienze e autocoscienza è possibile unicamente se c'è una continuità tra coscienza e autocoscienza, *cioè dobbiamo avere lo stesso io che nell'autocoscienza si riconosce fondamento di ciò che apprende nella coscienza*. Nella coscienza l'io è presenza di oggetti, è presenza a oggetti, nell'autocoscienza l'io è presenza di sé a sé ritornante dagli oggetti¹⁷¹.

L'autocoscienza è requisito della conoscenza appresa, per cui si può dire che per Fabro l'autocoscienza è cruciale sul piano esistenziale per la presenza dell'atto del conoscere al soggetto. E qui, tra le facoltà dell'uomo, spicca l'intelletto, come via mediante la quale, da questo punto di vista, si manifesta la spiritualità del soggetto (come abbiamo già visto riguardo all'anima). Fabro tende a distinguere nell'intelletto, a questo riguardo (come fa anche a proposito della libertà), l'intelletto «applicato» – e cioè: rivolto alle cose per coglierne l'essenza; l'intelletto che è proprio della riflessione «psicologica», in rapporto

¹⁶⁸ FABRO, C.: *Essere e Libertà...*, p. 63, il corsivo è nostro.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Cf. FABRO, C.: *L'uomo e Dio...*, pp. 300-319, specialmente pp. 304-306 e 312-315 e anche le dispense: *Lezioni di Teoretica* [pro manuscripto], Università di Perugia AA 1972-1973, p. 1; *I fondamenti esistenziale della libertà*, [pro manuscripto], Università di Perugia AA 1973-1974, pp. 2-10.

¹⁷¹ FABRO, C.: *Lezioni di Teoretica...*, p. 14, il corsivo è nostro.

anche con la volontà e con le passioni – dall'intelletto «profondo», che rende possibile la «luce primordiale dell'intendere», che «invece di afferrare le altre cose afferra se stesso e noi stessi», e che in un certo senso fa avvertire la «prezenza» delle cose prima ancora di saperle spiegare¹⁷².

Le riflessioni che s'intravedono nelle lezioni tenute da Fabro sul finire degli anni '60 e fino alla metà degli anni '70 (che ci mostrano il «passaggio» dalla riflessione su «coscienza e autocoscienza dell'anima» all'«io»), come anche in generale negli scritti fabriani di questo periodo, diventano più evidenti in un importante articolo pubblicato nel 1977, e già in parte analizzato per quanto riguarda la concezione della libertà. Quest'articolo ci fornisce notevoli suggerimenti anche per l'«io intellettuale»:

L'io, allora, nel suo significato moderno come unità di coscienza ed autocoscienza, è il vero principio operante (*ut quod*, secondo gli scolastici) e le diverse facoltà sensibili e spirituali, compresi l'intelletto e la volontà, sono principi ausiliari (*ut quibus*, secondo gli scolastici) (...) l'uomo opera come un io cosciente e perciò l'autocoscienza non è semplicemente un *quid comitans o concomitans*, ma il vero *principium quod* della sfera esistenziale¹⁷³.

Si tratta dell'uomo che – dal punto di vista che abbiamo individuato come esistenziale, o di riflessione «*in actu exercito*» – è un «io», cioè una totalità operante, anche se qui (come negli altri scritti citati) si sottolinea in particolare l'autocoscienza, come ciò che fonda la presenza dell'atto del conoscere al soggetto. L'autocoscienza, per questo suo ruolo di fondazione, non può essere più detta semplicemente «concomitante», come prima si affermava. Ma in che senso, allora, essa è «fondante»?

¹⁷² Cf. FABRO, C.: *Essere e Libertà...*, p. 19.

¹⁷³ FABRO, C.: *Dialettica...* ristampato in *Riflessioni...*, p. 80. A proposito della dottrina di Fabro sull'autocoscienza, Acerbi e Romera affermano che «la conciencia concomitante del yo que acompaña a cada acto consciente del hombre manifiesta al mismo sujeto operante su ser en acto»; ma tenendo conto degli scritti fabriani dalla metà degli anni '70 in poi, non si può utilizzare l'espressione «coscienza concomitante» senza ulteriori chiarimenti: nel periodo della maturità di Fabro la coscienza, (come stiamo vedendo) è un vero *principium quod*, fondante per la conoscenza dell'«io» e del mondo nella sfera esistenziale (come, peraltro, i due autori riconoscono), e non semplicemente ciò che «manifesta» il soggetto. Cf. ACERBI A.-ROMERA, L.: *La antropología de Cornelio Fabro...*, p. 117. Più in sintonia con quanto l'«ultimo» Fabro intende sull'autocoscienza ci sembra il recente articolo di un altro studioso del filosofo friulano, Juan José Sanguinetti, che ha approfondito l'autocoscienza in Tommaso, in un senso che l'autore chiama «ontologico»: «Thus far we have considered consciousness mainly from the psychological perspective. I claim that, in a deeper meaning, consciousness has to be seen ontologically. This is the principal feature of Classical authors like Aristotle, Plotinus, and Aquinas, a feature that is forgotten in modern thought, with the exception of idealism»; cf. SANGUINETI, Juan José: *The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas*, in *The Review of Metaphysics* 67 (2013), pp. 311-344, qui p. 326. Per quel che sappiamo, questo è anche uno dei pochi scritti odierni che accennano al rapporto dell'autocoscienza con l'amore di sé.

È ancora negli articoli pubblicati dalla metà degli anni '70 in poi che ci sembra si possa trovare la risposta a questa domanda, poiché a partire da questo periodo Fabro presenta l'individuazione dell'«io» in modo più netto, sia per quanto riguarda le funzioni intellettive – e dunque l'autocoscienza – sia per quanto riguarda la volontà.

Negli articoli già menzionati al capitolo precedente, *La libertà in san Bonaventura* (1975) ed ancor più *Atto esistenziale e impegno della libertà* (pubblicato nel 1983, e in parte ristampato – ma con importanti sfumature – nel 1987 come *Presentazione* all'opera di Carlos Cardona *Metafisica del bene e del male*)¹⁷⁴, vengono riprese molte delle affermazioni che sopra abbiamo riportato, ma con un senso più articolato riguardo a come bisogna intendere l'autocoscienza fondante nell'«io» e, pertanto, lo stesso «io» dal punto di vista della conoscenza.

Anche qui il contesto di riflessione è la libertà, poiché (come abbiamo già ricordato, e come vedremo al punto successivo) nel pensiero del filosofo friulano l'«io» in quanto tale si manifesta soprattutto nella scelta dei fini che decidono il destino dell'uomo, per cui è nell'ambito della libertà che si deve riflettere sull'«io»; e di fatto i riferimenti alla volontà e quelli alla conoscenza sono trattati da Fabro quasi contemporaneamente¹⁷⁵. Per avere un'esposizione più analitica – lo ripetiamo ancora – noi abbiamo distinto le riflessioni fabriane e ci addenteremo ora, quindi, soltanto nell'«io» in rapporto alla conoscenza.

Il Fabro della piena maturità riprende la riflessione tenendo ancora conto di sant'Agostino, come abbiamo visto negli scritti del primo periodo sulla coscienza e sull'autocoscienza dell'anima, ma sempre sullo sfondo della filosofia di Tommaso. Qui «emerge» l'«io» nella scelta del fine ultimo, poiché per Fabro non si può scegliere Dio, se non in quanto l'uomo riporta alla sua coscienza la scelta – già fatta – del fine, nella scelta dei mezzi e/o dei fini particolari, o nell'esercizio di atti di virtù. Questo vuol dire che l'uomo nelle sue scelte si

¹⁷⁴ Cf. FABRO, C. *Presentazione*, in CARDONA, C.: *Metafisica del bene...*, pp. 5-15. Christian Ferraro ha notato per primo (a quel che sappiamo) la convergenza fra l'articolo del 1983 e la «Presentazione» al volume del 1987, offrendo inoltre un'analisi dettagliata di alcuni dei brani più importanti delle due versioni. Cf. FERRARO, Ch.: «*Creatividad participada*»..., pp. 458-461.

¹⁷⁵ Gli articoli che abbiamo indicato, cioè quelli pubblicati a partire dagli anni '70, non sono gli unici scritti fabriani nei quali si tratti la tematica dell'«io», ma riteniamo che siano i più significativi per analizzare l'«io» in rapporto all'ambito intellettuale. Per maggiori approfondimenti, si tengano presenti in particolare, fra gli altri, i seguenti articoli (che abbiamo già menzionato nei capitoli precedenti): *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea* (1969), *La libertà in Hegel e san Tommaso* (1972), *Libertà e peccato* (1974), *Dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero* (1977), *Breve discorso sulla libertà* (1978), *Dialectique de la liberté et autonomie de la raison chez Fichte* (1980), *Dall'anima allo spirito* (1987), e *Libertà teologica, antropologica ed esistenziale* (1991); si veda anche san Tommaso Maestro di libertà, in *Studium* 70 (1974), pp. 155-168.

«autoriconosce» come colui che tende a Dio e si «sottointende» nelle diverse decisioni che lo aiutano a raggiungere il proprio fine già scelto. In questi momenti cruciali, in cui ognuno deve «forgiarsi il proprio destino», l'«io» è definito da Fabro come «soggetto e oggetto non per una identità <vuota, tautologica e> formale, ma per un'appartenenza necessaria di processività reale <di una identità sintetica costitutiva>»¹⁷⁶. In *La libertà in san Bonaventura* Fabro aveva già presentato l'«io» come «soggetto-oggetto della libertà»; ed è importante tener conto delle precisazioni che troviamo in quello scritto, per capire meglio ciò che Fabro intende dire. Se l'«io» è solo «oggetto», si rischia di concepirlo soltanto come un *es* (nel senso del tedesco *es*, pronome neutro di terza persona singolare: «esso»): «un che di neutro che rende impossibile la riflessione e la libertà nonché ogni discorso responsabile»¹⁷⁷ – possiamo dire che si tratterebbe di un «io cosificato». Se invece è solo un'«io soggetto, sfuma nel particolare psicologico e non attinge la fondazione della libertà radicale»¹⁷⁸. Deve quindi essere un «io» – ad un tempo – soggetto ed oggetto, «come richiede la spiritualità del suo essere», ribadisce Fabro. Come si vede, qui c'è un passo in avanti: perché, se l'«io» è presente a se stesso, come Fabro afferma, è possibile dire che esso è «oggetto» della sua conoscenza, per cui si può dare la coscienza e l'autocoscienza; ma non si tratta di un «io» soltanto oggetto, bensì «soggetto-oggetto».

Tornando all'articolo *Atto esistenziale*, il nostro autore spiega ancora il senso delle sue affermazioni cercando di rispondere ad alcune obiezioni che, sia da un punto di vista «realista» sia da un punto di vista «idealista», potrebbero essere mosse alle osservazioni che abbiamo riportato. Nelle risposte a queste possibili obiezioni si chiarisce meglio ciò che Fabro intende quando parla di un «io soggetto-oggetto».

Una possibile obiezione, che Fabro stesso presenta, è la seguente: «*prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere*». Sebbene non venga indicata – né nella versione di *Atto esistenziale* né in quella della *Presentazione* – la fonte di quest'affermazione, che Fabro (presentandola come un'obiezione) definisce «l'assioma del realismo», essa, unica nella sua formulazione, può essere presa soltanto dalle *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8 di Tommaso: un testo che Fabro ha analizzato fin dalle sue prime opere sulla percezione, ma (come abbiamo visto) in rapporto alla conoscenza che l'anima ha di se stessa. Sulla base dei testi che abbiamo esaminato in precedenza, e sulla base del contesto in cui l'affermazione appare adesso, non può esserci alcun dubbio sul fatto che il nostro autore abbia

¹⁷⁶ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 135. D'ora in poi, le parentesi triangolari segnalano le aggiunte dello stesso Fabro alla versione di *Presentazione...*, p. 5.

¹⁷⁷ FABRO, C.: *La libertà in san Bonaventura...*, p. 528-529.

¹⁷⁸ *Ibidem*. L'articolo dice ancora «oggetto» invece di «soggetto», ma probabilmente si tratta di un errore di stampa, poiché, dal contesto, si evince che deve leggersi «soggetto» al posto di «oggetto», nozione che era stata già trattata.

in mente la tematica della conoscenza dell'anima per se stessa; ora questa conoscenza sembra avere un'individuazione definitiva, ma non più in rapporto all'anima, bensì in rapporto all'«io» che conosce se stesso. Possiamo dunque registrare un significativo cambiamento nell'ottica di Fabro: dalla «percezione del concreto spirituale» (*Percezione e Pensiero*, 1941) alla «coscienza e autocoscienza dell'anima» (omonimo articolo del 1958), fino alla formula conclusiva, che è l'autocoscienza dell'«io» (*Atto esistenziale e impegno della libertà*, 1983).

Secondo la suddetta «obiezione» («*prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere*»), bisogna dunque dire, osserva Fabro, che prima c'è l'atto spontaneo, per cui l'intelletto si volge all'oggetto, e «poi quello riflesso <di rivolgersi a sé stesso evocando la presenza a sé stessi>»¹⁷⁹ Questo è anche quanto lo stesso Fabro sosteneva, insieme alla maggior parte dei tomisti dell'epoca, all'inizio delle sue indagini. Secondo l'«assioma del realismo», allora, non si può affermare che l'«io» sia oggetto nell'atto d'intellezione – e neppure che sia oggetto della scelta (come si vedrà analizzando l'aspetto volitivo del soggetto). L'obiezione, afferma laconicamente Fabro, «è notevole sul piano della riflessione speculativa»¹⁸⁰. Tuttavia, considerando il testo da cui l'obiezione è ricavata, si può intendere la «riflessione speculativa» come riflessione «*in actu signato*», o, con la terminologia dello stesso Tommaso nella *Q. D. De Veritate* 10, a. 2, «di conoscenza speciale o generale», che, in questo contesto, implica di per sé *in primis* l'apprensione e il giudizio sulla cosa appresa, e cioè «dal punto di vista dell'oggetto». Da quest'ottica, nel movimento della conoscenza, l'oggetto del conoscere è l'ente stesso, e non il soggetto presente nell'atto d'intellezione. Ma abbiamo visto che è lo stesso Tommaso a distinguere un altro tipo di conoscenza, dove è possibile concludere diversamente; e benché Fabro non lo menzioni esplicitamente, crediamo che esso sia una delle chiavi per rispondere a quell'obiezione, come il nostro autore fa, attraverso alcune importanti distinzioni, che ci permettono di cogliere il senso fabriano dell'«io» in rapporto alla conoscenza:

Prius est cognoscere aliquid, ecc. – R.: *distinguo*: secundum rationem *objecti intellecti*, concedo; secundum rationem *subiecti in actu intelligendi*, nego, perché il soggetto è cointelletto *in actu exercito* e ciò significa che ogni atto d'intendere è possibile in quanto il soggetto <cioè l'io> è consapevole *della presenza <di sé> a se stesso* dell'oggetto <la quale> [e ciò] non sarebbe possibile se <l'io> non fosse consapevole di essere lui stesso – l'io intellettuale – il *locus*, <non soltanto, ma> il principio soggettivo <reale> di tale presenza e <pertanto anche> l'oggetto intrinseco <coinvolto in tale> [di] presenza¹⁸¹.

¹⁷⁹ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 135; *Presentazione...*, p. 10.

¹⁸⁰ Questo chiarimento appare solo in *Presentazione...*, p. 10.

¹⁸¹ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 135; *Presentazione...*, p. 10; i corsivi sono di Fabro. Utilizziamo ancora le parentesi triangolari per le frasi che sono state aggiunte nell'ultima versione, mentre utilizziamo le parentesi quadre per i termini che sono stati tolti nell'ultima versione.

Notevoli le aggiunte che troviamo nell'ultima versione dello scritto, quella del 1987, dove non c'è dubbio che il soggetto è l'«io», che viene menzionato tre volte, acquistando una più organica rilevanza. Si afferma esplicitamente che la riflessione è di tipo «esistenziale», identificata con la riflessione «*in actu exercito*», già evocata nel 1958, ma adesso con aperto riferimento alla soggettività. In questo tipo di riflessione, dal punto di vista del soggetto e non dell'oggetto, emerge l'«autocoscienza» in quanto consapevolezza della presenza di sé *a se stesso* e dell'oggetto; autocoscienza che è fondamentale, sebbene ovvia, per ognuno, e di difficile oggettivazione. È fondamentale («ogni atto d'intendere è possibile...») perché senza l'autocoscienza il soggetto che conosce non può attribuirsi nessuna conoscenza: pertanto, senza l'autocoscienza non ci sarebbe nell'uomo conoscenza alcuna; affermando l'autocoscienza, invece, l'«io intellettuale» risulta essere il *locus* dove avviene la conoscenza dell'oggetto, dal punto di vista «esistenziale»¹⁸². Se non c'è l'«io autocosciente» non è possibile

¹⁸² Anni prima, Fabro aveva già esposto la stessa idea, anche se (a nostro giudizio) in maniera ancora non ben articolata; la citazione, tuttavia, è interessante, per vedere come si sviluppa il suo pensiero sulla soggettività: «E questo è possibile perché il conoscere, come il sentire, ha un oggetto, ossia “tangere” e “attingere” il soggetto. Se è vero che nel conoscere il soggetto attinge l'oggetto, questo *attingere* da parte del soggetto che si volge verso l'oggetto – e questa è appunto l'*intenzionalità* – è in realtà un *attingersi* che il soggetto fa nell'oggetto, perché non potrebbe il soggetto attingere l'oggetto, se in questo attingere non avvenisse quel *movimento circolare* che, andando verso l'oggetto, ritorna sul soggetto attingente l'oggetto. Si ha così una “circolazione totale” ch'è l'*immanenza* propria dell'atto conoscitivo: *l'andare verso l'oggetto* del conoscere è un *ritornare del soggetto a se stesso* carico del “signum intrinsecum” dell'oggetto. È quindi nell'essenza stessa dell'atto conoscitivo lo avvertirsi del soggetto in atto nel suo volgersi e andare verso l'oggetto. Anche questa riflessione è fondamentale anzi è la stessa “intenzionalità trascendentale” dell'atto conoscitivo che è qui una intenzionalità “doppia” ossia dialettica ed essenziale»; il corsivo è presente nella dispensa (cf. FABRO, C.: *Essere e Libertà...*, pp. 64-65). Prevosti Monclús, in una lettura di Tommaso simile a quella di Fabro, ha presente il ruolo fondamentale dell'autocoscienza per la conoscenza; cf. PREVOSTI MONCLUS, Antonio: El autoconocimiento del yo según Santo Tomás, in *Espíritu* 63 (2014), pp. 381-402, spec. pp. 395-397. Anche Scarpelli Cory riconosce l'importanza fondante dell'autoconoscenza dell'«io», che la studiosa identifica con la conoscenza *an sit* della mente in Tommaso, chiamandola «self-awareness», in contrapposizione alla conoscenza *quid sit*, che viene detta «self-knowledge»: «Aquinas's theory of self-knowledge sheds light on a little-known aspect of his broader theory of cognition: namely the fundamental duality of all conscious thought. The intellect can only catch itself in the act of recognizing something else; there is no explicit self-awareness without an implicit awareness of extramental realities. Yet neither is there explicit awareness of extramental realities without implicit self-awareness. Objects appear to me only as positioned over and against my subjectivity» (cf. SCARPELLI CORY, Therese: *Aquinas on human self-knowledge*, Cambridge 2014, p. 219; e già a p. 204: «in other words, not only does every intellectual act include self-awareness, but its *inclusion of self-awareness is essential to its intentionality*»); i corsivi sono dell'A. La tematica dell'autocoscienza è studiata oggi, secondo una prospettiva teoretica tomista, da alcuni dei pensatori della cosiddetta «Scuola Tomista di Barcellona»; per una presentazione di questi autori si veda NEUMAN, Maria del Rosario: *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, Pamplona 2014.

individuare il *principio* da cui hanno origine gli atti del conoscere (sempre «*secundum rationem subiecti in actu intelligendi*»), nei quali si attuano ad un tempo la presenza dell'ente, in quanto oggetto «estrinseco» all'«io», gli atti per cui si conosce tale presenza, e il soggetto stesso come oggetto «intrinseco» o «immanente» – dirà più avanti Fabro – coinvolto in tali atti.

La possibile obiezione che Fabro chiama «dell'idealismo» (stabilita a partire da alcuni presupposti riscontrati nella lettura di Kant e dell'idealismo) ci permette di capire ancora meglio il significato dell'«io». Scrive Fabro: «l'“io” è funzionale ossia trascendentale, non reale <com'è la persona.> Q[q]uindi <l'io> non può essere [oggetto] <un dato che si dà, un soggetto-oggetto>»¹⁸³. L'«io», dunque, non può essere preso come «oggetto», perché è principio soggettivo, per la deduzione trascendentale delle categorie in Kant, ed è anche principio di riduzione delle stesse categorie alla «totalità», secondo la lettura fabriana dell'idealismo. L'«io» per Kant, sempre nell'interpretazione che ne dà Fabro, non può essere conosciuto perché si tratta della persona: non ha senso quindi parlare di una «autocoscienza» nel senso che qui stiamo illustrando, perché l'«io» è parte dell'ambito dei «noumeni». Similmente, l'«io» non può essere conosciuto nemmeno nell'idealismo, benché in questo caso venga ritenuto, invece, «fenomeno»¹⁸⁴.

Fabro risponde anche qui per gradi, e più precisamente in tre momenti, due dei quali si riferiscono all'«io» in rapporto alla conoscenza. Ci sembra importante riportare per intero le sue risposte, anche per vedere le sfumature che troviamo nel testo del 1987:

L'io di cui <ognuno ha> [abbiamo] coscienza <,in ogni età e a ogni livello di cultura> non è *trascendentale*, ma *reale*: cioè il soggetto che è <presente in> ciascuno di noi è *singolare* e presente a ciascuno di noi in ogni atto di coscienza, e soltanto in quanto è *nostro*, <quello> di ciascuno <di noi>. Anzi <solo> in quanto è incomunicabile <l'io> può e deve non solo «accompagnare» (*begleiten*), ma muovere, suscitare, <attirare> e allontanare, <distuggere ed edificare> combinare ... <e soprattutto amare e odiare, nella costellazione di tutte le facoltà e situazioni di essere-nel-mondo>¹⁸⁵.

¹⁸³ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 136; Presentazione..., p. 11: «l'“io” è funzionale ossia trascendentale, non reale <com'è la persona.> Q[q]uindi <l'io> non può essere [oggetto] <un dato che si dà, un soggetto-oggetto, come un ponente ch'è anche posto: l'io sta a sé come> [essendo] la possibilità stessa a priori dell'oggettivazione in generale, <ossia> [o] come principio di derivazione delle categorie (la deduzione trascendentale di Kant) [oppure come l'aspetto soggettivo della loro totalità (idealismo)]. <L'altro presupposto è, per Kant e per l'idealismo trascendentale, l'aspetto della loro “totalità” ossia il confluire di tutte le categorie nell'attività pensante.> L'altro presupposto è che per Kant (e per l'idealismo) l'io singolo <come persona> è inconoscibile come ogni noumeno e <preso> come fenomeno non ha rilevanza, mentre per l'idealismo esso, il singolo, è puramente fenomeno». Continuiamo ad usare le parentesi triangolari e quelle quadre come abbiamo fatto nelle ultime citazioni.

¹⁸⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁵ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 137; Presentazione..., pp. 11-12.

Anche qui è importante tener presente che si tratta dell'uomo «nella sua concretezza», cioè di ogni uomo reale, dove l'autocoscienza attesta la singolarità dell'«io». Ricordiamo ancora che, fin dall'inizio delle sue riflessioni sul tema, cioè fin dalla stesura di *Percezione e Pensiero*, Fabro afferma che nella percezione immediata l'unico soggetto presente immediatamente a ciascuno è quello proprio, per cui non ha senso parlare di uno «spirito o attività trascendentale»¹⁸⁶, nel significato inteso dall'idealismo. Inoltre, benché non sia possibile una conoscenza totalmente «oggettivabile» dell'«io», si tratta comunque di una realtà e di un tipo di conoscenza della propria soggettività, che avviene grazie alla riflessione costitutiva della propria esperienza personale, dove ognuno sa di percepire se stesso.

Il secondo momento della risposta di Fabro si rivolge all'oggetto:

Anche [se] l'oggettivazione <del pensiero nell'essere> (e così la volizione <del bene>) avviene nell'io <come persona che è nel mondo della natura e della storia>; l'oggetto non procede dalla struttura dell'io ma per riferimento all'essere <stesso> secondo [il detto] <l'ammonimento> di Parmenide che «senza l'essere non c'è pensiero»¹⁸⁷.

Il fatto che il nostro autore ponga come «obiezioni», anche se molto brevemente, certe formulazioni di Kant e dell'idealismo, impedisce di inquadrare la concezione fabriana in quelle correnti di pensiero che intendono fare della coscienza il principio ontologico per antonomasia, senza tener conto né dell'ente che diventa oggetto di conoscenza, né della struttura metafisica dell'uomo. Abbiamo già visto che l'*esse* dell'ente è atto, e che, in quanto tale, trascende l'atto della coscienza che lo pensa, cosicché, in senso metafisico, l'ente è la condizione di ogni possibile conoscenza dell'uomo, ed è pertanto assolutamente necessario anche per l'attuazione dell'«io»¹⁸⁸.

Dopo aver presentato le risposte di Fabro, si comprende adesso in qual senso l'autocoscienza «fondi» la presenza dell'atto del conoscere al soggetto, come anche il fatto che essa non venga intesa soltanto come una conoscenza «secondaria o concomitante», come si diceva in *Percezione e Pensiero*. Per contestualizzare bene l'affermazione, è di fondamentale importanza (lo ribadiamo ancora una volta, a modo di conclusione) il punto di vista dal quale si analizza il

¹⁸⁶ Cf. FABRO, C.: *Percezione...*, p. 281.

¹⁸⁷ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 137; *Presentazione...*, p. 12.

¹⁸⁸ Questo importante aspetto non è sviluppato nella pur interessante tesi dottorale di SALATIELLO, Giorgia: *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in san Tomaso d'Aquino*, Roma 1996. L'Autrice si concentra soprattutto sul punto di vista del soggetto, non prendendo abbastanza in considerazione il ruolo condizionante dell'oggetto. Dopo aver analizzato anche *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8, nella conclusione, si afferma che «l'autocoscienza come capacità della "reditio completa" è il fondamento ultimo della persona» (p. 114); interpretazione diversa da quella di Fabro.

sogetto e la conoscenza che gli è propria. Da un punto di vista «*in actu signato*», infatti, è lo stesso ente, oggetto della conoscenza, a costituire il punto di partenza per la conoscenza, ed in quest'ottica l'autocoscienza diventa «concomitante».

Invece, dal punto di vista del soggetto, che potremmo chiamare anche punto di vista «esistenziale», l'autocoscienza, benché condizionata sempre dall'oggetto, diventa fondante, così da poter essere definita come un «vero *principium quod* della sfera esistenziale»: diversamente, infatti, non sarebbe possibile la conoscenza, poiché è solo mediante il soggetto – l'«io», consapevole di essere egli stesso il principio soggettivo reale della presenza dell'ente a sé – che si manifesta effettivamente la conoscenza dell'ente. Da quest'ottica, la percezione della propria realtà soggettiva non è, dunque, un dato derivato, ma un «*prius*», e rivela che è l'«io» il principio soggettivo, reale, della conoscenza del mondo e di se stesso e, pertanto, anche l'oggetto intrinseco coinvolto in tale presenza¹⁸⁹.

L'«io», dunque, da questo punto di vista, «non ha presente immediatamente come oggetto operante che se stesso»¹⁹⁰, nel senso che (come abbiamo detto) ognuno è presente a se stesso, e basta che uno conosca qualcosa per attualizzare questa presenza e percepirsi come esistente. Una volta chiarito il significato e l'importanza dell'autocoscienza per l'individuazione dell'«io», però, troviamo qui un'ulteriore qualificazione dell'«io» stesso, che viene designato come il

¹⁸⁹ Cf. FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 135; Presentazione..., p. 10. Su questo punto Putallaz, nell'accurata opera che abbiamo sopra citato, si trova in disaccordo con le interpretazioni di Gardeil, Stagnitta, Maritain e Rouen. Per questi autori la «coscienza di sé» equivarrebbe alla conoscenza tomistica *an sit* (Putallaz la chiama «coscienza pre-riflessiva»), che fonda tuttavia qualche conoscenza quidditativa e, pertanto, qualche «contenuto», che varia poi da autore ad autore. Putallaz, invece, afferma: «Le contenue de l'acte préreflexif, ou son objet, ne peut pas être exactement défini, pour cette bonne raison qu'il n'y a aucun acte spécifique, aucun objet correspondant, et aucun contenu; c'est seulement l'existence concrète de l'âme, dans ses actes, dans sa fonction de principe des activités vitales, qui est perçue; présence indéterminée, perception vague et confuse, mais certaine et commune, du principe des actes, appréhension indistincte de l'existence, telles sont les caractéristiques de l'indétermination de la conscience préreflexive. J'entends par là que cet acte est une conscience confuse et obscure de l'âme qui se manifeste à elle-même, conscience néanmoins très actuelle comme l'indique son nom de *cognitio actualis*» (cf. PUTALLAZ, F.-X.: *Le sens de la réflexion...*, pp. 111-112). Per questo motivo, poco più indietro, l'autore affermava che «en réalité, dans tout acte de connaissance, il n'y a pas d'objet autre que la chose extra-mentale; le "soi" n'est pas objet, il n'est pas conçu comme autrui, mais il est simplement posé existentiellement dans l'être au sein d'une conscience concomitante à tout acte intentionnel» (p.111). Come si può vedere, quest'interpretazione, almeno per quanto riguarda la conoscenza dell'anima *an sit*, è diversa anche da quella di Fabro. Una visione che tiene conto della conoscenza delle realtà spirituali *directe* si può trovare in SPENCER M.: The Phenomenology and Metaphysics of Spiritual Perception: A Thomistic Framework, in *New Blackfriars* 97 (2016), pp. 677-692; la metodologia qui seguita implica anche certi principi teologici, per cui l'approccio risulta diverso da quello di Fabro; lo scritto, tuttavia, è interessante, perché riporta l'attenzione sulla problematica della percezione di ciò che è spirituale.

¹⁹⁰ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 142.

«presente presentificante», in quanto soggetto che attua la presenza di ogni atto ed oggetto, sul piano esistenziale.

2.1.2 L'«io» come il «presente presentificante»

Abbiamo visto come per Fabro, nel contesto di una riflessione sull'uomo «concreto» (che egli chiama «esistenziale»), risulti palese l'importanza dell'«io» per la conoscenza: esso è inteso come «soggetto-oggetto», ed è indicato come «il presente presentificante», in quanto «principio di ogni presenza» per l'uomo. Per Fabro si tratta di un «principio», anzi di un principio «assoluto». Una visione complessiva dell'assolutezza dell'«io», peraltro, si potrà avere solo dopo aver analizzato la dimensione volitiva del soggetto, della quale ci occuperemo più avanti, in questa stessa Parte.

Nell'ultimo periodo del suo pensiero, e come conseguenza della riflessione sull'autocoscienza dell'«io» e sull'«io» stesso come centro e plesso di rapporti esterni ed interni, Fabro adopera la qualificazione di «presente presentificante» per evidenziare il fatto che in ogni atto di conoscenza è il soggetto che attua e fa presente se stesso mediante l'avvertenza della presenza dell'oggetto. Sulla base della doppia valenza di approccio all'uomo precedentemente stabilita («*in actu signato*», o di riflessione speculativa, e «*in actu exercito*», o di riflessione esistenziale), ci sembra che Fabro distingua «*in actu signato*» il soggetto che in quanto tale «riceve i contenuti dall'esperienza e dal mondo»¹⁹¹ che lo circonda. Questo approccio è primario, giacché implica, da parte dell'uomo, un cogliere – e non «creare» – l'*ens* a partire dall'esperienza. Pertanto, la concezione fabriana della soggettività non può assolutamente fare a meno dell'ente, perché la conoscenza del soggetto si fonda «sul presentarsi del reale»¹⁹², e non è una costruzione dell'«io».

Nel secondo approccio, «*in actu exercito*», l'«io» è invece colto come fondamento che «tiene in atto ogni presenza di ogni contenuto come il contenente e ponente (...) senza mai diventare propriamente oggetto e contenuto»¹⁹³. Si è già visto che Fabro non ritiene che l'«io» possa ridursi a mero oggetto, chiarendo inoltre che quando si riflette sul proprio «io» da questo punto di vista, più che la sua «natura», emerge che esso è «centro e plesso di rapporti sia verso l'esterno che verso l'interno», in quanto lo stesso soggetto può riflettere sul mondo che lo circonda (l'*ens*), sulle proprie operazioni (atti e facoltà) e pertanto anche sulla propria presenza a se stesso. L'«io» si manifesta come «l'attualità di presentificante e perciò di primo dignitario riconosciuto della presenza»¹⁹⁴,

¹⁹¹ *Op. cit.*: p. 145, il corsivo è di Fabro.

¹⁹² FABRO, C.: La libertà in Hegel e in san Tommaso..., p. 170.

¹⁹³ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 145.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

in quanto *principio* che attiva questo particolare tipo di conoscenza, attivando la propria presenza nel presentarsi dell'oggetto, evento o situazione.

Ma, in definitiva, l'«io» può essere detto «presente presentificante» e «principio», o anche «*prius*» fondante ed attuante, solo in quanto è spirituale: si tratta, cioè, dell'«io» di ognuno che è di per sé indipendente – sia nell'essere sia nell'agire – dai limiti propri della materia. La spiritualità dell'«io» è attestata dal tipo di conoscenza propria degli esseri spirituali, che gli permette di riflettere sull'oggetto, sugli atti propri della conoscenza ed anche su di sé.

Da questa prospettiva esistenziale, Fabro analizza l'«io» in quanto principio indipendente nell'ambito della conoscenza, affermando che esso rivela più chiaramente la sua principalità nell'esercizio proprio della seconda operazione dell'intelletto: nell'impiego che continuamente, mediante l'intelletto, l'«io» fa del verbo «essere», nel suo pensare e discorrere, sia come immediato sia come riflesso. Quando l'intelletto umano formula una proposizione con dei concetti ricavati dall'esperienza, qualunque essa sia, la esprime con il verbo «è»; cosicché lo «è» della seconda operazione focalizza un'attualità dell'ente, che è nell'ente «appreso», gli appartiene realmente, e sta a fondamento dell'adeguazione intellettuale espressa nel giudizio. La proposizione più semplice che possiamo formulare utilizzando il verbo «essere» (per esempio: «la casa di fronte è rossa»; dove «casa» è il soggetto – S – e «rossa» funge da predicato nominale – P –), non rivela soltanto (come fondamento ultimo, da un punto di vista metafisico) l'*esse* dell'ente, ma, dal punto di vista del soggetto concreto, dell'«io», rivela anche una particolare attitudine, perché è il soggetto a soffermarsi su quella data realtà, espressa mediante un S e un P uniti dal verbo-copula «è». Una tale proposizione, dunque, non solo implica un S e un P che riguardano il «contenuto», ma, per l'affermazione dello «è», implica anche il soggetto che si sofferma a considerare quella realtà particolare, fra tante altre che gli si presentano come possibilità, e, conoscendola in atto, la afferma:

Il passaggio dalla possibilità all'atto (nella presenza dell'oggetto ad opera dell'attenzione) è un passaggio di superamento dell'intervallo, perciò si esige una energia a suo modo infinita e nel suo ordine assoluta ch'è il passaggio dal non essere all'essere di presenza: altrimenti l'io non potrebbe «stabilire» la presenza della casa e la sua preferenza fra chissà quanti milioni di oggetti presenti, ma non avvertiti e pronunciati come tale¹⁹⁵.

¹⁹⁵ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 147. La stessa dottrina si trova anche in altri articoli, come testimonia questa citazione desunta da un testo degli anni '80: «il senso del nostro parlare ha tutto il suo vigore dallo “è” che lega le parti del discorso, un vigore che la coscienza attinge dalla presenza non contraddittoria delle cose e degli eventi, ma che non può coincidere con la semplice “presenza” fattuale o fenomenologica delle cose (...), quello “è” col quale la coscienza attesta a se stessa la presenza ossia la “realtà del reale” è esplicitamente ed esternamente l'affermazione dell'essere di quella particolare realtà ma è anche implicitamente e più profondamente

Nella riflessione di Fabro, avvertire l'ente come presente è possibile, per l'«io», in quanto l'«io» è spirituale, e sulla sua spiritualità si fonda la sua consistenza e sussistenza. Lo stesso Fabro, tuttavia, solleva un'obiezione, riguardo alla possibilità di affermare la spiritualità dell'«io» partendo da giudizi che si fermano alla realtà di *fatto*, dove «tutto è dato» per l'uomo. Si ribadisce, inoltre, che ciò su cui l'«io» riflette è indipendente da lui, e non viene prodotto da lui, per cui l'«io» non può dirsi il «creatore» degli enti. E tuttavia, «l'avvertimento primo e poi l'affermazione di presenza»¹⁹⁶ dei suddetti oggetti dipende comunque dall'«io», e sempre e soltanto da lui; l'«io», infatti, è il «*ri-cognitore*»:

Non è l'io il creatore del loro essere e della loro presenza. Ma l'io è pure il *ri-cognitore*, il testimone e il difensore di siffatto essere. E se per creare l'essere occorre una consistenza e potenza assoluta, anche per riconoscere l'essere (distinto dal possibile) e testimoniare e difendere l'essere (dal non essere) occorre quella consistenza assoluta che si chiama spirito, ossia l'indipendenza nell'essere¹⁹⁷.

È chiaro che la riflessione fabriana si svolge qui nell'ambito esistenziale; ma si tratta comunque di una situazione «reale», in quanto per Fabro, anche se la realtà risulta dall'esperienza, e non è una costruzione del soggetto, è comunque compito dell'«io» passare dal fatto della percezione all'affermazione di presenza della cosa a se stesso, attraverso le proposizioni del giudizio. E la capacità da parte dell'intelletto di «superare» con l'affermazione dello «è» lo «*hyatus*», l'«intervallo», fra l'essere e il non essere (di presenza al soggetto), dalla mera possibilità di conoscenza alla conoscenza effettiva, rivela l'assolutezza dell'«io»,

l'affermazione anzitutto della spiritualità del soggetto la quale è, a suo modo, una partecipazione all'assolutezza che compete all'essere come atto (...). Si vuole dire anzitutto e soprattutto, e questo sulla base della più matura consapevolezza, che l'affermazione dell'essere spetta alla coscienza della persona umana intesa come «spirito» e quindi come soggetto assoluto per partecipazione»; cf. FABRO, C.: *Ateismo ieri e oggi...*, p. 215.

¹⁹⁶ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 147.

¹⁹⁷ *Op. cit.*: p. 148. Questa concezione, anche se in germe, è già presente nelle lezioni degli anni precedenti: cf. *Essere e libertà...*, p. 65: «Non basta quindi rivolgersi all'oggetto come contenuto o come presenza di un contenuto per fondare la presenza di questo stesso contenuto, ma bisogna che il soggetto stesso sia in grado di accogliere ossia rivolto e strutturato in quel certo modo e in quella certa situazione che sia possibile al soggetto stesso avvertire e illuminare l'oggetto presente. Così che se la intenzionalità o il presentarsi e presentificarsi dell'oggetto presuppone la presenza dell'oggetto stesso, non meno si presuppone che il soggetto non sia puramente un ricevente – come il vaso riceve l'acqua, o la stanza la luce – ma esso stesso un «richiedente» in modo che il *farsi presente* dell'oggetto, è sì condizionato dalla presenza dell'oggetto, ma il *modo* del farsi presente è quel «modo» che conviene al soggetto che avverte la presenza. (...). Se il soggetto non fosse spirituale e se non avesse già un'esigenza e quasi un'anticipazione virtuale dell'oggettività, l'oggetto non sarebbe presente. L'oggetto quindi arriva al soggetto *come a ciò ch'è fatto per lui* e il soggetto arriva all'oggetto nel modo ch'è fatto per lui: tale «doppia trascendentalità» permette appunto la *coscienza del conoscere*, ossia quell'*avvertirsi dell'io nell'oggetto* ch'è il comune dilatarsi dell'io nell'oggetto e dell'oggetto stesso nell'io»; i corsivi sono nella dispensa.

in quanto si tratta di una presenza spirituale nell'intelletto, che manifesta la spiritualità del principio ultimo del soggetto¹⁹⁸.

Fabro può dunque parlare della spiritualità dell'«io presente presentificante» in quanto l'«io» ha la capacità di attuare la presenza dell'*ens a sé*, perché l'*ens* (inteso, in questo contesto, come oggetto di conoscenza da parte dell'uomo) «è», ma anche perché l'«io» (uomo conoscente, soggetto stesso) «è», e può conoscere e conoscersi; la sua spiritualità si manifesta nell'indipendenza che l'intelletto rivela attraverso l'avvertimento dell'*esse* come atto dell'ente e dell'universale come contenuto del singolare:

L'Io afferra la sua concretezza e incomunicabilità tramite l'afferramento dello *ens* così da riconoscersi in atto come plesso del soggetto di fronte allo essere in atto del plesso dell'oggetto, come il condizionato di fronte al condizionante o piuttosto come il fondato di fronte al fondante. Però l'Io, come apertura infinita di presenza ossia come spirito, è fondante rispetto alla presenza dell'ente¹⁹⁹.

Questa è la conclusione finale di Fabro sul soggetto conoscente, dal punto di vista esistenziale: se l'«io» non attua la presenza dell'ente a se stesso, non può esserci conoscenza. Perciò il nostro autore può affermare che l'«io «conoscente» – ancor meglio definito come «presente presentificante» – è fondante in quanto «porta alla posizione dell'essere»: si tratta di un «dominio effettivo» del soggetto riguardo alla conoscenza, sia della realtà che lo circonda sia di se stesso, che gli permette di «dirimere»²⁰⁰ la *presenza* dell'ente (al soggetto, e non in se stesso) dalla sua *assenza*. Anticipando ciò che mostreremo più chiaramente a conclusione di questo capitolo, diciamo fin d'ora che l'«io» così presentato da Fabro non può essere inteso come soggetto da un punto di vista puramente «fenomenologico», cioè come se si trattasse solo di un presentarsi delle esperienze. Nella riflessione di Fabro c'è l'ente, di cui l'«io» si fa «presentificante», e c'è l'«io» stesso, che è «principio» e «*prius*», al di là della diversità degli enti e «situazioni» che deve percepire, apprendere, cogliere, intendere. È sempre lo stesso soggetto personale, attestato dalla propria coscienza ed autocoscienza,

¹⁹⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 75, a. 5.

¹⁹⁹ FABRO, C.: *Essere nell'Io...*, p. 143. Già alcuni anni prima, in *Essere e libertà...*, p. 75, il nostro autore affermava, anche se in modo meno articolato (probabilmente anche per la natura dello scritto: una dispensa di un corso di specializzazione): «Il conoscere è certamente – come si è visto – molto più alto della soggettività del sentire, del rappresentare e anche della stessa emotività, perché esso attinge l'universalità stessa dell'io, ossia l'*universalità del soggetto e dell'oggetto*. Mentre il sentire, il rappresentare, le emozioni sono intrinsecamente particolari, riferiscono cioè una certa situazione e un certo momento di sviluppo del soggetto, il conoscere invece si coglie, si piega, si rovescia in se stesso, nell'universalità dell'oggetto e del soggetto»; i corsivi sono nella dispensa.

²⁰⁰ Per il significato in Fabro di «*direction*», rimandiamo alla Parte I, c. 1.2 I modi principali di partecipazione nella lettura di C. Fabro.

reale e di propria appartenenza²⁰¹, l'«io» come principio assoluto, che, nell'ambito esistenziale e dal punto di vista delle sue facoltà intellettuali, pone l'essere, «salta» cioè lo *hyatus* dalla possibilità all'effettiva presenza a se stesso.

Vediamo che in questa concezione del soggetto, che tiene conto della situazione dell'uomo «riflettente e concreto», lo sfondo è dato pur sempre dall'assunzione dei principi e delle nozioni di Tommaso, fra cui spicca soprattutto l'*ens*, da una parte, e dall'altra la visione metafisica dell'uomo, come nozioni basilari che permettono di parlare, «*in actu exercito*», dell'assolutezza dell'«io intellettivo», e che ci guideranno poi anche a riflettere sull'«io volente». Per questo motivo, la stessa riflessione esistenziale non può essere qualificata semplicemente come un approccio «fenomenologico» a sé stante, bensì, secondo la definizione di Fabro, come un approccio «fenomenologico-ontico», che tuttavia trova il suo ultimo fondamento metafisico nell'atto di *esse*²⁰². Si deve supporre l'*ens* – dove l'*esse* è l'atto che fonda ogni atto da un punto di vista metafisico²⁰³ – e l'apprensione primordiale da parte dell'uomo di qualsiasi cosa

²⁰¹ Si vedano al riguardo le riflessioni dell'articolo già citato, Ateismo ieri e oggi..., p. 218: «Perché solo *ens est* come *primum evidens*, che partecipa la sua evidenza di verità a me, al mondo di mutua dipendenza ontofenomenologica ma in radicale dipendenza dall'evidenza metafisica – immanente – trascendentale ch'è propria di *ens est*, è ad un tempo la prima esperienza (*apprehensio* = *ens*), il primo giudizio di realtà (*ens, equus, domus, Petrus...est*) ed il primo fondamento di presenza del reale (*quodcumque est in quantum est*)»; i corsivi sono di Fabro.

²⁰² Cf. FABRO, C.: Attualità della contestazione tomistica..., p. 7: «l'essere dell'ente, il presentarsi dell'ente, *precede e fonda il darsi del pensiero*: principio di Parmenide, momento fenomenologico-ontico della φύσις. Di qui il pensiero appartiene all'essere e si attua a misura di essere sul doppio fronte della natura e della libertà: *Primum quod intellectus intelligit est ens*. È la contestazione tomistica del fenomenismo scettico, esistenziale, attivistico»; i corsivi sono di Fabro. Il filosofo friulano in generale distingue tre «momenti nella determinazione del reale»: fenomenologico, ontico e metafisico che possono riassumersi, come vediamo anche qui, in soli due: momento onto-fenomenologico e momento metafisico. Per l'analisi di questa distinzione si veda FABRO, C.: *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965², pp. 60-61: «A nostro avviso la determinazione del reale (in quanto ha valore di realtà: l'essere in quanto essere, *das Sein des Seiendes*), dei suoi modi e gradi o piani oggettuali comporta almeno questi tre “momenti” fondamentali: a) *Momento fenomenologico*: il “reale” iniziale è allora ciò ch'è fondato sullo “apparire”, cioè che ha un modo così e così determinato di apparire: modi e gradi di realtà che sono funzioni della loro presenza o meglio del rispettivo presentificarsi alla coscienza (Problema del rapporto fra senso e intelletto, fra *noema* e *noesis* in Husserl, fra fenomenologia e logica hegeliana, fra intuizione e riflessione, ecc.). b) *Momento ontico*: “reale” è ciò che si mostra fondato come “presenza dell'essere” (per contrasto all'apparire puro e al divenire puro) in quanto esso si presenta in possesso di un modo di essere determinato (sostanza-accidenti; quantità-dimensioni; quantità-qualità; gradi e qualità, ecc.), e una forma o essenza in sé determinante. c) *Momento metafisico*: “reale” è ciò che si rivela fondato nell'essere quanto alla sua molteplicità e finitezza – è il punto di arrivo del precedente momento ontico – in quanto qui si attinge il “fondamento” della realtà dell'essere dell'ente: l'Assoluto. Esplicitare questi tre momenti, è per la filosofia costruire il nostro accesso al reale»; i corsivi sono di Fabro.

²⁰³ Cf. FABRO, C.: Attualità..., p. 7: «l'*esse*, lo *actus essendi* come realmente distinto dall'essenza, è l'atto proprio dell'ente come tale, oggetto proprio della creazione e partecipazione propria del

e situazione in quanto «attinge realtà», cioè attualità di fondamento e di presenza, dall'attualità di presenza dello *esse* dell'*ens*²⁰⁴. Parimenti, solo chi è dotato delle facoltà spirituali (d'intelletto, in questo caso, ma anche di volontà, come si vedrà in seguito) è capace di cogliere, nell'apprensione e negli atti successivi, l'attualità dell'*ens*, in quanto *ha* la capacità di farlo, perché possessore all'origine di una forma che è, nel suo ambito di fondazione (cioè, nell'ambito metafisico) immateriale e *per se subsistens*, e dalla quale emanano delle facoltà che realizzano operazioni anch'esse spirituali. In questo contesto esistenziale, Fabro (come si vedrà più avanti) è solito chiamare la forma – cioè l'anima umana – «assoluta». Benché nella riflessione «esistenziale» si affermi la spiritualità dell'«io» partendo dall'analisi delle proposizioni proprie dei giudizi, tenendo conto dei numerosi scritti fabriani di riflessione metafisica sull'uomo, ed anche del modo in cui Fabro presenta la problematica, bisogna sottintendere che a fondamento «remoto» o «ultimo» dell'«io presentificante» c'è l'anima, e la composizione ilemorfica nell'uomo, in un rapporto che verrà chiarito alla fine di questa parte della nostra indagine²⁰⁵.

* * *

Era necessario soffermarsi sulla genesi dell'autocoscienza in Fabro, sebbene essa non abbia per il nostro autore la stessa rilevanza della dimensione volitiva (come si vedrà in seguito).

Ricapitolando quanto detto, abbiamo visto che il filosofo friulano, all'inizio delle sue ricerche, parte dalla riflessione sull'anima dell'uomo, concentrandosi soprattutto sullo studio della conoscenza e della percezione umana, che lo porta ad analizzare la percezione della spiritualità dell'anima, specialmente nella *Q. D. De Veritate* 10, a. 8. La conoscenza *an sit* viene chiamata dal nostro autore «conoscenza esistenziale in concreto». Essa è doppia: abituale ed attuale – secondo il testo di Tommaso. La conoscenza che l'anima può avere di se stessa è «condizionata», per via della «presenzialità esistenziale»²⁰⁶, propria della considerazione

finito e molteplice all'Infinito Uno, della creatura al creatore: momento metafisico della *reductio ad unum* sia predicamentale come trascendentale»; i corsivi sono di Fabro.

²⁰⁴ Cf. FABRO, C.: *I fondamenti esistenziale della libertà...*, p. 7: «Noi afferriamo questo ente che è il presente in atto di qualcosa perché l'ente stesso è afferrante, afferra la coscienza, è l'ente stesso che si dà (...). La nostra coscienza non mangia a vuoto, ma è sempre occupata dalle presenze e la presenza è il riverbero intenzionale dell'attuarsi della presenza nella realtà stessa. Questa sinteticità prelogica è indissolubile, la sintesi di essenza (natura) e atto di essere è costitutiva del reale, del pensiero, del pensare in quanto costitutiva del reale, in quanto il pensiero non penserà mai se non ciò che c'è – i versi di Omero sono, e non li potrei recitare se non ci fossero».

²⁰⁵ Cf. più avanti c. 2.3.2.3 Richiamo ai punti di vista antropologico e metafisico per la nozione di «io» come principio assoluto esistenziale.

²⁰⁶ FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 106.

an sit; dove Fabro aggiunge che «il condizionamento è caratteristico e “sui generis”»²⁰⁷. E già qui abbiamo visto che per il nostro autore, seguendo il suddetto testo del *De Veritate*, la conoscenza abituale che l'anima ha di se stessa è immediata per quanto riguarda la conoscenza della sua *esistenza*²⁰⁸.

Nella conoscenza attuale, invece, secondo tipo di conoscenza *an sit*, l'anima è conosciuta mediante i suoi atti. È un punto fermo, in questo periodo della riflessione fabriana, il fatto che nessuno può avere la percezione del proprio atto di intendere se non in quanto intende qualcosa, poiché «*prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere*», per cui l'anima arriva a percepire attualmente di esistere innanzitutto attraverso l'oggetto che intende o sente²⁰⁹. Per questo motivo la conoscenza dell'anima per se stessa, in questo primo periodo, viene detta «secondaria», cioè «*concomitante*», perché ha un punto di partenza differente dal soggetto che conosce, in quanto (come si è visto) comincia e si dà a partire dalla specie intelligibile ricavata dall'oggetto; dove Fabro, in questa conclusione, non sembra ancora tenere abbastanza in considerazione la stessa conoscenza abituale²¹⁰.

Ma grazie alla distinzione *in actu signato/in actu exercito*, stabilita dal filosofo friulano, che parte dall'analisi dei due tipi di conoscenza dell'anima in Tommaso, individuate come «*an sit* e *quid sit*», si è visto che, con il passare degli anni e il succedersi delle ricerche, si comincia ad intravedere un altro modo di considerazione dell'anima e del soggetto in quanto tale. E grazie a questa doppia analisi, si può dire, c'è spazio per la considerazione del soggetto come un «*prius*» rispetto all'oggetto; cosicché, se da un punto di vista di riflessione speculativa, o «*in actu signato*», «*prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere*», dal punto di vista esistenziale, invece, l'autocoscienza diventa fondante. Benché essa sia sempre condizionata dall'oggetto, viene indicata come un «vero *principium quod* della sfera esistenziale». Da questo punto di vista, la percezione della propria realtà soggettiva non è dunque un dato derivato o secondario, ma un principio proprio, e rivela che l'«io» è la sorgente – soggettiva, ma reale – della conoscenza del mondo e di se stesso, e pertanto anche l'oggetto intrinseco coinvolto in tale presenza²¹¹. Fabro non nega ora la riflessione che egli stesso chiama «speculativa», ma (come abbiamo detto), in questo contesto, prende in considerazione la prospettiva del soggetto concreto, dell'uomo singolare nella propria esperienza di conoscenza di sé²¹².

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Cf. FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 107.

²⁰⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8.

²¹⁰ Cf. FABRO, C.: *Coscienza...*, p. 118, *Percezione...*, p. 285.

²¹¹ Cf. FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 135; *Presentazione...*, p. 10.

²¹² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8; ed. Leon., t. 22, vol. 2, p. 321, 209-212: «*cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo*».

Come vedremo più avanti, però, Fabro ha l'accortezza di non identificare l'anima con l'«io», giacché la riflessione sull'anima è più propria della riflessione speculativa, mentre sull'«io» si riflette «in concreto», in quello che Fabro stesso individua come l'ambito esistenziale²¹³.

2.2 L'«io» come primo principio del volere nell'ambito esistenziale

Come abbiamo più volte ricordato, nella sua riflessione sull'«io» Fabro non si limita a considerare l'ambito della conoscenza: la sua nozione personale della soggettività scaturisce soprattutto dall'analisi della dimensione volitiva dell'uomo. Come a partire dallo studio della percezione e della conoscenza del concreto spirituale emerge l'«io» conoscente, così dalla riflessione sulla libertà, soprattutto nella scelta dei fini che decidono il destino dell'uomo, emerge – in modo ancor più forte – l'«io volente», che dobbiamo ora precisare.

Abbiamo già visto (al punto precedente) che in Fabro ci sono stati dei «passaggi» nella riflessione sull'uomo: si comincia dalla trattazione dell'anima, per arrivare infine all'«io». Le tappe cronologiche della riflessione sull'«io conoscente», che abbiamo cercato di individuare, valgono in parte anche per l'aspetto volitivo del soggetto: gli studi di Fabro sulla percezione e sul pensiero fecero scaturire dapprima la riflessione sull'«io» nell'ambito della conoscenza; e solo a partire dalla trattazione più accurata della libertà si cominciò a riflettere in maniera più dettagliata anche sull'aspetto spirituale tendenziale dell'uomo. Anzi, col succedersi delle ricerche, sarà la tematica della libertà a prendere man mano il sopravvento sulla problematica della conoscenza, nei diversi studi sul soggetto.

Ricordiamo che le riflessioni sulla libertà si intensificano intorno alla metà degli anni '60, quando si comincia a presentare una lettura personale della libertà

²¹³ È interessante notare che studi recenti di filosofia teoretica su Tommaso, trattando della «conoscenza di sé» nelle opere tomistiche, identificano senz'altro l'anima con l'«io» o «soggetto». Anche se ci sembra che siano necessari dei chiarimenti al riguardo, questi studi sono una prova ulteriore della possibilità di trovare una teoria della soggettività negli scritti di Tommaso; cf. la già citata opera di Putallaz, F.-X. che si riferisce all'anima come «le moi»; PREVOSTI MONCLÚS, A.: *El autoconocimiento ...*, pp. 381-383; CANALS, F.: *La conciencia existencial del yo...*, pp. 2-11; SPENCER, M. K.: *The Personhood...*, p. 910-912. Scarpelli Cory ha il merito di domandarsi se «percepire la propria anima» sia intercambiabile con «percepire se stesso»; comunque la studiosa conclude che in Tommaso, secondo il contesto medievale, come anche oggi nell'uso comune, si possono identificare anima e «io» (cf. SCARPELLI CORY, Th.: *Aquinas...*, pp. 89-91; 102-105). Pur senza identificare l'«io» con la mente o l'anima, Alain de Libera (lo vedremo più avanti) ha mostrato come quello che viene inteso come il «soggetto moderno» sia nato propriamente nell'età medievale, e trovi in Tommaso uno dei suoi principali esponenti; cf. DE LIBERA, Alain: *When did the Modern Subject emerge?*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008), pp. 181-220. Altri riferimenti verranno forniti quando si parlerà dell'«*amor sui*» in Tommaso.

e della scelta nei corsi accademici tenuti in varie università. La dispensa *Libertà e pensiero* (AA 1962-1963, Ss. Maria Assunta) è il primo riflesso di questi corsi, nei quali d'ora in poi, fino al momento del suo congedo dal mondo accademico (nel 1982), sarà sempre presente l'insegnamento sulla libertà. In questa dispensa, in verità, i riferimenti all'«io», sia in rapporto alla coscienza sia in rapporto alla libertà, sono scarsi; ma ci danno un primo approccio alla tematica. Nell'ambito delle pubblicazioni, poi, un'importante riflessione sull'«io» si trova nell'*Introduzione all'ateismo moderno*, a cui si è già accennato.

Nella dispensa *Essere e libertà* (AA 1967-1968, Università di Perugia) il passaggio dall'anima all'«io» è più evidente riguardo alla volontà e alla libertà (come già ricordato al punto precedente). Fra le pubblicazioni, nell'articolo *L'uomo e Dio*, del 1969, troviamo un cenno autobiografico con una testimonianza di Fabro, il quale ricorda il suo «vecchio professore P. Simonin» che con la sua pubblicazione *La primauté de l'Amour dans la doctrine de Saint Thomas d'Aquin* fu il primo ad attirare l'attenzione del nostro autore sulla libertà e la volontà nel pensiero di Tommaso; per cui possiamo considerare questo studio (che risale agli anni '30) come una fonte ispiratrice per il filosofo friulano²¹⁴. A partire dal corso accademico *Essere e libertà* (1967-1968) e nelle pubblicazioni scientifiche apparse dal 1968 in poi, la concezione personale che si ha dell'«io», anche e soprattutto nell'ambito volitivo, emerge con chiarezza dall'analisi del ruolo della volontà nell'atto libero.

In questa parte del capitolo esamineremo la concezione fabriana in tre momenti diversi ma convergenti. Innanzitutto faremo una breve rassegna riguardo al ruolo della volontà nell'atto libero all'interno della sua concezione «esistenziale», secondo quanto si è già detto e in vista di una comprensione più approfondita del soggetto «*in actu exercito*». In un secondo momento vedremo come la volontà sia, nel pensiero di Fabro, la facoltà «di tutta la persona». Infine, a partire dal terzo punto, tenendo conto di quanto detto sull'«io» dal punto di vista della conoscenza e delle riflessioni sulla libertà, ci soffermeremo sull'emergenza dell'«io volente» e la sua fondazione nella tensione con l'Assoluto.

2.2.1. *L'«autodeterminazione originaria della volontà» nell'atto libero: ricapitolazioni e nuovi approcci per la comprensione del soggetto dal punto di vista esistenziale*

Da quanto abbiamo esposto sul pensiero di Fabro riguardo alla libertà, altre considerazioni sorgono sul ruolo della volontà nell'atto libero, soprattutto dopo aver presentato la distinzione di Tommaso (ricavata dalla q. 6 delle *Q. D. De Malo*) fra la mozione della volontà in quanto alla specificazione dell'atto («*motus*

²¹⁴ Cf. FABRO, C.: *L'uomo e Dio...*, p. 319.

voluntatis quantum ad determinationem actus) e la mozione della volontà in quanto all'esercizio dell'atto («*motus voluntatis quantum ad exercitium actus*»).

2.2.1.1 «Electio finis» in concreto

Se teniamo conto delle distinzioni precedentemente analizzate, che il nostro autore tiene particolarmente presenti, vediamo che affiorano alcune sfumature importanti nei vari passi dell'atto libero da noi studiati nella prima parte di questa ricerca²¹⁵.

Nel primo momento della *simplex apprehensio entis ut perfectivi (bonum)*, la volontà segue l'intelletto con la *simplex volitio boni et finis*, che è naturale, necessaria, e forma parte dell'essenza stessa della volontà, che tende al *bonum in communi* come al suo oggetto proprio (cioè «*naturaliter*», dice Tommaso nel contesto delle *Q. D. De Veritate*)²¹⁶, e pertanto non entra nell'ambito proprio della scelta, come già si è detto²¹⁷. Inoltre, la mozione della volontà in quanto tale sorge dall'*intentio finis*, e pertanto spetta alla volontà la priorità nell'ordine delle cause, perché il bene ha ragione di fine e ogni agente agisce in ragione di un fine, come abbiamo visto nella *Q. D. De Malo*, q. 6²¹⁸. Secondo la lettura di Fabro, dunque (come accennato nel capitolo precedente), è necessario, quando si voglia riflettere sul momento originario della libertà, porre l'atto della *electio finis* dell'agire proprio e personale di ogni uomo *prima* della *electio mediorum*. A volte Fabro parla di questo momento come di un «*interim*» tra la *simplex apprehensio* e la *simplex intentio* del bene in comune e la *electio* dei mezzi, che è appunto l'atto della volontà per cui essa «trasmette» all'intelletto l'oggetto (fine) della sua scelta²¹⁹. Così egli ammette una *libera voluntas* rispetto al fine ultimo in concreto, e questa libertà non si esercita «*naturaliter*», ma mediante il processo di *consilium-electio*. Per Fabro, prima della scelta del fine ultimo in concreto, «il tendere al fine

²¹⁵ Cf. Parte I, c. 5 L'uomo e le sue operazioni: una prima lettura dell'atto libero.

²¹⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 5, ad 11; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 625, 313-316: «*primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult. Non tamen semper illud vult in actu*»; *Q. D. De Pot.*, q. 10, a. 2, ad 4; ed. Marietti, vol. II, p. 260: «*voluntas enim naturaliter tendit in ultimum finem, sicut et quaelibet alia potentia naturaliter operatur ad suum obiectum; et inde est quod homo naturaliter appetit felicitatem*».

²¹⁷ Cf. Parte II, c. 1, dove si tratta della tendenza innata alla felicità nel soggetto libero.

²¹⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6; ed. Leon., t. 23, pp. 148-149, 323-333: «*mouens autem agit propter finem; unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus sit ex fine. Si autem consideremus obiecta uoluntatis et intellectus, inuenimus quod obiectum intellectus est primum et precipuum in genere cause formalis, est enim eius obiectum ens et uerum; set obiectum uoluntatis est primum et precipuum in genere cause finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines sicut sub uero comprehenduntur omnes forme apprehense*».

²¹⁹ Cf. FABRO C.: *Riflessioni...*, p. 66.

ultimo in astratto non pone alcun problema, dobbiamo poi, ciascuno per proprio conto, cercare, discutere, esaminare... cioè riflettere per poter infine decidere sul fine concreto dell'esistenza e quindi scegliere»²²⁰. Diversamente, la «libera voluntas» del fine ultimo, a cui nei testi delle *Quaestiones Disputatae* appena menzionati si attribuisce la *necessitas naturalis*, non sarebbe dissimile dalle libertà «intellettualistiche o razionalistiche», e non sarebbe chiaro il significato e il «luogo preciso» da assegnare al *liberum iudicium*.

Invece, secondo quanto propone il filosofo friulano, la libertà, cioè la *electio* (in questo contesto) del fine ultimo in concreto, implica un giudizio «pratico-practicum», che egli chiama appunto «esistenziale», in modo tale che esso dipende dalla volontà, la quale lo porta ad orientarsi in una direzione ben definita «in funzione del fine (pre) scelto»²²¹. Si tratta pertanto di un giudizio in cui interviene la volontà, nel senso che se non ci fosse la volontà non ci sarebbe motivo di scegliere, perché i beni particolari sono beni finiti, che non possono «da soli» attirare la facoltà: se l'intelletto le presenta qualcosa come la felicità ultima, che sembra colmare la volontà, è perché qui c'è stato l'influsso della stessa facoltà appetitiva. Per Fabro, dunque, la volontà «piega» l'intelletto, perché l'intelletto modificato dalla volontà a sua volta la modifichi ancora²²². La volontà esercita un suo influsso profondo, che modifica il giudizio puramente obiettivo dell'intelletto con le sue considerazioni.

In questo senso, riguardo ai passi dell'atto libero, si sostiene che ci sono due giudizi: il giudizio speculativo-pratico, e poi la tendenza della volontà libera o *intentio finis*, come inclinazione sua propria, originaria, che le permette il dominio di esercizio sulla totalità dell'attività cosciente della persona e – nel passo seguente – le permette di inserirsi nel giudizio *pratico-practicum*²²³. Dunque,

²²⁰ *Op. cit.*: p. 41.

²²¹ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 74: «Ma come procede l'intelletto a questo giudizio? In quanto riflette sul suo atto e sull'oggetto. D'accordo. Ma poiché si tratta del giudizio ultimo pratico e spesso più propriamente di quello "pratico-practicum", che ora si dice "esistenziale", l'intelletto (come si è visto) dipende dalla volontà la quale pertanto indirizza – già nella scelta esistenziale del fine ultimo – l'intelletto o la ragione ad orientarsi in una ben definita direzione ch'è in funzione del fine (pre-) scelto». Anche qui Fabro trova riscontro in Tommaso, cf. *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 1, ad 17; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 683, 496-500: «iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis, non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis, nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis».

²²² Cf. FABRO, C.: *Il problema della libertà...*, p. 69-70. Seguiamo questo scritto nello sviluppo della tematica qui illustrata. Ivi troviamo anche i suggerimenti per l'abbozzo dello schema che presentiamo sugli atti circa il fine.

²²³ Seguendo l'ermeneutica di Fabro, commenta Giannatiempo: «poiché la *libertas exercitii* riesce a dominare la stessa *intentio finis*, perciò la volontà balza al primo posto nella fondazione anzitutto e poi nell'attuazione ed esecuzione della libertà. Si tratta del fatto che la volontà è *intentio finis et boni (absoluti)* per sua natura ed ha perciò da se stessa la spinta ovvero energia in un certo

il giudizio *practico-practicum* ha già l'influsso della volontà, e la volontà segue questo giudizio perché essa stessa ha mosso l'intelligenza a formulare questo giudizio. Lo schema classico degli *atti circa il fine*, da noi presentato nella prima parte²²⁴ di questa ricerca, può pertanto essere riformulato nel modo seguente:

- a) alla *simplex boni apprehensio* segue la *simplex boni volitio*;
- b) al *iudicium proponens finem* [giudizio speculativo-pratico] segue la *intentio finis*, ed è qui la prima sorgente della libertà;
- c) al giudizio della mente o *practico-practicum* – qui sotto l'influsso della volontà, per l'*intentio finis* del passo precedente (b) e perché si tratta dell'ultimo giudizio nell'ordine pratico – segue la *electio finis in concretum*.

Ora, il passaggio c): giudizio *practico-practicum*, a cui segue la *electio finis in concretum*, è quello in cui Fabro individua il momento costitutivo dell'attuazione della libertà e della costituzione esistenziale della persona, o l'emergenza dell'«io come soggetto spirituale operante *ut quod*»²²⁵, in quanto la volontà è detta «*facultas totius personae*», come si vedrà nel punto seguente. Senza questa tesi intermedia mancherebbe poi il passaggio dalla *intentio finis* in astratto alla *electio mediourum*, come risulta particolarmente evidente quando si decide di non seguire la felicità in quanto tale che è Dio stesso²²⁶.

Fabro offre poi ancora altre importanti precisazioni. Benché la volontà sia sempre «libera», una volta compiuto l'atto di scelta del fine essa deve seguirlo, per cui non è più «indifferente»; inoltre, essa deve anche scegliere i mezzi che sono necessari al raggiungimento di quel fine. In questo senso, la volontà continua a trovarsi in un rapporto di reciproco influsso con l'intelletto, essendo condizionata dalla direzione dell'intelletto stesso per la determinazione e specificazione dell'oggetto, in quanto si suppone un «*bonum/finem intellectum*» (individuato – al passaggio b. – nel *iudicium proponens finem*) perché l'atto sia veramente volontario. I mezzi, inoltre, sono necessari non perché «tolgano»

senso infinita (partecipata da Dio) per tendervi, non la riceve dall'intelletto» (cf. GIANNATIEMPO, A.: Sul primato trascendentale..., p. 136).

²²⁴ Cf. Parte I, c. 5.2.3 «1) Atti circa il fine: a) alla *simplex boni apprehensio* segue la *simplex boni volitio*; b) al *iudicium proponens finem*, la *intentio finis*.

2) Atti circa i mezzi: a) al *consilium proponens media*, il *consensus*; b) al *consilium discretivum mediourum*, la *electio*.

3) Atti circa l'esecuzione: a) all'*imperium*, l'*usus activus*; b) all'*usus passivus potentiarum usque ad adeptionem finis*, la *fruitio* finale».

²²⁵ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 81.

²²⁶ Cf. GIANNATIEMPO, A.: Sul primato trascendentale..., p. 36. Fabro ribadisce: «La scelta decisiva nella sfera esistenziale riguarda un *fine ultimo concreto* ossia un certo tipo di bene in cui ciascuno decide di porre e cercare la propria felicità cioè il tipo di felicità che preferisce; solo mediante tale *electio finis* in concreto l'uomo attua la propria moralità: la *inclinatio naturae* al *bonum in communi* la precede, la *electio mediourum* la segue ovvero la presuppone»; cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 81.

la libertà, ma perché la «attuano»: dopo la scelta del fine c'è il *consilium* circa i mezzi e l'*imperium*. Si riconosce, dunque, che il giudizio «*practico-practicum*», con cui si attua poi l'*imperium*, è un atto dell'intelletto, ma esso suppone la causalità della volontà in quanto all'esercizio: «*Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas*»²²⁷. La volontà, inoltre, può sempre «tornare indietro», e modificare il giudizio «*practico-practicum*», rifacendo il processo e presentandosi un altro oggetto, «deviando o convertendosi» al vero fine²²⁸.

Come già accennato, la proposta di Fabro mira a tenere maggiormente conto della trattazione della questione della *electio* nel testo della q. 6 delle *QQ. DD. De Malo* e nella *S. Th.*, I-II: «*Per hoc quod homo aliquid uult in actu [chiarisce Fabro che qui si tratta del fine nel senso esistenziale concreto], mouet se ad uolendum aliquid aliud in actu. Sicut per hoc quod uult sanitatem, mouet se ad uolendum sumere potionem: ex hoc enim quod uult sanitatem, incipit consiliari de his que conferunt ad sanitatem, et tandem determinatio consilio uult accipere potionem; sic igitur uoluntatem accipiendi potionem precedit consilium, quod quidem procedit ex uoluntate uolentis consiliari*»²²⁹; il senso dato dal nostro autore è ormai palese, se si tiene presente quanto è stato detto circa la dinamica della *libertas quantum ad exercitium actus*.

2.2.1.2 L'«autodeterminazione originaria della volontà»

Dalla riflessione sui passi dell'atto libero per la scelta, per quanto riguardo il fine, scaturiscono alcuni altri importanti puntualizzazioni circa la facoltà volitiva nell'uomo. Ricapitoliamo ora le affermazioni di Fabro sul ruolo fondamentale che spetta alla volontà in questo contesto. Si ritiene che la posizione di Tommaso meriti un'attenzione particolare riguardo alla tematica della volontà e della scelta del fine ultimo in concreto, anche se (lo ripetiamo), a un primo sguardo, questa formulazione non risulta troppo esplicita nei testi tomistici. Le sfumature si notano specialmente quando l'Aquinate afferma – e già questo sarebbe decisivo – che alla volontà compete muovere tutte le facoltà dell'anima, incluso l'intelletto. Ma più importante ancora, secondo Fabro, è il fatto che ripetutamente si afferma che la volontà muove se stessa (come abbiamo già avuto occasione di accennare). La volontà muove se stessa «secondo la doppia (o triplice) valenza, che non ha senso nella sfera dell'intelletto, di *velle, nolle* e *non velle* – una valenza la quale, anche nelle due forme di espressione negativa

²²⁷ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1; ed. Leon., t. 6, p. 118; cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 83.

²²⁸ Cf. FABRO, C.: *Il problema della libertà...*, p. 74.

²²⁹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6; ed. Leon., t. 23, p. 149, 369-377. Dottrina simile in *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1.

(*nolle e non velle*), ha significato positivo ossia indica l'esercizio positivo della libertà come rifiuto ad agire ed a scegliere»²³⁰.

È appunto considerando il ruolo proprio della volontà nell'atto libero che Fabro parla di una «autodeterminazione originaria della volontà»²³¹. Il nostro autore riprende in mano le stesse *Quaestiones disputatae De appetitu boni e De libero arbitrio* (nelle *Q. D. De Ver.*, qq. 22 e 24) già viste, che sembravano presentare delle formule tali da assegnare il primato all'intelletto, e ne ricava nuove sfumature, cercando di non isolarle dal loro contesto.

Si afferma che l'«emergenza» e non l'«indifferenza» è ciò che fonda la libertà della volontà; e la si presenta analizzando la definizione tomistica di libero arbitrio come «*libere iudicare*», nella q. 24 delle *Q. D. De Veritate*. Come lo stesso Tommaso precisa (e Fabro lo cita), la potenza per la quale liberamente giudichiamo non è quella per cui si giudica semplicemente (*simpliciter*), il che sarebbe proprio dell'intelletto, ma è quella che compie la libertà nel giudicare stesso, il che è proprio della volontà²³². Se non fosse proprio della volontà, ma dell'intelletto, il giudizio attuale tratterrebbe (dove «trattenere» è nel senso di «controllare») necessariamente la volontà del soggetto che giudica; ma il fatto che si possa sempre riformare il giudizio, e perciò modificare anche tutte le proprie scelte, implica «il potere attivo [della volontà] sull'atto del volere stesso (*volo velle, volo quia volo*) col quale può dominare anche l'intelligenza»²³³.

L'atto proprio della volontà può cambiare, o sottrarsi al giudizio, nel «*non velle e nolle*», nel senso (appena visto) che la volontà è indipendente nella sfera tendenziale, implicando, comunque e ovviamente, il condizionamento dell'intelletto. Esso è condizione necessaria per la posizione dell'atto, ma non è la *causa perficiens* (realizzante e ponente in senso forte), che è invece la volontà²³⁴.

Ancora, nello stesso articolo della *Q. D. De Ver.*, q. 24, nella risposta a un'obiezione, Tommaso – come Fabro sottolinea – parla di una «immediatezza» della libertà di giudicare che spetta alla volontà: «*Quamvis* [nell'atto di libertà]

²³⁰ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 35.

²³¹ *Op. cit.*: p. 36.

²³² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 6; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 695, 107-113: «ita et potentia qua libere iudicamus non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, sed quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute sed in ordine ad aliquem actum eius qui est eligere»; il corsivo è di Fabro.

²³³ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 33.

²³⁴ Ricordiamo qui la distinzione (già vista al c. 1 di questa parte della nostra ricerca) fra il «dominio», «primato» o «priorità» formale dell'intelletto, per quanto riguarda l'oggetto, e la «superiorità metafisica» della volontà per quanto riguarda l'esercizio dell'atto, secondo quanto Fabro stesso espone in *Riflessioni...*, pp. 22-35. Si tenga presente che, volendo trattare dell'individuazione dell'«io» soprattutto riguardo alla volontà, la nostra indagine si concentra prevalentemente su questa facoltà; ma Fabro – com'è noto – ha trattato, in diverse pubblicazioni, anche la dinamica della facoltà intellettuale nella conoscenza.

iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate»²³⁵. Questa appartenenza immediata della libertà alla volontà, Fabro la indica come «originarietà» propria della volontà, in quanto alla volontà appartiene (o spetta) l'*origine* della libertà, nell'esercizio delle facoltà per la scelta. Inoltre, si tratta di «originarietà» perché la mozione della volontà per il fine ultimo si situa, nei passi dell'atto libero, «per primo», dal punto di vista dinamico, cosicché la *determinatio finis* condiziona la *electio mediorum* a seconda del fine scelto: «sul piano esistenziale c'è un "iudicium electionis" proprio del fine che sta come principio»²³⁶. Come abbiamo già ricordato, se non si tiene conto di questo momento «primario», non soltanto «cronologicamente», riguardo ai passi della scelta, ma soprattutto per la fondazione dell'atto libero dal punto di vista del dinamismo delle facoltà, si lascia anche fuori dalla riflessione la questione dell'*inizio* del movimento nella sfera morale²³⁷. I principi della filosofia morale, nel pensiero di Tommaso, che Fabro riprende, *presuppongono* che per le proprie azioni libere l'uomo possieda la piena padronanza dei suoi atti, e che appunto per questo si renda degno di lode o di vituperio. Se non ci sono nell'uomo atti volontari, la morale non ha senso²³⁸. Anche da questo punto di vista la libertà *quoad exercitium*, che ha il suo fulcro nella volontà, è fondante per la responsabilità, e quindi per la morale.

La volontà, dunque, rimane per Fabro «la facoltà della scelta», sia rispetto all'oggetto sia rispetto all'atto in particolare: essa è «*domina suorum actuum*»²³⁹; e questa emergenza della volontà sull'intelletto è costitutiva per l'attuarsi dell'atto libero, perché appunto la volontà non segue di necessità l'intelletto²⁴⁰ (essendo il *consilium* non dimostrativo, ma *circa particularia*)²⁴¹,

²³⁵ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 6, ad 3; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 695, 123-125. Tommaso dice «immediate» contro l'obiezione secondo cui il libero arbitrio apparterebbe *essentialiter* all'intelletto e solo *denominative* e *accidentaliter* alla volontà. Fabro chiarisce che il giudizio di cui qui si sta trattando riguarda l'attuarsi dell'atto, e non cade sotto la scelta, perché infatti la precede; ma è sempre sotto il dominio della volontà, che muove l'intelletto a formare i diversi giudizi, fino a determinarsi nella scelta.

²³⁶ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 71, nota 42. Precedentemente, in una delle prime lezioni sulla libertà di cui abbiamo notizia, nell'Anno Accademico 1965-1966: *Il problema della libertà*, Fabro accennava: «l'originalità vuol dire che la volontà non è un effetto dell'intelligenza, ma ha il suo movimento proprio e l'originarietà vuol dire che è prima dell'intelligenza in un certo senso» (p. 68). Il senso della cosiddetta «originarietà» della volontà si chiarisce nell'analisi dell'atto libero che Fabro presenta nei diversi articoli di *Riflessioni sulla libertà*, che noi seguiamo in questa disamina.

²³⁷ Cf. FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 132.

²³⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *De unitate intellectus*, c. 3.

²³⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 6, ad 3; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 695, 123-125: «*Quamvis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicando est voluntatis immediate*». Cf. in questo stesso contesto *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 9, ad 1.

²⁴⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 15.

²⁴¹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6. Christian Ferraro ha anche analizzato accuratamente come la dialettica di *voluntas-consilium* costituisca una parte profonda del percorso tomistico

mentre l'intelletto non ha il potere di sottrarsi all'influsso della volontà, o alla presenza dell'oggetto intelligibile, impostosi con necessità.

Per Fabro, inoltre, l'autodeterminazione della volontà in questo contesto si trova nella stessa inclinazione della volontà – *voluntas ipsa inclinationem hominis nominat*²⁴². È all'interno di questa inclinazione, allora, che si attua la libertà²⁴³, perché (ripetiamo ancora), essendo la volontà una facoltà razionale (nel senso che è una facoltà spirituale, come lo stesso Tommaso indica in questo contesto), non è determinata *ad unum*, come gli altri esseri viventi animali, che hanno sempre bisogno degli organi corporei per le loro operazioni. La volontà dell'uomo, invece, «*habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa*»²⁴⁴.

Perciò, sul piano di analisi «esistenziale» del dinamismo delle facoltà spirituali, nella scelta soprattutto del fine ultimo in concreto da parte del soggetto, spetta alla volontà la principalità o «emergenza» sull'intelletto, sugli oggetti e sul suo stesso atto o inclinazione al *bonum in communi (velle, nolle, non velle)*²⁴⁵. Abbiamo già analizzato la diversità di rapporti della volontà e dell'intelletto con l'oggetto che è proprio di ciascuna: per Fabro (come si è detto) il movimento della volontà nell'atto libero resta sempre in potere della volontà stessa, e della volontà sola, soprattutto nella scelta del fine ultimo in concreto. Per l'emergenza propria della volontà in questo contesto, essa ha sotto il proprio dominio l'intero settore operativo dell'uomo, incluso l'intelletto pratico (come già abbiamo rilevato):

per l'analisi della fondazione della libertà: «la volontà si muove mediante il “*consilium*”» ma «la volontà è libera in se stessa indipendentemente dal “*consilium*”», in FERRARO, Ch.: *La svolta metafisica...*, pp. 91-92.

²⁴² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 5, ad 3; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 624, 238-244: «*intellectus enim etsi habeat inclinationem in aliquid non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem*».

²⁴³ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 37.

²⁴⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 620, 87-91.

²⁴⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4, ad 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 621, 103-114, dove si chiarisce ancora che la distinzione rispetto alla potenza sensibile non è per il tipo di apprensione che segue (particolare nell'appetito sensibile, universale nell'appetito intellettuale), ma perché appunto la volontà determina da se stessa la propria inclinazione, mentre l'appetito sensitivo viene determinato da un altro. A questo segue poi la diversità nell'apprensione: «*voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam, sed ex hoc quod determinare sibi inclinationem vel habere inclinationem determinatam ab alio, quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum, ut ex praedictis patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum et non principaliter*». Vedere anche *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 12, ad s.c. 2; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 720, 615-618: «*liberum arbitrium propter hoc quod habet dominium sui actus potest, quandocumque ad hoc curam apponit, non uti proprio defectu*».

Il primo effetto di questa superiorità della volontà si rivela nel dominio ch'essa può esercitare sulla scelta del fine ultimo (...). È il momento decisivo: se bastasse il contenuto dell'atto a muovere la volontà, il momento volontario dell'atto che consiste nell'aspirazione formale al bene ed il momento libero che consiste nella scelta reale, sia del fine ultimo concreto come dei mezzi, finirebbero per coincidere e la libertà s'identificherebbe con la pura razionalità in atto²⁴⁶.

