

Pratico: *idest operativus*. La natura dell'*intellectus practicus* nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino

IGNAZIO GENOVESE*

Oggetto di questo nostro saggio sarà la natura dell'intelletto pratico (*intellectus practicus*)¹ in Tommaso d'Aquino. Come punto di riferimento assumeremo un articolo della *Summa Theologiae*² (I, q. 79, a. 11), dedicato

* genovese@unigre.it. Docente incaricato associato di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana e invitato all'Istituto Teologico Leoniano di Anagni e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Alberto Trocchi" di Nepi/Civita Castellana.

¹ In via preliminare occorre anzitutto chiarire l'etimologia e la valenza del termine latino *intellectus* e degli aggettivi *speculativus* e *practicus*. L'intelletto, nella sua determinazione latina *intellectus*, ci rimanda all'*actus intelligendi* – il verbo di riferimento è *intelligere*=*intellegerere*, composto da *intus* e *legere*, ovvero: "leggere dentro" – ed è da ricondurre al termine greco νοῦς, che indica, tanto una facoltà mentale (in specie, la facoltà conoscitiva nelle sue diverse determinazioni), quanto una determinazione metafisica, una sostanza, ovvero l'Intelligenza. Così Gobry: «Troviamo il termine *nous* impiegato fin dalle origini in senso sia metafisico sia psicologico» (Gobry 2002²: trad. it. 145). L'aggettivo *pratico* (*practicus*, -a, -um), indica «*qui in agendo positus est, activus*» (Forcellini 1965⁴: 788), mentre *speculativo* (*speculativus*, -a, -um), è «*qui ad speculationem pertinet, spectivus*» (Forcellini 1965⁴: 442) – per cui è detta *speculativa* quella «*pars philosophiæ, quæ Grece θεωρητικὴ appellatur*» (*Ibid.*). Per Tommaso, la speculazione (*speculatio*, da *speculum*: "specchio") indica quel tipo di conoscenza che procede dagli effetti: una conoscenza "mediata", non immediata, che nella vita contemplativa appare riconducibile alla meditazione. Così l'Aquinate: «*sicut dicit Glossa Augustini ibidem, speculantes dicit a speculo, non a specula. Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet. Unde speculatio ad meditationem reduci videtur*» (*S. Th.*, II-II, q. 180, a. 3, ad 2).

² L'edizione latino-italiano della *Summa Theologiae* utilizzata in quest'articolo è la seguente: Thomas Aquinas, *Somma di Teologia*. I. Parte Prima. II. Prima parte della Parte

alla relazione fra intelletto speculativo e intelletto pratico. Un articolo che intende rispondere a un interrogativo ben preciso: intelletto speculativo e intelletto pratico sono due potenze distinte³? E se non lo sono, in che termini deve essere pensata la relazione fra i due? L'Aquinate, lungi dal separare questi due *momenti* della vita intellettuale, ne scorge una profonda unità. Un'unità fondata sulla necessità di conoscere la *verità* e operare il *bene*. Di comprendere, e di agire conformemente a ciò che si è appreso. Al fine di cogliere tutte le implicazioni sottostanti al dinamismo dell'intelletto, speculativo e pratico, procederemo in tre momenti. In primo luogo, coglieremo la *distinzione* fra i due, a partire dal fine cui sono ordinati. In un secondo momento, analizzeremo la *peculiarità* dell'*intelletto pratico*, anche in relazione al concetto di volontà e alla virtù cardinale della prudenza⁴. Infine, cercheremo di comprendere perché, per l'Aquinate, intelletto speculativo e intelletto pratico non possano essere ritenute due potenze distinte.

1. *Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis*⁵

1.1. *I luoghi della distinzione*

La distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico è oggetto di uno specifico articolo della *Summa Theologiae*: «*utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae*» (*S. Th.*, I, q. 79, pr.). Per coglierne appieno la portata, è anzitutto necessario collocarlo nel più ampio piano logico-speculativo della *Summa Theologiae*⁶. Ci troviamo nella *Pars*

Secunda. III. *Secunda parte della Parte Seconda*. IV. *Parte Terza*. IV. *Supplemento*, Città Nuova, Roma 2018 (volumi I-III), 2019 (volumi IV-V). Nel testo sarà indicata con l'abbreviazione *S. Th.*

Tutte le citazioni latine presenti nell'articolo, indipendentemente dall'edizione critica di riferimento, saranno riportate in corsivo.