Da questa prospettiva è importante dunque ricapitolare ora le affermazioni già presentate sul ruolo della volontà nella scelta, in vista dell'individuazione dell'«io» fabriano, che è il nostro obiettivo in questa parte della ricerca.

a) Nella riflessione di Fabro *la volontà decide dei diversi oggetti che l'intelletto le presenta come fini*, reali o apparenti; per cui la mozione della volontà qualifica e determina, vale a dire «concretizza», il bene *in commune* in un bene reale. Fabro dice esplicitamente che la volontà decide l'oggetto del suo tendere, il bene che diventa il suo fine ultimo «esistenziale». Perciò si può affermare che la mozione della volontà, in quanto all'esercizio per il fine ultimo, domina l'intelletto nella specificazione dell'atto, ossia nella specificazione dell'oggetto rispetto al bene in concreto come fine ultimo, prima ancora di scegliere gli oggetti che saranno i mezzi per raggiungere il fine²⁴⁷. E (ripetiamo ancora) si tratta di un bene/fine come oggetto con tutta la ricchezza del suo contenuto *reale*, e non *intenzionale* («formale»), come accade invece per l'oggetto della facoltà intellettuale, che si presenta al modo proprio dell'intelletto di chi conosce, e non come «è in sé».

b) Il dominio che la volontà esercita sull'oggetto che diverrà il suo fine ultimo è possibile perché l'esercizio di tutte le altre facoltà dipende da essa, cosicché la volontà *domina gli atti e gli oggetti delle altre facoltà*: ed è qui che si presenta la «superiorità della libertà *quoad exercitium (actus)*» sulla «libertà oggettiva *quoad determinationem (obiecti)*», come abbiamo visto.

c) La volontà può muovere l'intelletto e le altre facoltà, e gli oggetti delle altre facoltà, in quanto prima *muove se stessa*, nell'atto libero, e soprattutto (secondo Fabro) in quanto si decide a scegliere un determinato fine «esistenziale», a cui

²⁴⁶ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 47.

²⁴⁷ Cf. *Op. cit.*: p. 48: «la conseguenza allora dell'emergenza della libertà di esercizio è ch'essa si riflette sulla libertà di specificazione dominandola: perciò gli uomini, pur desiderando tutti la felicità, poi scelgono ciascuno in concreto fini diversi, ed alle volte anche opposti, per la propria vita». E in uno degli ultimi articoli al riguardo, ancora più esplicitamente, Fabro scrive: «Ci si domanda infatti: com'è che l'intelletto può presentare alla volontà i vantaggi delle ricchezze, della gloria, dei piaceri di questa vita, ecc. se non perché la volontà stessa, per dir così, ha chiuso l'intelletto a destra per aprirlo a sinistra, se non perché essa stessa per suo conto e sotto la sua responsabilità ha scelto anzitutto quel tipo di felicità? Allora la conclusione ci sembra inevitabile: *nella sfera morale dell'agire la volontà decide anche sull'oggetto cioè non solo quoad exercitium actus, ma anche quoad determinationem actus quando si tratta del fine esistenziale*», il corsivo è nostro; cf. *Atto esistenziale...*, p. 137.

indirizzare, qualificandola, la propria vita. Il nostro autore, a partire dagli anni '70, lo esprime in questi termini: «Il dinamismo della persona nasce da questa *inclinatio* originaria della facoltà appetitiva, che si partecipa (a detta dello stesso S. Tommaso) a tutto il settore intenzionale dello spirito»²⁴⁸. Affermare che la volontà muove se stessa implica che nell'atto di scelta, dal punto di vista dell'esercizio, la volontà, come facoltà di tendere al bene e di raggiungerlo, comincia «in sé e da sé»; per cui Fabro parla di una presenza attiva originaria della volontà in rapporto al suo oggetto proprio, cioè il *bonum*²⁴⁹.

2.2.2 *La volontà come facultas totius personae*

Se «il dinamismo della persona» nasce dall'attività originaria della volontà, che si partecipa a tutte le facoltà operative, alle attività sensoriali e agli impulsi interiori fino all'attuarsi della stessa intelligenza, non potevano sfuggire a Fabro, nella trattazione «esistenziale» della libertà e dell'«io», quelle affermazioni dell'Aquinate in cui, in modo esplicito, si dice che la volontà libera è la facoltà dell'uomo intero:

Questo primato dinamico della volontà non è però di pura efficienza, ma il fine scelto investe tutta la sfera esistenziale ossia «informa», per così dire, l'attività intera del soggetto come persona, dall'intelligenza fino alle altre facoltà appetitive e conoscitive in una specie di «*circulatio libertatis*» ch'è una partecipazione dinamica, ma insieme un'assunzione di solidarietà e responsabilità dell'agire da parte della persona come un tutto, guidato bensì dall'intelligenza (più o meno, secondo i casi) ma mosso e dominato dalla volontà²⁵⁰.

Con la scelta del fine personale in concreto, si individua per Fabro il momento costitutivo dell'attuazione della libertà tramite la volontà, e pertanto della costituzione esistenziale e morale della persona.

Il «*leitmotiv*» della riflessione esistenziale di Fabro, come egli stesso dichiara, si ricava dai principi e dai testi di Tommaso: l'uomo è buono per la sua buona volontà, secondo le affermazioni del Maestro, che Fabro più volte cita²⁵¹. Tra

²⁴⁸ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 30.

²⁴⁹ Riportiamo una frase di Fabro già da noi citata, che illustra questo momento proprio della natura della volontà: «ossia che il *motus* verso il bene ch'è il "lasciarsi attirare" comincia in e da se stessa: anzi esso è l'attività sua e fondamentale» (cf. FABRO, C.: *Libertà e persona...*, p. 296). Come già si è detto, per quanto riguarda il ruolo della volontà nell'atto libero, nell'ordine dell'esercizio, Fabro tiene presente soprattutto la questione 6 delle *Q. D. De Malo*: «intellectus mouetur a uoluntate ad agendum, uoluntas non ab alia potentia, set a se ipsa» (q. 6, ad 10; ed. Leon., t. 23, p. 151, 570-572); su questo punto, la stessa dottrina si trova in *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1.

²⁵⁰ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 65.

²⁵¹ Tra i testi riportati da Fabro cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, ad 1; ed. Moos, p. 594: «contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in uoluntate: unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed

l'altro, quando il Dottore Angelico parla della volontà come *inclinatio*, la chiama a volte *inclinatio hominis*, e chi agisce secondo volontà è detto agire secondo l'inclinazione propria dell'uomo²⁵², per cui la volontà è la facoltà della persona «totale»:

Homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quo secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiaram humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem²⁵³.

tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subjacent»; *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 3; ed. Leon., t. 4, p. 61: «Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem». Fabro cita anche volentieri un altro brano tomistico, dell'ultimo periodo del Dottore Angelico: *Q. D. De Virt. in Comm.*, a. 9, ad 16; ed. Marietti, vol II, p. 733: «Homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. (...). Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem». Com'è noto, secondo Tommaso l'ente (qui l'uomo), per il suo atto di essere, è ente in senso assoluto (*simpliciter*), perché è ciò che ha l'essere; mentre le sue operazioni, come sono nel nostro caso la facoltà volitiva e i suoi atti, vengono detti «enti» in senso relativo (*secundum quid*), perché non hanno l'esse, ma piuttosto qualcosa è tramite loro. Invece, secondo quanto ora stiamo analizzando, l'uomo non può essere considerato buono in senso pieno, finché non abbia raggiunto la perfezione massima di cui è capace, e che gli viene data dal suo proprio *esse* in quanto sostanza. Ci sono pertanto due gradi di bontà nell'uomo: quello «primario e relativo» (*secundum quid*), consecutivo all'*esse* in quanto sostanziale; e quello ultimo e assoluto (*simpliciter*), consecutivo all'operazione, che però, dal punto di vista metafisico, è un essere in atto di tipo accidentale (cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 5, a. 1, ad 1). Ricordiamo che l'operare dell'uomo procede dall'attualità del suo supposito nella linea della causalità efficiente e di quella finale, facendolo passare dalla bontà *secundum quid*, dell'essenza sostanziale in atto, alla bontà *simpliciter* dell'operazione, accidentale dal punto di vista metafisico, ma perfetta dello stesso supposito, come Tommaso precisa parlando delle virtù – e di questa distinzione Fabro tiene conto quando tratta della perfezione dell'uomo nell'ambito esistenziale. Per una presentazione più dettagliata della tematica, dal punto di vista della partecipazione metafisica, cf. CONTAT, A.: *Esse, essentia et ordo: verso una metafisica...*, pp. 10-61.

²⁵² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 5, ad 3. E nell'ultimo magistero di Tommaso: «non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem»; cf. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1; ed. Leon., t. 6, p. 83, il corsivo è nostro.

²⁵³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Virt. In Comm.*, a. 7, ad 2; ed. Marietti, vol. II, p. 725. A queste riflessioni di Fabro (lo ripetiamo ancora una volta) soggiacciono le nozioni metafisiche da noi esaminate nella Parte I di questa ricerca: la volontà che agisce causa il proprio volere, come operazione, ma il suo soggetto in senso stretto, dal punto di vista metafisico, è la sostanza già ordinata all'agire dalla stessa potenza appetitiva, essendo quest'ultima il principio *quo* del proprio atto operativo. Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Anima*, q. 12; ed. Leon., t. 24, vol. 1, p. 108, 23-27:

La volontà, però, è buona per l'attrazione del bene. C'è una forma di appartenenza reciproca fra la volontà e il bene, per cui è il bene che fa la volontà buona, ma è la volontà buona che vuole il fine buono e fa in concreto la scelta del bene: «*forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum et finis*»²⁵⁴. La volontà, per qualificarsi moralmente per il bene o per il male, deve essere specificata non dal fine ultimo «in astratto», ma appunto dal fine in concreto:

Finis autem ultimus agentis naturalis operantis est bonum universi quod est bonum perfectum, sed finis proximus est ut similitudinem suam aliud imprimat, sicut finis calidi est ut per suam actionem calidum faciat. Similer autem et finis virtutis operantis ultimus quidem est felicitatis, quae est bonum perfectum, ut in I habitum est, sed finis proximus et propius est quod similitudo habitus existat in actu²⁵⁵.

Da parte dell'oggetto, è appunto la «somialianza» (*similitudo*) con l'oggetto buono, scelto come ultimo fine, che fa in atto la volontà buona, come esplicitamente dice il testo tomistico appena citato²⁵⁶ (senza però sottrarre alla volontà il dominio dell'atto); e la volontà, che diventa buona per l'oggetto, a sua volta rende buona la persona: «*homo qui habet bonam uoluntatem dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bone uoluntatis omnibus que habet bene utatur*»²⁵⁷, perché la bontà della persona dipende di fatto dalla volontà rettamente buona e dal fine scelto: «*uoluntarium dicitur aliquid non solum si uoluntas feratur in illud primo et per se sicut in finem, set etiam si feratur in illud ut ad finem*»²⁵⁸.

La *electio finis* è dunque un momento fondamentale e un atto risolutivo per la libertà, e quindi anche per la moralità della persona, non soltanto da un punto di vista «oggettivo» (come abbiamo appena visto), ma anche da un punto di

«sciendum est quod potentia nichil aliud est quam principium operationis alicuius, siue sit actio siue passio; non quidem principium quod est subiectum agens aut patiens, set id quo agens agit aut patiens patitur». Perciò, in fondo, l'affermazione secondo cui la volontà è la facoltà di tutta la persona trova le sue radici nella visione metafisica tomistica che Fabro ha della sostanza e degli accidenti, e dunque nella distinzione (e comunanza di origine, al tempo stesso) fra l'anima e le sue facoltà.

²⁵⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Caritate*, q. un., a. 3; ed. Marietti, p. 761.

²⁵⁵ THOMAS de Aquino: *Sententia libri Ethic.*, l. 3, lect. 15; ed. Leon., t. 47, vol. 1, p. 165, 100-108. Per un esame più completo della tematica, secondo i suggerimenti di lettura dati da Fabro su alcuni testi tomistici al riguardo, si veda GIANNATIEMPO, A.: Sul primato trascendentale della volontà..., pp. 147-150.

²⁵⁶ Nella prima parte della nostra ricerca abbiamo seguito il percorso di Fabro nell'analisi della dinamica dell'amore, sempre dal punto di vista dell'oggetto, e abbiamo visto che nella *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1, questa «somialianza» fra l'oggetto e la facoltà viene detta da Tommaso *coaptatio* (cf. Parte I, c. 3.3.2).

²⁵⁷ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 5; ed. Leon., t. 23, p. 24, 206-209.

²⁵⁸ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 12; ed. Leon., t. 23, p. 92, 123-126. Chiaramente, all'infinita ampiezza della potenzialità della volontà deve corrispondere il *Summum Bonum* infinito, che nella realtà è Dio stesso, come accenneremo più avanti.

vista che si può chiamare «sogettivo». Dal punto di vista «sogettivo» si prende in considerazione soprattutto l'attuarsi della volontà, che comincia da sé e per sé; essa stessa ha in proprio potere la sua inclinazione, e pertanto Fabro afferma che la volontà «è rapporto al bene e precisamente perché è rapporto al bene essa può istituire questo rapporto partendo da se stessa»²⁵⁹, per raggiungere effettivamente la realtà che è presente in questo bene. Si tratta (come già accennato) di un momento fondante della libertà rispetto a tutte le successive scelte della persona, perché «prima» di questa *electio* la volontà si trova «indeterminata», in potenza rispetto alla tendenza verso il bene, e soltanto quando si è attuata attraverso la scelta del fine in concreto può muovere se stessa e le altre facoltà per la scelta dei mezzi, come abbiamo appena detto parlando di quella che Fabro chiama «autodeterminazione della volontà».

Essendo il fine la *causa causarum*, con l'attuazione della volontà nell'atto libero, avremo poi i successivi esercizi della libertà con la scelta dei mezzi, e la persona si qualificherà ancora tramite gli atti virtuosi conseguenti alle proprie scelte e dipendenti dalla volontà²⁶⁰.

Da questa prospettiva, che è quella della situazione esistenziale della persona di fronte al proprio destino ultimo, risulta evidente, nel pensiero di Fabro, che la volontà è la facoltà propria della persona in quanto tale, facoltà per la determinazione concreta della felicità di ogni uomo²⁶¹.

²⁵⁹ FABRO, C.: *Il problema della Libertà...*, p. 73.

²⁶⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 3, a. 15; ed. Marietti, vol. II; p. 83: «unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando»; *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 3; ed. Leon., t. 6, p. 78: «voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem»; *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un., ad 20; ed. Leon., t. 23, p. 152, 679-685: «idem secundum idem non movet seipsum; set secundum aliud potest seipsum mouere. Sic enim intellectus in quantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; et uoluntas in quantum uult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem».

²⁶¹ Si veda anche (sempre dal punto di vista esistenziale) FABRO, C.: La libertà in Hegel..., p. 180: «tutto dipende dal fascino dell'amore. Ecco perché anche per S. Tommaso la libertà è il nocciolo più profondo della vita dello spirito: perché l'oggetto della volontà e quindi della libertà è il bene, è la felicità ed è il bene e la felicità è l'oggetto di tutta la persona. Il bene è la realtà che ci perfeziona, è la persona che ci attira e con la quale vogliamo fare una comunione di vita, di vita spirituale, di vita nel tempo, ecc. La volontà è la facoltà totale della persona totale, non così l'intelligenza e la sensibilità. L'intelligenza e la sensibilità variano da tipo a tipo; l'intelligenza coglie gli aspetti dirimenti del reale, invece l'amore unisce, l'amore organizza tutta la persona. La volontà è la facoltà della responsabilità, l'intelligenza è invece la facoltà dell'oggettività (...) quindi la prima facoltà dell'uomo, la facoltà che compete all'uomo come persona, la facoltà che dà all'uomo la capacità di responsabilità è la volontà, è la libertà».

2.2.3 *La principalità dell'«io volente»*

Si approfondisce ulteriormente questa concezione della volontà come facoltà della persona in quanto tale, soprattutto nell'ambito che s'individua come esistenziale, cioè nel dinamismo dell'atto libero o «*in actu exercito*». Come abbiamo già accennato nel primo punto di questo capitolo, è a partire dall'articolo *L'uomo e Dio* (1969) e dal corso universitario *Essere e libertà* (1967-1968) che comincia a delinarsi esplicitamente in Fabro la concezione dell'«io», sia nell'ambito dell'intelletto sia nell'ambito della volontà. Questi due scritti sono le prime pubblicazioni «programmatiche» al riguardo. Si continuerà a utilizzare termini come «persona», «uomo», e addirittura «anima», a seconda del contesto in cui si esprime (in particolare, da un punto di vista metafisico e/o ontologico); ma per trattare dell'uomo dal punto di vista della scelta del fine ultimo, e nell'analisi della volontà nel suo autodeterminarsi, si utilizzerà il termine «io»; sinonimi di questo termine saranno sempre più spesso «soggetto», e – prendendo spunto dagli scritti di Kierkegaard – «singolo».

2.2.3.1 *Dall'«autodeterminazione originaria» della volontà per la libertà alla soggettività*

La trattazione dell'«io», che ora (per motivi di analisi) indicheremo come «io volente», nasce appunto dall'indagine sull'autodeterminazione della volontà, dalla quale scaturisce la libertà «radicale» o «originaria», come dice Fabro. Cerchiamo ora di capire il passaggio dalla volontà – come facoltà di tutto l'uomo – all'«io», partendo innanzitutto dal citato articolo del 1969: *L'uomo e Dio*.

In questo scritto s'individuano alcuni momenti fondamentali dell'incontro fra l'uomo e Dio; dove il momento dell'«essere come atto» è fondante per la realtà dell'uomo soprattutto in quanto può afferrare l'*ens*, cioè la realtà «extramentale» a diversi livelli: l'uomo stesso, gli altri, il mondo, Dio. L'analisi presenta forti richiami alle nozioni metafisiche più frequenti in Fabro, come l'atto di essere, l'*ens* e l'anima²⁶².

Dopo aver analizzato le suddette nozioni in rapporto all'uomo e al suo incontro con Dio, comincia l'analisi di quello che il filosofo friulano chiama «momento della soggettività, il momento autenticamente esistenziale, il momento della libertà»²⁶³; cosicché non solo s'identifica il momento esistenziale con il momento dell'«origine» della libertà (come abbiamo visto fin qui), ma questi momenti vengono ora intesi anche come «soggettività». Per Fabro, dunque,

²⁶² Cf. FABRO, C.: *L'uomo e Dio...*, pp. 304-308.

²⁶³ *Op. cit.*: pp. 308-309.

anche la soggettività sorge nel momento in cui nasce la libertà, e cioè nel momento dell'«autodeterminarsi della volontà». Nell'articolo leggiamo:

Il primo atto, l'atto originario non è pensare ma amare ed odiare, è volere e non volere. Anzi il primo atto non è neanche amare od odiare, neanche volere o non volere, ma l'atto costitutivo è voler-volere, mettere in atto il volere, ed è l'unica operazione dello spirito la quale si reduplica come atto sintetico nella sua autentica originalità, senza passare attraverso altre funzioni. Io posso pensare, posso mettermi in quell'indirizzo speculativo, e mi metto di fatto, perché *voglio* volere quell'indirizzo²⁶⁴.

«L'atto costitutivo» per la soggettività dell'uomo si dà allora con l'originarsi dell'atto della scelta, cioè nel momento in cui la volontà determina da se stessa la propria inclinazione²⁶⁵, intesa come *inclinatio hominis*²⁶⁶ secondo l'espressione di Tommaso, «*inclinatio* originaria della facoltà appetitiva»²⁶⁷ e «voler-volere, mettere in atto il volere» secondo il linguaggio usato da Fabro in questo articolo. Il «voler-volere» implica una «reduplicazione dell'atto»: perché il determinarsi della volontà da se stessa altro non può essere che un «volere», in quanto atto proprio della volontà, e se sorge «da se stessa» è un «voler-volere». Per Fabro è questo un atto talmente originario che non passa attraverso altri atti previ che ne siano causa: è un «*prius* fondamentale»²⁶⁸; onde il nostro autore lo chiama «libertà radicale» o «originaria». Teniamo presente che la prospettiva adottata da Fabro è «esistenziale», e comporta, a questo punto dell'analisi, che si colga il momento «genetico», cioè il momento della nascita della libertà.

Inoltre, come abbiamo visto, Fabro attribuisce a Tommaso l'affermazione secondo cui la libertà appartiene alla volontà. E ancora, egli rintraccia nell'Aquinato

²⁶⁴ FABRO, C.: L'uomo e Dio..., p. 311. Un testo dello stesso periodo (1970) ribadisce la medesima concezione: «*Il nocciolo della libertà è la libertà dell'atto*: è l'atto integrale della persona. Io posso volere questo o quello, studiare medicina o chimica, lettere o filosofia: ma queste sono tutte *libertà di oggetto* e non è questa la libertà più fondamentale né la più profonda. La libertà, la volontà fondamentale infatti non è la volontà dell'oggetto ma la *volontà dell'atto*, è il *voler volere*. Per volere un oggetto, una professione, ecc., io devo prima decidermi a volere. Ed allora ecco che non basta desiderare la felicità, ma bisogna che io mi decida a scegliere quel tipo di felicità (...) che è la *scelta radicale* ed è questa scelta che consacra la libertà nella sua concretezza esistenziale; è chi che ciascuno di noi si dà quel volto interiore spirituale che lo qualifica nell'ordine della felicità»; cf. *La libertà in Hegel...*, p. 181.

²⁶⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4, ad 1.

²⁶⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, c. 7, l. 3; ed. Marietti, vol. 1, p. 103, 567.

²⁶⁷ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 30.

²⁶⁸ Cf. FABRO, C.: L'uomo e Dio..., p. 312. Di qui la differenza con l'intelletto: «allora mentre anche l'intelletto può certamente riflettere ma è sempre condizionato dalla *conversio ad phantasmata* e perciò dal rapporto al mondo, la volontà nel suo esercizio muove prima se stessa, vuole se stessa e libera se stessa muovendo di conseguenza l'intelletto e le altre potenze: "Intelligo quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo" (*De Malo*, q. 6, a. un.); cf. FABRO, C.: *Attualità della contestazione...*, p. 9; il corsivo è di Fabro.

una doppia riflessione della volontà e dell'intelletto nell'atto libero, dove «*intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse et sic de aliis*»²⁶⁹. Il momento costitutivo della libertà è anche il momento costitutivo della soggettività; pertanto il filosofo friulano individua qui l'«io», perché nell'atto della volontà, che parte dall'*inclinatio* della stessa volontà, la quale ha il potere di riflettere su se stessa, viene ad essere coinvolta tutta la realtà dell'uomo, poiché la volontà è la facoltà della persona intera:

Dal punto di vista dell'atto questa stessa libertà condiziona tutte le attività che soggiacciono alla coscienza, comprese la fantasia e la memoria e tanto più l'intelligenza: *intelligo quia volo* (...) cosicché nel *volo* si fa presente l'io che diventa io. Fin quando l'io fantastica, non è ancora io; è un io disperso nel brume della fantasia, un palcoscenico delle rappresentazioni dell'immaginazione. Nella stessa passione l'io non è veramente io, ma un io trascinato dal contenuto, divorato dall'oggetto. Invece nella scelta l'io si autentica come soggetto, l'io ritorna a se stesso, ritorna all'io consapevole di essere io. Ecco quindi che questo momento della soggettività è il momento fondamentale della struttura dell'uomo²⁷⁰.

Non si deve intendere, peraltro, che l'«io» così presentato s'identifichi con la volontà o con l'anima; così come, nella trattazione dell'«io» dal punto di vista della conoscenza, la coscienza non s'identifica né con l'intelletto né con la stessa anima. Ma nell'atto di autodeterminazione della volontà, trattandosi di un atto che qualifica la persona intera, e in cui la volontà riflette su se stessa, viene fuori la soggettività, si fa presente l'«io». Esso deve essere inteso piuttosto come un principio, un principio, però, del tutto *sui generis*, come vedremo più avanti. Fabro chiarisce che «non si tratta ovviamente di una zona geografica, poiché l'io non è nello spazio perché è la stessa presenza dello spirito a se stesso: ma l'io è la sede e il soggetto anzi l'attore principale della libertà di ciascuno cioè il nucleo primo e incomunicabile della sua libertà ossia delle scelte, decisioni, progetti... ch'egli intende cioè vuole dirsi»²⁷¹. Ma dall'ottica della volontà, la libertà è «iniziativa della soggettività, è essere ciò che si vuole essere mediante il proprio io»²⁷².

²⁶⁹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 98-107.

²⁷⁰ FABRO, C.: *L'uomo e Dio...*, p. 310.

²⁷¹ FABRO, C.: *Ateismo ieri e oggi...*, p. 213.

²⁷² FABRO, C.: *La libertà in Hegel...*, p. 167. Nel punto precedente sull'autocoscienza, abbiamo menzionato alcuni autori che vedono una certa soggettività in Tommaso; in rapporto alla libertà e alla soggettività in Tommaso si può vedere SCARPELLI CORY, Th.: *The Reflexivity of Incorporal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas*, in *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Switzerland 2016, pp. 125-141, questo articolo è interessante dal punto di vista della riflessività delle potenze spirituali della persona dove si rintraccia per l'autrice la soggettività in Tommaso; ma non tiene conto in dettaglio della riflessività della stessa volontà per cui la causa principale della libertà è sottolineata nella facoltà intellettuale;

2.2.3.2 La trattazione dell'«amor sui» nella concezione fabriana dell'«io»

Come si è già visto per l'ambito della conoscenza, anche nella riflessione sulla tematica della libertà si specifica sempre di più il ruolo proprio dell'«io». Gli stessi articoli che abbiamo menzionato a proposito dell'«io cosciente» sono cruciali anche per afferrare l'«io volente». Qualche anno dopo gli articoli che abbiamo fin qui seguito, in *Atto esistenziale e impegno della libertà* (1983), Fabro afferma che nel momento decisivo della scelta del fine ultimo esistenziale ci deve essere un principio prossimo di questo atto, che viene individuato nell'«io»²⁷³. L'«io» «pone se stesso», «vuole se stesso», e pertanto – soprattutto – l'«io» «ama se stesso». Anche qui, prendendo spunto da sant'Agostino come fonte di Tommaso, si approfondisce la dialettica interna dell'io volente, tramite la nozione di *amor sui*²⁷⁴. Seguiremo ancora da vicino l'articolo *Atto esistenziale e*

FLOOD, Anthony: *The root of Friendship: Self-love and Self-governance in Aquinas*, Washington 2014; Aquinas on Subjectivity: A Response to Crosby, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 84 (2010), pp. 69-83; l'autore individua – come già Fabro tre decenni prima – nella nozione di *amor sui* la soggettività in Tommaso, ma il suo approccio non tiene conto dei principi metafisici che Fabro include come fondazione ultima per la persona (quali la partecipazione e l'*actus essendi*), per cui la sua teoria diverge da quella fabriana; si presenterà ancora la posizione di questo autore nella terza parte del nostro studio. Analizza da una prospettiva tomistica l'*inclinatio* propria della volontà e l'atto d'amore che di questa è proprio DURAND, Emmanuel: *L'intentionnalité de la volonté en son acte d'aimer, selon saint Thomas d'Aquin*, in *Saint Thomas d'Aquin*, a cura di Humbrecht Thierry-Dominique, Paris 2010, pp. 215-235. In ambito inglese, ha trattato la tematica dell'*amor sui* ma da un punto di vista etico e in rapporto all'amore naturale di Dio in Tommaso d'Aquino OSBORNE, Thomas M.: *Love of self and the Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame 2005.

²⁷³ Cf. FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 132.

²⁷⁴ Nella trattazione dell'*amor sui* Fabro, in genere, non si richiama agli autori a lui contemporanei che hanno trattato questa tematica; solo sporadicamente accenna ai lavori di P. H.-D. Simonin (spec. *La primauté de l'Amour dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, in *La Vie Spirituelle* 53 [1937], pp. 129-143) – come già abbiamo ricordato, Simonin era stato professore del giovane Fabro, e per primo aveva attirato la sua attenzione sulla libertà e la volontà in Tommaso (cf. FABRO, C.: *L'uomo e Dio...*, p. 319). La discussione sull'amore nella dottrina di Tommaso occupò diversi autori negli anni '50 del secolo scorso, soprattutto in ambito francese; si veda la ripresa della problematica negli anni '80 del Novecento in WOHLMAN, Avital: *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste*, in *Revue thomiste* 81 (1981), pp. 204-234. Più di recente, i riferimenti ai principali autori della discussione si possono trovare in OSBORNE, Th.: *Love of self...*, spec. pp. 90-97 e in SULLIVAN, Ezra: *Natural self-transcending love according to Thomas Aquinas*, in *Nova et Vetera, English edition* 12 (2014), pp. 913-946. Questo ultimo autore presenta l'*amor sui* come «natural self-transcending love», e lo studia in quanto il suo oggetto è Dio come bene comune; non si tiene conto per tanto della possibile riflessività della volontà né della dialettica di essa con l'intelletto, essendo che la prospettiva è anche teologica. La tematica dell'*amor sui* è stata studiata di recente anche da OLVER, Jordan: *Love of God above self*, in *The Thomist* 80 (2016), pp. 97-131 con l'intenzione di trattare l'argomento della «parte e del tutto» in rapporto all'amore di Dio che oltrepassa l'amore di se stesso. A questo riguardo, bisogna segnalare che nell'introduzione all'articolo l'argomento trattato in San Tommaso è ritenuto fondamentale «because

impegno della libertà, con le aggiunte di quella versione ulteriore che fu pubblicata come *Presentazione* all'opera di Carlos Cardona (di cui si è già fatta menzione), dove troviamo quasi un compendio di tutto il percorso compiuto da Fabro nello sviluppo della sua concezione dell'«io».

Il testo della *Presentazione* è più conciso e (come abbiamo già notato per l'«io cosciente») introduce alcune sfumature importanti, per non dire una vera e propria inversione di rotta riguardo alle fonti. Ricordiamo che questo testo apparve nel 1987, quattro anni dopo la pubblicazione di *Atto esistenziale e impegno della libertà*, come prefazione ad un libro che trattava di metafisica ma anche di morale:

Ora si comprende la *Diremption* agostiniana di «amor sui usque ad contemptum Dei» e di «amor sui usque ad contemptum sui» (...) indubbiamente questa riflessione agostiniana costituisce uno dei vertici più alti della speculazione occidentale, ma oggi in un mondo secolarizzato esige di essere aggiornata ossia penetrata nella sua istanza esistenziale radicale²⁷⁵.

L'«*amor sui*», derivato da sant'Agostino, è riconosciuto non solo nella sua valenza «psicologica», come invece si diceva in *Atto esistenziale*²⁷⁶, ma come cardine per la riflessione esistenziale. E Fabro aggiunge un suo commento che ci permette di cogliere – da questa prospettiva dell'*amor sui* – il nesso tra il fine ultimo scelto ed il soggetto, là dove spiega che il peccatore ha fatto dei beni finiti lo scopo della propria vita, e cioè «ha scelto se stesso (*amor sui*) non in astratto ma nella concretezza dei beni temporali»²⁷⁷. Si comprende, così, che l'*amor sui* è anche un elemento integrale della concezione fabriana del soggetto, sul piano esistenziale, come infatti spiega il nostro autore:

scholarly discussion is most significantly divided on the question of the importance of the part-whole relationship, I will use this presentation of the texts to show that this relationship is fundamental to the argument and not, as Gilson contends, a mere metaphor» (p. 102), mentre nella conclusion si afferma che: «strictly speaking, the part-whole relationship is not essential to Aquinas's fundamental understanding of love of God above self» (p. 130): la trattazione dell'argomento da parte di Gilson, anche se non tiene conto del rapporto della parte e del tutto, è dunque corretta (p. 131). FRIGO, Alberto: Charité bien ordonnée commence par soi-même: Notes sur la genèse d'un adage, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 59 (2012), pp. 234-248. L'autore analizza la nozione in sant'Agostino e nel diritto medioevale. Accenna al fatto che la tematica non sarebbe presente in Tommaso d'Aquino. Ruedi Imbach segnala la problematica dell'*amor sui*, come si è già detto (cf. Parte I, c. 2.3) inserendolo nel tema della soggettività in Tommaso; il punto di vista tuttavia è dall'ambito dell'etica e non antropologico o metafisico (cf. OLIVA, A. – IMBACH, R.: *La philosophie de Thomas d'Aquin...*, specialmente pp. 53-54). Nella terza parte del nostro studio si daranno altri autori che seguono la tematica.

²⁷⁵ FABRO, C.: *Presentazione...*, p. 8.

²⁷⁶ Cf. FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 134.

²⁷⁷ FABRO, C.: *Presentazione...*, p. 9.

L'*amor sui* è essenziale all'io || come persona e perciò alla volontà, nella sfera esistenziale ||, così come nella sfera formale <ontologica> è essenziale l'*amor boni in communi*[:] <. Si vuol dire che> per se stesso l'*amor sui* <, l'attaccamento del soggetto a sé stesso,> è il [fondante] <fondamento> trascendentale <,l'*Um-greifende* o tutt'abbracciante,> per la tensione e la tendenza al bene sul piano della volontà e della libertà, come l'autocoscienza è fondante sul piano esistenziale della presenza dell'atto del conoscere al soggetto <conoscente. Per questo il secondo precetto divino è di amare il prossimo «come noi stessi» (Mc 12, 31)> L'*amor sui* perciò rimane fondante, sul piano esistenziale, anche nell'amore che si professa alla città celeste ossia nella scelta che il virtuoso fa di Dio come ultimo fine²⁷⁸.

L'«io» è il principio prossimo della scelta del fine ultimo, in quanto principio rintracciato da Fabro tramite la presenza a sé della volontà e dell'intelletto, che riflettono su se stessi. Il fatto che la volontà sia «sempre presente a se stessa», per Fabro, sulla scia di Tommaso, implica che anche per l'«io volente» sia valido affermare che si tratta di un «io» che è «soggetto-oggetto», come abbiamo visto a proposito dell'«io cosciente» nella prima parte di questo capitolo, che bisogna tener presente anche per questa sezione della nostra ricerca²⁷⁹.

L'«io volente» è un «io soggetto-oggetto» perché esso «torna su se stesso»; e il «tornare su se stesso», da parte della dimensione volitiva, è un «volere se stessa» o «voler volere»: «*voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse et sic de aliis*»²⁸⁰. Ma, nella lettura di Fabro, il «*vult se velle*» della volontà è «voler bene a se stesso», o, più frequentemente, «amare se stesso», e cioè: «l'*amor sui*». «Amare se stesso», però, non è formale, come l'atto dell'intelletto, ma reale, perché la volontà vuole «ciò che è amato in se stesso», e non intenzionalmente come l'intelletto. Questo significa che il soggetto si «auto-pone» nella scelta del fine ultimo, in quanto nessun bene può essere amato se il soggetto non vuole se stesso volendo attualmente quel bene che diventa il suo fine ultimo sul piano esistenziale: «Poiché la scelta implica l'atto di scegliersi ovvero l'autoporsi dell'io come soggetto, la libertà ovvero l'esercizio della scelta decide, cioè costituisce la qualità ontologica dell'io stesso»²⁸¹. E così l'«*amor sui*» è essenziale, come l'*amor boni in communi* del piano ontologico-formale. Senza la tendenza naturale della volontà al bene, infatti, non si ha l'essenza

²⁷⁸ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 135 e Presentazione..., p. 9. Quanto è stato inserito tra «||» è ciò che manca nell'edizione stampata di Presentazione, ma si trova nel manoscritto preparato dallo stesso Fabro per questa pubblicazione; manoscritto che noi abbiamo potuto consultare. Inoltre, nelle ultime righe nella versione di Presentazione è aggiunta un'allusione più diretta all'autore dell'opera che si sta presentando; noi non l'abbiamo inclusa perché non necessaria al nostro scopo.

²⁷⁹ Si veda, al riguardo, quanto detto sulla concezione dell'«io» inteso solo come soggetto o solo come oggetto nel c. 2.1 di questa stessa parte della nostra ricerca.

²⁸⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 98-107.

²⁸¹ FABRO, C.: Libertà teologica, antropologica..., p. 16.

stessa della volontà dal punto di visto «ontologico-formale», in quanto facoltà appetitiva del bene. Ma senza l'*amor sui*, nel pensiero di Fabro, non si ha il soggetto stesso, «tendente» al bene scelto e «volente» il bene scelto; e in tal modo non si avrebbe nemmeno la qualifica della persona – che in questo ambito esistenziale è chiamata «io» – per il bene o per il male, giacché la tendenza naturale al bene (come si è visto) non determina la persona.

In questa riflessione («*voluntas vult se velle*» e voler bene a se stesso, o «*amor sui*»), e come richiesto dalla scelta nella determinazione del proprio fine, l'«io» non solo pensa se stesso e si riconosce in se stesso (come abbiamo già visto), ma «vuole, sceglie e mantiene se stesso nell'impegno di tale ricerca»²⁸².

L'aggiunta di «l'attaccamento a se stesso», in riferimento all'*amor sui*, potrebbe sembrare negativa, e richiamare l'amor proprio come disordine nell'uomo. Per chiarire l'espressione Fabro inserisce il brano del Vangelo di Marco con il precetto divino di «amare il prossimo “come noi stessi” (Mc 12, 31)». Quest'aggiunta ci permette di capire che si tratta di un «*amor sui*» ordinato, e dunque positivo. Fabro avrebbe potuto sviluppare maggiormente questa tematica dell'*amor sui* «ordinato» e anche «naturale»; ma di solito nei suoi scritti non troviamo che accenni sporadici a questa formulazione.

Come si è visto già per l'«io» nell'ambito della conoscenza in quanto «io soggetto-oggetto», anche per approfondire l'«io» soggetto «che ama se stesso» può essere utile riportare e commentare – a modo di obiezioni – le difficoltà che Fabro espone, e a cui cerca di dare soluzione.

Dall'assioma del realismo nell'ambito della conoscenza, «*prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere*», Fabro deduce la stessa difficoltà per l'ambito volitivo: «*prius est velle aliquid quam velle se velle aliquid*». Anche in questo assioma si avrebbe, nel soggetto, prima l'atto spontaneo verso l'oggetto «esterno» e poi quello riflesso, per cui l'«io» non potrebbe entrare come oggetto contemporaneo nell'atto di volizione del fine ultimo. Ma Fabro ricorda che nell'atto stesso d'intendere (*intelligo quia volo*) la presenza dell'«io» «è prima, ma come presenza o appartenenza dell'io nell'atto di volere come oggetto esistenziale primo intrinseco del volere»²⁸³, e cioè: «*ego intelligo quia volo*». Il nostro autore spiega, di seguito, che il bene come oggetto della volontà è di attinenza necessaria *reale* al soggetto, in quanto costituisce la sua perfezione o compimento, per cui non ci si può «scollegare» da esso. Proprio perché si tratta dell'oggetto della volontà, che è la facoltà di tutta la persona, è l'«io» che mette «se stesso in tensione, quindi un volersi tendente e spingere se stesso in siffatta tensione»²⁸⁴. Perciò Fabro parla dell'«io» come oggetto esistenziale intrinseco del volere, rispondendo all'obiezione:

²⁸² FABRO, C.: *Libertà in san Bonaventura...*, p. 529.

²⁸³ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 136.

²⁸⁴ *Ibidem*.

In realtà, l'io <, la presenza dell'io, non si limita, come voleva Kant, ad «accompagnare (begleiten) tutte le mie rappresentazioni», ma l'io> è coinvolto in modo primario nel volere, in ogni atto di volontà, come oggetto immanente del volere stesso [poiché] <perché> è proprio della volontà stabilire e realizzare la corrispondenza fra la natura e [condizione] < la storia con la situazione> attuale <cioè reale> del soggetto [– come già si è visto – e la perfezione ch'egli intende e decide di raggiungere] <stesso, in vista del fine essenziale che si è proposto>²⁸⁵.

Si tratta della felicità della persona stessa, che sceglie il bene come fine personale: perciò la persona «pone se stessa in tensione» nella scelta, in vista del proprio bene. E per questo Fabro parla dell'«intervallo» e soprattutto del «rischio» che la scelta implica per la persona che decide e si determina; rischio che non si comprende se non s'intende lo stesso soggetto come coinvolto internamente in questa scelta, «contemporaneamente» alla scelta del bene «esterno». A conferma di questa concezione, Fabro ribadisce che non si tratta di un «io concomitante» (come abbiamo avuto occasione di evidenziare trattando dell'«io cosciente»), in quanto non si studia la problematica da un punto di vista «psicologico».

L'«io» è reale a livello «costitutivo-strutturale», benché di non facile oggettivazione concettuale, come Fabro ripeterà spesso: senza l'«io» ponente se stesso nella scelta (lo ripetiamo) non avremmo il raggiungimento del proprio fine. E l'«io» è reale anche perché il fine e la missione che ogni persona deve compiere è reale; non è un bene «prodotto» o «posto dal niente» dallo stesso «io»: non può procedere dalla struttura dell'«io», ma fa riferimento all'essere.

L'«io» trae il suo fondamento – esistenziale – dall'atto di scelta della volontà, facoltà che «*vult se velle et [...] vult animam esse et sic de aliis*», ossia: riflette su se stessa. L'«io» perfeziona e *struttura* se stesso: «avanza», come Fabro dice in questo brano. L'«avanzare» è perfezionarsi: vale a dire che l'«io» qualifica se stesso nella *electio* del fine scelto, e attualizzato di volta in volta negli atti virtuosi. Si tratta del fine che fa riferimento all'essere reale e (ribadiamo) «esterno» allo stesso «io». Nel qualificarsi per la scelta tramite gli atti circa il fine, però, l'«io» sceglie ogni volta se stesso, e pertanto «pone se stesso» nella situazione di scegliere, a modo di un ritorno su se stesso, sempre più arricchito/qualificato per «lo stabilirsi nel fondamento» (come a volte dice il nostro autore); si tratta, pertanto, di un «ritorno fondante dell'io in se stesso».

A quanto sappiamo, Fabro non ha pubblicato ulteriori approfondimenti su testi tomistici nei quali si possa riscontrare la nozione di «*amor sui*», oltre a quanto troviamo nei due scritti che qui abbiamo seguito da vicino, cioè nell'articolo *Atto esistenziale e impegno della libertà* e nella revisione di tale articolo come *Presentazione* di un'opera di Carlos Cardona. Perciò, riguardo alle fonti

²⁸⁵ *Ibidem*, Presentazione..., pp. 10-11.

tomistiche, bisogna dire – riferendoci alle suddette pubblicazioni – che Fabro analizza soprattutto gli articoli della q. 77 della *S. Th.*, I-II; altri testi tomistici sono utilizzati soltanto come spunto, senza un'analisi dettagliata. Si riportano per lo più conclusioni di ricerche già presenti in altre pubblicazioni, in particolare a proposito della libertà. Abbiamo già visto che i brani tomistici ricorrenti nella riflessione su questa tematica sono le *Quaestiones disputatae De Veritate*, qq. 22-24 e *De Malo*, le prime questioni della *S. Th.* I-II, e la questione 26 sull'amore sempre nella *S. Th.*, I-II.

Analizzeremo nell'ultima parte della nostra indagine quelle fonti tomistiche – implicite ed esplicite – utilizzate da Fabro per l'individuazione dell'«io» (ivi compresa anche la tematica dell'«*amor sui*»), che egli ritiene in sintonia con i principi e le formulazioni dello stesso Aquinate.

* * *

L'analisi dei passi dell'atto libero per la scelta del fine ultimo *in concreto*, alla luce delle riflessioni esistenziali di Fabro, manifesta il ruolo originario della volontà. La volontà, per quanto riguarda l'esercizio dell'atto, prende il sopravvento sull'intelletto e su tutte le altre potenze dell'uomo, come Fabro afferma seguendo alcuni testi di Tommaso. Così si è visto che: a) *la volontà decide sui diversi oggetti che l'intelletto le presenta come fini*, reali o apparenti, per cui la mozione della volontà qualifica e determina, vale a dire «concretizza», il bene *in commune* in un bene reale; b) *la volontà domina gli atti e gli oggetti delle altre facoltà*, e qui si evidenzia la «superiorità della libertà» *quoad exercitium (actus)* sulla libertà «oggettiva» *quoad determinationem (obiecti)*; e infine: c) *la volontà può muovere l'intelletto e le altre facoltà, e gli oggetti delle altre facoltà, in quanto prima muove se stessa, nell'atto libero e soprattutto (per Fabro) in quanto si decide a scegliere un determinato fine «esistenziale» a cui indirizzare, qualificandola in tal modo, la propria vita.*

E proprio studiando questi ambiti, nei quali si individua un ruolo particolare della volontà in quanto all'esercizio dell'atto, si parla di «autodeterminazione originaria della volontà». Inoltre, tenendo presenti questi stessi ambiti che cadono sotto l'influsso della volontà, Fabro rivela che essa deve essere intesa come *facultas totius personae*.

Un ulteriore approfondimento si compie con il passaggio dalla volontà, come facoltà della persona intera, al sorgere dell'«io volente». Il momento in cui sorge la libertà della volontà è il momento in cui sorge anche la soggettività, e pertanto qui balza in primo piano l'«io». Nell'atto della volontà, che parte dalla propria *inclinatio* e che ha il potere di riflettere su se stessa, è coinvolta tutta la realtà dell'uomo, poiché la volontà è la facoltà della persona intera. Si può dunque parlare di un soggetto configurato esistenzialmente, che per Fabro tuttavia non s'identifica né con la volontà stessa né con l'anima.

Ci siamo soffermati, infine, sulla dialettica interna dell'io volente, tramite la nozione di *amor sui*. L'«io volente» è anche un «io soggetto-oggetto», come l'«io presentificante», perché esso «torna su se stesso», e il «tornare su se stesso», da parte della dimensione volitiva, implica che la volontà *vult se velle* o (più spesso in Fabro) «ama se stessa», e cioè: «l'*amor sui*». «Amare se stesso», però, non è formale, come l'atto dell'intelletto, ma reale, perché la volontà vuole «ciò che è amato in se stesso», e non intenzionalmente come l'intelletto. Questo significa che il soggetto si «auto-pone» nella scelta del fine ultimo, in quanto nessun bene può essere amato se il soggetto non vuole se stesso volendo attualmente quel bene che diventa il suo fine ultimo sul piano esistenziale.

E così l'«*amor sui*» è essenziale all'«io», come l'*amor boni in communi* lo è nel piano ontologico-formale. Senza la tendenza naturale della volontà al bene, infatti, non si ha l'essenza stessa della volontà, in quanto facoltà appetitiva del bene. Ma senza l'*amor sui*, nel pensiero di Fabro, non si ha il soggetto stesso, «tendente» al bene scelto e «volente» il bene scelto; e in tal modo non si avrebbe nemmeno la qualifica della persona – che in questo ambito esistenziale è chiamata «io» – per il bene o per il male, giacché la tendenza naturale al bene non determina la persona.

2.3. L'«io» come principio assoluto esistenziale dell'agire

Si è analizzato il *locus* in cui emerge l'«io» e cioè la scelta del fine ultimo in concreto o esistenziale. Seguendo gli scritti di Fabro più rilevanti al riguardo si è presentato l'analisi delle due dimensioni operative del soggetto spirituale – e pertanto anche per l'«io» – ovvero l'intelletto e la volontà.

Sebbene l'«io» si manifesti soprattutto nell'agire della volontà per il fine, si tratta di una totalità operante che è detta da Fabro «principio assoluto esistenziale». Questo principio fa capo, dal punto di vista metafisico, all'anima spirituale dell'uomo, unica forma sostanziale per la quale si possono attribuire allo stesso soggetto la diversità degli atti spirituali sia dell'intendere come del volere, in quanto al medesimo appartiene anche l'atto primo, come già si è menzionato. Vedremo pertanto in questo punto cosa intende Fabro per principio assoluto dal punto di vista esistenziale o «*in actu exercito*», richiamando poi in causa brevemente le nozioni metafisiche presentati nella prima parte di questa disamina, che fondano l'agire ed essere esistenziale dell'«io». Si conclude con una qualifica coniata da Fabro, sulla scia di alcuni testi tomistici, dove si individua l'«io» come «*causa sui*».

2.3.1. L'unità dell'«io» dal punto di vista «esistenziale»

Come abbiamo visto, la distinzione fra la dimensione conoscitiva e la dimensione volitiva dell'«io» è netta nell'ambito esistenziale, dal momento che

l'ambito esistenziale presentato da Fabro, ha come fondamento la concezione metafisica dell'uomo di matrice tomistica, dove intelletto e volontà sono facoltà spirituali che emanano dall'anima ma sono distinte da essa e fra di loro. Ciò nonostante, anche nell'ambito esistenziale, l'«io» è uno, benché si possa ricondurre ad operazioni proprie dell'una o dell'altra facoltà (intellettiva o volitiva):

Anche se il pensiero è richiesto per l'attuazione del volere, pensare e volere, considerare e fare e quindi intelletto e volontà sono realmente distinti e diversi. Ma ambedue sono attività del soggetto spirituale ch'è l'io: quindi l'io traspare di necessità ad ogni loro apparire e soprattutto nel volere da cui si origina il proposito della scelta e pertanto si stabilisce lo scopo dell'agire²⁸⁶.

Il primato dell'agire è prerogativa dell'«io» come insieme operante, tramite la libertà della volontà, ma senza fare a meno della dimensione intellettiva. Avendo esaminato la deduzione fabriana della volontà in rapporto all'«io», si può ora affermare che è al soggetto – in quanto «io» – che compete, sul piano esistenziale, e mediante la libertà, dominare l'oggetto e la propria sfera operativa. Come si è visto, per Fabro sia l'autocoscienza che l'«*amor sui*» sono fondanti, e ambedue si richiamano alla totalità dell'«io» come soggetto-oggetto operante.

²⁸⁶ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 137. Non ci sembra un'interpretazione giusta pertanto suggerire che a volte Fabro «smussi» la distinzione tra intelletto e volontà per «insistere sulla sua immanenza reciproca. Il che rende meglio conto di ciò che a lui stesso stava a cuore mostrare, cioè rende conto sia dell'unità della persona, sia del suo essere *imago Dei* di un Dio in cui ogni Persona è, per la pericorese, reciprocamente compenetrata alle altre», come accenna Samek Ludovici in un articolo comunque ben documentato sull'atto libero in Fabro (cf. «Intelligo quia volo»: la dialettica di intelletto e volontà in Fabro, in *Crisi e pensiero...*, p. 186-187). Stando ai principi che reggono la concezione dell'uomo di Fabro (da un punto di vista antropologico) e la sua concezione di persona (da un punto di vista metafisico) non si segue questo suggerimento. Non c'è nemmeno un testo pubblicato dove Fabro tenti di stabilire l'unità della persona per l'unità delle facoltà. L'unità della persona per Fabro va intesa – nella sua ultima fondazione metafisica –, grazie all'*esse ut actus*, che come sorgente di perfezione (pertanto anche di unità e attualità) comunica una serie di partecipazioni all'interno dell'uomo per le facoltà operative (*esse in actu*). Dal punto di vista operativo (nell'ambito metafisico) e dell'agire (piano esistenziale), l'*imago Dei* nell'uomo si pone nella libertà, in quanto *creatività partecipata*, seguendo il prologo tomistico alla *S. Th.*, I-II (Cf. Fabro, C.: Libertà teologica, antropologica..., p. 16; questo articolo è dello 1991, per cui è da ritenersi l'ultima posizione di Fabro al riguardo). Per il filosofo friulano, giustamente, la non-distinzione di intelletto e volontà impedisce di attingere l'essenza stessa e perciò l'originalità della libertà, che presenta la realtà dell'«intervallo». Il fondamento metafisico ultimo per l'«intervallo» è la distinzione di *essenza-esse* nelle creature, che implica poi – a diversi livelli del reale e della conoscenza del reale – la distinzione di pensiero ed essere da cui si decide il rapporto fra intelletto e volontà (cf. La libertà in san Bonaventura..., p. 524-526). Bisogna tener molto presente il contesto in cui Fabro riflette soprattutto quando si tratta della libertà, perché l'«intervallo» che permette il «salto» della libertà appartiene all'ambito esistenziale. Trarre affermazioni di Fabro nel contesto della riflessione esistenziale e situarli nell'ambito metafisico e/o teologico, è capovolgere la sua comprensione stessa della concezione dell'uomo sia a livello metafisico che a livello esistenziale.

Bisogna tener presente, inoltre, che l'«io» così inteso è «reale», ed è allo stesso tempo il primo oggetto «immanente» delle proprie operazioni: senza l'autocoscienza, il soggetto (che conosce e presenta se stesso) non potrebbe attribuirsi nessuna conoscenza, e in tal modo essa verrebbe a mancare del tutto nell'uomo. Nell'ambito esistenziale, però, questa priorità è comunque condizionata dall'«*amor sui*», perché senza di esso non ci sarebbe l'«io» «volendosi tendente e spingente» se stesso nella tensione per il bene ultimo. Pertanto, l'«io» viene quasi a strutturare la tendenza e la scelta di se stesso per il bene e il fine anche reale, «*secundum esse quod habet in rerum natura*»²⁸⁷.

Ancora, l'istanza di «realtà» che compete all'«io» (come vedremo) è tale per la sua ultima fondazione nell'Assoluto, e cioè in Dio stesso, che non può che essere reale – anzi: è la sorgente di ogni realtà, in quanto *Ipsum esse subsistens*.

Riguardo all'«io» come soggetto, ora considerato nella sua unità, Fabro ammette che esso, ovviamente, riceve i propri contenuti dall'esperienza e dal mondo; ma (come già abbiamo ricordato) «l'io come fondamento tiene in atto ogni presenza e ogni contenuto come il contenente e il ponente che si fa autoponente in trasparenza di qualsiasi atto, senza mai diventare propriamente oggetto e contenuto»²⁸⁸. L'«io» è il contenente, in quanto è il «presente presentificante»; ed è il «ponente», in quanto, nella dimensione volitiva fondata sull'«*amor sui*», si auto-pone per la scelta. Ma non è propriamente e *solo* oggetto; perché, se fosse solo oggetto e contenuto, l'«io» agirebbe secondo la necessità data dal solo contenuto, e non potrebbe avviare la sua propria riflessione, che è sempre aperta: non ci sarebbe dunque né libertà né responsabilità del soggetto²⁸⁹. Nell'intento di presentare la concezione personale dell'«io», dopo aver parlato dell'autocoscienza e dell'*amor sui*, Fabro ribadisce:

Non è propriamente che l'io si sdoppia in un io soggetto ed in un io oggetto – è l'errore comune ai sistemi moderni che hanno oggettivato la soggettività. Quando rifletto sull'io per coglierne la natura, in realtà considero l'io non tanto come oggetto e contenuto – impresa impossibile – ma l'io come centro e plesso di rapporti sia verso l'esterno come verso l'interno²⁹⁰.

In questa concezione «esistenziale», dunque, l'«io» è soggetto-oggetto, contemporaneamente; da intendersi, però, e soprattutto, nel senso di plesso e trama di rapporti dell'«io» con se stesso, con il mondo che lo circonda e con l'Assoluto.

Ricordiamo, inoltre, che per Fabro non si tratta di un «io» né fenomenologico né psicologico. Dal punto di vista psicologico, infatti, la sfera operativa propria del soggetto include le facoltà sensitive e tendenziali, l'intelletto e la volontà

²⁸⁷ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 21, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 593, 195-196.

²⁸⁸ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 145.

²⁸⁹ Si veda quanto detto in questa stessa Parte al c. 2.1.2 L'«io» come il «presente presentificante».

²⁹⁰ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 145.

come potenze e principi operativi immediati, che apprendiamo appunto nella riflessione psicologica sugli oggetti e sugli atti dell'operare. L'«io» invece è a fondamento di queste «soggettività»²⁹¹: Fabro non intende certo negarli nell'uomo, ma esse non sono l'oggetto della sua indagine «sul fondamento»²⁹².

In questa sede l'«io» si considera in quanto sorge «*in actu exercito*». Esso è anche «anteriore» alla morale: l'«io» sta a fondamento, in quanto principio primo esistenziale che permette – con il suo «agire» – l'operare su cui riflettono la psicologia e l'antropologia, quell'operare che sta poi alla base della morale dell'uomo²⁹³. Notiamo che in genere, in questi anni, per parlare del soggetto, Fabro distingue il suo «operare» dal suo «agire». L'«operare» viene detto delle facoltà in rapporto ai loro oggetti; ed è una terminologia piuttosto propria dell'analisi che Fabro chiama di «metafisica formale» e anche di «psicologia». L'«agire» invece è preferito, di solito, per parlare degli atti delle facoltà intellettiva e volitiva e dell'indipendenza del soggetto nell'ambito «esistenziale», «*in actu exercitu*»,

²⁹¹ Cf. FABRO, C.: Verità e libertà del cristiano, in *Ecclesia Mater* (10), 1972, pp. 85-94, qui 87: «La caratteristica della verità esistenziale è infatti ch'essa è “per te”, per ciascuno di noi, è cioè l'io, l'io profondo – non l'io moderno e neanche l'io psicologico – che si pone di fronte alla verità del mondo e deve decidersi per l'Assoluto, deve decidersi cioè “di fronte a Dio”». E ancora in un testo contemporaneo a questo appena riportato: «Intendiamoci, qui non si parla di «soggettività» in senso psicologico (soggettività di inclinazioni, tendenze, sentimenti, di capacità rappresentative particolari...), ma di soggettività nel senso di appartenenza all'io, ossia di appartenenza a quel nucleo incommunicabile e comunicante ch'è appunto il proprio io. E la libertà è il costitutivo e il nucleo più profondo di questa soggettività. È una “soggettività” quindi che viene dopo la soggettività psicologica e dopo la soggettività razionale; è l'appropriazione dell'essere della realtà mediante l'impegno della propria persona: questo è il concetto di soggettività nel senso moderno e in senso vero» (cf. *La libertà in Hegel...*, p. 167).

²⁹² Varie volte, durante il suo insegnamento, Fabro ha individuato distinte modalità di approccio all'«io», come può rintracciarsi nelle dispense: l'io «psicologico», l'io «fenomenologico», l'io «sociale», l'io «esistenziale o radicale», dando per ognuno una sorta di descrizione. La conclusione è sempre la stessa: la riflessione e l'insegnamento di Fabro puntano sull'«io esistenziale, radicale» (con richiami espliciti ad alcuni principi metafisici come fondamento), nel dinamismo della libertà. La distinzione sopra accennata non si trova in nessuna delle sue pubblicazioni; anche se gli accenni a diverse modalità di approccio all'«io», presenti nei suoi scritti editi, convergono perfettamente con la trattazione dell'«io» che troviamo nelle dispense, attenendosi alla stessa concezione della soggettività. Riteniamo che la distinzione dei diversi punti di vista riguardo all'«io», quale si trova nelle dispense, sia piuttosto di natura pedagogica, propria del suo stile di insegnamento, visto che si tratta in genere di lezioni a studenti universitari. Inoltre, varie volte nei suoi scritti Fabro afferma che l'«io», in se stesso, non è «oggettivabile» ma «oggettivante», non è un «contenuto da essere definito» ma un «contenuto». Ora, dal momento che Fabro stesso non ha inserito queste distinzioni nelle sue pubblicazioni al riguardo, preferiamo seguire le opere che egli ha scritto, corretto e riveduto per la pubblicazione, con l'orientamento che egli ha scelto per la presentazione di questa concezione. Per la distinzione presente nelle lezioni si vedano soprattutto le dispense dei seguenti corsi: *Il Problema della libertà* (AA 1965-1966, *pro manuscripto*), *I fondamenti esistenziali della libertà* (AA 1973-1974, *pro manuscripto*), *Essere nell'io* (AA 1979-1980, *pro manuscripto*).

²⁹³ Cf. FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 144.

o di «metafisica dinamica», anche se si tratta sempre delle facoltà operativa ed intellettuale dell'uomo.

Non va dimenticato, inoltre, che Fabro tiene ben presente che l'anima è una realtà sostanziale e atto primo, accessibile solo tramite la riflessione metafisica, e non immediatamente presente all'esperienza di ciascuno in quanto tale; invece l'«io», che emerge nella scelta del fine ultimo in concreto, può essere attestato da ogni uomo che fa esperienza della situazione della scelta radicale. Ovviamente (come si è detto) la fondazione ultima dell'«io» in Fabro s'intende – nella sua integrità – soltanto all'interno della sua concezione metafisica dell'uomo come essere spirituale; comunque le distinzioni appena ricordate sono necessarie per capire il «luogo» dove si deve situare la soggettività, e la modalità di approccio per la sua comprensione.

Infine, abbiamo sottolineato che Fabro stabilisce una «progressione» di ambiti fra l'anima, l'«io» e le facoltà, dopo aver presentato le diverse modalità di avvicinamento alla nozione di «io», nonché le sue riflessioni sul rapporto dell'«io» con il bene in quanto fine, oggetto della volontà, e in relazione con l'intelletto, nella scelta.

Si può parlare di un «dinamismo di unione» fra l'intelletto e la volontà nell'identità dell'«io», «a livello dell'agire esistenziale», e in ultima istanza per l'identità del soggetto in quanto uomo a livello di metafisica, per cui il bene – oggetto della volontà – traluce nell'intelletto: è la «*circulatio* scambievole» (come la chiama Fabro) tra intelletto e volontà nell'atto libero²⁹⁴.

A Fabro interessa (come crediamo sia evidente, a questo punto della nostra indagine) non tanto l'analisi del rapporto fra l'intelletto e la volontà e i loro oggetti, quanto il momento «genetico», il «nascere» del primo atto per la libertà: ciò che di solito egli chiama «l'indagine del fondamento» della libertà e della soggettività²⁹⁵. Per questo si afferma con insistenza che l'operare stesso dell'intelletto sulla volontà parte dalla volontà stessa, che è principio immediato dell'agire, ma si muove dall'«io», che è il «fondo assoluto», e in ultima analisi dall'anima, che è «principio primo ed ultimo» nell'ordine metafisico:

In questa dialettica, la progressione è la seguente: l'anima in questo spirito è il «fundus (*Grund*) hominis omnia in eo fundans», è il «primum actuans», ma «absconditum», cioè l'atto primo a livello metafisico trascendentale (come Dio lo è a livello di trascendenza). Segue l'io come primo principio esistenziale il quale a livello di coscienza e libertà è il «primum operans seipsum actuans necnon manifestans». Nel suo ambito operano l'intelletto e la volontà, il primo come attività che attesta la presenza del reale e pertanto l'appartenenza del P al S [Predicato al Soggetto] e perciò giudica del vero e del falso – il «primum manifestans se et quodcunque aliud», la seconda come attività che produce la

²⁹⁴ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 39.

²⁹⁵ Cf. FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 157.

presenza del reale secondo la convenienza all'io e perciò è «primum movens se et alia, causa sui»: all'ablativo ed al nominativo, per se e da sé, a proprio favore e con la propria energia²⁹⁶.

Benché questa progressione per la comprensione del soggetto affiori nei diversi scritti fabriani di questo periodo, soltanto in questo testo della maturità (che troviamo nell'articolo *Atto esistenziale e impegno della libertà*) essa si presenta in una visione esplicitamente integrata.

2.3.2 *L'«io» come «principio assoluto» esistenziale*

Il brano con cui abbiamo concluso il paragrafo precedente è uno dei più espliciti riguardo al modo in cui Fabro intende riflettere sull'«io» in rapporto all'anima e alle sue facoltà. L'«io», per il nostro autore, è principio a livello «esistenziale», «*in actu exercito*», in quanto il soggetto attua se stesso (e pertanto manifesta se stesso). L'«io» diventa «principio attivo ponente se stesso», e da esso si muovono sia la volontà sia l'intelletto. È sempre importante ricordare che per Fabro l'«io» non può dirsi principio se non a livello esistenziale: a livello metafisico, infatti, è l'anima il primo principio fondante. Ma attraverso l'«io» si manifesta la soggettività propria dell'uomo, dal momento che noi non abbiamo una conoscenza metafisica diretta dell'atto primo che è l'anima, mentre ognuno gode dell'esperienza personale, propria, di essere se stesso.

Dal punto di vista della conoscenza, l'«io» è detto «presente presentificante», in quanto l'intelletto «attesta la presenza del reale e pertanto l'appartenenza del predicato al soggetto»²⁹⁷, giudicando del vero e del falso. Si è già detto che per Fabro – a partire dalla sua lettura di Tommaso – la spiritualità dell'«io» è provata in base al tipo di conoscenza propria degli essere spirituali, conoscenza che permette di riflettere sull'oggetto, sugli atti propri della conoscenza e su di sé.

Anche per la volontà (come si è già visto), secondo Fabro, si può dire che è «sempre presente a se stessa»; e in tal modo la spiritualità propria del principio è attestata anche tramite la volontà. Come abbiamo detto, il fatto che la volontà sia presente a se stessa implica che anche per l'«io volente» si possa affermare che si tratta di un «io» che è «soggetto-oggetto».

La differenza fra l'autocoscienza e la riflessione della volontà sta nel fatto che quest'ultima non è «formale», come l'atto dell'intelletto, ma reale: perché la volontà è diversa da qualsiasi altra facoltà, in quanto ha per oggetto non delle rappresentazioni della realtà, ma la realtà in se stessa, e pertanto vuole «ciò che è amato in se stesso», e non intenzionalmente come l'intelletto. Tutte le altre forme di conoscenza – sensi, immaginazione, intelletto – hanno per oggetto dei

²⁹⁶ *Op. cit.*: p. 150.

²⁹⁷ *Ibidem*.

«contenuti e dei valore oggettivi», dice Fabro. Invece la volontà ha come contenuto la totalità della persona: ciò mediante cui il soggetto è in grado di dare a se stesso il proprio destino. Seguendo alcuni passi di Tommaso, Fabro ripete spesso che una persona può anche avere una sensibilità molto sviluppata o una fantasia altissima, ma la qualità morale del soggetto non cambia se non quando la volontà si decide a scegliere il bene in se stesso.

Non si nega nemmeno che ci sia bisogno di un oggetto reale, visto che il bene stesso che è amato si presenta al soggetto tramite le diverse conoscenze, e soprattutto tramite l'intelletto. Ma per Fabro, dal punto di vista esistenziale, l'oggetto, in quanto colto dall'intelletto, non è il fondamento primo della libertà: è il motivo, la condizione. Ciò che «attua» la scelta è il «volere stesso o voler volere». Inoltre, abbiamo visto che nella riflessione del filosofo friulano il soggetto, tramite la volontà («*primum movens se et alia*»), si «auto-pone» nella scelta del fine ultimo, in quanto nessun bene può essere amato se il soggetto non vuole se stesso volendo attualmente quel bene che diventa il suo fine ultimo sul piano esistenziale.

2.3.2.1 L'«io» come principio esistenziale

Con la concezione del «voler bene a se stesso», o «*amor sui*», si consolida la visione dell'«io» come principio originario costitutivo di se stesso, grazie al voler volere o «reduplicazione assoluta del volere in se stesso»²⁹⁸. L'«io» è principio perché sul piano esistenziale non ci può essere un'altra dimensione anteriore. È costitutivo in quanto qualifica e perfeziona se stesso, e quindi l'intera persona, nella scelta del fine ultimo, manifestandosi attraverso la facoltà della volontà, che è «*facultas totius personae*». «Principio» per Fabro, in questo contesto, deve essere inteso in senso «genetico-radical», e cioè come principio al quale rimandano tutte le tendenze e le attività presenti nell'uomo. Come si è già detto, l'anima è questo principio nell'uomo a livello metafisico; ma a livello esistenziale esso non può essere che l'«io» nell'atto di voler volere.

L'atto di volontà dell'«io» così inteso è per Fabro «*totalizzante*», in quanto presuppone l'intera sfera percettiva e affettiva: sensazioni, percezioni, rappresentazioni, ricordi, passioni, tendenze, ecc., fra le quali il soggetto deve orientarsi per l'atto di scelta e per l'agire²⁹⁹. È detto anche «totale», in quanto esprime «la *realtà* in atto della persona che opera in qualsiasi sfera perché *vuole* operare ed esprime di conseguenza la *qualità* della persona la quale appunto ha scelto questo o quello, ha fatto e tralasciato questo o quello assumendone, con l'atto di

²⁹⁸ Cf. FABRO, C.: *Essere e Libertà...*, p. 77.

²⁹⁹ Cf. FABRO, C.: *L'io e l'esistenza...*, p. 85.

volontà la responsabilità del bene o del male connesso alla propria azione»³⁰⁰. L'atto di volontà proprio dell'«io» viene detto da Fabro anche «presupponente totale», appunto in quanto implica, direttamente o indirettamente, le sfere apprensive, effettive e operative che condizionano l'«io», ma che esso può dominare e orientare verso le proprie scelte³⁰¹, potendo cambiare «all'infinito» le forme di qualificazione e di sviluppo delle stesse scelte, che, in questo senso, sono sempre qualcosa di «nuovo»³⁰².

Per Fabro «l'io è il soggetto singolo spirituale in atto portante della vita spirituale ed in particolare della libertà»³⁰³. Tenendo presente la distinzione fra intelletto e volontà, è l'intelletto che illumina e presenta l'oggetto alla volontà, prima che si giunga alla scelta; e ciò rientra nella riflessione sul rapporto tra le due facoltà. Ma qui entra ancora in gioco la nozione di «*hyatus*» o «intervallo» che si è vista all'inizio di questa seconda parte. Grazie a questa nozione, Fabro individua due sfere – o «ordini» – nel rapporto fra l'intelletto e la volontà, per cui sia la presentazione dell'oggetto sia l'inclinazione al «*bonum in communi*» appartengono alla sfera detta formale. Per cogliere l'oggetto nella realtà (sfera reale) è necessario l'atto di scelta dell'«io». In questo atto («salto») si attua e manifesta l'indipendenza del soggetto spirituale tramite la volontà, che domina sia l'oggetto sia la propria sfera operativa³⁰⁴.

2.3.2.2 L'«io» come principio assoluto

Sul piano esistenziale, dunque, benché l'atto di scelta sia condizionato dal mondo (tutto ciò che circonda l'«io», fuori di esso) e dallo stesso intelletto (che gli presenta l'oggetto), l'«io», che porta in se stesso la libertà, è detto indipendente, e pertanto «*ab-solutus*», in quanto il condizionamento proprio della natura e dell'intelletto non implica dipendenza per la volontà. Quindi l'«io», sul piano esistenziale, non dipende da niente e da nessuno: né dal mondo o dalla società, né da Dio³⁰⁵. Nella scelta il soggetto non ha presente immediatamente, come soggetto operante, nient'altro che se stesso:

Il mondo è opaco, gli altri simili gli stanno fuori e gli sono impenetrabili come egli resta per loro impenetrabili, Dio è un nome il cui contenuto resta infinitamente

³⁰⁰ *Ibidem*; il corsivo è di Fabro.

³⁰¹ Cf. FABRO, C.: *L'io e l'esistenza...*, p. 87.

³⁰² Cf. FABRO, C.: *Essere e libertà...*, p. 87.

³⁰³ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 157.

³⁰⁴ Cf. *Op. cit.*: p. 141. Ricordiamo che per Fabro, in questo contesto, non si tratta di sottolineare la correlazione fra intelletto e volontà in funzione della costituzione dell'atto morale, o il rapporto causale fra Dio e l'«io» (di cui parleremo a conclusione di questo capitolo), ma di cogliere il momento genetico della soggettività.

³⁰⁵ Cf. FABRO, C.: *L'io e l'esistenza...*, p. 104.

fuori di ogni ripresa, a cominciare dalla stessa sua esistenza (...). Orbene, il piano esistenziale ha per principio l'io come soggetto spirituale e principio in sé inde- rivabile ossia persona, e questo equivale a dire: soggetto libero³⁰⁶.

Inoltre, l'«io» come principio assoluto significa che esso non è derivabile né trasferibile ad altri. Per Fabro il soggetto e la libertà non si possono scindere nell'analisi esistenziale: la libertà implica l'appartenenza dell'«io» a se stesso perché possa disporre di sé, e questa appartenenza ne è il costitutivo ultimo³⁰⁷ (come già accennato a proposito dell'*amor sui*). In quanto costitutivo ultimo dell'«io», il soggetto non può non disporre della propria libertà nella volontà. Per Fabro, se l'«io» perde la propria capacità di voler-volere, l'«io» perde se stesso:

Il poter di trasformare nella sfera esistenziale e cioè mediante la propria scelta un bene finito in un bene infinito – la propria felicità – esige un atto di volontà assolutamente indipendente come atto di scelta perché non può certamente essere Dio a determinare il soggetto ad una siffatta scelta. E' pertanto in questo punto che si pone ciò che abbiamo indicato come l'intervallo dal quale i soggetti si muovono diversamente (...). Gli uni e gli altri [soggetti] attuano la propria scelta in virtù dell'indipendenza che dev'essere assoluta nella sfera esistenziale, perché solo sulla base della scelta ab-soluta, cioè sciolta da ogni dipendenza condizionata, l'atto può essere detto meritevole o riprovevole, per il soggetto che lo compie³⁰⁸.

L'indipendenza dell'«io» nell'ambito esistenziale è pertanto «autonomia di scelta», che implica per Fabro indipendenza reale, sia rispetto al mondo (qui egli porta come esempio, in via «negativa», non solo il suicidio ma anche il lasciarsi morire di fame, di sete, ecc.), sia rispetto agli altri, non solo nelle situazioni in cui si escludono alcune persone per preferirne altre (qui gli esempi tipici sono il matrimonio, la vita religiosa, la professione) o addirittura per escludere tutti (al modo degli antichi «eremiti»), ma anche nella possibilità di escludere Dio dalla propria vita con un atto totalmente libero (indipendente, appunto) di rifiuto, negazione, lotta³⁰⁹.

In questo senso, Fabro attribuisce all'«io» anche la qualifica di «comunicante incomunicabile»: in quanto il nucleo della soggettività è l'«io», esso non può essere che incomunicabile agli altri, quando si tratta di compiere le scelte che

³⁰⁶ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 142.

³⁰⁷ Cf. FABRO, C.: *Essere e libertà...*, p. 72.

³⁰⁸ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 128. In un corso dello stesso periodo: «nella sfera esistenziale, nulla può precedere la presenza attiva dell'Io: questa situazione radicale e originaria la possiamo chiamare “riflessione assoluta” dell'Io per se stesso (...). Ma può essere indipendenza assoluta nel senso di riflessione assoluta, se è riflessione dell'Io su se stesso cioè riflessione dell'Io su di sé e quindi soltanto se in ogni scelta di qualsiasi oggetto, sia esso il finito o l'Infinito cioè l'Assoluto, l'Io può essere assoluto, per poter scegliere in modo assoluto»; cf. *Essere nell'Io...*, pp. 136-137.

³⁰⁹ Cf. FABRO, C.: *Essere nell'Io...*, pp. 126-127.

qualificano ogni soggetto in modo personale, visto che nessun altro può compiere la scelta al posto della persona stessa, specialmente quando si tratta della scelta del fine ultimo:

La libertà radicale (...) deve attuarsi, deve approfondirsi nel *rischio della scelta*. Tu che cosa vuoi fare? (...) il nocciolo quindi della libertà è la libertà dell'atto: questo voler volere, questo decidersi di decidersi, questo colloquio a solo dell'io con l'io di fronte a Dio, questo brivido incomunicabile, questo momento che decide di tutta la nostra vita e nel quale non possiamo avere nessuna collaborazione³¹⁰.

Il soggetto è incomunicabile in quanto la scelta radicale (del fine ultimo), deve compiersi in ogni uomo più o meno consapevolmente, ed implica l'autonomia del soggetto: è «appartenenza di ognuno, ch'è incomunicabile in quanto è in ciascuno»³¹¹. Infatti, l'«io» può comunicarsi agli altri (attraverso le diverse operazioni spirituali e affettive) proprio perché è personale, assoluto e incomunicabile. Se non fosse personale, e dunque dotato di caratteristiche sue proprie, l'«io» sarebbe «plagiato» dagli altri, o «trasferito» agli altri. Inoltre il soggetto non avrebbe niente di personale da comunicare in quanto totalmente rivolto, assorbito dagli altri³¹². In questo senso, nell'ambito esistenziale, l'«io» è anche detto da Fabro «immobile» o «soggetto spirituale incomunicabile»³¹³.

Fabro offre inoltre una sorta di presentazione complessiva di quanto la sua concezione dell'«io» implica nell'ambito esistenziale e in rapporto con la libertà.

1) L'«io» è incondizionato, «in quanto si apprende di fronte al mondo, alla natura e al tu della comunicazione umana come un *prius* esistenziale e inderi-

³¹⁰ FABRO, C.: La libertà in Hegel..., p. 181; il corsivo è di Fabro.

³¹¹ FABRO, C.: S. Tommaso maestro della libertà..., p. 159.

³¹² Cf. FABRO, C.: Ateismo ieri e oggi..., p. 213: «l'io è la sede e il soggetto anzi l'attore principale della libertà di ciascuno cioè il nucleo primo e incomunicabile della sua libertà ossia delle scelte, decisioni, progetti... ch'egli intende cioè vuole dirsi. Ora – ed è una constatazione ovvia per tutti – l'io, come attore dell'attività libera, ha davanti a sé o meglio in sé due campi: uno pubblico ch'è quello della vita associata (famiglia, partito, club sindacale e simili) ed uno privato che lo precede o dovrebbe precederlo, la *privacy* per l'appunto ma nel senso più stretto ch'è quello dell'appartenenza dell'io (di ciascuno) a se stesso ch'è per essenza incomunicabile: nel momento stesso che si comunicasse, si trasferirebbe in qualcun altro (moglie, figli, colleghi...): ma cesserebbe allora di distinguersi come io e perciò non potrebbe darsi, porsi, volgersi..., all'altro come io: perciò svanirebbero ad un tempo l'io, l'altro e non sorgerebbe alcun rapporto né reale né illusorio – un arco non può poggiare sul nulla».

³¹³ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 132: «se pertanto l'esercizio della libertà nel suo momento decisivo ch'è la scelta del fine esistenziale deve fondarsi su qualcosa di assoluto e d'immobile per realizzarsi nel tipo di vita concreta che il soggetto sceglie, c'è e ci deve essere un principio assoluto prossimo della scelta anzitutto del fine ultimo esistenziale e poi degli atti e oggetti corrispondenti. E questo principio non può essere che *l'io come soggetto spirituale incomunicabile*», il corsivo è nostro. Più avanti, nello stesso scritto, a p. 142: «[il piano] esistenziale fa capo all'io concreto come soggetto spirituale ch'è il comunicante incomunicabile».

vabile»³¹⁴. Questo equivale a dire – riguardo agli altri – che l'«io è incomunicabile»³¹⁵.

2) La libertà è condizionata, nel senso che opera «in situazione di fronte alla natura e alla società», ma soprattutto perché può essere attuata soltanto dall'«io», «al quale compete in senso originario ogni decisione e scelta anche quella di limitare o sacrificare la libertà nelle sue dimensioni esistenziali (tecniche, culturali, politiche, religiose ...)»³¹⁶.

3) Nel rapporto fra l'«io» e la libertà l'«io» viene detto «ambivalente», nel senso che l'«io» rimane aperto a cambiare scelta «in quanto la libertà stessa è originaria, e perciò inesauribile, capacità di scelta di cui l'io solo, come spirito, è il principio attivo»³¹⁷.

Ma l'indipendenza o assolutezza dell'«io» non si esaurisce nell'ambito esistenziale, e viene detta inoltre «assolutezza fondante del soggetto in quanto spirito»³¹⁸. Come è già emerso da alcune citazioni, Fabro concepisce il soggetto o «io» in quanto «assoluto» anche perché è «spirito». L'«io» di ogni persona è indipendente di per sé nell'agire, secondo quanto si può constatare dalla capacità di cogliere intenzionalmente concetti e nozioni tramite l'intelletto, ma soprattutto per questa effettiva operosità autonoma che è propria della volontà libera. La qualità dell'«io», in quanto spirito assoluto e incomunicabile, si radica, pertanto, nell'indipendenza dai limiti propri della materia («*ab-solutus*») e nella riflessione delle sue facoltà su se stesse, riflessione che per Fabro si manifesta soprattutto nel «volere-volere». Così si esprimeva Fabro in un articolo degli anni '50:

L'autentico fondamento costitutivo della libertà (...) è dato dalla «realtà di assoluto» che compete al soggetto spirituale operante come tale, sia esso infinito o finito: se è infinito, è un «assoluto per essenza», se è finito è un «assoluto per partecipazione». Ma anche lo spirito finito è veramente assoluto perciò in grado di spezzare la catena di necessità e di contingenza della natura per operare un *inizio nuovo*³¹⁹.

³¹⁴ FABRO, C.: *L'io e l'esistenza...*, p. 131.

³¹⁵ Si vedano le nozioni d'indipendenza e incomunicabilità insieme in FABRO, C.: *L'io e l'esistenza...*, p. 111: «La solitudine dell'io è l'indipendenza o autonomia della rivelazione di se stesso: l'io è io solo per se stesso non per mera tautologia ma per diritto di appartenenza e quindi per priorità semantica inalienabile, incomunicabile».

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 137. Anche in un articolo contemporaneo: «La principalità che compete all'atto della scelta esistenziale rivela che l'io in tanto è indipendente nella scelta in quanto è assoluto (*ab-solutus*) e questo significa che il soggetto spirituale non è affatto isolato ma isolante cioè capace di isolare e d'isolarsi per impegnarsi nella scelta che decide del suo essere» (cf. *La libertà in san Bonaventura...*, p. 531; il corsivo è di Fabro).

³¹⁹ FABRO, C.: *La struttura dialettica del valore...*, p. 338. Il Fabro della maturità afferma lo stesso anche se con la mediazioni delle riflessioni che qui stiamo cercando di esporre: «si vuole dire anzitutto e soprattutto, e questo sulla base della più matura consapevolezza, che l'affermazione

2.3.2.3 Richiamo ai punti di vista antropologico e metafisico per la nozione di «io» come principio assoluto esistenziale

La visione fabriana dell'«io» appena presentata si integra, a livello antropologico-metafisico, con la nozione di anima che Fabro trae da Tommaso, in quanto l'anima è «l'atto primo a livello metafisico trascendentale (come Dio lo è a livello di trascendenza)»³²⁰ dell'essere spirito nell'uomo. Riprendendo alcuni testi di Tommaso, l'anima, anche se è forma sostanziale del corpo, è detta da Fabro «spirito» a livello metafisico, per la sua dignità di «*forma per se subsistens*», per cui le appartiene direttamente l'esse per partecipazione da Dio³²¹.

L'«io», invece, può dirsi anche atto, ma a livello esistenziale. E (come di per sé l'ambito esistenziale suppone quello metafisico), l'«io» suppone (come fondamento) il principio ultimo specifico o perfettivo della persona, che è la sua stessa anima spirituale, da cui emanano le sue facoltà proprie.

Inoltre, come si è già accennato, l'«io» è inteso come persona³²², per cui si ricollegano le due concezioni dell'uomo: il soggetto spirituale in quanto «io»

dell'essere spetta alla coscienza della persona umana intesa come “spirito” e quindi come soggetto assoluto per partecipazione» (cf. FABRO, C.: Ateismo ieri e oggi..., p. 216).

³²⁰ FABRO, C.: Atto esistenziale..., p. 150.

³²¹ Cf. FABRO, C.: Dall'anima allo spirito..., pp. 464-466. Poco prima la stessa concezione: «Questo potere creativo della volontà appartiene alla sfera dello spirito ch'è il riconoscimento di sé come posizione di sé. Allo spirito, anche allo spirito finito (l'anima, l'intelligenza...), appartiene l'essere necessariamente (come la rotondità al circolo): per questo l'uomo, ogni uomo, è padrone di disporre di sé e delle proprie azioni alla loro stessa origine cioè al confine fra l'essere e il nulla» (cf. FABRO, C.: S. Tommaso maestro di libertà..., pp. 162-163).