³ Di primaria importanza, in merito al tema in esame, è la tesi dottorale monografica di Naus (1959). Tra gli articoli, segnaliamo la puntuale disamina del tema presente in Bertuzzi (1995): 50-61.

⁴ Per una prima dettagliata introduzione al rapporto fra intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino, cfr. Tromboni (2008): 239-257 e Forlivesi (1996): 222-278.

⁵ *S. Th.*, I, q. 14, a. 16, resp.

⁶ Per un'ampia disamina bibliografia relativa al piano generale della *Summa Theologiae*, si veda il dettagliato contributo di Vendemiati (2011): 237-280.

Prima, dedicata, *ex professo*, alla *consideratio de Deo* e avente una struttura tripartita⁷: il “*de Deo uno*”, concernente l’unità essenza divina (qq. 2-26), il “*de Deo trino*”, dedicato alla Trinità delle Persone (qq. 27-43), e il “*processum creaturarum*”, ovvero il *procedere delle creature da Dio* (qq. 44-119). Così l’Aquinata:

Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem Personarum, tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ipso (S. Th., I, q. 2, pr.).

In quest’orizzonte, il tema della distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico acquista una sua specifica funzione nella trattazione delle potenze o virtù dell’anima («*ea quae pertinent ad virtutem sive potentias*»: *S. Th.*, I, q. 75, pr.), segnatamente quelle intellettive (*de potentiis intellectivis*⁸): «*in aliis [sc. rispetto a Dio] creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis*» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 1, resp.). Ci troviamo nella sezione dedicata alla derivazione delle creature da Dio – la *processio creaturarum*, distinta in: *de productione creaturarum* (qq. 44-46), *de earum distinctionem* (qq. 47-102) e *de conservatione et gubernatione* (qq. 103-119) –, nell’ambito di quella particolare determinazione dell’ordine creato, composta di sostanza spirituale e corporea: l’essere umano. Dopo aver trattato della creatura *pure spirituali*⁹, gli angeli (qq. 50-64)¹⁰, e della creazione nel suo complesso (qq. 65-74: q. 65, l’opera della creazione; qq. 66-69, l’opera della creazione quanto alla distinzione; qq. 70-74, l’opera della creazione quanto all’ornamento), è il turno dell’essere umano (qq. 75-102): «*Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et*

⁷ Sulla struttura tripartita del *de Deo* in Tommaso d’Aquino, cfr. Émery (2012): 347-366.

⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, qq. 1-13. A giudizio dell’Aquinata, il teologo deve occuparsi esclusivamente delle potenze intellettive e appetitive, nelle quali si riscontrano le virtù. Così l’Aquinata: «*Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur*»: *S. Th.*, I, q. 78, pr.

⁹ «Dopo queste cose, bisogna indagare sulla distinzione della creatura corporea da quella spirituale. E per primo, sulla creatura puramente spirituale [*pure spirituali*], che nella Scrittura è chiamata *angelo*» (*S. Th.*, I, q. 50, pr.).

¹⁰ Per una prima introduzione al tema dell’angelologia tommasiana, con particolare riferimento alla *Summa Theologiae*, si veda il nostro: Genovese (2022): 127-142.

corporali substantia componitur» (S. Th., I, q. 75, pr.). L'essere umano, tra le realtà che procedono da Dio e sono da Lui governate, si presenta così quale termine medio¹¹ corporeo-spirituale¹². Una "medietà" e una "centralità" che Tommaso sembra sviluppare in una prospettiva etico-finalistica, come emerge nella *Secunda Pars* della *Summa Theologiae*, animata dal «*de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ad eo deviare»* (S. Th., I-II, q. 1, pr.). Ma questo dinamismo finalistico, questa capacità di autodeterminazione, viene all'uomo dall'intelletto, che si configura come quel "di più", quel *maius*, che lo contraddistingue: «*Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his [sc. generi¹³] est intellectivum, scilicet in hominibus»* (S. Th., I, q. 78, a. 1,

¹¹ Così Petruzzellis (1964⁵): 94, nota 1: «Anche per S. Tommaso l'uomo ha nel creato una posizione centrale, al limite com'è di due mondi, quello delle creature spirituali e quello delle creature corporee. Ma questa idea che si era colorita in Scoto Eriugena di forti riflessi panteistici e che formerà in Marsilio Ficino e in altri pensatori dell'Umanesimo la premessa metafisica dell'esaltazione dell'uomo, è scevra in Tommaso d'Aquino di orgogliose ebbrezze». Sull'antropologia di Scoto Eriugena, si veda il nostro: Genovese (2021): 121-137.