³²² Oltre agli esempi già citati nel corso della nostra analisi, ne elenchiamo qui alcuni altri (senz'alcuna pretesa di essere esaustivi), per illustrare il progressivo avvicinamento di Fabro alla nozione di «io» come persona. Un primo esempio degli anni '70: «Per S. Tommaso perciò – come per K. ed ogni teista che difende la trascendenza – *l'uomo singolo è persona* perché ha un rapporto diretto e assoluto, per suo conto, in quanto si trova “davanti a Dio”» (San Tommaso maestro di libertà..., p. 171, il corsivo è nostro); e poco prima: «[il] senso radicale della libertà, (...) non è irrazionalismo, perché c'è il riferimento all'essere come fondamento. E non è neanche razionalismo, perché questo essere come fondamento è un essere che poi viene guidato e, nella vita dello spirito in un certo senso plasmato, dalla stessa volontà. *Così l'io, la persona*, si costruisce dentro l'essere mediante quella forma che lo costituisce casa dell'essere, nella quale la volontà stessa sceglie di abitare e dentro la quale la volontà si costruisce gli oggetti della sua verità e del suo amore» (L'uomo e Dio..., p. 312, il corsivo è nostro). Verso la fine degli anni '70: «il piano esistenziale ha per principio l'io come soggetto spirituale e principio in sé inderivabile *ossia persona*, e questo equivale a dire: soggetto libero» (Atto esistenziale..., p. 142, il corsivo è nostro). Si veda anche, dello stesso periodo: «una convinzione è intima, quand'è propria della persona, quand'essa nasce ed è nascosta, o può o dev'essere tenuta nascosta nelle pieghe più intime *dell'io di ciascuno, ch'è la persona per l'appunto*» (Ateismo ieri e oggi..., p. 213, il corsivo è nostro). Negli ultimi scritti: «Per ciò la libertà esistenziale è dinamica e costitutiva *dell'io come persona responsabile*» (Libertà teologica, antropologica ..., p. 21, il corsivo è nostro). Uno degli ultimi esempi, molto importante perché in questo contesto Fabro sta spiegando i punti nodali del suo proprio pensiero e afferma:

dal punto di vista esistenziale, detto anche «del piano dell'agire» o «*in actu exercito*», è lo stesso soggetto che è persona a livello metafisico³²³.

A livello metafisico, la nozione tomistica di persona è intesa da Fabro – seguendo la *S. Th.* I, q. 29 e la *Q. D. De Potentia Dei* – come «*substantia individua rationalis naturae*», di matrice boeziana. Ricondurre la nozione di persona a quella dell'«io» non è un'operazione che Fabro abbia esplicitamente presentato: dagli esempi che abbiamo riportato risulta che per lui si tratta di un prolungamento di nozioni sottintese. Ai fini della chiarezza espositiva, per una migliore comprensione dell'«io» fabriano, cercheremo ora di ricollegare l'«io» – a livello esistenziale – con la nozione di persona, «rivisitando» ora nell'ambito esistenziale la stessa nozione di persona così come Fabro l'interpreta e che abbiamo presentato nella Parte I.

Si è già visto che la persona, sostanza, s'individua per i propri principi³²⁴, esiste per sé e non per altro, e viene detta pertanto «sussistente» in quanto si dice «*subsistere*» ciò che esiste in sé e non in altro; inoltre, la «*substantia*», in questo contesto, è detta da Tommaso «*subiectum vel suppositum*»³²⁵. Anche dell'«io» Fabro intende che «*non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso*»³²⁶ nell'ambito esistenziale, in quanto principio che agisce da se stesso e qualifica se stesso mediante la volontà. L'«io» non potrebbe esistere «in un altro», al modo di un accidente, o in modo «generico» o «universale», come un concetto, in quanto è reale e agisce su se stesso e sugli oggetti – anch'essi reali – fuori di sé. Inoltre, l'«io» non s'identifica con le sue facoltà, ma sta ad esse come principio, per cui è detto da Fabro «*subiectum*», come «*subiectum*» è detta la sostanza che sostiene gli accidenti nella nozione di persona.

Inoltre, affermare che la persona è una *hypostasis*, o sostanza prima individua³²⁷, esclude (come abbiamo visto) che la persona sia «assumibile», proprio perché si situa nella linea della sostanza prima³²⁸. Parimenti, sul piano esistenziale, l'«io» non è «assumibile» dagli altri, in quanto è l'«io» di ogni singolo soggetto: individuo «*est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*.

«Rottura con l'empirismo etico dell'esistenzialismo di sinistra (e col marxismo) che abbandona l'uomo al fato storico (...) ed apertura all'esistenzialismo dell'emergenza dell'io singolo come persona davanti a Dio e davanti a Cristo» (Appunti di un itinerario..., p. 92, il corsivo è nostro). Il rapporto fra l'«io» e Dio in Fabro si vedrà nel punto successivo del nostro lavoro.

³²³ Cf. FABRO, C.: S. Tommaso maestro della libertà..., p. 159: «Nel campo esistenziale il primo principio dell'agire è la libertà, ch'è l'essenza della soggettività dell'io, il principio dinamico della persona».

³²⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1, ad 8, ed. Marietti, vol. II, p. 227.

³²⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 2.

³²⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

³²⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2.

³²⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, ad 2.

Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa»³²⁹. Si sottolinea, così, anche per l'«io» quanto si diceva della persona: si tratta di ogni soggetto nella sua concretezza («*haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis*»)»³³⁰, che non è trasferibile né comunicabile. Anche qui, si può predicare dell'«io» fabriano quanto si diceva della persona nella prima parte del nostro lavoro: l'«io» è l'«*ipsum subiectum ultimum*»³³¹ nel suo proprio ambito.

Anche il fatto che la persona sia definita da Tommaso come di natura razionale³³² è importante per la riflessione sull'«io», in quanto esso si manifesta tramite le operazioni spirituali di intelletto e volontà. Abbiamo già notato che l'Aquinate, in questo contesto, ricorda che gli esseri spirituali «*habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt*»³³³, indicando l'agire della sostanza razionale come ciò che è proprio degli esseri spirituali, appunto in quanto sono esseri spirituali. Solo la persona, in questo contesto, è il *suppositum* o *subiectum* che ha il dominio dei suoi atti: un altro *suppositum* che non agisca da se stesso e non sia padrone di se stesso non può dirsi persona. Fabro suole indicare l'«io» come «soggetto» e «singolo», a volte «individuo»; nomi che abbiamo visto usati da Tommaso per la nozione di persona: le azioni non possono essere che del singolo o dell'individuo, cioè si tratta delle azioni proprie dei singoli che sono persone, e dunque razionali e uniche in se stesse. Parimenti, dal punto di vista esistenziale, l'«io» agisce da se stesso e per se stesso, in un modo unico, solo tramite le operazioni di intelletto e volontà.

La persona (come si è già accennato) veniva definita da Fabro, negli anni '50, come «*id quod primo est per se subsistens, sui iuris et alteri incommunicabilis*»³³⁴. Alla fine del suo percorso speculativo, nel dinamismo proprio dell'ambito esistenziale – e senza fare a meno della nozione metafisica – l'«io» è definito negli stessi termini. Riguardo all'indipendenza dell'«io», che è comunque derivata da Dio (come vedremo tra breve), Fabro affermava:

Di qui il passaggio alla *libertà esistenziale* ch'è propria dell'atto della persona come principio «sui iuris et alteri incommunicabilis». Infatti non v'è dubbio (...) che ogni uomo è un «Singolo davanti a Dio ed a Cristo» e deve perciò fare la «scelta qualitativa» nel tempo in cui si svolge la esistenza. Perciò la libertà esistenziale è dinamica e costitutiva dell'io come persona responsabile³³⁵.

³²⁹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29 a. 4; ed. Leon., t. 4, p. 333.

³³⁰ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 2, ad 3; ed. Leon., t. 4, p. 330.

³³¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

³³² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 3; ed. Marietti, vol. II, p. 230.

³³³ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29 a. 1; ed. Leon., t. 4, p. 327; *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1, ad 3.

³³⁴ FABRO, C.: *Corso di Metafisica* (1949), *pro manuscripto*, p. 213.

³³⁵ FABRO, C.: *Libertà teologica, antropologica...*, p. 21; il corsivo è di Fabro.

2.3.3 L'«io» come causa sui

Abbiamo detto più volte che per Fabro la volontà «è libera», nel senso che, nel momento di volere o non volere, di scegliere o non scegliere, nessuno la può impedire né determinare; e perfino il «non volere» ha significato positivo, in quanto indica l'esercizio della libertà come rifiuto di agire. E poiché la volontà è la facoltà di tutta la persona, abbiamo visto come si passa in Fabro dalla volontà libera all'«io». In questo contesto, l'«io» che è detto essere un «io volente», principio primo nell'ambito esistenziale, viene anche qualificato da Fabro come «causa sui».

La formula, utilizzata dal nostro autore in diverse occasioni, è ricavata da alcuni testi di Tommaso: «*liberum autem est "quod sui causa est", secundum Philosophum in principio Metaphysicae*»³³⁶. L'espressione è di evidente radice aristotelica, ma «rovesciata» (nel dire di Fabro), in quanto dall'ablativo di Aristotele si passa, a volte, al nominativo in Tommaso³³⁷. L'espressione aristotelica τὸ οὐ ἕνεκα (tò ù èneka), che Fabro traduce letteralmente «*id cuius gratia*», è per il nostro autore «più generica e indica il fine di ogni movimento e generazione»³³⁸, egli le attribuisce in Aristotele un significato «etico-psicologico», mentre in Tommaso il significato sarebbe di tipo «etico-ontologico»³³⁹.

Uno dei brani più ricorrenti nelle citazioni del filosofo friulano è preso dalla *I pars* della *Summa Theologiae*, nel contesto della trattazione sull'atto libero:

Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius³⁴⁰.

Qui «causa sui» viene attribuito all'uomo in quanto «si muove da se stesso», causando in qualche modo se stesso. Questa qualifica, seguendo il testo di Tommaso, non viene intesa da Fabro nel senso che l'uomo produca il proprio essere a livello metafisico e ontologico, ma nel senso che produce la propria «qualità morale», che nasce dal suo libero arbitrio, manifestato nelle scelte personali (come si è visto), per cui si tratta di «produrre se stesso» quanto alla struttura esistenziale della propria persona³⁴¹.

³³⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 680, 244-246.

³³⁷ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 82. Anche di recente è stato rilevato l'uso al nominativo del sintagma *causa sui* in san Tommaso da CÚNSULO, R.: ¿El ser humano es «causa sui»? Aristóteles y santo Tomás, in *Studium* 16/31 (2013), pp. 61-73 e SPIERING, Jamie Anne: «Liber est causa sui»: Thomas Aquinas and the maxime «The free is the cause of itself», in *The Review of Metaphysics* 65 (2011), pp. 351-376.

³³⁸ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 35, nota 41.

³³⁹ *Ibidem*; cf. inoltre FABRO, C.: *Libertà teologica, antropologica...*, pp. 15-16.

³⁴⁰ THOMAS de Aquino, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3; ed. Leon., t. 5, p. 307.

³⁴¹ Cf. FABRO, C.: *San Tommaso maestro ...*, p. 162: «Lo spunto per questo *volo* o atto ponente ch'è uno scandaglio in profondità della libertà è per l'Aquinate l'espressione di Aristotele che

Nella formula «*causa sui*» si evidenzia il «*motus voluntatis quantum ad exercitium actus*» che è causa completa, totale nel proprio ordine, come causa seconda, in quanto *procede da se stessa*, facendo sì che il soggetto sia principio del proprio agire, nell'ordine esistenziale. Il piano esistenziale, come si è già detto, sta a sé, ed è costituito (secondo Fabro) dalle realtà nuove che sono appunto effetto delle scelte di ogni uomo³⁴².

Sul piano metafisico, com'è ovvio, la volontà è partecipata e dipende da Dio³⁴³. Lo stesso Fabro, commentando la qualifica di «*causa sui*» nel brano da noi appena riportato, sottolinea che – come ogni causa seconda – la volontà è mossa originariamente dalla Causa prima, per cui anche la volontà è mossa da Dio in tutta la sua profondità e in tutta l'estensione del suo agire; ma questo riguarda l'ambito trascendentale dell'atto metafisico, per cui «non solo resta intatta ma viene anzi attuata l'originalità che compete alla libertà come principio attivo»³⁴⁴.

Per Fabro a volte Tommaso riconosce esplicitamente il primato del momento «soggettivo» su quello «oggettivo» nell'attuarsi della scelta, come spiegazione del «*causa sui*». Il nostro autore cita al riguardo un brano della maturità di Tommaso: «*liber autem causa sui operatur, et quantum ad causam finalem operis, et quantum ad causam moventem. Nam liber propter se operatur, sicut propter finem, et a se operatur, quia propria voluntate movetur ad opus*»³⁴⁵.

Secondo la lettura di Fabro, anche se qui «*causa sui*» è da intendersi come all'ablativo, non si fa che intensificare il dominio della volontà del soggetto³⁴⁶. Si tratta del «libero» che «*propter se operatur quantum ad causam finalem*», e non solo in quanto muove se stesso: si sottolinea il ruolo della volontà che muove l'uomo libero, cioè l'«io». In questo brano, secondo Fabro, si esprime la principalità operante del soggetto stesso, tramite la volontà, per la scelta del fine concreto esistenziale³⁴⁷.

l'uomo opera per sé (*to ou éneka = cuius gratia o causa sui* nelle versione latine.) Ma mentre Aristotele intende il “causa” di *causa sui* all'ablativo in senso finale così che indica il padrone che opera per sé a differenza dello schiavo che opera per il padrone, per S. Tommaso *causa sui* si può leggere al nominativo (cf. *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3 e *De Ver.* q. 24, a. 1, ad 3) – come per Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel e specialmente Kierkegaard di cui diremo fra poco – l'uomo è libero perché con l'attuazione della scelta radicale produce se stesso, può costruire il suo io morale e storico».

³⁴² Cf. FABRO, C: Atto esistenziale..., p. 143.

³⁴³ Cf. FABRO, C.: *Il problema della libertà...*, p. 73.

³⁴⁴ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 34, nota 38. Già in precedenza Fabro aveva sottolineato questo particolare influsso della causa prima sulla causa seconda: «la volontà è *causa sui*, ma come causa seconda, che non esclude la causa prima, al contrario»: cf. *Istituzioni di Filosofia...*, p. 99.

³⁴⁵ THOMAS de Aquino: *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 15, l. 3; ed. Marietti, p. 380, 2015; il corsivo è di Fabro.

³⁴⁶ Cf. FABRO, C: *Riflessioni...*, p. 82, nota 64.

³⁴⁷ Cf. *Op. cit.*: pp. 82-83.

La libertà, dunque, come «capacità di disporre da sé delle proprio scelte», è definita da Fabro come «possibilità assoluta», in quanto la volontà, per la sua riflessione su se stessa, permette all'«io» di scegliere se stesso, non solo come base di ogni scelta, ma anche e soprattutto come responsabilità assunta nell'agire. L'«io», così, in quanto spirito finito, «ha potere creativo partecipato»³⁴⁸, nel suo proprio ambito, esistenziale ma reale, che gli permette di decidere il proprio destino. In questo senso, Fabro parla della libertà che ha significato fondante in quanto «creatività partecipata»³⁴⁹, per cui viene definita come «quella proprietà dell'uomo grazie alla quale qualcosa che poteva non essere né divenire, invece diviene ed è e parimenti qualcosa che poteva essere e divenire, non è né diviene»³⁵⁰. Nella concezione di Fabro (lo ricordiamo ancora una volta), il fondamento è metafisico, e fa capo all'*esse* partecipato dell'anima, principio primo nell'ordine metafisico:

Questo potere creativo della volontà appartiene alla sfera dello spirito ch'è il riconoscimento di sé come posizione di sé. Allo spirito, anche allo spirito finito (l'anima, l'intelligenza...), appartiene l'essere necessariamente (come la rotondità al circolo): per questo l'uomo, ogni uomo, è padrone di disporre di sé e delle proprie azioni alla loro stessa origine cioè al confine fra l'essere e il nulla³⁵¹.

2.4. La fondazione dell'«io» assoluto nella tensione esistenziale con l'Assoluto

Siamo arrivati a stabilire che l'«io» è per Fabro il «*prius*» esistenziale, in senso «forte», cioè in quanto principio operante e responsabile. Ma la considerazione esistenziale, anche per questo verso, rimanda alla fondazione metafisica, nel senso che l'«io» è il principio esistenziale primo dell'agire ma non l'*ultimo* principio metafisico, che nel pensiero di Fabro coincide con Dio in quanto Assoluto: «In questa deduzione allora il trittico di personalità, responsabilità e dovere deve procedere dall'assoluto esistenziale ch'è la libertà in atto ossia dall'io che ha scelto se stesso davanti all'Assoluto reale ossia metafisico»³⁵².

2.4.1. La nozione fabriana di Assoluto

Prima di addentrarci nel rapporto di fondazione del soggetto con l'Assoluto, è importante presentare la determinazione nozionale di ciò che Fabro chiama «l'Assoluto», per poter quindi cogliere la portata che questa nozione

³⁴⁸ FABRO, C.: Attualità della contestazione tomistica..., pp. 8-9. Per la libertà come creatività partecipata in Fabro si veda FERRARO, Ch.: «*Creatividad Participada*»..., spec. pp. 263-345.

³⁴⁹ FABRO, C.: *Riflessioni*..., p. VIII.

³⁵⁰ *Ibidem*.

³⁵¹ FABRO, C.: San Tommaso maestro..., p. 163.

³⁵² FABRO, C.: *Riflessioni*..., p. 224.

ha in relazione all'«io». A tale scopo, può essere utile ricordare brevissimamente i principali scritti in cui Fabro si occupò della tematica dell'Assoluto. Essa emerge all'interno della riflessione fabriana sul problema di Dio, e particolarmente sulla «determinazione dell'essenza metafisica del principio moderno d'immanenza come “ateismo radicale”»³⁵³, determinazione che costituisce una delle tre direzioni fondamentali del pensiero di Fabro, come egli stesso chiarì alla fine della sua attività accademica³⁵⁴. Per questo motivo, i lavori in cui si tratta dell'Assoluto sono diversi, e di diverse epoche, anche se s'intensificano a partire dalla fine degli anni '50 e nel corso degli anni '60.

Tra i primi scritti dedicati alla problematica di Dio troviamo alcuni articoli del 1951, come *L'Assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo*³⁵⁵ e *L'Assoluto come fondamento della libertà*³⁵⁶. In entrambi si analizzano, e si pongono a confronto, alcuni autori esistenzialisti e i principi del tomismo; in questa fase Fabro presenta la proposta di Kierkegaard come «sostanzialmente tomista», per quanto riguarda la libertà in rapporto a Dio³⁵⁷, che viene identificato anche come «l'Assoluto»³⁵⁸.

Qualche anno dopo, nel 1953, appariranno due volumi in cui si tratta della problematica di Dio: *Dio: introduzione al problema teologico*³⁵⁹ e *L'Assoluto nell'esistenzialismo*³⁶⁰. La trattazione avviata nel primo di questi due volumi continuerà poi in un saggio del 1957, *Il problema di Dio: (introduzione al problema teologico)*³⁶¹, in cui Fabro delinea più accuratamente alcuni dei principali attributi di Dio: Dio come «Assoluto», come «Spirito» e come «Persona»³⁶².

Nel 1959 Fabro realizza un progetto al quale aveva lavorato a lungo: l'«Istituto di Storia dell'Ateismo», con sede nell'odierna Pontificia Università Urbaniana, del quale Fabro stesso fu il primo direttore. Nello stesso anno il filosofo friulano tiene alcuni corsi accademici sulla problematica di Dio e sull'ateismo³⁶³. Come frutto di questo periodo (ed anche sulla base delle opere precedenti), nel 1964, vede la luce una delle sue opere «maggiori»: *l'Introduzione all'Ateismo*

³⁵³ FABRO, C.: *Appunti di un itinerario...*, p. 17.

³⁵⁴ Cf. *Ibidem*.

³⁵⁵ Cf. FABRO, C.: *L'Assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo*, in *Salesianum* 13 (1951), pp. 185-201.

³⁵⁶ Cf. FABRO, C.: *L'Assoluto come fondamento della libertà*, in *Città di Vita* 6 (1951), pp. 340-348; rist. col titolo *La dialettica della libertà e l'Assoluto*, in *Archivio di Filosofia* 2 (1953), pp. 45-69.

³⁵⁷ Cf. FABRO, C.: *La dialettica della libertà...*, p. 48.

³⁵⁸ Cf. *Op. cit.*: p. 50: «L'Assoluto che è Dio stesso».

³⁵⁹ Cf. FABRO, C.: *Dio. Introduzione al problema teologico*, Roma 1953/Segni 2007.

³⁶⁰ Cf. FABRO, C.: *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, Roma 1953/Segni 2010.

³⁶¹ Cf. FABRO, C.: *Il problema di Dio: (introduzione al problema teologico)*, in *Orientamenti di Teologica Dogmatica*, Roma 1957, pp. 1-64.

³⁶² Cf. *Op. cit.*: pp. 4-9.

³⁶³ Cf. GOGLIA, R.: *Cornelio Fabro...*, p. 105.

moderno³⁶⁴. Fra la prima e la seconda edizione di quest'opera, inoltre, Fabro pubblica *L'uomo e il rischio di Dio*, che rappresenta quasi la continuazione storica e la conclusione teoretica dell'opera precedente³⁶⁵. Contemporaneamente al voluminoso scritto sull'ateismo moderno, poi, continuano le lezioni, ed abbiamo ancora alcuni articoli di portata metafisica sulla stessa tematica, nei quali si riflette sulla determinazione nozionale di Dio e delle creature: fra questi (per ricordarne solo alcuni) troviamo per esempio *La problematica dell'«esse» tomistico*³⁶⁶ e *Le retour au fondement de l'être*³⁶⁷, dove si presenta la nozione di Dio come *Ipsum esse subsistens*; e l'articolo *L'uomo e Dio*³⁶⁸, in cui il nostro autore si sofferma appunto sul rapporto dell'uomo con Dio.

A questa serie di studi possiamo aggiungere alcuni lavori degli ultimi anni di Fabro: il libro *Le prove dell'esistenza di Dio*, un'antologia delle diverse prove fornite dai filosofi – lungo l'arco della storia – riguardo all'esistenza di Dio³⁶⁹; ed ancora articoli come *L'ateismo ieri e oggi*³⁷⁰.

Da questi scritti emerge che la problematica e la determinazione della nozione di Dio non sono una tematica «improvvisata» nel nostro autore, bensì occupano diversi anni e periodi di ricerca, che hanno poi prodotto come risultato importanti opere ed iniziative.

Di questo lungo lavoro di ricerca vogliamo ora sinteticamente ripercorrere alcuni momenti, nei quali si approfondisce la nozione di Assoluto.

2.4.1.1 La nozione di Assoluto a partire della riflessione metafisica

Abbiamo già chiarito il modo in cui Fabro intende la nozione di *esse* tomistico come *actus essendi*, e la progressione che si stabilisce per arrivare alla nozione metafisica della creatura e a quella di Dio³⁷¹.

Basti qui accennare che per Fabro (come per altri studiosi del pensiero medievale)³⁷² un suggerimento importante per l'approfondimento dell'*esse* era

³⁶⁴ Cf. FABRO, C.: *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 voll., Roma 1964, 1967²/Segni 2013. L'edizione delle *Opere complete* è in un solo volume, per un totale di 1292 pagine.

³⁶⁵ Cf. GOGLIA, R.: *Cornelio Fabro*..., p. 139.

³⁶⁶ Cf. FABRO, C.: La problematica dell'«esse» tomistico, in *Aquinas* 2 (1959), pp.194-225; ristampato in *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969, pp. 103-133.

³⁶⁷ Cf. FABRO, C.: *Le retour au fondement de l'être*..., pp. 177-196; ristampato in *Tomismo e pensiero moderno*..., pp. 271-290.

³⁶⁸ Cf. FABRO, C.: *L'uomo e Dio: Interventi e discussione*, pp. 319-330, 522-524.

³⁶⁹ Cf. FABRO, C.: *Le prove dell'esistenza di Dio*, Brescia 1989, pp. 475; l'Introduzione di Fabro corrisponde alle prime 45 pagine.

³⁷⁰ Cf. FABRO, C.: *L'ateismo ieri e oggi*..., pp. 209-227.

³⁷¹ Cf. Parte I, c. 2 la nozione fabriana di «*actus essendi*».

³⁷² Cf. GILSON, Étienne: *La Philosophie au Moyen Age: Des origines patristiques a la fin du XIV siècle*, Paris 1952².

venuto all'Aquinate dalla nozione rivelata da Dio a Mosè in *Es 3, 14*. Secondo Fabro, però, Tommaso intende l'esse come *actus essendi*, per cui Dio è determinato metafisicamente come *ipsum esse subsistens* incomunicabile, e come pienezza di perfezione: in questa nozione (come già si è detto) convergono la speculazione di radice platonica sull'esse e la metafisica aristotelica dell'atto e della potenza³⁷³.

L'essenza di Dio per Fabro è l'esse «puro»: *esse per essentiam, esse imparticipatum*. A volte Fabro parla dell'esse divino come *esse subsistens* e «*separatum*», ovvero «l'attuazione dell'esse nella sua pienezza e purezza formale»³⁷⁴; e ci sembra che in questo senso egli intenda Dio come «Assoluto». Dio non è dunque la semplice forma pura del Bene o Vita o Conoscenza assoluta, ma *esse purum*. Vale la pena di riportare uno dei brani più espliciti al riguardo, per capire in qual senso poi si presenta l'attributo di «Assoluto» in rapporto a Dio:

Come la forma *emerge* sulla materia così l'esse sull'essenza: e come la forma si può svincolare dalla materia ed essere soltanto forma, così l'esse dall'essenza ed essere puro *esse, esse separatum*. Anzi di tutti gli atti, soltanto l'atto di essere (l'esse intensivo) può e deve essere separato e fra tutti gli atti soltanto l'atto di essere può e *deve* esistere «separato» (...) [l'] *esse*, come atto primo e ultimo degli enti (S. Tommaso), il *χωρισμός* [chorismòs] opera a un tempo l'emergenza dell'Atto e l'unificazione degli enti che sono in atto nell'Atto puro assoluto ch'è precisamente l'esse *subsistens*, il quale si presenta come l'unico atto autonomo e la sola perfezione alla quale compete di essere «separata»³⁷⁵.

Per la trattazione appena riportata, Fabro trova la fonte d'ispirazione tomistica nella «*perfectio separata*» di radice platonica, a cui Tommaso si richiama con gli esempi ricorrenti del calore (*calor*) e del bianco (*albedo*). Nell'articolo che stiamo seguendo, il nostro autore, per illustrare questa sua interpretazione, presenta diversi testi, che si collocano lungo tutto l'arco del magistero tomistico: da questi testi emerge che la «*perfectio separata*» deve essere una, non ricevuta in nessun recipiente, ed appunto in quanto «separata» deve essere «assoluta»³⁷⁶. In uno dei testi tomistici qui riportati da Fabro la «*perfectio separata*» è riferita esplicitamente all'esse che è «*absolutum et nullo modo receptum*»³⁷⁷. La stessa espressione si trova ancora nella maturità di Tommaso, in un brano che Fabro riporta: l'esse a cui si applica l'esempio platonico del calore è «*per se subsistens*» ed è detto «*esse absolutum*»³⁷⁸. L'utilizzo della nozione di Dio come Assoluto, associato alla qualifica di «*esse per se subsistens*» o «*ipsum esse subsistens*», nelle

³⁷³ Cf. FABRO, C.: *Problematica dell'«esse» tomistico...*, p. 196.

³⁷⁴ *Op. cit.*: p. 201.

³⁷⁵ *Op. cit.*: p. 217; i corsivi sono di Fabro.

³⁷⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *De ente et essentia*, c. 5.

³⁷⁷ THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1; ed. Mandonnet, p. 1003.

³⁷⁸ THOMAS de Aquino: *Compendium Theologiae*, c. 68.

diverse riflessioni di Fabro sulla problematica di Dio, ci permette di affermare che l'Assoluto si dice di Dio in quanto *ipsum esse subsistens*³⁷⁹.

2.4.1.2 La nozione di Assoluto a partire della riflessione sull'ateismo

La riflessione sull'ateismo a cui abbiamo accennato, e alla quale Fabro dedica diversi studi, ha una sua particolare prospettiva, che è quella metafisica e gnoseologica. Per Fabro l'ateismo appartiene essenzialmente all'«immanenza moderna», che conduce in se stessa alla «dissoluzione» sia dell'uomo sia di Dio.

Fabro sostenne che, così come la partecipazione fondata sull'*esse* come *actus essendi* porta in Tommaso alla composizione reale di *essentia* e di *esse* nell'*ens* finito o creatura, così, al contrario, la riduzione dell'essere all'atto di coscienza – riduzione che è propria del «principio d'immanenza» – ha portato all'unificazione di *cogito* e *volo*, di conoscenza ed esperienza, di fenomeno e realtà, per cui ogni realtà si risolve, a diversi livelli, in realtà di coscienza³⁸⁰. Per Fabro, dunque, il «principio moderno di immanenza» coincide con l'affermazione radicale del soggetto («io») come fondamento, e pertanto con l'esclusione di Dio secondo l'intera qualità intenzionale della coscienza umana³⁸¹. Ma l'«io» come fondamento assoluto a tutti i livelli (teologico, metafisico, gnoseologico, esistenziale) non può che comportare il dileguarsi dello stesso soggetto personale, in quanto «autofondazione radicale in sé stesso»³⁸², come Fabro spiega negli scritti da noi elencati in precedenza, soprattutto in *Introduzione all'ateismo moderno*.

Da questi accenni si può vedere che per Fabro il problema di Dio e dell'ateismo, e dunque l'individuazione di una corretta nozione di Dio, riguarda il

³⁷⁹ Cf. per esempio, *Ateismo ieri e oggi...*, p. 216; *The problem of Being...*, 159; *Le retour au fondement de l'être...*, p. 283; *Essere nell'Io...*, p. 143, nota 2; *La libertà in san Bonaventura...*, p. 508.

³⁸⁰ Cf. FABRO, C.: *Appunti di un itinerario...*, p. 45.

³⁸¹ Cf. *Op. cit.*: p. 48. Nello stesso contesto Fabro dà una definizione di ciò che egli intende per «principio di immanenza»: «Perciò con una formula meno vaga e più espressiva, si può dire che l'essenza del principio moderno d'immanenza, in quanto è l'affermazione di posizione di "appartenenza" di pensiero riferita all'essere è, e altro non può essere, che la negazione della trascendenza del conoscere riferita all'essere in cui consiste ad un tempo la prima valenza della libertà ed il passo decisivo del teismo nel suo significato fondamentale».

³⁸² *Op. cit.*: p. 174: «Il "punto zero" (nichilismo) in cui perciò si è risolto – e che professa – il *cogito* delle filosofie contemporanee costituisce la sua "verifica essenziale" ch'è insieme il riconoscimento definitivo del non-essere o nulla dell'uomo sul fondamento precisamente del proclamato non-essere costitutivo della coscienza. E non a caso perciò il "non-essere di Dio" è chiamato ormai, senza pentimento, come solidale del "non-essere dell'uomo". Il cammino di questa "verifica" o risoluzione nel vuoto è stato lungo e laborioso, ma non incerto e neppure inutile all'economia dello spirito». Per una presentazione d'insieme di *Introduzione all'ateismo moderno*, Fabro stesso rimanda ad una recensione dell'opera fatta dal Card. Charles Journet (cf. JOURNET, Charles: *Introduction à l'athéisme moderne*, in *Nova et Vetera* 3 [1972], pp. 214-233).

problema dell'essere e dell'inizio stesso del pensiero filosofico. Fabro indica il primo passo della coscienza verso l'*ens* come il «cominciamento», che nel suo realismo tomistico va inteso come l'essere che fonda e «misura» l'intelletto umano. Quando non si inizia il percorso metafisico con l'*ens* che rimanda all'*actus essendi*, ma la misura dell'essere deriva dallo stesso intelletto umano, come appunto nel così chiamato dal nostro autore «immanentismo moderno», non si può arrivare con fondamento ad una corretta nozione di Dio, *Ipusm esse subsistens*, o (in questo contesto) Assoluto: «l'*esse* è funzione del *cogito*, qualunque sia il modo d'intendere il *cogitare* nei vari sistemi»³⁸³.

Perciò, proprio in questo contesto metafisico, Fabro propone le caratteristiche o attributi che devono essere presenti in una corretta nozione di Dio, che abbia un contenuto preciso, «secondo l'esigenza metafisica della sua essenza»³⁸⁴.

Dio è «l'*Essere supremo*»³⁸⁵: secondo la valenza propria dell'*ipsum esse subsistens*, che abbiamo analizzato.

Dio è «*unico e sommo*»³⁸⁶: in quanto *esse* supremo, *separatum*, non può che essere uno, e vertice di tutte le perfezioni.

Dio è «*spirito*»³⁸⁷: proprio della sua essenza, come *ipsum esse subsistens*, è che Egli attui in grado supremo la forma più alta di essere, che è la vita secondo l'intelletto e volontà. Per Fabro, dai principi ricavati da Tommaso, Dio è spirito in quanto massimamente intellettuale perché «assoluto», cioè scevro di ogni potenzialità³⁸⁸.

Dio è «*trascendente*»³⁸⁹: in se stesso, e non è la somma o la totalità del mondo, o immerso in esso come forza, ragione, vita.

Dio è «*persona supremamente libera*»³⁹⁰: Dio è somma libertà, sia in rapporto al mondo sia riguardo all'uomo. Da questa affermazione Fabro conclude che

³⁸³ FABRO, C.: *Appunti di un itinerario...*, p. 165. E nella conclusione della presentazione che stiamo seguendo: «Pertanto la critica del pensiero moderno – per chi la volesse intraprendere – non riguarda anzitutto il problema di Dio ma il problema dell'essere dell'ente, ossia il problema del cominciamento e del fondamento (*Grund*). Solo colui che comincia con lo *ens* intensivo (plessso reale di essenza come potenza e di *esse* come atto) e fa leva sull'atto di essere (*esse*) può arrivare all'Assoluto di essere che è Dio. Chi invece parte dal fondamento della coscienza (*cogito, volo...*) finirà per lasciarsi assorbire dalla finitudine intrinseca del suo orizzonte oppure perdersi nel nulla di essere» (p. 176). Ha studiato di recente la tematica del «cominciamento» in Fabro, NEGRO, Matteo: *Dialettica e nichilismo: la filosofia e il problema del cominciamento in Fabro*, in *Acta Philosophica* 18 (2009), pp. 363-380 e OLIVERA RAVASI, Javier: *El punto de partida de la metafísica de santo Tomás de Aquino, según Cornelio Fabro: Theses ad Doctoratum in Philosophia*, Roma 2007.

³⁸⁴ FABRO, C.: *Introduzione all'ateismo moderno...*, p. 51.

³⁸⁵ *Op. cit.*: p. 52.

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De spirit. creaturis*, a. 1; *S. Th.*, I, q. 14, a. 1.

³⁸⁹ FABRO, C.: *Introduzione all'ateismo moderno...*, p. 52.

³⁹⁰ *Ibidem*.

anche la creazione del mondo e dell'uomo procede per pura liberalità di Dio, e non per necessità intrinseca della sua natura.

Nei punti successivi esamineremo il rapporto fra Dio e l'«io» che Fabro stabilisce come risultato delle sue ricerche sulla metafisica tomista della partecipazione e sull'esistenzialismo che egli riscontra in Kierkegaard. In questo senso il nostro autore preferirà sempre il termine «Assoluto» per parlare di Dio; ma bisogna tener presente che il termine implica la nozione di Dio con quei molteplici significati – gli attributi di Dio – che abbiamo appena descritto. Mantenere questi attributi in Dio, per Fabro, è tanto importante che (ed è una delle tesi della *Introduzione all'ateismo moderno*) chiunque neghi anche uno solo di questi attributi deve essere classificato come esponente di un «ateismo esigenziale o postulatorio», che equivale a dire: una implicita negazione di Dio³⁹¹.

2.4.2 L'«io» assoluto e il rapporto con se stesso: l'«io» «metafisico-esistenziale»

Le riflessioni che abbiamo presentato riguardo all'«io», specialmente in rapporto al ruolo della volontà nel soggetto³⁹², si chiariscono ulteriormente alla luce di un'altra fonte del pensiero fabriano. Per il filosofo friulano la doppia riflessione della volontà che si legge in Tommaso (*voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse et sic de aliis*)³⁹³, e che il nostro autore intraprende come sorgente della soggettività, trova riscontro in alcuni brani del pensiero di Søren Kierkegaard sull'«io»³⁹⁴. In diversi suoi scritti, durante periodi alterni di ricerca, Fabro tiene presente l'inizio di *La Malattia mortale*, che, insieme a *Il concetto dell'angoscia*, egli considera come lo scritto più rappresentativo dell'opera kierkegaardiana:

E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l'io non è il rapporto ma il rapportarsi a se stesso. L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di

³⁹¹ Cf. FABRO, C.: *Introduzione all'ateismo moderno...*, p. 53: «Ma si deve anche parlare di un ateismo esigenziale ossia postulatorio (negazione implicita di Dio) ch'è proprio di quelle filosofie le quali, mentre affermano l'esistenza di Dio, lo privano dell'uno o dell'altro attributo, che lo qualifica per la coscienza umana in modo indivisibile nella sua essenza:

- 1) della *conoscibilità* dell'esistenza e natura di Dio in generale: ed è *scetticismo, agnosticismo*;
- 2) della sua *unicità e perfezione*: ed è *politeismo, feticismo*;
- 3) della *trascendenza*: ed è *acosmismo, panteismo, panenteismo, monismo*;
- 4) della *spiritualità*: ed è *naturalismo, pansichismo, vitalismo...*;
- 5) della *personalità*: ed è *razionalismo, idealismo, teoria dei valori*.

³⁹² Cf. in questa stessa Parte II, c. 2.2.3.1 Dall'«autodeterminazione originaria» della volontà per la libertà alla soggettività.

³⁹³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 105-107.

³⁹⁴ Cf. FABRO, C.: Avvertenza del traduttore, in KIERKEGAARD, Søren: *La Malattia mortale*, Milano 2008 (ristampa dell'ultima versione rivista da Fabro per la ed. Sansoni di Firenze, nel 1965), qui p. 129.

eternità, di possibilità e necessità, insomma, una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due principi. Visto così, l'uomo non è ancora un io.

Nel rapporto fra due principi, il rapporto è il terzo e come unità negativa i due si rapportano al rapporto e nel rapporto si mettono in rapporto col rapporto; un rapporto a questo momento è, sotto la determinazione dell'anima, il rapporto fra anima e corpo. Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è l'io³⁹⁵.

La prima traduzione fabriana di quest'opera risale all'anno 1953. Nell'«avvertenza del traduttore» Fabro ci offre qualche accenno di una propria interpretazione di questo brano. La trattazione kierkegaardiana dell'«io» contiene delle «determinazioni ontologiche che si connettono e rimandano alla prima determinazione dello spirito che è la coscienza»³⁹⁶. Secondo la lettura di Fabro, la prima parte dell'opera è prevalentemente teoretica. Con il passare degli anni, e commentando spesso questa prima parte di *La Malattia mortale*, Fabro acquisirà la formula di «io metafisico-esistenziale»; mentre per la seconda parte del trattato di Kierkegaard egli conserva la formula coniata dallo stesso filosofo danese: «l'io teologico»³⁹⁷.

Il fatto che per Fabro il primo atto della libertà dell'uomo in quanto tale, dal punto di vista esistenziale, sia l'atto del «voler-volere», che egli chiama «costitutivo», implica che questo stesso atto della volontà si «reduplica come atto sintetico nella sua autentica originalità»³⁹⁸, dando così luogo alla soggettività, che è il momento fondamentale della struttura esistenziale dell'uomo. Per il nostro autore, nella definizione kierkegaardiana del soggetto appena riportata, soprattutto riguardo all'«io» in quanto «rapporto che si rapporta a se stesso», si ha un «momento» simile a quello che egli individua nella doppia riflessione della volontà in Tommaso: «*voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse et sic de aliis*»³⁹⁹. Essendo la volontà la «*facultas totius personae*»,

³⁹⁵ KIERKEGAARD, Søren: *La Malattia mortale: saggio di psicologia cristiana per edificazione e risveglio* in Søren Kierkegaard: *Le grandi opere filosofiche e teologiche: testi originali a fronte*, a cura di Fabro Cornelio, Roma 2013, p. 1665. L'edizione di Bompiani che seguiamo riprende la raccolta delle opere filosofiche di Kierkegaard edita per la prima volta dall'editore Sansoni di Firenze nel 1972, e l'ultima curata da Fabro. Fabro stesso preparò traduzioni più volte ristampata, con diversi studi introduttivi e note sulla vita, opera e pensiero del filosofo danese.

³⁹⁶ FABRO, C.: *Avvertenza del traduttore...*, p. 136.

³⁹⁷ Cf. FABRO, C.: «L'io, come sintesi di finito e d'Infinito, deve diventare se stesso; ma l'io può diventare se stesso soltanto quando fattosi trasparente a se stesso ossia, divenuto consapevole della propria finitezza, si fonda in Dio. *E questo io metafisico del rapportarsi (a sé) del rapporto, diventa io teologico mediante il rapportarsi a Dio: l'espressione "io metafisico" è mia e quella di "io teologico" è di Kierkegaard*; cf. *Appunti di un itinerario...*, pp. 183-184, il corsivo è nostro.

³⁹⁸ FABRO, C.: *L'uomo e Dio...*, p. 311.

³⁹⁹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 98-107: «*intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse et sic de aliis*».

la sua doppia riflessione («*vult se velle*», o «*voler-volere*») è una riflessione della totalità della persona, che nell'ambito esistenziale diventa così un «io» nel momento della scelta: la persona si autentica come soggetto libero, e dunque responsabile, in quanto ritorna su se stessa tramite la volontà, «rapporto che si rapporta a se stesso», consapevole di essere essa stessa l'«io» della scelta.

Nell'*Introduzione* alle Opere di S. Kierkegaard Fabro chiarisce che il pensatore danese, con la sua originale presentazione della soggettività, non nega affatto la verità oggettiva «di una struttura ontologica delle cose in sé»⁴⁰⁰. La verità oggettiva, con la realtà che essa sottende, è il termine ed anche l'oggetto della scelta. Ma la soggettività deve intendersi come il «modo» o il «come» dell'impegno stesso del soggetto nel momento della scelta. La verità oggettiva è ciò a cui ci si rapporta, la verità soggettiva si dà quando si riflette sul modo del rapporto del soggetto con la verità oggettiva. Questa situazione è chiamata da Fabro, nella sua lettura del filosofo danese, «la verità esistenziale»: «“esistere” perciò è il “come” del rapportarsi del singolo alla verità e ciò forma la qualità dell'esistere, dell'essere spirito, è il “come del come” ovvero il rapportarsi del rapporto stesso secondo la definizione dell'io che dà *La Malattia mortale*»⁴⁰¹. L'esempio kierkegaardiano del rapporto fra anima e corpo mostra la situazione della scelta così come viene intesa da Fabro, in quanto non ci sarà la soggettività, e cioè l'«io in quanto terzo positivo», se i rapporti presenti nell'uomo (finito-infinito, tempo ed eternità, possibilità e necessità) non si rapportano fra di loro e con il rapporto che generano. Se, per esempio, anima e corpo non si rapportano fra di loro, e cioè se il soggetto, o «io», non si pone in rapporto con se stesso, non si dà la vera riflessione che porta al sorgere della soggettività, e più esattamente la riflessione che genera la scelta⁴⁰². Il «come» del rapporto è la riflessione della volontà del soggetto, che permette alla persona di orientarsi moralmente nella scelta come atto di libertà⁴⁰³, come si è già

⁴⁰⁰ FABRO, C.: introduzione, in *Opere di Soren Kierkegaard*, Firenze 1988, p. XLI.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, pp. 206-207: «Per Kierkegaard invece l'io si costituisce come un doppio rapporto dentro un rapporto, perciò l'io è principio come un rapporto derivato, quindi l'io non è una “unità”, come per l'idealismo, ma una sintesi ch'è un rapporto fra due principi: finito e Infinito, tempo ed Eternità, possibilità e necessità. Ma perché da questo rapporto sorga l'io come libertà ossia come spirito occorre che l'io nel duplice rapportarsi (al finito e all'infinito, al tempo e all'eternità, alla possibilità e alla necessità) non sfumi nell'uno o nell'altro dei termini ma ritorni in se stesso, che sia il terzo. Ma questo terzo, ch'è l'io del Singolo (come rapportarsi del rapporto), che ora si presenta libero come possibilità, è effettivamente libero se nel rapportarsi a se stesso si attua non come rapporto a se stesso (Io = Io) cioè circolare ma che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero ossia riflettendosi infinitamente nel rapporto con la Potenza che l'ha posto cioè scegliendo Dio». Nel rapportarsi non a se stesso ma a Dio si ha, per Fabro, il passaggio dall'«io metafisico-esistenziale» all'«io teologico», come si vedrà nel punto seguente.

⁴⁰³ Cf. *Op. cit.*: p. 77.

visto, a seconda della *inclinatio* che la volontà dà a se stessa e poi comunica all'intelletto e alle altre potenze.

Questo momento è detto da Fabro «esistenziale-metafisico», in quanto la dialettica è tutta interna allo stesso soggetto, e concentrata nel movimento di «ritorno» su se stesso. Fabro ha ribadito più volte l'importanza della «assolutezza» dell'«io» in questo momento fondante per la soggettività della libertà. Perché si possa attribuire una vera responsabilità al soggetto, bisogna che l'atto della scelta sia «assoluto», nel senso già visto, ed anche nel senso che l'«io» che si configura nella scelta non può essere «condizionato o violentato» da presenze precedenti all'«io» stesso. La libertà esige che la scelta sia totalmente nella potestà dell'«io» di ogni persona. S'intende che in questa presentazione di Fabro la libertà «assoluta» si riferisce all'atto della scelta, sul piano esistenziale. Essa implica, lo ripetiamo, una scelta assoluta, anche perché l'«io» riflette su se stesso e sceglie se stesso in ogni scelta, e pertanto in ogni scelta coinvolge la sua intera soggettività, ed è responsabile del proprio destino⁴⁰⁴.

2.4.3 La qualifica e fondazione dell'«io» nella scelta esistenziale dell'Assoluto

L'uomo, nel forgiarsi il proprio destino tramite la scelta (come abbiamo più volte accennato), qualifica il suo «io» per il bene e per il male. Bisognerà ora chiarire brevemente che cosa intenda Fabro per «qualificazione dell'«io»», ancora attraverso il riferimento a Kierkegaard, e tenendo presente l'antropologia tomistica secondo la particolare interpretazione fabriana.

La qualifica dell'«io», però, è strettamente unita alla scelta del proprio fine: pertanto, in un secondo momento, tratteremo anche della massima qualificazione che il soggetto può dare a se stesso, che è quella di decidersi per Dio in quanto fine ultimo, e dunque della sua fondazione nell'Assoluto.

2.4.3.1 La dialettica qualitativa dell'«io»: lo «status» del soggetto dal punto di vista esistenziale

Fabro propone una visione filosofica che si può porre a fondamento della riflessione teologica sulla vita virtuosa o viziosa di ogni uomo; e in questo senso è da intendersi in Fabro il termine «qualificazione»: «poiché la scelta implica l'atto di scegliersi ovvero l'autoporsi dell'io come soggetto, la libertà ovvero l'esercizio della scelta decide, cioè costituisce la qualità ontologica dell'io stesso»⁴⁰⁵. Si è già detto che senza l'*amor boni in communi* non si ha l'essenza stessa della volontà, in quanto facoltà appetitiva del bene. D'altro canto, con l'*amor sui* si ha

⁴⁰⁴ Cf. FABRO, C.: Libertà teologica, antropologica..., p. 16.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

il soggetto stesso «volente» il bene scelto, e pertanto l'inizio della qualifica della persona, ovvero l'«io» dal punto di vista esistenziale, visto che la tendenza naturale al bene non determina la persona. La qualifica della persona per il bene o per il male nell'atto della libertà implica, nella lettura di Fabro, un coinvolgimento totale del soggetto stesso nel fine scelto. Questo fine si attualizza negli atti virtuosi (o viziosi) che riguardano più direttamente il fine.

Negli articoli che abbiamo analizzato per la trattazione dell'«io», il nostro autore, sempre nell'intento di chiarire il «locus» della libertà esistenziale e dell'«io», propone tre momenti, o «status», del soggetto riguardo alla scelta del fine ultimo, così da differenziare anche l'ambito metafisico da quello propriamente esistenziale. Questi tre momenti sono: prima della scelta, durante la scelta, e dopo la scelta⁴⁰⁶.

a) «Prima della scelta esistenziale del fine ultimo»⁴⁰⁷. Come abbiamo accennato, per Fabro non si può dire che il soggetto si trovi nella cosiddetta «indifferenza», da cui la persona passerebbe poi all'atto di scelta. L'indifferenza così intesa è un'astrazione, sul piano esistenziale; e se così stessero le cose nella realtà effettiva di ogni uomo, non si potrebbe «sbloccare» la situazione per passare alla scelta, se non con violenza ed estrinsecamente. Per Fabro, da questo punto di vista esistenziale, si tratta di riflettere sull'uomo nella sua concretezza, e nelle esperienze che arricchiscono (o impoveriscono) la sua vita, che lo portano, in diversi momenti della vita, ad afferrare ciò che per lui è bene o male, guidandolo, in determinate circostanze, a decidersi per una scelta radicale, come quella del fine da dare alla propria vita personale. L'indifferenza, per Fabro, è opposta a ciò che egli chiama (a volte) la libertà «positiva»⁴⁰⁸, perché nel momento in cui si sceglie qualcosa, e si prende una determinata via per la propria vita, la si preferisce alle altre, e si indirizzano gli atti personali verso di essa, «se la serietà della eternità deve riposare sulla scelta», come Fabro ricorda seguendo Kierkegaard⁴⁰⁹. Una scelta in cui sia indifferente scegliere l'una o l'altra via non avrebbe la serietà eterna della scelta: ci deve essere il «rischio» di guadagnare tutto o perdere tutto, nella scelta radicale. Nello stesso tempo, perché si tratti di una vera scelta, ci deve essere la possibilità di scegliere una via rispetto ad altre⁴¹⁰. Perciò Fabro accetta volentieri la visione kierkegaardiana della libertà come «possibilità per la possibilità», ossia una sorta di «indeterminatezza attiva», che sta agli antipodi della *libertas indifferentiae*. Nell'«indeterminatezza attiva» la libertà pone se stessa, ed esprime alla sua radice l'originarietà della

⁴⁰⁶ Seguiamo La libertà in san Bonaventura..., pp. 531-534.

⁴⁰⁷ *Op. cit.*: p. 532.

⁴⁰⁸ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 220.

⁴⁰⁹ Cf. *Ibidem*.

⁴¹⁰ Cf. *Ibidem*.

scelta dell'«io» come spirito, tramite la volontà libera⁴¹¹. In Fabro, l'accento, nell'ambito esistenziale, è posto soprattutto sull'atto, e non sull'oggetto, come accade invece nelle interpretazioni tomistiche di quegli autori che fondano la libertà della volontà sull'indifferenza, e attribuiscono pertanto all'intelletto il primato nella fondazione della libertà⁴¹². L'«io» è anche detto, in questo contesto, soggetto metafisico-morale, che è capace di formare se stesso, e che ha il dovere di scegliere se stesso, nella sua incomunicabile individualità personale e nel volere una fine come personale.

b) «Durante la scelta ovvero decisione della propria felicità»⁴¹³. Fabro chiarisce che in questo momento non si ha l'uomo già stabilito totalmente e in possesso compiuto della sua propria scelta. Se il soggetto sceglie per il proprio destino le cose finite (come gloria, denaro, piacere, ecc.), queste sono «immanenti al mondo»⁴¹⁴ e possono darsi al soggetto in infiniti modi, senza che sia mai possibile, però, che si diano come un Tutto, che soddisfino pienamente e in modo permanente il soggetto che le sceglie. Neanche chi ha scelto l'Assoluto è

⁴¹¹ Si veda la stessa presentazione parlando della libertà di scelta in Kierkegaard: «Inoltre la situazione d'indifferenza è in sé un'astrazione, com'è astratto il pensatore puro e l'esteta puro: l'uomo reale è in tensione di fronte alle prospettive della vita cioè allo aut-aut della scelta incombente, questa è l'angoscia: lo stato cioè che attesta la libertà che però non è ancora libertà in atto ossia in sé costituita, è appunto ancora possibilità per la possibilità della scelta ed è in questo che consiste ad un tempo sia la sua infinità come la sua ambiguità. Per questo la scelta, afferma Kierkegaard, è decisiva per il contenuto della personalità e se c'è qualche momento in cui il Singolo può (o sembra) mantenersi nell'indifferenza, si tratta di un momento astratto come il "momento" platonico: in verità ciò che dev'essere scelto si trova nel rapporto più profondo con colui che deve scegliere»; cf. *Riflessioni...*, p. 222. Fabro trova riscontro a queste riflessioni anche in Tommaso: «ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate» (*In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1; ed. Mandonnet, p. 985). Ha studiato di recente questa tematica, sostenendo anch'egli l'impossibilità dell'indifferenza come base per l'atto libero, da una prospettiva tomistica e seguendo i suggerimenti di Fabro, SANGUINETI, J. J.: Libertad, determinación e indeterminación en una perspectiva tomista, en *Anuario Filosófico* 46 (2013), pp. 387-403. Lo stesso fa anche OCAMPO PONCE, M.: Tendencia natural y libre en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, in *Sapientia* 69 (2013), pp. 29-65, senza tener conto dei suggerimenti di Fabro, ma da una prospettiva simile.

⁴¹² Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 33, nota 37: «non è l'indifferenza passiva che per S. Tommaso fonda la libertà originaria del volere, ma il suo potere attivo sull'atto del volere stesso (*volo velle, volo quia volo...*) col quale può dominare anche l'intelligenza, quindi riformare sempre il giudizio pratico e perciò anche modificare tutte le proprie scelte». E un po' prima: «la valenza della libertà è concepita "a parte obiecti", cioè più dall'imperfezione dell'oggetto particolare che non sazia completamente la volontà, che non dal dominio attivo della volontà così che perfezione dell'oggetto buono e necessità dell'aspirazione coincidono»; cf. *Riflessioni...*, p. 24.

⁴¹³ FABRO, C.: *La libertà in san Bonaventura...*, p. 532.

⁴¹⁴ Cf. *Ibidem*.

già in possesso della propria scelta, in quanto Dio è trascendente⁴¹⁵ e l'unione con Lui non può compiersi perfettamente in questa vita.

c) «Dopo la scelta ed in virtù della scelta»⁴¹⁶. Fabro individua altre due situazioni possibili all'interno di questo momento.

1. Il soggetto che ha scelto le cose finite ha perso la libertà esistenziale, secondo Fabro, perché, scegliendo ciò che è finito, ha escluso l'Assoluto, che è infinito, e di conseguenza ha perso anche se stesso, diventando un «io» finito.

2. Il soggetto che ha scelto l'Assoluto ha acquistato la libertà esistenziale di scelta, poiché può «dominare» ciò che è finito, stabilendo e mantenendo se stesso nel proprio fondamento, che è l'Assoluto.

Riportiamo di nuovo un testo di Fabro che abbiamo già citato, per sottolineare meglio il *modo* in cui si qualifica l'«io»:

Io posso scegliere per ultimo fine esistenziale e concreto il finito e l'Infinito nei modi ed oggetti ora indicati in quanto approvo e mi fisso ovvero stabilisco me stesso in siffatta scelta. Questo significa che ogni atto di scelta implica da parte dell'io, sia che scelga il finito come l'Infinito, la scelta dell'io come co-oggetto e non soltanto come soggetto della scelta stessa nel senso ovvio che con la scelta del (bene) finito scelgo me stesso autoponentesi e autoposto come finito, scelgo e pongo me finito e parimenti, ma per contrasto, quando scelgo il bene infinito pongo me stesso e perciò scelgo me stesso autoimpegnatosi nel rischio dell'Assoluto⁴¹⁷.

Per il nostro autore, soltanto sul fondamento del rapporto con l'Assoluto l'uomo è veramente libero, in quanto realizza la sua propria natura, ovvero essere spirito e qualificare se stesso mediante la scelta dei beni spirituali. Ma siccome l'uomo è *causa sui* (nel senso che abbiamo spiegato), con l'attuazione della scelta del fine egli produce se stesso, in quanto può anche scegliere il finito, «diventando» anch'egli finito. Questo è possibile in quanto la scelta implica l'impegno di tutta la persona – dall'interno della persona stessa – tramite la volontà, onde per Fabro si tratta dell'«io» come «co-oggetto» o «oggetto immanente». In questo caso l'uomo sceglie la «non libertà», sceglie «di lasciare entrarsi nelle cricche e trascinare dalla cupidigia dei beni umbratili»⁴¹⁸. Ma è sempre in potere dell'uomo liberare se stesso o legare se stesso, dal punto di vista esistenziale: «l'esito dipende dalla scelta finale che il singolo, ogni singolo, fa e deve fare per suo conto impegnando tutto se stesso»⁴¹⁹. L'«io» «lega» se stesso – dice Fabro, con Kierkegaard – quando sceglie il finito, in quanto limita

⁴¹⁵ Si vedano le note distintive di Dio come Assoluto all'inizio di questo punto.

⁴¹⁶ FABRO, C.: La libertà in san Bonaventura..., p. 533.

⁴¹⁷ *Op. cit.*: p. 529.

⁴¹⁸ FABRO, C.: L'uomo e Dio..., p. 316.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

se stesso: ciò che è finito è principio di limitazione, mentre l'«io» appartiene ad una persona che in quanto tale è spirituale⁴²⁰. Può anche darsi che l'«io» scelga il finito auto-ingannandosi, come se si trattasse dell'Infinito. Questo succede, secondo Fabro, quando si scelgono delle aspirazioni vuote, fantastiche, o delle astrazioni «che mai si fissano nel compito»⁴²¹ perché appunto astratte e non reali, come invece dev'essere ogni singolo esistente; si tratta qui di scelte non ancorate nel vero Assoluto, per cui non è possibile stabilire un vero rapporto con il Dio reale⁴²².

Il punto «culmine» nella scelta del finito è il peccato, in quanto si antepone a Dio qualcosa di finito, quando si dovrebbe tendere invece all'Assoluto. E in questo modo l'uomo non sceglie se stesso secondo il suo valore assoluto, in quanto spirito. Scegliendo il finito il soggetto è «individuato negativamente nel suo io»⁴²³. Dal punto di vista della libertà esistenziale (come abbiamo accennato), il peccato è un atto «positivo» di libertà, e perciò anche con esso l'«io» si qualifica. È l'«io» che decide di stabilirsi nel male (rapina, delitto, menzogna, ricchezze illecite, ecc.: sono alcuni degli esempi di Fabro); se il male e il peccato si riducessero essenzialmente a mera privazione (inclusa la mancanza di conoscenza), l'uomo non sarebbe responsabile delle proprie azioni:

È un'azione positiva il peccato, dispregio della legge divina, di sfida a Dio, di scelta di questo mio io nel mondo, di affermazione dell'io nella ricchezza, nella dinamica dei partiti più o meno estremisti, ecc. Si tratta di una *scelta qualificativa interna* così che se, per un atto radicale di introflessione trascendentale, ciascuno di noi potesse riversarsi all'interno della propria coscienza dopo una scelta radicale di questo tipo, si vedrebbe configurato nel delitto o nel rischio o nella virtù che ha operato⁴²⁴.

Anche se la persona è stabilita nelle proprie scelte cattive, resta fermo, per Fabro, che chi ha scelto il finito, peccando, ha sempre la libertà, come capacità attiva, per cui rimane sempre aperta la possibilità di «riprendere» il proprio «io» e indirizzarlo verso l'Assoluto. D'altra parte, c'è anche il rischio – finché la persona è viva – di abbandonare il proprio «io»: chi ha scelto l'Assoluto come scopo

⁴²⁰ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 207.

⁴²¹ *Ibidem*. Fabro cita spesso un passo di *La Malattia mortale* di Kierkegaard: «quando l'io, con una passione resa infinita dalla fantasia, si dispera per qualcosa di terrestre, la passione infinita trasforma questo che di particolare, questo qualcosa, nel terrestre *in toto*; vale a dire la determinazione della totalità sta e dipende da chi dispera», cf. Kierkegaard, S.: *La Malattia mortale...*, p. 1735. La «disperazione» kierkegaardiana, in questo contesto, è intesa da Fabro come la perdita della «consistenza» dell'uomo moderno, che viene posto fuori di se stesso, trasferito ad altro da sé, e tolto dal proprio fondamento che è Dio.

⁴²² Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 208.

⁴²³ FABRO, C.: *Essere nell'io...*, p. 9.

⁴²⁴ FABRO, C.: *Pensiero e spiritualità nell'ideale francescano*, in *Momenti dello Spirito* vol. 1, Assisi-San Damiano 1983, pp. 198-221, qui p. 205.

finale della propria esistenza può ad un certo punto decidere di rivolgersi alle sole cose finite⁴²⁵.

2.4.3.2 La fondazione metafisico-esistenziale dell'«io» mediante l'accettazione dell'Assoluto

Come abbiamo più volte accennato, per Fabro il soggetto dipende dall'Assoluto nell'ordine metafisico reale, ma è indipendente nell'ordine esistenziale: infatti, perché la scelta sia veramente tale, con tutto ciò che essa implica per la vita dell'«io», si è visto che deve essere «assoluta», vale a dire indipendente e non condizionata quanto all'atto stesso della libertà, e cioè in quanto alla scelta stessa.

Tuttavia, per il nostro autore, che segue anche qui le riflessioni di Kierkegaard, questa indipendenza della scelta, che riflette l'indipendenza e assolutezza dell'«io», è possibile, paradossalmente, solo in quanto l'«io» si rapporta all'Assoluto. Quando il soggetto sceglie l'Assoluto, proprio allora si potenzia come un vero «io»; quando invece decide di non seguire Dio, e cioè di non sceglierlo nella propria vita, allora l'«io» non si realizza in tutte le sue potenzialità, come spirito, diventando sempre più oscurato nell'intelligenza e sempre più debole nella volontà ad ogni scelta che compie per il finito⁴²⁶ – benché sempre sia presente il riferimento all'Assoluto, sia pur solo per rigettarlo come fondamento.

In genere, Fabro parla di «fondazione esistenziale» della libertà quando riflette sull'«io» nel suo rapporto positivo con l'Assoluto; ed in questo contesto sono molteplici i richiami a Tommaso da parte del nostro autore, che fa convergere le riflessioni di Kierkegaard con alcuni dei principi dell'Aquinate. Ma se teniamo conto che per Fabro l'ambito esistenziale trova il suo fondamento nell'ambito metafisico, è possibile stabilire, secondo il filosofo friulano, una doppia fondazione dell'«io»: a livello metafisico, o (possiamo dire) «remoto», e a livello esistenziale, o «prossimo»⁴²⁷.

⁴²⁵ Cf. FABRO, C.: *La libertà in san Bonaventura...*, p. 533. Perciò non coglie il vero senso del pensiero di Fabro sugli stadi dell'«io» Ruiz Montoya quando afferma: «No parece que la experiencia más común consista en superar estadios a base de decisiones radicales o saltos, como tampoco nos parece suficiente decir que una persona se ha orientado a Dios con una elección radical (...). La existencia humana tiene una viveza mucho mayor que el sí o el no radical: la existencia se vive como aprendizaje y crecimiento» (cf. RUIZ MONTOYA, C.: *La existencia como novedad. El yo desde la libertad en Cornelio Fabro: un análisis de la existencia en clave metafísica*, Roma 2009, p. 388). Fabro non nega la vita virtuosa che la scelta implica, né il perfezionarsi della persona tramite le virtù, ma adotta la prospettiva del fondamento della scelta radicale, secondo l'insegnamento di Tommaso: «*principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus*» (*S. Th.*, I-II, q. 72, a. 5; ed. Leon., t. 7, p. 18).

⁴²⁶ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, pp. 77-80.

⁴²⁷ Cf. FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 132.

Si è già visto che, nella lettura di Fabro, per Kierkegaard l'«io» si costituisce con un doppio rapporto dentro un rapporto, per cui il soggetto è un «principio come un rapporto derivato»⁴²⁸. Ma l'«io» sarà libero e pertanto veramente un «io» se nel rapportarsi a se stesso si attua (anche) in rapporto all'Assoluto, che è Colui che lo «ha posto», nella terminologia di Kierkegaard o Colui che «lo ha creato» secondo Tommaso. Nel pensiero di Fabro convergono il filosofo danese e l'Aquinate perché, sia per Kierkegaard sia per Tommaso, si deve affermare che l'uomo autentica la sua libertà in quanto «sceglie» Dio⁴²⁹. Fabro chiarisce questo pensiero affermando che l'«io» deve «riflettersi nell'Assoluto», per cui deve riferire a Dio se stesso, l'oggetto della scelta e la scelta stessa: in tal modo, «mettendosi in rapporto con sé stesso, volendo essere se stesso, egli si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto»⁴³⁰.

Emerge così l'«io» costituito esistenzialmente, in quanto radicato nell'Assoluto per propria iniziativa soggettiva, ma con la potenza dello stesso Assoluto. Se l'«io» non si fonda nell'Assoluto, perde se stesso, si individua – o si qualifica – negativamente, come abbiamo visto; anzi, Fabro afferma che «non ha neanche un io»⁴³¹, in quanto non è veramente libero (potremmo dire che si tratta di una mera illusione di vera libertà), perché ha deciso di non rapportarsi a quell'Assoluto che è la potenza che lo rende libero. Invece, se l'«io» si fonda in Dio, la qualifica morale del soggetto diventa possibile, perché diventa possibile la libertà.

Commenta ancora Fabro, seguendo il testo di Kierkegaard:

Come infatti tutto è possibile per l'onnipotenza di Dio, allora l'esistenza di Dio, ammettere Dio, è ammettere che tutto è possibile» nel campo dello spirito, è perciò costituire l'io come spirito perché l'io è spirito quando è libero e l'io si costituisce in libertà quando si rapporta nel rapporto ossia quando nella scelta l'io si rapporta a Dio ch'è il Principio che l'ha posto (creato)⁴³².

Così, rapportandosi all'Assoluto, l'«io» diventa un «io teologico» (secondo la terminologia kierkegaardiana, che Fabro assume), in quanto, nel rapportarsi a Dio, l'«io» prende coscienza di essere davanti a Dio, e fonda in Lui la propria libertà⁴³³. Fabro compie una propria lettura della fondazione esistenziale della

⁴²⁸ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 206.

⁴²⁹ Si veda la tematica della scelta del fine ultimo, secondo la lettura di Fabro, all'inizio di questa Parte II, al Capitolo 1.

⁴³⁰ KIERKEGAARD, S.: *La Malattia mortale...*, p. 1667.

⁴³¹ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 208.

⁴³² *Ibidem.*

⁴³³ Cf. FABRO, C.: *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea...*, p. 20: «se in un primo tempo è l'io a costituire liberamente il rapporto, in un secondo tempo l'io è costituito dal rapporto o meglio dal rapportarsi del rapporto ch'è il rapportarsi dell'io a se stesso. Poiché è profondamente diverso il rapportarsi dell'io a se stesso quando questo rapporto si media col rapporto al finito oppure

libertà dell'«io» (o «singolo») seguendo da vicino un testo del «*Diario del 1846*» di Kierkegaard, riportato spesso nelle sue riflessioni sul tema. Il filosofo friulano divide il brano in tre parti, per meglio presentare la propria lettura, che mira a riflettere sul problema della libertà e del male, e che egli intende come la fondazione della libertà dell'uomo nell'Assoluto: «tema e tesi», «dimostrazione» ed «epilogo»⁴³⁴.

a) Tema: «l'uomo è, nel suo ordine, il principio attivo e quindi responsabile nell'uso della propria libertà»⁴³⁵. Fabro sottolinea che Kierkegaard, come Tommaso, ammette che l'uomo riceve ogni bene, ed anche la libertà, da Dio. Ma il potere di compiere il male, come abbiamo visto, appartiene alla decisione della volontà umana, per cui Fabro prende come tema il fatto che il soggetto, nell'ordine esistenziale, è l'unico responsabile delle proprie decisioni.

Kierkegaard afferma che, sebbene l'uomo abbia la capacità di compiere il male, è l'onnipotenza divina che rende indipendente la libertà dell'agire dell'«io», in quanto Dio è l'Assoluto e l'unico onnipotente per sé.

Da ciò si evince la *tesi* che Fabro individua nel testo di Kierkegaard: «l'onnipotenza di Dio fondamento della libertà dell'uomo»⁴³⁶. Per illustrare questa tesi Fabro presenta un passo nel quale troviamo il nocciolo della sua lettura della fondazione della libertà del soggetto nell'Assoluto:

La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di essa, è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente⁴³⁷.

Qui il nostro autore fa convergere Kierkegaard con Tommaso; per cui possiamo affermare che Fabro sottintende che la presentazione di Kierkegaard sia sostenuta da una struttura teoretica valida⁴³⁸. Nel brano appena riportato, secondo

col rapporto all'Infinito. Qui è la salvezza, là è la disperazione. Col rapportarsi a Dio, l'io non è più meramente umano ma è ciò che si potrebbe chiamare, secondo Kierkegaard, l'io teologico».

⁴³⁴ Seguiamo FABRO, C.: *Riflessioni...*, pp. 213 e ss. Questo scritto era apparso in un volume miscelaneo nell'anno 1975; cf. La fondazione metafisica della libertà di scelta in Kierkegaard, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano 1975, pp. 86-116.

⁴³⁵ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 213.

⁴³⁶ *Op. cit.*: p. 214.

⁴³⁷ KIERKEGAARD, S.: *Diario*, 1846-1847, VII A 181; trad. it. a cura di Cornelio Fabro, Brescia, ed. Morcelliana, 2 ed. riveduta 1962, vol. 1, pp. 512-513.

⁴³⁸ Si veda, al riguardo, la presentazione personale che Fabro offre del proprio itinerario speculativo, dove esplicitamente parla della sua assunzione di alcune nozioni e riflessioni di Kierkegaard, in *Appunti di un itinerario...*, pp. 179-186; per «struttura teoretica valida» s'intende una concezione che non sia in contraddizione con i principi e le nozioni tomistiche.

Fabro, è evidente la corrispondenza fra l'onnipotenza e trascendenza di Dio, da un lato, e l'indipendenza e responsabilità del soggetto, dall'altro. La cosiddetta «tesi» del pensatore danese troverebbe riscontro nella nozione tomistica di Dio, come Causa prima e totale dell'essere e dell'operare della creatura; dove Dio non può avere con l'uomo se non una relazione di ragione, mentre nell'uomo, e nella creazione in quanto tale, la relazione è reale, di dipendenza⁴³⁹.

b) *dimostrazione*: «la potenza finita limita, la Potenza infinita invece fonda la libertà creata»⁴⁴⁰. Fabro individua la dimostrazione della libertà del soggetto nel seguente testo kierkegaardiano, continuazione di quello appena citato:

Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro uomo (...). Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'onnipotenza sempre riprende se stessa⁴⁴¹.

Per Fabro si tratta qui di una dimostrazione «metafisico-esistenziale»⁴⁴². Ciò che è finito è limitante – ed aggiungiamo: è anche «esterno» al soggetto, dal punto di vista che qui si assume. Un uomo può rendere libero un altro uomo quando si tratta di libertà «applicate o derivate», come possono essere la libertà economica, politica, ecc. Ma se parliamo della libertà in quanto tale, a livello metafisico e a livello esistenziale, non è possibile che un uomo liberi un altro uomo, perché a questo livello la libertà tocca le facoltà spirituali proprie del soggetto, quali sono l'intelletto e la volontà. Come accenneremo nel prossimo punto, Fabro fa convergere Kierkegaard con Tommaso nel ritenere che le facoltà spirituali dell'uomo possano essere mosse – dall'interno – soltanto da Dio stesso, come Causa Prima: Dio esercita una causalità totale sulla causa creata – compresa la libertà – come causa principale seconda.

Fabro osserva come per Kierkegaard è implicito che il comunicarsi di Dio alla creatura non significa perdere parte della sua potenza né legarsi alla creatura⁴⁴³. Il

⁴³⁹ Fabro riporta al riguardo un testo della *S. Th.*: «cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum»; cf. THOMAS de Aquino, *S. Th.*, I, q. 13, a. 7; ed. Leon., t. 4, p. 153.

⁴⁴⁰ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 214.

⁴⁴¹ KIERKEGAARD, S.: *Diario 1846-1847*, VII A 181..., p. 513.

⁴⁴² Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 215.

⁴⁴³ Cf. *Ibidem*. Fabro tiene spesso conto che il contesto delle discussioni di Kierkegaard riguardo alla libertà e il suo rapporto a Dio e al male si presentano come una sorte di «contestazione» a diversi pensatori di matrici idealistica dell'epoca.

rendere indipendenti gli uomini «costituisce una prerogativa dell'onnipotenza», scrive Fabro, citando Kierkegaard⁴⁴⁴. Dio, infatti, ha creato l'uomo dal nulla proprio per la sua onnipotenza, ed è questa stessa onnipotenza che può rendere gli uomini liberi: «Colui al quale io assolutamente devo ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente»⁴⁴⁵.

c) *Epilogo*: «Solo la dipendenza totale di Dio, fondata sulla comunicazione d'amore della creazione, rende possibile la libertà dell'uomo»⁴⁴⁶.

Fabro accenna infine (a modo di conclusione di questa fondazione esistenziale della libertà, condotta seguendo Kierkegaard) che l'Assoluto «non assorbe in sé, ma fonda e distingue da sé la libertà dell'uomo»⁴⁴⁷. Anche parlando della natura dell'Assoluto Fabro fa convergere Kierkegaard e Tommaso: per il filosofo danese Dio è «l'Essere senza predicati», che equivarrebbe a «l'Essere per assenza» dell'Aquinate, sulla base di una comune fonte d'ispirazione, che è il testo sacro di *Esodo* 3, 14: «*Ego sum qui sum*»⁴⁴⁸. Perciò Dio, come Assoluto metafisico, fonda il valore assoluto della libertà umana, di ogni uomo in concreto. Questo vuol dire che per Fabro (seguendo sempre Kierkegaard) il rapporto di dipendenza/indipendenza, che si dà nella libertà umana rispetto all'Assoluto, è sempre fra Dio e l'«io» in quanto uomo concreto ed unico, ossia in quanto «singolo». Non può darsi rapporto di libertà reale fra Dio e un «Tutto», «Idea», «Sostanza unica», «volontà universale», ecc.

Questo rapporto si evince anche in quelle situazioni in cui l'«io» «rinnega» il rapporto libero con Dio, tramite il peccato: «il rapporto dell'uomo a Dio dev'essere una scelta assoluta di obbedienza assoluta senza rivali»⁴⁴⁹, per cui il peccato ha anch'esso una sua rilevanza e positività assoluta per chi, conoscendo quanto implica il rapportarsi a Dio, decide comunque di affermarsi in se stesso, senza l'Assoluto. Fabro concorda con il filosofo danese nel dire che, quando l'«io» decide di allontanarsi dal suo fondamento, si tratta di un «regresso» per il soggetto, di «una caduta da ciò che è eterno»⁴⁵⁰. Ed ecco emergere il paradosso della libertà

⁴⁴⁴ Cf. KIERKEGAARD, S.: *Diario* 1846-1847, VII A 181..., p. 513.

⁴⁴⁵ *Op. cit.*

⁴⁴⁶ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 216.

⁴⁴⁷ *Op. cit.*: p. 217.

⁴⁴⁸ Cf. *Ibidem*. Fabro riporta un commento di Kierkegaard al riguardo: «“Io sono” questa è la forma più alta dell'essere» (cf. KIERKEGAARD, S.: *Diario* 1854, XI¹ A 284; trad. it. a cura di Cornelio Fabro, Brescia, ed. Morcelliana, 2 ed. riveduta 1962, vol. 2, pp. 527-529).

⁴⁴⁹ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 217.

⁴⁵⁰ *Ibidem*. La stessa idea si trova anche in un altro scritto coevo: «all'uomo infatti è concessa questa soggettività ossia questa libertà suprema ad assoluta di decidere il proprio essere in virtù del proprio radicarsi nell'Assoluto. Solo mediante l'Assoluto, mediante cioè l'appartenenza all'Assoluto ed il riferimento all'Assoluto l'uomo si stabilisce in questa libertà; se l'uomo si stacca dall'Assoluto cade nell'arbitrio, nel particolare, nella finalità contingente»; cf. *La libertà in Hegel e in san Tommaso...*, p. 167.

esistenziale, nel fatto che l'Assoluto – per la creazione stessa della libertà dal nulla – fonda l'indipendenza della libertà del singolo, ma lega a sé la stessa libertà creata quando l'«io» decide di fondarsi in Lui – ed è allora che l'«io» diventa veramente «assoluto», acquistando una propria misura «assoluta»⁴⁵¹.

L'«io» può assumere una misura (tema che Fabro trae da Kierkegaard) in quanto è partecipato (nozione tomistica). Come si è detto, a livello metafisico, la sua «assolutezza» è tale per il possesso necessario dell'*actus essendi*, ma è per partecipazione; per cui l'«io» avrà la capacità di assumere una misura (sul piano esistenziale di considerazione) a seconda del fine eletto, soprattutto attraverso l'efficienza dinamica della volontà⁴⁵². Il fatto che il soggetto abbia la sua perfezione massima a livello metafisico, in modo partecipato, significa che è fondato anche dal punto di vista metafisico (come si è visto, e come ancora si dirà). Perciò, per potersi rapportare a se stesso e diventare un «io» alla massima potenzialità, mediante l'attuazione della sua libertà, deve mettersi in rapporto con il Principio che lo ha creato⁴⁵³.

Il rapporto dell'«io» con il Principio che lo ha creato permette all'«io» stesso di calibrare le scelte successive, e di avere riguardo ad esse un criterio di discernimento, in quanto l'Assoluto è anche il Bene Assoluto, che dona equilibrio alle altre, diverse elezioni dei beni finiti, che l'«io» dovrà compiere per proseguire lungo la propria via verso l'unione con Dio⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ Cf. FABRO, C.: *Libertà teologica, antropologica...*, p. 21: «Infatti non v'è dubbio (...) che ogni uomo è un "Singolo davanti a Dio ed a Cristo" e deve perciò fare la "scelta qualitativa" nel tempo in cui si svolge l'esistenza. Perciò la libertà esistenziale è dinamica e costitutiva dell'io come persona responsabile. Ed è in questo rapporto all'Assoluto nel tempo che l'io attinge il suo valore assoluto. Qui l'impegno è ovvio e inevitabile. Ognuno ha l'esperienza diretto del proprio Io *in atto* e quindi del *fatto* delle scelte in cui s'impegna nella vita quotidiana e l'insieme dei fatti costituisce la trama dell'esistenza di ciascuno. Ma non solo ha coscienza del fatto come evento di cronaca, ma anche della *qualità* dell'atto buono o cattivo, in cui si concreta la scelta stessa».

⁴⁵² Cf. *Op. cit.*: p. 22: «la volontà, che ha per oggetto il *bonum* nel senso di reale perfettivo, perché *ens perfectum*, partecipa dell'assolutezza dello *actus essendi* quale *perfectio omnium perfectionum*. (...) E la volontà allora, che ha per oggetto il *bonum*, lo *ens perfectum et perfectivum*, è di per sé, grazie allo *esse*, atto dell'*ens*, capacità aperta all'assoluto e perciò dotata di libertà dominatrice dell'atto e dell'oggetto»; i corsivi sono di Fabro.

⁴⁵³ Cf. FABRO, C.: *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea...*, pp. 20-21: «Solo l'io teologico, l'uomo che ha scelto Dio, ossia che ha accettato la costrizione assoluta dell'Assoluto, è libero ossia può disporre a suo grado del finito. Che realtà infinita non acquista l'io acquistando coscienza di esistere davanti a Dio, diventando un io, la cui misura è Dio! (...) si tratta che per trovare la misura per l'io, bisogna domandare che cosa è ciò di fronte a cui esso è io. Come si possono aggiungere soltanto grandezze omogenee, così ogni cosa è qualitativamente ciò con cui essa viene misurata; e ciò che, qualitativamente, è la misura, eticamente è la sua meta (...). Perciò la libertà, ch'è infinita per ogni uomo come possibilità, deve diventare una realtà e diventa infinita nella realtà solo stabilendosi nel rapporto assoluto all'Assoluto, mentre cade quando si lega alla finitezza ossia si perde come libertà quando si stabilisce nel finito».

⁴⁵⁴ Cf. FABRO, C.: *La libertà in Hegel e in san Tommaso...*, p. 182: «*Il nocciolo della libertà dell'atto è il momento di scelta dell'Assoluto* (...) perché solo scegliendo l'Assoluto come primo

Quando l'«io» vuole fondare se stesso, invece, si cade in un controsenso, anche riguardo alla «misura» dell'«io». Fabro illustra questo punto nuovamente con un testo di Kierkegaard:

È impossibile che in A io possa essere effettivamente più severo di quel ch'io sono in B o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega, non è qualcosa di più alto dell'Io stesso e tocca a me legare me stesso, dove allora come A (colui che lega) dovrei prendere la severità che non ho come B (colui che dev'essere legato), una volta che A e B sono il medesimo Io?⁴⁵⁵

Fabro, seguendo Kierkegaard, mostra come non è possibile che l'uomo leghi se stesso ad una legge che egli stesso si dà. Se «legislatore» e «suddito» coincidono non c'è più legge. Di qui la necessità di situare (teoreticamente) l'Assoluto fuori dal proprio «io» – un Assoluto che «costringa», non in senso fisico, ma metafisicamente ed oggettivamente. Questa situazione implica, dunque, la presenza dell'Assoluto all'«io», che gli permette di decidersi o meno per Esso.

Il fatto che l'«io», a livello esistenziale, si fondi sull'Assoluto, per Fabro, è sufficiente per poter affermare che questo tipo di fondazione del soggetto non è soltanto esistenziale, bensì «metafisico-esistenziale»⁴⁵⁶. Non è l'uomo, dunque, l'arbitro del bene e del male, ma piuttosto egli deve decidersi per il bene, se vuole veramente fondare la propria libertà e la propria soggettività⁴⁵⁷.

Fabro illustra alcuni passi dialettici trovati in Kierkegaard, che permettono di vedere i punti nodali della fondazione metafisico-esistenziale della soggettività dell'«io» tramite la scelta. Li elenchiamo qui, a modo di riassunto e di conclusione:

A) l'uomo è *creato libero* in quanto spirito ed ha potuto esser creato libero in quanto il creatore è l'Onnipotente; B) l'uomo *diventa libero* in quanto sceglie «assolutamente» se stesso davanti a Dio; C) l'uomo allora sceglie assolutamente

oggetto o acconsentendo come Maria, io posso fare argine alle sollecitazioni del finito, posso calibrare i vari oggetti perché ho un criterio di misura che sfugge a tutte le sollecitazioni finiti, ho un punto di approdo che mi garantisce la positività della mia scelta»; i corsivi sono di Fabro. Anche in un testo contemporaneo già citato: «La libertà, come indipendenza nell'agire, è pertanto appartenenza dell'atto al soggetto al quale compete la decisione della scelta sia rispetto ai fini, ed è la libertà primaria fondante, sia rispetto ai mezzi che si può indicare come libertà secondaria ossia derivata con la quale il soggetto fa il ritorno in sé, fondandosi nel suo Principio»; cf. *Libertà teologica, antropologica...*, p. 15.

⁴⁵⁵ S. KIERKEGAARD, *Diario 1849-50*, X² A 396..., vol. 2, p. 23.

⁴⁵⁶ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 223.

⁴⁵⁷ Cf. FABRO, C.: *Libertà teologica, antropologica...*, p. 16: «la concezione della libertà indica la caratteristica della vita dello spirito nel suo appartenersi come atto di scelta ovvero come apertura e capacità di scelta ch'è in sé atto di "esperienza immediata": nell'atto di scegliere infatti l'io pone se stesso nella tensione di conseguire il bene e il fine, quale oggetto di elevazione verso il compimento della propria perfezione».

se stesso in quanto prima di tutto sceglie assolutamente l'Assoluto (...). La prima è la scelta di fondo ch'è il fondamento di ogni scelta al livello della natura ovvero della religione naturale, quella di scegliere anzitutto e assolutamente Dio e il Regno di Dio: questa è l'unica scelta esistenziale, una scelta ch'è principio e fine di se stessa e perciò una scelta che non è scelta ma una decisione⁴⁵⁸.

La visione di Kierkegaard è, secondo Fabro, d'ispirazione antropologica, e rivendica l'indipendenza dell'«io»; ma si tratta di un'indipendenza derivata dal Principio onnipotente, che è Dio, come spiega anche Tommaso, in quanto la libertà va riferita alla prima Causa, che è la prima fonte dell'essere e della perfezione⁴⁵⁹.

2.5. La fondazione metafisica dell'«io» assoluto nell'Assoluto metafisico o *Ipsum Esse subsistens*

Si tratta ora di compiere un ultimo passo, che ci permetta di scoprire la fondazione ulteriore – ed ultima – dell'«io» sul piano metafisico. Questa fondazione è stata già più volte suggerita, nel corso della nostra presentazione del pensiero di Fabro sulla soggettività umana. Nella prima parte di questa ricerca, infatti, all'interno della lettura metafisica fabriana dell'*esse* inteso come *actus essendi*, abbiamo presentato la nozione di forma ed il suo rapporto con l'*esse*, per arrivare ad affermare che l'anima umana è necessaria «*ab alio*»⁴⁶⁰. Questa situazione metafisica comporta diverse conseguenze per il rapporto dell'anima con la Causa Prima (Dio, Assoluto). Infatti, a livello metafisico «dinamico», non è contraddittorio che l'anima umana, necessaria *ab alio*, sia causata dalla Causa Prima, cioè Dio, e si trovi comunque «insieme» alla sua Causa, in quanto si tratta di ordini diversi: la dipendenza è costitutiva per l'anima in quanto *necessarium ab alio* rispetto a Dio. Si è già detto che, nella lettura fabriana della nozione di partecipazione, l'Assoluto si trova «accanto» all'anima umana ed alla sua azione, sebbene infinitamente distante ed ontologicamente «separato» (trascendente). L'Assoluto *per essentiam* non si aggiunge all'azione del soggetto «assoluto» *participative*, ma, avendolo messo in atto nell'intensità ed estensione che gli compete come Causa Prima⁴⁶¹, lo sostiene nell'*esse* e nell'operare con la sua azione divina «*sine motu et tempore*»⁴⁶².

Poiché le principali facoltà proprie dell'anima, cioè l'intelletto e la volontà, sono anch'esse spirituali, Fabro afferma che nell'ordine metafisico «il fondamento ultimo della libertà è la spiritualità dell'anima umana come tale, comune

⁴⁵⁸ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 226.

⁴⁵⁹ Cf. FABRO, C.: *Libertà teologica, antropologica...*, p. 16.

⁴⁶⁰ Cf. Parte I, c 2.2.3.

⁴⁶¹ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 432.

⁴⁶² THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 104, a. 1, ad 4; ed. Leon., t. 5, p. 464.

quindi all'intelletto e alla volontà»⁴⁶³. Ma in termini di causalità efficiente, come si è visto, la volontà si muove da se stessa; cosicché nell'ordine «predicamentale» (secondo la terminologia di Fabro) non c'è costrizione o influsso di altre cause seconde su di essa. Nemmeno da parte dell'intelletto. Il filosofo friulano riconduce questa efficienza assoluta della volontà all'«energia» originaria dell'«io ponente», che è radicato nell'anima⁴⁶⁴, forma necessaria *ab alio*. Di qui scaturisce il rapporto fra l'esse come *actus essendi* – partecipato nell'anima umana e fondamento metafisico dell'«io» (possiamo dire) in quanto struttura – e la libertà manifestata nella scelta, atto proprio della volontà (che è facoltà dell'anima stessa) *quoad exercitium actus*. In questo senso si può affermare che l'efficienza propria della volontà nella scelta è espressione, nell'ambito metafisico-esistenziale, dell'attualità dell'anima, in quanto atto primo, a livello metafisico-costitutivo e fondante, perché le appartiene l'*actus essendi*:

Il soggetto spirituale che è l'io individuale o persona, in quanto partecipa ovvero assume in se direttamente l'esse come *actus essendi* con appartenenza necessaria, si pone come persona «sussistente» che è in se libera nell'agire e immortale nell'essere in ascendenza metafisica: è l'ardita concezione tomistica del *necessarium ab alio* che fa del conoscere nell'apprensione del vero e della libertà nella decisione del bene nell'intero ambito della persona, una sfera a se di qualità assoluta⁴⁶⁵.

Fabro ha, inoltre, sviluppato la fondazione dell'operare della volontà in quanto causa seconda nella Causa Prima, l'Assoluto in quanto *Ipsium esse subsistens*, non solo nell'ambito esistenziale (come abbiamo visto nel punto precedente), ma anche a livello metafisico.

Se a livello esistenziale il soggetto si manifesta con l'agire della volontà, allora si può affermare che anche l'«io» nel suo agire è fondato – a livello metafisico – in virtù della fondazione metafisica causale della volontà. La trattazione più esaustiva la troviamo in *Partecipazione e causalità* dell'anno 1960. Qui la prospettiva adottata è quella metafisica, ma ci sono anche dei suggerimenti per l'ambito esistenziale; e comunque Fabro ritorna spesso a questa prospettiva,

⁴⁶³ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 30, nota 32.

⁴⁶⁴ Cf. *Op. cit.*: p. 155: «Possiamo allora chiamarlo, l'atto nella scelta del fine esistenziale e la consapevolezza della decisione nel senso indicativo, un “fatto trascendentale” ossia rivelatore a posteriori di una struttura a priori ch'è l'energia ponente dell'io spirituale cioè della coscienza ed, in ultima radice, dell'anima umana». Si badi ai diversi livelli per il soggetto: l'atto nella scelta del fine esistenziale – qui si accenna soltanto alla coscienza perché il contesto è la libertà in Fichte e in Tommaso –, rivela l'«io» che è radicato nell'anima umana. Lo scritto era apparso prima come articolo nell'anno 1980 (cf. *Dialectique de la liberté et autonomie...*, pp. 236-237), quindi contemporaneo a *Atto esistenziale e impegno della libertà* (1983), dove Fabro stabiliva anche la «progressione» del soggetto (cf. 3. L'io come principio assoluto esistenziale dell'agire, specialmente 3.1. «L'unità dell'«io» dal punto di vista esistenziale»).

⁴⁶⁵ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 55.

nelle sue riflessioni esistenziali sull'«io» (in genere posteriori a quest'opera), quando si tratta di richiamare il fondamento ultimo della libertà dal punto di vista teoretico.

Troviamo, per esempio, dei riferimenti alla fondazione metafisica della volontà in *Riflessioni sulla libertà* (1981). Parlando della libertà in Hegel e in Tommaso, Fabro ribadisce: «La linea speculativa tomista sembra in perfetta coerenza: come Dio, ch'è lo *Ipsum esse* intensivo, principio e causa di ogni realtà ed in particolare causa propria dello *actus essendi* (*esse*) partecipato dalle creature, così Dio è il primo principio intensivo cioè totale e abbracciante (come Causa prima) dell'agire e quindi anche della stessa libertà secondo l'analogia dell'essere stesso»⁴⁶⁶. Fabro stesso rimanda qui al suo studio sulla partecipazione e la causalità. Se non si tiene conto di questa ricerca basilare del pensiero di Fabro, e della sua lettura di Tommaso, si può pensare che in affermazioni come quella che abbiamo appena citato non si distinguano bene, nel pensiero fabriano, l'ordine creaturale da quello proprio della Causa Prima, in una sorta di «ontologismo».

Per Fabro la causalità di Dio deve «attingere» ogni atto (finito) nella sua determinata singolarità, come un'azione continua. Nella lettura fabriana di Tommaso, l'Aquinate ammette la causalità totale e continua di Dio sulle creature, e specialmente su quelle spirituali; ma la causalità della Causa prima non è vista come «escludente» quella della creatura, bensì come fondante la causalità e la libertà della causa seconda. La ragione, che Fabro trova in Tommaso, è che Dio è il *Summum Bonum* ed è lo stesso *esse per essentiam*, per cui Dio muove le cose ad agire applicando le forme e le virtù delle cose, e le conserva nell'*esse*, secondo quanto si legge verso la fine della *Prima Pars* della *Summa Theologiae*⁴⁶⁷.

Dio, come Causa Prima, opera nella creatura secondo tutti e tre i generi di causa qui indicati da Tommaso, in quest'ordine: il fine, l'agente e la forma. Dio opera all'interno (anzi, nell'intimo) della creatura; ma, proprio in virtù della

⁴⁶⁶ *Op. cit.*: p. 54, nota 66. Un altro richiamo all'opera *Partecipazione e causalità* e la fondazione della libertà creata in quella divina, sempre nel contesto della riflessione sulla libertà esistenziale, si trova a p. 201, nota 2.

⁴⁶⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 105, a. 5; ed. Leon., t. 5, p. 476: «Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur».

sua totalità causativa, non sostituisce bensì costituisce la causalità della causa seconda sull'effetto: «*Causa enim prima dat secundae quod influat super effectum suum*»⁴⁶⁸.

Tenendo presenti queste riflessioni, Fabro applica l'influsso dell'Assoluto in quanto Causa prima sulla volontà creata nella scelta del bene, soprattutto dell'ultimo fine⁴⁶⁹. Per meglio definire la natura e il modo dell'«intreccio» fra i due ordini (Dio e la volontà umana), il filosofo friulano stabilisce un parallelo fra l'ordine dell'*esse* e l'ordine «dinamico» del bene. In un primo momento, costitutivo, si individua la messa in atto tendenziale: il primo movimento da parte della volontà verso il bene «che sta all'origine come principio e causa degli atti di scelta che ogni singolo ha da porre per orientarsi nella vita ed inserire la propria esistenza nell'ordine morale»⁴⁷⁰. Il secondo momento, determinativo, è l'atto di scelta particolare nella sfera concreta di esistenza⁴⁷¹. Si noti che Fabro, pur all'interno di una riflessione prettamente metafisica, tiene conto delle conseguenze a livello di quell'ambito che abbiamo indicato come esistenziale: ogni volta che c'è in gioco la scelta del fine ultimo bisogna tener presente questo ambito, perché esso implica l'attuazione dell'uomo concreto in una situazione singolare, come abbiamo visto⁴⁷².

⁴⁶⁸ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 6, a. 6; ed. Leon., t. 22, vol. 1, p. 195, 121-122.

⁴⁶⁹ Seguiamo qui FABRO, C.: *Partecipazione...*, pp. 428-465. Fabro cita spesso anche la trattazione tomistica nella *Summa contra Gentiles*: «sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incooperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, (...) ita non solum cum primo res conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed eas in rebus causat: unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret»; cf. THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 67; ed. Leon., t. 14, p. 190. Ha studiato di recente questa prospettiva specialmente nella *Summa contra Gentiles* GOGLIN, Jean-Marc: La liberté humaine dans la Somme contre Gentils, in *Revue Thomiste* 113 (2013), pp. 235-261. Interessante notare che l'autore ribadisce l'operare proprio della creatura come causa seconda, tramite la nozione di *operatio* e anche tenendo conto dell'uomo come *causa sui*. Non risulta chiaro invece la nozione di contingenza che l'autore legge in questo scritto di Tommaso: se si tratti di contingenza della causa seconda solo a livello operativo e se essa allarghi il suo significato anche a livello metafisico, per cui anche l'uomo in quanto tale sarebbe contingente. Presenta invece proprio la fondazione dell'operare della causa seconda nella prima in Fabro, BENAVIDES, C. E.: La causalidad divina y el obrar de la creatura según la exégesis de Cornelio Fabro, in *Estudios Filosóficos* 63 (2014), pp. 141-152. Ha studiato la problematica della causalità divina e la libertà umana da un punto di vista tomistico ma «personalista» SPENCER, M.: Divine Causality and Created Freedom: A Thomistic Personalist View, in *Nova et Vetera English Edition* 14 (2016), pp. 919-963. L'autore presenta un'interessante lettura di sei diverse prospettive storiche della problematica. La propria visione metafisica si richiama all'ermeneutica tomistica del Gaetano, integrata con autori del personalismo contemporaneo e senza fare menzione alla nozione di partecipazione come una possibile prospettiva di soluzione, per cui la proposta risulta diversa da quella fabriana.

⁴⁷⁰ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 428.

⁴⁷¹ Cf. *Ibidem*.

⁴⁷² Cf. In questa parte della nostra ricerca c. 1.3.

1) Nel primo momento, che è costitutivo per la volontà in quanto tale, Fabro, seguendo diversi testi di Tommaso, ribadisce che, così come nessun agente creato può causare l'*esse* da se stesso⁴⁷³, allo stesso modo nessuna volontà creata può muovere se stessa inizialmente, per la particolare situazione in cui si trova. Fabro individua in questo primo momento un influsso sia oggettivo che soggettivo da parte da Dio.

Quanto all'influsso oggettivo. La volontà ha per oggetto il bene universale; ma è una facoltà finita, che inizialmente è in potenza, come conseguenza della sua finitezza ontologica. Pertanto, Dio solo – oggettivamente – può muovere la volontà, in quanto Egli solo è il «bene universale reale», o il *Summum Bonum*⁴⁷⁴. La volontà tende al bene universale, per cui nessun altro bene la può colmare, in quanto si tratta pur sempre di cose finite, partecipate: è necessario proprio l'influsso di Dio in quanto all'oggetto, perché, se alla volontà non rimanesse che la specificazione che può essere data dai beni finiti, essa non potrebbe mai passare all'atto. Con le parole di Fabro: «la prima spinta al bene universale, benché sia indeterminata, ha radicalmente e virtualmente una specificazione infinita e procede soltanto dalla Causa Prima che s'intranea così nella causa seconda in modo ineffabile e realissimo»⁴⁷⁵. Fabro riporta a questo proposito un testo della maturità dell'Aquinate:

Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particolare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente⁴⁷⁶.

Fabro chiama «specificazione attivante trascendentale» questo influsso, mediante il quale la volontà viene «colmata», nella sproporzione in cui si trova

⁴⁷³ Si notino i richiami, che spesso Fabro evidenzia, fra l'ordine dell'*esse* e quello dell'operare, in quanto il primo è fondante rispetto al secondo. In questo contesto egli riporta un testo tomistico della *Summa contra Gentiles*, dove, nel libro 3, a partire del c. 66, si dimostra che Dio è la causa propria dell'*esse* in tutta la creazione, e che l'*esse* è l'effetto comune di ogni agente, per cui Dio, essendo la causa propria dell'*esse*, è anche la causa propria dell'agire di tutti gli agenti (cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 428).

⁴⁷⁴ Un testo che Fabro cita a riscontro: «virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali, est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particolare bonum, solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut obiectum»; cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 105, a. 4; ed. Leon., t. 5, p. 474.

⁴⁷⁵ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 429. «Intranearsi» è un termine coniato dal filosofo friulano per esprimere il rapporto di intima «appartenenza» (se così si può dire) fra le due causalità – la Causa Prima, trascendentale, e la causa seconda, predicamentale (cioè la volontà). «Appartenenza», in questo contesto, implica la derivazione e dipendenza della causa seconda dalla Causa Prima.

⁴⁷⁶ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 6; ed. Leon., t. 6, p. 82.

inizialmente rispetto al proprio oggetto, benché ancora in modo indeterminato o confuso per la coscienza⁴⁷⁷.

L'aspetto soggettivo della scelta è quello più significativo per la nostra trattazione. La volontà ha bisogno, anche qui, di una spinta originaria da parte di Dio, in quanto si trova in una situazione di radicale indigenza. Fabro individua questo momento soggettivo nel seguito di un testo tomistico già in parte citato per il momento oggettivo:

Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, interius eam inclinando⁴⁷⁸.

Questo brano evidenzia quanto sia importante non soltanto il momento oggettivo, ma anche la mozione soggettiva da parte da Dio, visto che nessun altro agente può influire direttamente sulla volontà, dal punto di vista soggettivo o «*quoad exercitium actus*», secondo la terminologia adoperata soprattutto nella *Q. D. De Malo* 6.

Fabro, seguendo Tommaso, chiarisce che l'Assoluto è certamente un principio estrinseco al soggetto; anzi, abbiamo già visto l'esigenza della totale trascendenza di Dio rispetto a tutta la creazione, compresa l'anima e la volontà umana, in quanto Egli è l'*Ipsum esse subsistens* e il *Summum Bonum*. E tuttavia, al tempo stesso, l'Assoluto è anche (quasi come nel paradosso che abbiamo incontrato nella trattazione metafisico-esistenzialistica di Kierkegaard) il più intimo ad ogni creatura, perché nessun soggetto potrebbe né essere né operare, a nessun livello, se Dio non fosse il principio che immediatamente lo conserva nell'essere («*tenet in esse*») e lo muove ad agire. L'Assoluto è dunque il principio estrinseco, che pone in atto dall'interno lo stesso principio intrinseco, come Fabro sottolinea nella risposta di Tommaso ad una delle obiezioni al citato articolo 4 della *quaestio* 105 della *Prima Pars*: «*moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco, sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio*»⁴⁷⁹. Dio, dunque, secondo Fabro, è causa totale estrinseca ed intrinseca ad un tempo; ed è causa intrinseca grazie alla «totalità» ed «intimità» della sua influenza⁴⁸⁰. Addirittura Fabro arriva ad affermare che «nell'indirizzo di una metafisica tomistica della partecipazione, ogni tentativo di attribuire alla causalità

⁴⁷⁷ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 430.

⁴⁷⁸ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 105, a. 4; ed. Leon., t. 5, p. 474.

⁴⁷⁹ *Op. cit.*: ad 2; p. 474.

⁴⁸⁰ Cf. FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 431.

divina un influsso parziale o soltanto in sé indeterminato, che non attinga la totalità dell'atto in concreto, compromette l'esercizio della stessa libertà creata»⁴⁸¹, dove si può intravedere come per Fabro ci sia armonia tra questa concezione e la fondazione metafisico-esistenziale di matrice kierkegaardiana (che abbiamo esaminato al punto precedente).

2) Il secondo momento è il passaggio all'atto di scelta da parte della volontà creata. Mentre nel momento precedente la volontà si trovava in uno stato di passività, quella passività che è propria dell'«inizio» delle facoltà spirituali dell'uomo, in questo momento la creatura è da considerarsi attiva. L'atto di scelta (come è quasi ovvio, a questo punto) appartiene alla singola persona che lo compie⁴⁸². La volontà creata è *causa integrale*, nel suo ordine, del proprio atto, che è il suo effetto; per cui la persona è responsabile unica dei suoi atti (come si è già visto nei punti precedenti):

Nell'ordine predicamentale quindi gli effetti particolari derivano direttamente dalle proprie cause particolari alle quali corrispondono; gli atti di scelta delle volontà create sono effetti corrispondenti all'esercizio delle rispettive libertà dei soggetti singoli, perché effettivamente l'uomo mediante la libertà va riconosciuto «causa sui»⁴⁸³.

Ma subito Fabro ribadisce che *causa integrale* dell'atto volontario è anche Dio, in quanto Causa Prima. Questo non vuol dire che Dio si collochi in un «secondo ordine»; ma «essendo Dio causa nell'ordine suo proprio cioè trascendentale, la sua causalità non si somma, né si aggiunge a quella della libertà creata, ma essa la sostiene e la pone in atto nell'intensità ed estensione che compete alla Causa Prima»⁴⁸⁴.

Tanto Dio quanto la creatura sono dunque «causa diretta, immediata e integrale» dell'atto: Dio come Causa prima e la creatura come causa seconda. Nel pensiero di Fabro non si tratta di giustificare una «concordia», ma di riconoscere una subordinazione «costitutiva» della volontà finita con la Causa prima⁴⁸⁵. Dio opera dall'«intimo» della creatura, come si è già detto, secondo i tre generi di causalità – la materia è solo soggetto, in questo contesto, e non viene considerata nel testo della *S. Th.*, I, q. 105, a. 5 che Fabro segue. Dio «*opera in omni operante*», senza «togliere» però la libertà creata della stessa volontà «*operante*» dell'uomo. Questa fondazione trova la sua ultima spiegazione metafisica (secondo la lettura fabriana del passo) nella nozione di *esse*, che permette di spiegare il rapporto stretto ed intimo che si rivela tra la forma, l'*esse* e Dio,

⁴⁸¹ *Op. cit.*: p. 428, nota 72.

⁴⁸² *Cf. Op. cit.*: p. 431.

⁴⁸³ *Op. cit.*: p. 432.

⁴⁸⁴ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 432.

⁴⁸⁵ *Cf. Op. cit.*: p. 432, nota 84.

nell'ultima parte dell'articolo analizzato: «*quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur*»⁴⁸⁶. Dio è causa di tutto, totalmente ed immediatamente, perché è causa dell'*esse* in quanto *actus essendi* che attua ogni atto. Fabro tenta un'analogia fra l'*esse* e la volontà creata, per illustrare ancora la causalità divina dell'*esse* che costituisce l'ultimo fondamento metafisico per l'operare «*intime*» dell'Assoluto nella volontà dell'uomo:

Come l'essere reale dell'essenza e dei suoi principi sostanziali e accidentali è in virtù dell'*esse* partecipato e questo a sua volta è in atto per la partecipazione dello *Esse subsistens* (creazione e conservazione): così, anche l'agire della creatura ovvero il passare all'atto; il «vibrare» dei suoi principi operativi, è in virtù del vibrare intimo e radicale dell'atto di «*esse*» ed in ultima istanza quindi del vibrare intimo, profondo, immediato, efficace... che ha e fa nell'atto di *esse* dell'ente per partecipazione Dio ch'è l'*Esse* per essenza. Questo porta a riconoscere che il modo proprio secondo il quale Dio attinge, e quindi muove, la creatura è quello «costitutivo» ovvero fondante dell'essere ed agire cioè come «causa efficiens et conservans»⁴⁸⁷.

Si vede qui il vincolo fra l'*esse* partecipato e l'*Ipsum Esse subsistens*, che permette di situare l'*esse* partecipato – come un asse di collegamento – fra la Causa prima e la volontà umana. La causalità della volontà umana, dunque, non va concepita come la produzione di qualcosa che sia mosso da una «spinta» proveniente dall'esterno, bensì come «l'attuazione dell'essere nella sfera dell'ente determinato e particolare che è mossa e guidata dall'interno della produzione intensiva da parte della Causa superiore»⁴⁸⁸. Il poter guidare dall'interno è possibile, nella riflessione di Fabro, grazie alla sua particolare visione dell'*esse* come *actus essendi* e alla nozione di partecipazione: la fondazione dell'*esse* partecipato nell'*Esse per essentiam* procede dalla natura stessa del primo, che richiama il secondo, come la parte separata richiama il tutto (trascendente)⁴⁸⁹. L'«intranearsi» della Causa prima nella causa seconda – oggettivamente e soggettivamente – non costituisce per Fabro (lo ripetiamo) un

⁴⁸⁶ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, 105, a. 5.

⁴⁸⁷ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 443; il corsivo è di Fabro. Fabro porta a riscontro un altro testo della maturità di Tommaso: «sed tamen aliter est de Verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam alia agentia operantur, ut extrinsecus existentia: cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens. In mundo ergo erat [Verbum] ut dans esse mundo»; cf. THOMAS de Aquino: *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 1, l. 5; ed. Marietti, p. 28, 133.

⁴⁸⁸ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 460.

⁴⁸⁹ Cf. al riguardo CONTAT, A.: *L'étant, l'esse et la participation...*, p. 393.

«accostamento» di causa a causa, bensì un «fondamento». Il termine «fondare», in questo contesto, indica la dipendenza – nell'essere e nell'agire – della causa seconda dalla Causa prima⁴⁹⁰. Pertanto, nell'ordine dei principi, l'atto rimanda alla potenza operativa prossima, la potenza rimanda alla forma sostanziale, e questa rimanda a Dio. Fabro arriva così alla seguente formulazione: «*forma dat esse et operari* come causa seconda, Dio lo fa come Causa Prima»⁴⁹¹. Fermo restando che Dio può «saltare» l'operare e l'agire della volontà creata – ma questo esula dalla nostra indagine. La causa seconda, invece, non può fare nulla se non in quanto è mossa dalla Causa prima. L'impulso causale che va da Dio alle creature, nella lettura fabriana dei testi dell'Aquinate, viene da ogni creatura «appropriato e differenziato», secondo i caratteri particolari di ciascuna e a seconda dell'effetto da conseguire: la mozione divina lascia intatto il carattere proprio delle creature, cosicché – sottinteso l'influsso universale e totale della Causa prima – da causa necessarie procedono effetti necessari e da cause contingenti effetti contingenti⁴⁹².

Per quanto riguarda la mozione della volontà dell'uomo Fabro cita spesso un testo che già abbiamo esaminato:

Quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis⁴⁹³.

La causalità divina, nella lettura di Fabro, abbraccia tutti i momenti dell'agire della creatura, ma a livello metafisico, e non psicologico, non con «*coactio*» o violentando, e nemmeno determinando *ad unum*, come accade per le cause naturali, bensì «sostentando» nell'*esse* e nell'*operare*. La natura della mozione divina – ricorda Fabro, seguendo ancora Tommaso nella q. 3, a. 7, delle *Q. D. De Potentia* – è come un «impulso transeunte», a differenza (anche qui) delle qualità naturali delle cose⁴⁹⁴; ma è tale che la causa seconda agisce sempre sotto l'influsso divino:

La Causa Prima in quanto è la causa dell'*esse* è la causa dell'effetto non solo in quanto è la causa della causa ma anche e di conseguenza perché è causa della causalità della causa e in ultimo dello stesso essere in atto dell'effetto; vale a

⁴⁹⁰ Cf. *Partecipazione...*, p. 455. Fabro riporta ancora un testo della *S. Th.*, I-II per illustrare come Dio è sempre il fondamento ultimo, in quanto Causa prima: «*Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus*» (cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 79, a. 2; ed. Leon., t. 7, p. 77).

⁴⁹¹ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 461.

⁴⁹² Fabro riporta a riscontro *Summa contra Gentiles*, l. 3, cc. 72 e 73.

⁴⁹³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 13; ed. Marietti, vol. II, p. 59.

⁴⁹⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 7.

dire, prima e oltre l'attività diretta della causa seconda c'è la potenzialità radicale di questa causa seconda e la potenzialità della sua causalità e la potenzialità infine dell'effetto che ne segue, le quali potenzialità sono «colmate» ovvero mosse all'atto e sostenute in atto dalla Causa Prima⁴⁹⁵.

Naturalmente, anche in quest'analisi Fabro tiene presente, nell'agire della volontà, il problema del male. La volontà della creatura può anche essere in «discordia» con la mozione divina. Ma qui non si tratta di un atto perfettivo per la persona, perché non è partecipazione alla mozione di Dio, bensì «mancanza di partecipazione: deviazione e caduta per l'appunto, ed in ciò è riferibile alla sola creatura. Il problema metafisico finisce qui»⁴⁹⁶. Stando ai principi metafisici appena ricordati, Fabro ribadisce che, essendo Dio Causa non solo perché è causa della causa ma perché è insieme causa dell'effetto in quanto esso procede dalla causa, per quanto riguarda l'attualità effettiva presente nell'atto peccaminoso, c'è la causalità divina nella *actio peccati*. Invece l'aspetto della malizia morale di tale atto – il *peccatum* – va attribuito alla sola volontà umana, ed è pertanto imputabile alla persona, come difetto della propria libertà, e non a Dio⁴⁹⁷.

La volontà, dunque, in quanto muove se stessa e tutte le altre potenze, incluso l'intelletto, è l'espressione operativamente più perfetta della consistenza nucleare dell'*esse ut actus* proprio dell'ente necessario *ab alio* che è lo spirito finito⁴⁹⁸.

Arriviamo così alla conclusione della trattazione dell'«io» fabriano dove i principi e le nozioni metafisiche si intrecciano con le riflessioni esistenziale nell'intento d'individuare la determinazione nozionale del singolo e il suo agire, in un retto rapporto con l'Assoluto della metafisica, Principio che lo ha posto.

⁴⁹⁵ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 464. Fabro segue qui *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 67; ed. Leon., t. 14, p. 190: «Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente: sicut manifestatio colorum non posset esse cessante actione solis qua aerem illuminat, unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento, qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est; ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influenza divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam».

⁴⁹⁶ FABRO, C.: *Partecipazione...*, p. 432, nota 84.

⁴⁹⁷ FABRO segue qui i testi dell'ultima maturità di Tommaso, quali *S. Th.*, I-II, q. 79, a. 2 e *Q. D. De Malo*, q. 3, aa. 1 e 2. Di recente, ha studiato questa tematica in Tommaso: GRANT, Matthews: Aquinas on how God causes the act of sin without causing sin itself, in *The Thomist* 73 (2009), pp. 455-496; dove viene presentato anche lo *status quaestionis* all'interno degli studi tomistici. L'autore, però, ritiene che l'atto peccaminoso sia da porre prima nell'intelletto, a cui seguirebbe poi la volontà. Tengono conto delle nozioni di «atto di essere» e di «partecipazione»: ECHAVARRÍA, Agustín: Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica, in *Anuario Filosófico* 45 (2012), pp. 521- 544, e RAFFRAY, Matthieu: Dieu est-il cause du mal que nous commettons?, in *Nova et Vetera* 89 (2014), pp. 31-43.

⁴⁹⁸ Cf. FERRARO, Ch.: *La svolta metafisica di San Tommaso...*, p. 104.

Fabro ha approfondito, così, il rapporto di dipendenza dell'«io» rispetto all'Assoluto, non come semplice causa efficiente estrinseca, bensì come «causa immanente intensiva»: causa, dunque, non condizionante ma costituente, ovvero – secondo la formula di Kierkegaard, che spesso Fabro riporta – «Onnipotenza fondante ch'è libertà liberante»⁴⁹⁹. Un testo degli anni '70 riassume molto bene le diverse istanze trattate da Fabro riguardo alla tematica della soggettività (di ispirazione tomistica) nell'ambito esistenziale, che abbiamo tentato di illustrare in questa parte della nostra ricerca:

Questa libertà di atto (*quoad exercitium*) diventa perciò fondante, dal punto di vista esistenziale, rispetto alla libertà di oggetto (*quoad specificationem*): posso sempre cambiare il mio fine soggettivo: convertirmi o pervertirmi...ad ogni momento della mia vita. Ovviamente poiché l'essere fonda il pensiero, il bene oggettivo resta la regola della scelta soggettiva che ognuno ha il dovere di conoscere e riconoscere, per quanto può. Ma poiché l'essere precede il pensiero e lo spirito finito ha potere creativo partecipato ossia esso riguarda l'atto e non l'oggetto in sé ma soltanto nella sua struttura esistenziale, la libertà creata è responsabile della sua scelta non semplicemente come evento ma come rapporto al Principio che la fonda nel bene e pone perciò la linea di demarcazione del male (...). In conclusione: oggettività *somma* (nella) soggettività *estrema*, ossia *libertà radicale dell'atto PERCHÉ' immutabilità radicale dell'oggetto* ch'è il bene supremo come ultima felicità e regola suprema. L'uomo può prenderlo e lasciarlo, però a completa sua responsabilità⁵⁰⁰.

La costituzione originaria del soggetto, in quanto *ens necessarium ab alio* – che richiama, a livello metafisico, le nozioni di *esse* e di partecipazione – con una capacità di scelta radicale che lo rende *causa sui*, dal punto di vista esistenziale, permette a Fabro di parlare dell'«io» assoluto per partecipazione (come abbiamo visto), in ragione, però, della scelta dell'Assoluto. Così la soggettività, con la responsabilità e il dovere che le sono proprie, procede dall'assoluto esistenziale, cioè «dall'io che ha scelto se stesso davanti all'Assoluto reale ossia metafisico»⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 213.

⁵⁰⁰ FABRO, C.: *L'attualità della contestazione tomistica...*, p. 9. I corsivi ed il «PERCHÉ» in lettere maiuscole sono di Fabro.

⁵⁰¹ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 224.

PARTE III

«SPUNTI» TOMISTICI PER ELABORARE OGGI UNA CONCEZIONE DEL SOGGETTO

A questo punto della nostra indagine, vogliamo proporre un confronto, per accertare in qual misura il pensiero fabriano sull'«io» trovi riscontro nei testi dell'Aquinate. Questo passaggio non è esplicitamente presente in Fabro, anche se nelle sue ricerche non mancano suggerimenti riguardo a tale possibilità – come abbiamo evidenziato a proposito degli stessi testi tomistici da cui Fabro prende spunto per la sua concezione della scelta e dell'«io».

Sarà nostro compito, dunque, in quest'ultima Parte, indagare sui possibili indizi della soggettività nel pensiero dell'Aquinate. Poiché la concezione dell'«io» in Fabro intende essere una risposta alla moderna esigenza di un primato della soggettività, trovare questo rapporto con Tommaso ci permetterebbe di affermare che nello stesso Dottore Angelico si possono rintracciare degli «spunti» – come dice Fabro – per una risposta alla problematica del soggetto.

Vero è che la nozione di soggettività non è univoca, nemmeno fra gli attuali studiosi del pensiero dell'Aquinate, fra i quali troviamo diverse linee di lettura e diverse interpretazioni degli stessi testi tomistici (come abbiamo avuto modo di accennare nel corso della nostra ricerca). Chiariamo, dunque, che intendiamo qui parlare della soggettività – e più esattamente dell'«io» (nozione con cui, di solito, Fabro si riferisce alla soggettività) – secondo l'accezione sviluppata dal nostro autore.

Riper correremo pertanto – a modo di una nuova incursione nell'antropologia di Tommaso – i testi tomistici presentati dal filosofo friulano come programmatici

(e in parte già studiati nel nostro lavoro), insieme ad altri, proposti da noi, per esaminare quanto siano (o meno) espliciti riguardo ad una concezione dell'«io» nel contesto dell'atto libero. Questo percorso vuol essere una verifica critica del pensiero che Fabro ha elaborato riguardo all'«io» negli ultimi anni della sua vita: una verifica intesa ad appurare se le sue «intuizioni» possano oggi essere riproposte, come oggetto di studio e di riflessione, ad alcuni (almeno) degli attuali indirizzi di ricerca su Tommaso. Per contestualizzare ancora di più la nostra indagine, all'inizio della riflessione su ciascuna delle nozioni connesse all'«io» fabriano, presenteremo brevemente alcuni di questi odierni indirizzi di ricerca.

1. «Spunti esistenziali» nell'opera tomistica secondo la lettura di Fabro

Nel momento in cui trova riscontro nei testi tomistici per le sue riflessioni sulla libertà e sull'«io», Fabro afferma: «sembra che non manchino in Tommaso autentici spunti esistenziali (quasi) contrastanti il suo atteggiamento formale»¹; riferendosi, in particolar modo, alla natura di ciò che egli intende per libertà, ossia all'emergenza operativa della volontà sulla ragione – cioè: della libertà soggettiva, *quoad exercitium (actus)*, sulla libertà oggettiva, *quoad determinationem (obiecti)*. Il filosofo friulano è il primo a riconoscere che tante volte, specialmente nel periodo della redazione della *I Pars* della *Summa Theologiae* (e per certi versi anche nelle *Q. D. De Veritate*), alla base delle riflessioni tomistiche ci sono soprattutto i principi aristotelici, poco integrati con le fonti platonico-agostiniane, le quali permetterebbero una lettura più vicina a quella che Fabro chiama «esistenziale». In queste opere tomistiche, dunque, sembra manifestarsi con maggior rilievo una considerazione speculativa che privilegia il primato dell'intelletto sulla volontà, nella riflessione sulla libertà².

Ma, in questo stesso contesto, Fabro aggiunge: «per la comprensione della posizione tomistica, anche restando fermo il primato formale dell'intelligenza sulla volontà, bisogna tener [in] conto l'esigenza moderna del posto certamente *aeque primario* che tiene nella dinamica dell'atto libero la priorità e pertanto la superiorità della volontà della *motio quoad exercitium*: “*Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite*” (*De Ver.*, q. 22, a. 2 ad 5um)»³. E Fabro osserva che comunque, almeno qualche volta, Tommaso sembra ammettere una certa «scelta concreta del *finis*, come la propria *beatitudo* in concreto»; dove è la volontà di ogni uomo a decidere liberamente, e a guidare

¹ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 81.

² Cf. *Op. cit.*: p. 49.

³ *Op. cit.*: p. 81. La preposizione fra parentesi quadre è stata aggiunta nella riedizione postuma di *Riflessioni sulla libertà* (Edivi, Segni 2005). Qui teniamo conto di questa aggiunta, dovuta al curatore Christian Ferraro; anche se, nel corso di tutto il presente lavoro, ci atteniamo all'edizione del 1983 (corretta dallo stesso Fabro).

l'intelletto in quella direzione per il fine particolare, suggerendo poi di conseguenza i mezzi, come si è visto in alcuni dei testi tomistici che Fabro riporta⁴.

Per il nostro autore resta fermo, pertanto, che

La scelta decisiva nella sfera esistenziale riguarda un *fine ultimo concreto* ossia un certo tipo di bene in cui ciascuno decide di porre e cercare la propria felicità cioè il tipo di felicità che preferisce; solo mediante tale *electio finis* in concreto l'uomo attua la propria moralità: la *inclinatio naturae* al *bonum in communi* la precede, la *electio mediorum* la segue ovvero la presuppone⁵.

Perciò, per Fabro, l'«io» come soggetto spirituale operante *ut quod* si manifesta appunto in questa *electio* del fine ultimo in concreto. Se si attribuisce alla volontà la *intentio finis in communi* (l'aspirazione alla felicità «indeterminata»), e la scelta è solo dei mezzi (*electio est eorum quae sunt ad finem*), si resta «nell'ambito formale delle presenze come *principia quibus*»⁶ e l'«io» rimane «nell'ombra».

Fabro menziona poi, in modo più dettagliato, alcuni di questi «spunti esistenziali» che egli riscontra nell'Aquinate. Ne segnaliamo solo i più rilevanti per la nostra ricerca (alcuni di quelli presentati da Fabro, infatti, sono strettamente connessi all'ambito teologico, ambito che esula dalla nostra indagine).

a) Il «rovesciamento della formula aristotelica *causa sui* dall'ablativo al nominativo, ove s'intende ovviamente d'indicare il soggetto spirituale nel momento della scelta concreta del fine ultimo»⁷. In questo senso «il primato del momento soggettivo sull'oggettivo nell'attuarsi della libertà come spiegazione del *causa sui* qualche volta sembra espressamente riconosciuto senza restrizioni: “*Liber causa sui operatur et quantum ad causam finalem operis, et quantum ad causam moventem* (il fine concreto e il soggetto concreto). *Nam liber propter se operatur sicut proprium finem, et a se quia propria voluntate movetur ad opus*” (in *Ev. Ioannis* c. 15, lect. 3)»⁸. Già nel capitolo precedente dell'opera che stiamo seguendo (capitolo che corrisponde ad un articolo contemporaneo a questo in cui si parla degli «spunti esistenziali»), Fabro aveva accennato che una «lettura più interiore» dei testi di Tommaso permetterebbe di individuare qualche guizzo di «avvertenza della soggettività fondante che ci porta in pieno nella sfera esistenziale»⁹, citando a riscontro *Q. D. De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 13: «*voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet*

⁴ Cf. Parte II, c. 1.3.2 La scelta esistenziale del fine ultimo in concreto.

⁵ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 81.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Op. cit.*: p. 82.

⁸ *Ibidem*; l'espressione «propter se» è messa in evidenza dallo stesso Fabro.

⁹ *Op. cit.*: p. 54.

sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis»¹⁰; dove, nel «*relinquitur*» del testo, si sottolinea nella libertà umana la sintesi delle due causalità, quella propria dell'uomo attraverso le sue facoltà intellettive (la «causalità orizzontale», secondo l'espressione di Fabro) e la causalità «verticale» della Causa Prima (rispetto alla causa seconda che è l'uomo stesso). La sintesi delle due causalità permette al soggetto il compimento consapevole e libero del proprio destino.

b) L'*imago Dei* nell'uomo, *imago* che Tommaso – secondo la lettura di Fabro – riconosce sia nell'intelletto sia nella volontà, quali facoltà proprie dell'anima umana incorruttibile: «*et homo magis est similis Deo inter creaturas post Angelos. (...) Non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam, quae est liberam voluntatem habens et incorruptibilis, in quo magis assimilatur Deo quam ceterae creaturae*»¹¹. Fabro accenna inoltre al fatto che tanto la conoscenza di sé quanto l'*amor sui*, come atti propri delle suddette facoltà, sono espressamente indicati – entrambi in egual misura – come parte della *ratio imaginis Dei in homine*. Il testo a cui si fa riferimento è un brano della *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 9, in cui il filosofo friulano riconosce esplicitamente «un importante spunto di apertura all'esigenza moderna della emergenza (principalità) del soggetto nella riflessione, sia nel conoscere come nella volontà (*cognitio sui et amor sui*)»¹²: «*alio modo [apparet similitudo Trinitatis in creaturis] secundum eandem rationem operationis; et sic repraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare, sicut et Deus, et sic verbum et amorem sui producere, et haec dicitur similitudo naturalis imaginis*»¹³.

c) La mozione primaria e originaria da Dio perché l'uomo possa arrivare alla *electio*, nella dialettica o «*circulatio* di mutua causalità» fra l'intelletto e la volontà: l'uomo ha bisogno di fare il «primo passo della libertà» in virtù di questa prima mozione divina.

Tenendo dunque conto di questi «spunti», che espressamente Fabro indica come presenti nel pensiero di Tommaso, possiamo qui elencare sinteticamente le tematiche che dovranno essere riesaminate, per verificare quanto espliciti siano nei testi tomistici gli indizi della soggettività, così come essa è intesa da Fabro (e già da noi studiata nella Parte II di questo lavoro).

a. *Il ruolo della volontà nella electio e la «scelta» del fine ultimo «in concreto»*. È specialmente riflettendo sulla *electio* che viene trattata l'«emergenza operativa» della volontà sull'intelletto nell'atto libero, che Fabro individua nei

¹⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 13; ed. Marietti, vol. II, p. 59.

¹¹ THOMAS de Aquino: *In Symbolum Apostolorum expositio*, a. 1; ed. Marietti, *Opuscula Theologica*, vol. II, p. 198, 886.

¹² FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 82, nota 66.

¹³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 9; ed. Marietti, vol. II, p. 249; la sottolineatura è di Fabro.

testi tomistici, e cioè: la mozione *quoad exercitium* della volontà nella scelta. Questa istanza si rivela cruciale per intendere la libertà «soggettiva» in Fabro, e dunque la stessa soggettività (che quasi sempre, come abbiamo detto, il filosofo friulano identifica con la nozione di «io»). L'effetto della priorità della «libertà *quoad exercitium*» è il dominio che la volontà esercita nella scelta del fine ultimo concreto o esistenziale¹⁴. Pertanto, dovremo nuovamente riportare alcuni dei testi già da noi presentati, in riferimento al ruolo della volontà nell'atto libero, e alla possibilità (o meno) di parlare di una scelta del fine ultimo in concreto in Tommaso.

b. *Le nozioni di «amor sui» e «causa sui»*. In questo contesto speculativo si inserisce la trattazione degli «spunti esistenziali» in Tommaso; essendo possibile, secondo Fabro, trovare degli «spiragli notevoli per soddisfare all'esigenza moderna della principalità dell'io (...) come dialettica del doppio rapporto dell'io a se stesso e a Dio»¹⁵. Tale dialettica del doppio rapporto fra l'«io» e se stesso è trattata da Fabro attraverso la riflessione sulla nozione di «*cognitio sui*» e soprattutto sulla nozione di «*amor sui*». Ci soffermeremo perciò su questa seconda nozione. Inoltre, per evidenziare maggiormente l'assolutezza dell'«io» nel proprio ambito, riprenderemo la nozione tomistica di «*causa sui*», in quanto essa presenta, nei vari testi dell'Aquinate, una valenza che, secondo alcuni autori, non sempre coincide con quella che si riscontra in Aristotele.

c. *La principalità dell'«io»*. Concluderemo questo punto con la principalità dell'«io»; dove bisognerà anche verificare brevemente in che modo le nozioni di «soggetto» e di «io», come primo principio operante, trovino riscontro nei testi tomistici, a partire da quella nozione metafisica a cui più volte Tommaso ricorre quando si tratta di parlare dell'uomo, e cioè la nozione di persona.

2. Il ruolo della volontà nella *electio* e la «scelta» del fine ultimo «in concreto»

Tommaso tratta esplicitamente la nozione di *electio* in alcune delle sue opere più importanti, come le *Q. D. De Veritate*, la *Summa Theologiae (Pars I e Pars I-II)* e le *Q. D. De Malo*. Come la maggior parte degli studiosi del tema, Fabro tiene conto principalmente di questi scritti. Perciò, in un primo momento, analizzeremo la nozione secondo alcuni passi di queste opere. In un secondo momento, invece, esamineremo il rapporto fra la *electio* e la beatitudine; e qui dovremo considerare testi appartenenti a differenti periodi dell'insegnamento tomistico, alcuni riportati da Fabro, altri invece evidenziati da noi, per cercare di approfondire la tematica.

¹⁴ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 47. Cf. nella nostra ricerca Parte II, c. 2.2.1. L'«autodeterminazione originaria della volontà».

¹⁵ *Op. cit.*: pp. 82-83.

Esistono oggi diverse letture della *electio* in Tommaso, e del rapporto tra questa e il fine ultimo. Ne presentiamo brevemente – a modo di introduzione – alcune, che risultano in certa misura affini a quella proposta da Fabro¹⁶.

Nel 2011 è stato pubblicato un dizionario di filosofia e teologia tomista, *Dictionnaire de Philosophie et de Théologie Thomistes*¹⁷, che offre una sua lettura di alcune nozioni tomistiche, come quelle di scelta (*élection*), libertà (*liberté*) e libero arbitrio (*libre-arbitre*). Ne riportiamo qualche passaggio, che vale a collegarne l'impostazione.

Riguardo alla libertà (*liberté*, nella voce in francese, che riporta anche il termine latino: «*libertas*»), si evidenzia innanzitutto la presenza *in diverso genere causae* dell'intelletto e della volontà, propria degli esseri in cui si suppone la libertà. La causa formale è dall'intelletto, mentre la volontà è motrice (causa efficiente): «la causalité efficiente du vouloir a le pas sur la causalité formelle de l'intelligence, car c'est la volonté qui arrête le jugement pratique et qui fait que son acte soit spécifié par ce jugement-là»¹⁸. Abbiamo poi l'analisi del libero arbitrio in quanto tale; dove si conclude che «la liberté d'exercice est plus fondamentale que la liberté de spécification et universellement caractéristique du libre-arbitre. Quand il y a liberté de spécification, il y a aussi et *a fortiori* liberté d'exercice. En revanche, même là où il n'y a pas de liberté de spécification, il peut y avoir liberté d'exercice»¹⁹. Del libero arbitrio si dice anche, in un'altra voce, che è una «qualité de la volonté enracinée dans la raison qui la motive»²⁰; dove la volontà ha la capacità di autodeterminarsi: «c'est-à-dire à effectuer elle-même un acte libre»²¹.

Tornando alla voce dedicata alla libertà, si accenna al fatto che l'indeterminazione attuale e dominante, che caratterizza la libertà, risiede nell'atto stesso della volontà, «qui se porte à un objet actuellement voulu et dominé»²². È evidente che questa presentazione della libertà e del libero arbitrio si basa sulle ultime opere di Tommaso.

Riguardo alla volontà («*volonté*»), nella voce in francese, che riporta anche il termine latino: «*voluntas*»), si distingue la «*voluntas ut natura: elle est nécessitée*

¹⁶ Per una sintesi di alcune delle odierne posizioni sul ruolo della volontà nella scelta in Tommaso d'Aquino, si veda PERKAMS, Matthias: Aquinas on choice, will and voluntary actions, in *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, a cura di Hoffmann Tobias, Müller Jörn, Perkams Matthias, Cambridge [et al.], 2013, pp. 72-90.

¹⁷ Cf. MARGELIDON, Philippe-Marie e FLOUCAT, Yves: *Dictionnaire de Philosophie et de Théologie Thomistes*, Paris 2011.

¹⁸ *Op. cit.*: p. 255, col. 1.

¹⁹ *Op. cit.*: p. 255, col. 2.

²⁰ *Op. cit.*: p. 257, col. 1.

²¹ *Ibidem*.

²² *Op. cit.*: p. 255, col. 2.

à vouloir le bien universel (et Dieu implicitement comme fin dernière). Comme *voluntas ut ratio*, elle a la liberté de choisir fins et moyens et ce en quoi elle met sa fin dernière»²³. La «*élection*» («*electio*» in latino) si ha a conclusione di un sillogismo pratico, dove «on pourrait donc traduire “electio” par “choix effectif” ou bien “choix orienté vers la réalisation d’une action”. L’élan de la volonté se porte maintenant spécifiquement vers l’action choisie»²⁴, tenendo conto che si tratta delle circostanze particolari di ogni soggetto.

Un altro repertorio di voci tomistiche è stato pubblicato in Italia qualche anno fa: parliamo del «*Glossario tommasiano fondamentale*», che raccoglie alcuni termini e concetti basilari, esaminati in forma di saggi, a cura di diversi studiosi della Scuola di Lessicografia ed Ermeneutica della Pontificia Università Gregoriana²⁵.

La voce «*electio*» è stata redatta da Miroslav Kuric. Ne presentiamo brevemente alcuni passaggi che riguardano la nostra indagine – limitandoci perciò alla *electio* umana. Nell’analisi morfologica, statistica e sintattica, soprattutto analizzando le correlazioni di «*electio*», si sottolinea che si tratta di un atto della volontà, che però implica la potenza conoscitiva, e che pertanto può essere attribuito anche alla ragione²⁶. Nell’analisi delle correlazioni logiche dei lemmi «*eligibilis*», «*electivus*» e «*praeligo*», si sottolinea quanto segue:

Il lemma «*eligibilis*» assume nei testi di Tommaso perlopiù la funzione dell’attributo che indica il modo di essere dell’oggetto, ossia la sua capacità di essere scelto (*hoc Y est eligibile*). In particolare, tra gli oggetti eleggibili troviamo Dio, la persona umana (*amicus virtuosus*), le azioni (*benefacere*) e le entità astratte (*sapientia*) o concrete (*delectationes corporales*). Anche Dio può diventare oggetto della scelta umana (*sed Deus quocumque addito non est eligibilior*): infatti il nostro autore riconosce la duplice struttura del fine ultimo delle creature razionali, ossia il fine ultimo esterno (*beatitudo increata*) che diventa il principio del fine ultimo interno del soggetto umano (*beatitudo creata*)²⁷.

Si analizza poi la dottrina della scelta, partendo dall’analisi semantica di «*electio*» e «*eligo*». Si sottolinea ancora che il concetto di *electio* esprime una realtà complessa, che implica entrambi gli elementi: sia quello intellettuale sia quello volitivo. L’elemento intellettuale è presente nella *electio* soprattutto con i lemmi *praefero*, *collatio* e *praeopto*: «Infatti, il lemma “electio” non è *simpliciter* un atto della volontà, ma lo è in riferimento alla ragione cui spetta di fare il confronto tra gli oggetti da scegliere, rilevando il motivo per cui l’uno viene

²³ *Op. cit.*: p. 577, col. 2.

²⁴ *Op. cit.*: p. 140, col. 2.

²⁵ Cf. *Glossario tommasiano fondamentale: Communicatio, quaestio, desiderium, experientia, conscientia, contemplatio, electio, sanatio*, a cura di Di Maio, Andrea e Fani, Antonella, Roma 2013.

²⁶ Cf. *Op. cit.*: pp. 310-311.

²⁷ *Op. cit.*: p. 312.

preferito rispetto all'altro affinché la scelta sia ragionevole»²⁸. Benché il «preferire» sia indicato come proprio dell'intelletto, bisogna intenderlo, secondo Kuric, nel senso che, nel contesto della *electio*, si suggerisce l'idea che esso possa essere attribuito in qualche modo anche alla volontà: «nell'agire umano non vanno seguite sempre e necessariamente le azioni oppure i beni migliori. Anche se la ragione propone alla volontà il bene preferito, spetta alla volontà accettarlo o meno»²⁹. Nella struttura dell'atto umano la *electio* viene elencata tra gli atti volontari che procedono immediatamente dall'appetito volitivo. Quattro lemmi sono semanticamente connessi con il termine: *volo* e *intendo*, che esprimono gli atti riguardanti il fine, *eligo* e *consentio*, che si riferiscono ai mezzi³⁰. Inoltre, si sottolinea la capacità della facoltà volitiva di scegliere e non scegliere:

Fugo, recuso, refuto, reprobo, repudio, respuso, vito sono antonimi di *eligo* ed evidenziano come il soggetto umano sia libero di compiere o meno l'atto di scelta, evitando la scelta o rifiutando l'oggetto della scelta. Si tratta del libero esercizio della capacità intellettuale del soggetto agente, grazie alla quale l'uomo «*habet dominium sui actus*»: l'atto di scelta significa principalmente l'autodominio del soggetto agente rispetto al suo atto secondo (*operatio*) che viene fondato nell'atto primo, ossia nella natura umana³¹.

Si oppone, inoltre, l'agire «*ex electione*» all'agire «*ex natura*», «*ex naturali inclinatione*», «*ex instinctu naturae*», «*per necessitatem naturae*»; al riguardo si spiega:

L'uomo possiede l'appetito razionale (*voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*), la cui differenza consiste nel «principio rispettivo»: nel secondo caso non c'è tendenza spontanea naturale, ma è il libero arbitrio che determina il fine ultimo e i mezzi per raggiungerlo (...). Dalla opposizione tra l'agire «*ex electione*» e quello «*ex natura*» ed «*ex passione*», ne deriva che agire «*ex electione*» significa agire liberamente e non per necessità e all'agire libero si oppone soltanto la necessità della coazione e non quella di natura³².

Per quanto riguarda i loro rapporti all'interno dei testi tomistici, i lemmi si ordinano secondo i principali elementi della costruzione transitiva del verbo *eligo*. Così nei testi tomistici si riscontrano rapporti che riguardano il principio, l'atto, l'oggetto, il modo e il fine della scelta. Riguardo al principio si chiarisce: «siccome il fine è il primo principio dell'agire, il fine concreto costituisce la condizione indispensabile dell'agire poiché l'indifferenza dei fini oppure l'indeterminazione del soggetto agente in merito renderebbe l'agire impossibile.

²⁸ *Op. cit.*: p. 318.

²⁹ *Op. cit.*: p. 319.

³⁰ Cf. *Ibidem*.

³¹ *Op. cit.*: p. 323.

³² *Op. cit.*: p. 324.

Fra i diversi fini si può stabilire una certa gerarchia, ossia discernere diversi gradi della finalità insita nell'agire»³³.

Commenta ancora Kuric che tra il fine «imperfetto» e il fine «perfetto» media il criterio di utilità, perché solo il fine perfetto è perseguito per se stesso. Dal punto di vista dell'agente, poi, l'autore distingue in Tommaso il fine perfetto intrinseco o estrinseco, intermedio o ultimo: «il fine ultimo comune non cade sotto il dominio della *electio* poiché rappresenta l'unica determinazione naturale della volontà umana. Invece in che cosa consista questa felicità, ossia il fine ultimo in concreto, dipende dalla scelta individuale»³⁴.

Riguardo ai soggetti della scelta, se ne individuano tre: Dio, l'uomo e l'angelo. A livello di *ordo intentionis*, il principio dell'atto della scelta è il fine, «che può essere costituito dal soggetto agente oppure sussistente. In particolare il fine ultimo del soggetto umano può essere posto sia nel fine ultimo debito (*Bonitas Subsistens*) sia in qualche creatura»³⁵.

Infine, come sintesi interpretativa del termine *electio*, riportiamo la conclusione dell'autore:

La concezione aristotelica della *electio* esercita senza dubbio sul pensiero tommasiano un influsso considerevole, tuttavia, l'affermazione secondo la quale la scelta per Tommaso riguarda soltanto la determinazione dei mezzi in vista del fine (il giudizio pratico della ragione più il consenso della volontà) risulta un'interpretazione riduttiva che non prende in considerazione una notevole parte dei suoi testi³⁶.

Di recente, anche Pasquale Porro ha esaminato la tematica in una miscellanea sul libero arbitrio³⁷. L'analisi dei testi tomistici privilegia qui le opere della maturità dell'Aquinate, quasi esclusivamente le *Q. D. De Malo*. Seguendo il testo tomistico, l'autore individua due movimenti delle facoltà spirituali dell'uomo, riguardo all'atto e riguardo all'oggetto; e così il primo movimento riguarda l'esercizio dell'atto e il secondo la specificazione dell'atto. All'intelletto spetta muovere in quanto l'oggetto specifica l'atto, ma alla volontà spetta muovere in quanto all'atto: si parla qui di un «automovimento» della volontà, che muove se stessa e muove anche le altre facoltà dell'uomo³⁸; il che, peraltro, non esclude che la volontà stessa sia mossa dall'esterno, cioè da Dio. Pertanto, dal punto di vista dell'esercizio dell'atto, la volontà è libera, perché Dio non la muove di necessità. Dal punto di vista della specificazione dell'atto, poi, si dice:

³³ *Op. cit.*: p. 325.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Op. cit.*: p. 326.

³⁶ *Op. cit.*: p. 327.

³⁷ Cf. PORRO, P.: *Trasformazioni medievali della libertà/2...*, p. 204.

³⁸ Cf. *Op. cit.*: p. 205.

La volontà è in generale libera perché può scegliere in base ad aspetti diversi di convenienza, ma con alcune eccezioni: è assolutamente necessitata nei confronti del bene assoluto (nessun uomo può non volere la propria beatitudine), ed è naturalmente necessitata rispetto ad alcune disposizioni che riguardano la specie umana in quanto tale e non i singoli individui (il desiderio di essere, vivere e conoscere). Per Tommaso ci sono insomma pochi vincoli alla libertà della volontà, e questi vincoli riguardano tutti la specificazione degli atti (gli oggetti) e non l'esercizio dell'atto³⁹.

Secondo quest'autore, dunque, se si volesse attribuire a Tommaso un'etichetta, lo si potrebbe definire come un «intellettualista molto moderato»⁴⁰.

In ambito anglofono, un interessante contributo di Tobias Hoffmann e Peter Furlong si legge in un recente volume collettivo sulle *Q. D. De Malo*⁴¹. Innanzitutto, si sceglie qui di tradurre *liberum arbitrium* con «free choice»; il che evidenzia già un'impostazione diversa rispetto ad altri autori dello stesso ambiente accademico⁴².

È interessante notare che, nel presentare la loro lettura della q. 6 delle *Q. D. De Malo*, Hoffmann e Furlong introducono il concetto di «*sourchehood*», che in italiano si potrebbe associare all'origine dell'agire nel soggetto, o anche alla paternità (interna) del soggetto riguardo all'azione; concetto presente in alcune

³⁹ *Op. cit.*: p. 207.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cf. HOFFMANN, T. e FURLONG, Peter: Free choice, in *Aquinas's Disputed Questions on Evil: a critical guide*, a cura di M. V. Dougherty, Cambridge [et al.] 2016, pp. 56-74.

⁴² Al contrario, vediamo che Therese Scarpelli Cory, quando si tratta di tradurre *liberum arbitrium*, preferisce la traduzione inglese «free decision», che, secondo la studiosa, non specificherebbe se la libertà appartenga all'intelletto o alla volontà oppure ad entrambi; cf. SCARPELLI CORY, Th.: The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas..., p. 134. Proponeva questa traduzione già PASNAU, R.: *Aquinas on Human Nature...*, spec. pp. 221-233. STUMP, E. traduce «free judgement», ma sottolineando anche il ruolo della volontà; cf. *Aquinas...*, pp. 294-295. Louise Mitchell traduce *liberum arbitrium* con «free will»; cf. MITCHELL, Louise A.: Free to Be Human: Thomas Aquinas's Discussion of *Liberum Arbitrium*, in *New Blackfriars* 96 (2015), pp. 22-42; dove la discussione sulla scelta in Tommaso segue soprattutto la *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, per cui l'impostazione della problematica risulta limitata a questo periodo speculativo dell'Aquinate. Matthias Perkams traduce invece *liberum arbitrium* con «free agency», sottolineando che per l'Aquinate la *electio* appartiene propriamente alla volontà; cf. Aquinas on choice, will and voluntary action..., pp. 74-81. La presentazione di questo autore si colloca nella stessa linea interpretativa di Hoffmann e Furlong, in quanto si basa sulle opere della maturità di Tommaso, nelle quali il ruolo della volontà nella *electio* è maggiormente sottolineato. Perkams osserva poi che anche molti passi delle *Q. D. De Veritate* sono in consonanza con le opere tomistiche della maturità su questo tema. L'autore ribadisce inoltre la novità di Tommaso rispetto ad Aristotele nella concezione della libertà; novità dovuta (almeno in parte) all'asunzione di Agostino come fonte per la trattazione del libero arbitrio.

letture odierne sulla libertà. Per questi autori, come anche secondo diverse interpretazioni contemporanee della libertà (di solito intesa in termini di *free will*), la scelta presuppone due condizioni, di cui la prima è appunto il fatto che ci sia «*sourcehood*», che per gli autori indica la volontarietà perfetta riguardo all'azione: l'agente è il principio dell'azione⁴³.

La seconda condizione è la possibilità di fare diversamente; ciò che, con terminologia più propria dell'ambito anglosassone, si può chiamare «accesso a possibilità alternative» (*access to alternative possibilities*), ma che, nel contesto della nostra analisi, possiamo ricondurre alla *potestas ad utrumque* di cui parlano a volte i pensatori medievali⁴⁴.

Per gli autori queste due condizioni sono connesse fra di loro, così che ci sono gradi di volontarietà che implicano diversi modi di poter fare altrimenti. Ci sarà perfetta responsabilità morale quando l'atto sarà totalmente volontario, quando cioè si compirà la «*sourcehood condition*»; e tuttavia, la nozione di *sourcehood* implica non soltanto la possibilità di fare altrimenti, ma soprattutto il potere – da parte dell'agente – di dirigere questa possibilità, in quanto l'agente è la fonte da cui si origina la possibilità dell'alternativa: perché un'alternativa sia veramente tale, dev'essere il soggetto agente a controllarne le possibilità⁴⁵.

Una delle principali caratteristiche di questo concetto di *sourcehood* (come si può già arguire) è il fatto di essere in rapporto ad un atto della volontà. Ci sono inoltre diversi gradi di «*perfect sourcehood*», così che quanto più un atto è in potere dell'agente stesso tanto più è volontario⁴⁶.

Secondo Hoffmann e Furlong la presentazione offerta da Tommaso nella q. 6 delle *Q. D. De Malo* contiene accenni ben precisi (anche se non sempre chiarissimi) al potere di controllo dell'agente sulla scelta, anche riguardo alle diverse possibilità da scegliere⁴⁷.

Dopo aver illustrato la distinzione tra il movimento proprio della volontà e quello proprio dell'intelletto nella scelta, e cioè riguardo all'esercizio dell'atto

⁴³ Hoffmann e Furlong si richiamo a *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 2, ad 3; ed. Leon., t. 6, p. 58: «laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem; qualis non invenitur in brutis».

⁴⁴ Si veda per esempio in Tommaso: *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 2, ad 2; ed. Leon., t. 6, p. 58: «ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus». Cf. TIMPE, Kevin: *Leeway vs. Sourcehood Conceptions of Free Will*, in *The Routledge Companion to Free Will*, New York London, 2016 (in corso di pubblicazione); e MANCUSO, Domenico: *Libero arbitrio e consequence argument: una critica delle interpretazioni compatibiliste*, in *Studi urbinati* B, 81 (2011), pp. 141-59.

⁴⁵ Cf. HOFFMANN, T. e FURLONG, P.: *Free choice...*, pp. 57-59.

⁴⁶ Anche riguardo a questo gli autori trovano riscontro in Tommaso; cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 13.

⁴⁷ Cf. HOFFMANN, T. e FURLONG, P.: *Free choice...*, p. 60.

(«as to the exercise of its acts») e riguardo all'oggetto («as to the specification of its acts»), i due autori mostrano come la scelta implichi entrambe le potenze. Essi affermano che la volontà muove se stessa liberamente: perciò, «in his view [cioè: secondo la visione di Tommaso] I control how I product the practical deliberation which leads to the choice I make»⁴⁸; dove la volontà viene esplicitamente associata all'agire di ogni uomo mediante l'uso del pronome personale «I».

Dopo aver affermato (e confermato), nella loro lettura, il fatto che l'intelletto specifica la volontà, i due autori accennano (quasi a modo di conclusione su questo punto) che Tommaso ammette il fatto che gli uomini abbiano controllo diretto sul modo di considerare qualcosa come «*eligibile*»:

Aquinas's point that the exercise of the intellect is up to the will indicates that he does. We do not control what we think, that is, we do not control the content of our thoughts, at least, not directly. But we do control whether we deliberate or not, that is, whether we act on our first impression or whether we think about an issue more carefully. And we control whether we dwell on a thought or move on to think about something else, and accordingly we control how long we deliberate and in which way we deliberate. Our deliberation ends when we dwell on an option definitively and choose accordingly⁴⁹.

La scelta, dunque, non è irrazionale, in quanto è condizionata dall'intelletto; ma senza che la volontà ne sia costretta.

Abbiamo così esaminato alcune letture di Tommaso, compiute da autori che si possono considerare come studiosi del suo pensiero; letture che però rimandano tutte ad un'ermeneutica (almeno per certi versi) simile a quella di Fabro.

Dovremo ora analizzare alcuni testi tomistici che presentano le nozioni sopra elencate.

2.1 La volontà come *facoltà* directe coinvolta nella scelta

Non è nostro scopo, qui, presentare in maniera esaustiva la nozione di libertà, che implica diverse problematiche. Ancora una volta, ci concentreremo soprattutto su alcuni accenni che riguardano la nozione di *electio* in rapporto alla volontà e l'interazione tra la volontà e l'intelletto nel contesto della stessa *electio*.

I testi in cui la *electio* è detta *principaliter* o *substantialiter* un atto della volontà sono diversi. Analizzeremo brevemente i luoghi considerati come «canonici» per la trattazione della nozione, al fine di individuare la *facoltà* alla quale essa appartiene.

Q. D. De Veritate. Cronologicamente, uno dei primi testi al riguardo è la *Q. D. De Veritate* q. 22, a. 15, di cui abbiamo già presentato (in parte) la lettura

⁴⁸ *Op. cit.*: p. 62.

⁴⁹ *Op. cit.*: p. 64.

fabriana⁵⁰. Proprio nella *quaestio* sull'appetito del bene (q. 22 *De appetitu boni*) si inserisce il problema della *electio*, e cioè se essa sia un atto della volontà (*utrum electio sit actus voluntatis*). La trattazione del libero arbitrio in quanto tale corrisponde invece ad una *quaestio* successiva (q. 24 *De libero arbitrio*). Qui, nella q. 22, a. 15, Tommaso, pur notando che Aristotele non chiarisce a quale facoltà appartenga la *electio* (cosa che l'Aquinate ricorderà anche in testi successivi), afferma che essa è piuttosto un atto della volontà in ordine all'intelletto che non il contrario⁵¹. Subito dopo si afferma che essa è *directe* un atto della volontà, sia da parte dell'oggetto, in quanto l'oggetto della scelta è *id quod est ad finem* (e questo è proprio della volontà), sia da parte dell'atto stesso. La spiegazione di questa seconda ragione è più articolata: «*Secundo ex ratione ipsius actus: electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis, nam quantumcumque ratio unum alteri praeferat, nondum est unum alteri praeacceptum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud; non enim voluntas de necessitate sequitur rationem*»⁵².

La *electio* viene presentata come l'ultima «accettazione» o «accoglimento» (*acceptio*) in vista del proseguire l'azione, il che è proprio della volontà. E Tommaso spiega come si svolgono gli atti di ciascuna delle due facoltà per la scelta. L'intelletto (*ratio*) presenta o antepone (*praeferat*) un oggetto all'altro (*id quod est ad finem*), ma senza che l'uno sia ancora, più dell'altro, accettato o accolto dalla volontà in vista dell'azione. Tocca alla volontà, invece, inclinarsi all'uno piuttosto che all'altro: soltanto lì si avrà l'accoglienza definitiva (*ultima acceptio*) di uno di essi da parte della volontà, e quello sarà l'atto vero e proprio della *electio*. È importante tener presenti le sfumature del verbo *praefero*, che è un composto di *fero*, il cui prefisso *prae* significa «prima» o meglio «davanti a»⁵³, ed ha (in parte) la stessa valenza del greco πρό (che più propriamente corrisponde al latino *pro*). Perciò, di norma, *praefero* viene tradotto con «portare, mettere, condurre, spingere avanti, innanzi», oppure «mostrare, manifestare, esporre, addurre,

⁵⁰ Cf. Parte I, c. 5 L'uomo e le sue operazioni: una prima lettura dell'atto libero.

⁵¹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 15; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 649, 32-42: «*electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Ethicorum, ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem*».

⁵² *Op. cit.*: p. 649, 48-56.

⁵³ Cf. LIDDELL H. G. – SCOTT R.: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996⁹; BAILLY A.: *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1950; CALONGHI, Ferruccio: *Dizionario della lingua Latina*, Torino 1969³. Il lemma completo in latino è: *fero, fers, tuli, latum, ferre*, verbo «politematico»; da confrontare (limitatamente al tema del Presente) con il greco φέρω, che gli corrisponde anche nei significati (ed utilizza anch'esso temi differenti per formare il proprio paradigma completo).

presentare», oppure «anteporre, dare la preferenza, preferire». Nel nostro caso, possiamo anche tradurlo, secondo quest'ultima accezione, con «preferire», nel senso moderno del termine; purché, però, non s'intenda come una scelta *per se* da parte dell'intelletto. Se così fosse, infatti, non sarebbe necessario chiarire il ruolo della volontà; Tommaso, invece, sta appunto spiegando perché la *electio* sia *directe* un atto della volontà. È proprio della volontà, infatti, il piegarsi o inclinarsi (nel passo citato si noti «*inclinetur*») verso un oggetto piuttosto che verso un altro, poiché, per quanto l'intelletto le ponga davanti un oggetto piuttosto che un altro (ovvero «anteponga» un oggetto ad un altro), l'*ultima acceptio* spetta alla volontà. Notiamo che si parla di «*ultima acceptio*», il che indica che ci sono state accettazioni previe – o *discretionones*⁵⁴ – in vista della scelta: un oggetto viene presentato come anteposto all'altro, ma non si tratta ancora di un'accezione effettivamente compiuta. Questa implicazione di passaggi diversi per arrivare alla scelta è confermata dal fatto che si privilegia qui il termine *ratio* per indicare la facoltà intellettuale, al posto di *intellectus*: *ratio* connota, infatti, l'acquisizione di ciò che è vero *cum collatione* e non *absolute*⁵⁵.

L'*electio* è *directe* un atto della volontà perché la volontà non si inclina necessariamente all'oggetto anteposto dall'intelletto (come risultato dei passaggi previ alla vera e propria *electio*). Il piegarsi o meno della volontà di fronte al bene è ciò che è più proprio della natura della volontà (come veniva spiegato precedentemente, in questa stessa questione), per cui la volontà è vista come quella facoltà che ha in proprio potere – cioè: determina da se stessa – la propria inclinazione: «*ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa*»⁵⁶.

⁵⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 15; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 649, 94-97: «discretio invenitur in electione secundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem sequitur voluntas in eligendo».

⁵⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 4; ed. Mandonnet, p. 598: «quamvis principia et conclusiones pertineant ad diversos habitus animae, non tamen pertinent ad diversas potentias. (...). Conferre autem et ordinare virtuti apprehensivae per se convenit, appetitivae autem non nisi per accidens, secundum quod est in ea vis apprehensivae: et ideo virtus apprehensiva convenienter dividitur in virtutem quae absolute accipit verum, sicut est intellectus, et quae est cum collatione, sicut est ratio». Nel *Commento alle Sentenze* la trattazione della *electio* compare all'interno della riflessione sul libero arbitrio dell'uomo; cf. anche *S. Th.*, I, q. 83, a. 4.

⁵⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 620, 87-91. Ancora nella risposta alla prima obiezione si ribadisce l'*inclinatio* come ciò che è più proprio della volontà: «voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam, sed ex hoc quod determinare sibi inclinationem vel habere inclinationem determinatam ab alio, quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum, ut ex praedictis patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum et non principaliter»; cf. *Op. cit.*:

La *electio*, tuttavia, è un atto della volontà in ordine all'intelletto: «*est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem*»⁵⁷, in quanto appunto l'intelletto deve presentare gli oggetti più utili in vista del fine.

L'Aquinate approfondisce ancora i ruoli delle due facoltà nella scelta: in essa, infatti, appare anche ciò che è proprio dell'intelletto. In questo contesto il verbo *praefero* è associato al verbo *confero*: alla base c'è sempre il verbo *fero*, precisato però, in questo caso, dal prefisso *cum* («con, insieme a»), che esprime l'idea di «mettere insieme» e quindi «confrontare, paragonare». Si produce nella volontà una «impressione» degli oggetti presentati dall'intelletto, che le permette – sia pure senz'alcuna necessità – di inclinarsi verso l'uno piuttosto che verso l'altro. Tale impressione si produce nella volontà in quanto l'oggetto *proposto* lo è in vista del fine; il terzo verbo che illustra il ruolo dell'intelletto riguardo alla volontà è *propono*, composto dal prefisso *pro* e dal verbo *pono*, che esprime ancora lo stesso significato di *praefero* (inteso qui in senso proprio, e non figurato), e cioè «mettere davanti, porre innanzi, esporre, presentare, proporre»⁵⁸.

I suddetti verbi evidenziano che la volontà ha bisogno della presentazione degli oggetti da parte dell'intelletto, come l'Aquinate ribadisce: non si tratta di una scelta volontaria «cieca», ma *in ordine ad rationem*. La volontà sceglie in quanto, tra due cose proposte dall'intelletto, ne «preopta» una⁵⁹, cioè preferisce l'una all'altra; dove *optare* e *praeoptare* hanno senz'altro, in questo contesto, il significato di «preferire», con la particolare connotazione che deriva dal fatto che si tratta qui dell'ambito operativo – e dunque: «scegliere un bene a preferenza di un altro».

p. 621, 103-114. Diversa sembra la spiegazione dello stesso Tommaso nella *S. Th.*, I, q. 80, a. 2, ad 1; ed. Leon., t. 5, p. 284: «appetibili non accidunt esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit, nam appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta».

⁵⁷ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 15; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 649, 56-64: «*est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem*». Già prima, nel *Commento alle Sentenze*: «*est enim electio praeconsiliati appetitus: et ita eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus, vel rationis consiliantis; unde sic consideratam voluntatem nominat liberum arbitrium, et non absolute*»; cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3; ed. Mandonnet, p. 597.

⁵⁸ Il lemma completo in latino è: *propono, proponis, proposui, propositum, proponere*.

⁵⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 15, s. c. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, pp. 648-649, 24-27: «*eligere est duobus propositis unum alteri praeoptare, ut patet per Damascenum; sed optare est actus voluntatis et non rationis, ergo et eligere*».

L'analisi della *electio*, inoltre, sottintende il movimento reciproco delle due facoltà, trattato precedentemente in questo scritto. Nella *quaestio 22*, infatti, leggiamo che l'intelletto muove la volontà «*per modum quo finis movere dicitur*», nel senso che esso propone alla volontà la ragione di fine che un bene eleggibile può avere⁶⁰. La volontà, invece, muove «*per modum causae agentis*», in quanto è propria della volontà la «*inclinatio in aliquid*», e l'inclinazione implica il movimento efficiente dell'agente⁶¹. In questa *circulatio* non si procede all'infinito, ma «*statur in appetitu naturali quo inclinatur intellectus in suum actum*»⁶².

La *electio* è, in questo contesto, una sorta di «*conclusio consilii*»: è simile alla conclusione che è propria delle operazioni dell'intelletto; in questo caso, però, si tratta di una conclusione che è propria della volontà, e che riguarda la ricerca in ordine all'azione. E come nell'ambito speculativo ci si ferma nella conclusione, così nell'ambito operativo, alla fine, ci si ferma nell'agire: «*in operativis ultimo statur in operatione*»⁶³.

Summa Theologiae. Prima Pars. Nella *Summa Theologiae* la trattazione della nozione di *electio* si inserisce nella riflessione sul libero arbitrio. Anche qui, come nelle *Quaestiones Disputatae*, se ne parla dopo aver presentato il movimento reciproco dell'intelletto e della volontà, nell'ambito della riflessione sull'uomo. L'argomentazione risulta qui meno descrittiva, ed è svolta con una terminologia leggermente diversa, anche se non ci sembra che ci sia un cambiamento sostanziale riguardo a ciò che la scelta implica.

Anche qui Tommaso ricorda il «dubbio» lasciato da Aristotele, ma risponde con un altro testo del Filosofo, in cui la *electio* è definita come un «*desiderium consiliabile*», per cui ad essa concorrono ambedue le facoltà intellettive⁶⁴. Non

⁶⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 76-79: «intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit».

⁶¹ Cf. *Op. cit.*: p. 642, 91-97: «comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus; et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus».

⁶² THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 128-130.

⁶³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 15; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 649, 77-84: «quod practicae inquisitionis est duplex conclusio: una quae est in ratione, scilicet sententia, quae est iudicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et huiusmodi est electio: et dicitur conclusio per quamdam similitudinem, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione». E già prima: «tam conscientia quam electio, conclusio quaedam est particularis agendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in VI *Ethic.*, ubi supra, dicitur»; cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4, ad 2; ed. Mandonnet, p. 614.

⁶⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 83, a. 3; ed. Leon., t. 5, p. 310: «Aristoteles in VI *Ethic.* sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim

si parla di *ratio*, ma della *virtus cognitiva*, da cui si richiede il *consilium*, per mezzo del quale «*diudicatur*» che cosa debba essere anteposto. Da parte della *virtus appetitiva*, invece, si richiede che, nell'*appetere* il bene che è stato giudicato dal *consilium*, lo accolga (*acceptetur*)⁶⁵. *Appetere* implica una *inclinatio* per la quale si tende a ciò che è appreso con l'intelletto: un tendere verso qualcosa che è ordinato a sé⁶⁶. Si può notare che i cambiamenti terminologici relativi agli atti dell'intelletto sono più numerosi di quelli che riguardano gli atti della volontà. D'altra parte, si esplicita maggiormente il fatto che sono necessari diversi passaggi per arrivare alla *electio*, affermando che c'è bisogno di accettare l'oggetto che viene mostrato tramite il *consilium*. Anche qui la *electio* è ritenuta *principaliter* un atto della *virtus appetitiva*, in quanto si tratta di un bene, che è oggetto della volontà.

Si chiariscono anche i passaggi previ alla *electio*, nel momento in cui viene menzionata – qui esplicitamente – la *collatio* che la scelta implica, e che appartiene al *consilium* che precede la scelta stessa: «*collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen in quantum a vi cognitiva conferente movetur; habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat*»⁶⁷. Ritornano qui i verbi utilizzati nella *Q. D. De Ver. 22*: l'intelletto, che compie l'atto del *conferre* (dal verbo *confero*, che abbiamo analizzato), muove l'appetito intellettuale («*Appetitus ... a vi cognitiva conferente movetur*»), e l'appetito «*praeoptat*» fra gli oggetti che gli vengono presentati (dal verbo *praeopto*, che abbiamo trovato nel primo *sed contra* dell'articolo 15 della citata *quaestio 22*).

cognitivam, dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed in III Ethic. in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile».

⁶⁵ Cf. *ibidem*: «ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diudicatur quid sit alteri praefendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diudicatur (...). Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, in quantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile, unde cum bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia».

⁶⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 613, 191-193: «appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum». Più articolata la spiegazione in *S. Th.*, I, q. 80, a. 1; ed. Leon., t. 5, p. 282: «sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam».

⁶⁷ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 83, a. 3, ad 3; ed. Leon., t. 5, p. 311.

Riguardo alla mozione – per necessità o meno – della volontà, l'accento è posto sull'oggetto proprio della facoltà e non sull'*inclinatio*, in quanto la volontà non può tendere all'oggetto se non in quanto esso ha ragione di bene. Essendoci una molteplicità di beni, la volontà non è determinata di necessità *ad unum* (se non alla beatitudine in quanto tale, come vedremo più avanti)⁶⁸.

Anche qui l'intelletto muove *per modum finis* e la volontà muove *per modum agentis*⁶⁹. Non bisogna procedere all'infinito, ma si comincia dall'intelletto. (Qui l'esposizione risulta più dettagliata rispetto a quella che troviamo nelle *Quaestiones De Veritate*.) Per Tommaso è chiaro che il primo movimento per la *electio* parte dall'intelletto, in quanto è l'intelletto a presentare gli oggetti che la volontà deve scegliere, anche se il primo passaggio in assoluto spetta alla Causa Prima, che è Dio, qui nominato esplicitamente come tale, rinviando sempre ad Aristotele⁷⁰.

Summa Theologiae. Secunda Pars. La considerazione della *electio* nel contesto della *Secunda Pars* ha una rilevanza particolare, perché qui Tommaso prende in considerazione l'uomo in quanto immagine di Dio, cioè (come Tommaso spiega, seguendo il Damasceno) «*secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*»⁷¹.

La *electio* ha ora una sua propria *quaestio* (q. 13), subito dopo la trattazione della *intentio* (q. 12; un ordine simile, dunque, a quello seguito nelle *Quaestiones*

⁶⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, ad 1; ed. Leon., t. 5, p. 296: «voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum».

⁶⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 82, a. 4; ed. Leon., t. 5, p. 303: «aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares (...). Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur».

⁷⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3; ed. Leon., t. 5, p. 304: «non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII Ethicae Eudemicae, et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum».

⁷¹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, *Proemium*; ed. Leon., t. 6, p. 5.

De Veritate), ed anche dopo la trattazione del movimento reciproco di intelletto e volontà (q. 9).

Cambia la terminologia, che qui accentua una certa superiorità dell'intelletto rispetto alla volontà. La facoltà intellettuale è indicata come *ratio*, che in un certo senso («*quodammodo*») precede e ordina l'atto della volontà (come già era stato detto sia nella *Prima Pars* sia negli scritti del periodo giovanile); per cui la volontà tende al suo oggetto secondo l'ordine della *ratio*, in quanto essa glielo rende presente («*repraesentat*»). Poiché l'oggetto è ordinato al fine, la *electio* appartiene quindi formalmente all'intelletto e materialmente alla volontà; dove ciò che è formale è ritenuto superiore. La scelta è dunque «*substantialiter*» della volontà; dove ciò che è messo in rilievo, qui, è l'ordine dato dalla ragione verso il fine⁷², senza evidenziare che la tendenza verso il bene proposto non necessita la volontà. Si conclude comunque che la scelta si compie in un certo moto dell'anima verso il bene scelto, e pertanto appartiene alla volontà.

Come si compia propriamente l'atto volontario di scelta viene spiegato poi in un articolo successivo della stessa questione, dove Tommaso tratta della *electio* di cose che sono possibili. La volontà è intermedia fra l'intelletto e l'operazione esteriore, perché l'intelletto propone alla volontà il suo oggetto e la volontà *causa* l'operazione esteriore. Ancora una volta si ribadisce che il principio («*principium*») del moto della volontà è nell'intelletto, che apprende qualcosa come bene, ma il compimento («*terminatio seu perfectio*») appartiene alla volontà, in quanto ordine all'operare: la volontà si muove dall'anima alla cosa reale⁷³.

⁷² Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 1; ed. Leon., t. 6, p. 98: «quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius (...). Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori, si enim aliquis actum fortitudinis exercent propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae».

⁷³ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 5, ad 1; ed. Leon., t. 6, p. 102: «voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem, nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali, sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis

Com'è noto, nella *Secunda Pars* Tommaso introduce una distinzione nuova riguardo alla mozione vicendevole di intelletto e volontà. Ciò che si muove (il movente) lo fa secondo due aspetti: «*quantum ad exercitium vel usum actus*» e «*quantum ad determinationem actus*». Il primo è detto «dalla parte del soggetto» («*ex parte subiecti*»), in quanto l'agente può agire o non agire. Il secondo è detto «dalla parte dell'oggetto» («*ex parte obiecti*»), in quanto l'agente vuole una cosa o un'altra⁷⁴.

Qui la volontà è detta muovere *per modum finis*, in quanto il bene *in communi* ha ragione di fine ed è oggetto della volontà, come lo sono anche i fini e le perfezioni di tutte le altre potenze, in quanto beni particolari. Si noti che la stessa argomentazione che in precedenza era stata usata per dire che l'intelletto muove la volontà *per modum finis* viene ora adoperata per spiegare come la volontà muova l'intelletto⁷⁵.

L'intelletto è detto muovere «*determinando actus, ad modum principii formalis*», principio formale che specifica l'azione. L'*ens* e il *verum*, oggetto dell'intelletto, sono il primo principio formale; per cui l'intelletto muove la volontà presentandole («*praesentans*») il proprio oggetto⁷⁶. Si noti che l'intelletto è indicato come principio formale; perciò la *electio* sarà *formaliter* un atto dell'intelletto, appunto in questo senso: in quanto l'intelletto presenta l'oggetto.

Si parte dunque dalla distinzione precedentemente stabilita riguardo al movente: la mozione *quantum ad exercitium actus* è propria della volontà, e la mozione *quantum ad determinationem actus* è propria dell'intelletto. La volontà è ora detta muovere *ex ratione finis*, in quanto il suo oggetto proprio è il *bonum*

attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile. Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti».

⁷⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1; ed. Leon., t. 6, p. 74: «indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus».

⁷⁵ Cf. *Ibidem*: «motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium huius motionis est ex fine (...). Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentialium comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona».

⁷⁶ Cf. *Ibidem*: «obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum». L'intelletto è detto muovere *ad modum principii formalis* e *sicut praesentans obiectum*; da notare il «*sicut*», che sembra riaffermare la natura *soltanto* intenzionale dell'oggetto dell'intelletto.

in communi, che ha ragione di fine, e che la volontà coglie come un certo bene particolare, sia negli oggetti sia negli stessi atti delle facoltà. L'intelletto muove *ad modum principii formalis*, in quanto il suo oggetto proprio è il *verum* universale, che è principio formale: l'intelletto (come abbiamo visto) muove la volontà presentandole il suo oggetto⁷⁷.

Inoltre, nella scelta, la volontà non si muove di necessità, in base alla distinzione (che abbiamo appena illustrato) fra la mozione *quantum ad exercitium actus*, propria della volontà, e la mozione *quantum ad determinationem actus*, propria dell'intelletto. Ma muoversi in quanto all'esercizio o non muoversi, scegliere qualcosa o non sceglierla, trova la sua spiegazione ultima (in questi brani tomistici) nella stessa virtù della *ratio*, perché è la *ratio* a presentare come un bene – o viceversa, sotto ragione di male – lo stesso esercizio dell'atto oppure un determinato oggetto: «*quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest*». In questo modo, tutto l'accento dell'argomentazione è posto ora sul tipo di apprensione che l'intelletto presenta, ivi compreso il *velle* o *non velle*⁷⁸. Quasi non si accenna alla *inclinatio* propria della volontà, per cui essa è libera e può compiere sostanzialmente la scelta. La volontà muove se stessa in quanto vuole qualcosa come fine, o in vista del fine; ma non può farlo se non mediante il consiglio, perché si tratta sempre (in questo contesto) di un oggetto che ha ragione di fine.

Parlando della mozione della volontà (q. 9), Tommaso aveva già ribadito che la volontà muove se stessa, in quanto il suo oggetto proprio è il fine, e, se vuole in atto il fine, essa riduce se stessa da potenza ad atto rispetto a quelle cose che riguardano il fine, in modo da volerle in atto e così compiere la scelta⁷⁹. In quel passo, inoltre, Tommaso accennava alla riflessività propria della volontà, ed al

⁷⁷ Cf. *ibidem*.

⁷⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 6; ed. Leon., t. 6, p. 103: «et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere, potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. *Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere.* Et rursus in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali (...). Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est; non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit», i corsivi sono nostri.

⁷⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 3, ad 1; ed. Leon., t. 6, p. 78: «sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit».

fatto che essa inizia da se stessa⁸⁰; nella trattazione dedicata specificamente alla *electio* (q. 13), invece, non si accenna in maniera esplicita a questi elementi.

Ad ogni modo, nella *circulatio* tra le due facoltà, si ribadisce ancora una volta che non si può procedere *in infinitum*; qui però – ed ecco un cambiamento di prospettiva – «*statur in voluntate*», in quanto il primo movimento della volontà viene da un agente esterno, non nominato ora come Dio, ma come *instinctus alicuius exterioris moventis* – benché la fonte sia sempre la stessa, e cioè l'*Etica Eudemea* di Aristotele⁸¹.

Q. D. De Malo. Anche nelle *Q. D. De Malo* troviamo una questione (molto studiata) che è specificamente dedicata alla *electio* (q. 6 *De electione humana*). Abbiamo già, in parte, analizzato questo brano, secondo la lettura che ne dà Fabro; qui, pertanto, ci limiteremo ad esporre in breve quelle nozioni che ci servono strettamente per l'analisi della scelta⁸².

In questo scritto – come nella *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1 – si mantiene la distinzione *quoad exercitium actus e quoad determinationem actus*, ma con alcune sfumature di cui dobbiamo tener conto. Esse derivano, almeno in parte, dal fatto che si tratta qui di un'opera di genere diverso: siamo di fronte ad una *Quaestio Disputata*, mentre la *Summa* è piuttosto quello che oggi si potrebbe chiamare «un manuale», dove l'esposizione è comunque più sintetica di quella che può trovare spazio in un'opera che riflette una *disputatio*.

A differenza di quanto abbiamo trovato nella *Secunda Pars* della *S. Th.*, qui si comincia subito con l'affermazione che la volontà non si muove di necessità nell'atto di scegliere – come già nella *Prima Pars* della *S. Th.*, e precedentemente nelle *Q. D. De Ver.*, dove, prima di parlare della *electio*, Tommaso faceva la stessa affermazione. Qui, peraltro, si aggiunge la circostanza della condanna del vescovo Tempier, che può aver influito sulla lunga trattazione che Tommaso dedica ora all'argomento⁸³.

⁸⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 3, ad 2; ed. Leon., t. 6, p. 78: «*potentia voluntatis semper actu est sibi praesens, sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat*».

⁸¹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 4; ed. Leon., t. 6, p. 78: «*[voluntas] ipsa movet seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante, cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari, aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate praesupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo Ethicae Eudemicae*».

⁸² Cf. Parte II, c. 1.3 La *electio* del fine ultimo in concreto.

⁸³ Cf. CÚNSULO, R.: *El libre albedrío...*, pp. 41-54.

Tommaso fa tre considerazioni per affermare la sua tesi. La prima è che nell'uomo c'è un principio delle sue azioni: l'intelletto e la volontà (*sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem actuum siue motuum principium in hominibus proprie est intellectus et uoluntas*). In ciò l'uomo non è diverso dalle cose naturali, in quanto anch'esse hanno una propria forma, che è principio dell'azione, ed una *inclinatio* che consegue alla forma, e che si chiama appetito naturale; da cui segue l'azione. Similmente, nell'uomo c'è una forma, che è la forma intellettuale, ed una *inclinatio*, che è l'*inclinatio uoluntatis*, che consegue alla forma appresa. A differenza, però, della forma delle cose naturali (che è individuata dalla materia, per cui l'*inclinatio* è determinata *ad unum*), l'uomo ha una forma intellettuale, che è universale. Perciò, siccome gli atti sono nei singolari, la *inclinatio* della volontà rimane indeterminata a molti beni, in quanto nessun bene particolare può ricoprire la capacità universale della potenza⁸⁴.

La seconda considerazione introduce la distinzione (già presente nella *Secunda Pars* della *S. Th.*) riguardo al movimento delle potenze dell'anima: da parte dell'atto e da parte dell'oggetto (*quoad exercitium actus e quoad specificationem actus*)⁸⁵.

La terza considerazione ripropone un'osservazione che abbiamo già incontrato, ma che presenta qui sfumature diverse, in quanto si parla ora esplicitamente di rapporti di causalità fra l'intelletto e la volontà. Così, l'oggetto dell'intelletto è *primum et precipuum in genere cause formalis*, perché si tratta dell'*ens* e del

⁸⁴ Riportiamo il brano per esteso: «primo considerandum est quod sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem actuum siue motuum principium in hominibus proprie est intellectus et uoluntas, ut dicitur in III De anima. Quod quidem principium partim conuenit cum principio actiuo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Conuenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus inuenitur forma, que est principium actionis, et inclinatio consequens formam, que dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio; ita in homine inuenitur forma intellectiua et inclinatio uoluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio. Set in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma indiuiduata per materiam, unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, set forma intellecta est uniuersalis, sub qua multa possunt comprehendi. Vnde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adequet potentiam uniuersalis, remanet inclinatio uoluntatis indeterminate se habens ad multa»; cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 148, 270-292.

⁸⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 148, 308-319: «secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter mouetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut uisus per immutationem dispositionis organi mouetur ad clarius uel minus clare uidendum; ex parte uero obiecti sicut uisus nunc uidet album, nunc uidet nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur uel non agatur aut melius uel debilius agatur; secunda uero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum».

verum; ma l'oggetto della volontà è *primum et precipuum in genere cause finalis*, perché si tratta del bene, che include tutti i fini⁸⁶. Si accenna anche alla *circulatio* degli oggetti delle due facoltà spirituali. Pertanto, se si considera il moto da parte dell'oggetto che specifica l'atto, il primo movimento è dall'intelletto: così il *bonum intellectum* muove la stessa volontà. Da parte dell'esercizio dell'atto, invece, la prima mozione è dalla volontà: «*nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis mouet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut militaris mouet frenorum factricem ad operandum. Et hoc modo uoluntas mouet et se ipsam et omnes alias potentias: intelligo enim quia uolo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia uolo*»⁸⁷.

Subito dopo Tommaso analizza propriamente la *electio humana* a partire dal moto della volontà, dal punto di vista dell'esercizio dell'atto e dal punto di vista della determinazione dell'atto, in un modo assai articolato e che non ha riscontro in altri testi (benché alcuni elementi si ritrovino nella *Secunda Pars* della *S. Th.*). Notiamo che, sebbene non si dica esplicitamente che la *electio* è della volontà, il fatto stesso che si analizzi soprattutto la volontà (secondo le due prospettive appena ricordate) implica che proprio la volontà sia la potenza alla quale maggiormente è legata la scelta.

Dunque, *quantum ad exercitium actus*, si ribadisce che la volontà muove sé stessa e le altre potenze. Così l'uomo, in quanto vuole qualcosa in atto, si muove a volere qualcos'altro in atto⁸⁸. Si evidenzia anche qui il consiglio proprio dell'intelletto; ma la descrizione dei passaggi per la scelta, con l'esempio della salute e della medicina, ha delle sfumature nuove rispetto alle altre presentazioni:

Ita per hoc quod homo aliquid uult in actu, mouet se ad uolendum aliquid aliud in actu. Sicut per hoc quod uult sanitatem, mouet se ad uolendum sumere potionem: ex hoc enim quod uult sanitatem, incipit consiliari de his que conferunt ad sanitatem, et tandem determinato consilio uult accipere potionem; sic igitur uoluntatem accipiendi potionem precedit consilium, quod quidem procedit ex uoluntate uolentis consiliari. Cum igitur uoluntas se consilio moueat, consilium autem est inquisitio quedam non demonstratiua set ad opposita uiam habens, non ex necessitate uoluntas seipsam mouet. Set cum uoluntas non semper uoluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moueatur ad hoc quod uelit consiliari⁸⁹.

⁸⁶ Cf. *Op. cit.*: pp. 148-149, 326-333: «si autem consideremus obiecta uoluntatis et intellectus, inueniemus quod obiectum intellectus est primum et precipuum in genere cause formalis, est enim eius obiectum ens et uerum; set obiectum uoluntatis est primum et precipuum in genere cause finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines sicut sub uero comprehenduntur omnes forme apprehense».

⁸⁷ *Op. cit.*: p. 149, 345-352.

⁸⁸ Cf. *Op. cit.*: p. 149, 360-370: «quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod uoluntas movetur a seipsa: sicut enim mouet alias potentias, ita et se ipsam mouet (...) ita per hoc quod homo aliquid uult in actu, movet se ad uolendum aliquid aliud in actu».

⁸⁹ *Op. cit.*: p. 149, 368-391.

Si noti come l'uomo e la volontà si scambiano fra di loro; dove l'uomo è detto anche *il volente*, cioè *colui che vuole*. Nell'esempio presentato da Tommaso, per il fatto che l'uomo vuole la salute si muove a voler assumere la medicina, e comincia («*incipit*») a consigliarsi in ordine alle cose che giovano («*conferunt*») alla salute; dove il verbo utilizzato è lo stesso che si usava nelle *Q. D. De Veritate* (*confero*), ma in un altro significato («contribuire» a qualcosa, e quindi «giovare» a qualcosa). Si arriva infine, dopo un certo consiglio, a voler prendere la medicina. In questa interazione fra intelletto e volontà, si dice che la volontà è preceduta dal consiglio (*voluntatem accipiendi potionem praecedat consilium*; dove *consilium* è il soggetto del verbo *praecedat*, che ha come complemento oggetto l'accusativo *voluntatem*); ma il *consilium*, a sua volta, è detto *procedere* dalla volontà di colui che vuole consigliarsi, e cioè l'uomo stesso (*quod quidem [scilicet: consilium] procedit ex voluntate volentis consiliari*). La volontà si muove per il consiglio, che è una ricerca non dimostrativa; perciò la volontà non si muove di necessità. Il movimento per il consiglio comincia dalla volontà, che può anche non voler essere consigliata. Dal modo in cui Tommaso presenta l'esempio, dunque, risulta chiaramente che la volontà, dal punto di vista dell'esercizio dell'atto, comincia da se stessa non soltanto il proprio movimento (del volere, in vista della scelta), ma anche il movimento dell'intelletto per il consiglio, non essendo necessitata da nessun oggetto particolare.

Il movimento della volontà *ex parte obiecti*, cioè in quanto alla determinazione dell'atto, implica che l'oggetto sia proposto («*proponatur*») in ragione di «*bonum conveniens apprehensum*» – che sia appreso, cioè, non solo come «*bonum*», ma anche come «*conveniens*», e «*conveniens in particulari*», perché i consigli e le scelte (come si è già detto) riguardano sempre le cose particolari. E così la volontà può portarsi («*feratur*») verso quello che le viene offerto («*offertur*») secondo una particolare condizione piuttosto che secondo un'altra⁹⁰. Può addirittura volere l'opposto. Si notino i verbi usati per indicare la presentazione del *bonum* da parte dell'intelletto: essi connotano un semplice *ostendere* l'oggetto da parte dell'intelletto, e non lasciano dubbi riguardo al fatto che non c'è alcuna preferenza previa da parte dell'intelletto, prima della scelta della volontà.

Se si trattasse di un bene appreso *ut bonum conveniens* secondo tutte le particolarità che si possono considerare in un oggetto, la volontà vi aderirebbe di necessità; e così accade per la beatitudine. L'Aquinate, però, precisa che, anche

⁹⁰ Cf. *Op. cit.*: pp. 149-150, 418-429: «si autem consideretur motus uoluntatis ex parte obiecti determinantis actum uoluntatis ad hoc uel illud uolendum, considerandum est quod obiectum mouens uoluntatem est bonum conueniens apprehensum. Vnde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione conuenientis, non mouebit uoluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conueniens, apprehenditur ut bonum et conueniens in particulari et non in uniuersali tantum».

in tal caso, la volontà si muoverebbe di necessità *quantum ad determinationem actus*, e non quanto all'esercizio dell'atto: perché si può anche non voler pensare alla beatitudine, dal momento che anche gli atti stessi dell'intelletto e della volontà sono atti particolari⁹¹.

Un'altra precisazione riguarda il *regressus in infinitum*. In questa *quaestio* (come nelle precedenti) si ricorre a qualcosa di esterno («*ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat*») come primo motore della volontà e dell'intelletto – anche se il riferimento è soprattutto alla volontà, mossa dall'esterno, il cui *instinctus* fa sì che essa cominci a volere: e questo qualcosa, che è al di sopra della volontà come dell'intelletto («*aliquid supra voluntatem et intellectum*»), non può essere che Dio. È inoltre spiegato che Dio muove la volontà non di necessità, ma indeterminatamente verso molte cose, e cioè secondo la natura che è propria della volontà⁹².

La trattazione che troviamo nella q. 6 delle *Q. D. De Malo* è ovviamente più elaborata rispetto alla corrispondente (e quasi contemporanea) trattazione svolta nella *Secunda Pars* della *S. Th.* Si è già detto che si tratta di testi appartenenti a generi letterari diversi, per cui le differenze non devono sorprendere. Se consideriamo quanto lo stesso Tommaso esponeva nelle opere della giovinezza, e soprattutto nella già esaminata *Quaestio De Appetitu Boni*, vediamo che in quegli scritti si trovano *in nuce* diversi elementi che nella q. 6 delle *Q. D. De Malo* vengono esplicitati⁹³, mentre altri elementi sono del tutto mutati – il che è normale

⁹¹ Cf. *Op. cit.*: p. 150, 429-445: «si igitur apprehendatur aliquid ut bonum conueniens secundum omnia particularia que considerari possunt, ex necessitate mouebit uoluntatem, et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem (...). Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest uelle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non uelle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et uoluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inueniatur esse bonum secundum omnia particularia que considerari possunt, non ex necessitate mouebit, etiam quantum ad determinationem actus: poterit enim aliquis uelle eius oppositum».

⁹² Cf. *Op. cit.*: p. 149, 386-391; 407-415: «cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum uoluntatis moueatur uoluntas cuiuscumque non semper actu uolentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu uoluntas uelle incipiat (...). Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in capitulo De bona fortuna, quod id quod primo mouet uoluntatem et intellectum sit aliquid supra uoluntatem et intellectum, scilicet Deus. Qui cum omnia moueat secundum rationem mobilium, ut leuia sursum et grauia deorsum, etiam uoluntatem mouet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate set ut indeterminate se habentem ad multa».

⁹³ Per la distinzione fra l'esercizio e la determinazione dell'atto nella *electio*, si veda il seguente brano delle giovanili *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 6; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 628, 139-159: «cum autem uoluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, *libertas uoluntatis in tribus considerabitur, scilicet quantum ad actum in quantum potest uelle vel non uelle, et quantum ad obiectum in quantum potest uelle hoc vel illud, etiam eius oppositum, et quantum ad ordinem finis, in quantum potest uelle bonum vel malum*. Sed quantum ad primum horum inest libertas

se teniamo conto dell'arco di tempo che intercorre fra le prime opere e l'ultima trattazione della *electio*.

Nell'ultima trattazione, e cioè quella della q. 6 delle *Q. D. De Malo*, il ruolo dell'intelletto e quello della volontà sono presentati con maggiori dettagli, che alla luce degli altri testi si caricano di un particolare significato, con un sottile equilibrio tra le due facoltà nell'ambito della scelta.

L'intelletto muove la volontà *nel genere della causa formale*, in quanto il suo oggetto è l'ente e il vero. Tommaso, nei suoi scritti, afferma costantemente che gli oggetti specificano gli atti della volontà, cosicché l'intelletto muove la volontà attraverso l'oggetto che le presenta: il *bonum intellectum*. La volontà ha sempre bisogno degli oggetti anteposti dall'intelletto, i quali, nella vita presente, sono sempre dei beni particolari, che, come tali, non possono ricoprire l'universalità dell'appetito intellettuale.

La volontà, invece, muove *come causa finale*, ed è anche detta l'agente della azione. In quanto all'esercizio dell'atto, la volontà muove se stessa, l'intelletto e le altre potenze. Nel contesto della *electio*, ciò non significa che la volontà muova l'intelletto nel suo primo atto proprio, che è *intelligere*, cioè conoscere le cose in se stesse: le cose si presentano all'intelletto senza l'intervento della volontà. La volontà muove l'intelletto nell'ordine dell'operare, e particolarmente nella scelta.

Questa precisazione è molto importante, in quanto tutto il testo mira a dimostrare che la volontà (in quanto volontà di un *homo viator*) non si muove di necessità verso un oggetto. L'esercizio dell'atto viene dalla volontà stessa in quanto agente, così che il primo principio del moto implica il fine che è all'origine della mozione della volontà. Dal punto di vista dell'esercizio dell'atto è la volontà a cominciare il processo che porterà alla scelta di un determinato bene particolare. La volontà muove se stessa e le altre facoltà: l'intelletto non può sottrarsi all'influsso della volontà, in quanto essa lo muove ad intendere nel processo che si compie per la scelta (così come esso non può muoversi «da se stesso» nel processo conoscitivo che gli è proprio). Al contrario, la volontà non necessariamente segue gli oggetti presentati dall'intelletto come eleggibili, nel senso che può voler non arrivare all'*ultima acceptio* e addirittura sospendere tutto il processo («*potest aliquis non velle tunc cogitare*»), e cioè non voler muovere l'intelletto perché arrivi ad un *consilium*), o ricominciare tutto da capo,

voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti; cuiuslibet enim voluntatis actus est in potestate ipsius respectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, scilicet respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum, sed quorundam, scilicet eorum quae sunt ad finem; nec respectu cuiuslibet status naturae, sed illius tantum in quo natura deficere potest», i corsivi sono nostri.

muovendo l'intelletto a presentarle oggetti diversi. In questo senso la volontà può sottrarsi all'oggetto particolare di una scelta particolare⁹⁴.

La volontà, dunque, si muove mediante il *consilium*, in quanto – sotto l'influsso della volontà – l'intelletto rende presenti le alternative della scelta. Perciò si può affermare, in base a quest'ultimo testo tomistico analizzato, che la volontà – nell'esercizio dell'atto – influisce anche su quali oggetti le saranno presentati dall'intelletto. Fermo restando che per Tommaso la volontà ha sempre bisogno di un oggetto (dal che scaturisce la causalità formale dell'intelletto, nell'interazione tra le due facoltà), è la volontà, però, a decidere quali oggetti saranno le alternative della scelta; e in questo senso essa non dipende dall'intelletto, ma si manifesta qui l'altro elemento proprio della facoltà volitiva, cioè la sua *inclinatio*⁹⁵.

Riguardo al *regressus in infinitum*, dal punto di vista dell'esercizio dell'atto il processo della *electio* comincia dalla volontà, che *incipit velle*, mossa però dalla Causa Prima, che è Dio. Quest'affermazione, in verità, è una precisazione che si trova nelle ultime opere di Tommaso, diversamente che in quelle giovanili. Tuttavia, già in un articolo delle *Q. D. De Veritate* troviamo un importante chiarimento al riguardo.

⁹⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un., ad 10.

⁹⁵ Questa concezione è già presente anche nel giovanile *Commento alle Sentenze*: «in partibus animae quaedam sunt quae compelli possunt: sed dupliciter. Quaedam enim compelluntur ex subjecto, sicut illae vires quae sunt organisi affixae: cum enim sine organisi operationes habere non possint, compulsis organisi, ipsae virtutes prohibentur vel compelluntur, earum actibus violenter extortis. Quaedam vero sunt quae quidem subjecto non compelluntur, quia organisi affixae non sunt; compelluntur tamen objecto, sicut intellectus; ipse enim non est actus alicuius partis corporis, ut Philosophus dicit in III *De anima*, text. 4 et 6, et tamen demonstrationis vi cogitur. *Voluntas autem neque subjecto cogi potest, cum non sit organo affixa, neque objecto; quantumcumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate eius remanet eligere illud vel non eligere. Cujus ratio est, quia objectum intellectus est verum, objectum autem voluntatis est bonum. Invenitur autem aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus; unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiat. Similiter etiam invenitur aliquod falsum quod nullam veri apparentiam habet, ut patet in oppositis dignitatum; unde illi nullatenus intellectus assentire potest. Similiter etiam si proponatur voluntati aliquod bonum quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur, non potest voluntas hoc non velle; unde nullus non potest non velle esse felix, aut velle esse miser. In his autem quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum quin aliquod bonum admixtum habeat, nec aliquod adeo bonum quod in omnibus sufficiat: unde quantumcumque ostendatur bonum vel malum, semper potest adhaerere et fugere in contrarium, ratione alterius quod in ipso est, ex quo accipitur, si malum est simpliciter, ut apparens bonum; et si bonum est simpliciter, ut apparens malum; et inde est quod in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo»; cf. *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2; ed. Mandonnet, p. 649, i corsivi sono nostri.*

Nell'articolo 12 della q. 22, parlando della mozione della volontà e di quella dell'intelletto, si dice che la mozione della volontà è posteriore a quella dell'intelletto, e si spiega: «*nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum*», citando sant'Agostino⁹⁶. Nella risposta, però, si osserva che l'interazione fra intelletto e volontà implica una certa «*similitudo motus circularis*», per cui la volontà può muovere l'intelletto⁹⁷. Alla luce di quanto esposto dall'Aquinate nella *Secunda Pars* della *S. Th.* e nelle *Q. D. De Malo*, la *circulatio* e l'inizio dalla volontà si possono intendere in base al fatto che l'uomo, nella propria vita, molte volte (per non dire innumerevoli) conosce con l'intelletto e vuole diversi beni per sé. Gli atti delle due facoltà per la scelta, nella realtà di ogni persona, implicano che essa li compia con un carico di esperienze proprie. Di solito, dunque, al momento di scegliere un bene di una certa importanza, non si comincia «da zero», come se mai si fosse conosciuto un oggetto o voluto un bene; cioè: non si comincia come se mai prima di allora si fosse compiuta una scelta, così da dover individuare quale facoltà cominci per prima.

Quando Tommaso, nelle opere della maturità, parla della scelta, con l'esempio della salute e della medicina, comincia dalla volontà: «*per hoc quod homo aliquid uult in actu, mouet se ad uolendum aliquid aliud in actu*»⁹⁸. Ora, quest'uomo, evidentemente, già conosce cosa sia la salute, ne ha goduto in passato, l'ha sperimentata, ed ha scelto di vivere in modo sano. Ora è malato e vuole recuperare la salute. C'è dunque la causalità formale dell'intelletto, che per primo conosce cosa sia la salute, cosa sia la medicina, ecc.

D'altra parte, il fatto di sapere che cosa sia la salute, di conoscere i vantaggi di una buona salute o delle medicine, non cambia un uomo malato in un uomo sano se egli non sceglie di guarire, cominciando col voler guarire: se cioè egli stesso non vuole cominciare volendo la salute, e ragionando su cosa sia la salute, e se egli non vuole perciò consigliarsi su che cosa possa restituirgli la salute. Nella scelta si sottintendono i concetti e le nozioni proprie dell'intelletto in quanto tale; così come si sottintende che la volontà vuole dei beni, in quanto oggetto della stessa volontà.

⁹⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12, arg. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 641, 3-7: «*mouens enim est naturaliter prius moto; sed voluntas est posterior intellectui: nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum, secundum Augustinum in libro De Trinitate; ergo voluntas non mouet intellectum*».

⁹⁷ Cf. *Op. cit.*: ad 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 118-126: «*cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius; et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum mouere potest*».

⁹⁸ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 149, 369-370. Stessa presentazione in *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1.

Dunque, secondo i testi tomistici che abbiamo esaminato, la volontà è specificata dall'intelletto in quanto all'oggetto, ma questo non determina la volontà *ex necessitate*: la specificazione, infatti, è in universale, «*sub qua multa possunt comprehendii*». La *inclinatio* della volontà rimane indeterminata *ad multa*. In quanto poi all'esercizio dell'atto, la volontà ha in proprio potere il piegarsi o meno all'oggetto presentato, essendo essa stessa a determinare il proprio movimento: «*ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa*»⁹⁹. Di qui l'insistenza sul carattere non necessario del movimento della volontà nella conclusione della q. 6 delle *Q. D. De Malo*, principalmente dedicata (come abbiamo detto) a dimostrare che la volontà, benché sempre scelga, non sceglie di necessità (con questa eccezione: la volontà è mossa necessariamente dall'oggetto che è *omnifariam bonum*, cioè «buono da ogni parte», che è un bene da ogni punto di vista, sotto ogni aspetto che si possa considerare): «*quantum ad aliqua uoluntas ex necessitate mouetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; set ex parte exercitii actus non ex necessitate mouetur*»¹⁰⁰.

2.2 La volontà coinvolta nella scelta del fine ultimo dell'uomo

Se consideriamo ancora, nelle *Q. D. De Veritate*, la *quaestio 22 De Appetitu Boni*, troviamo diverse indicazioni che riguardano la *electio* e il fine ultimo dell'uomo. Ci sembra perciò opportuno trattare (anche se sommariamente) il rapporto tra il fine ultimo e la *electio*, visto che una delle tesi fabriane da noi esaminate è appunto la possibilità di una «*electio finis ultimi in concreto*».

Nell'articolo 15, che già abbiamo analizzato riguardo alla scelta, Tommaso conclude distinguendo diversi atti della volontà:

Patet quod voluntatis actus est velle, eligere et intendere: sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum ut finis sive propter aliud, ut quod est ad finem, utrumque enim velle dicimur; sed eligere est actus voluntatis secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem, intendere vero secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem¹⁰¹.

Nel contesto della scelta, dunque, il *velle* implica un *bonum absolute, ut finis*. Questo atto compete alla volontà secondo la sua natura propria, in quanto essa tende al proprio oggetto *absolute, simpliciter*; anche se qui, come negli altri due

⁹⁹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 620, 87-91.

¹⁰⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 150, 482-485.

¹⁰¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 15; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 649, 64-73.

atti, si presuppone l'ordine della ragione¹⁰². L'*intendere*, invece, riguarda il *bonum* in quanto la ragione ha lasciato una sua impressione; e siccome è proprio della ragione ordinare, quando nella volontà appare qualche ordinamento o confronto, si dice che l'oggetto della volontà non è il *bonum absolute* ma in ordine alla ragione, e l'atto della volontà è propriamente quello di *intendere*: in quanto la ragione propone alla volontà un bene come fine da ottenere da ciò che è per il fine. In questo differiscono il *velle* e l'*intendere*: quest'ultimo indica ordine al fine, in quanto il fine è ciò a cui vengono ordinate le cose che sono per il fine (come Tommaso ha già spiegato nell'articolo 13 della stessa *quaestio*). L'*eligere*, invece, implica il *bonum ut utilius*, riguardo al quale, nel *corpus* dello stesso articolo, Tommaso spiega che è *id quod est ad finem*.

Si tratta, dunque, di tre atti della volontà, in quanto il loro oggetto è sempre il *bonum*; dove però il *velle* e l'*intendere* mirano al fine, mentre la *electio* mira a ciò che è per il fine, *ut utile*, come Tommaso afferma anche in un testo della maturità¹⁰³.

Una spiegazione simile si trova nella *Prima Pars* della *S. Th.* riguardo alla differenza fra *velle* ed *eligere*: «*velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem*»¹⁰⁴. Così, nella *Prima Secundae*, Tommaso distingue gli atti della volontà che riguardano il fine («*velle, frui et intendere*») e quelli che invece sono in rapporto alle cose che sono per il fine («*actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem*»): «*eligere, consentire et uti*»¹⁰⁵.

Dobbiamo pertanto affermare che, *stricto sensu*, il termine *electio* (e la realtà che il termine intende significare), nei contesti che abbiamo appena considerato, non riguarda il fine, ma le cose che sono per il fine, come Tommaso afferma anche altrove, a proposito delle differenze fra *velle* ed *eligere*: «*voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem; non ob hoc dicitur quod voluntas semper*

¹⁰² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 13.

¹⁰³ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 8, a. 2; ed. Leon., t. 6, p. 70: «*si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis*». Riguardo invece all'*eligere*, nello stesso contesto: «*inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio*»; cf. *S. Th.*, I-II, q. 12, a. 4, ad 3; ed. Leon., t. 6, p. 97.

¹⁰⁴ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 83, a. 4; ed. Leon., t. 5, p. 311.

¹⁰⁵ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 13, prol.; ed. Leon., t. 6, p. 98.

sit finis, sed aliquando, et principalius; et ex hoc quod electio nunquam est finis ostenditur quod non sit idem eligere et velle»¹⁰⁶.

Nella *Secunda Pars* della *S. Th.*, sempre nel contesto dell'analisi degli atti umani, del fine e per il fine, Tommaso dedica un articolo, nella questione sulla *electio*, alla possibilità di *eligere* il fine ultimo:

Sicut iam dictum est, electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut philosophus dicit in II Physic. *Unde finis, in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione.* Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiae; (...) ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem. Et hoc modo sub electione cadit. (...) *Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit*¹⁰⁷.

La *electio* riguarda i beni particolari, non il *bonum absolute* (per il quale non si richiede il *consilium*, che scaturisce da un sillogismo nell'ambito dell'operare), come ancora una volta ricorda qui Tommaso. Il *finis ultimus*, come *bonum absolute*, coprirebbe totalmente la capacità dell'appetito intellettuale, non lasciando spazio ad una *electio*, come abbiamo già accennato a proposito della q. 6 delle *Q. D. De Malo*.

Da quel che si è detto, risulta che il fine ultimo non può propriamente essere scelto, in base a ciò che propriamente la scelta implica, e cioè che si tratti di un bene utile. Benché oggi alcuni autori utilizzino il termine e riscontrino testi in Tommaso al riguardo, da parte nostra riteniamo che nei testi in cui compare il termine *electio* (con la relativa famiglia terminologica) ciò si spieghi con la flessibilità di terminologia propria di Tommaso, legata ai diversi generi letterari delle sue opere, nonché alle diverse fasi di composizione.

¹⁰⁶ Cf. il brano per intero in THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 13, ad 9; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 646, 251-261: «quamvis voluntas sit principaliter de fine ex eo quod ea quae sunt ad finem non desiderantur nisi propter finem, nihilominus tamen est voluntas etiam eorum quae sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit in III Ethicorum quod “voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem” non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando et principalius; et ex hoc quod electio nunquam est finis ostenditur quod non sit idem eligere et velle».

¹⁰⁷ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 3; ed. Leon., t. 6, p. 101, i corsivi sono nostri. Nel giovanile *Commento alle Sentenze*: «electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliquorum quae habent aliquam permixtionem vel convenientiam; ideo illius quod in se determinatum est et discretum non potest esse electio. Et ideo electio, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. VI, non est finis ultimi, qui unicuique naturaliter est determinatus, sed tantum eorum quae sunt ad finem, ad quem per plura media diversimode deveniri potest; licet quaedam sint magis convenientia, quae eliguntur»; cf. *In I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1; ed. Mandonnet, p. 965.

In che modo, allora, Fabro può parlare di una *electio finis ultimi*, visto che ciò sembra in contraddizione con i testi tomistici che abbiamo appena riportato?

Poiché in precedenza abbiamo visto alcuni testi di Tommaso, riportati da Fabro, che sembrano confermare, nonostante tutto, la tesi di una scelta del fine ultimo¹⁰⁸ (e questi testi vengono anche oggi citati dagli studiosi), dobbiamo considerare se in qualche modo sia possibile, secondo Tommaso, che l'uomo decida del proprio fine ultimo, benché formalmente non si tratti di una *electio*.

Diamo uno sguardo innanzitutto alle opere giovanili, e cioè alla già più volte citata *Q. D. De Veritate* q. 22, sull'appetito del bene. Quasi all'inizio della *quaestio*, Tommaso, dopo aver definito (nel primo articolo) che *appetere* significa «*ad aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum*»¹⁰⁹, introduce un secondo articolo nel quale espressamente considera se tutti gli esseri possano cercare di raggiungere Dio (*utrum omnia appetant Deum*). Qui compare una formulazione unica, che scaturisce dalla spiegazione della causalità totale di Dio riguardo alla creazione. Dio è causa totale degli esseri, e cioè *primum efficiens agens*, che agisce in ogni causa seconda; per cui gli agenti non agiscono se non in virtù del primo agente che è Dio. Pertanto, non si cerca di raggiungere un fine secondario (*secundarius finis*) se non in virtù del fine principale che esiste in esso, al quale esso è ordinato, o con il quale ha una certa similitudine. E questo è ciò che propriamente si chiama *appetere Deum implicite*¹¹⁰. Tommaso introduce però una distinzione riguardo alle creature razionali, in quanto esse – ed esse sole – possono risolvere le cause seconde nelle cause prime; per cui esse – ed esse sole – possono, per una certa risoluzione, ricondurre i fini secondari a Dio stesso, così da *appetere Deum explicite*¹¹¹. Poiché si tratta di creature razionali,

¹⁰⁸ Cf. Parte II, c. 1.3 La *electio* del fine ultimo in concreto.

¹⁰⁹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 613, 191-193: «appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde, cum omnia sint ordinata et directa a Deo in bonum, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum, quasi petens ipsum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant».

¹¹⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 2; ed. Leon., t. 22, vol. 3, pp. 616-617, 42-58: «omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cuius evidentialium sciendum est quod secundaria causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari; et ideo sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem eius. Et ideo sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis appetitur in omni fine; sed hoc est appetere ipsum Deum implicite».

¹¹¹ Cf. *Op. cit.*: p. 617, 58-66: «sic enim virtus primae causae est in secunda ut etiam principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia vel secundas causas in primas est tantum

il loro appetito intellettuale non sarà retto se esse non compiono questa risoluzione in modo da tendere a Dio stesso *esplicitamente*¹¹².

Si chiarisce inoltre che la volontà stessa è *quaedam natura*, per cui bisogna che nella volontà si trovi non soltanto ciò che è proprio della volontà in quanto tale, ma anche ciò che è proprio della natura. Pertanto, come in ogni natura creata, così anche nella volontà si trova un certo appetito naturale del bene ad essa conveniente. Questo appetito naturale è nella volontà in quanto ordinata da Dio al proprio fine, come accade per tutte le creature (secondo quanto già ricordato nell'articolo 2).

Ma oltre a questa naturale tendenza al bene, nella volontà c'è anche l'*appetere* (cioè: «tendere per afferrare, cercare di raggiungere» un bene) secondo la propria determinazione, e non di necessità; e ciò in quanto la volontà come tale non si piega di necessità al bene. C'è pertanto un ordine nelle cose a cui la volontà tende: le cose a cui tende naturalmente sono prime e fondamentali. Così il fine è principio e fondamento. Questo fine a cui la volontà tende necessariamente, per inclinazione naturale, Tommaso lo chiama qui *finis ultimus*. Questo fine ultimo è la beatitudine, con tutto ciò che essa include, come l'*esse*, la conoscenza della verità, ecc. La volontà non può non volere la propria felicità, che è principio e fondamento naturale di essa. Si tratta di un «*communis appetitus beatitudinis*»¹¹³. Questa naturale inclinazione al proprio fine è detta anche di «necessità naturale» («*necessitas naturalis*»)¹¹⁴ – in quanto «*necesse est quod non potest non esse*» – o «*secundum necessitatem naturalis inclinationis*»¹¹⁵. Se la volontà non è inclinata «naturalmente» al fine/*bonum* così inteso, si può dire che non ha la *ratio* propria di appetito intellettuale, e dunque non è volontà.

La spiegazione che si dà nell'articolo successivo può destare qualche perplessità, in quanto si continua a parlare del *finis ultimus* e di ciò che è per il fine ultimo (*ea quae sunt ad finem*), il che può intendersi come riferito ai mezzi per il fine ultimo¹¹⁶. Ma nello stesso articolo si dice che la volontà non è determinata

modo virtutis rationalis: unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat».

¹¹² Cf. *Op. cit.*: p. 617, 66-71: «et sicut in demonstrativis scientiis non recte scitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu». Una distinzione simile, tra le poche che si riscontrano, si trova nelle *Q. D. De Pot.*, q. 8, a. 4, ad 3; ed. Marietti, vol. II, p. 223: «quod aliquid in relatione alicuius potest poni dupliciter: scilicet explicite, sive in actu, et implicite sive in potentia». Sembra che questa terminologia sia stata abbandonata da Tommaso nella maturità, al meno nel contesto della riflessione sulla scelta.

¹¹³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 5, ad 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 624, 223-224.

¹¹⁴ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 82, a. 1.

¹¹⁵ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 5, ad 12.

¹¹⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 6; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 627, 83-93: «respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem non

nell'ordine al fine, in quanto la volontà può «*appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur vel secundum apparentiam tantum*». Questa indeterminazione è dovuta sia all'indeterminazione circa l'oggetto in quelle cose che sono per il fine (*in his quae sunt ad finem*), sia all'indeterminazione dell'apprensione, che può essere retta o meno, in quanto si può apprendere come un certo bene per l'uomo (e dunque, come ordinabile al fine) qualcosa che non è veramente ordinabile al fine, per cui il fine non è il debito fine (*finis debitus*)¹¹⁷. Quasi a conclusione del *corpus* si dice che questa situazione, di rettitudine o meno dell'appetito, si dà non in qualsiasi stato della natura, ma solo in quello stato della natura nel quale la natura può *deficere* (cioè: «mancare, errare, avere qualche difetto»), in quanto si può volere *sub ratione boni* un male. Nei beati, nei quali non c'è difetto nell'apprendere e nel presentare (*in apprehendendo et conferendo*; si noti qui il verbo *confero*, propriamente «confrontare»), non ci può essere dunque volontà del male, nemmeno nelle cose che sono per il fine¹¹⁸.

Qui si parla dell'intervento della ragione, che può presentare alla volontà in modo *non retto* un oggetto che non giova veramente al fine ultimo. Così il fine ultimo diventa fine debito, o meno, a seconda della rettitudine della volontà. Ma se la volontà tende al fine ultimo *secundum necessitatem naturalis inclinationis*, in quanto l'uomo vuole necessariamente essere felice, non dovrebbe esserci bisogno dell'intervento della ragione per la felicità: la *beatitudo* è naturalmente l'oggetto della volontà, ed è chiamata «il fine ultimo» dell'uomo, che come tale deve essere buono per sua stessa natura. In un passo che si legge nella *Prima Pars* della *S. Th.* (e che viene considerato come un luogo parallelo al testo che abbiamo appena esaminato delle *Q. D. De Veritate*), si ribadisce che la sola vera beatitudine dell'uomo consiste nell'aderire (il verbo utilizzato qui è *inhaereo*) a Dio, ma, siccome in questa vita l'uomo non può vedere Dio faccia a faccia, non necessariamente la volontà dell'uomo aderisce (ancora il verbo *inhaereo*) a Dio e alle cose di Dio, e dunque alla vera beatitudine (*vera beatitudo*). Anche qui si suggerisce la necessità di un certo intervento dell'intelletto, in quanto per arrivare

quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est. Quod ideo contingit quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determinatum non habent nisi certas et determinatas vias».

¹¹⁷ In un testo quasi contemporaneo, del *Commento alle Sentenze*: «ad hoc quod voluntas sit recta, duo requiruntur. Unum est quod sit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum; quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quaeritur ubi non est, ut ex dictis patet; et si quaeratur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum; sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem»; cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, qc. 4, sol. 4, ad 5; ed. Parma, p. 1193.

¹¹⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 6.

alla vera beatitudine è necessario il vedere¹¹⁹. Abbiamo dunque un fine ultimo *debitus* o *indebitus*, e cioè una beatitudine vera rispetto ad una che non lo è?

I significati di *finis ultimus*, nel contesto della q. 22 delle *Q. D. De Veritate*, si chiariscono alla luce della riflessione teologica sul merito che la volontà può guadagnare, o meno, volendo qualcosa di necessità:

Homini inditus est *appetitus ultimi finis sui in communi*, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus vel scientiis vel delectationibus vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura.

Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen *secundum rei veritatem sua beatitudo consistit*¹²⁰.

Si illuminano così due accezioni di «beatitudine», che permettono di risolvere le eventuali aporie. L'uomo naturalmente tende (*appetit*) all'essere completo nella bontà; e questo corrisponde all'*appetitus ultimi finis sui in communi*. È quella *inclinatio naturalis* di cui si diceva prima, che è propria della volontà in quanto la volontà è una natura di un certo tipo (*quaedam natura*). La particolarità della volontà, però, consiste esattamente nel dover determinare *aliquod speciale bonum* in cui si trova la vera beatitudine: la volontà, infatti, non è determinata al bene *in speciali*. Qui entra in gioco il ruolo dell'intelletto umano, che, apprendendo qualche speciale bene nel quale consiste la vera beatitudine, fa sì che l'uomo meriti. Dunque, l'uomo guadagna il merito non perché tende naturalmente alla beatitudine, ma perché vi tende *in speciali*, dopo l'intervento dell'intelletto e della stessa volontà. Il testo rileva anche la possibilità di dedurre erroneamente qualcosa come un bene, e di tendere perciò ad esso non rettamente. Conclude l'articolo: «*Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est neque meritorium neque demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud, potest esse vel meritorium vel demeritorium*»¹²¹.

¹¹⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 82, a. 2.

¹²⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 7; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 630, 54-69, i corsivi sono nostri. Più avanti, nella stessa opera, Tommaso ricorda ancora questa distinzione: «*felicitem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem; et ita est respectu omnium bonorum, nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit. Quod ideo est quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non huius vel illius boni, unde in hoc, peccatum incidere potest*»; cf. *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 7, ad 6; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 698, 214-227, i corsivi sono nostri.

¹²¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 7; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 630, 76-81.

Lasciando qui da parte i riferimenti alla grazia divina, ci interessa sottolineare che per Tommaso il merito è tale perché l'atto è volontario¹²²; dove la volontarietà implica che l'uomo agisca a partire da un principio interno, che è appunto la volontà, muovendosi secondo la propria *inclinatio e propter finem*, un fine che conosce: la ragione presenta, la volontà *appetit*, determinando se stessa, e dunque in questo caso (tendendo ad un bene speciale), l'uomo guadagna meriti¹²³.

Rileggendo ora l'*appetere Deum implicite o explicite* dell'inizio della *quaestio* 22 (articolo 2), si capisce in che senso Tommaso diceva che «*appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei*».

Nella maturità non sembra che Tommaso abbia mutato questa distinzione. Le prime 5 questioni della *Prima Secundae* della *Summa Theologiae* parlano della beatitudine dell'uomo, e dedicano diversi articoli a precisare quale sia la beatitudine che veramente è tale. Ora, se il fine ultimo non fosse – *in qualche modo* – lasciato in potere dell'uomo, non avrebbe senso parlare di diversi fini possibili per lo stesso uomo. Così si legge nella questione che apre la *Prima Secundae*:

De ultimo fine possumus loqui dupliciter, 1) *secundum rationem ultimi finis*; alio modo, 2) *secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur*. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed

¹²² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, pp. 147-148, 238-260: «quidam posuerunt quod uoluntas hominis ex necessitate mouetur ad aliquid eligendum. Nec tamen ponebant quod uoluntas cogere: non enim omne necessarium est uiolentum, set solum illud cuius principium est extra. Vnde et motus naturales inueniuntur aliqui necessarii, non tamen uiolenti: uiolentum enim repugnat naturali sicut et uoluntario, quia utriusque principium est intra, uiolenti autem principium est extra. Hec autem opinio est heretica. Tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus: non enim uidetur esse meritorium uel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod uitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophie opiniones, quia non solum contrariatur fidei, set subuertit omnia principia philosophie moralis. Si enim non sit aliquid in nobis, set ex necessitate mouemur ad uolendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preceptum, et punitio et laus et uituperium, circa que moralis philosophia consistit».

¹²³ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 1; ed. Leon., t. 6, p. 56: «ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliquidalis. Quodcumque igitur sic agit vel mouetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur mouere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae uero habent notitiam finis dicuntur seipsa mouere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur uoluntarii, hoc enim importat nomen uoluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione».

quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud¹²⁴.

L'ultimo fine dell'uomo in quanto tale è proprio di tutto il genere umano. Nel processo di attuazione dell'appetito razionale bisogna che ci sia un principio di ciò che naturalmente si desidera; e questo deve essere uno, perché la natura non tende se non *ad unum*¹²⁵. Così, in questo stesso contesto (*S. Th.* I-II, q. 1, a. 8), Tommaso, seguendo Aristotele, distingue il fine in quanto *ipsa res quae est finis (finis cuius)*, che è Dio, nel quale concordano tutte le creature, e il *finis quo*, cioè *l'usus vel adeptio ipsius rei*, che è proprio soltanto dell'uomo e delle altre creature razionali, non delle creature inferiori, in quanto si tratta di raggiungere Dio come fine ultimo conoscendolo ed amandolo (come abbiamo già visto illustrando l'interpretazione fabriana del fine ultimo)¹²⁶. Le creature irrazionali hanno solo una certa similitudine con Dio, in quanto sono, o vivono, o conoscono, ma non razionalmente. Dunque, anche qui il fine ultimo è la beatitudine, ma secondo questa doppia valenza. Un po' più avanti, nella stessa opera, Tommaso ricorda ancora questa distinzione:

Beatitudo dupliciter potest considerari. 1) Uno modo, *secundum communem rationem beatitudinis*. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. *Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur*. Quod quilibet vult. 2) Alio modo *possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit*. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt¹²⁷.

I due tipi di beatitudine sono qui distinti con una terminologia che è sostanzialmente la stessa delle *Q. D. De Veritate: in communi e in speciali*. Ed anche qui è necessario l'intervento della ragione, che deve presentare la realtà (*res*) a cui la *communis ratio beatitudinis* convenga – cioè, quella che altrove è detta la *vera beatitudo*.

¹²⁴ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7; ed. Leon., t. 6, p. 15; la numerazione e i corsivi sono nostri.

¹²⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 5.

¹²⁶ Cf. Parte II, c. 1.3 La *electio* del fine ultimo in concreto. Per il rapporto fra queste due valenze del fine ultimo e la trattazione in Aristotele come fonte del pensiero dell'Aquinate si veda MÜLLER, J.: *Duplex beatitudo: Aristotle's legacy and Aquinas's conception of human happiness, in Aquinas and the Nicomachean Ethics...*, pp. 52-71. L'autore, peraltro, non si sofferma ad analizzare la possibilità della scelta del fine ultimo *in speciali*.

¹²⁷ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8; ed. Leon., t. 6, p. 54; la numerazione e i corsivi sono nostri.

Dunque, la beatitudine è Dio, fine ultimo dell'uomo, ma secondo il doppio significato che si è visto. Anche l'accento alla volontà come non necessitata nell'adesione a Dio si ritrova nei testi tomistici della maturità: «*Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; uerumptamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac uita quia Deum per essentiam non uidet. Et ideo etiam uoluntas hominis in hac uita non ex necessitate Deo adheret*»¹²⁸.

Qui, di nuovo, emerge anche il rapporto fra intelletto e volontà riguardo al fine ultimo, in quanto in questa vita non si vede Dio in modo tale da poter aderire a Lui.

Come abbiamo già ricordato, una distinzione simile si trova anche nella q. 6 delle *Q. D. De Malo*, appartenente anch'essa alla maturità dell'Aquinate. Curiosamente (come abbiamo notato), il testo, che dovrebbe concentrarsi sulla *electio*, tratta anch'esso della beatitudine, e del modo in cui l'uomo vi si rapporta; e prende anche in considerazione il rapporto fra l'intelletto e la volontà. Si legge in una delle risposte alle obiezioni:

Cum autem uoluntas se habeat in potentia respectu boni uniuersalis, nullum bonum superat uirtutem uoluntatis quasi ex necessitate ipsam mouens, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum, et hoc solum est bonum perfectum quod est beatitudo. Quod uoluntas non potest non uelle, ita scilicet quod uelit oppositum; potest tamen non uelle actu, *quia potest auertere cogitationem beatitudinis in quantum mouet intellectum ad suum actum, et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate uult*. Sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum uellet¹²⁹.

Evidentemente, qui bisogna intendere che l'uomo non vuole di necessità *in atto (actu)* la *beatitudo* che gli è propria, a cui deve muoversi con l'appetito razionale, e dunque anche con un certo intervento della ragione, benché la volontà tenda naturalmente alla felicità (*secundum communem rationem beatitudinis*).

Possiamo dunque constatare che in alcuni testi dell'Aquinate, distribuiti lungo tutto l'arco del suo magistero, si distingue il fine ultimo naturale, necessario, etc., da un fine *in speciali*. Ora, qual è il rapporto della volontà con questo

¹²⁸ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 3; ed. Leon., t. 23, p. 73, 202-207; la sottolineatura è nostra.

¹²⁹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un., ad 7; ed. Leon., t. 23, p. 151, 543-555, il corsivo è nostro. E già prima, nel *corpus*: «si igitur apprehendatur aliquid ut bonum conueniens secundum omnia particularia que considerari possunt, ex necessitate mouebit uoluntatem, et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, que, secundum Boetium est "status omnium bonorum congregatione perfectus". Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest uelle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non uelle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et uoluntatis particulares sunt»; cf. *Op. cit.*: p. 150, 429-440.

fine speciale, che comunque implica che l'uomo ordini ad esso la propria vita? Di solito, nei testi appena ricordati, non viene adoperato il termine «scelta»; più comunemente, la scelta riguarda *ea quae sunt ad finem*. La scelta, infatti, suppone già un fine (debito o indebito), a cui si deve giungere. Non ci sembra un caso che Tommaso parli del *velle* nel brano della *quaestio* sul male che abbiamo appena riportato: il *velle*, infatti, è propriamente un atto che riguarda il fine (anche se qui si sta parlando della *electio* umana); e addirittura la volontà muove l'intelletto a cogitare sul fine. Bisogna anche tener presente che il fine si converte con il bene: perciò Tommaso parla a volte dell'uno e a volte dell'altro¹³⁰, in quanto il fine ha in comune con il bene la ragione di perfetto, e pertanto diventa appetibile. Invece, *ea quae sunt ad finem* hanno appetibilità solo in quanto riferite al fine: perciò l'Aquinate insiste nel dire che sono «il bene in quanto utile» (*bonum ut utile*), come è proprio di ciò che deve essere ordinato ad altro. Di qui anche la distinzione fra il *bonum* o *beatitudo secundum communem rationem beatitudinis* e *id in quo beatitudo consistit*, e cioè un bene particolare che deve essere posto come fine, in modo da far sì che siano appetibili, e pertanto anche raggiungibili, i beni che portano al fine.

Presentiamo ancora alcuni testi nei quali si evidenzia in modo più chiaro il rapporto tra le due facoltà intellettive (intelletto e volontà) riguardo al fine *in speciali*.

Nel *Commento alle Sentenze*, per esempio, leggiamo: «*Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur; tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum; quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quaeritur ubi non est*»¹³¹. Evidentemente l'appetito, che può essere perverso, non lo è perché tende *naturaliter* al fine: in ciò, infatti (come abbiamo detto), non c'è qualifica morale. Qui si parla di un *quaerere*, che implica ambedue le facoltà dell'uomo, il quale cerca la felicità dove non deve, cosicché diventa cattiva la sua volontà.

Ancora più esplicito, al riguardo, un testo dello stesso periodo giovanile:

Sic ergo patet quod haec est differentia in agentibus, quia *quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum*, quaedam vero non: *nec aliquod agens finem sibi praestituere potest nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum*, quod solum in habentibus intellectum est; et inde est quod iudicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, *quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam*; unde et dominium sui actus habere dicuntur: et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium

¹³⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12, s. c. 3; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 641, 48-51: «secundum Philosophum in II Metaphysicae omnis motus est propter finem; sed bonum et finis est obiectum voluntatis; ergo voluntas movet alias vires».

¹³¹ THOMAS de Aquino: *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, qc. 4, sol. 4, ad 5; ed. Parma, p. 1193; la sottolineatura è nostra.

invenitur, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus¹³².

Solo gli esseri di natura razionale determinano da sé il proprio fine; e l'uomo è uno di essi. Questi esseri hanno in proprio potere le proprie operazioni, e soprattutto quella di «*finem sibi praestituere*»: essi, cioè, (pre)stabiliscono, (pre)fissano il proprio fine – lo stabiliscono *sibi*: per sé, a se stessi. Il contesto, qui, è proprio la riflessione sulla libertà; dove si riconosce come espressione del possesso del libero arbitrio lo stabilire il proprio fine (ovvero: lo stabilirsi nel proprio fine), e la scelta dei propri atti per il fine, che nel contesto della *quaestio* è il fino ultimo o beatitudine. Nell'articolo successivo Tommaso, sottintendendo quanto esposto in precedenza, e cioè che l'unica determinazione della volontà è data dalla felicità a cui si tende naturalmente, chiarisce: «*in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo*»¹³³.

Nelle *Q. D. De Veritate*, quasi dello stesso periodo del *Commento alle Sentenze*, troviamo un altro testo in riferimento al fine ultimo:

Felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; *sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo*; et sic etiam in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem¹³⁴.

Anche qui il verbo usato per il moto della volontà è *determinare*: la volontà non è determinata a cercare (*ad quaerendam*; si noti il verbo *quaero*, già utilizzato nel *Commento alle Sentenze*) la felicità *in particulari*. La volontà cerca la felicità in una *res*, potendo in ciò sbagliare, in quanto la cerca negli oggetti che non portano alla vera felicità.

Un altro testo, dello stesso periodo speculativo dell'Aquinate, sottolinea ancora la possibilità del male per la volontà, e qui risulta più evidente che questa possibilità non riguarda il fine *in communi*:

¹³² THOMAS de Aquino: *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1; ed. Mandonnet, p. 645, i corsivi sono nostri. Un altro testo, di poco successivo: *Q. D. De Pot.*, q. 3, a. 15; ed. Marietti, p. 83: «*invenitur autem agere propter finem et voluntas et natura, sed aliter et aliter. Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem eius, quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere et finem et omnia praedicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando*», i corsivi sono nostri.

¹³³ THOMAS de Aquino: *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2; ed. Mandonnet, p. 649.

¹³⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 7, ad 6; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 698, 214-222, i corsivi sono nostri.

Sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animae separatae bonorum immobiliter inhaerebunt fini quem in hac vita sibi praestiterunt, scilicet Deo. Ergo et animae malorum immobiliter inhaerebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona¹³⁵.

Qui, addirittura, si usa il verbo *eligo* in riferimento al fine ultimo, ma (in sostanza) come sinonimo di *constituo/praestituo* e *inhaereo*. Il pronome *sibi*, inoltre, indica che non si tratta solo di stabilire il fine: il *sibi* connota propriamente uno stabilire *per sé* (come abbiamo già notato in un testo precedente), conformemente alla concezione dell'appetito intellettuale che muove da sé, nel senso che si determina per l'agire.

Abbiamo già analizzato alcuni testi della maturità di Tommaso¹³⁶; ci interessa ora sottolineare, in uno di quelli esaminati, il verbo con cui si esprime il rapporto dell'uomo con il fine ultimo: «*Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt*»¹³⁷. Il verbo *consisto* compare già nelle opere giovanili ed in quelle della prima maturità; il significato è quello di «porsi, collocarsi, fermarsi, stabilirsi, fondarsi, stare»; questo verbo ha una particolare rilevanza nella trattazione specifica del fine ultimo. Nel testo seguente, invece, compare l'espressione *finem constituere*:

Cum enim finis, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius, sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniae; manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res, non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae. Sed quoad hunc, adeptio pecuniae est finis ultimus, non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, *simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit*¹³⁸.

¹³⁵ THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 4, c. 93; ed. Leon., t. 15, p. 290, i corsivi sono nostri. Un altro testo, cronologicamente vicino a quello appena citato: *Q. D. De Pot.*, q. 3, a. 15; ed. Marietti, vol. II, p. 83: «unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando»; la sottolineatura è nostra.

¹³⁶ Si vedano i testi da noi già citati nei paragrafi precedenti di questa stessa Parte: *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7; *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8; *Q. D. De Malo*, q. 6.

¹³⁷ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8; ed. Leon., t. 6, p. 54, la sottolineatura è nostra.

¹³⁸ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 16, a. 3; ed. Leon., t. 6, p. 115, il corsivo è nostro. Altri esempi della maturità, in cui ricorre lo stesso verbo (*constituo*) in riferimento al fine ultimo, in alcuni casi con esplicito riferimento al tipo di vita che la scelta di un determinato fine comporta: *S. Th.*, I-II, q. 88, a. 2; ed. Leon., t. 7, p. 135: «actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum

Qui Tommaso non sta dicendo che l'ultimo fine sia la felicità, ma il denaro e il suo possesso: qui il denaro è costituito fine ultimo dell'uomo. Questo è chiaro anche perché l'esempio dell'avarò viene presentato dopo la distinzione dei «fini ultimi»; per cui, a quel punto, interessa sottolineare che quella cosa è per sé l'ultimo fine, in quanto l'agente lo ha stabilito in essa (*in ea [scilicet: pecunia] ultimum finem constituit*: «ha stabilito in essa l'ultimo fine») – e così anche: si è stabilito, si è fondato in essa come proprio fine. In quanto non è il fine debito, poiché si tratta di un bene materiale stabilito come fine ultimo, il fine è indebito, come altre volte lo chiama Tommaso, anche nella maturità: «*Quicumque enim avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi praestituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si praestituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena; si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis*»¹³⁹.

ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est; contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis, *vel quia in eo constituit finem ultimum*, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum» (i corsivi sono nostri); *S. Th.*, II-II, q. 55, a. 2; ed. Leon., t. 9, p. 399: «contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis *absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale, unde non constituit finem totius vitae in delectatione carnis*» (i corsivi sono nostri); *Q. D. De Malo*, q. 7, a. 1, arg. 4; ed. Leon., t. 23, p. 155, 27-32: «qui autem amat creaturam ut utens, non peccat, quia refert eam ad finem beatitudinis quod est uti, ut Augustinus dicit in I De doctrina christiana. Si autem amat creaturam ut fruens ea, peccat mortaliter, quia *constituit finem ultimum in creatura*» (i corsivi sono nostri); *Sententia libri Ethic.*, l. 1, lect. 5; ed. Leon., t. 47, vol. 1, pp. 18-19; 76-82: «*Vita igitur voluptuosa dicitur quae finem constituit in voluptate sensus*, vita vero civilis dicitur, quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum, vita autem contemplativa, quae constituit finem in bono rationis speculativae, scilicet in contemplatione veritatis» (i corsivi sono nostri); *Expositio super Iob ad litteram*; ed. Leon., t. 26, p. 139, 201-209: «enarratis igitur diversis generibus peccatorum subiungit de poena, et primo quidem quantum ad poenam praesentis vitae cum subdit maledicta sit pars eius in terra: illud unicuique pars esse videtur quod quasi potissimum bonum desiderat; *peccator autem in rebus terrenis quasi in sua parte ultimum finem constituit*, secundum illud Sap. “Haec est pars nostra et haec est sors”, quae quidem maledicta est quia bona huius mundi quibus male utitur ei vertuntur in malum» (i corsivi sono nostri); *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, c. 2, l. 2; ed. Marietti, vol. 1, p. 35, 193: «secundo apparet ex voluntate per quam peccatur. *Quicumque enim mortaliter peccat aversus ab incommutabili bono, finem constituit in bono commutabili, sicut fornicator in dilectione carnis, avarus in pecunia*. Et quia finis per se appetitur, quicumque appetit finem, fertur in illud, volens illud semper obtinere, si aliquid aliud non obsistat» (i corsivi sono nostri). Nel periodo giovanile si veda *Q. D. De Ver.*, q. 28, a. 5, ad 5; ed. Leon., t. 22, p. 836, 122-125: «ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi» (la sottolineatura è nostra).

¹³⁹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 1, ad 1; ed. Leon., t. 8, p. 339; la sottolineatura è nostra.

Dai testi riportati (che non sono gli unici che si potrebbero citare, ma bastano come esempi) si nota che, sebbene in genere Tommaso non parli di *electio* riguardo al fine ultimo *in specialibus* (in genere; ma c'è anche qui qualche eccezione), esiste un rapporto del tutto particolare fra la volontà (ed anche l'intelletto, che *media*) e il fine ultimo. Si tratta infatti di un *determinarsi, stabilirsi, fondarsi, costituirsi, porsi* nel fine ultimo particolare, o anche *aderire* ad esso; dove si evidenzia anche una dialettica tra le due facoltà. Le nozioni sono coerenti con la realtà che esprimono, in quanto per Tommaso il fine è ciò che informa l'operare dell'agente, per cui l'ultimo fine così presentato è ciò che informa e dirige sia l'oggetto sia le azioni che sono per il fine *in specialibus* (*ea quae sunt ad finem*). Il fine *in specialibus* è costituito come fine in modo da far sì che siano appetibili, e pertanto anche raggiungibili, i beni che portano al fine stabilito. Quanto sia importante capire questo fine *in specialibus* si vede soprattutto nell'ambito della morale e della grazia, dove si distingue un fine debito o indebito, ed una volontà buona o cattiva, che non potrebbero essere tali nel *naturaliter appetere felicitatem*. Nell'*eligere ea quod sunt ad finem* l'uomo si è già fissato nel fine, per cui si può dire che lo stabilirsi della persona nel fine è una scelta (in quanto implica l'interazione delle due facoltà intellettive), ma *in specialibus*, ovvero è una scelta più fondamentale – come risulta anche dal fatto che Tommaso utilizza quasi sempre altri verbi in rapporto al fine, diversi da quelli adoperati per la scelta di *ea quae sunt ad finem*. Si capisce ora anche perché, a volte, Tommaso utilizzi esplicitamente il termine *electio* (con la relativa famiglia terminologica) per parlare della felicità e di Dio: in questi contesti si può cogliere un'enfaticizzazione della dialettica che il determinarsi della persona riguardo al fine ultimo *in specialibus* implica per le facoltà intellettive (intelletto e volontà).

Si può dire, pertanto, che fra l'intelletto e la volontà, per Tommaso, si dà un rapporto del tutto speciale, che «costituisce» – in senso forte: «stabilisce, fonda, fissa» – un certo bene come fine *in particularibus*, che ogni persona determina per se stessa, scegliendo poi gli atti e gli oggetti per questo fine, in vista della propria felicità.

Ora, Fabro parla di «*electio* del fine ultimo in concreto». Forse per alcuni il termine «*electio*» può sembrare meno esatto, guardando alla generalità dei testi tomistici nel contesto della riflessione sulla libertà. E tuttavia, la formulazione fabriana ci sembra adatta ad illustrare la distinzione dei fini che troviamo in Tommaso. Il termine «*electio*», inoltre, riesce ad esprimere con chiarezza l'interazione che si dà fra l'intelletto e la volontà per la «costituzione» del fine personale.

Fabro, in effetti (come abbiamo evidenziato nel corso della nostra ricerca), tiene conto di questa speciale fondazione che si dà con il fine ultimo particolare, in quanto la chiave della bontà morale dell'uomo è nel fine; dove però (direbbe l'Agostino) l'uomo non acquista meriti quando appetisce la felicità naturalmente, poiché la volontà in quanto appetito ha per oggetto il *bonum*. Scrive perciò Fabro: «La struttura della libertà è quindi un plesso di necessità oggettiva – poiché il

Sommo bene è esclusivo, non ha rivali, ed è perciò escludente – e di contingenza (scelta) soggettiva, poiché tocca ad ognuno fare anzitutto la scelta dell'Assoluto (*che non è propriamente «scelta» ma lo stabilirsi nel fondamento) per fondare le ulteriori scelte*)¹⁴⁰.

La tematica della scelta, e dello stabilirsi nel fondamento del fine in particolare così costituito, manifesta il ruolo dell'appetito intellettuale per la qualifica morale della persona. Fabro ha evidenziato questo ruolo in un modo che potrebbe sembrare quasi esclusivo, se non si tenesse conto di tutto il suo percorso speculativo. Le sue riflessioni sulla libertà arrivano dopo lunghi anni di studio dedicati ad importanti temi metafisici e gnoseologici, dove il ruolo dell'intelletto (in quanto tale e in quanto *ratio*, ed in rapporto all'*ens*) veniva ampiamente discusso ed approfondito. Questi temi, e le soluzioni proposte da Fabro, non devono essere dimenticati nel momento in cui si studia la sua concezione della scelta: essa implica, infatti, una «dialettica» di intelletto e volontà, senza cancellare, dunque, il ruolo che compete alla facoltà intellettuale in quanto tale nel pensiero tomistico, ma evidenziando al tempo stesso l'attuazione particolare dell'appetito intellettuale nella scelta. Oggi, da parte di vari studiosi dell'Aquinate (ne abbiamo ricordati alcuni), l'aspetto volitivo della *electio* è tenuto in considerazione più di quanto non avvenisse all'epoca in cui Fabro scriveva. Basterebbe leggere le coeve recensioni agli articoli fabriani sul tema, per capire quale fosse il contesto speculativo (se non generale) almeno di una parte importante dell'ambiente tomistico dell'epoca¹⁴¹. Forse proprio tenendo conto di questo

¹⁴⁰ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 228, il corsivo è nostro. Ci sono altri testi in cui Fabro parla di «stabilirsi» nel fine e non di «scelta» del fine ultimo, a conferma di quanto è presente l'Aquinate nelle sue riflessioni; si veda per esempio: *La libertà in san Bonaventura...*, p. 533: «Io posso scegliere per ultimo fine esistenziale e concreto il finito e l'Infinito nei modi ed oggetti ora indicati in quanto approvo e mi fisso ovvero stabilisco me stesso in siffatta scelta» (il corsivo è nostro); *La libertà in Hegel e in san Tommaso, ...* p. 167: «all'uomo infatti è concessa questa soggettività ossia questa libertà suprema ed assoluta di decidere il proprio essere in virtù del proprio radicarsi nell'Assoluto. Solo mediante l'Assoluto, mediante cioè l'appartenenza all'Assoluto ed il riferimento all'Assoluto l'uomo si stabilisce in questa libertà; se l'uomo si stacca dall'Assoluto cade nell'arbitrio, nel particolare, nella finalità contingente» (il corsivo è nostro); *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea...*, pp. 20-21: «la libertà, ch'è infinita per ogni uomo come possibilità, deve diventare una realtà e diventa infinita nella realtà solo stabilendosi nel rapporto assoluto all'Assoluto, mentre cade quando si lega alla finitezza ossia si perde come libertà quando si stabilisce nel finito» (il corsivo è nostro); *Riflessioni...*, p. 226: «La prima è la scelta di fondo ch'è il fondamento di ogni scelta al livello della natura ovvero della religione naturale, quella di scegliere anzitutto e assolutamente Dio e il Regno di Dio: questa è l'unica scelta esistenziale, una scelta ch'è principio e fine di se stessa e perciò una scelta che non è scelta ma una decisione» (i corsivi sono nostri).

¹⁴¹ Cf. al riguardo, per esempio, nella *Rassegna di Letteratura Tomistica*, vol. 6 (1974), pp. 157-159; vol. 7 (1975), pp. 192-193; vol. 9 (1977), pp. 220-221; vol. 12 (1979), pp. 245-246; vol. 13 (1980),

ambiente, che era all'epoca prevalente, Fabro ha insistito tanto – e quasi eccessivamente – sul ruolo della volontà nel determinarsi per il fine ultimo, evidenziando la dialettica delle facoltà intellettive col parlare più frequentemente di «scelta», e sottintendendo invece, nella conoscenza dei lettori, ciò che riguardava il ruolo specifico dell'intelletto, in Tommaso come nelle proprie opere.

Concludendo questo punto, possiamo affermare che la causalità finale della volontà (*causa causarum*)¹⁴² riguarda tutto l'uomo, in quanto la volontà determina da sé stessa la propria inclinazione, e quindi le azioni di tutto l'uomo: *inclinatio hominis*¹⁴³, la chiama Tommaso. Infatti, la vita dell'uomo cambia a seconda del fine che vuole perseguire, che egli prestabilisce a se stesso, e delle scelte che ne conseguono. Se un uomo, per esempio, vuole il denaro come fine esclusivo della propria vita, quell'uomo diventerà un avaro, in tutti quegli atti che il perseguire un tal fine comporta. Ricordiamo le parole di Tommaso: «*intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens*»¹⁴⁴.

Da questo punto di vista, la nozione di *sourcehood*, utilizzata da alcuni studiosi attualmente impegnati nella lettura di Tommaso (ne abbiamo presentati due), può essere messa in rapporto con la concezione fabriana della «orginarità dell'io», in quanto *sourcehood* implica la perfetta volontarietà degli atti, con tutto ciò che questo comporta, nell'ambito della riflessione sulla scelta umana – aspetti che il filosofo friulano aveva già ampiamente rilevato.

3. Brevi cenni sulla tematica dell'«*amor sui*» nell'Aquinate

La trattazione del ruolo della volontà nella *electio*, e della possibilità di determinarsi rispetto ad un fine particolare, ci porta ora a considerare un altro aspetto dell'appetito intellettuale. Si è già detto che la volontà non solo vuole l'oggetto in quanto fine, ma vuole il proprio stesso atto, in quanto è sempre

pp. 193-194; vol. 22 (1989), pp. 136-138. Sull'ambiente storico-speculativo dell'epoca di Fabro si possono anche leggere gli interventi alla relazione di Fabro a Bologna nel 1969; cf. *L'uomo e Dio...*, Interventi, pp. 319-330; e l'aneddoto riportato da Dario Composta, che racconta di quando Fabro presentò alla Pontificia Accademia di San Tommaso (nel 1975) le sue riflessioni sulla libertà nell'Aquinate, citando alcuni filosofi del tempo: cf. COMPOSTA, Dario: *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, in *Euntes Docete* 50 (1997), pp. 179-194; si vedano anche MAZZOTTA, G.: *Ipotesi su Fabro...*, pp. 213-231, e CASTELLANO, D.: *La Libertà soggettiva...*, spec. pp. 87-108, 135-138.

¹⁴² Cf. THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, ad 4.

¹⁴³ Cf. THOMAS de Aquino: *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, c. 7, l. 3; ed. Marietti, vol. 1, p. 103, 567; *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4, ad 1.

¹⁴⁴ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 5, ad. 2; ed. Leon., t. 6, p. 121; la sottolineatura è nostra.

presente a se stessa, e, come facoltà non legata ad un organo materiale dell'uomo, riflette su se stessa. Questo è un punto cruciale nella tematica dell'«io» fabriano. Esamineremo perciò questo aspetto in alcuni testi di Tommaso, per vedere in che modo la nozione tomistica di «*amor sui*» si possa ricondurre alla concezione fabriana dell'«io».

Parlando dell'*amor sui* abbiamo già ricordato alcuni dei pochi autori che hanno trattato questo tema nel secolo scorso e ai nostri giorni. Il tema risulta ancor meno indagato quando si tratta di riscontrare elementi di soggettività nella nozione tomistica di *amor sui*¹⁴⁵. Ci sembra importante, tuttavia, riprendere brevemente l'interpretazione che alcuni di questi studiosi danno dei principali testi tomistici in cui il tema è presente, per confrontarla con la nostra lettura, ed infine con quella fabriana.

Thomas Osborne sviluppa la nozione di *amor sui*, ma da un punto di vista soprattutto etico, e in rapporto all'amore naturale di Dio (come già si è detto); per cui la sua ottica risulta fundamentalmente diversa da quella che noi intendiamo seguire in questa sede, in quanto non si parla dell'*amor sui* come di un segno (almeno) della soggettività propria dell'uomo¹⁴⁶. Abbiamo anche menzionato un lavoro di Ezra Sullivan, in cui pure si richiama l'attenzione sull'*amor sui*, inteso però come «natural self-transcending love», e studiato principalmente in rapporto a Dio come bene comune, senza tener conto della possibile riflessività della volontà, né della dialettica fra volontà ed intelletto; poiché la prospettiva è

¹⁴⁵ Si vedano gli autori già menzionati nella Parte II. Ha richiamato l'attenzione sull'*amor sui* in ambito tomistico anche MATA, Luke Joseph nella sua tesi dottorale: *A Thomistic response to the Paradox of Self-love*, Roma 2008. Per quest'autore l'*inclinatio* naturale dell'uomo alla felicità coincide con l'amore di sé (self-love); inoltre, egli non prende in considerazione la riflessività della volontà, che l'atto di amare se stesso implica. L'autore segue in parte GALLAGHER, David M.: Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others, in *Acta Philosophica* 8 (1999), pp. 23-44: anche per questo studioso l'*amor sui* naturale si identifica con l'inclinazione naturale al bene; egli, però, tiene conto della riflessività della volontà, pur non trovando in essa indizi di soggettività. Di recente la rivista *Vivarium* ha dedicato un numero alla «storiografia della soggettività», inserendovi diversi saggi relativi al tardo Medioevo e all'inizio dell'epoca moderna; dove però la soggettività è analizzata solo dal punto di vista intellettuale (self-awareness, self-cognition), senza tener conto della possibilità della soggettività in ambito volitivo. Si ritiene inoltre che non esistano discussioni sulla soggettività nei pensatori medievali (benché si citino diversi studi di Scarpelli Cory, Kauka, de Libera). Cf. KAUKA, Jari, LÄHTEENMÄKI, Vili: On the Historiography of Subjectivity, in *Vivarium* 52 (2014), pp. 187-195. Nel già citato articolo di Botturi, l'autore, a conclusione della sua riflessione sulla libertà e sull'analisi della scelta in Tommaso a partire dalle *Q. D. De Malo*, si richiama alla «sussistenza riflessiva» in Tommaso come modo di oltrepassare «una certa tendenza oggettivante dell'antropologico». A quanto sappiamo, Botturi è uno dei pochi autori che, nell'ambito del tomismo italiano, abbia evidenziato la riflessività delle facoltà intellettive dell'uomo come parte dell'antropologia tomistica; cf. BOTTURI, F.: L'idea di libertà..., p. 224.

¹⁴⁶ Cf. OSBORNE, T. M.: *Love of self and the Love of God...*, Notre Dame 2005.

anche (e soprattutto) teologica, l'autore non intende porre il problema della soggettività in Tommaso¹⁴⁷.

L'ultimo scritto che abbiamo ricordato, quello di Scarpelli Cory sulla riflessività dell'intelletto, accenna qua e là anche alla riflessività propria della volontà, in quanto la riflessività è propria di entrambe le potenze spirituali. Notevole l'osservazione dell'autrice riguardo al fatto che la libertà trova la sua radice nella riflessività. Avremmo qui l'ambito più proprio per una trattazione dell'amore di sé; ma tale problematica va oltre l'obiettivo dell'autrice¹⁴⁸.

Come già accennato, anche nella breve ma ricca opera di Adriano Oliva e Ruedi Imbach sul pensiero tomistico si accenna all'*amor sui* («l'amour de l'homme pour lui-même»), e, seguendo la *Summa Theologiae*, si ricorda che esso è il fondamento di tutti gli altri amori. La tematica è inquadrata nell'ambito dell'etica di Tommaso; il che ci offre anche una precisa chiave di lettura della nozione in questi autori: l'*amor sui* trova il suo ultimo fondamento nell'amore di Dio. Trattandosi di un'introduzione, il tema non è ulteriormente sviluppato; ma ci sembra interessante il fatto che venga almeno preso in considerazione¹⁴⁹.

Il contributo più recente di cui abbiamo notizia è rappresentato dalle ricerche di Anthony Flood, pubblicate in una monografia che riprende in parte una trattazione già presentata in precedenza¹⁵⁰. Per Flood l'*amor sui* (self-love) in quanto tale è la nozione che permette di intendere la soggettività in Tommaso:

¹⁴⁷ Cf. SULLIVAN, E.: Natural self-transcending love according to Thomas Aquinas..., pp. 913-946.

¹⁴⁸ Cf. SCARPELLI CORY, Th.: «It is not my intention to comment on these debates here [se riferisce al dibattito sulla dipendenza o meno della volontà dall'intelletto nella *electio*] but rather to draw attention to a different, underappreciated feature of Aquinas's account: namely, his effort to root human freedom in the reflexivity of the acts of intellect and will»; cf. The Reflexivity of Incorporal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas..., p. 134. Anche Christian Schäfer accenna alla riflessività e all'auto-movimento della volontà: SCHÄFER, Christian: *Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel: Eine Auswahlinterpretation der Schrift 'De malo'*, Berlin 2014, spec. pp. 134-163.

¹⁴⁹ Cf. OLIVA, A. e IMBACH, R.: *La philosophie de Thomas d'Aquin...*, p. 53: «Les développements consacrés à l'amour comme passion sont complétés par d'autres qui le regardent come *caritas*, qu'il faut interpréter comme amitié de l'homme pour Dieu (ST II-II, q. 24, a. 1). Dans ce contexte, Thomas développe la thèse du primat de l'amour de soi, lourde de conséquence. L'amour de l'homme pour lui-même est "forme et racine" de tout amour pour autrui (ST I-II, q. 25, a. 4). Dans la mesure où cet amour constitue le modèle (exemplar) de l'amour pour autrui, il faut affirmer sans crainte que chacun doit s'aimer plus que tout autre (St. I-II, q. 26, a. 5). (...) Comme l'amour de Dieu a pour conséquence un désir de Dieu, en aimant Dieu l'homme s'aime au plus haut point, car il recherche pour lui-même le plus haut bien (De virtutibus q. 2, a. 7 ad 10): "maxime nos ipsos amamus, volentes nobis summum bonum"».

¹⁵⁰ Cf. FLOOD, A.: *The root of Friendship: ...*, esp. pp. 1-68; la trattazione precedente in Aquinas on Subjectivity: A Response to Crosby..., pp. 69-83.

The most controversial claims in this book are that an account of subjectivity is central to Aquinas's understanding of man and ethical experience and that we find this account in his characterization of self-love. The following constitutes my core argument for these contentions: for Aquinas, the nature and properties of friendship derive from self-love, with the latter possessing in a structurally prior manner the form and properties of the former¹⁵¹.

Qui, peraltro, a differenza di Fabro, la nozione di *amor sui* è messa in stretto rapporto con quella di amicizia. Questa prospettiva ci sembra un arricchimento, in quanto sono numerosi i testi di Tommaso in cui l'*amor sui* appare nel contesto dell'amicizia, permettendo così di ampliare i significati della nozione. Per Flood l'esperienza dell'amicizia implica anche l'esperienza dell'amicizia con se stesso in un grado superiore¹⁵².

D'altro canto, la nozione, così contestualizzata, rimane legata all'ambito etico e morale, e viene invece poco sviluppata nell'ottica prettamente antropologica, con scarsi richiami ad una visione metafisica. Per quest'autore, tutto ciò che si può dire dell'amicizia può essere predicato dell'amicizia con se stesso¹⁵³.

In questo senso, a partire dalla nozione di amicizia e dalle sue caratteristiche (che Tommaso sviluppa sia in alcuni passi del *Commento alle Sentenze* sia nella *Summa Theologiae*), Flood stabilisce alcune proprietà dell'*amor sui* inteso come «amicizia con se stesso» (self-friendship). Diversi decenni prima, già Roger de Weiss¹⁵⁴ aveva proposto questo approccio alla nozione di *amor sui* tramite

¹⁵¹ FLOOD, A.: *The root of Friendship...*, p. 1.

¹⁵² Cf. *Op. cit.*: «Given that the experience of friendship involves the conscious experience of the beloved, including the degree possible the fullness of his interior life, self-love must include the conscious experience of oneself to a degree greater than the experience of the beloved in friendship». Flood considera soprattutto la visione etica di Aristotele, e la sua recezione da parte di Tommaso. Su questo punto si possono vedere anche i recenti contributi di FUCHS, Marko: *Philia and Caritas: Some aspects of Aquinas's reception of Aristotle's theory of friendship*, in *Aquinas and the Nicomachean Ethics...*, pp. 203-219, e ZAGAL ARREGUIN, Héctor: *The Role of Philautia in Aristotle's Ethics*, in *Acta Philosophica* 18 (2009), pp. 381-390.

¹⁵³ Cf. FLOOD, A.: *The root of Friendship...*, p. 15: «First, we can consider his specific remarks on and characterization of them. Second, we can employ what I characterize as the "primacy of self-love principle," which states that *since friendship derives from self-friendship, anything that is known about friendship can be predicated, mutatis mutandis, of self-friendship*. In other words, we can gain insight into Aquinas's understanding of self-friendship by attending to his views on friendship»; i corsivi sono dell'autore.

¹⁵⁴ Cf. de WEISS, Roger: *Amor sui: Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Genève 1977. Il lavoro è una tesi dottorale, diretta da L.-B. Geiger (che dedicò egli stesso diversi lavori al tema dell'amore in Tommaso) e M.-D. Philippe; ed è precedente alla stessa trattazione di Fabro. L'autore parla dell'*amor sui* come fondamento di tutti gli altri amori umani, secondo una prospettiva ontologica, simile a quella che troviamo nella trattazione di Avital Wohlman, e

l'amore di amicizia; ma Flood sembra non conoscere questo lavoro (visto che non lo cita, nemmeno nella bibliografia generale).

In questo modo, partendo dall'affermazione tomistica per cui nell'*amor sui* si dà una speciale unione con se stesso (unione di similitudine), l'autore afferma che questa particolare unione è la radice dell'interiorità della persona in quanto sostanza spirituale: così la nozione di *self-love*, per cui la persona ama se stessa, crea il polo soggettivo dell'esperienza personale che ognuno ha degli altri e del mondo circostante¹⁵⁵.

Flood si richiama anche al rapporto soggetto-oggetto proprio della riflessività, sebbene il concetto di riflessività delle sostanze intellettuali non sia qui sviluppato come invece in Scarpelli Cory, per esempio, o nello stesso Fabro (anche perché qui, come dicevamo, la prospettiva è prevalentemente etica). Come l'amore è più pienamente attuato quando riposa nell'oggetto amato, dandosi l'unione propria del possesso, così nel caso dell'*amor sui*, inteso come amicizia con sé, si compie la perfetta unione partendo dalla somiglianza, per arrivare al pieno possesso di sé¹⁵⁶.

In questo modo, nell'amore di sé pienamente attuato come amicizia con sé, la persona si rapporta con se stessa in totale coscienza, in modo continuo e con una profonda consapevolezza della propria identità. Questa concezione dell'*amor sui*, secondo l'autore, fornisce la base soggettiva per l'esperienza cosciente del mondo, e, attraverso l'esperienza del bene, offre anche la base dell'azione. All'origine c'è una *circulatio* di intelletto e volontà, che permette sia l'*amor sui* sia l'autocoscienza (self-consciousness), i quali scaturiscono entrambi dai principi propri della natura della sostanza intellettuale, così come l'amore umano ha anche

cioè: l'*amor sui* come amore del bene proprio. Poiché qui ci interessa trattare l'interpretazione odierna di alcune delle nozioni tomistiche che entrano in gioco nel pensiero di Fabro, e questo scritto è contemporaneo al filosofo friulano, esso esula dalla nostra indagine.

¹⁵⁵ Cf. FLOOD, A.: *The root of Friendship...*, pp. 17-18: «In virtue of rationality, human self-love is naturally *dilectio*-based, which allows human self-love (in contrast to non-rational self-love) to be a relation of self-consciousness. Recall that in friendship, it is the friend as person, as subject, who is loved primarily. In self-friendship, then, each person relates to and experiences himself as a subject and person because of what he is – an individual or supposit of a rational nature. As this self-consciousness derives immediately from human nature, it is structurally prior to other conscious experiences; in other words, all other conscious experiences depend on the love-based self-relation. Thus, self-love creates the subjective pole of a person's experience of the world».

¹⁵⁶ Cf. *Op. cit.*: p. 18: «Since there is no separation between lover and beloved, a person is capable of fully possessing oneself in self-friendship. To put this in another way, self-friendship adds the note of full actuality to the *dilectio*-based self-relation. A person is capable not merely of a given conscious self-experience; self-friendship actualizes the relation to make it a continual and stable self-experience. Hence, he who is a friend with himself is one whose experience and action is grounded in his ongoing self-conscious experience of himself».

una base nell'amore naturale¹⁵⁷. L'autore, purtroppo, non approfondisce ulteriormente questa dialettica di *amor sui* ed autocoscienza.

Flood tenta anche una definizione essenziale dell'*amor sui* in base alla nozione di amicizia con se stesso, delineandone le proprietà a partire da *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 7¹⁵⁸.

Infine, ci sembra importante ricordare che Flood intende l'*amor sui* come fondamento di ciò che egli chiama «self-governance». Quando l'*amor sui* non è ordinato (nozione, questa, che troviamo in Tommaso, in diversi suoi scritti)¹⁵⁹, la persona non può essere padrona di sé, perché dominata dall'orgoglio, che è un rivolgersi disordinatamente a se stesso: l'orgoglio è la peggiore forma dell'amore di sé improprio, che impedisce alla persona di rivolgersi al vero bene, il quale si fonda in Dio. Come abbiamo detto, però, qui la prospettiva adottata da Flood è soprattutto etica.

L'autore ha recentemente ripresentato il suo pensiero in un nuovo articolo, nel quale viene maggiormente evidenziato il rapporto fra l'*amor sui* e l'amore per Dio¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Cf. *Op. cit.*: pp. 19-20: «If my interpretation is correct, it might seem that Aquinas's account is circular, for it is through *dilectio*, which would ordinarily involve conscious choice, that the self-relation becomes a conscious relation. While this is a problem relevant to any account of self-consciousness, I think Aquinas's account provides the resources necessary for a fitting response. Recall that he situates his account of human love in the larger context of natural love, a love relation that ultimately has God as the source of the object of love. Self-love, and thereby self-consciousness, originates from similar natural principles. Consider the following passage concerning selflove in angels and man». L'autore si richiama a *S. Th.*, I, q. 60, a. 3: «Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus, unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electiva»; cf. ed. Leon, t. 5, p. 102.

¹⁵⁸ Cf. FLOOD, A.: *The root of Friendship...*, p. 23: «Self-friendship is the full actualization of a person's immanent love that is directed toward oneself as subject or person. Aquinas contends that there are at least five properties of self-friendship. The first is the self-relation of self-preservation. However, while this property includes the preservation of one's existence, it is more specific; a self-friend desires the preservation of his fully personal interior life, or as Aquinas says, "in this way the good love themselves, as to the inward man, because they wish the preservation thereof in its integrity". The self-relation of desiring for oneself goods that perfect oneself as a person is the second property; connected to this is the third, the activity of pursuing and obtaining such goods. The last two properties directly regard the quality of a person's self-experience. The first is the delight and pleasure produced by relating to oneself or entering into one's heart. The second is the internal peace and concord experienced as a result of the "whole soul [tending] to one thing"».

¹⁵⁹ Cf. *Op. cit.*: pp. 88-90. Flood segue qui *S. Th.* I-II, q. 77, a 4.

¹⁶⁰ Cf. FLOOD, A.: Aquinas on Self-Love and Love of God: The Foundations for Subjectivity and Its Perfection, in *International Philosophical Quarterly* 56 (2016), pp. 45-55. In quest'ultimo

Tenendo dunque presenti i vari elementi della nozione di *amor sui* che ci vengono offerti dagli autori sopra menzionati, nella loro lettura di Tommaso, cercheremo ora di rileggere questa nozione in alcuni brani tomistici, così da poterla comprendere in maniera più completa. Il nostro approccio sarà – in via preferenziale – di tipo antropologico-metafisico, anche se in qualche caso accenneremo anche alla prospettiva etica.

Vogliamo innanzitutto ribadire (benché, a questo punto, risulti piuttosto ovvio) che Tommaso, nei contesti a cui noi ci riferiamo – e cioè: la riflessione sull'uomo e sulle operazioni intellettuali proprie dell'uomo – afferma che l'*amor* produce l'inclinazione ad agire, in quanto può essere principio di un'azione, ossia del moto degli esseri intellettuali¹⁶¹. L'*amor* è *naturaliter* il primo atto della volontà, che sarà presupposto a tutti gli altri¹⁶²; e in quanto si rapporta ad un bene intelletto, non appartiene all'ambito sensibile: l'amore non è qui inteso come passione. *Amor* e *dilectio* hanno pertanto la stessa valenza, in quanto si tratta qui di amore intellettuale (propriamente parlando, ogni *dilectio* è amore,

articolo Flood accenna alla nozione di partecipazione in Tommaso, come fondamento della soggettività; e questo rapporto che egli stabilisce è molto interessante, anche perché l'intento è quello di contrastare una visione meramente fenomenologica della soggettività, vicina al personalismo di Wojtyła (p. 52). La trattazione, però, meriterebbe un'analisi più precisa; fra l'altro, non è chiaro che cosa l'autore intenda per *esse* e per «partecipazione»; dove, riguardo all'*esse*, si dice che «the act of being is not static but dynamic and relational» (p. 52). In quest'ultimo scritto Flood accenna anche alla concezione kierkegaardiana dell'io e alla sua fondazione ultima in Dio; ma l'autore ritiene che tale concezione non sia propriamente ricollegabile agli scritti di Tommaso.

¹⁶¹ Cf. THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 1; ed. Moos, p. 856: «virtus hic non sumitur pro habitu, sicut in II *Ethic.*, sed communiter pro omni eo quod potest esse principium operationis alicujus vel motus. Et quia amor inclinationem facit ad operandum, ut dictum est, ideo amorem virtutem dicit». Questa formulazione, che rivela l'influsso dello Pseudo-Dionigi, rimarrà una costante nei diversi scritti di Tommaso. Si veda, per esempio, nella tardiva *Prima Secundae* della *S. Th.*: «obiectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animale, naturale, sic enim Dionysius loquitur de amore in IV cap. de Div. Nom»; *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 6, ad 1; ed. Leon., t. 6, p. 202. In questo brano, nello stesso contesto del *Commento alle Sentenze*, e cioè affermando che l'amore è la causa di tutto ciò che compie colui che ama, Tommaso nega espressamente che questo amore vada inteso come passione.

¹⁶² Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 20, a. 1; ed. Leon., t. 4, p. 252: «sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus, respicientes bonum sub aliqua speciali conditione, sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adepti. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet, nisi de bono amato».

ma non ogni amore è *dilectio*)¹⁶³. A volte nei testi tomistici compare l'*amor naturalis* delle creature spirituali: esso si potrà ugualmente intendere come *amor* o come *dilectio* (Tommaso parla anche di una *dilectio naturalis*). Infatti, questi esseri – gli angeli, ma anche gli uomini – possiedono una natura, che (come ogni natura) ha un'inclinazione; ma nella natura intellettuale questa inclinazione naturale è secondo la volontà, che è una facoltà spirituale¹⁶⁴. Quando il bene che uno desidera per se stesso («*sibi desiderat*») implica una scelta, allora si parla di *amor sui* con *dilectio electiva*¹⁶⁵. Nell'ambito etico Tommaso parlerà a volte di *amor sui ordinatus*, che corrisponde alla nozione di *amor sui naturalis* negli agenti intellettivi¹⁶⁶.

Veniamo ora alla trattazione dell'*amor* dalla e per la propria persona, e cioè l'*amor sui*. Come già evidenziato da alcuni studiosi di Tommaso, la nozione compare in diverse opere tomistiche, sin dai primi scritti. C'è un brano che a nostro avviso è programmatico, in quanto accenna ad alcuni degli elementi principali che la nozione racchiude.

¹⁶³ Cf. THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ed. Moos, p. 874: «*amor in utroque appetitu invenitur. Et secundum quod invenitur in appetitu sensitivo, proprie dicitur amor eo quod passionem importat; secundum autem quod invenitur in intellectiva parte, dicitur dilectio quae electionem includit quae ad appetitum intellectivum pertinet. Nihilominus nomen amoris etiam ad superiorem partem transfertur; nomen autem dilectionis ad inferiorem nunquam. Omnia autem alia nomina quae ad amorem pertinere videntur, vel includuntur ab istis, vel includunt ea quasi addentia aliquid supra dilectionem et amorem*». Nella *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 3; ed. Leon., t. 6, p. 190: «*Nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura*»; e nella risposta alla prima obiezione: «*Dionysius loquitur de amore et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo, sic enim amor idem est quod dilectio*».

¹⁶⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 60, a. 1; ed. Leon., t. 5, p. 98: «*est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum, in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio*». Anche se qui l'analisi è dedicata propriamente agli angeli, lo stesso Tommaso la applica all'uomo; per cui si può parlare di una sorta di «trattato di antropologia per estensione». Cf. de WEISS, R.: *Amor sui: Sens et fonctions de l'amour de soi...*, p. 19.

¹⁶⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 60, a. 3; ed. Leon., t. 5, p. 102: «*angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva*».

¹⁶⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 4, ad 1; ed. Leon., t. 7, p. 66: «*amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit*».

Il testo in questione si legge nel giovanile *Commento* al libro III delle *Sentenze*, all'articolo 1 della *quaestio* 2 della distinzione 27. Tommaso sta definendo cosa sia la carità, ed introduce alcune caratteristiche dell'*amor sui* che vengono trasferite al rapporto di amicizia con un'altra persona, per cui l'amore per sé e l'amore di amicizia per un altro si illuminano a vicenda:

Quia enim *amor unit quodammodo amantem amato*, ideo amans se habet ad amatum, quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. 1) *Ad seipsum autem et ad ea quae sui sunt, hoc modo se habet ut primo velit sibi praesens esse quidquid de perfectione sua est*. Et ideo amor includit concupiscentiam amati qua desideratur ipsius praesentia. 2) *Secundo, homo alia in seipsum retorquet per affectum et sibi appetit quaecumque sibi expediunt*. Et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, secundum quam aliquis bona amato desiderat. 3) *Tertio, homo ea quae sibi appetit, operando sibi acquirit*. Et secundum quod hoc ad alium exercetur, beneficentia in amore includitur¹⁶⁷.

Benché lo scopo principale sia qui definire la carità (il che viene fatto, appunto, attraverso il rapporto di amicizia), esaminando il testo vi scopriamo alcuni elementi che possono essere quelli propri della nozione di *amor sui* – come la presenza a sé di se stesso, la riflessività delle potenze spirituali, e pertanto il volere il bene per se stesso. A fondamento di questi elementi c'è l'unione che l'amore produce, e che nel caso dell'*amor sui* sarà del tutto particolare. Presentiamo dunque questi elementi.

3.1 La presenza a sé dell'appetito intellettuale

Nel testo del *Commento alle Sentenze* appena riportato, troviamo suggerita innanzitutto la presenza a sé di se stesso e delle cose che giovano alla propria perfezione, non ulteriormente specificate: «*Ad seipsum autem et ad ea quae sui sunt, hoc modo se habet ut primo velit sibi praesens esse quidquid de perfectione sua est*»¹⁶⁸. Si può pensare che, tra le cose che giovano alla perfezione dell'uomo, ci siano in primo luogo le sue stesse facoltà spirituali, in quanto esse gli permettono, tramite i propri atti, di raggiungere tutto ciò che appartiene alla perfezione propria dell'uomo.

Tommaso afferma che la volontà obbedisce sempre a se stessa perché «è sempre presente a se stessa»¹⁶⁹, essendo una facoltà spirituale, anche se ciò non implica che essa sia sempre in atto. Quest'affermazione rafforza il ruolo dell'uomo in quanto tale, che, tramite la propria volontà, dispone del proprio atto:

¹⁶⁷ THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ed. Moos, p. 874, il corsivo e la numerazione sono nostri. Cf. anche *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 7.

¹⁶⁸ THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ed. Moos, p. 874.

¹⁶⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 10, ad 15.

«*potentia voluntatis semper actu est sibi praesens, sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat*»¹⁷⁰.

Un'esplicitazione della presenza all'uomo stesso delle proprie potenze spirituali si può trovare là dove Tommaso si riferisce all'anima come mente. Seguendo Agostino, egli afferma che l'anima ama se stessa e conosce se stessa:

Augustinus ibi loquitur de mente secundum quod nouit se et amat se; sic igitur notitia et amor possunt comparari ad mentem, aut sicut ad amantem et cognoscentem, aut sicut ad amatam et cognitam. Et hoc secundo modo loquitur hic Augustinus: ea enim ratione dicit notitiam et amorem substantialiter uel essentialiter in mente uel in anima existere, quia mens amat essentiam uel substantiam nouit¹⁷¹.

Sostanzialmente, dunque, l'anima è sempre presente a se stessa e sempre ama sé stessa, in quanto è di natura spirituale (come si può vedere dall'analisi svolta nella *quaestio* 10, a. 8, della *Quaestiones Disputatae De Veritate*)¹⁷². E tuttavia, essa non si conosce e non si ama sempre attualmente, ma solo quando conosce ed ama qualcosa. Comunque, Tommaso ribadisce (ancora nella maturità) che la conoscenza di sé e l'amore di sé, benché non siano sempre presenti all'anima *actualiter*, sono però sempre presenti all'anima – e pertanto all'uomo stesso – in modo abituale e/o nei loro principi¹⁷³. Lo vedremo meglio analizzando la riflessività dell'appetito intellettuale.

¹⁷⁰ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 3, ad 2; ed. Leon., t. 6, p. 78.

¹⁷¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De spirit. creat.*, a. 11, ad 1; ed. Leon., t. 24, vol. 2, p. 120, 300-309.

¹⁷² Cf. Parte II, c. 2.1 L'«io» come principio della conoscenza.

¹⁷³ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 93, a. 7, ad 4; ed. Leon., t. 5, pp. 409-410: «aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV de Trin., quod mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat. Quod quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa. Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper manent in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus». La stessa riflessione, anche se meno articolata, nelle *Q. D. De Veritate*: «notitia et amor dupliciter possunt comparari ad mentem: uno modo ut ad amantem et cognoscentem, et sic ipsam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine; alio modo possunt comparari ad mentem ut ad amatam et cognitam; et sic excedunt mentem, quia mens non solum se amat et cognoscit sed etiam alia; et sic recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subiectum, non comparantur ad aliquid extra, sed agendo comparantur ad extra inhaerendo ad subiectum. Amor vero et notitia aliquo uno modo comparantur ad subiectum et ad ea quae sunt extra, quamvis aliquis modus sit quo comparantur ad subiectum tantum; sic ergo non oportet quod amor et notitia sint essentialia menti nisi secundum quod mens per suam essentiam cognoscitur et amatur»; cf. *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 4, ad 14; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 692; 297-315, i corsivi sono nostri.

3.2 La riflessività della volontà umana

Nel testo del *Commento alle Sentenze* che abbiamo sopra presentato come introduttivo alla tematica dell'*amor sui* in Tommaso, troviamo una menzione esplicita della riflessività delle potenze spirituali là dove si dice che «*homo alia in seipsum retorquet per affectum*»; dove il verbo *retorqueo* (poco comune in Tommaso) indica un «ritorcere», cioè «piegare (*torqueo*) indietro (*re-*)», «rivolgere, ritrarre, far ricadere, volgere/dirigere/voltare/far convergere indietro» (con l'idea di un ritorno), e il pronome personale riflessivo all'accusativo (*seipsum*), preceduto dalla preposizione *in*, implica movimento. Si aggiunge che il piegare su di sé, da parte dell'uomo, è «per l'affetto», allo scopo di possedere per sé i beni che giovano all'agente stesso. L'azione, dunque, si origina nell'uomo ed è indirizzata innanzitutto all'uomo stesso. Questo dinamismo interno si riflette poi sull'amico. È un dinamismo del tutto originario¹⁷⁴. Poiché ama se stesso, l'uomo vuole il bene per se stesso (e poi anche per l'amico), e per questo lo desidera e cerca di possederlo. Dunque, il voler bene, che è proprio dell'amore, suppone la riflessività delle potenze intellettive.

In alcuni testi sembra che l'*amor sui/se(ipsium) amare/diligere* e il *sibi velle/appetere/desiderare bonum/bona*, l'amarsi e il voler bene a se stesso (cioè: volere il bene, o un bene, o dei beni, per sé) siano intesi senz'altro come sinonimi. Così, per esempio, nella *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, in un testo che già abbiamo riportato: «*angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat*»¹⁷⁵; o nella *Prima Secundae*: «*in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult, idem enim est se amare quod sibi velle bonum*»¹⁷⁶. Altre volte, invece, sembra che l'*amor sui* sia il fondamento del volere un bene per sé: «*homo amat seipsum, propter hoc enim vult sibi bona*»¹⁷⁷.

In definitiva, però, l'*amor sui* è possibile nell'agente in quanto deriva da una unione con se stesso, come si diceva all'inizio del brano che stiamo seguendo: «*amor unit quodammodo amantem amato*»¹⁷⁸. Tommaso torna più volte su questo principio: «*sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad*

¹⁷⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3, ad 3; ed. Moos, p. 930: «amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum, non sicut ex causa finali, sed sicut ex eo quod est prius in via generationis. Quia *sicut* quilibet sibi prius est notus quam alter [cognitio sui], etiam quam Deus; *ita* etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum est prior ea dilectione quam habet ad alterum, *in via generationis*», i corsivi sono nostri.

¹⁷⁵ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 60, a. 3; ed. Leon., t. 5, p. 102.

¹⁷⁶ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 84, a. 2, ad 3; ed. Leon., t. 7, p. 107.

¹⁷⁷ THOMAS de Aquino: *Sententia Libri Politicorum*, l. II, c. 4; ed. Leon., t. 48, p. A 132, 155-156.

¹⁷⁸ THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ed. Moos, p. 874.

*seipsum, quam ad diversa quae ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unio»*¹⁷⁹. Generalmente l'unione di convenienza o di similitudine si dà fra due cose diverse fra di loro; ma nel caso dell'*amor sui* l'unione è reale, per cui si può parlare di un'unione sostanziale che è alla radice degli altri amori. L'unione di convenienza invece si dà con le persone che non sono l'agente stesso¹⁸⁰.

Consideriamo ora un testo dell'Aquinate che abbiamo in parte già letto nell'analisi fabriana da noi presentata nella Parte II di questa ricerca. Si tratta di un brano delle *Q. D. De Veritate*, dove, nel contesto della *quaestio 22*, che indaga sull'appetito del bene e sulla volontà, all'articolo 12, Tommaso analizza se la volontà muova l'intelletto e le altre potenze dell'anima. Negli scritti fabriani il brano non è riportato per esteso, ma qui è necessario leggerlo per intero:

Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas: unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur utrumque super se et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse et sic de aliis¹⁸¹.

Come abbiamo già accennato, il fatto che le potenze superiori dell'anima umana possano riflettersi su se stesse è dovuto all'immaterialità propria della natura dell'anima¹⁸². Non solo l'intelletto riflette su se stesso, ma anche la volontà. La volontà «vuole volere», ossia «vuole che essa stessa voglia» (*vult se velle*), e cioè ha come proprio oggetto la sua stessa operazione. E non solo: la volontà ha come oggetto anche l'intelletto e la stessa anima (e così: vuole che l'intelletto intenda, ecc.); e si porta sulle potenze dell'anima «*ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio*». Il testo è molto esplicito riguardo alla riflessività e al fatto che la volontà è oggetto di se stessa.

¹⁷⁹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 60, a. 3, ad 2; ed. Leon., t. 5, p. 102.

¹⁸⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2; ed. Leon., t. 6, p. 197: «*quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum, quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum*».

¹⁸¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 98-107.

¹⁸² Per l'immaterialità e riflessività delle potenze spirituali si veda SCARPELLI CORY, Th.: *The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas...*, p. 133-139, e *Attention, Intentionality, and Mind-Reading in Aquinas's "De Malo" 16.8*, in *Aquinas's Disputed Questions...*, pp. 164-191.

Nelle stesse *Quaestiones Disputatae De Veritate*, troviamo ancora la riflessività della volontà nella trattazione dell'atto libero: «*voluntas sibi ipsi quodam modo semper oboedit, ut scilicet homo qualitercumque velit illud quod vult, <vult> se velle. Quodam autem modo non semper sibi oboedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit*»¹⁸³. La volontà, in un certo qual modo (dice Tommaso), obbedisce sempre a se stessa, nel senso che l'uomo, in qualsiasi modo voglia ciò che vuole, «vuole che egli [riferito all'uomo stesso] voglia», cioè «vuole volere» (*vult se velle*). La volontà vuole il suo proprio atto, che dunque può essere inteso come oggetto del volere. In un certo modo, però (continua Tommaso), la volontà non sempre obbedisce a se stessa, in quanto cioè uno non vuole perfettamente ed efficacemente ciò che vorrebbe volere (*vellet se velle*) perfettamente ed efficacemente. In entrambi i casi si vede chiaramente la riflessività che è propria dell'appetito intellettuale. Anche qui, si badi, la volontà implica tutto l'uomo, per cui è l'uomo a «voler volere» nell'atto di volontà, come risulta evidente dal fatto che per due volte Tommaso usa il pronome personale riflessivo *se*. Con il pronome all'accusativo, come soggetto del verbo all'infinito *velle*, s'intende sottolineare la volontà che vuole il proprio atto, e pertanto il soggetto che compie l'atto¹⁸⁴. Il movimento della volontà, e cioè il «voler volere», non è un *regressus in infinitum* (come Tommaso stesso chiarisce, nelle opere della maturità); il che non implica che il movimento inizi solo dal *bonum* esterno alla volontà. Dalla parte del movimento, e cioè *quoad exercitium actus*, il movimento primo appartiene alla volontà, mossa e fondata dalla Causa Prima¹⁸⁵. Ma poiché è la volontà a muovere tutte le altre potenze, ad essa appartiene il primo movimento per la scelta consapevole, nella *circulatio* già ricordata, sottintendendo la causalità della Causa Prima.

¹⁸³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 10, ad 15; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 709, 462-469; la sottolineatura è nostra.

¹⁸⁴ Un testo parallelo dello stesso periodo speculativo si trova in *In IV Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2, qc. 3, ad 1; ed. Moos, p. 867: «*cadit autem voluntatis electio non solum super actus aliarum virium, quibus voluntas ad suum finem utitur, sed etiam super actum proprium ipsius. Voluntas enim vult se velle aliquid*».

¹⁸⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.; ed. Leon., t. 23, p. 149, 381-391; 415-417: «*set cum uoluntas non semper uoluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moueatur ad hoc quod uelit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum uoluntatis precedat consilium et consilium precedat actus uoluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum uoluntatis moueatur uoluntas cuiuscumque non semper actu uolentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu uoluntas uelle incipiat [...]. Patet ergo quod si consideretur motus uoluntatis ex parte exercitii actus, non mouetur ex necessitate*». E nella risposta all'obiezione 4: «*quod uoluntas aliquid confert cum a Deo mouetur: ipsa enim est que operatur, set mota a Deo. Et ideo motus eius quamuis sit ab extrinseco sicut a primo principio, non tamen est uiolentus*»; cf. *Op. cit.*; ed. Leon., t. 23, p. 150, 512-516, il corsivo è nostro.

Ancora sulla riflessività della volontà, nello stesso periodo speculativo a cui appartengono le *Q. D. De Veritate*, troviamo un testo – a prima vista un po' strano – nelle *Quaestiones Quodlibetales*, a proposito del fatto che non sembra che l'atto proprio della volontà possa essere il primo oggetto della stessa volontà. L'Aquinate, parlando dell'atto in cui consiste la beatitudine, afferma:

Uoluntas prius uult aliquod bonum quam uelit se uelle, et sic actus uoluntatis non potest esse primo uoluitum, et per consequens nec ultimus finis. Set quocienscunque aliquod bonum exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior quo primo perfecte attingimus ad ipsum, sicut dicimus quod comestio est finis et beatitudo eius qui ponit finem suum cibum, et possessio eius qui ponit finem suum pecuniam¹⁸⁶.

Il testo è del *Quodlibet VIII*, dunque cronologicamente vicino al *Commento alle Sentenze*, e di poco anteriore rispetto alle *Quaestiones De Veritate*. Tommaso afferma che la volontà vuole un bene esterno (*uult aliquod bonum [exterius]*) prima di voler volere (*prius quam uelit se uelle*), cioè prima che essa voglia il proprio stesso atto di volere, attraverso il quale essa torna su se stessa; e così, l'atto della volontà non può essere ciò che per primo è desiderato (*primo uoluitum*), e quindi neanche l'ultimo fine. Subito dopo, però, Tommaso fa un'altra affermazione (introdotta con un *set*), secondo la quale, nel momento in cui vogliamo un bene esterno, si manifesta anche l'atto interno, che diventa un bene per noi. Così l'atto stesso diventa quasi «il fine interiore». Sembra dunque che Tommaso affermi qui la pari importanza del *uelle aliquid* e del *uelle (se) uelle*. Il *uelle* è qui un bene in se stesso¹⁸⁷.

¹⁸⁶ THOMAS de Aquino: *Q. De Quolibet*, VIII, q. 9, a. 1; ed. Leon., t. 25, vol. 1, p. 81, 49-61.

¹⁸⁷ In alcuni passi della *Summa contra Gentiles* non si dice che la volontà si riflette su se stessa, ma si parla dell'anima e delle sue facoltà, dove è l'anima che ama se stessa (e in questo c'è nell'anima umana una *similitudo* della divina Trinità) e per amore «*redit ad ipsam substantiam*»; cf. THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 4, c. 26; ed. Leon., t. 15, p. 102: «*huius autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, uerbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et mens intellecta dicitur, in mente existens. Quae dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in uoluntate ut amatam. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processio incooperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium, in sua natura existens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in uoluntate. Non tamen haec tria sunt una natura: quia intelligere mentis non est eius esse, nec eius uelle est eius esse aut intelligere. Et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae: cum non sint subsistentes. Mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis*».

Nella maturità Tommaso ribadisce ancora questa visione: tutto ciò che è contenuto sotto la ragione di bene può essere oggetto di un atto volitivo, anche il *velle*:

Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle, sicut etiam intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare¹⁸⁸.

Qui (come in altri testi che riporteremo più avanti) l'amore, in quanto atto, è inteso come un atto della volontà; il che si accorda perfettamente con la visione di Tommaso per cui «*amare autem aliquem est velle ei bonum*»¹⁸⁹. Si ribadisce che la volontà è una facoltà per sua natura immateriale, che può riflettersi su se stessa, sul proprio stesso atto (che è il *velle*), perché appunto, essendo immateriale, il suo atto non viene escluso per causa dell'oggetto esterno. Il suo oggetto è il bene universale, e quanto rientra sotto la ragione di bene può diventare il suo oggetto; così che la volontà può volere tutto ciò che vuole, anche il proprio atto, in quanto è un bene. È in questo contesto che Tommaso riafferma che anche il *velle* è un oggetto: «*potest velle se velle*». L'amore, in quanto atto della volontà, può a sua volta riflettersi su se stesso: «*unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare*». Non si esclude dunque «l'atto interiore», come diceva il giovane Tommaso nel citato *Quodlibet*¹⁹⁰.

¹⁸⁸ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 2; ed. Leon., t. 8, p. 199. Già nel giovanile *Commento alle Sentenze* troviamo esposta la stessa dottrina; cf. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3.

¹⁸⁹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 29, a. 4; ed. Leon., t. 6, p. 206. E già nella *Summa contra Gentiles*: I. 4, c. 19; ed. Leon., t. 15, p. 75: «*amare autem quoddam velle est*».

¹⁹⁰ Si tenga presente che per Tommaso, sulla scia di Aristotele, la stessa autoriflessione delle potenze spirituali è *delectabile*: «*Ille enim qui videt se videre sentit suam visionem, et similiter est de illo qui audit se audire; et similiter contingit in aliis quod aliquis sentit se operari. In hoc autem quod nos sentimus nos sentire et intelligimus nos intelligere, sentimus et intelligimus nos esse: dictum est enim supra quod esse et vivere hominis principaliter est sentire vel intelligere. Quod autem aliquis sentiat se vivere est de numero eorum quae sunt secundum se delectabilia; quia, sicut supra probatum est, vivere est naturaliter bonum. Quod autem aliquis sentiat bonum esse in se ipso est delectabile. Et sic patet quod cum vivere sit eligibile, et maxime bonis quibus est bonum esse et delectabile, quod etiam percipere se sentire et intelligere est eis delectabile; quia simul cum hoc sentiunt id quod est eis secundum se bonum, scilicet esse et vivere; et in hoc delectantur*»; cf. *Sententia libri Ethic.*, I. 9, lect. 11; ed. Leon., t. 47, vol. 2, p. 540, 96-113.

3.3 Presentazione della nozione di «amor sui» in alcuni testi tomistici

La riflessività, che (insieme al volere il bene esterno) è propria della volontà, è a volte esplicitamente intesa come amore di sé, come possiamo vedere nel testo seguente, dove si fa esplicito riferimento all'uomo che compie gli atti d'amore:

Aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum¹⁹¹.

L'articolo di cui questa riposta fa parte tocca direttamente il nostro tema, in quanto tratta dell'*amor sui* come principio di ogni peccato. Tommaso distingue un amore di sé «*ordinatus*» da uno «*inordinatus*». Quello ordinato è «*debitus et naturalis*» (come sopra accennavamo) ed implica, appunto, il volere per sé il bene conveniente¹⁹²; mentre l'*amor sui inordinatus* implica il volere per sé un bene che non è tale, perché voluto disordinatamente – e questo tipo di amore di sé è quello che sta alla radice di ogni peccato. Ma quel che più ci interessa sottolineare è la principalità che in questo brano acquista l'uomo in se stesso, tramite la volontà, in quanto, nell'atto di amare, uno ha per oggetto tanto il bene che desidera per se stesso *quanto se medesimo per il quale lo desidera*. L'accento, in questo articolo, è messo sull'uomo, non solo in quanto le sue azioni vengono giudicate buone o cattive per il modo in cui egli si rapporta alle cose, ma addirittura in quanto l'uomo stesso è parte dell'oggetto del proprio amore; ed anzi, si può dire senz'altro che l'uomo vuole il bene per se stesso in quanto ama se stesso. Ed il fatto che prima Tommaso abbia chiarito che esiste anche un *amor sui* ordinato, che non è principio di peccato, implica che sempre, per il bene come per il male, l'uomo ama se stesso a fondamento delle scelte che compie¹⁹³.

¹⁹¹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 4, ad 3; ed. Leon., t. 7, p. 66, i corsivi sono nostri.

¹⁹² Cf. *Op. cit.*: ad 1; p. 66: «*amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. Sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum*».

¹⁹³ In un testo parallelo (ma appartenente alla giovinezza di Tommaso) del *Commento alle Sentenze*, si afferma addirittura che è l'uomo stesso il fine ultimo dell'amore ai beni transitori (che sono fini intermedi): per l'uomo si cercano tutti gli altri beni, per cui l'uomo, con l'amore a se stesso, è *finis et principium* delle azioni. Ovviamente, s'intende che l'uomo è fine a se stesso appunto perché alla base c'è l'*amor sui inordinatus*. Tuttavia è interessante notare che per Tommaso è comunque possibile, dal punto di vista strettamente speculativo (anche se moralmente sbagliato), affermare che l'uomo sia l'oggetto delle proprie scelte. Cf. *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 1, ed. Mandonnet, p. 1069: «*cum autem in bonis commutabilibus ad quae homo inordinate convertitur per peccatum sit quidam ordo, secundum quod unus est finis alterius; semper autem ea quae sunt ad*

Alla maturità di Tommaso appartiene anche un passo della *Quaestio Quolibetalis* V, in cui ancora una volta l'*amor sui* è presentato come fondamento sia del volere un bene per sé sia degli altri amori:

Illud quod est potissimum in unoquoque genere, est mensura omnium eorum que sunt illius generis, ut patet per Philosophum in X Metaphisice; potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat seipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat. Vnde et in IX Ethicorum Philosophus dicit quod *amicabilia que sunt ad alterum uenerunt ex amicabilibus que sunt ad seipsum*. Pertinet autem ad amorem quo quis amat seipsum ut uelit sibi bonum¹⁹⁴.

Per Tommaso, dunque, l'*amor sui* è la misura di tutti gli altri amori. Anche se l'uomo può constatare che negli altri ci sono beni più perfetti che nella propria persona: infatti, per quanto il bene che io possiedo possa trovarsi nell'altro più perfettamente che in me, tuttavia in me si trova sempre più perfettamente in quanto è proprio; invece il bene che è nell'altro non è mio se non *per similitudinem*¹⁹⁵.

Inoltre (come già rilevato nel testo che abbiamo scelto come introduttivo al tema dell'*amor sui*), per Tommaso l'unità con se stesso fonda l'*amor sui* naturale: «*Angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet, unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali, si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali*»¹⁹⁶.

L'unità con se stesso porta anche all'amore verso gli altri (sottintendendo che si tratta di esseri di natura spirituale, e paragonando il processo dell'amore a quello della conoscenza). Il testo al riguardo si trova nel *Commento* al libro III delle *Sentenze*. La distinzione 28 presenta un'unica *quaestio*. Tratta dei «*diligibilia*», e cioè di che cosa possa (o meno) essere amato. L'articolo 6 è il più rilevante per il nostro tema, perché qui Tommaso si domanda esplicitamente se l'uomo debba *ex caritate* amare se stesso, e risulta chiaramente che l'amore di sé fonda anche l'amore per gli altri:

finem, sunt plura quam ipse finis; oportet ut quanto radix peccati sumitur propinquior fini ultimo, tanto inueniantur pauciores radices. Finis autem ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quaerit; et ideo, si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una».

¹⁹⁴ THOMAS de Aquino, *Q. De Quolibet* V, q. 3, a. 2; ed. Leon., t. 25, vol. 2, p. 370, 19-30.

¹⁹⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 5, ad 2; ed Moos, p. 935: «quamvis bonum quod ego habeo possit in proximo perfectius inueniri quam in meipso, tamen in me semper inuenitur perfectius ut proprium; quia bonum quod est in ipso non est meum nisi per similitudinem. Bonum autem quod est in Deo est meum etiam secundum causam».

¹⁹⁶ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 60, a. 4; ed. Leon., t. 5, p. 103.

Affectus amantis primo figitur in ipso amante et ex eo derivatur ad alios. Unde Philosophus dicit in IX Eth., quod *ex his quae sunt hominis ad seipsum venerunt ea quae sunt hominis ad amicum, dum scilicet se habet ad amicum sicut ad seipsum*. Propter quod etiam in praecepto legis est ut quis proximum sicut seipsum diligat. Nec est mirum; quia unita ad similitudinem se habent eorum quae sunt unum. Et quamvis nomen amicitiae imponatur proprie secundum quod amor ad alios se diffundit, tamen etiam amor quem quis habet ad seipsum amicitia et caritas potest dici, inquantum amor quem quis habet ad alterum, procedit a similitudine amoris quem quis habet ad seipsum¹⁹⁷.

Dunque, nel pensiero di Tommaso, l'amore di sé, quando è *ordinatus*, non isola l'uomo: al contrario, esso è la misura e il fondamento del suo rapportarsi con gli altri. Tommaso afferma più volte che se l'uomo ama se stesso secondo la sua propria natura, che è quella intellettuale o spirituale, allora egli ama veramente se stesso, e l'amore ordinato verso se stesso lo sarà anche verso gli altri¹⁹⁸. Invece, afferma l'Aquinata, chi non ama se stesso secondo la propria natura intellettuale, ma segue le passioni, «odia se stesso»:

Cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva, quae principalior est, et sensitiva, quae minor est, ille vere seipsum diligit qui se amat ad bonum rationis: qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit quam amat, proprie loquendo, secundum illud *Psalm. X, 5: qui diligit iniquitatem, odit animam suam*; et hoc etiam Philosophus dicit in IX *Ethic*. Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei¹⁹⁹.

¹⁹⁷ THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 28, q. 1, a. 6; ed. Moos, p. 913.

¹⁹⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Sententia libri Ethic.*, l. 9, lect. 9; ed. Leon., t. 47, vol. 2, p. 532, 110-117: «ille qui amat se ipsum secundum virtutem studet superexcellenter bene agere. Si autem omnes contenderent ad bonum, ita scilicet quod unusquisque intenderet excellere alium in bonitate optime agendo, sequeretur quod omnes communiter haberent ea quibus indigent, quia unus alteri subveniret, et propria uniuscuiusque fierent illa quae sunt maxima bonorum, scilicet virtutes».

¹⁹⁹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Caritate*, q. un., a. 12, ad 6; ed. Marietti, vol. II, pp.787-788. A seconda dei vari periodi speculativi e delle differenti opere, l'*amor sui* ordinato assume diverse sfumature. Così nel commento all'*Etica Nicomachea* di Aristotele: «et quia multi quaerunt in his superabundantiam, quam non possunt omnes simul habere, sequitur quod circa huiusmodi bona fiant pugnae et contentiones. Illi autem qui circa talia plus abundant, horum abundantiam convertunt ad satisfaciendum concupiscentiis et universaliter aliis passionibus et per consequens irrationali parti animae, ad quam pertinent passiones, et sic illi qui talia bona appetunt amant seipsos secundum partem animae irrationalem, scilicet sensitivam. Multitudo autem hominum talis est quod magis sequitur sensum quam intellectum, et ideo ipsa appellatio amantis seipsum, sumpta est ab eo quod est pravum, quod multis convenit»; cf. *Sententia libri Ethic.*, l. 9, lect. 8; ed. Leon., t. 47, vol. 2, p. 529, 97-110. E già nel *Commento alle Sentenze*: «amare seipsum quantum ad hominem exteriorum nimis est vituperabile; sed amare seipsum quantum ad hominem interiorum est valde laudabile; et hoc est caritatis»; cf. *In III Sent.*, d. 28, q. 1, a. 6, ad 5; ed. Moos, p. 914.

Nei testi tomistici che abbiamo riportato si vede dunque una convergenza di elementi che fanno capo alla nozione di *amor sui*. Essa suppone la riflessività della volontà, che a sua volta è possibile in quanto si tratta dell'appetito spirituale dell'uomo che emana direttamente dall'anima. A volte l'anima è presentata dall'Aquinate come *mens*, sulla scia di Agostino. Ed in quanto, in un certo senso, conosce sempre se stessa ed ama se stessa, l'anima può tornare su se stessa attraverso le facoltà spirituali. Ma l'anima è parte dell'uomo, la parte più formale – e tuttavia, l'anima non è l'uomo. Per cui si può dire che è l'uomo che si interiorizza in se stesso nel riflettere su se stesso.

Si è già visto che ci sono diversi testi in cui la volontà è indicata come la facoltà dell'uomo in quanto tale. E nei testi riportati in questa parte della nostra ricerca, diverse volte, la volontà e l'uomo si scambiano: «*homo qui habet bonam uoluntatem dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bone uoluntatis omnibus que habet bene utatur*»²⁰⁰. Tramite la volontà l'uomo vuole il proprio atto di volere, vuole volere, e dunque vuole se stesso nell'atto di volontà (come abbiamo visto)²⁰¹; dove però il *velle se velle* della volontà non ritorna su se stesso indefinitamente (come farebbe in un *regressus ad infinitum: velle aliquid, et velle se velle illud, et velle se velle se velle illud*, ecc.), ma comincia nella volontà mossa dalla Causa Prima²⁰².

Inoltre, l'*amor sui* rafforza la principalità dell'agente umano, in quanto l'amare se stesso sta a fondamento del volere il bene per se stesso, e quindi anche per gli altri; ed a volte, sempre in testi della maturità di Tommaso, l'amare se stesso è presentato esplicitamente come uno «scegliere se stesso»: «*amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat*»²⁰³; ed ancora, sempre in testi della maturità: «*in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult, idem enim est se amare quod sibi velle bonum*»²⁰⁴. D'altra parte, abbiamo ritrovato la stessa tematica anche in alcuni testi della giovinezza di Tommaso, nei quali si accenna per esempio all'*amor sui* come fondamento degli altri amori²⁰⁵.

Possiamo dunque riconoscere che ci sono in Tommaso dei testi che autorizzano un'interpretazione simile a quella data da Fabro, dove l'uomo ha un ruolo del tutto particolare, come agente che non solo vuole il bene esterno, ma sceglie

²⁰⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 5; ed. Leon., t. 23, p. 24, 206-209.

²⁰¹ Cf. i testi tomistici sopra riportati, in particolare *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 10, ad 15.

²⁰² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un.

²⁰³ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 4, ad 3; ed. Leon., t. 7, p. 66.

²⁰⁴ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 84, a. 2, ad 3; ed. Leon., t. 7, p. 107.

²⁰⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. De Quolibet V*, q. 3, a. 2; ed. Leon., t. 25, 2, p. 370, 22-31: «*potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat seipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat. Vnde et in IX Ethicorum Philosophus dicit quod amabilia que sunt ad alterum uenerunt ex amabilibus que sunt ad seipsum. Pertinet autem ad amorem quo quis amat seipsum, ut uelit sibi bonum*».

se stesso (come qualche volta Tommaso dice esplicitamente) amando se stesso, e mantiene l'amore per se stesso attraverso tutte le varie esperienze che compie nella vita. Né potrebbe essere altrimenti, visto che l'uomo stesso è coinvolto nell'atto della volontà, facoltà spirituale che unisce in qualche modo l'oggetto scelto alla persona che sceglie – e sceglie facendo uso della propria libertà – in modo ordinato o meno:

Natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata et omnium capax; sicut dicitur in III De anima quod «*anima est quodammodo omnia*»; et per hoc quod alicui adhaeret efficitur unum cum eo, sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et sic quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale in tantum quod non revertatur ad pristinam dispositionem nisi aliqua causa hoc agente²⁰⁶.

Come l'intelletto, intendendo, diventa in certo qual modo lo stesso intelligibile, così la volontà, amando, diventa lo stesso appetibile. Perciò, se la volontà sceglie un bene temporale che non conviene ad essa, è tutto l'uomo che ne trae le conseguenze negative, immanentemente, «*ex parte sui ipsius, cui vult bonum*»²⁰⁷; soprattutto quando si tratta di scelte che qualificano moralmente la persona, o che stanno alla radice delle qualifiche morali della persona. Dunque, sebbene l'inclinazione della volontà sia naturalmente rivolta ad un solo oggetto, tuttavia il contrario può divenire ad essa quasi naturale a motivo dell'amore. Quando sceglie disordinatamente, secondo la *circulatio* delle facoltà spirituali, nella vita vissuta, l'uomo ama se stesso disordinatamente. Ma questo, comunque, non toglie l'*amor sui naturalis*. L'*amor sui* elettivo, o *dilectio electiva*, è possibile nell'uomo in quanto egli non tende ad altro, diverso da se stesso, *ex necessitate*, ma ritorna su se stesso, in modo da amare se stesso nel momento in cui sceglie un bene esterno in accordo con la parte più elevata della sua natura²⁰⁸.

Come abbiamo osservato, Fabro, da parte sua, si concentra solo su pochi brani tomistici che riguardano l'*amor sui*, mentre invece avrebbe potuto presentare la propria posizione con un più ampio ed esplicito sostegno nel pensiero dell'Aquinate. Ci sembra, tuttavia, che i cenni del filosofo friulano a Tommaso su questo tema, per quanto scarsi, siano comunque abbastanza chiari da permettere

²⁰⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 10, ad 2; ed. Leon., t. 22, vol. 3, pp. 707-708, 367-379, i corsivi sono nostri.

²⁰⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 29, a. 4; ed. Leon., t. 6, p. 206.

²⁰⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 60, a. 3, ad 3; ed. Leon., t. 5, p. 102: «sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum».

di rilevare l'importanza dell'*amor sui* nell'ambito della trattazione tomistica dedicata alla persona umana nell'esercizio della propria libertà.

Inoltre, se in alcune odierne letture dell'Aquinate la riflessività della facoltà intellettuale permette di parlare di soggettività, non vediamo perché non si possa attribuire questa qualifica anche alla riflessività della volontà, proprio tramite la nozione di *amor sui* – come già sosteneva Fabro.

4. «*Liber est causa sui*» in diversi brani tomistici

Dobbiamo ora riesaminare la nozione di «*causa sui*». Si è già visto che per Fabro la designazione dell'uomo come *causa sui* – che Tommaso utilizza (soprattutto a proposito della libertà) intendendo *causa* non soltanto come un ablativo, ma a volte anche come un nominativo – implica la preminenza del soggetto spirituale, e dunque l'emergere della soggettività, in rapporto al fine ultimo²⁰⁹. Fabro analizza alcuni testi in cui si nota quasi un mutamento di prospettiva, da parte di Tommaso, rispetto al senso dell'espressione aristotelica, come risulta soprattutto dal fatto che il sintagma cambia caso (dall'ablativo *causā* al nominativo *causā*); e Fabro ne dà una precisa interpretazione sul piano che egli chiama «esistenziale».

Anche di recente alcuni autori hanno richiamato l'attenzione sia sull'importanza del sintagma *causa sui* in Tommaso per la concezione della libertà umana, sia sul cambiamento del caso (e del senso) di *causa*, e sull'innovazione che implica – rispetto ad Aristotele – l'uso tomistico della formula al nominativo.

Ovviamente, nessuno degli autori che presenteremo intende *causa sui* come se l'uomo fosse «causa di sé» sul piano ontologico, cioè come se l'uomo creasse ontologicamente se stesso.

Rafael Cúnsulo, per esempio, si sofferma sui diversi tipi di movimento che Tommaso analizza nelle *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 1, dove si conclude che solo l'uomo, fra gli esseri animati composti, può avere libertà ed essere propriamente *causa sui*²¹⁰: «La reflexión de las potencias racionales le permite al hombre no sólo tener un juicio libre sobre las cosas que debe o puede hacer, sino también libertad respecto del mismo juicio, lo cual le posibilita ser dueño de su propio juicio (*causa sui iudicando*)»²¹¹. L'autore, dunque, riconosce l'autonomia propria dell'uomo nell'atto libero e l'autoriflessione delle facoltà intellettive, che

²⁰⁹ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 82.

²¹⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 681, 288-295: «homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis potest de suo arbitrio iudicare in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo sed etiam in iudicando. Et ideo est liberi arbitrii ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo».

²¹¹ CÚNSULO, R.: ¿El ser humano es «causa sui»? Aristóteles y santo Tomás..., p. 68.

permettono all'uomo di essere in un certo senso padrone di se stesso attraverso il giudizio. Analizzando l'articolo successivo della *quaestio* presa in esame, Cúnsulo osserva che la formulazione tomistica «*totius libertatis radix est in ratione constituta*»²¹² non implica, nel contesto in cui si inserisce, che il termine *radix* equivalga a «causa efficiente»; esso si riferisce piuttosto all'origine: *radix* come ciò da cui qualcosa scaturisce. Inoltre, Tommaso stesso chiarisce il senso che in questo contesto assume il termine *ratio*, in quanto si riferisce all'anima razionale (in contrasto con gli esseri che non sono di natura razionale, cioè spirituale), per cui implica non soltanto la ragione o intelletto, ma anche la volontà²¹³.

L'autore non si sofferma a considerare le diverse causalità, e il cambiamento di caso nell'uso tomistico del sintagma *causa sui*; ma presenta alcune altre interessanti riflessioni. Benché in Aristotele *causa sui* s'intenda soprattutto della causalità finale, per Tommaso ci sono delle sfumature da non trascurare: «en una concepción teleológica, como la de santo Tomás, el origen del movimiento es el fin (*causa causarum*), en cuanto éste mueve al agente a obrar; por lo tanto, la diferencia del obrar no se encuentra en el fin sino en el agente, que lo recibe y sigue según su propia naturaleza. El agente, asumiendo el fin, lo lleva a su mismo nivel entitativo, haciéndolo atractivo para sí»²¹⁴. Si vede dunque in quest'autore, nell'analisi della formula *causa sui* in quanto formula tomistica (e non soltanto aristotelica), l'intenzione di sottolineare l'importanza dell'agente, che in questo caso è l'uomo libero, che assume da se stesso il proprio fine. Il fine non è imposto; per cui si rivela qui la padronanza propria del soggetto riguardo ai fini. Inoltre, la natura razionale dell'uomo è interpretata non come intelletto «solo», ma come congiunzione di intelletto e volontà, e cioè in quanto si tratta della natura spirituale dell'uomo, che implica ambedue le potenze²¹⁵. Analizzando *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3, l'autore ribadisce, inoltre, che Tommaso parla dell'uomo come *causa sui motus*, in quanto agente, e pertanto sorgente del proprio movimento, attribuendo anche qui al soggetto (nella sua interpretazione di

²¹² THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 2; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 685, 99-100.

²¹³ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 6, ad 4; ed. Leon., t. 22, vol. 3, pp. 695-696, 126-134: «rationales dicimur non solum a potentia rationis sed ab anima rationali, cuius potentia est voluntas; et sic secundum quod rationales sumus dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur (...) significaret rationem esse primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum liberae electionis principium».

²¹⁴ CÚNSULO, R.: ¿El ser humano es «causa sui»? Aristóteles y santo Tomás..., p. 67.

²¹⁵ Cf. *Ibidem.*: «De este modo, el hombre asume el fin racionalmente, en cuanto su naturaleza es racional, en cuanto tiene inteligencia y voluntad. El texto señala, en primer lugar, la diferencia de naturaleza: animal racional – animal no racional. El libre albedrío, según Tomás, es posible sólo en la naturaleza racional (espiritual), la cual, en cuanto es naturaleza, está determinada (a la verdad y el bien), y en cuanto es racional, está abierta a múltiples modos de efectuarlos, porque su juicio se extiende a todas las cosas y de modo reflexivo».

Tommaso) un'importanza che non si ritrova altrettanto esplicita in Aristotele. Questo, peraltro, non implica che l'uomo sia *prima causa sui*, perché la volontà (alla quale soprattutto, secondo Cúnsulo, va riferita la libertà dell'uomo) è mossa dall'agente superiore, e principio ultimo, che è Dio, che muove ogni agente secondo le proprietà di ciascuno. Così il libero arbitrio è causa seconda e *causa sui*²¹⁶.

Anche Jamie Spiering ha analizzato di recente la formula *causa sui*, rilevando una certa novità in Tommaso rispetto ad Aristotele, e sottolineando la principalità del soggetto. L'autrice riferisce esplicitamente due significati di *causa sui* in Tommaso – come già Fabro, peraltro, aveva fatto; anche se il nostro autore si era concentrato su una lettura ontologico-esistenzialista, piuttosto che etimologica, del sintagma²¹⁷. Dopo aver analizzato l'espressione in Aristotele, e riportato diversi brani in cui Tommaso la adopera, parlando dell'uomo libero, la Spiering commenta:

If Thomas himself had intended Aristotle's literal «for its own sake» meaning, he would have used *propter se* rather than *a se* to explain the maxim, saying that the free acts for itself, not from itself. Yet, as we saw above, the terms *a se* and *ex se* appear frequently in Thomas's explanations. If one surveys the various uses of the maxim in the Thomistic corpus, particularly in his treatments of *liberum arbitrium*, there is no doubt that Thomas is usually treating the *causa* as nominative and taking it to mean «cause»²¹⁸.

Per la Spiering, dunque, quando Tommaso usa *causa sui* al nominativo (= «*a se*»), l'espressione implica la causalità efficiente, ed è propria dell'Aquinate; quando invece il sintagma è all'ablativo (= «*propter se*»), il senso è quello aristotelico ed implica la causalità finale²¹⁹.

Fra i vari testi tomistici in cui la studiosa individua l'uso di *causa sui* al nominativo, troviamo senz'altro *Q. D. De Veritate*, q. 24, aa. 1 e 2, e *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3. Commentando in particolare quest'ultimo brano, l'autrice nota che Tommaso risponde all'obiezione, derivante appunto dalla massima aristotelica, che egli cita («*liberum est quod sui causa est, ut dicitur in I Metaphys.*»), ma assumendo il sintagma (*sui*) *causa* come nominativo, e cioè nel senso che

²¹⁶ Cf. *Op. cit.*: p. 71.

²¹⁷ Cf. FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 35, nota 41.

²¹⁸ SPIERING, J. A.: «Liber est causa sui»: Thomas Aquinas and the Maxim «The Free is the cause of itself»..., p. 363.

²¹⁹ Anche Peiró Pérez e Zorroza individuano diversi significati del sintagma *causa sui* in Tommaso; ma preferiscono concludere che in Tommaso l'espressione ha un senso simile a quello attribuitole da Aristotele, per cui nell'Aquinate non ci sarebbe nessuna innovazione, né tantomeno l'intenzione di sottolineare la principalità dell'agente libero; cf. PEIRÓ PÉREZ, María Juliana e ZORROZA, María Idoya: La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino, in *CAURIENSIA* 9 (2014), pp. 435-449.

il soggetto libero è causa del proprio movimento; un senso che è estraneo ad Aristotele.

Inoltre, l'autrice non ritiene che Tommaso – nel momento in cui interpreta (*sui*) *causa* non nel senso della causa finale ma nel senso della causa efficiente – stia «frintendendo» la massima aristotelica (come invece aveva suggerito, alcuni anni prima, Hermann Weidemann)²²⁰. Ci sono testi dai quali risulta chiaramente che Tommaso conosce – ed assume – anche l'altro significato dell'espressione, quello propriamente aristotelico (con *causa* inteso come ablativo). Così, per esempio, nel tardivo commento alla *Metafisica* di Aristotele, leggiamo: «*Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius. Servi enim dominorum sunt, et propter dominos operantur, et eis acquirunt quicquid acquirunt. Liberi autem homines sunt suiipsorum, utpote sibi acquirentes et operantes*»²²¹. Secondo la Spiering, però, anche quando *causa sui* è assunto da Tommaso con senso di nominativo, non s'intende negare l'altro senso, ma si considerano entrambe le causalità (finale ed efficiente), giacché un agente, nel pensiero tomistico, agisce sempre per un fine, ed in particolare l'uomo (trattandosi di un agente razionale) agisce per un fine che possiede in se stesso:

Whenever Thomas read *liber est causa sui* with *causa* as nominative, interpreting it as «the free is the cause of itself», it was natural for him to consider the final cause as well as the agent cause. How can an agent be the final cause of his own actions? He does them for the sake of an end he rationally conceives – he is then an agent who acts «for his own sake»²²².

A sostegno di questa lettura, la Spiering riporta quel passo del *Commento* di Tommaso al *Vangelo di Giovanni* che anche Fabro considerava, e che abbiamo già ricordato. Anche riguardo al testo delle *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 1, la Spiering sottolinea che, sebbene la massima *liber est causa sui* vi compaia appunto come derivata da Aristotele («secundum philosophum in I Metaphysicorum, *liberum est quod sui causa est*»), il modo in cui Tommaso la considera le conferisce sfumature diverse:

This article in *De Veritate* proceeds without any help from the Aristotelian meaning of the maxim *liber est causa sui*. Thomas applies the label «free» purely because of the ability of any given thing to cause its own activity as an agent

²²⁰ Cf. WEIDEMANN, Hermann: Freiheit als Selbstursächlichkeit. Ein fruchtbares Missverständnis bei Thomas von Aquin?, in *Metaphysica* 2-3 (2001), p. 27. Segue questo autore, ed intende univocamente – al modo di Aristotele – il sintagma *causa sui*, GUERIZOLI, Rodrigo: A Idéia de 'Causa Sui' no Contexto Filosófico Medieval. Tomás de Aquino e Mestre Eckhart, in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 15 (2005), pp. 389-409.

²²¹ THOMAS de Aquino: *In XII. Libros Metaphysicorum...*, l. I, lect. 3; ed. Marietti, p. 18, 58.

²²² SPIERING, J. A.: «Liber est causa sui»: Thomas Aquinas and the Maxim «The Free is the cause of itself»..., p. 366.

cause (...). Thomas discusses humans, who are originators of their actions and the judgments that lead to them. Self-motion – the active thing's being «the cause of itself» as an active thing – seems to be the only reason Thomas labels human judgement (*arbitrium*) «free»²²³.

La Spiering analizza poi i diversi movimenti che Tommaso esamina nell'articolo, mostrando che solo gli esseri razionali conoscono e possiedono il proprio fine, e sono coscienti di possedere questo fine²²⁴. Anche questa autrice, dunque, legge in Tommaso l'autoriflessione propria degli esseri spirituali come parte integrante della libertà²²⁵.

Sebbene la studiosa non consideri il fatto che già Fabro, diversi anni prima, aveva richiamato l'attenzione sul sintagma *causa sui* in quanto usato da Tommaso in un senso diverso da quello aristotelico, la lettura della Spiering risulta molto simile a quella fabriana. A differenza di Fabro, però, l'autrice accenna solo di sfuggita alla riflessività dell'intelletto, riferendola soprattutto al giudizio; mai accenna, invece, ad una possibile autoriflessione della volontà. Possiamo cogliere in questo scritto una prospettiva che tende a privilegiare il ruolo dell'intelletto – come si può notare anche nella scelta di tradurre *liberium arbitrium* con «free decision» o «free judgment» (come nell'ultimo brano della Spiering da noi riportato).

Sebbene Fabro non abbia mai dedicato uno scritto accademico *soltanto* alla trattazione dell'uomo come *causa sui*, si è visto che il filosofo friulano dà al sintagma una precisa connotazione filosofica. E ci risulta che «*causa sui*» richiami ancora oggi l'attenzione degli studiosi. Perciò, in base a quanto abbiamo fin qui analizzato, sembra che si possa ancora oggi accogliere una lettura come quella di Fabro riguardo all'uomo come *causa sui*, «al nominativo», e cioè facendo leva – in termini prettamente tomistici – sulla prospettiva dell'agente e della sua causalità efficiente, dove l'agente si muove per un fine che possiede da se stesso e sul quale riflette.

4.1 Significati di «causa sui» nell'Aquinate

Dai testi tomistici che abbiamo presentato, sia in Fabro sia negli studiosi più recenti che hanno indagato sul tema, sembra evidente che il senso del sintagma

²²³ *Op. cit.*: p. 369.

²²⁴ *Cf. Op. cit.*: p. 374.

²²⁵ *Cf. THOMAS de Aquino: Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 681, 288-295: «homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis potest de suo arbitrio iudicare in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo sed etiam in iudicando. Et ideo est liberi arbitrii ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo».

causa sui non può essere univoco; si può quindi affermare che qualche innovazione c'è stata nella trattazione tomistica, rispetto ad Aristotele. Ma c'è di più: per Fabro il sintagma indica «il soggetto spirituale nel momento della scelta concreta del fine ultimo»²²⁶, evidenziandosi in tal modo «il primato del momento soggettivo sull'oggettivo nell'attuarsi della libertà come spiegazione del *causa sui*»²²⁷. Risulta dunque che nei testi tomistici – almeno qualche volta – il soggetto venga inteso come *causa sui* nel momento della scelta del fine ultimo, con il conseguente primato della libertà soggettiva su quella oggettiva, nel senso di una maggior rilevanza data alla persona che agisce rispetto all'oggetto della scelta? Non ci sembra che questa possibilità sia stata presa in considerazione dagli studiosi sopra ricordati.

Proveremo ora ad elencare i diversi significati di *causa sui* nei testi dell'Aquinate, per verificare appunto se è possibile ricondurre espressamente questo sintagma alla libera scelta del fine, così che *causa sui* risulti esprimere in Tommaso – almeno in qualche modo – «il primato del momento soggettivo» della libertà, come affermava Fabro.

a) Esistono certamente testi di Tommaso in cui, con ogni evidenza, permane la valenza aristotelica di *causa sui*. Sono pochi, però, quelli in cui il sintagma presenta soltanto questo significato; pochi in considerazione del contesto in cui si collocano, e soprattutto pochi se confrontati con gli altri testi, nei quali è presente anche il senso di causalità efficiente. Quando Tommaso si riferisce al senso propriamente aristotelico di *causa sui*, allora la massima *liber est causa sui* significa che «libero è l'uomo che agisce *propter se*», e cioè: l'uomo è libero in quanto ha la capacità «deliberativa» di apprendere i fini che per lui sono appropriati, e di dirigere le proprie azioni verso tali fini. Si tiene conto soprattutto della capacità dell'uomo di intendere e di pianificare le proprie azioni, *per se stesso* e non per un altro²²⁸, nel senso che l'uomo pone se stesso come fine, in quanto cerca il bene proprio²²⁹. Le scelte e le azioni libere implicano perciò, in un certo senso, che l'uomo scelga se stesso. In questo contesto dunque *causa sui* fa riferimento soprattutto alla causalità finale²³⁰.

²²⁶ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 82.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ Cf. il senso aristotelico in SPIERING, J. A.: «Liber est causa sui»: Thomas Aquinas and the Maxim «The Free is the cause of itself»..., pp. 359-361, ed anche WALSH, Moira, Aristotle's Conception of Freedom, in *Journal of the History of Philosophy* 35 (1997), pp. 495-507.

²²⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *In I Sent., Prologus*, q. 1; ed. Mandonnet, p. 24: «liber enim, secundum Philosophum in proem. *Metaph.*, dicitur qui causa sui est, et non propter odium vel invidiam». Cf. il commento di PEIRÓ PÉREZ, M. J. e ZORROZA, M. I.: La noción de libertad como *causa sui...*, p. 444.

²³⁰ Si veda per esempio *In III Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1; ed. Moos, pp. 301-302: «secundum philosophum in principio *Meta.*, *liber est qui sui causa est*. Unde servus dicitur qui causa alterius

b) C'è però un altro uso possibile del sintagma: *causa sui* inteso come *a se* *ex se* – e non *ab alio*. Come hanno mostrato alcuni degli studi sopra ricordati, in Tommaso si trova (anche) quest'altro senso di *causa sui*. I testi in cui l'Aquinate interpreta il sintagma secondo questa valenza, tenendo cioè presente la casualità efficiente dell'uomo stesso, sono più numerosi degli altri, e si riscontrano in diversi periodi del suo insegnamento. Così, per esempio, in un testo dell'ultima maturità: «*secundum Philosophum, in I Metaphys., liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit, quia habitus inclinatur in modum naturae*»²³¹. In questo senso Tommaso, fin dagli scritti giovanili, intende *causa sui* come riferito alla mozione per cui l'uomo agisce liberamente, spontaneamente, senza violenza, senza essere costretto dalla paura, cioè mosso interiormente e non *ab extrinseco*²³². Qui il sintagma è da intendersi al nominativo, e significa che la persona agisce liberamente *ex se ipsa*: «*Cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus*»²³³. Così anche nel

est, et servitium quod causa alterius agitur. Sed causa alterius agi dicitur dupliciter: *vel sicut finis*, sicut servus non lucratur sibi sed domino; *vel sicut moventis*, sicut servus non proprio motu, sed motus sicut instrumentum domini operatur. Servitium ergo *quantum ad hoc secundum tollit libertatem voluntatis*, et per consequens virtutem; sed *quantum ad primum non*, quia potest propter alterum operari quod sibi debet, etiam propria voluntate. Et secundum hoc latría dicitur servitus», i corsivi sono nostri. Si noti che qui, però, Tommaso ha presente anche il senso di causa efficiente, e non soltanto quello di causa finale. Anche in *In II Corint.* c. 3, l. 3 compare *causa sui* al nominativo, ma immediatamente dopo si passa ad intenderlo nell'altro senso.

²³¹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2; ed. Leon., t. 7, p. 284, la sottolineatura è nostra. Un testo simile: «*cum liber sit qui causa sui est, ut dicitur in principio Metaphys. servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur*», in *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 4; ed. Leon., t. 8, p. 141.

²³² Cf. THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 34, q. 2, a. 2, q. 1; ed. Moos, pp. 1148-1149: «*secundum Philosophum in I Meta., liber dicitur qui sui causa est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est et non sui. Sumus autem causa eorum quae ad nos pertinent per voluntatem. Unde illud dicitur aliquis facere libere quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum sibi voluntas deest. Facit autem illud coactus ab alio violentia vel metu; et ideo cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem et triste*». Un po' prima, nella stessa opera: *In III Sent.*, d. 20, q. 1, a. 1, q. 2, ad 1; ed. Moos, p. 614: «*esse rei praecedit operari ipsius; et ideo non potest esse quod aliquis per suam operationem in esse constituatur, nec quod sit aliquo modo causa sui ipsius; sed sicut homo est causa suae corruptionis peccando, ita et decens est ut sit quodammodo causa suae purgationis satisfaciendo*», il corsivo è nostro.

²³³ THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 4, c. 22; ed. Leon., t. 15, p. 83. Un po' prima, nella stessa opera: «*liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt*

passo che si può considerare come «luogo comune» negli studi su questo tema (un testo della prima maturità di Tommaso, che abbiamo già citato a proposito della trattazione fabriana): «*liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum*»²³⁴. Tommaso si riferisce al fatto che ad agire è l'«uomo da se stesso» – ovvero: siamo «noi da noi stessi». Dove è palese la causalità efficiente; e tuttavia, in diversi testi, si mantiene anche la causalità finale (come suggerito in alcuni degli studi che abbiamo presentato). L'esempio più evidente di questa compresenza dei due significati di *causa sui* in Tommaso è dato da un passo (che abbiamo già citato) del *Commento al Vangelo di Giovanni* (opera che appartiene all'ultimo periodo della produzione tomistica): «*liber vero qui est sui causa. Est ergo differentia inter operationes servi et liberi: quia servus operatur causa alterius; liber autem causa sui operatur; et quantum ad causam finalem operis, et quantum ad causam moventem. Nam liber propter se operatur, sicut propter finem, et a se operatur, quia propria voluntate movetur ad opus*»²³⁵. Qui il sintagma *causa sui* viene inteso secondo i due casi (cioè: come ablativo e come nominativo), e dunque secondo entrambi i significati che esso ammette («*propter se*» e «*a se*»). Ma l'agire di chi è libero – ed è libero in quanto muove da sé (per un fine), e cioè «*quantum ad causam moventem*», come si dice nel passo appena citato – implica necessariamente il soggetto volente come intendeva Fabro?

Per rispondere a questa domanda, bisognerà analizzare ancora il contesto dei brani più rilevanti in cui l'espressione *causa sui* compare (non solo il contesto interno all'opera, ma anche il periodo d'insegnamento in cui l'opera stessa si colloca), onde verificare se il sintagma possa principalmente essere attribuito al soggetto nella sua dimensione volitiva ed in rapporto al fine.

4.2 Analisi di alcuni testi tomistici

Proveremo ora a rintracciare la nozione di *causa sui* in alcune opere – fra le più significative – di Tommaso. Analizzeremo, a tale scopo, alcuni passi del *Commento alle Sentenze*, e torneremo ancora una volta sulle *Quaestiones Disputatae De Veritate*; esamineremo poi alcuni testi tratti dalle due *Summae* (la *Summa contra Gentiles* e la *Summa Theologiae*), e ci soffermeremo infine su un passo (che abbiamo già citato) del *Commento al Vangelo di Giovanni*.

sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent», in *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 48; ed. Leon., t. 13, p. 379.

²³⁴ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3; ed. Leon., t. 5, p. 307.

²³⁵ THOMAS de Aquino: *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 15, l. 3; ed. Marietti, p. 380, 2015; la sottolineatura è nostra. Si veda anche il testo già citato, anch'esso della maturità di Tommaso, in *XII. Libros Metaphysicorum...*, l. I, lect. 3; ed. Marietti, p. 18, 58.

Scriptum super I-III libros Sententiarum. In questa prima grande opera dell'Aquinate, e cioè il *Commento alle Sentenze*, il sintagma *causa sui* ricorre più volte, di solito collegato con la libertà. Così, per esempio, nel *Commento* al libro II, la *distinctio* 24 tratta del libero arbitrio in quanto tale. Nella successiva d. 25, poi, Tommaso si interroga sulla libertà in Dio e negli uomini; e nell'articolo 2 della *quaestio* 1 si domanda se il libero arbitrio possa essere costretto. Qui, nella quarta obiezione, viene ricordato il rapporto fra intelletto e volontà: l'intelletto può essere costretto dalle dimostrazioni, dunque anche la volontà dovrebbe essere costretta, e pertanto anche il libero arbitrio²³⁶. Nella risposta a questa obiezione compare il sintagma *causa sui*: «*quamvis intellectus sit superior virtus quam voluntas ratione ordinis, quia prior est et a voluntate praesupponitur; tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod ejus objectum est finis; unde convenientissime in ipsa summum libertatis invenitur; liber enim dicitur qui causa sui est, ut in 1 Metaph. C. II, dicitur*»²³⁷. Qui, dunque, il sintagma è introdotto per spiegare il fatto che la volontà è libera. Alla volontà appartiene come oggetto il fine, e pertanto essa muove tutte le facoltà. Muove e non è mossa, nel suo ordine: la volontà non rivela (nello stesso ordine) altra causa del proprio movimento, ma agisce da sé stessa; e pertanto, in questo senso, è causa di se stessa.

Anche in riferimento al peccato si parla della volontà, definita come causa del proprio *defectus* nell'agire; e compare qui il sintagma *causa sui*, con *causa* al nominativo: «*differenter est in naturalibus et voluntariis: quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex necessitate; sed in voluntariis ipsa voluntas est causa sui defectus: quia in nobis est posse deficere et non deficere. Unde defectus voluntatis ab eo ad quod ordinata est, non solum habet rationem peccati sed etiam culpa*»²³⁸. Nelle cose volontarie la volontà stessa («*ipsa voluntas*») è la *causa* (causa, in questo caso, del proprio «*defectus ab ordine*»), cioè del *deficere* «*ab eo ad quod ordinata est*»). Da notare che quanto è volontario viene attribuito qui a tutta la persona: «*quia in nobis est posse deficere et non deficere*». Allo stesso modo, anche nel merito (come abbiamo visto a proposito della *electio*) è la persona tutta ad essere coinvolta nell'azione, sempre per via della volontà; come appare anche da un altro testo (che abbiamo già citato), dove si fa esplicito riferimento ad Aristotele: «*liber est qui sui causa est; servus autem per*

²³⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, arg. 4; ed. Mandonnet, p. 648: «*intellectus est altior potentia quam voluntas. Sed intellectus cogitur in demonstrationibus, ut ex V Metaphysic., text. 6, apparet. Ergo videtur quod etiam voluntas et liberum arbitrium cogi possint*». Si noti come qui il libero arbitrio venga senz'altro associato alla volontà.

²³⁷ THOMAS de Aquino: *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 4; ed. Mandonnet, p. 650.

²³⁸ THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 3; ed. Mandonnet, p. 1086; la sottolineatura è nostra.

contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Sumus autem causa eorum quae ad nos pertinent per voluntatem»²³⁹. Un altro testo illuminante, al riguardo, si può trovare – sempre nel *Commento alle Sentenze* – là dove Tommaso parla dei diversi tipi d'amore, distinguendo un amore razionale da uno che è soltanto naturale; qui la nozione di *causa sui* viene esplicitamente collegata alla volontà, e addirittura tutto l'uomo è definito come *ipse volens*: «*Sic ergo patet quod in hoc differt appetitus naturalis et voluntarius quod inclinatio naturalis appetitus est ex principio extrinseco; et ideo non habet libertatem, quia liberum est quod est sui causa; inclinatio autem voluntarii appetitus est in ipso volente; et ideo habet libertatem voluntas*»²⁴⁰. Per Tommaso, dunque, in questo periodo della sua speculazione, non è libero chi è costretto *ex principio extrinseco*, mentre la libertà comporta una *inclinatio* interiore, che è nel volente stesso: è la volontà che determina tale *inclinatio* (come si è visto anche riguardo alla scelta); e proprio perché è della volontà, questa *inclinatio* si estende a tutta la persona, così che essa può dirsi veramente libera, cioè causa del proprio agire – dove l'interiorità è dunque la connotazione propria della libertà umana. In questo, infatti, l'uomo si differenzia dagli esseri che hanno soltanto un appetito sensitivo, e non intellettuale (come invece hanno appunto gli esseri intellettivi).

Ma Tommaso chiarisce ancora un altro aspetto importante, riguardo alla libertà della volontà. Come già si è visto nella trattazione del fine ultimo, anche in questo contesto – e nello stesso testo che abbiamo appena citato – Tommaso spiega che tutte le creature ricevono da Dio una natura per mezzo della quale esse possano ordinarsi al proprio fine; per cui in tutte le creature che hanno un fine si trova un appetito naturale, anche nella volontà stessa rispetto al fine ultimo. C'è però una differenza importante fra la volontà e le altre potenze dell'anima, nonché quelle unite al corpo: «*omnes aliae vires animae coguntur a suis objectis praeter voluntatem: quia omnes aliae habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cuius est ipse volens causa*»²⁴¹. Si conferma così il fatto che

²³⁹ THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 34, q. 2, a. 2, q1a. 1; ed. Moos, p.1148; la sottolineatura è nostra.

²⁴⁰ THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2; ed. Moos, p. 861; la sottolineatura è nostra. Nelle Edizioni Studio Domenicano, Lorenzo Perotto traduce «in ipso volente» con «nello stesso soggetto che vuole»; cf. TOMMASO D'AQUINO: *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, Bologna 2002, vol. 6, p. 303.

²⁴¹ Si legga il brano per intero: THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2; ed. Moos, pp. 861-862: «*omne autem quod est a Deo, accepit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinatur. Unde oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem etiam in ipsa voluntate respectu finis ultimi. Unde naturali appetitu vult homo beatitudinem et ea quae ad naturam voluntatis spectant. Sic ergo dicendum est quod appetitus naturalis inest omnibus potentiis animae et partibus corporis respectu proprii boni; sed appetitus*

la volontà gode di una libertà del tutto particolare, in quanto, addirittura, può non essere costretta dal proprio oggetto. La volontà possiede un'inclinazione che scaturisce dalla volontà stessa; dove si ripete l'espressione *ipse volens*, e si parla esplicitamente di una causalità propria, non determinata da altro, che può dunque essere ricollegata al sintagma *causa sui*, usato espressamente poco prima (nello stesso *respondeo*), e riferito alla persona in quanto tale (l'inclinazione dell'appetito volontario è *in ipso volente*, o in altre parole: l'*ipse volens* è la *causa* dell'*inclinatio* propria della volontà; e in questo senso la volontà è *causa sui*, e pertanto è libera). In questo modo si chiarisce ulteriormente il senso in cui bisogna intendere *causa sui* nell'uomo, e si sottolinea che quanto proviene dalla volontà coinvolge l'uomo nella sua interezza.

Q. D. De Veritate. Nella *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 1, *causa sui* compare in rapporto al libero arbitrio. Benché il testo parli esplicitamente dell'auto-movimento (*eorum autem quae a se ipsis moventur*), il sintagma è collegato soprattutto al giudizio, poiché ci sono esseri che naturalmente muovono se stessi, ma non giudicano riguardo alle proprie operazioni, né possono riflettere su di esse (come notava Cúnsulo)²⁴². Ciò che distingue l'uomo è la sua capacità di giudicare e di riflettere sul proprio giudizio, in ordine all'agire: *causa sui* significa che nell'agire l'uomo è causa di se stesso (causa efficiente) ed è anche fine di se stesso (causa finale), cioè agisce *da* se stesso ed agisce *per* se stesso. Come sottolineano Peiró Pérez e Zorroza: «En la misma línea, el Aquinate subraya en *De veritate* la necesidad de que *causa sui* signifique tanto obrar por sí a manera eficiente como obrar para sí a manera de causa final; lo que excluiría el actuar violento pudiéndose distinguir el obrar plenamente libre del ser humano del actuar de los animales, a los que se puede atribuir auto-movimiento, pero no autodeterminación»²⁴³. L'autodeterminazione implica, in questo contesto, la capacità propria del giudizio, anche se ordinato al fine, perché si considera qui l'uomo in quanto agente – mentre rimane sottintesa la dimensione appetitiva,

animalis qui est boni determinati, ad quod non sufficit naturae inclinatio, est alicujus potentiae determinatae vel voluntatis vel concupiscibilis vel irascibilis. Et inde est quod omnes aliae vires animae coguntur a suis objectis praeter voluntatem; quia omnes aliae habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cujus est ipse volens causa» (in questa nota i corsivi sono nostri; come pure è nostra la sottolineatura nella citazione parziale che si legge sopra, nel corpo del testo). Nelle Edizioni Studio Domenicano, «voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cujus est ipse volens causa» è così tradotto da Lorenzo Perotto: «la volontà, oltre l'inclinazione naturale, ne ha un'altra di cui è causa il soggetto stesso che vuole»; cf. TOMMASO D'AQUINO: *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo...*, p. 303.

²⁴² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 681, 288-295, già citato in precedenza.

²⁴³ PEIRÓ PÉREZ, M. J. e ZORROZA, M. I.: La noción de libertad como *causa sui*..., p. 445.

più esplicita nel *Commento alle Sentenze*. Si accentua in particolar modo il fatto che è l'uomo il soggetto che agisce, causa efficiente di se stesso, sia pure in quanto causa seconda, come Tommaso ricorda qui, rispondendo all'obiezione secondo cui l'uomo non sarebbe libero (nel senso appunto che non sarebbe *causa sui*) perché c'è anche Dio come causa: «*per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum non excluditur quin ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum; unde non tollitur ratio libertatis*»²⁴⁴. Infatti, la causa seconda è principale nel suo ordine²⁴⁵. Possiamo ricordare qui l'interpretazione di Cúnsulo (vista in precedenza), secondo la quale giudizio/*ratio* dovrebbero essere intesi come contrapposti a ciò che è solo naturale, e quindi con una valenza che implicherebbe anche la volontà. Se però consideriamo i testi del *Commento alle Sentenze* (ed altri che vedremo in seguito), sembra che Tommaso qui abbia voluto esplicitamente sottolineare il giudizio; anche se si tratta di un «*iudicium electionis*» – e cioè in rapporto all'agire e alla libertà, implicando quindi l'interazione tra le facoltà spirituali – e non di un giudizio meramente speculativo²⁴⁶.

Summa contra Gentiles. In questa nuova grande opera dell'Aquinate il sintagma *causa sui* ricorre alcune volte. Nel libro 1, considerando la volontà in Dio, Tommaso cita la massima aristotelica: «*Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem*»²⁴⁷. Anche qui la nozione di *causa sui* è collegata all'agire; ma – a differenza di quanto abbiamo visto nelle *Q. D. De Veritate* – l'agire è riferito direttamente alla volontà. Riguardo alla volontà, qui Tommaso ha appena spiegato che la forma considerata dall'intelletto non muove né causa se non mediante la volontà, il cui oggetto proprio è il fine ed il bene, per il quale uno si muove ad agire²⁴⁸. La volontà muove le altre potenze come causa efficiente e movente. La causalità finale è qui attribuita all'intelletto, che – comunque – muove la volontà proponendole il suo oggetto (il bene)²⁴⁹. La volontà è la

²⁴⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 1, ad 3; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 681, 342-346.

²⁴⁵ Cf. *Op. cit.*: ad 4.

²⁴⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 1, ad 17; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 683, 496-500: «*iudicium cui attribuitur libertas est iudicium electionis, non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis, nam ipsa electio est quasi quaedam sententia de praeconsiliatis*».

²⁴⁷ THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 72; ed. Leon., t. 13, p. 210.

²⁴⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 72; ed. Leon., t. 13, p. 210: «*forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum*».

²⁴⁹ Cf. *ibidem*: «*in virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur quia volumus, et sic de aliis. Et hoc habet quia obiectum eius est finis: – quamvis*

prima fra le virtù motrici negli esseri dotati di intelletto, in quanto applica tutte le potenze ai loro atti. Perciò è detta anche la prima ad avere la libertà nell'agire; tanto che l'agire liberamente dell'agente intellettuale in quanto tale (*liberum, quis*) viene identificato con l'agire volontariamente – dove entrambi (il *libere agere* ed il *voluntarie agere*) si trovano riassunti nella massima posta all'inizio del nostro brano: «*liberum est quod causa sui est*». Da notare che qui Tommaso separa la causalità efficiente e movente, attribuita alla volontà, dalla causalità finale, che appartiene all'intelletto.

Nel libro 2, in un brano che già abbiamo riportato, si notano alcune differenze nella presentazione, che risulta più simile a quella contenuta nel brano della q. 24, a. 1, delle *Q. D. De Veritate*, così che i due passi possono essere considerati come luoghi paralleli: «*Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt*»²⁵⁰. Il tema trattato qui non è la volontà in Dio, bensì la possibilità dell'agire libero per le sostanze intellettuali. Nel capitolo precedente Tommaso aveva stabilito che le suddette sostanze hanno volontà: è proprio di chi ha volontà l'essere padrone dei propri atti, per cui l'agire come il non agire è in potere della volontà. In quel capitolo, tuttavia, l'agire, come *dominium* proprio della volontà, si fa dipendere *soltanto* dalla forma escogitata dall'intelletto²⁵¹, a differenza di altri testi (anche dello stesso periodo), in cui la volontà è detta *domina sui (actus)* non solo per il tipo di forma appresa, ma anche tenendo conto del tipo di movimento (come già rilevato a proposito della

intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis». Come abbiamo notato a proposito della *electio*, la causalità finale dell'intelletto rispetto alla volontà non si ritrova poi nelle opere dell'ultima maturità di Tommaso.

²⁵⁰ THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 48; ed. Leon., t. 13, p. 379: «*liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent*».

²⁵¹ Cf. THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 47; ed. Leon., t. 13, p. 377: «*principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam operatur, operationis etiam consequentis operans dominium habebit (...). Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium*».

electio)²⁵². Ad ogni modo, va notata qui, nell'uso – al nominativo – di *causa (sui)*, la specificazione che accompagna il sintagma: (*sibi*) *causa agendi*. Notiamo anche l'accento posto sull'auto-movimento di chi è libero («*sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent*»).

Nel libro 3 il sintagma ricorre dove si parla della Provvidenza di Dio e del fatto che le creature razionali ed intellettuali si governano per se stesse (*propter se ipsas*). Qui l'accento è posto sul fatto che le creature intellettuali procurano il proprio bene per se stesse; ma la spiegazione è sempre in rapporto all'agire libero della creatura, che è tale in quanto è padrona dei propri atti: «*Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est*»²⁵³. Dunque, la creatura nel suo agire è libera in virtù del suo agire propriamente intellettuale, e cioè fondato sul *iudicium*, o invece per la volontarietà del suo agire? In questo capitolo non si danno ulteriori spiegazioni.

Nel libro 4 il sintagma *causa sui* ricorre ancora una volta a proposito della libertà; ma qui il contesto è teologico; si spiega che lo Spirito Santo muove i figli di Dio non come servi ma come liberi, e si chiarisce: «*Cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus*»²⁵⁴. Il sintagma (*sui*) *causa* è al nominativo, anche qui collegato all'agire dell'agente intellettuale, ed espressamente riferito al fatto che le persone stesse sono la causa efficiente dell'agire liberamente. Il *libere agere* s'identifica con l'agire «*ex nobis ipsis*», cioè con l'agire «*ex voluntate*». Se il principio dell'operare è posto al di fuori dell'agente, o non è totalmente volontario, allora esso non può dirsi libero.

Riassumendo la trattazione della nozione di *causa sui* nella *Summa contra Gentiles*, possiamo dire (per quanto riguarda il nostro approccio) che nei primi due libri Tommaso separa la causalità efficiente, propria della volontà, dalla causalità finale, propria dell'intelletto (*liber* 1); nel *liber* 2 si fa dipendere l'azione

²⁵² Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4, ad 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 621, 103-114: «*voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam, sed ex hoc quod determinare sibi inclinationem vel habere inclinationem determinatam ab alio, quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit etiam diversitatem apprehensionum, ut ex praedictis patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum et non principaliter*».

²⁵³ THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 112; ed. Leon., t. 14, p. 356: «*quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subiecta est: sola intellectualis natura libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos: servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsas*».

²⁵⁴ THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 4, c. 22; ed. Leon., t. 15, p. 83.

volontaria dal giudizio, pur riconoscendo l'auto-movimento proprio di chi è libero, e identificando l'agire di tutta la persona nell'agire volontario o libero. Nei libri 3 e 4 il riferimento alla volontà è più esplicito, e si ribadisce che l'agire della volontà implica la totalità del soggetto (*liber 4*); nel libro 3, inoltre, si trova il richiamo al fine ultimo dell'uomo, al quale egli arriva sia per gli atti dell'intelletto sia per quelli della volontà; né si manca di ricordare l'auto-movimento che è proprio delle sostanze intellettuali.

Summa Theologiae. Abbiamo già riflettuto sul senso del sintagma *causa sui* nella *Prima Pars*, q. 83, nella risposta all'obiezione 3 dell'articolo 1, nella *quae-stio* dedicata propriamente al libero arbitrio. Nel *corpus* dell'articolo 1 si fa riferimento soprattutto al *iudicium* in rapporto alla libertà dell'uomo, ma si conclude che l'uomo ha il libero arbitrio in quanto è razionale.

Per il nostro scopo importa qui sottolineare il fatto che anche in quest'opera l'uomo in quanto tale è considerato come colui che muove se stesso ad agire, grazie al libero arbitrio; inoltre, l'uomo è *causa sui motus* in quanto si tratta di una causa volontaria, per cui c'è un riferimento speciale alla facoltà intellettuale appetitiva²⁵⁵. Si può pensare qui ad un riferimento esplicito alla volontà, piuttosto che al *iudicium*, poiché si sta parlando del movimento della Causa Prima rispetto alla seconda, dove il movimento (in questo contesto) è riferito da Tommaso alla volontà.

Ci sono altri due passi della *Summa Theologiae* (già da noi, in parte, citati) in cui ricorre l'espressione *causa sui*, nel contesto della riflessione su diversi aspetti dell'azione dello Spirito Santo, nella *Prima Secundae* e nella *Secunda Secundae* – per cui possiamo assegnare questa trattazione al periodo dell'ultima maturità di Tommaso. In entrambi i casi si parla dell'agire libero, che per essere tale deve sorgere dall'interno dell'uomo, secondo la sua propria natura. In *S. Th.*, I-II, q. 108 la massima aristotelica *liber est causa sui* viene intesa nel senso che agisce liberamente chi agisce «*ex seipso*»²⁵⁶. Nella trattazione della II-II si fa

²⁵⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3; ed. Leon., t. 5, pp. 307-308: «*liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem*».

²⁵⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2; ed. Leon., t. 7, p. 284: «*secundum Philosophum, in I Metaphys., liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit, quia habitus inclinatur in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem*».

esplicita menzione dell'amore, come mozione che sorge dall'interno dell'uomo: chi fa qualcosa per amore «*quasi ex se ipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum*»²⁵⁷; per cui si può pensare qui ad una chiave interpretativa che privilegia la volontà, non solo per il riferimento alla mozione, ma soprattutto per il riferimento all'amore, che è propriamente un atto della volontà.

Super Evangelium S. Ioannis Lectura. All'ultimo periodo speculativo di Tommaso appartengono anche i riferimenti alla nozione di *causa sui* che troviamo nei commenti alla Sacra Scrittura. Ci soffermiamo qui, in particolare, sul *Commento al Vangelo di Giovanni*, poiché è quello sul quale vari studiosi hanno richiamato maggiormente l'attenzione (come abbiamo visto). Qui Tommaso, per definire il *liber*, si avvale di entrambi i significati di *causa sui* (causa finale e causa efficiente – con *causa* inteso, rispettivamente, all'ablativo e al nominativo); ma i riferimenti al soggetto in quanto tale e alla volontà sono chiari:

Sciendum est etiam, quod servus proprie est qui non est causa sui: liber vero qui est sui causa. Est ergo differentia inter operationes servi et liberi: quia servus operatur causa alterius; liber autem causa sui operatur, et quantum ad causam finalem operis, et quantum ad causam moventem. Nam liber propter se operatur, sicut propter finem, et a se operatur, quia propria voluntate movetur ad opus; sed servus nec propter se operatur sed propter dominum, nec a se sed a domini voluntate, et quasi quadam coactione²⁵⁸.

Libero è colui che «*a se operatur, quia propria voluntate movetur ad opus*»; per cui si può dire che la persona è causa efficiente di se stessa (sempre, s'intende, in quanto causa seconda, come abbiamo visto nella presentazione della *Summa Theologiae*); ma è anche causa finale, in quanto «*propter se operatur, sicut propter finem*», dove il soggetto è coinvolto in quanto primariamente vuole raggiungere il proprio fine. Si sottolinea il fatto che il *liber* cerca il fine, in quanto si accentua il movimento verso il fine tramite la propria volontà («*quia propria voluntate movetur ad opus*»); dove ora nella volontà vengono a coincidere sia la causalità finale sia quella efficiente²⁵⁹.

²⁵⁷ Il brano completo in THOMAS de Aquino: *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 4; ed. Leon., t. 8, p. 141: «cum liber sit qui causa sui est, ut dicitur in principio Metaphys. servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur».

²⁵⁸ THOMAS de Aquino: *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 15, lect. 3; ed. Marietti, p. 380, 2015.

²⁵⁹ Altri brani dei commenti alle Lettere paoline riportano il sintagma *causa sui*. In questo contesto c'è sempre il riferimento esplicito alla volontà come facoltà dell'agire, ed emerge l'importanza del soggetto libero, che si muove *ex se ipso* ed anche *propter se*. Si veda per esempio: *Super secundam Epistolam ad Corinthios Lectura*, c. 3, lect. 3; ed. Marietti, vol. 2, p. 464, 112: «nullus autem homo est, nec etiam angelus, cuius voluntatem non oporteat regulari et dirigi lege divina».

4.3 Commento complessivo sulla nozione tomistica di «causa sui»

Se diamo uno sguardo d'insieme ai testi che abbiamo analizzato, appartenenti a diversi periodi speculativi dell'Aquinate, troviamo, in generale, alcuni punti in comune. Come già rilevato dagli studiosi che abbiamo sopra ricordato, la nozione di *causa sui* ricorre quasi sempre nel contesto della riflessione sulla libertà (ovviamente, quando non si parla di *causa sui* in un contesto ontologico/metafisico, e cioè a proposito di Dio come causa dell'essere delle creature). L'aspetto che ci interessava indagare – e cioè: la principalità del soggetto, in quanto è qualificato come *causa sui*; e dunque, l'accentuazione del momento soggettivo rispetto a quello oggettivo (nel senso che viene sottolineata la principalità dell'uomo nell'agire rispetto all'oggetto dell'agire) – è ampiamente presente nei testi esaminati; dove la volontà si rivela come la facoltà della persona in quanto tale, dall'inizio del magistero di Tommaso fino alle sue ultime opere: «*in voluntariis ipsa voluntas est causa sui defectus: quia in nobis est posse deficere et non deficere*»²⁶⁰; «*liberum est quod est sui causa; inclinatio autem voluntarii appetitus est in ipso volente, et ideo habet libertatem voluntas*»²⁶¹; «*quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est*»²⁶²; «*cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis*

Unde impossibile est aliquem hominem praeceptis Dei non subdi (...) *ubi spiritus domini, ibi libertas*, intelligitur, quia liber est, qui est causa sui: servus autem est causa domini; quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere»; *Super Epistolam ad Galatas Lectura*, c. 5, lect. 3; ed. Marietti, vol. 1, p. 630, 302: «sicut Philosophus dicit, liber est qui est causa sui, servus autem est causa alterius, vel ut moventis, vel ut finis: quia servus nec a se movetur ad opus, sed a domino, et propter utilitatem domini sui»; *Super Epistolam ad Titum Lectura*, c. 1, lect. 1; ed. Marietti, vol. 2, p. 303, 4: «liber est qui est causa sui, qui operatur quod vult; servus vero est qui est causa alterius. Sed triplex est causa, quae est principium operis, scilicet finalis, formalis et efficiens»; *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, c. 1, lect. 1; ed. Marietti, vol. 1, p. 6, 21: «cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus: si quis sic agat causa alterius, sicut ab alio motus, sic est servitus timoris, quae cogit hominem operari contra suam voluntatem; si vero aliquis agat causa alterius, sicut propter finem, sic est servitus amoris, quia amicorum est bene facere et obsequi amico propter ipsum».

²⁶⁰ THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 3; ed. Mandonnet, p. 1086; la sottolineatura è nostra.

²⁶¹ THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2; ed. Moos, p. 861; la sottolineatura è nostra. Come abbiamo già detto, «in ipso volente» è stato tradotto da Lorenzo Perotto, nelle Edizioni Studio Domenicano, con «nello stesso soggetto che vuole»; cf. TOMMASO D'AQUINO: *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo...*, p. 303.

²⁶² La sottolineatura è nostra. Ricordiamo qui il passo per intero: THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 112; ed. Leon., t. 14, p. 356: «quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subiecta est:

*ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus*²⁶³; *«liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit»*²⁶⁴.

Soprattutto verso la fine del magistero tomistico, nella persona concreta qualificata come *causa sui*, la causalità finale e quella efficiente s'intrecciano tramite la volontà. Il sintagma *causa sui* riferito alla persona libera si richiama così all'analisi dell'atto libero della persona; dove si è già visto che alla volontà, nell'ultimo Tommaso, competono ambedue le causalità, finale ed efficiente. La persona – *ipse volens* – è causa efficiente di se stessa, in atto secondo, in quanto *a se operatur*; ma è anche vero che *propter se operatur, sicut propter finem*, in quanto è coinvolta innanzitutto nel proprio bene e fine. A volte Tommaso afferma esplicitamente che la persona libera, in quanto *causa sui*, «*operatur quod vult*»; dove l'agire volontario è detto addirittura causa formale dell'agire, perché chi è libero lo è in quanto opera volontariamente²⁶⁵.

Della persona in quanto *causa sui* si può anche dire, con l'ultimo Tommaso, che è «*stans per seipsam*»; dove «*per se stans*» non è inteso come ciò che non dipende da un agente superiore, ma come ciò che «*non formatur per aliquid aliud sed ipsummet est forma*», come accade per l'anima dell'uomo, che è del genere della sostanza²⁶⁶. Così ciò che è sussistente per se stesso lo è soltanto nel possesso della propria forma, e, identificandosi con essa, possiede il proprio essere senz'alcuna «intromissione di terzi»: perciò può essere detto *causa sui*, nel senso che qui si è chiarito. Notiamo, inoltre, che questa situazione metafisica si riflette soprattutto sull'agire del soggetto; dove, secondo i testi di Tommaso,

sola intellectualis natura libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipso: servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsas».

²⁶³ THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 4, c. 22; ed. Leon., t. 15, p. 83; la sottolineatura è nostra.

²⁶⁴ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2; ed. Leon., t. 7, p. 284; la sottolineatura è nostra.

²⁶⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *Super Epistolam ad Titum Lectura*, c. 1, lect. 1; ed. Marietti, vol. 2, p. 303, 4: «liber est qui est causa sui, qui operatur quod vult; servus vero est qui est causa alterius. Sed triplex est causa, quae est principium operis, scilicet finalis, formalis et efficiens. Si ergo propter causam finalem, sic omnes sancti sunt servi Dei, quia propter Deum faciunt. I Cor. X, 31: sive manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. Et hoc est ex amore, a quo procedit, quod omnia operemur propter Deum. Si vero propter causam moventem, quae est extrinseca, et compellit, sic est servitus timoris, et est malorum. Si propter causam formalem, sic est habitus inclinans, et sic quidam sunt servi peccati, quidam servi iustitiae, qui secundum habitum inclinantur ad malum vel ad bonum», il corsivo è nostro. Cf. anche un testo già riportato, *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 72; ed. Leon., t. 13, p. 210: «liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: in quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem».

²⁶⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Super Librum de Causis*, lect. 26 e 27.

esso è *causa sui* perché è libero, e l'essere libero viene ricondotto specialmente all'agire volontario.

Si può dunque accettare la lettura fabriana, che afferma una principalità del soggetto, e – come principio prossimo – della volontà, in rapporto alla nozione di *causa sui*. Questo agire volontario può diventare vizioso o virtuoso, a seconda del contesto; ma si tratta sempre di azioni che qualificano la persona, per cui si riscontra una «emergenza positiva della volontà nella sfera dinamica della strutturazione esistenziale della persona nel senso tomistico di “causa sui”»²⁶⁷. Come per la nozione di *amor sui*, anche qui, riguardo alla nozione di *causa sui*, non troviamo in Fabro ampi riferimenti a Tommaso, né ad autori dell'ambiente tomistico contemporaneo al filosofo friulano. Il confronto con altre opinioni sarebbe risultato sicuramente vantaggioso per la sua interpretazione.

In più d'uno dei testi tomistici che abbiamo analizzato, il contesto fa anche riferimento al fine ultimo, a volte espressamente identificato con Dio. Ora, se si accetta la lettura di Fabro (e di altri studiosi), secondo la quale il fine ultimo delle azioni umane non coincide *naturaliter* con la felicità (*beatitudo*), e pertanto è la persona stessa a doversi determinare in esso, si può anche sottintendere – nell'agire volontario del soggetto per il fine, quale emerge dai brani presentati – la «scelta primaria per il fine ultimo». Infine, nel sintagma *causa sui* Tommaso considera esplicitamente la principalità della persona (e degli altri esseri di natura «intellettuale» – o meglio, «spirituale», per evitare l'equivoco di ridurre la natura intellettuale alla sola facoltà intellettuale) come sorgente delle proprie azioni, tramite la volontà libera, per il bene e fine proprio.

5. La persona intesa come soggetto

Come abbiamo già ricordato nel corso di questa ricerca, diversi autori (a differenti livelli di analisi: terminologica, nozionale e storico-speculativa) riscontrano in Tommaso una certa soggettività, partendo non soltanto dall'analisi della conoscenza umana, ma anche da altre nozioni tomistiche, come quelle che noi abbiamo analizzato: la nozione di *electio* e quella di fine ultimo *in speciali*, la nozione di *amor sui*, la nozione di *causa sui*.

Dobbiamo ora riesaminare la nozione tomistica di persona, in rapporto alla più tarda nozione di soggetto, dal momento che più volte, nelle sue indagini, Fabro le scambia fra di loro. Gli studi di Alain de Libera al riguardo ci sembrano una proposta assai plausibile, considerata anche la loro vicinanza alle intuizioni fabriane sulla nozione di persona. De Libera ha cercato di individuare esplicitamente la nozione di «soggetto» nel pensiero medievale, non trascurando i riscontri rintracciabili nei testi tomistici.

²⁶⁷ FABRO, C.: *Riflessioni...*, p. 35.

Secondo de Libera, la nozione di soggetto e quella di persona sono state associate dopo Descartes (ad opera non di Descartes stesso, ma degli studiosi successivi a lui), soprattutto a partire dalla lettura che Kant diede dell'autore francese, e secondo l'interpretazione storico-filosofica della soggettività offerta da Heidegger²⁶⁸. La nozione di soggetto-persona sarebbe peraltro debitrice – già prima di Descartes, nel tardo Medioevo – di due concezioni, a volte integrate fra di loro, a volte invece opposte: l'una di matrice aristotelica, facente capo alla coppia antitetica *ὑποκείμενον hypokèimenon* (in latino *subiectum*) – accidenti; e l'altra agostiniana, radicata nel rapporto οὐσία *ousia* – ὑπόστασις *hypòstasis*, che si riscontra nella riflessione trinitaria e cristologica²⁶⁹.

Attualmente l'associazione soggetto-persona sarebbe in crisi, soprattutto per certe correnti della filosofia analitica e della filosofia continentale²⁷⁰. Ad ogni modo, secondo quest'autore, l'associazione soggetto-persona si riscontra già nel Medioevo, ed anche in Tommaso, benché sia stata profondamente trascurata dai pensatori della soggettività – qualunque cosa s'intenda per «soggettività» nell'ambito filosofico odierno.

De Libera osserva che *hypostasis*, *suppositum* e *individua substantia* sono utilizzati da Tommaso come equivalenti, rientrando tutti nella nozione di persona²⁷¹. Il passaggio *suppositum* = *persona* = *subiectum* si può rintracciare nei testi tomistici, attraverso quella che de Libera chiama una «indagine archeologica» («an archeological inquiry») sul principio «*actiones sunt suppositorum singularium*»²⁷². Questo principio consente di individuare le radici storiche della nozione di soggetto, in quanto plesso di rapporti interni che permettono di intendere un agente come fonte (*source*), con una identità personale ed una

²⁶⁸ Cf. DE LIBERA, A.: *When did the modern subject emerge?...*, p. 194. In un'importante opera in più volumi (tutt'ora in corso di redazione), de Libera ha rilevato che Heidegger attribuì a Descartes l'appropriazione indebita della «subjectité» (e cioè: la capacità di essere «fondamento» immanente della cosa, in virtù della propria attualità, al modo della sostanza aristotelica) alla «soggettività» («subjectivité»), intesa nel senso moderno di soggetto in quanto soggetto di pensiero-«ego», legato all'interiorità ed all'autocoscienza. Il passaggio dal soggetto-sostanza al soggetto-agente sarebbe stato frutto di un dibattito teologico ed antropologico svoltosi nel corso di un lungo periodo storico-speculativo, chiamato Medioevo, che andrebbe da sant'Agostino fino a Leibniz. La sostanza-soggetto aristotelica sarebbe divenuta così il soggetto-agente moderno, passando per il *suppositum* degli atti e delle operazioni, che Leibniz ereditò dalla tradizione scolastica; cf. *Archéologie du sujet: naissance du sujet* (vol. 1), Paris 2007, p. 39.

²⁶⁹ Cf. *Op. cit.*: pp. 203-206.

²⁷⁰ Cf. *Op. cit.*: p. 182.

²⁷¹ Cf. *Op. cit.*: p. 211.

²⁷² Cf. *Op. cit.*: pp. 210-211, dove l'autore presenta un elenco di testi tomistici nei quali compare il suddetto principio. Precedentemente de Libera aveva presentato una nozione di «soggetto» in Tommaso partendo dall'anima, soggetto delle facoltà d'intelletto e volontà; cf. *Archéologie du sujet...*, pp. 303-311; 330-340.

responsabilità – ciò che appunto, fino all'inizio del secolo scorso, è stato chiamato «soggetto»; nozione messa poi in crisi da varie correnti del pensiero contemporaneo.

Il passaggio è possibile, anche se in Tommaso non si trova mai – «materialmente» – la frase *actiones sunt subiecti* («le azioni sono del soggetto/appartengono al soggetto»), bensì «*actiones sunt singularium*» o «*suppositorum*» o «*suppositorum singularium*». La nozione di «*subiectum*» (spiega de Libera), in Tommaso come in diversi altri autori contemporanei all'Aquinate, è riferita al «sostrato», o appunto al «soggetto» cui ineriscono gli accidenti²⁷³; ed in questa accezione tomistica de Libera indica il «*subiectum*» anche come «*sujet d'inhérence*»²⁷⁴. Nei testi di Tommaso troviamo *subiectum* come sinonimo di «sostanza», nel senso appena illustrato da de Libera, ma anche con altri significati, che abbiamo già elencato nella Parte I della nostra indagine. Addirittura, più volte, de Libera traduce *suppositum* con «*subject*» o «*singular*»²⁷⁵. Per quest'autore, dunque, il principio «*actiones sunt suppositorum singularium*» è in rapporto alla nozione tomistica di persona (quale emerge dai testi che egli porta a riscontro), in quanto tale principio contiene tutto ciò che la nozione di persona richiede, implicando la sussistenza, l'individualità e la razionalità, nozioni presenti nella definizione tomistica di persona (come già abbiamo visto nella prima Parte del nostro lavoro):

They are combined by Thomas in the following way: every substance is a *suppositum*, every *suppositum* is an individual (an individual substance), but it is not the case that every individual (individual substance) which is a *suppositum* is a person: only the *supposita* having dominion over their own actions, which can act of themselves (that is, rational individuals) are persons. The core of the argument is the principle *actions belongs to singulars*. Nothing can act or be acted upon but a singular. Among the singulars, only those *quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt* deserve a special name. That is the reason why human beings are called persons. *There can be not persons but subjects which can act of themselves*, that is to say, *which can both be considered and consider themselves as subjects-agents of their actions*²⁷⁶.

Per de Libera queste considerazioni sono sufficienti ad identificare *suppositum* con *subiectum*, nel senso che, nel contesto in cui tali nozioni ricorrono, si sta parlando di sostanze prime, di natura razionale, e dunque di «soggetti» – almeno secondo il significato che alcune correnti del pensiero contemporaneo attribuiscono a questo termine.

²⁷³ Cf. DE LIBERA, A.: When did the modern subject emerge?..., p. 194.

²⁷⁴ Cf. DE LIBERA, A.: *L'invention du sujet moderne: cours du Collège de France 2013-2014*, Paris 2015, pp. 62-63; e già prima in *Archéologie du sujet...*, pp. 63-68.

²⁷⁵ Cf. DE LIBERA, A.: When did the modern subject emerge?..., pp. 210-211.

²⁷⁶ *Op. cit.*: p. 211; il corsivo è dell'autore.

In questo modo, secondo de Libera, Tommaso ha realizzato una nuova sintesi tra le due fonti sopra ricordate del pensiero medioevale sulla persona e sulla sostanza (cioè: la fonte agostiniana e quella aristotelica), lasciando così in eredità ai posteri l'identificazione fra il soggetto (*subiectum-suppositum*), in quanto sostrato degli accidenti, e la persona, in quanto capace di pensare, di volere e di agire²⁷⁷.

De Libera non tratta specificamente l'altro significato a cui la nozione di *subiectum* è collegata in Tommaso, e cioè quello di *subsistentia*, quale invece troviamo in alcuni dei testi a cui lo stesso de Libera fa riferimento. Ad ogni modo, la sua ci sembra una spiegazione valida, ed anche in continuità con ciò che Fabro intende per persona, in quanto «soggetto» o «io» – che de Libera chiama «persona-soggetto»²⁷⁸.

Di recente, anche uno studioso italiano ha pubblicato un'interessante ricerca sulla nozione di soggetto in Tommaso, cercando di individuarla nello specifico contesto intellettuale medioevale in cui essa sorge. Come de Libera, l'autore (per quanto riguarda la persona umana – che è quel che ci interessa, nella nostra ricerca) si sofferma soprattutto sulla nozione di soggetto in quanto *suppositum* degli accidenti; ricorda qualche volta, soprattutto quando parla dell'anima umana, che *subiectum* è anche collegato alla nozione di sussistenza; ma non sviluppa ulteriormente questo aspetto²⁷⁹. Per l'autore la nozione di soggetto in

²⁷⁷ Cf. DE LIBERA, A.: *Archéologie du sujet...*, p. 345: «il appartient à Thomas d'avoir engagé les deux. Et plus encore d'avoir élaboré le concept de la personne avec lequel toute la tradition théologique et philosophique n'a cessé depuis de s'expliquer: une substance individuelle de nature raisonnable, ayant la maîtrise de ses actes (*dominium sui actus*), qui n'est pas simplement agie comme les autres, mais agit par elle-même, car les actions sont dans les singuliers (*Summa Theologiae*, I^a Pars, q. 29, a. 1). *La relation du sujet et de la personne est le problème fondamental d'où est issue la notion moderne du sujet*»; il corsivo è dell'autore.

²⁷⁸ In ambito italiano possiamo inoltre ricordare le riflessioni di Aniceto Molinaro, che cerca di integrare la nozione metafisica di persona – intesa anche come soggetto – partendo dalla nozione di sussistenza, e tenendo conto del ritorno su di sé delle potenze spirituali, come modo di essere proprio della persona umana; la sua metafisica, però, non tiene abbastanza conto delle nozioni di causalità e di partecipazione, per cui la sua proposta risulta diversa da quella fabriana. Cf. MOLINARO, Aniceto: *Riflessioni per un'antropologia ontologica*, in *Al di sopra dell'essere: Pensare e credere*, Caraffa di Catanzaro 2008, pp. 209-223.

²⁷⁹ Cf. PETAGINE, Antonio: *Matière, corps, esprit: la notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris 2014. Cf. al riguardo specialmente l'inizio del c. 4, pp. 103-104, dove risulta perlomeno confusa la spiegazione dei due significati di sostanza che si rintracciano nella nozione di persona: «Thomas précise également que lorsque nous affirmons que l'individu est "sujet", nous laissons la subsistance à l'arrière-plan, en mettant en lumière plutôt la capacité d'être le centre d'une pluralité de caractères, de relations et de potentialités à l'action (...). Le fait d'être suppôt ou *hoc aliquid* ou *hypostasis* indique la capacité d'être en soi, sans être dans quelque chose d'autre; en revanche, le fait d'être sujet ou substance exprime la présence chez l'individu d'une pluralité

Tommaso si riferisce soprattutto all'individuo concreto, in quanto appunto è soggetto degli accidenti; questa situazione testimonia la finitezza degli enti, che sono soggetti in quanto sono creature, sottolineando così il divario fondamentale fra Dio (che non può essere *subiectum* in questo senso) e tutti gli altri esseri, che sono creature²⁸⁰.

È interessante, comunque, notare come quest'autore ritenga che la nozione tomistica di soggetto – sebbene non esclusivamente propria dell'uomo – possa applicarsi all'uomo nell'ambito che egli chiama «morale», cioè del perfezionarsi della persona. In quest'ambito l'autore parla dell'autocoscienza, che è propria dell'uomo in quanto creatura razionale, e dell'etica, come dinamismo sia dell'intelletto sia della volontà:

Dans ce cadre, la perfectibilité morale de l'homme coïncide avec la perfectibilité d'un sujet: nous avons vu que Thomas décrit le corps comme la substance-sujet de dimensions et de qualités qui peuvent s'intensifier ou se raréfier ; de manière semblable, l'esprit peut avancer ou reculer sur le chemin vers la béatitude, en gagnant progressivement une liberté toujours plus pure ou en s'asservissant à des tensions désordonnées (...). Les progrès et les régressions spirituelles ne sont que les modifications, à la fois réelles et immatérielles, inhérentes au sujet éthique²⁸¹.

Nella Parte I della nostra ricerca abbiamo presentato la lettura fabriana della nozione di persona secondo i luoghi tomistici considerati più rilevanti dalla maggior parte degli studiosi (e cioè: *S. Th.* I, q. 29 e *Q. D. De Potentia Dei*, q. 9).

de perfectionis qui lui sont inhérents». A nostro avviso, proprio perché qui non si tiene sufficientemente conto della sussistenza, come parte della nozione di sostanza, l'autore non riesce a risolvere quelle «aporie» sull'anima in quanto soggetto, che egli analizza nel c. 7 e riprende poi nella conclusione (pp. 232-233). Una lettura attenta del testo tomistico delle *Q. D. De Anima*, q. 1, per esempio, dove si tiene conto dei due aspetti della sostanza, permette di rispondere alle perplessità che possono sorgere dal fatto che l'anima umana è detta appartenere al genere della sostanza ed essere allo stesso tempo forma di un corpo.

²⁸⁰ Cf. *Op. cit.*: pp. 112-113.

²⁸¹ *Op. cit.*: p. 217. E un po' più avanti, a conclusione del capitolo: «La difficulté la plus marquante nous semble néanmoins résider dans le fait que Thomas d'Aquin a constamment identifié le sujet avec l'individu substantiel. Ainsi, nous avons constaté que les corps et les anges sont des sujets, car ils sont des individus en acte; la matière, quant à elle, peut être dite 'sujet', mais de façon impropre». Anche Imbach e Oliva, nella loro introduzione al pensiero di Tommaso, identificano l'uomo come soggetto che agisce – in modo simile, dunque (da questo punto di vista), alla prospettiva fabriana. Nella sezione intitolata «L'homme. Problèmes éthiques», parlando della libertà, gli autori affermano: «Dans l'usage linguistique commun, "liberum arbitrium" désigne le principe de l'acte libre, ce par quoi l'homme juge librement (ST I, q. 83, a. 2). L'analyse thomassienne de cet acte de libre décision distingue l'accomplissement de l'acte (*exercitium actus*) de son contenu objectif (*specificatio*): le sujet agissant accomplit l'acte, tandis que sa *specificatio* est donnée par l'objet vers lequel l'acte est orienté»; cf. OLIVA, A. – IMBACH, R.: *La philosophie de Thomas d'Aquin...*, pp. 61-62.

Nella Parte II abbiamo mostrato come – a misura che Fabro progredisce nelle sue ricerche – si può affermare che la nozione di persona sviluppata nell’ambito antropologico-metafisico viene a coincidere con quella che nell’ambito esistenziale è la sua concezione dell’«io».

Riesaminando ancora una volta i testi tomistici che abbiamo appena ricordato, ci sembra che si possano trovare validi elementi per confermare i suggerimenti offerti da interpretazioni come quella proposta da Fabro negli anni ‘80 del secolo scorso (e da de Libera ed altri in tempi più recenti), soprattutto con la nozione di sostanza come «*subiectum*», nonché da altri autori, che prendono in considerazione anche la sostanza in quanto «*subsistentia*».

5.1 Rilettura di alcuni testi tomistici sulla persona in quanto sostanza

Vediamo innanzitutto il significato della nozione di *subiectum* «*proprie et per se*», applicata alla nozione di *persona* umana, nei testi tomistici più comunemente citati al riguardo. In verità, il contesto in cui ci muoviamo qui è la trattazione della nozione di persona – che Tommaso trae dalla definizione di Boezio – applicata alle persone divine; tuttavia, nei primi articoli della q. 29 della *S. Th.*, come pure della q. 9 delle *Q. D. De Potentia Dei*, la trattazione è più propriamente filosofica, con riferimenti e sviluppi espliciti riguardo alla persona umana e a quella angelica, e dunque valida per la nostra riflessione. È importante anche tener presente che le due opere tomistiche sono contemporanee fra di loro. Da parte nostra ci soffermeremo maggiormente sulla trattazione svolta da Tommaso nelle *Quaestiones Disputatae*, perché si tratta di un genere letterario che (ci sembra) permette all’Aquinata un vocabolario leggermente più flessibile – e a volte più ricco – di quello che troviamo nella *Summa Theologiae*, concepita piuttosto come un «manuale» (anche se nella trattazione della *Summa* prevale l’ordine di esposizione).

Nell’articolo 1 della q. 9 delle *Q. D. De Potentia Dei* Tommaso ricorda che uno dei due modi in cui Aristotele definisce la sostanza è «*ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio: et hoc est particulare in genere substantiae*»²⁸². In questo stesso senso, la «*substantia vero quae est subiectum*» implica due proprietà, come Fabro sottolinea (e come anche noi abbiamo più volte ricordato): «*Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare*»²⁸³. La sostanza, dunque, *subsistit* «*in quantum non*

²⁸² THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

²⁸³ *Ibidem*, la sottolineatura è nostra.

est in alio)²⁸⁴, e *substat* «*in quantum alia insunt ei*»²⁸⁵; dandosi in questo contesto la preferenza al termine greco «*hypostasis*» per il fatto che la sostanza è fondamento degli accidenti.

Dunque, «sostanza» può essere intesa come *suppositum*, in quanto è fondamento degli accidenti; e in questo senso è detta anche «*subiectum*» o «*hypostasis*». Ma si tratta di una *substantia individua*, come accennato nello stesso a. 1, e meglio sviluppato nell'a. 2 (e nelle risposte alle obiezioni di questo secondo articolo): «*substantia ex propriis principiis individuatur, – et non ex alio extraneo, – sicut accidens ex subiecto (...). Sicut ergo hoc nomen hypostasis, secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae*»²⁸⁶. Si tratta dunque di un individuo speciale, ossia di un singolare (*singulare*) nel genere della sostanza; Tommaso parla anche di «*substantia particularis*», che non è un accidente, bensì il *subiectum* o *hypostasis* o *substantia prima* degli accidenti.

Appunto per lo statuto ontologico della sostanza, bisogna considerare che la natura del genere e della specie non esiste che nei singolari, perché non c'è una natura umana realmente esistente se non individuata in qualcosa di singolare²⁸⁷. Il principio di questo modo di esistere è il principio di individuazione, che non è comune a tutti, ma «*aliud est in isto, et aliud in illo; hoc enim singulare individuatur per hanc materiam, et illud per illam*»²⁸⁸; dove si vede la particolare attenzione di Tommaso per l'uomo concreto: la sostanza individuale, che è la persona umana, significa *hoc subiectum*²⁸⁹. Nella definizione di persona, accanto

²⁸⁴ *Op. cit.*: ad 4.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2; ed. Marietti, vol. II, p. 228.

²⁸⁷ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 1; ed. Marietti, vol. II, p. 228: «ad primum ergo dicendum, quod in substantia particulari, est tria considerare: quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens; secundum est modus existendi talis naturae, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei, ut propria huic individuo, et non ut multis communis; tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturae; non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquo singulari individuata: non enim est homo qui non sit aliquis homo, nisi secundum opinionem Platonis, qui ponebat universalialia separata. Sed principium talis modi existendi quod est principium individuationis, non est commune; sed aliud est in isto, et aliud in illo; hoc enim singulare individuatur per hanc materiam, et illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune et definibile, – ut homo vel animal, – ita nomen quod significat naturam cum tali modo existendi, ut hypostasis vel persona. Illud vero nomen quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune nec definibile, ut Socrates et Plato».

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 1; ed. Leon., t. 4, p. 327: «licet universale et particolare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur

a *substantia*, si pone l'aggettivo *individua*, per indicare il suo modo individuale di essere²⁹⁰, «proprio delle sostanze particolari», che è la sussistenza per sé²⁹¹, ed implica che la persona non è assumibile da un altro; per cui non è superfluo, secondo Tommaso, aggiungere che è individuale²⁹². L'individualità propria della sostanza che è la persona umana riceve la sua singolarità dai principi della materia (come appena accennato). E proprio perché non è assumibile come una parte, si dice che è incomunicabile²⁹³: qualcosa di completo, «*per se existens*», che sussiste per sé, separatamente dalle altre realtà²⁹⁴. Ed appunto perché si tratta di una sostanza individuale, «*id est incommunicabilis et ab aliis distincta*»²⁹⁵,

in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae».

²⁹⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 5; ed. Marietti, vol. II, p. 228: «essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet philosophus, et hoc modo individuum ponitur in definitione personae, ad designandum individualem modum essendi».

²⁹¹ Come è detto chiaramente nel luogo parallelo al brano che qui stiamo esaminando di *De Pot. Dei*, e cioè in *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, ad 3; ed. Leon., t. 4, p. 328: «nomen individuum ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus».

²⁹² Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, ad 2; ed. Leon., t. 4, p. 328: «substantia in definitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis. Neque tamen superflue additur individua. Quia nomine hypostasis vel substantiae primae, excluditur ratio universalis et partis (non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars), sed per hoc quod additur individuum, excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a verbo Dei».

²⁹³ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad 4; ed. Leon., t. 4, p. 332: «individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem».

²⁹⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 13; ed. Marietti, vol. II, p. 229: «cum substantia individua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua – quae est hypostasis – sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quae non subsistunt per se ab aliis separata; et propter hoc non sequitur quod sit persona».

²⁹⁵ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4; ed. Marietti, vol. II, p. 233: «et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, – id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam Angeli, – oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualem materiam individuatam et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana». O come si dice nella *S. Th.*, I, q. 29, a. 4; ed. Leon., t. 4, p. 333: «Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura,

la persona umana può anche essere detta «*distinctum subsistens in natura humana*»; il che la rende diversa dagli altri («*ab aliis diversum*»), onde «*ad se dicitur et ad aliud non refertur*»²⁹⁶.

Troviamo qui un esempio dello stesso Tommaso, che esplicitamente identifica il termine «*subiectum*» con l'uomo Socrate (ovviamente, trattandosi della persona umana, bisogna anche tener conto di tutte le caratteristiche proprie della persona umana):

*inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis (...). Hoc autem quod est in substantia particulari praeter naturam communem, est materia individualis quae est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia quae materiam praedictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus, ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subiectum; unde non praedicatur de subiecto: non enim dicitur quod Socrates sit una humanitas*²⁹⁷.

Non tutti i «*subiecta*» sono uomini, ma tutti gli uomini «concretamente esistenti» sono soggetti: almeno dagli esempi citati, ci sembra di poterlo affermare senza tradire Tommaso.

Nel sottolineare che la persona umana è un «sussistente distinto», Tommaso si riferisce anche al secondo aspetto della persona in quanto sostanza, e cioè al fatto di sussistere; ma sussistere è proprio di «ciò che ha l'essere»²⁹⁸, e dunque

significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem».

²⁹⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4, ad 3; ed. Marietti, vol. II, p. 233.

²⁹⁷ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 226, i corsivi sono nostri. Nella maturità dell'Aquinato troviamo la stessa dottrina, nel contesto della trattazione della sostanza: «de singularibus praedicantur simpliciter, quia idem videtur esse subiecto Socrates et Socrates musicus; non tamen praedicantur de singulari universaliter, quia de nullo potest praedicari aliquid universaliter quod non est universale. Socrates autem non est universale: nam non est in multis. Et ideo non praedicatur universaliter aliquid de Socrate, ut dicatur, omnis Socrates sicut omnis homo. Igitur quae diximus sic dicuntur eadem, scilicet per accidens, ut dictum est», il corsivo è nostro. Cf. *In XII. Libros Metaphysicorum...*, l. V, lect. 11; ed. Marietti, p. 244, 910. Ci sono altri brani in cui «subiectum» è applicato ad una persona; cf., per esempio, *Super Secundam Epistolam ad Corinthios Lectura*, c. 3, lect. 3; ed. Marietti, vol. 1, p. 463, 111: «quod potest dupliciter legi. Uno modo, ut spiritus teneatur ex parte subiecti, ut dicatur: *spiritus*, id est Spiritus Sanctus, scilicet qui est auctor legis, est Dominus, id est operatur ex proprio libertatis arbitrio».

²⁹⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 90, a. 2; ed. Leon., t. 4, p. 386: «illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens, unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII Metaphys., quod accidens dicitur magis entis quam ens». Un testo parallelo, e vicino anche cronologicamente, in *Q. De Quolibet IX*, q. 2, a. 2; ed. Leon., t. 25, vol. 1, p. 94, 47-58: «set hoc esse attribuitur alicui

competere *per se* alla sostanza in quanto tale, e non agli accidenti. Si è già accennato diverse volte che l'atto di sussistere è il modo di essere che appartiene alla sostanza individua. E benché l'*esse* sia la cosa più predicabile e comunicabile, questo modo speciale di essere, che è il sussistere, esige la completa incommunicabilità. Sussistere è proprio dell'individuo sostanziale, ed è l'atto di essere perfetto che spetta solo agli individui nel genere della sostanza²⁹⁹. Quest'aspetto della sostanza ne costituisce, a nostro avviso, il significato fondamentale; e tuttavia, proprio quest'aspetto sembra essere oggi quello che meno viene considerato dagli studiosi. La sostanza non necessita di un fondamento estrinseco e da ciò deriva il fatto che essa può «*sustinere*» gli accidenti; ma non è vero il contrario, e cioè che la sostanza sussista perché è soggetto degli accidenti³⁰⁰. Inoltre, quest'aspetto della sostanza – intesa come sussistenza – è quello che è analogo nella persona umana e in Dio in quanto persona, mentre non si può dire che Dio sia sostanza in quanto *subiectum* o *hypostasis* degli accidenti³⁰¹. Dio non è un genere; come non può essere un genere nemmeno ogni persona umana, sul piano reale, che implica la singolarità. E pertanto, la persona non si può definire; essa significa la sostanza «*ut individualiter subsistentem*»³⁰²:

rei dupliciter. Vno modo, sicut ei quod proprie et uere habet esse uel est; et sic attribuitur soli substanciae per se subsistenti, unde *quod uere est* dicitur substancia in I Phisicorum. Omnibus uero que non per se subsistunt set in alio et cum alio, siue sint accidentia siue forme substanciales aut quelibet partes, non habent esse ita quod ipsa uere sint, set attribuitur eis esse alio modo, idest ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in esse subsistat, set quia ea aliquid habet esse album».

²⁹⁹ Si veda al riguardo l'articolo già citato di Martínez Porcell, J.: L'ontologia della persona come *subsistens distinctum...*, pp. 392-394.

³⁰⁰ Qualche volta Tommaso è esplicito al riguardo; cf. THOMAS de Aquino: *Q. De Quolibet IX*, q. 2, a. 1; ed. Leon., t. 25, vol. 1, p. 92, 83-84: «Id autem quod est subsistens in natura est aliquod indiuiduum uel singulare».

³⁰¹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad 3; ed. Leon., t. 4, p. 332: «nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus, competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem».

³⁰² THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 6; ed. Marietti, vol. II, p. 228. Cf. inoltre *S. Th.*, I, q. 13, a. 9; ed. Leon., t. 4, p. 158: «omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem, sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari, unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est praeter intellectum naturae speciei, unde, servato intellectu naturae speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione, non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui»; più avanti la qualifica di

ogni persona è unica e concreta, e il suo nome non è definibile, ma ineffabile³⁰³.

Ma la persona (come abbiamo evidenziato nella Parte I del nostro lavoro) non può non agire. Come abbiamo visto, Fabro tiene conto dell'agire dell'uomo nel contesto tomistico della definizione di persona; ed anche in de Libera questo è un passaggio chiave per trasferire la nozione di «*subiectum*» a quella di persona. Ciò è possibile perché si tratta di una «*substantia individua rationalis naturae*»:

Sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat: nihil enim agit nisi ens actu (...). Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturae, speciale nomen [persona] haberet³⁰⁴.

Nell'articolo successivo della citata q. 9 *De Potentia Dei*, parlando della definizione del termine «persona», Tommaso dice: «*Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere*»³⁰⁵. La stessa spiegazione troviamo nella *Prima Pars* della *Summa Theologiae*: «*Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras*

persona viene attribuita ancora più esplicitamente alla sussistenza propria di ogni persona: «*individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati, significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod aliquis homo significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus, hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura*»; cf. *S. Th.*, I, q. 30, a. 4; ed. Leon., t. 4, p. 341.

³⁰³ Cf. THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 8; ed. Mandonnet, pp. 605-606: «*persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio: et ideo non nominat accidens, sed substantiam; nec hoc quod est individuum, est differentia substantiae, quia particulare non addit aliquam differentiam supra speciem. Sed tamen particulare efficitur individuum per aliquod principium essenziale, quod quidem in rebus compositis est materia, et in rebus divinis est relatio distinguens; et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essenziale; et sic etiam nomen individui, quod est nomen accidentis, ponitur ad designandum principium substantiale, per quod sit individuatio*».

³⁰⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1, ad 3; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

³⁰⁵ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

*substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona*³⁰⁶. Benché si tratti qui di riflettere sulla sostanza di natura razionale (o intellettuale), Tommaso collega il nome di «persona» all'agire dell'uomo, che non implica solo il pensare, ma anche il volere. Addirittura, in entrambi i testi, si parla della persona che ha «dominio del proprio atto», dove non si può non cogliere un riferimento alla volontà; riferimento che nelle *Q. D. De Potentia Dei* si esplicita nel momento in cui Tommaso dice che solo le sostanze razionali hanno il «*dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere*», dove l'*agere et non agere* richiama l'aspetto di esercizio dell'atto che è proprio della volontà, e non dell'intelletto (come abbiamo più volte ricordato).

Altre volte, però, Tommaso si riferisce esplicitamente alla capacità che è propria dell'uomo – *suppositum* o *subiectum* – per la sua attività razionale:

quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturae, et ea etiam quae ad naturae rationem pertinent in concreto, dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens³⁰⁷.

Inoltre, già prima, sempre nelle *Q. D. De Potentia Dei*, l'Aquinate aveva ribadito che «*natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile*»³⁰⁸. Tenendo conto di ciò che Tommaso intende per «agire» in questo contesto, si può affermare che la persona in quanto tale deve agire: in quanto è razionale, infatti, essa deve comunicare ciò che propriamente le appartiene come persona, e dunque gli atti dell'intelletto e della volontà, che sono propri della sua natura razionale.

E qui si rivela un altro aspetto della persona: la persona, sostanza individua, possiede la sussistenza in quanto possiede l'atto di essere, e in quanto tale è «completa, perfetta e pertanto incomunicabile», come abbiamo visto; ma in quanto non coincide con il suo atto di essere, poiché si tratta di una creatura e non di Dio stesso, essa deve ancora perfezionarsi tramite i propri atti (come creatura il cui principio di individuazione non è *per se*, ma è dato dalla materia). Un aspetto, questo, che si rivela maggiormente quando si riflette sulla sostanza che sussiste ma è «*subiectum*» degli accidenti.

È Tommaso stesso a ribadire: «*Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi*»³⁰⁹; per cui la persona (e qui si rivela soprattutto la sostanza

³⁰⁶ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 29, a. 1; ed. Leon., t. 4, p. 327.

³⁰⁷ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, III, q. 2, a. 3; ed. Leon., t. 11, p. 30.

³⁰⁸ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 2, a. 1; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

³⁰⁹ THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 4, a. 2; ed. Leon., t. 4, p. 52.

in quanto «sussistenza») sorge dall'attuazione dell'essere, che però trascende la materia: l'atto di essere si espande ulteriormente, possiamo dire, mediante gli atti dell'intelletto e della volontà compiuti dalla persona – sostanza che «sostiene» gli accidenti. E l'Aquinate si mostra, a volte, anche più esplicito riguardo all'ultima fondazione dell'agire nell'esse: «oportet quod anima intellectiua per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communiōe. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiua habeat esse per se absolutum non dependens a corpore»³¹⁰.

Come osserva uno degli odierni studiosi di Tommaso che abbiamo menzionato nel nostro lavoro, Alain Contat, poiché l'essenza è attuata da un esse partecipato, la persona è un *distinctum subsistens*; e poiché appunto quest'essenza emerge al di là della corporeità, la persona sussiste in una natura intellettuale³¹¹. Sempre secondo quest'autore, è «l'acte d'être qui fonde à la fois la subsistence de la personne, l'intellectualité de sa nature, et finalement, grâce à la conscience qu'elle a d'elle-même, sa subjectivité»³¹² – dove l'autore integra, in questo modo, anche l'altro significato di «sostanza», in quanto la persona è «*subiectum*» (specialmente) delle facoltà spirituali.

Un altro autore a noi contemporaneo, Eudaldo Forment, rintraccia la soggettività in Tommaso a partire dalla nozione di persona, che ha come fondamento l'atto di essere: «el grado de ser que posee la persona, y que la constituye formalmente, le confiere unas facultades, la intelectual y la volitiva, que no se encuentran en los entes no personales, y en las que no interviene intrínsecamente lo corpóreo»³¹³. Per Forment (come abbiamo già avuto modo di accennare) il possesso dell'esse in virtù della forma, indipendentemente dalla materia, permette inoltre l'autocoscienza e la conoscenza della realtà, e questo costituisce la soggettività, in quanto costituisce la persona umana come spirito: «El ser propio, en el grado que lo posee la persona, y que la constituye formalmente, le confiere la autoposición. La persona se posee no sólo entitativamente, como los demás entes, sino también por sus facultades superiores, que manifiestan, con ello, que son espirituales, o propias de una substancia inmaterial, que posee un ser propio»³¹⁴. In questo modo la persona si possiede «entitativamente», dice Forment: si possiede in quanto *subsistens*, diciamo noi, con Tommaso, perché appunto sussiste in sé stessa. Ma si possiede anche «operativamente», perché l'attività che procede dalla sua natura spirituale ritorna su se stessa.

³¹⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Anima*, q. 1; ed. Leon., t. 24, vol. 1, p. 8, 242-250.

³¹¹ Cf. CONTAT, A.: *L'analyse de l'étant...*, p. 265.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ FORMENT, E.: *Persona y conciencia en santo Tomás*, in *Revista española de Filosofía Medieval* 10 (2003), pp. 275-283, qui p. 278.

³¹⁴ *Op. cit.*: p. 279.

Alain Contat ed Eudaldo Forment (e a quest'ultimo possiamo aggiungere gli altri autori della cosiddetta «scuola tomista di Barcellona», alcuni dei quali già da noi menzionati) integrano i due significati di «sostanza» nella nozione di persona, e riconoscono espressamente la riflessività delle attività spirituali della persona umana come caratteristica della «soggettività» (almeno secondo alcuni dei significati che oggi si attribuiscono a questa parola).

Possiamo dunque affermare che la nozione di persona – intesa come *substantia individua rationalis naturae* o *distinctum subsistens in natura intellectuali*³¹⁵ o *distinctum subsistens in natura humana*³¹⁶, sia per quanto riguarda l'essere *subiectum* sia per quanto riguarda il *subsistere*, come anche per le caratteristiche di individualità (propria del soggetto concreto, ed incommunicabile) e di razionalità, che permettono alla persona di agire per sé e da sé – è associata oggi, da diversi autori, al soggetto così come era stato inteso e presentato da Fabro³¹⁷. Ovviamente (ancora una volta), non si pretende di trovare nei testi di Tommaso il termine preciso – in questo caso, il termine «io», come tale. E tuttavia, in base all'analisi che abbiamo appena svolto, si può affermare che alcune delle caratteristiche con cui Fabro qualifica l'«io», o «soggetto», e riflette su di esso nell'ambito esistenziale, sono presenti nella nozione tomistica di persona nell'ambito dell'indagine metafisica ed antropologica.

5. 2 La persona «assoluta»

Un ultimo aspetto della nozione di persona, che stiamo qui riesaminando, è quello indicato da Fabro quando (come si è visto) parla dell'«io» come di un principio «assoluto» nel proprio ambito.

Questa qualifica dell'«io» ci sembra un contributo originale del filosofo friulano: per quel che sappiamo, infatti, essa non si riscontra negli autori attualmente impegnati a riflettere sul soggetto. Anche qui, si tratta ora di verificare se in Tommaso si ritrovi qualche traccia del soggetto così qualificato, da cui il nostro autore abbia potuto trarre spunto per la propria concezione. Riteniamo sia questo il contesto opportuno per trattare la nozione di «assoluto» applicata al soggetto

³¹⁵ THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4; ed. Mandonnet, p. 566.

³¹⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4.

³¹⁷ Al riguardo, è interessante la riflessione di Jamie A. Spiering a proposito del fatto che Tommaso, a differenza di alcuni dei suoi contemporanei, non ha definito la libertà in quanto tale: secondo l'autrice, l'Aquinata avrebbe preferito riflettere sugli atti propri della scelta secondo la concretezza di ogni uomo, o dell'angelo, o di Dio stesso, piuttosto che parlare della libertà in astratto: «The common definitions of freedom were fundamentally flawed, and, more profoundly, that he considered freedom to be so closely tied to the nature in which it is present that it could not be defined abstractly at all»; cf. SPIERING, J. A.: «What is Freedom?»: An Instance of the Silence of St. Thomas, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 89 (2015), pp. 27-46, qui p. 28.

umano, poiché è appunto la nozione di persona in quanto principio «*ut quod*» che Fabro (come abbiamo visto nella Parte II) identifica sul piano esistenziale con l'«io».

Si è già detto che per il filosofo friulano l'«io» di ogni uomo è di per sé indipendente nell'agire, come risulta dalle sue capacità intellettive e dall'operosità propria della volontà libera dell'uomo³¹⁸. La qualità dell'«io» in quanto spirito assoluto si radica nell'indipendenza dai limiti propri della materia («*ab-solutus*») e nella riflessione delle sue facoltà su se stesse³¹⁹.

Se analizziamo la qualifica di «assoluto» in Tommaso per quanto riguarda la persona umana, troviamo che tale qualifica è applicata alla sostanza prima: «*substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens*»³²⁰, come si legge nella risposta ad una delle obiezioni dell'articolo 4 della questione 9 delle *Q. D. De Potentia Dei*. Nel *corpus* di quello stesso articolo si dice che il nome «persona», in quanto indica una «sostanza individua», significa «*subsistens distinctum*»³²¹; e si parla qui espressamente delle sostanze di natura divina, angelica o umana, cioè quelle sostanze che a volte Tommaso chiama «separate» o «intellettuali».

Può sorgere, però, un'obiezione: se ogni sostanza detta «prima» può essere detta anche «assoluta» in quanto «separata e distinta» dalle altre sostanze, ne consegue che anche le sostanze che non sono intellettuali, ma che comunque sono sussistenti, dovrebbero potersi dire assolute³²². La qualifica di «assoluto»,

³¹⁸ Cf. Parte II, c. 2.3.2.3 Richiamo ai punti di vista antropologico e metafisico per la nozione di «io» come principio assoluto esistenziale.

³¹⁹ Fra le molte possibili citazioni fabriane al riguardo, ricordiamo qui un passo che abbiamo già avuto occasione di riportare, dove è ben evidenziata l'assolutezza soggettiva dell'«io»: «L'autentico fondamento costitutivo della libertà (...) è dato dalla "realtà di assoluto" che compete al soggetto spirituale operante come tale, sia esso infinito o finito: se è infinito, è un "assoluto per essenza", se è finito è un "assoluto per partecipazione". Ma anche lo spirito finito è veramente assoluto perciò in grado di spezzare la catena di necessità e di contingenza della natura per operare un *inizio nuovo*»; cf. FABRO, C.: *La struttura dialettica del valore...*, p. 338; il corsivo è di Fabro.

³²⁰ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4, ad 10; ed. Marietti, vol. II, p. 233.

³²¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4; ed. Marietti, vol. II, p. 233: «*secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen persona communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, – id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam dei quam hominis quam etiam Angeli, – oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individua materiam individuatum et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana*».

³²² Un passo delle *Quaestiones Quodlibetales* (*Quodlibet IX*, q. 2, a. 1) sembra rafforzare questa obiezione: «*Illud autem quod est subsistens in natura, est aliquid individuum et singulare*». Ed

pertanto, non sarebbe applicabile alla nozione di persona-soggetto nel senso inteso da Fabro: «assoluto» in quanto «spirito», cioè immateriale (e dunque spirituale), e che può riflettere sulle proprie operazioni.

Nei primi articoli della q. 9 delle *Q. D. De Potentia Dei* «persona» è il nome che implica una speciale dignità della sostanza prima, in quanto appunto di natura intellettuale. Nell'a. 2 della suddetta questione l'Aquinate chiarisce: «*per hoc vero quod additur rationalis naturae [nella definizione di persona], excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt*»³²³; poi, nella risposta 10 dello stesso a. 2, ribadisce che «*rationale est differentia animalis*», ma aggiunge che, in base alla definizione boeziana di persona (come *substantia individua rationalis naturae*), dove «razionale» sta per «intellettuale», la qualifica di persona è valida per Dio e per gli angeli come per gli uomini³²⁴; poi, nella risposta 10 dello stesso a. 2, ribadisce che «*rationale est differentia animalis*», ma aggiunge che, in base alla definizione boeziana di persona (come *substantia*

ancora nel commento alla *Metafisica* di Aristotele (opera della maturità di Tommaso), leggiamo: «*Deinde cum dicit "accidit itaque". Reducit dictos modos substantiae ad duos; dicens, quod ex praedictis modis considerari potest, quod substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subiicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis. Et quantum ad haec tria differt substantia particularis ab universalis. Primo quidem, quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori, sicut universalis. Secundo, quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit. Tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta» (In XII. Libros *Metaphysicorum*..., l. V, lect. 10; ed. Marietti, p. 242, 903).*

³²³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2; ed. Marietti, vol. II, p. 228: «*rationaliter, individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur – et non ex alio extraneo – sicut accidens ex subiecto. Inter individua etiam substantiarum rationaliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen hypostasis, secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae. Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona. Per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt*».

³²⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 10; ed. Marietti, vol. II, p. 229: «*rationalis est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in Angelis nec in Deo. Boetius autem sumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et Angelis et hominibus*».

individua rationalis naturae), dove «razionale» sta per «intellettuale», la qualifica di persona è valida per Dio e per gli angeli come per gli uomini³²⁵. Ora, considerando la risposta precedente e quanto è stato detto nel *corpus* di questo stesso articolo, si può intendere che si parli qui di *alcune sostanze*, quali sono Dio, gli angeli e gli uomini, a cui il nome di persona si applica in quanto implica l'intellettualità.

Nel *corpus* dell'articolo successivo (a. 3) si ribadisce ancora la «*dignissima natura*» che il nome «persona» implica nel suo significato – «*scilicet natura intellectualis secundum genus suum*» – e il modo di esistere, anch'esso degnissimo, che la qualifica di persona comporta³²⁶.

Arriviamo così all'articolo 4, in cui Tommaso si domanda se in Dio il nome di persona indichi una relazione o invece qualcosa di assoluto – ancora una volta, il contesto è decisivo per capire in che senso le sostanze prime possano essere dette assolute. Nell'obiezione 6 di quest'articolo viene posta la seguente premessa: «*manifestum est autem quod persona in angelis et hominibus non significat relationem, sed aliquid absolutum*»; e il sillogismo si conclude così: «*si ergo in Deo significet relationem, erit aequivoce dictum*»³²⁷. Dalla risposta di Tommaso si capisce che in questo sillogismo, che funziona come obiezione, egli accetta la premessa, che riguarda appunto l'assolutezza delle sostanze spirituali.

Dal contesto risulta chiaro, dunque, che si parla qui di «certe sostanze» (a. 2, ad 11), di cui si è appena detto che si tratta appunto di persone, ed esplicitamente che si tratta di angeli e di uomini (a. 4, arg. 6). Nell'argomento 10, poi, si ribadisce che cosa s'intenda con questo nome (*ex hoc nomine persona*), e cioè che la parola «persona» indica una sostanza prima, della quale («*qua*», ablativo di paragone: «rispetto alla quale, in confronto alla quale») non c'è niente di più assoluto, poiché essa esiste per se stessa: «*hoc nomen persona significat substantiam primam, qua nihil est magis absolutum, cum sit per se existens*»³²⁸.

³²⁵ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 11; ed. Marietti, vol. II, p. 229: «natura in definitione personae non accipitur prout est principium motus, sicut definitur a Philosopho [in *II Physic.*], sed sicut definitur a Boetio [in lib. de duabus *Naturis*]: quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Et quia differentia complet definitionem et determinat definitum ad speciem, ideo nomen naturae magis competit in definitione personae, – quae specialiter in quibusdam substantiis invenitur, – quam nomen essentiae, quod est communissimum».

³²⁶ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 3; ed. Marietti, vol. II, p. 230: «dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens».

³²⁷ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4, arg. 6; ed. Marietti, vol. II, p. 231.

³²⁸ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4, arg. 10; ed. Marietti, vol. II, p. 231: «voces, secundum philosophum, sunt signa intellectuum: intellectus enim qui concipitur ex hoc nomine

Nella risposta a questa obiezione (ad. 10), riflettendo sulla Trinità, Tommaso aggiunge dei chiarimenti, che però non toccano il fatto che la sostanza prima si dica assoluta, proprio perché è di natura intellettuale³²⁹.

Considerando diverse opere tomistiche, di varia cronologia, vediamo che la qualifica di «assoluto», nel contesto della trattazione sulle sostanze, è applicabile soltanto a quelle che sono di natura intellettuale. Così, per esempio, nel *Commento alle Sentenze*, paragonando il modo in cui si trovano in un determinato luogo le sostanze spirituali e quelle corporali, Tommaso ribadisce: «*corporale per essentiam suam, quae circumlimitata est quantitatis terminis, determinatum est ad locum, et per consequens virtus et operatio ejus in loco est; sed spiritualis substantia quae omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco*»³³⁰. Le sostanze spirituali sono «assolute» in quanto appunto sono «sciolte» dalla quantità, che conferisce delle dimensioni, e «sciolte» quindi da un luogo fisico, qual è proprio delle cose che possiedono un ordine delle parti e dunque una posizione. Nelle *Q. D. De Veritate*, cronologicamente vicine al *Commento alle Sentenze*, leggiamo: «*In substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam*»³³¹. Questa caratteristica fa sì che l'anima sia vicina a Dio: «*anima non est composita ex aliquibus quae sint partes quidditatis ipsius, sicut nec quaelibet alia forma; sed quia anima est forma absoluta, non dependens a materia, quod convenit sibi propter assimilationem et propinquitatem ad Deum, ipsa habet esse per se quod non habent aliae formae corporales*»³³². Dunque, si può affermare che secondo la prospettiva di Tommaso, nel contesto della riflessione sulla persona e sull'anima, possono dirsi assolute soltanto quelle sostanze che sono spirituali.

È interessante, poi, che una concezione simile si ritrovi ancora in un'opera posteriore a quelle appena citate, come le *Quaestiones Disputatae De Anima*. Qui si evidenzia il rapporto tra il fatto che l'anima possa agire da sé, appunto perché è assoluta, e il fatto che l'anima abbia l'esse come proprio, per sé, «assoluto», e non dipendente dal corpo:

persona est in intellectu substantiae primae. Ergo hoc nomen persona significat substantiam primam, qua nihil est magis absolutum, cum sit per se existens; ergo hoc nomen persona non significat relationem, sed aliquid absolutum».

³²⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4, ad 10; ed. Marietti, vol. II, p. 233: «quod substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens. Relativum autem in divinis non excludit absolutum quod est ab alio dependens; sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur».

³³⁰ THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 1; ed. Mandonnet, p. 863; la sottolineatura è nostra.

³³¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 23, a. 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 653, 153-156.

³³² THOMAS de Aquino: *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, ad 1; ed. Mandonnet, p. 230.

Oportet quod anima intellectiua per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communionem. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiua habeat esse per se absolutum, non dependens a corpore. Forme enim que habent esse dependens a materia uel subiecto non habent per se operationem. Non enim calor agit, set calidum³³³.

Si noti che qui l'«esse» stesso viene qualificato come «assoluto». Questo scritto è molto vicino alle *Q. D. De Potentia*, nelle quali si diceva che «*substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens*»³³⁴; dove s'intende che il «non dipendere» implica per l'anima la non dipendenza dal corpo. La stessa dottrina si ritrova anche in un'altra *Quaestio Disputata* dello stesso periodo, quella dedicata alle creature spirituali, dove esplicitamente si afferma che le sostanze che non dipendono dal corpo sono assolute: «*est autem de ratione substantie quod per se subsistat, quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratio corporis quedam accidentia, scilicet dimensiones, aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inueniantur in genere substantie alique substantie a corporibus absolute*»³³⁵.

Ora, non si tratta di proiettare semplicisticamente (senza le dovute distinzioni), nell'ambito delle odierne riflessioni sul soggetto, le nozioni tomistiche di persona e di assoluto, sorte in ambito teologico, nel contesto della riflessione trinitaria. Si tratta piuttosto di coglierne quegli aspetti che vanno oltre il contesto in cui sono nate, per applicarli a problematiche che, del resto, non sono totalmente estranee alla riflessione tomistica, come quella della dignità ontologica della persona umana e della particolarità del suo agire.

Possiamo dunque concludere che l'«io», soggetto o singolo, «assoluto», di cui parla Fabro, trova riscontro nei testi di Tommaso anche nella nozione di persona, intesa come *substantia individua rationalis naturae* e come *absoluta* (sempre nei limiti della persona e dell'anima umana), in quanto connota l'incomunicabilità, e l'immaterialità delle creature spirituali con le operazioni che sono loro proprie (conoscere ed amare).

Questo non vuol dire che le nozioni appena analizzate, riguardo all'«io», siano l'unica fonte della riflessione fabriana per la concezione dell'«io» assoluto; ma sono quella fonte che a noi interessa evidenziare, in questo nostro lavoro, in quanto affermiamo che Fabro è un autore tomista, ed in quanto vogliamo, inoltre, mostrare che in Tommaso non mancano spunti nozionali per sviluppare oggi una riflessione sul soggetto.

³³³ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Anima*, q. 1; ed. Leon., t. 24, vol. 1, p. 8, 242-250.

³³⁴ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 4, ad 10; ed. Marietti, vol. II, p. 233.

³³⁵ THOMAS de Aquino. *Q. D. De spirit. creat.*, a. 5; ed. Leon., t. 24, 2, p. 61, 206-214; dove, un po' più avanti, Tommaso si riferisce all'anima come ad una delle sostanze spirituali (sia pure la più bassa: «*anima est infima inter substantias spirituales*»: cf. *Op. cit.*: ad 11).

CONCLUSIONE

La proposta fabriana di una soggettività nell'Aquinate: l'«io esistenziale»

Il nostro intento, con questo lavoro, è di presentare la riflessione di Cornelio Fabro sull'«io», riflessione intesa come una proposta sulla soggettività tomistica. L'indagine implica diverse questioni da risolvere. Tra quelle più importanti ed inerenti, ci siamo domandati se sia giustificabile parlare di un «io» concepito anche come un principio «assoluto». Ammettendo che esso sia giustificabile, quali sono i suoi tratti caratteristici? L'«io» è da identificare con la persona e/o con la volontà umana? Se s'identifica con la realtà dell'uomo che è la persona, perché si rende necessario estendere la nozione stessa di persona, dall'ambito metafisico a quello esistenziale, attraverso la concezione dell'«io»?

Ricapitolando quanto già esposto, ribadiamo ancora una volta che il significato di «persona» (con cui abbiamo concluso l'ultima parte del presente studio), sulla base di alcuni testi tomistici, può, per certi versi, essere associato alla nozione fabriana di «soggetto» o «io». Questo è possibile perché s'intende la persona come sostanza comunicabile, di natura intellettuale, che, in quanto sostanza, possiede il proprio *esse*, in modo tale da poter anche agire come una sostanza *absoluta*. Non solo: appunto perché è intellettuale, il suo modo di operare è tale che essa ha la padronanza dei propri atti, così che è in suo potere agire o non agire: «*nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus ita quod in eis est agere et non agere*»¹.

¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Pot.*, q. 9, a. 1, ad 3; ed. Marietti, vol. II, p. 226.

La visione fabriana dell'«io» si integra dunque, a livello antropologico-metafisico, con la nozione di persona, ed anche con quella di anima, ricavata da Tommaso, in quanto l'anima, benché forma sostanziale del corpo, è detta da Fabro «spirito» a livello metafisico, per la sua dignità di «*forma per se subsistens*», per cui le appartiene direttamente l'*esse* per partecipazione da Dio². L'«io» può anche dirsi atto, ma a livello esistenziale. E come di per sé l'ambito esistenziale suppone quello metafisico, così l'«io» suppone – come fondamento – il principio ultimo specifico o perfettivo della persona, che è la sua stessa anima spirituale, da cui emanano le sue facoltà proprie.

Nell'intendere la persona come «io», si ricollegano le due concezioni dell'uomo: la persona a livello metafisico è lo stesso soggetto spirituale detto «io» dal punto di vista esistenziale, «del piano dell'agire» o «*in actu exercito*»³. Si può dunque affermare che la nozione di «io» prolunga la nozione di persona nell'ambito detto «esistenziale».

Nel capitolo 1 della Parte II della presente indagine abbiamo illustrato la visione fabriana riguardo ad un ordine «esistenziale» di considerazione. Per il filosofo friulano il suddetto ordine colma lo *hyatus* esistente tra l'ottica metafisica «statica» dell'essere della persona umana e l'ambito morale «dinamico» del suo operare: l'ambito esistenziale permette di introdurre la problematica della scelta del fine ultimo in concreto, che ogni uomo deve porsi, *a fondamento e prima* delle scelte particolari che si compiono nel suo agire quotidiano.

L'agire o il non agire, pertanto, ci colloca nell'ambito operativo (degli atti secondari), ed in particolare (nel contesto della nostra indagine) ci riporta alla tematica della *electio* e del fine *in specialibus*. Si è detto che in genere, «materialmente», il termine «*electio*» non compare in Tommaso in rapporto al fine inteso come *beatitudo*; ci sono comunque delle eccezioni, dovute ad una certa flessibilità di linguaggio – che è legata, a sua volta, al genere letterario delle singole opere, nonché al periodo storico-speculativo di produzione delle opere stesse. Ma quello che interessa qui – ed è ancora più significativo del fatto che si parli o meno, espressamente, di *electio* – è che in un buon numero di testi Tommaso afferma che il soggetto *si determina, si stabilisce, si fonda, si costituisce, si pone* nel proprio fine ultimo particolare, come Fabro ribadisce in diversi suoi scritti. Per l'Aquinate il fine è ciò che informa l'agire della persona, per cui l'ultimo fine così presentato è ciò che informa e dirige sia l'oggetto sia le azioni che sono per il fine *in specialibus*. Esso è costituito come fine in modo da far sì che siano appetibili, e pertanto anche raggiungibili, i beni che portano al fine stabilito.

² Cf. FABRO, C.: Dall'anima allo spirito..., pp. 464-466.

³ Cf. FABRO, C.: S. Tommaso maestro della libertà..., p. 159: «Nel campo esistenziale il primo principio dell'agire è la libertà, ch'è l'essenza della soggettività dell'io, il principio dinamico della persona».

Senza questa determinazione del soggetto da se stesso per un fine, non si attivano le successive scelte⁴. È qui che si può inserire, per Fabro, il momento «esistenziale», secondo la valenza proposta dal filosofo friulano: nello *hyatus* tra il fine ultimo *in communi* e quello *in speciali*. In Tommaso non ci sono *esplicitamente* né la terminologia né la nozione; ma c'è la realtà dell'uomo *in actu exercito*, nei principi antropologici e metafisici, nell'ambito morale del bene e del male, e nell'ambito teologico con la grazia ed il merito (o meno), dove è evidente che le azioni devono essere volontarie – per cui il fine, debito o indebito, e la volontà, buona o cattiva, non sono tali se non in rapporto a Dio, fine ultimo, e alle cose che sono di Dio⁵.

Una domanda che è sorta lungo la presente ricerca è se l'«io» sia da identificare con qualcuna in particolare delle facoltà dell'anima umana. La risposta è negativa, giacché per Fabro l'«io» è un principio del tutto *sui generis*, che deve «situarsi» nel prolungarsi dell'anima nelle sue facoltà: come l'anima non s'identifica con le sue facoltà, così nemmeno l'«io» è da identificare con esse. Di fatto, nella tematica della scelta, e dello stabilirsi nel fondamento del fine in particolare così costituito, ci è consentito individuare sia il ruolo dell'intelletto sia quello della volontà, chiaramente diversi dal loro principio – a seconda che si tratti del principio a livello metafisico ed antropologico, e cioè l'anima, o del principio a livello esistenziale, cioè l'«io».

E tuttavia, in rapporto alla qualifica della persona, c'è una particolarità che riguarda l'appetito intellettuale, che lo rende degno di maggior attenzione: *«intellectus enim etsi habeat inclinationem in aliquid non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem fit secundum hominis inclinationem et per hoc non potest esse violentum»*⁶. La volontà è la facoltà di tutto l'uomo – di

⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 89, a. 6; ed. Leon., t. 7, p. 146: «cum vero usum rationis habere inceperit, (...) primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem (...)».

⁵ THOMAS de Aquino: *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3; ed. Parma, p. 1193: «quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae advenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est; et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adjuncta gratia, vel demereri, secundum quod ejus appetitus est rectus vel perversus», i corsivi sono nostri.

⁶ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 5, ad 3; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 624, 238-244.

tutta l'anima, dice a volte Tommaso⁷ –, come abbiamo visto⁸. Perché è chiamata così? Perché la volontà, e non l'intelletto, riceve da Tommaso questa designazione? Appunto perché la volontà è la facoltà del bene, che ha ragione di fine, per cui essa detiene il primato sull'operare, indirizza tutti gli atti della persona ad un determinato fine, e così la qualifica; Fabro la chiama «qualifica in ambito esistenziale»⁹, in quanto il fine deve essere stabilito da ogni persona. Esso deve essere determinato, ma non contro la propria natura *simpliciter*, e cioè contro la naturale tendenza al *bonum* (questo, infatti, non è possibile, né per Tommaso né per Fabro: non si avrebbe la volontà se questa non fosse *naturaliter* per il *bonum*), bensì personalmente.

Tommaso qualifica l'uomo come spirito, per cui egli gode della stessa capacità delle altre creature spirituali, e cioè può riflettere su se stesso attraverso le facoltà dell'anima: l'intelletto e la volontà. Qui entra in gioco un altro aspetto della determinazione del fine, che non riguarda il fine stesso e la prima mozione della volontà, ma il fatto che l'appetito intellettuale riflette su se stesso; un aspetto – molto meno studiato di quello della riflessione dell'intelletto – al quale Fabro ha accennato specialmente attraverso la trattazione dell'*amor sui* come elemento-cardine per la costituzione esistenziale dell'«io»¹⁰.

La persona così intesa, in qualunque modo voglia ciò che vuole, vuole se stessa: in questo, appunto, si rivela la riflessività che è propria della sua volontà. Anche qui, si badi, la volontà implica tutto l'uomo; e pertanto, è l'uomo a voler volere – ovvero: è l'uomo a «volere se stesso» nell'atto di volontà¹¹. Con un linguaggio che rimanda ancora a Tommaso, Fabro lo indica come il soggetto che vuole se stesso come oggetto, o vuole se stesso immanentemente¹².

⁷ THOMAS de Aquino: *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, ad 1; ed. Mandonnet, p. 594: «contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate: unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subjacent».

⁸ Cf. Parte II, c. 2.2.

⁹ Cf. FABRO, C.: *Atto esistenziale...*, p. 142: «Il piano esistenziale sta quindi a sé ed è costituito dalla realtà nuova ch'è l'effetto della libertà».

¹⁰ Cf. *Op. cit.*: p. 134.

¹¹ THOMAS de Aquino: *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 10, ad 15; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 709, 462-469.

¹² Cf. THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 91; ed. Leon., t. 13, p. 247-246: «sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, *solus amor ad duo obiecta ferri videtur*. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum alicuiusmodi nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquid bonum volumus, secundum modum praedictum. Unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, *sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus*: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari», i corsivi sono nostri. La stessa dottrina anche nella *Summa Theologiae*: «*actus amoris semper tendit in duo*: scilicet in

L'*amor sui* illumina, inoltre, la bontà o malizia che costituisce la persona buona o meno nell'agire, a seconda delle sue scelte: poiché l'amare se stesso – «l'amarsi», nell'amare l'oggetto esterno – è alla radice di ogni scelta¹³. Ed il fatto che Tommaso stesso spieghi che esiste un *amor sui* ordinato, e non soltanto un amore di sé *inordinatus*, implica che sempre – sia per il bene sia per il male – l'uomo ama se stesso a fondamento delle scelte che compie¹⁴.

Amando se stesso, l'uomo diventa *causa sui*. In questo senso, ci sembra che la nozione, quale emerge dai testi di Tommaso a proposito della libertà, riassume in sé la riflessività della volontà e dunque anche l'*amor sui*, così come Fabro li ha intesi, come elementi propri dell'«io», che rivela la sua principalità nello scegliere. Anche qui la volontà si manifesta come la facoltà della persona in quanto tale. Questo si riscontra in Tommaso fin dall'inizio del suo magistero, come abbiamo avuto modo di verificare nei testi che abbiamo esaminato, e come ora ribadiamo, riportando ancora una volta alcuni dei brani già citati (tutte le sottolineature che seguono sono nostre): «*in voluntariis ipsa voluntas est causa sui defectus: quia in nobis est posse deficere et non deficere*»¹⁵; «*liberum est quod est sui causa; inclinatio autem voluntarii appetitus est in ipso volente, et ideo habet libertatem voluntas*»¹⁶; «*quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est*»¹⁷; «*cum enim liber sit qui sui causa*

bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. *Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi*»; cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 3; ed. Leon., t. 4, p. 253, i corsivi sono nostri.

¹³ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 4, ad 3; ed. Leon., t. 8, p. 66: «aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. *Sed utrumque horum reducit ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum*», i corsivi sono nostri.

¹⁴ Cf. THOMAS de Aquino: *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 1; ed. Mandonnet, p. 1069: «cum autem in bonis commutabilibus ad quae homo inordinate convertitur per peccatum sit quidam ordo, secundum quod unus est finis alterius; semper autem ea quae sunt ad finem sunt plura quam ipse finis; oportet ut quanto radix peccati sumitur propinquior fini ultimo, tanto inveniantur pauciores radices. Finis autem ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quaerit; et ideo, si radix peccati accipiat ex parte ipsius peccantis, erit una».

¹⁵ THOMAS de Aquino, *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 3; ed. Mandonnet, p. 1086.

¹⁶ THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2; ed. Moos, p. 861. Ricordiamo ancora una volta che Lorenzo Perotto, nelle Edizioni Studio Domenicano, traduce «in ipso volente» con «nello stesso soggetto che vuole»; cf. TOMMASO D'AQUINO: *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo...*, p. 303.

¹⁷ Riportiamo qui il brano per esteso: THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 112; ed. Leon., t. 14, p. 356: «quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum

*est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus*¹⁸; «*liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit*»¹⁹.

Tanto l'«ipse volens» tomistico²⁰ quanto l'«io» fabriano è causa efficiente di se stesso (in atto secondo), in quanto *a se operatur*. D'altra parte, è anche vero che sia l'uno sia l'altro *propter se operatur, sicut propter finem*, in quanto è coinvolto innanzitutto nel proprio bene e fine – il che si può meglio intendere adesso, dopo aver approfondito il ruolo della volontà nella scelta e la nozione di *amor sui*. A volte (come si è detto) Tommaso afferma esplicitamente che la persona libera, in quanto *causa sui*, «*operatur quod vult*»²¹.

L'«io» si presenta, dunque, come «assoluto»: «principio attivo ponente se stesso»; e da esso procedono sia la volontà sia l'intelletto. È sempre importante ricordare che per Fabro l'«io» non può dirsi principio se non a livello esistenziale: a livello antropologico, infatti, è l'anima, invece, il primo principio fondante. Ma attraverso l'«io» si manifesta la soggettività propria dell'uomo, dal momento che noi non abbiamo una conoscenza metafisica diretta dell'atto primo che è l'anima, mentre ognuno gode dell'esperienza personale, propria, di essere se stesso (come abbiamo evidenziato nella Seconda Parte del lavoro). Questa situazione concreta, appunto «esistenziale», è tenuta in considerazione da Fabro anche per affermare la necessità di un principio diverso dall'anima, ma in essa radicato, com'è l'«io»: si tratta dell'uomo concreto, posto in situazioni personali e pertanto uniche, «*hoc homo singularis*»²², che non solo intende, ma anche ama e sceglie, diventando unico autore, nel suo ordine, del proprio agire libero, e pertanto moralmente responsabile. Entrambi, sia l'anima che l'«io», sono principi metafisici: statico ed essenziale il primo, dinamico ed esistenziale il secondo.

Infine, compiuta la nostra ricerca, possiamo ora tornare sul titolo: «*L'«io» come principio assoluto della configurazione esistenziale della persona*». Nel titolo erano contenute delle domande, ora possiamo aggiungere che ci sono delle risposte.

est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subiecta est: sola intellectualis natura libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos: servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsas».

¹⁸ Cf. THOMAS de Aquino: *Summa contra Gentiles*, I, 4, c. 22; ed. Leon., t. 15, p. 83.

¹⁹ Cf. THOMAS de Aquino: *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2; ed. Leon., t. 7, p. 284.

²⁰ Cf. THOMAS de Aquino: *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2.

²¹ Cf. THOMAS de Aquino: *Super Epistolam ad Titum Lectura*, c. 1, lect. 1; ed. Marietti, vol. 2, p. 303, 4: «liber est qui est causa sui, qui operatur quod vult; servus vero est qui est causa alterius. Sed triplex est causa, quae est principium operis, scilicet finalis, formalis et efficiens».

²² THOMAS de Aquino: *De unitate intellectus [contra averroistas]*, c.3; ed. Leon., t. 43, p. 303, 27-28.

L'«io» è *principio* anche perché, sul piano esistenziale, non ci può essere un'altra dimensione anteriore. È costitutivo, in quanto qualifica e perfeziona se stesso, e quindi l'intera persona, nella scelta del fine ultimo, manifestandosi attraverso la facoltà della volontà. «Principio» per Fabro, come si è già detto, dev'essere inteso in senso «genetico-radicale», e cioè come principio al quale rimandano tutte le tendenze e le attività presenti nell'uomo. Inoltre, l'indipendenza (l'*assolutezza*) dell'«io» nell'ambito esistenziale è dunque «autonomia di scelta», che per Fabro implica un'indipendenza reale, sia rispetto al mondo sia rispetto agli altri, anche nella possibilità di escludere Dio dalla propria vita con un atto totalmente libero (indipendente, appunto) di rifiuto²³. L'uomo viene ad essere *configurato esistenzialmente* dal fine che egli stesso ha stabilito e dalle scelte successive. Quando l'essere umano si determina con la propria scelta per il fine ultimo, insito *implicitamente* nella tendenza della propria natura, ma diventato ora personale, allora si fonda nell'Assoluto, ed acquisisce la vera libertà, secondo l'immagine e somiglianza che gli è stata data dal suo Creatore.

La concezione dell'«io» in Fabro (come si diceva all'inizio della Terza Parte del lavoro) è un tentativo di rispondere all'esigenza moderna di un primato della soggettività, ma con un solido arco di nozioni metafisiche come sfondo delle considerazioni antropologiche. Le nozioni tomistiche da noi riesaminate, alla luce dell'analisi fabriana dell'«io», permettono di affermare che nello stesso Dottore Angelico si trovano numerosi elementi per una proposta della principialità del soggetto umano.

Per definire il soggetto, nel suo stabilirsi in quel fondamento che è il fine ultimo *in speciali*, Fabro adopera nozioni tomistiche: le utilizza quasi a modo di intuizioni, con grande sicurezza di linguaggio, ma senza riportare le citazioni dei testi a riscontro della propria lettura. L'analisi che abbiamo svolto in questa Parte della nostra indagine conferma che a fondamento dell'interpretazione fabriana ci sono non pochi testi tomistici.

In Tommaso, è vero, non troviamo una trattazione unitaria e completa della soggettività in quanto tale, bisogna rintracciarne gli elementi sparsi nelle diverse opere (come la nostra analisi ha mostrato). Attribuire all'Aquinato una compiuta teoria del soggetto, in rapporto alla libertà concreta e nell'analisi della vita quotidiana, non sarebbe conforme al contesto storico-speculativo in cui l'Angelico si inserisce. Per questo ci sembra giusto che Fabro parli di «spunti», di cenni (e non di una trattazione sistematica) in Tommaso. Fabro, però, non ha trattato la tematica in maniera esaustiva – quasi che la stessa prospettiva adottata, quella esistenziale, non gli consenta una presentazione sistematica della sua concezione dell'«io».

²³ Cf. FABRO, C.: *Essere nell'io...*, pp. 126-127.

D'altra parte, il tentativo di Fabro (e degli autori che abbiamo menzionato nel corso di questo lavoro) di cercare in Tommaso, che è un autore del secolo XIII, risposte a problematiche attuali, come quella della soggettività («attuali» per Fabro, ed ancora oggi per noi), ci sembra del tutto lecito. Tommaso è un pensatore che – per i principi della sua filosofia – rimane attuale, essendosi interrogato su questioni fondamentali che ancora oggi attendono risposte, o proposte di soluzione soddisfacenti. La concezione tomistica dell'anima, delle facoltà spirituali che interagiscono nella scelta, e del fine dell'uomo, la nozione metafisica di persona che ha il suo cardine nell'atto di essere, la causalità e la partecipazione, per ricordarne qui soltanto alcune, sono nozioni che ancora oggi entrano in gioco quando si cerca di rispondere alle domande sull'uomo.

La riflessione sull'«io» che abbiamo svolto qui con Fabro (accennando anche ad altri autori contemporanei) è un tentativo di riprendere la ricerca: insieme a Tommaso – nei suoi principi e nelle sue nozioni – ma anche oltre Tommaso – per l'attenzione che, da parte nostra, è necessario prestare ai problemi filosofici posti da pensatori che sono venuti dopo di lui, nonché al progresso delle diverse scienze e discipline. Infatti, se è vero che è necessario considerare l'ambiente storico-speculativo in cui il pensiero di Tommaso è sorto (e la sua evoluzione interna lungo gli anni, con le diverse fasi dell'attività speculativa dell'Angelico), è anche vero che non possiamo fermare nel tempo quel pensiero, in ciò che esso ha di essenziale – come se oggi non avesse più niente da dire, e rimanesse solo un bel capitolo di storia della filosofia... Sarebbe come seppellire, o «fossilizzare», un pensatore che invece resta vivo per noi, contemporaneo a noi, offrendoci una base solida e stimolante per riprendere la sfida della ricerca su temi che da secoli impegnano il pensiero degli uomini, dei popoli e delle civiltà: temi come la libertà, la dignità e il fine ultimo dell'uomo²⁴.

²⁴ Per la ripresa di Tommaso d'Aquino nel panorama attuale degli studi filosofici e teologici si vedano BONINO, Serge-Thomas: La «Lumen Ecclesiae» del Beato Paolo VI, in *Lateranum* 81 (2015), pp. 565-572; VENTIMIGLIA, G.: Attualità della filosofia tomistica, in *Rivista Teologica di Lugano* 17 (2012), pp. 293-312; TORRELL, J-P.: Situation actuelle des études thomistes, in *Nouvelles recherches thomasiennes*, Paris 2008, pp. 178-202.

BIBLIOGRAFIA, SITOGRAFIA E ABBREVIAZIONI

BIBLIOGRAFIA

NOTA METODOLOGICA

La presente bibliografia include la totalità delle opere citate o consultate per la stesura della nostra indagine.

Abbiamo ritenuto opportuno stabilire delle sezioni all'interno dell'elenco bibliografico, in modo che la consultazione possa risultare più agevole.

La prima sezione, sotto la rubrica «Bibliografia Primaria» (1), fa riferimento agli scritti di Cornelio Fabro (1.1) e di Tommaso d'Aquino (1.2), poiché sono queste le opere maggiormente utilizzate.

Abbiamo inoltre suddiviso il materiale documentario di Cornelio Fabro secondo il seguente schema:

Sezione 1.1.1 - Libri.

Sezione 1.1.2 - Articoli pubblicati in periodici ed opere collettive. In questa sezione si includono anche le introduzioni e/o le presentazioni redatte per volumi di altri autori.

Sezione 1.1.3 - Dispense universitarie ancora inedite.

Sezione 1.1.4 - Voci di Dizionario, Enciclopedie, ecc.

Per le opere di Tommaso d'Aquino non abbiamo stabilito una divisione interna, data la varietà – ben nota – dei suoi scritti. Per i titoli delle opere già edite dalla Commissione Leonina si è deciso di seguire le scelte del «Piano della Collezione» della medesima Commissione, pubblicate nel sito web ufficiale¹. Per gli

¹ Cf. <http://www.commissio-leonina.org/2014/01liste-complete-des-volumes> (ultima consultazione: 9-05-2017).

altri elementi di ogni citazione bibliografica dei testi tomistici i criteri sono gli stessi già utilizzati all'interno del testo della nostra ricerca.

La seconda Sezione (2), sotto la rubrica «Bibliografia Secondaria», non ha delle specifiche divisioni interne, ed include il resto del materiale citato e consultato, catalogato come moderno, e già edito nella sua totalità.

1. BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

1.1 CORNELIO FABRO

1.1.1 Libri

FABRO, Cornelio: *Appunti di un itinerario*, a cura di Goglia Rosa e Fontana Elvio, Segni 2011.

_____ : *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965².

_____ : *Esegesi Tomistica*, Roma 1969.

_____ : *Giorgio G. F. Hegel: La dialettica: Antologia sistematica*, in *Opere Complete*, vol. 17, Segni 2012.

_____ : *Introduzione a san Tommaso: La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano 1997².

_____ : *Introduzione all'ateismo moderno*, in *Opere Complete*, vol. 21, Segni 2014.

_____ : *Introduzione all'esistenzialismo*, in *Opere Complete*, vol. 7, Segni 2009.

_____ : *L'anima: Introduzione al problema dell'uomo*, Segni 2005².

_____ : *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, in *Opere Complete*, vol. 11, Segni 2010.

_____ : *L'Io e l'esistenza e altri brevi scritti*, a cura di Acerbi Ariberto, Roma 2006.

_____ : *L'uomo e il rischio di Dio*, in *Opere Complete*, vol. 22, Segni 2014.

_____ : *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, a cura di Nardone Marco, Udine 2007.

- _____ : *La Fenomenologia della Percezione*, in *Opere Complete*, vol. 5, Segni 2006.
- _____ : *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, in *Opere Complete*, vol. 3, Segni 2006.
- _____ : *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma 1983.
- _____ : *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Segni 2004.
- _____ : *La svolta antropologica di Karl Rahner*, in *Opere Complete*, vol. 25, Segni 2011.
- _____ : *Neotomismo e suarezismo*, in *Opere Complete*, vol. 4, Segni 2005.
- _____ : *Partecipazione e causalità*, in *Opere Complete*, vol. 19, Segni 2010.
- _____ : *Percezione e Pensiero*, in *Opere Complete*, vol. 6, Segni 2008.
- _____ : *Problemi dell'esistenzialismo*, in *Opere Complete*, vol. 8, Segni 2009.
- _____ : *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, Segni 2004².
- _____ : *Tomismo e Pensiero moderno*, Roma 1969.
- _____ : *Tra Kierkegaard e Marx: Per una definizione dell'esistenza*, Roma 1978².

1.1.2 Articoli

- FABRO, Cornelio: Ateismo ieri e oggi, in *Asprenas 2/3* (1980), pp. 209-227.
- _____ : Atto esistenziale e impegno della libertà, in *Divus Thomas 86* (1983), pp. 125-161.
- _____ : Attualità della contestazione tomistica, in *Doctor Communis 28* (1974), pp. 3-12.
- _____ : Attualità della metafisica della partecipazione, in *Presencia Filosofica da Sociedade Brasileira de Filosofos Catolicos 1-2-3* (1974), pp. 70-80.
- _____ : Breve discorso sull'essere, in *L'essere-problema-teoria*, a cura di Mancini Italo, Roma 1967, pp. 161-185.
- _____ : Breve discorso sulla libertà: Annotazioni su Fichte, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica 70* (1978), pp. 267-280.
- _____ : Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo San Tommaso, in *Divus Thomas 42* (1939), pp. 529-552.
- _____ : Contingenza del mondo materiale e indeterminismo fisico, in *Il problema della scienza*, Antonelli Maria Teresa [et al.], Brescia 1954.
- _____ : Coscienza e autocoscienza dell'anima, in *Doctor Communis* (1958), pp. 97-123.
- _____ : Cronache dell'esistenzialismo, in *Divus Thomas 51* (1948), pp. 333-352.
- _____ : Dall'anima allo spirito: l'enigma dell'uomo e l'emergenza dell'atto, in *L'anima e l'antropologia di S. Tommaso: Atti del congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino (Roma, 2-5 gennaio 1986)*, Milano 1987, pp. 457-467.
- _____ : Dall'ente di Aristotele all'«esse» di S. Tommaso, in *Aquinas 1* (1958), pp. 5- 39.

- _____ : Dialectique de la liberté et autonomie de la raison chez Fichte, in *Revue Thomiste* 80 (1980), pp. 216-240.
- _____ : Dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero, in *Doctor Communis* (1977), pp. 163-191.
- _____ : Die Wiederaufnahme des Thomistischen «Esse» und der Grund der Metaphysik, in *Tijdschrift voor Filosofie* 43 (1981), pp. 90-116.
- _____ : Elementi per una dottrina tomista della partecipazione, in *Divinitas* 11 (1967), pp. 1-28.
- _____ : Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica, in *St. Thomas Aquinas commemorative studies*, Toronto 1974, pp. 423-457.
- _____ : Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica, in *Angelicum* 66 (1989), pp. 56-90.
- _____ : Il significato dell'esistenzialismo, in *Acta Pont. Academiae Romanae s. Thomae Aq.*, Roma 1947, pp. 9-39.
- _____ : Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico, in *Angelicum* 60 (1983), pp. 534-558.
- _____ : Interpretazione di Kierkegaard, in *Studi cattolici* 136 (1972), pp. 411-419.
- _____ : Intorno alla nozione tomistica di contingenza, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 31 (1938), pp. 132-149.
- _____ : Kierkegaards Kritik am Idealismus, in *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit*, Lotz Johannes [et al.], Frankfurt a. Main 1973, pp. 151-180.
- _____ : L'«esse» tomistico e la ripresa della metafisica, in *Angelicum* 44 (1967), pp. 281-314.
- _____ : L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste, in *Revue Thomiste* 58 (1958), pp. 443-472.
- _____ : L'ordine morale in 19 tesi, in *Studi Cattolici* 276 (1984), pp. 83-87.
- _____ : L'uomo di fronte a Dio in Søren Kierkegaard, in *Collectio Urbaniana* I (1950), pp. 3-32.
- _____ : L'uomo e Dio, in *Sapienza* 22 (1969), pp. 300-319.
- _____ : La difesa critica del principio di causa, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 28 (1936), pp. 102-141.
- _____ : La libertà in Hegel e san Tommaso, in *Sacra Dottrina* 66 (1972), pp. 165-186.
- _____ : La libertà in san Bonaventura, in *Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di S. Bonaventura di Bagnoregio*, vol. II, Roma 1975, pp. 507-535.
- _____ : La problematica dell'«esse» tomistico, in *Aquinas* 2 (1959), pp. 194-225.
- _____ : La struttura dialettica del valore, in *La Fondazione della morale*, Antonelli Maria Teresa [et al.], Gallarate 1949, p. 335-341.

- _____ : Le «Liber de bona fortuna» de l'«Ethique à Eudème» d'Aristote et la dialectique de la divine Providence chez Saint Thomas, in *Revue Thomiste* 88 (1988), pp. 556-572.
- _____ : Le retour au fondement de l'être, in *S. Thomas aujourd'hui*, Jolif Jean-Yves [et al.], Paris-Bruxelles 1963, pp. 177-196.
- _____ : Libertà e peccato, in *Atti del primo convegno internazionale di «Chiesa viva»*, Roma 1974, pp. 205-219.
- _____ : Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea, in *Studium* 11 (1968), pp. 12-27.
- _____ : Libertà teologica, antropologica ed esistenziale, in *Dialogo di Filosofia* 8, Roma 1991, pp. 15-25.
- _____ : Libertad y persona en santo Tomás, in *Gladius* 6 (1986), pp. 5-32.
- _____ : Neoplatonismo e tomismo: convergenze e divergenze, in *Aquinas* 12 (1969), pp. 34-77.
- _____ : Neotomismo e suarezismo: una battaglia di principi, in *Divus Thomas* 44 (1941), pp. 167-215; 420-495.
- _____ : Notes pour la fondation métaphysique de l'être, in *Revue Thomiste* 66 (1966), pp. 214-237.
- _____ : Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà, in *Angelicum* 48 (1971), pp. 302-354.
- _____ : Per la determinazione dell'essere, in *Tijdschrift voor Filosofie* 23 (1961), pp. 97-129.
- _____ : Presentazione, in CARDONA Carlos: *Metafisica del bene e del male*, Milano 1987, pp. 5-15.
- _____ : Rassegna di esistenzialismo italiano, in *Divus Thomas* 56 (1943), pp. 431-440.
- _____ : San Tommaso maestro di libertà, in *Studium* 70 (1974), pp. 155-168.
- _____ : Singolo e società nel cristianesimo kierkegaardiano, in *Città di Vita* VI (1951), pp. 228-235.
- _____ : Spunti cattolici nel pensiero di Søren Kierkegaard, in *Doctor Communis* 26 (1973), pp. 3-32.
- _____ : The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics, in *International Philosophical Quarterly* 6 (1966), pp. 319-357.
- _____ : Un itinéraire de Saint Thomas: L'établissement de la distinction réelle entre essence et existence, in *Revue de Philosophie* 39 (1939), pp. 285-310.
- _____ : Zu einem vertieften Verständnis der thomistischen Philosophie, in *Thomas von Aquin*, a cura di Bernath Klaus, Darmstadt 1981, pp. 386-432.
- _____ : Zu einem wesentlichen Thomismus, in *Thomas von Aquin*, a cura di Bernath Klaus, Darmstadt 1981, pp. 221-238.

1.1.3 Dispense

- FABRO, Cornelio: *Corso di Metafisica*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1949, pro manuscripto (PCCF, Archivio).
- _____: *Essere e libertà*, Università degli Studi, Perugia 1967-1968, pro manuscripto (PCCF, Archivio).
- _____: *Essere nell'Io: il fondamento della libertà*, Università degli Studi, Perugia 1980-1981, pro manuscripto (PCCF, Archivio).
- _____: *I fondamenti esistenziale della libertà*, Università degli Studi, Perugia 1973-1974, pro manuscripto (PCCF, Archivio).
- _____: *Il problema dell'anima*, Magistero «Maria SS. Assunta», Roma 1954-1955, pro manuscripto (PCCF, Archivio).
- _____: *Il problema della libertà*, Magistero «Maria SS. Assunta», Roma 1967-1968, pro manuscripto (PCCF, Archivio).
- _____: *Lezioni di Teoretica*, Università degli Studi, Perugia 1972-1973, pro manuscripto (PCCF, Archivio).
- _____: *Libertà e pensiero nell'uomo*, Magistero «Maria SS. Assunta», Roma 1962-1963, pro manuscripto (PCCF, Archivio).

1.1.4 Voci di Dizionario, Enciclopedie, ecc.

- FABRO, C.: «coscienza», in *Enciclopedia Cattolica*, Firenze 1948, vol. IV, col. 673-677.

1.2 THOMAS DE AQUINO

- THOMAS de Aquino: *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 3, Roma 1886.
- _____: [Opuscula III:] *Compendium theologiae [Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum. Preface. De Fide. Preface. De Spe]*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 42, Roma 1979.
- _____: [Opuscula I:] *De substantiis separatis*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 40, Romae 1968.
- _____: [Opuscula IV:] *De unitate intellectus [contra averroistas]*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 43, Roma 1976.
- _____: *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, 2 vol., ed. Cai, Marietti, Taurini-Romae 1953.
- _____: *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 50, Roma-Paris 1992.
- _____: *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 50, Roma-Paris 1992.

- _____ : *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus*, ed. Pera, Marietti, Taurini-Romae 1950.
- _____ : *In Librum De Causis*, ed. Pera, Marietti, Taurini-Romae 1972².
- _____ : *In XII. Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1950.
- _____ : *Quaestio Disputata De Caritate*, in *Quaestiones Disputatae*, vol II, ed. Bazzi [et al.], Marietti, Taurini-Romae 1949.
- _____ : *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 24, 2, Roma-Paris 2000.
- _____ : *Quaestio Disputata De Virtutibus in Communi*, in *Quaestiones Disputatae*, vol II, ed. Bazzi [et al.], Marietti, Taurini-Romae 1949.
- _____ : *Quaestiones de quolibet*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 25, 1: Préface, Quodl. VII, VIII, IX, X, XI; t. 25, 2: Quodl. I, II, III, VI, IV, V, XII, Roma-Paris 1996.
- _____ : *Quaestiones disputatae de anima*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 24,1, Roma-Paris 1996.
- _____ : *Quaestiones disputatae de malo*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 23, Roma-Paris 1982.
- _____ : *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, in *Quaestiones Disputatae*, vol II, ed. Bazzi [et al.], Marietti, Taurini-Romae 1949.
- _____ : *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 22, 1 fasc. 1 *Praefatio*, QQ. 1-7; t. 22, 2 fasc. 1, QQ. 8-12; fasc. 2, QQ. 13-20; t. 22, 3 fasc. 1, QQ. 21-29, Roma 1970-1976.
- _____ : *Scriptum super libros Sententiarum*; ed. Mandonnet, tt. 1-2, Paris 1929, ed. Moos, tt. 3-4, Paris 1933-1947; vol. 2, pars altera, ed. Parma 1858.
- _____ : *Sententia libri De anima*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 45, 1, Roma-Paris 1984.
- _____ : *Sententia libri Ethicorum*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 47, 1: *Praefatio*, Libri I-III; t. 47, 2: Libri IV-X, Romae 1969.
- _____ : *Sententia libri Politicorum*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 48, Romae 1971.
- _____ : *Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrarensis*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 13 [libri I-II]; t. 14 *liber III*; t. 15 *liber IV*, Romae 1918-1930.
- _____ : *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Card. Caietani*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 4 [Ia Pars, qq. 1-49]; t. 5 [Ia Pars, qq. 50-119]; t. 6 [Ia IIae, qq. 1-70]; t. 7 [Ia IIae, qq. 71-114]; t. 8 [IIa IIae, qq. 1-51]; t. 9 [IIa IIae, qq. 52-122]; t. 10 [IIa IIae, qq. 123-189]; t. 11 [IIIa Pars, qq. 1-59]; t. 12 [IIIa Pars, qq. 60-90 suppl.], Romae 1888-1906.
- _____ : *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. Cai, Marietti, Taurini-Romae 1952.

TOMMASO D'AQUINO: *L'Ente e l'essenza: Testo latino a fronte*, a cura di Porro Pasquale, Milano 2009³.

_____: *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, a cura di Perotto Lorenzo, Bologna 2002, vol. 6.

2. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

AA.VV.: *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*, De Paoli Giampietro [et al.], Roma 2011.

_____: *Neotomismo e suarezismo: Il confronto di Cornelio Fabro*, a cura di Villagrasa Jesús, Roma 2006.

_____: *Crisi e destino della filosofia: Studi su Cornelio Fabro*, a cura di Acerbi Ariberto, Roma 2012.

_____: *L'esistenzialismo in Italia*, a cura di Maiorca Bruno, Torino 1993.

_____: *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro: Atti del Convegno Commemorativo a 20 anni della morte: 7 novembre 2015*, a cura di Trombini Gianluca, Montefiascone 2016.

_____: *Libero arbitrio: Storia di una controversia*, a cura di De Caro Mario, Mori Massimo, Spinelli Emidio, Roma 2014.

_____: *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, a cura di Brock Stephen, Roma 2006.

_____: *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, a cura di De Anna Gabrielle, Napoli 2012.

_____: *Wisdom's apprentice: thomistic essays in honor of Lawrence Dewan*, a cura di Kwasniewski Peter, Washington (D.C.) 2007.

ACERBI, Ariberto – ROMERA, Luis: *La antropología de Cornelio Fabro*, in *Anuario Filosófico* 39 (2006), pp. 101-131.

ACERBI, Ariberto: *La libertà in C. Fabro*, Roma 2005.

_____: *Sull'aspetto di esercizio della volontà: A partire da S. Tommaso, Quaestio 6 De Malo*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 103 (2011), pp. 257-272.

AERTSEN, Jan: *Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996.

ALARCÓN, Enrique: *Libertad y necesidad*, in *Anuario Filosófico* 43 (2010), pp. 25-46.

ALMARZA MEÑICA, Juan Manuel: *La incertidumbre del sujeto. Los soportes de la subjetividad*, in *Ciencia Tomista* 141 (2014), pp. 45-80.

ALVIRA, Tomás: *Naturaleza y libertad: estudio de los conceptos tomitas de «voluntas ut natura» y «voluntas ut ratio»*, Pamplona 1985.

- ANCHEPE, Ignacio Miguel: A propósito de la elección en Tomás de Aquino, in *Sapientia* 68 (2012), pp. 89-121.
- BAILLY, Anatole: *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1950.
- BARATTERO, Alberto: *Antropología espiritual – Para una antropología de la participación. Aportes de Cornelio Fabro*, Roma 2017.
- BENAVIDES, Cristian Eduardo: El pasaje del «*esse in actu*» al «*esse ut actus*» en la metafísica de Tomás de Aquino, in *Studium: filosofía y teología* 16/31 (2013), pp. 25-35.
- _____ : La causalidad divina y el obrar de la creatura según la exégesis de Cornelio Fabro, in *Estudios Filosóficos* 63 (2014), pp. 141-152.
- BERGAMINO, Federica: La necessità assoluta nell'essere creato in Tommaso d'Aquino: Sintesi ragionata di Contra Gentiles II, c. 30, in *Acta Philosophica* 8 (1999), pp. 69-79.
- _____ : *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, Roma 2002.
- BERRO, Alberto: Sobre el ente posible y necesario en Tomás de Aquino, in *Sapientia* 60 (2005), pp. 39-57.
- BERTI, Enrico: *Introduzione alla metafísica*, Torino 1993.
- _____ : L'analogia in Aristotele: Interpretazioni recenti e possibili sviluppi, in *Origini e sviluppo dell'analogia*, a cura di Casetta Giuseppe, Roma 1987, pp. 94-115.
- _____ : L'analogia nella tradizione aristotelico-tomistica, in AA.VV.: *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, a cura di Berti Enrico, Brescia 1984, pp. 13-33.
- _____ : La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica di essere, in *Rivista di Estetica* 52 (2012), pp. 7-21.
- _____ : *Nuovi orizzonti aristotelici IV/2: L'influenza di Aristotele: Età moderna e contemporanea*, Brescia 2010.
- _____ : Ontologia analitica e metafísica classica, in *Giornale di Metafisica* 29 (2007), pp. 305-316.
- BERTUZZI, Giovanni: Natura e persona in san Tommaso: a proposito della personalità ontologica di Cristo, in *Divus Thomas* 115 (2012), pp. 90-118.
- BONINO, Serge-Thomas: Défense et illustration thomiste de la puissance de Dieu, in *Revue Thomiste* 113 (2013), pp. 531-568.
- _____ : La Lumen Ecclesiae del Beato Paulo VI, in *Lateranum* 81 (2015), pp. 565-572.

- BOTTURI, Francesco: L'idea della libertà: Sorte e rinnovamento, in *Acta Philosophica* 23 (2014), pp. 209-226.
- BOYLE, Leonard P.: *Facing History: A different Thomas Aquinas*, Lovain-La-Neuve 2000.
- BRENET, Jean Baptiste: Thomas d'Aquin pense-t-il?: Retour sur Hic homo intelligit, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 93 (2009), pp. 229-250.
- BROCK, Stephen: Harmonizing Plato and Aristotle on *Esse*: Thomas Aquinas and the *De hebdomadibus*, in *Nova et Vetera English Edition* 5 (2007), pp. 465-494.
- _____: Intentional being, natural being, and the first-person perspective in Thomas Aquinas, in *The Thomist* 77 (2013), pp. 103-133.
- _____: On Whether Aquinas's *Ipsium Esse* is «Platonism», in *The Review of Metaphysics* 60 (2006), pp. 269-303.
- CALONGHI, Ferruccio: *Dizionario della lingua Latina*, Torino 1969³.
- CANALS, Francisco: La conciencia existencial del yo y el conocimiento por connaturalidad, in *e-aquinas* 3 (2005), pp. 2-11.
- CASTELLANO, Danilo: *La Libertà soggettiva: Cornelio Fabro: oltre moderno e antimoderno*, Napoli 1984.
- CAVALCOLI, Giovanni: Il concetto di coscienza in S. Tommaso, in *Divus Thomas* 95 (1992), pp. 53-77.
- _____: Sostanza e persona in Tomas Tyn, in *Sacra Doctrina* 52 (2007), pp. 127-190.
- CHENAUX, Philippe: Jacques Maritain et le P. Garrigou-Lagrange, in *Revue Thomiste* 111 (2011), pp. 263-277.
- CLARKE, Williams Norris: *The creative retrieval of Saint Thomas Aquinas: essays in Thomistic philosophy, new and old*, New York 2009.
- _____: *Person and Being*, Milwaukee 1998.
- COMPOSTA, Dario: La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro, in *Euntes Docete* 50 (1997), pp. 179-194.
- CONTAT, Alain: *Esse, essentia, ordo*: Verso una metafisica della partecipazione operativa, in *Espiritu* 61 (2012), pp. 9-71.
- _____: Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo, in *Alpha Omega* 14 (2011), pp. 195-266.

- _____ : L'analyse de l'étant e le constitutif de la personne dans le thomisme du XXe siècle, in *Espíritu* 62 (2013), pp. 241-275.
- _____ : L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro, in *Revue Thomiste* 111 (2011), pp. 357-403.
- _____ : La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico, in *Sant'Anselmo di Aosta, «Doctor Magnificus»: A 900 anni dalla morte*, a cura di Pandolfi Carmelo e Villagrasa J., Roma-Morolo 2011, pp. 103-174.
- _____ : Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (I), in *Alpha Omega* 11 (2008), pp. 77-129.
- CORBELLE, José Maria: *El misterio íntimo de Dios: tratado teológico de Dios Uno*, San Rafael 1996.
- CORTEZ, Carmen: El hombre más que gregario: «amigo de otro hombre», in *Espíritu* 61 (2011), pp. 91-106.
- CROSBY, John: *The selfhood of the human person*, Washington 1996.
- CÚNSULO, Rafael: El libre albedrío en la perspectiva del siglo XIII, in *Studium* 15/29 (2012), pp. 41-54.
- _____ : ¿El ser humano es «causa sui»? Aristóteles y santo Tomás, in *Studium* 16/31 (2013), pp. 61-73.
- DALLEDONNE, Andrea: La nozione tomistica di partecipazione come giudizio speculativo del fallimento della scolastica e del «cogito moderno», in *Essere e Libertà: Studi in onore di Cornelio Fabro*, De Rosa Gabriele [et al.], Rimini 1984, pp. 279-343.
- _____ : Le nozione tomistiche di «ens per participationem» e di «esse ut actus» nell'esesisi intensiva di Cornelio Fabro, in *Veritatem in Caritate: Studi in onore di Cornelio Fabro*, a cura di Pizzuti M. Giuseppe, Potenza 1991, pp. 73-87.
- DE ANGELIS, Bernardo: Persona e comunicabilità della sostanza, in *Divus Thomas* 115 (2012), pp. 149-186.
- DE BELLOY, Camille: *Dieu comme soi-même: connaissance de soi et connaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin: L'herméneutique d'Ambroise Gardeil*, Paris 2014.
- DE DOMINICIS, Emilio: Il fine ultimo dell'uomo in Tommaso d'Aquino, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* 60/61 (2007-2008), Macerata 2011, pp. 107-160.

- DE FINANCE, Joseph: *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris 1945.
- DEGL'INNOCENTI, Umberto: *Il problema della persona nel pensiero di s. Tommaso*, Città del Vaticano 1967.
- DELFAGAAUW, Bernard: Il contributo agli studi Kierkegaardiani, in *Essere e Libertà: studi in onore di Cornelio Fabro*, De Rosa Gabriele [et al.], Rimini 1984, pp. 457-493.
- DE LIBERA, Alain: *Archéologie du sujet: naissance du sujet* (vol. 1), Paris 2007.
 _____: *L'invention du sujet moderne: cours du Collège de France 2013-2014*, Paris 2015.
 _____: When did the Modern Subject emerge?, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008), pp. 181-220.
- DENIFLE Henricus - CHATELAIN, Aemilio: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris 1889.
- DE VIO, Thomas: *In de ente et essentia Divi Thomae Aquinatis commentaria*, ed. Laurent, Marietti, Taurini-Romae 1934.
- DEWAN, Laurence: *Form and Beign: Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington 2006.
- DE WEISS, Roger: *Amor sui: Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Geneve 1977.
- DURAND, Emmanuel: L'intentionnalité de la volonté en son acte d'aimer, selon saint Thomas d'Aquin, in *Saint Thomas d'Aquin*, a cura di Humbrecht Thierry-Dominique, Paris 2010, pp. 215-235.
- ECHAVARRIA, Martin F.: El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino, in *Espíritu* 62 (2013), pp. 277-310.
 _____: Memoria e identidad según santo Tomás de Aquino, in *Sapientia* 57 (2002), pp. 91-112.
 _____: Persona y personalidad: de la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona, in *Espíritu* 59 (2010), pp. 207-247.
- ECHAVARRIA, Agustín: Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica, in *Anuario Filosófico* 45 (2012), pp. 521- 544.
- ELDERS, Leo: The Aristotelian Commentaries of St. Thomas Aquinas, in *The Review of Metaphysics* 63 (2009), pp. 29-53.

EMERY, Gilles: Catalogo delle opere di san Tommaso [tradotto e aggiornato da Torrell Jean-Pierre e Carbone Giorgio M.], in Torrell, Jean-Pierre: *Amico della verità: Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Bologna 2006 e posteriormente in Torrell, Jean-Pierre: *Initiation a Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris 2015³.

_____: *Personne humaine et relation: la personne se définit-elle par la relation?*, in *Nova et Vetera* 89 (2014), pp. 7-29.

_____: *The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence and Nature*, in *Nova et Vetera English Edition* 9 (2011), pp. 991-1001.

ESCHMANN, Ignatius Theodorus: A Catalogue of St. Thomas Aquinas's Works, in Gilson, Etienne: *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York 1956, pp. 381-437.

FERRARO, Christian: *Cornelio Fabro: Filosofi italiani del novecento*, Città del Vaticano 2012.

_____: *Creatividad Participada: La interpretación de la libertad radical según el «tomismo esencial» de Cornelio Fabro*, Dissertatio ad Lauream, Roma 2009.

_____: *Il problema dell'«existentia» e la semantica originaria dell'«esse» tomistico*, in *Alpha Omega* 18 (2015), pp. 377-418.

_____: *La conoscenza dell'«ens» e dell'«esse» dalla prospettiva del tomismo essenziale*, in *Doctor Angelicus* 2005, pp. 75-108.

_____: *La svolta metafisica di san Tommaso*, Città del Vaticano 2014.

_____: *Libertà e partecipazione nel tomismo di Fabro: Cenni sulla nuova lettura fabriana dell'interpretazione tomistica della libertà*, in *Ricerche Teologiche* 23 (2012), pp. 145-178.

FLOOD, Anthony: *Aquinas on Self-Love and Love of God: The Foundations for Subjectivity and Its Perfection*, in *International Philosophical Quarterly* 56 (2016), pp. 45-55

_____: *Aquinas on Subjectivity: A Response to Crosby*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 84 (2010), pp. 69-83.

_____: *The root of Friendship: Self-love and Self-governance in Aquinas*, Washington 2014.

FONTANA, Elvio: *Attualità del tomismo di Cornelio Fabro*, Dissertatio ad Lauream, Roma 2007.

_____: *Fabro all'«Angelicum»*, Segni 2008.

_____: *Fabro e l'esistenzialismo*, Segni 2010.

_____: *Metafisica della partecipazione. Genesi e significato della scoperta fabriana*, Segni 2011.

FORMENT GIRALT, Eudaldo: *Metafisica*, Madrid 2009.

- _____: Persona y conciencia en santo Tomás, in *Revista española de Filosofía Medieval* 10 (2003), pp. 275-283
- _____: *Persona y modo substancial*, Barcelona 1984.
- _____: Relaciones subsistentes y personas creadas, in *Doctor Communis* (2006), pp. 97-128.
- _____: *Ser y Persona*, Barcelona 1983.
- FRIGO, Alberto: Charité bien ordonnée commence par soi-même: Notes sur la genèse d'un adage, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 59 (2012), pp. 234-248.
- FUCHS, Marko: *Philia and Caritas*: Some aspects of Aquinas's reception of Aristotle's theory of friendship, in *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, a cura di Hoffmann Tobias, Müller Jörn, Perkams Matthias, Cambridge [et al.], 2013, pp. 203-219
- GALEAZZI, Umberto: Libertà e fine ultimo in San Tommaso nell'interpretazione di Cornelio Fabro, in *Cornelio Fabro e il problema della liberta*, Udine 2008, pp. 75-90.
- _____: «introduzione», in *La felicità: Summa theologiae, I-II, Questioni 1a-5a/Tommaso d'Aquino; introduzione, traduzione, note e apparati di Umberto Galeazzi*, Milano 2010.
- GALLAGHER, David M.: Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others, in *Acta Philosophica* 8 (1999), pp. 23-44.
- GARDEIL, Ambroise: À propos di un cahier du R. P. Romeyer, in *Revue Thomiste* 34 (1929), pp. 520-532.
- _____: Examen de conscience: Question I: de la connaissance habituelle de l'âme par soi-même, in *Revue Thomiste* 33 (1928), pp. 156-180.
- _____: La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas, in *Mélanges Thomistes*, Le Saulchoir 1923, pp. 219-236.
- _____: *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I-II, Paris 1927.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald: *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1950.
- _____: *Le sens commun: la philosophie de l'être e les formules dogmatiques*, Paris 1922³.
- _____: Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat an per aliquam speciem, in *Angelicum* 5 (1928), pp. 449-478.
- GAUTHIER, René Antoine: Le cours sur l'Ethica Nuva d'un maître ès arts de Paris (1235-1240), in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 42 (1975), pp. 71-141.

- _____: Introduction historique, in *S. Thomas d'Aquin: Contra Gentiles*, Paris 1961, pp. 7-123.
- GEIGER, Louis-Bertrand: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942.
- GIANNATIEMPO, Anna: Sul primato trascendentale della volontà in San Tommaso, in *Divus Thomas 74* (1971), pp. 131-154.
- GILSON, Étienne: *Being and some philosophers*, Toronto 1952.
- _____: Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge* 40 (1973), pp. 7-36.
- _____: *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris 1943².
- _____: *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960.
- _____: L'être et Dieu, in *Revue Thomiste* 62 (1962), pp. 181-202.
- _____: *La Philosophie au Moyen Age: Des origines patristiques a la fin du XIV siècle*, Paris 1952².
- _____: Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, in *Archives des histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 1 (1926-1927), pp. 1-127.
- GOGLIA, Rosa: *Cornelio Fabro: Profilo biografico cronologico tematico: Da inediti, note di archivio e testimonianze*, Segni 2009.
- _____: *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Venezia 2004.
- GOGLIN, Jean-Marc: La liberté humaine dans la Somme contre Gentils, in *Revue Thomiste* 113 (2013), pp. 235-261.
- GONZÁLEZ, Angel: Ser personal y libertad, in *Anuario Filosófico* 43 (2010), pp. 69-98.
- GOYETTE, John: St. Thomas on the Unity of Substantial Form, in *Nova et Vetera English Edition* 7 (2009), pp. 781-790.
- GRANT, Matthew: Aquinas on How God causes the Act of Sin without causing sin itself, in *The Thomist* 73 (2009), pp. 455-496.
- GREDT, Joseph: *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburg 1937.
- GUERIZOLI, Rodrigo: A Idéia de 'Causa Sui' no Contexto Filosófico Medieval. Tomás de Aquino e Mestre Eckhart, in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 15 (2005), pp. 389-409.
- HALDANE, John - HASKER, William: Disputed Question: Is the human soul the form of the human body?, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (2013), pp. 481-520.

- HAMESSE, Jacqueline: *Collatio et reportatio*: deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Age, in *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Age*, a cura di Weijers Olga, Turnhout 1988, pp. 78-87.
- _____: Il modello della lettura nell'età della Scolastica, in *Storia della lettura*, a cura di Cavallo Guillelmo [et al.], Roma-Bari 1995, pp. 91-115.
- HOFFMANN, Tobias - FURLONG, Peter: Free choice, in *Aquinas's Disputed Questions on Evil: a critical guide*, a cura di M. V. Dougherty, Cambridge [et al.] 2016.
- HUMBRECHT, Thierry-Dominique: Quand Thomas d'Aquin préfère Augustin, in *Saint Augustin*, a cura di Caron Maxence, Paris 2009, pp. 475-517.
- IMBACH, Ruedi: Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia: Von Siger von Brabant zu Thaddäus von Parma, in *Studi sul XIV secolo in memoria di Annelise Maier*, Roma 1981, pp. 299-339.
- _____: «Expertus sum»: Vorläufige Anmerkungen zur Bedeutung des Verbs «experi» bei Albert dem Grossen, Siger von Brabant und Thomas von Aquin, in *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du Moyen Age: autour du Glossaire du latin philosophique*, a cura di Weijers O., Costa Iacopo, Oliva A., Turnhout, 2010, pp. 61-88.
- _____: «Gravis iactura verae doctrinae»: Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg OP, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979), pp. 153-208.
- _____: Prétendu primauté de l'être sur le connaître: Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin e l'école dominicaine allemande, in *Lectionum varietates: Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Paris 1999, pp. 121-32.
- _____: *Quodlibeta: Ausgewählte Artikel/Articles choisis*, a cura di Cheneval Francis [et al.], Freiburg (Schweiz) 1996.
- IRIZAR, Liliana - CASTRO, Santiago: El ser, la forma y la persona: sobre la raíz ontológica de la dignidad humana en Tomás de Aquino, in *Revista Lassallista de Investigación* 10 (2013), pp. 128-150.
- IVALDO, Marco: Fabro lettore di Fichte, in *Acta Philosophica* 16 (2007), pp. 213-235.
- _____: L'io come libertà in Cornelio Fabro e la sua comprensione di Fichte, in AA.VV.: *Crisi e destino della filosofia: Studi su Cornelio Fabro*, a cura di Acerbi Ariberto, Roma 2012, pp. 249-267.
- IZQUIERDO LABEAGA, José A.: La semantica della parola «natura» e l'essenza dinamica dell'uomo secondo s. Tommaso, in *Alpha Omega* 16 (2013), pp. 389-397.

- JOURNET, Charles: Introduction à l'athéisme moderne, in *Nova et Vetera* 3 [1972], pp. 214-233.
- KAUKUA, Jari - LÄHTEENMÄKI, Vili: On the Historiography of Subjectivity, in *Vivarium* 52 (2014), pp. 187-195.
- KENNY, Antony: *Aquinas on mind*, London-New York 1993.
- KIERKEGAARD, Søren: *La Malattia mortale*, Milano 2008.
_____: *La Malattia mortale: saggio di psicologia cristiana per edificazione e risveglio* in *Søren Kierkegaard: Le grandi opere filosofiche e teologiche: testi originali a fronte*, a cura di Fabro Cornelio, Roma 2013.
_____: *Opere*, Firenze 1972.
- KIM, Yul: A Change in Thomas Aquina's Theory of the will: Solutions to a long-standing Problem, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008), pp. 221-236.
- KURIC, Miroslav: *Glossario tommasiano fondamentale: Communicatio, quaestio, desiderium, experientia, conscientia, contemplatio, electio, sanatio*, a cura di Di Maio, Andrea e Fani, Antonella, Roma 2013.
- LAMBERT, Thomas Richard: *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*, Indiana 2007.
- LAZELLA, Andrew T.: As light belongs to air: Thomas Aquinas and Meister Eckhart on the existential rootlessness of creatures, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (2013), pp. 567-591.
- LEÓN FLORIDO, Francisco: La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval: En torno a las consecuencias de la condena de 1277, in *Ciencia Tomista* 141 (2014), pp. 121-146.
- LIDDELL, Henry George – SCOTT, Robert: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996⁹.
- LIVI, Antonio: Fabro critico di Brentano: dalla fenomenologia della coscienza alla metafisica della conoscenza, in *Cornelio Fabro e Franz Brentano: per un nuovo realismo*, a cura di Russo Antonio, Roma 2013, pp. 95-107.
- LOBATO, Abelardo: El ser humano y su alma: Introducción al tratado del alma en Santo Tomas de Aquino, in *Angelicum* 87 (2010), pp. 657-681.
- LORENZINI, Mirella: San Tommaso: un pensatore in dialogo con il mondo d'oggi. Considerazione sulla persona umana, in *Frontiere* 9 (2012), pp. 81-100.

- LOTTIN, Odon: La date de la question disputée De Malo de saint Thomas d'Aquin, in *Psychologie et Morale au XII et XIII siècles*, t. VI, Gembloux 1960, pp. 353-372.
- _____: *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1929.
- MANCUSO, Domenico: Libero arbitrio e consequence argument: una critica delle interpretazioni compatibiliste, in *Studi urbinati* B, 81 (2011), pp. 141-59.
- MANTEAU-BONAMY, Henri-Marie: La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin (la datation de la Q. Disp. DE MALO), in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 54 (1979), pp. 7-34.
- MARGELIDON, Philippe-Marie e FLOUCAT, Yves: *Dictionnaire de Philosophie e de Théologie Thomistes*, Paris 2011.
- MARITAIN, Jacques: *Œuvres Complètes*: vol. IV, Fribourg Suisse-Paris 1983; vol. V Fribourg Suisse-Paris 1982; vol. IX Fribourg Suisse-Paris 1990; vol. XIII Fribourg Suisse-Paris 1992.
- MARTINEZ, Enrique: *Bonum amatur inquantum est communicabile amanti*: Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino, in *Espíritu* 61 (2012), pp. 73-93.
- _____: Vida personal y comunicación interpersonal: Consideraciones sobre la metafísica de la persona en santo Tomás de Aquino, in *Revista española de Filosofía Medieval* 13 (2006), pp. 81-88.
- MARTINEZ PORCELL, Joan B.: L'ontologia della persona come *subsistens distinctum* secondo san Tommaso d'Aquino, in *Angelicum* 87 (2010), pp. 383-403.
- MATA, Luke Joseph: *A Thomistic response to the Paradox of Self-love*, Dissertation ad Lauream, Roma 2008.
- MAYER, Rupert Johannes: Abstraction: Apriori o Aporia? A remark concerning the question of the beginning of thought in Aquinas, Aristotle, and Kant, in *Angelicum* 87 (2010), pp. 709-746.
- MAZZOTTA, Guido: Ipotesi su Fabro, in *Euntes docete* 50 (1997), pp. 213-231.
- McINERNEY, Ralph: *Boethius and Aquinas*, Washington 2012².
- MEINVIELLE, Julio: *Correspondence avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Buenos Aires 1948.

- _____: *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires 1948.
- MENDEZ, Julio Raúl: La complejidad antropológica en la articulación entre conocimiento y apetito, in *Sapientia* 64 (2008), pp. 149-161.
- MITCHELL, Jason: Aquinas on the Ontological and Theological Foundation of the Transcendentals, in *Alpha Omega* 16 (2013), pp. 39-78.
- _____: *Being and participation: The Method and Structure of Metaphysical Reflection according to Cornelio Fabro*, Roma 2012.
- MITCHELL, Louise A.: Free to Be Human: Thomas Aquinas's Discussion of *Liberum Arbitrium*, in *New Blackfriars* 96 (2015), pp. 22-42.
- MOLINARO, Aniceto: Riflessioni per un'antropologia ontologica, in *Al di sopra dell'essere: Pensare e credere*, Caraffa di Catanzaro 2008.
- MOTTO, Andrés: *La caridad como amor de amistad*, in *Teología* 50/112 (2013), pp. 21-53.
- MÜLLER, Jörn: *Duplex beatitudo: Aristotle's legacy and Aquinas's conception of human happiness*, in *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, a cura di Hoffmann Tobias, Müller Jörn, Perkams Matthias, Cambridge [et al.], 2013, pp. 52-71.
- MURNION, William E.: Aquinas's Theory of Human Freedom in the *Summa theologiae*, in *Being and thought in Aquinas*, a cura di Hackett Jeremiah M. e Murnion William E., Binghamton 2004, pp. 151-192.
- NEGRO, Matteo: Dialettica e nichilismo: la filosofia e il problema del cominciamento in Fabro, in *Acta Philosophica* 18 (2009), pp. 363-380.
- NEUMAN, María del Rosario: *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, Pamplona 2014.
- OCAMPO, Fernanda: Reflexiones acerca de la constitución metafísica del hombre en el pensamiento de Tomás de Aquino, in *Studium: filosofía y teología* 15/29 (2012), pp. 185-202.
- OCAMPO PONCE, Manuel: Aspectos fundamentales del acto libre en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, in *Sapientia* 70 (2014), pp. 51-74.
- _____: El fin último: consideraciones en torno al pensamiento de santo Tomás de Aquino, in *Studium: Revista de Filosofía y Teología* 53 (2013), pp. 217-242.
- _____: Relacionalidad y constitutivos de la persona en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, in *Studium: Revista de Filosofía y Teología* 52 (2012), pp. 253-282.

- _____: Tendencia natural y libre en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, in *Sapientia* 69 (2013), pp. 29-65.
- OLIVA, Adriano – IMBACH, Ruedi: *La philosophie de Thomas d'Aquin. Répères*, Paris 2009.
- OLIVA, Adriano: *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina: avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences*, Paris 2006.
- _____: L'enseignement des *Sentences* dans les *studia* dominicains italiens au XIIIe siècle: l'*Alia lectura* de Thomas d'Aquin et le *Scriptum* de Bombolognus de Bologne, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts* a cura di Emery Kent, Courtenay William J., Metzger Stephen M., Turnhout 2012, p. 49-74.
- OLIVERA RAVASI, Javier: *El punto de partida de la metafísica de santo Tomás de Aquino, según Cornelio Fabro: Theses ad Doctoratum in Philosophia*, Roma 2007.
- OLSEN, Cyprus: The Acts of «Turning» and «Returning» in Aquinas, in *Nova et Vetera English Edition* 11 (2013), pp. 871-896.
- OLVER, Jordan: Love of God above self, in *The Thomist* 80 (2016), pp. 97-131.
- O'ROURKE, Frank: Evil as privation: The Neoplatonic background to Aquinas's De malo, 1, in *Aquinas's Disputed Questions on Evil: a critical guide*, a cura di M. V. Dougherty, Cambridge [et al.] 2016, pp. 192-221.
- _____: *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Thomas Aquinas*, Indiana 2005.
- OSBORNE, Thomas M.: *Love of self and the Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame 2005.
- _____: The Threefold Referral of Acts to the Ultimate End in Thomas Aquinas and His Commentators, in *Angelicum* 85 (2008), pp. 715-736.
- PANGALLO, Mario: Attualità del tomismo per l'antropologia filosofica, in *Gregorianum* 90 (2009), pp. 67-75.
- _____: *Il principio di causalità nella metafísica di S. Tommaso: Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Roma 1991.
- _____: *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Roma 1987.
- PASNAU, Robert: *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002.
- PECK, John W.: Angelic Primal Sin: a test case for Aquinas' Intellectualism, in *Gregorianum* 95 (2014), pp. 105-126.

- PEIRÓ PÉREZ, María Juliana e ZORROZA, María Idoya: La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino, in *CAURIENSIA* 9 (2014), pp. 435-449.
- PERKAMS, Matthias: Aquinas on choice, will and voluntary actions, in *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, a cura di Hoffmann Tobias, Müller Jörn, Perkams Matthias, Cambridge [et al.], 2013, pp. 72-90.
- PETAGINE, Antonio: *Matière, corps, esprit: la notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris 2014.
- PIERETTI, Antonio: Fenomenologia e metafisica nei primi scritti di Cornelio Fabro, in *Cornelio Fabro e Franz Brentano: per un nuovo realismo*, a cura di Russo Antonio, Roma 2013, pp. 109-122.
- PIEROSANTI, Romano: *L'anima umana nei testi di S. Tommaso: partecipazione-spiritualità-immortalità*, Bologna 1996.
- _____ : La struttura metafisica degli angeli e dell'anima umana nell'ilemorfismo universale di san Bonaventura, in *Miscellanea Francescana* (2006-2007), pp. 465-503.
- _____ : L'individuazione delle sostanze corporee e personali nel pensiero di San Tommaso, in *Doctor Communis* 4 (2004), pp. 236-256.
- PIZZUTI, Mario Giuseppe: *Il filosofo dell'«Actus essendi». La progressione teoretica dell'itinerario filosofico di Cornelio Fabro tra Tommaso D'Aquino e Soeren Kierkegaard*, Napoli 2011.
- POIVET, Roger: Saint Thomas, philosophe analytique?: Défense d'une lecture discutabile, in *Revue Thomiste* 111 (2011), pp. 655-660.
- PORRO, Pasquale: Lex Necessitatis vel contingentiae: Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 96 [2012], pp. 401-450.
- _____ : *Tommaso d'Aquino: Un profilo storico-filosofico*, Roma 2012.
- _____ : Trasformazione medievali della libertà/2: Libertà e determinismo nei dibattiti scolastici, in *Liberio arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di De Caro Mario, Mori Massimo ed Emidio Spinelli, Roma 2014, pp. 191-221.
- PREVOSTI MONCLUS, Antonio: El autoconocimiento del yo según Santo Tomás, in *Espíritu* 63 (2014), pp. 381-402.
- PUTALLAZ, François-Xavier: *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris 1991.
- _____ : Wittgestein, saint Thomas et l'intériorité: une discutabile lecture de Roger Pouivet, in *Revue Thomiste* 111 (2011), pp. 35-65.

- RAFFRAY, Matthieu: Dieu est-il cause du mal que nous commettons?, in *Nova et Vetera* 89 (2014), pp. 31-43.
- REYES ORIBE, Beatriz: *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, Buenos Aires 2004.
- _____: Persona, naturaleza y voluntad en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino, in *Scripta Mediaevalia* 2 (2009), pp. 165-185.
- ROBIGLIO, Andrea A.: *L'impossibile volere*, Milano 2002.
- ROLAND-GOSSELIN, Marie-Dominique: *Essai d'une étude critique de la connaissance: Introduction et première partie*, Paris 1932.
- _____: Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?, in *Philosophia Perennis*, vol II, Regensburg 1930, pp. 709-733.
- ROMERA ONATE, Luis: *Dalla differenza alla trascendenza: In Tommaso d'Aquino e Heidegger*, Roma 2006.
- _____: *El primado noético dell'«ens» como «primum cognitum»: Análisis de la posición de Cornelio Fabro*, Pamplona 1991.
- _____: *Introduzione alla domanda metafisica*, Roma 2003.
- _____: *Pensar el ser: Análisis del conocimiento del «Actus Essendi» según C. Fabro*, Bern [etc.], 1994.
- ROMEYER, Blaise: Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain, in *Archives de philosophie* 6 [1928], pp. 1-112.
- ROSSI, Margherita Maria: Methodological guide to interpreting the texts of Saint Thomas Aquinas, in *Angelicum* 85 (2008), pp. 519-537.
- ROUSSELOT, Pierre: *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1924².
- RUIZ MONTOYA, Carlos: *La existencia como novedad. El yo desde la libertad en Cornelio Fabro: un analisis de la existencia en clave metafísica*, Roma 2009.
- RUNGGALDIER, Edmund: Concezioni ilemorfiche dell'anima, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 103 (2011), pp. 181-200.
- SALAS, Victor: Thomas Aquina's Metaphysics of the Person and Phenomenological Personalism: The case of incommunicability, in *Gregorianum* 94 (2013), pp. 573-592.
- SALATIELLO, Giorgia: *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in san Tommaso d'Aquino*, Roma 1996.

- SAMEK LUDOVICI, Giacomo: «Intelligo quia volo»: la dialettica di intelletto e volontà in Fabro, in *Crisi e destino della filosofia: Studi su Cornelio Fabro*, a cura di Acerbi Ariberto, Roma 2012, p. 173-194.
- SANCHEZ SORONDO, Marcelo: *La gracia como participación de la naturaleza divina según Tomás de Aquino*, Buenos Aires [etc.], 1979.
- _____: La querella antropológica del siglo XIII (Sigerio y santo Tomás), in *Sapientia* 35 (1980), pp. 325-358.
- SANGUINETI, Juan José: El yo como causa, in *Sapientia* 66 (2010), pp. 23-39.
- _____: Libertad, determinación e indeterminación en una perspectiva tomista, en *Anuario Filosófico* 46 (2013), pp. 387-403.
- _____: Santo Tomas y el pensamiento moderno según Cornelio Fabro, in *Sapientia* 67 (2011), pp. 289-296.
- _____: The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas, in *The Review of Metaphysics* 67 (2013), pp. 311–344.
- SCARPELLI CORY, Therese: *Aquinas on human self-knowledge*, Cambridge 2014.
- _____: Attention, Intentionality, and Mind-Reading in Aquinas's "De Malo" 16.8, in *Aquinas's Disputed Questions on Evil: a critical guide*, a cura di M. V. Dougherty, Cambridge [et al.] 2016, pp. 164-191.
- _____: The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas, in *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, a cura di Kaukua Jari e Ekenberg Tomas, Switzerland 2016, pp. 125-141.
- _____: What Is an Intellectual «Turn»? The *Liber de Causis*, Avicenna, and Aquinas's Turn to Phantasms, in *Tópicos: Revista de Filosofía* 45 (2013), pp. 129-162.
- SCHÄFER, Christian: *Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel: Eine Auswahlinterpretation der Schrift 'De malo'*, Berlin 2014.
- SCHÜSSLER, Rudolf: Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin: Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 79 (2012), pp. 75-107.
- SPENCER, Mark T.: Divine Causality and Created Freedom: A Thomistic Personalist View, in *Nova et Vetera English Edition* 14 (2016), pp. 919-963.
- _____: The Personhood of the Separate Soul, in *Nova et Vetera English Edition* 12 (2014), pp. 863-912.
- _____: The Phenomenology and Metaphysics of Spiritual Perception: A Thomistic Framework, in *New Blackfriars* 97 (2016), pp. 677-692.

- SPIERING, Jamie Anne: «Liber est causa sui»: Thomas Aquinas and the maxime «The free is the cause of itself», in *The Review of Metaphysics* 65 (2011), pp. 351-376.
- _____: «What is Freedom?»: An Instance of the Silence of St. Thomas, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 89 (2015), pp. 27-46.
- STRONA, Marco: *Verità dell'essere e metafisica della libertà: Cornelio Fabro interprete di Kierkegaard*, Dissertatio ad Lauream, Roma 2012.
- STUMP, Elenore: *Aquinas*, London-New York, 2003.
- _____: Aquinas's account of Freedom: intellect and will, in Aquinas's *Summa Theologiae*, in *Critical Essays*, a cura di Davies Brian, Lanham 2006, pp. 203-222.
- SULLIVAN, Ezra: Self-transcending Love according to Thomas Aquinas, in *Nova et Vetera English Edition* 12 (2014), pp. 913-946.
- TAMISIEA, David A.: St. Thomas Aquinas on the One Esse of Christ, in *Angelicum* 88 (2011), pp. 383-402.
- TAUBENSCHLAG, Carlos Afredo: *La noción de spiritus y de spiritualis substantia en la Cuestión disputada de spiritualibus creaturis de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires 2013.
- TIMPE, Kevin: Leeway vs. Sourcehood Conceptions of Free Will, in *The Routledge Companion to Free Will*, New York London, 2017.
- TORRELL, Jean-Pierre: *Initiation a Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris 2015³.
- _____: Les *Collationes in decem preceptis* de saint Thomas d'Aquin: Edition critique avec introduction et notes, in *Revue des Sciences Philosophique et Théologique* 69 (1985), pp. 5-40; 227-263.
- _____: Situation actuelle des études thomistes, in *Nouvelles recherches thomasiennes*, Paris 2008, pp. 178-202.
- TWETTEN, David B.: Really distinguishing Essence from Esse, in *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in honor of Laurence Dewan, O.P.*, Washington 2012.
- TYN, Tomas: *Metafisica della sostanza: partecipazione e analogia*, Bologna 1991.
- VENTIMIGLIA, Giovanni: Attualità della filosofia tomistica, in *Rivista Teologica di Lugano* 17 (2012), pp. 293-312.
- _____: *Differenza e contraddizione: Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milano 1997.

- _____: *Distinctio realis: ontologie aristotelico-tomistiche nella prima metà del novecento*, Lugano 2012.
- _____: *Ente, essenza ed esistenza: prime nozioni di ontologia in prospettiva analitico-tomistica*, Lugano 2012.
- _____: *To be o esse: La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Roma 2012.
- _____: *Tommaso d'Aquino*, Brescia 2014.
- VILLAGRASA, Jesús: La *resolutio* come metodo della metafisica secondo Cornelio Fabro, in *Alpha Omega* 4 (2001), pp. 35-66.
- WALSH, Moira: Aristotle's Conception of Freedom, in *Journal of the History of Philosophy* 35 (1997), pp. 495-507.
- WANG, Stephen: The indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquinas' Account of Human Freedom, in *New Blackfriars* 90 (2009), pp. 108-129.
- WEIDEMANN, Hermann: Freiheit als Selbstursächlichkeit. Ein fruchtbares Missverständnis bei Thomas von Aquin?, in *Metaphysica* 2-3 (2001), pp. 25-37.
- WEISHEIPL, James Athanasius: *Friar Thomas d'Aquino, his Life, Thought and Work*, New York 1974.
- WERZ, Markus: Aux sources cachées de *Personne et acte*: Jacques Maritain et sa place crucial dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła, in *Nova et Vetera* 91 (2016), pp. 131-152.
- WHITE, Kevin: Aquinas on Purpose, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81 (2007), pp. 133-147.
- _____: Friendship Degree Zero: Aquinas on Good Will, in *Nova et Vetera English Edition* 9 (2011), pp. 539-578.
- WILLIAMS; Thomas: Human Freedom and agency, in *The Oxford Handbook of Aquinas*, a cura di Davies B. e Stump, E., Oxford 2012, pp. 199-208.
- WIPPEL, John F.: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C. 2000.
- WOHLMAN, Avital: Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste, in *Revue thomiste* 81 (1981), pp. 204-234.
- WOJTYLA, Karol: *Person and community: Selected Essays*, Frankfurt a. Main 1993.
- ZAGAL ARREGUIN, Héctor: The Role of *Philautia* in Aristotle's Ethics, in *Acta Philosophica* 18 (2009), pp. 381-390.

SITOGRAFIA

COMMISSIO LEONINA: <http://www.commissio-leonina.org> (ultima consultazione: 9-05-2017).

CONTAT, Alain: *L'ens primum cognitum* selon Cornelio Fabro, in *PARTICIPATIO*: <http://participans.blogspot.it/2014/04/lens-primum-cognitum-selon-cornelio.html> (ultima consultazione: 9-05-2017).

CORNELIO FABRO: www.corneliofabro.org (ultima consultazione: 8-05-2017).

CORPUS THOMISTICUM: www.corpusthomisticum.org (ultima consultazione: 12-05-2017).

ABBREVIAZIONI

(...)	omissum
a.	articulus
ad [1, 2, ...]	responsum
al.	alii
c.	corpus articuli
(cf.)	confer
col.	columna
d.	distinctio
ed.	editio; edidit.
etc.	et cetera
fasc.	fasciculus
Leon.	Editio Leonina: Sancti Thomae Aquinatis opera omnia
l.	liber
lect.	lectio
n.	numerus
<i>Op. cit.</i>	opus citatum
p.	pagina
prol.	prologus
pp.	paginae
q.	quaestio
<i>Q.</i>	quaestiones
qc.	quaestiuncula
<i>Q. D.</i>	THOMAS de Aquino: <i>quaestiones disputatae</i>

<i>Q. D. De Pot.</i>	THOMAS de Aquino: <i>Q. D. de Potentia Dei</i>
<i>Q. D. De spirit. creat.</i>	THOMAS de Aquino: <i>Q. D. de spiritualibus Creaturis</i>
<i>Q. D. De Ver.</i>	THOMAS de Aquino: <i>Q. D. de Veritate</i>
<i>Q. D. De Virt. In Comm.</i>	THOMAS de Aquino: <i>Quaestio disputata de Virtutibus in Communi</i>
s./S.	sanctus
s. c.	sed contra
<i>In De Divinis Nom.</i>	THOMAS de Aquino: <i>In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus</i>
<i>In Sent.</i>	THOMAS de Aquino: <i>Scriptum super Libros Sententiarum</i>
sol.	solutio
<i>S. Th.</i>	THOMAS de Aquino: <i>Summa Theologiae</i>
t.	tomus
trad.	translatio
vol.	volumen

INDICI

INDICE DEI NOMI

- Acerbi, A.: 14, 98, 113, 141, 166.
Aersten, J.: 78.
Agostino: 152, 157, 158, 160, 167, 198,
199, 262, 295, 307, 310, 316.
Alvira, T.: 128.
Aristotele: 60, 70, 73, 75, 81, 133, 140,
154, 158, 218, 219, 257, 262, 265, 268,
290, 301, 312, 315, 318, 319, 320, 321,
323, 326, 341.
Averroè: 58, 154.
Avicebron, I. G.: 57.
Avicenna: 11, 75, 76.
- Bailly, A.: 265.
Barattero, A.: 15.
Benavides, C. E.: 48, 244.
Bergamino, F.: 66, 67, 70, 108, 113, 130.
Berro, A.: 63.
Berti, E.: 39, 68, 69.
Bertuzzi, G.: 90.
Boezio: 9, 33, 46, 90, 341.
Bonino, T. S.: 362.
Botturi, F.: 110, 299.
Brock, S.: 36, 39, 48, 69, 70, 159.
- Calonghi, F.: 265.
Canals, F.: 158, 181.
Capreolo, G.: 87, 96.
Cardona, C.: 133, 167, 199, 202.
Castellano, D.: 13, 14, 298.
Castro, S.: 89.
Cavalcoli, G.: 89, 151.
Chenaux, P.: 89.
Cheneval, F.: 70.
Composta, D.: 298.
Contat, A.: 34, 74, 76-78, 85, 90, 99,
192, 248, 348, 349.
Corbelle, J. M.: 95, 99.
Cúnsulo, R.: 133, 218, 274, 318, 319,
320, 328, 329.
- Dalledonne, A.: 38.
De Angelis, B.: 95.
De Anna, G.: 14.
De Belloy, C.: 152.
De Caro, M.: 133.
De Dominicis, E.: 108, 113.
De Finance, J.: 30.
Degl'Innocenti, U.: 95.
Delfagaauw, B.: 119.

- Del Giudice, F.: 22.
De Libera, A.: 20, 181, 299, 336-339, 341, 346.
Del Prado, N.: 30.
De Paoli, G.: 13.
De Raeymaecker, L.: 30, 68.
Descartes, R.: 16, 337.
Descoqs, P.: 44.
Dewan, L.: 69.
De Weiss, R.: 301, 305.
Di Maio, A.: 259.
Dionigi Areopagita: 47, 60, 136, 144, 304.
Dougherty, M. V.: 262.
Durand, E.: 188.

Echavarría, A.: 250.
Echavarría, M.: 99, 158.
Elders, L.: 68.

Fani, A.: 259.
Fariña, M.: 22.
Ferraro, Ch.: 14, 15, 17, 19, 24, 50, 78, 113, 126, 130, 167, 188, 189, 220, 250, 254.
Fichte, J. G.: 9, 14, 125, 126, 130, 219, 242.
Fierro, D.: 22.
Flood, A.: 20, 198, 300-304.
Floucat, Y.: 258.
Fontana, E. C.: 22, 23, 29, 30, 32, 39, 119.
Forment Giralt, E.: 99, 348, 349.
Frigo, A.: 199.
Fuchs, M.: 301.
Furlong, P.: 262, 263.

Gaetano (card. Tommaso de Vio): 50, 74, 87, 88, 244.
Galeazzi, U.: 113.
Gallagher, D. M.: 299.
Gardeil, A.: 173.
Garrigou-Lagrange, R.: 50, 89, 108.

Geach, P.: 69.
Geiger, L.-B.: 25, 30, 31, 50, 301.
Giannatiempo, A.: 108, 113, 119, 141, 184, 185, 193.
Gilles, E.: 95.
Gilson, E.: 25, 68, 69, 74, 75, 78, 199, 222.
Giorgi, E.: 22.
Giovanni di san Tommaso: 50, 74, 88.
Goglia, R.: 13, 18, 32, 113, 221.
Goglin, J.-M.: 244.
Goyette, J.: 57.
Gredt, J.: 50, 108.
Guerizoli, R.: 321.

Haldane, J.: 60.
Hasker, W.: 60.
Hegel, G. W. F.: 9, 34, 126, 164, 219, 243.
Heidegger, M.: 32, 85, 120, 150, 337.
Hoffmann, T.: 258, 262, 263.
Humbrecht, T. M.: 198.

Imbach, R.: 69, 70, 199, 300, 340.
Irizar, L.: 89.
Ivaldo, M.: 14, 126.
Izquierdo Labeaga, J. A.: 92.

Jaspers, K.: 120, 126.
Journet, Ch.: 224.

Kant, I.: 9, 32, 126, 164, 171, 172, 202, 337.
Kauka, J.: 299.
Kenny, A.: 158.
Kierkegaard, S.: 9, 11, 13, 102, 119, 120, 123, 125, 126, 130, 150, 164, 195, 221, 226-228, 231, 233, 235-241, 246, 251.
Kuric, M.: 259-261.

Lähteenmäk, V.: 299.
Lambert T. R.: 158, 162.
Liddell, H. G.: 265.
Livi, A.: 159.

- Lobato, A.: 57.
 Lorenzini, M.: 59.
 Lottin, O.: 133.
- Maiorca, B.: 119.
 Mancuso, D.: 263.
 Mandonnet, P.: 49, 78, 93, 96, 128, 141, 142, 223, 231, 266-268, 280, 284, 293, 313, 323, 326, 334, 346, 349, 353, 358, 359.
 Manteau-Bonamy, H. M.: 133.
 Maréchal, J.: 159.
 Margelidon, P. M.: 258.
 Maritain, J.: 25, 74, 78, 88, 89, 99, 108, 173.
 Marnion, W. E.: 114.
 Martinez, E.: 95, 99.
 Martinez Porcell, J. B.: 94, 99, 345.
 Mata, L.: 299.
 Mayer, J. R.: 49.
 Mazzotta, G.: 119, 298.
 McInerny, R.: 39.
 Meinvielle, J.: 88, 89, 95.
 Mitchell, J.: 85.
 Mitchell, L.: 262.
 Molinario, A.: 339.
 Mondin, B.: 68.
 Montagnes, B.: 68.
 Moos, M. F.: 132, 191, 304-306, 308, 310, 314, 315, 323, 324, 327, 334, 359.
 Mori, M.: 133.
 Mosè: 223.
 Müller, J.: 258, 290.
- Negro, M.: 225.
 Neuman, M. R.: 170.
- Ocampo, F.: 58.
 Ocampo Ponce, M.: 95, 108, 130, 231.
 Oliva, A.: 69, 132, 199, 300, 340.
 Olivera, J.: 225.
 Olver, J.: 198.
 Osborne, T. M.: 198, 299.
- Pandolfi, C.: 85.
 Pangallo, M.: 38, 39, 98.
 Paolo VI: 164.
 Pasnau, R.: 158, 262.
 Peck, J.: 144.
 Peiró Perez, M. J.: 320, 323, 328.
 Perkams, M.: 258, 262.
 Perotto, L.: 327, 328, 334, 359.
 Petagine, A.: 339.
 Philippe, M. D.: 301.
 Pieretti, A.: 76.
 Pietrosanti, R.: 99.
 Pio XII: 120.
 Platone: 69, 92.
 Plotino: 166.
 Porfirio: 57.
 Porro, P.: 44, 65, 66, 132, 133, 261.
 Prevosti Monclús, A.: 170, 181.
 Pseudo-Dionigi: v. Dionigi Areopagita.
 Putallaz, F.-X.: 158, 173, 181.
- Raffray, M.: 250.
 Rahner, K.: 32, 159.
 Reyes Oribe, B.: 108, 113, 130.
 Robiglio, A.: 128.
 Roland-Gosselin, M.-D.: 50.
 Romera, L.: 14, 46, 75, 85, 113, 166.
 Ruiz Montoya, C.: 15, 234.
 Runggaldier, E.: 59.
 Russo, A.: 76.
- Salas, V.: 95.
 Salatiello, G.: 170.
 Samek Ludovici, G.: 205.
 Sanchez Sorondo, M.: 38.
 Sanguineti, J. J.: 166, 231.
 Sartre, J. P.: 120, 126.
 Scarpelli Cory, Th.: 20, 170, 181, 197, 262, 299, 300, 302, 309.
 Schäfer, Ch.: 300.
 Schüssler, R.: 110, 113.
 Scott, R.: 265.
 Simonin, H. D.: 182, 198.

- Socrate: 92, 344.
Spencer, M.: 89, 173, 181, 244.
Spiering, J. A.: 218, 320-323, 349.
Spinelli, E.: 133.
Stagnitta, A.: 173.
Strona, M.: 13.
Stump, E.: 110, 113, 262.
Suarez, F.: 44.
Sullivan, E.: 198, 299, 300.

Tamisiea, D.: 97.
Taubenschlag, C. A.: 58.
Timpe, K.: 263.
Torrell, J.-P.: 132, 133, 362.
Trombini, G.: 14, 22.
Twetten, D. B.: 36.
Tyn, T.: 89, 99.

Ventimiglia, G.: 39, 40, 44, 45, 69, 362.
Villagrasa, J.: 44, 78, 85.

Walsh, M.: 323.
Wang, S.: 114.
Weidemann, H.: 321.
Werz, M.: 89.
Williams, J.: 108, 113.
Wippel, J.: 68, 97.
Wohlman, A.: 198, 301.
Wojciechowski, M. C. M.: 22.
Wojtyła, K.: 89, 304.

Zagal Arreguin, H.: 301.
Zorroza, M. Y.: 320, 323, 328.

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE.....	9
PARTE I	
I PRINCIPI TOMISTICI ESSENZIALI	
PER IMPOSTARE LA PROBLEMATICHE DELL'«IO».....	23
CAPITOLO I	
LA NOZIONE METAFISICA DI PARTECIPAZIONE.....	29
1.1 Significato e contenuto della nozione metafisica di partecipazione.....	31
1.2 I modi principali di partecipazione.....	32
1.3 La partecipazione e la causalità.....	36
1.4 Breve accenno alle attuali letture tomistiche della partecipazione.....	38
1.5 Commento conclusivo al capitolo I.....	40
CAPITOLO II	
LA NOZIONE DI « <i>ACTUS ESSENDI</i> ».....	43
2.1 Il ridimensionamento della nozione di « <i>esse</i> ».....	44
2.1.1 La «progressione» nella comprensione della nozione di <i>esse</i> tomistico come <i>actus essendi</i>	45
2.1.2 Caratteristiche dell' <i>esse</i> tomistico.....	49
2.1.3 L'equivoco dell'« <i>existentia</i> ».....	50
2.2 Il ridimensionamento della forma.....	52
2.2.1 « <i>forma dat esse</i> ».....	52
2.2.2 L'anima come « <i>forma per se subsistens</i> ».....	57

2.2.3 L'anima è necessaria « <i>ab alio</i> ».....	61
2.3 Breve accenno alle attuali letture tomistiche della nozione di « <i>esse</i> ».....	68
2.4 Commento conclusivo al capitolo II.....	70

CAPITOLO III

DALL'ENS COME FUNDAMENTUM FUNDANS

AL RIDIMENSIONAMENTO DEI TRASCENDENTALI.....	73
3.1 La «conoscenza» dell' <i>ens</i>	73
3.2 La «presenza presentificante» dell' <i>ens</i>	76
3.3 I trascendentali in rapporto al soggetto.....	78
3.3.1 L'implicazione trascendentale di <i>res</i> e <i>unum</i> : momento «statico».....	79
3.3.2 L'implicazione trascendentale di <i>verum</i> e <i>bonum</i> : momento «dinamico».....	80
3.4 Breve accenno alle attuali letture tomistiche dei trascendentali.....	84
3.5 Commento conclusivo al capitolo III.....	85

CAPITOLO IV

LA CONCEZIONE TOMISTICA DELLA PERSONA.....

4.1 L'analisi fabriana della metafisica della persona in Tommaso.....	90
4.1.1 La definizione tomistica di persona.....	90
4.1.2 Caratteristiche della persona umana.....	93
4.1.3 Persona e <i>actus essendi</i>	96
4.2 La persona e il suo operare.....	97
4.3 Breve accenno alle attuali letture tomistiche della persona.....	99
4.4 Commento conclusivo al capitolo IV.....	99

CAPITOLO V

L'UOMO E LE SUE OPERAZIONI:

UNA PRIMA LETTURA DELL'ATTO LIBERO.....

5.1 La distinzione fra l'anima e le sue facoltà.....	102
5.2 Le potenze spirituali nell'uomo.....	104
5.2.1 L'oggetto delle facoltà spirituali.....	105
5.2.2 Le operazioni dell'intelletto e della volontà.....	106
5.2.3 Rapporto fra l'intelletto e la volontà.....	106
5.2.4 Prima presentazione dell'atto libero.....	107
5.3 Breve accenno alle attuali letture tomistiche dell'atto libero.....	113
5.4 Commento conclusivo al capitolo V.....	114

PARTE II

LA POSIZIONE SPECULATIVA DI FABRO RIGUARDO ALL'«IO».....	117
--	-----

CAPITOLO I

LA SCELTA ESISTENZIALE DEL «FINE ULTIMO IN CONCRETO».....	119
---	-----

1.1 Una nuova sfera di considerazione: l'ambito «esistenziale».....	119
1.2 La riflessione sull'«intervallo» o « <i>hyatus</i> » della libertà.....	123
1.2.1 Il termine « <i>hyatus</i> » o «intervallo».....	124
1.2.2 La tendenza innata alla felicità nel soggetto libero.....	127
1.3 La <i>electio</i> del fine ultimo in concreto.....	129
1.3.1 Il ruolo della volontà nella scelta del fine ultimo in concreto.....	130
1.3.1.1 Dominio dinamico della volontà in quanto all'oggetto.....	131
1.3.1.2 «Superiorità» della volontà sull'intelletto.....	132
1.3.2 La scelta esistenziale del fine ultimo in concreto.....	137
1.3.2.1 Dio è «oggetto di scelta» da parte di ogni singolo uomo.....	137
1.3.2.2 La scelta esistenziale del fine e la qualifica morale della persona.....	141
1.3.2.3 Il male volontario come possibilità di «fine ultimo in concreto».....	144
1.4 Formula riassuntiva nella dialettica della libertà e commento conclusivo al capitolo I.....	145

CAPITOLO II

L'«IO» COME PRINCIPIO ASSOLUTO ESISTENZIALE.....	149
--	-----

2.1 L'«io» come principio della conoscenza.....	149
2.1.1 L'autocoscienza fondante sul piano esistenziale della presenza dell'atto del conoscere al soggetto.....	150
2.1.1.1 Le opere sulla percezione (1941) e sull'anima (1955).....	150
2.1.1.2 L'articolo «Coscienza e autocoscienza dell'anima» (1958).....	152
2.1.1.3 Gli scritti fabriani della maturità (1964-1999).....	162
2.1.2 L'«io» come il «presente presentificante».....	174
2.2 L'«io» come primo principio del volere nell'ambito esistenziale.....	181
2.2.1 L'«autodeterminazione originaria della volontà» nell'atto libero: ricapitolazioni e nuovi approcci per la comprensione del soggetto dal punto di vista esistenziale.....	182
2.2.1.1 « <i>Electio finis</i> » in concreto.....	183
2.2.1.2 L'«autodeterminazione originaria della volontà».....	186
2.2.2 La volontà come <i>facultas totius personae</i>	191
2.2.3 La principalità dell'«io volente».....	195
2.2.3.1 Dall'«autodeterminazione originaria» della volontà per la libertà alla soggettività.....	195
2.2.3.2 La trattazione dell'« <i>amor sui</i> » nella concezione dell'«io».....	198
2.3 L'«io» come principio assoluto esistenziale dell'agire.....	204
2.3.1 L'unità dell'«io» dal punto di vista «esistenziale».....	204

2.3.2 L'«io» come «principio assoluto» esistenziale.....	209
2.3.2.1 L'«io» come <i>principio</i> esistenziale.....	210
2.3.2.2 L'«io» come <i>principio assoluto</i>	211
2.3.2.3 Richiamo ai punti di vista antropologico e metafisico per la nozione di «io» come <i>principio assoluto esistenziale</i>	215
2.3.3 L'«io» come <i>causa sui</i>	218
2.4 La fondazione dell'«io» assoluto nella tensione esistenziale con l'Assoluto.....	220
2.4.1 La nozione fabriana di Assoluto.....	220
2.4.1.1 La nozione di Assoluto a partire della riflessione metafisica.....	222
2.4.1.2 La nozione di Assoluto a partire della riflessione sull'ateismo.....	224
2.4.2 L'«io» assoluto e il rapporto con se stesso: l'«io» «metafisico-esistenziale».....	226
2.4.3 La qualifica e fondazione dell'«io» nella scelta esistenziale dell'Assoluto.....	229
2.4.3.1 La dialettica qualitativa dell'«io»: lo «status» del soggetto dal punto di vista esistenziale.....	229
2.4.3.2 La fondazione metafisico-esistenziale dell'«io» mediante l'accettazione dell'Assoluto.....	234
2.5 La fondazione metafisica dell'«io» assoluto nell'Assoluto metafisico o <i>Ipsum Esse subsistens</i>	241

PARTE III

«SPUNTI» TOMISTICI PER ELABORARE OGGI

UNA CONCEZIONE DEL SOGGETTO.....	253
1.«Spunti esistenziali» nell'opera tomistica.....	254
2. Il ruolo della volontà nella <i>electio</i> e la «scelta» del fine ultimo «in concreto».....	257
2.1 La volontà come facoltà <i>directe</i> coinvolta nella scelta.....	264
2.2 La volontà coinvolta nella scelta del fine ultimo dell'uomo.....	282
3. Brevi cenni sulla tematica dell'« <i>amor sui</i> » nell'Aquinate.....	298
3.1 La presenza a sé dell'appetito intellettuale.....	306
3.2 La riflessività della volontà umana.....	308
3.3 Presentazione della nozione di « <i>amor sui</i> » in alcuni testi tomistici.....	313
4. « <i>Liber est causa sui</i> » in diversi brani tomistici.....	318
4.1 Significati di « <i>causa sui</i> » nell'Aquinate.....	322
4.2 Analisi di alcuni testi tomistici.....	325
4.3 Commento complessivo sulla nozione tomistica di « <i>causa sui</i> ».....	334
5. La persona intesa come soggetto.....	336
5.1 Rilettura di alcuni testi tomistici sulla persona in quanto sostanza.....	341
5.2 La persona «assoluta».....	349

CONCLUSIONE	
LA PROPOSTA FABRIANA DI UNA SOGGETTIVITÀ NELL'AQUINATE: L'«IO ESISTENZIALE».....	355
BIBLIOGRAFIA, SITOGRAFIA E ABBREVIAZIONI.....	365
BIBLIOGRAFIA.....	367
Nota metodologica.....	367
1. BIBLIOGRAFIA PRIMARIA.....	369
1.1 CORNELIO FABRO.....	369
1.1.1 Libri.....	369
1.1.2 Articoli.....	370
1.1.3 Dispense.....	373
1.1.4 Voci di Dizionari, Enciclopedie, ecc.....	373
1.2 THOMAS DE AQUINO.....	373
2. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA.....	375
SITOGRAFIA.....	393
ABBREVIAZIONI.....	395
INDICI.....	397
INDICE DEI NOMI.....	399
INDICE GENERALE.....	403

Finito di stampare nel mese di Novembre 2017
dalla Tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Via Pieve Torina, 55 – 00156 ROMA RM (Italia)
Tel.: +39 (0) 696522200 – Fax.: +39 (0) 696522402
email: segr.tipografia@cittanuova.it