¹² «Ora, era necessario che il corpo umano fosse prodotto dalla materia dei quattro elementi, affinché l'uomo avesse convenienza con i corpi inferiori, quasi fosse qualcosa d'intermedio tra le sostanze spirituali e quelle corporee» (S. Th., I, q. 91, a. 1, ad 1.).

¹³ Seguendo lo schema aristotelico, Tommaso distingue le potenze o facoltà dell'anima, secondo il genere, in: vegetative, sensitive, appetitive, motive, intellettive. A questi cinque generi di potenze sono ricondotte le tre anime della psicologia tradizionale (vegetativa, sensitiva e razionale), così come i modi di vivere (vegetativo, proprio delle piante; sensitivo, caratteristico degli animali; motivo, riconducibile agli animali perfetti; intellettivo, costitutivo degli esseri umani). Cfr., in merito, Aristoteles, *De anima*, B, 3, 414a 29 - 415a 13 (trad. it., con testo greco a fronte, Movia 2018: 126-131). Con riferimento all'essere umano, Tommaso d'Aquino sostiene una progressione nell'animazione, tale per cui: «il corpo si forma in tempi successivi e si predispone a [ricevere] l'anima. Perciò, per primo, in quanto imperfettamente predisposto, riceve un'anima imperfetta; in seguito, quando è perfettamente predisposto, riceve un'anima perfetta» (S. Th., III, q. 33, a. 2, ad 3). In questa visione, l'Aquinate non manca tuttavia di sottolineare l'unità dell'anima umana, che è intellettiva. Tale anima, infatti, svolge anche le operazioni delle anime inferiori (vegetativa e sensitiva): «l'anima intellettiva, al corrompersi delle forme preesistenti, è creata da Dio alla fine della generazione umana e che essa è, insieme, anche sensitiva e nutritiva»: (S. Th., I, q. 118, a. 2, ad 2). Questa prospettiva sembra essere alla base del pronunciamento del concilio di Vienne (1311-1312) – l'anima razionale o intellettiva è la forma del corpo umano per sé ed essenzialmente (cfr. Concilium Viennense, Sessio III, 6 Maii 1312, *Constitutio Fidei catholicae*: DH 902) –, che intende rispondere alla tesi di Pietro di Giovanni Olivi, «per il quale l'anima dell'uomo ha tre strati o forme: vegetativa, sensitiva e intellettiva; forma del corpo sarebbero unicamente gli strati inferiori, vegetativo e sensitivo, ma non l'intellettivo o razionale; questa forma si unirebbe solo al corpo mediante le altre»: Ladaria Ferrer (1983): trad. it. 135. Un'eco della questione è

resp.)¹⁴. Un intelletto che, pur nella sua unità, appare percorso da un'importante distinzione: quella fra *intellectus speculativus* e *intellectus practicus*.

Questa distinzione *interna* all'intelletto, che si manifesta nell'essere umano, pur con tutti i distinguo del caso, è "anticipata" in Dio. Così, nel *de Deo uno* (qq. 2-26), dopo aver analizzato il tema dell'essenza divina (qq. 2-13) – aperto dall'*an sit* (q. 2) e dal *quomodo sit*, o, meglio, *quomodo non sit* (q. 3-13)¹⁵ – Tommaso si sofferma a presentare ciò che appartiene all'operazione divina (qq. 14-25), trattando, in primo luogo, della scienza (qq. 14-18) e della volontà divine (qq. 19-24) e, in un secondo momento, della potenza di Dio (q. 25)¹⁶, per concludere con una riflessione sulla beatitudine divina (q. 26). All'interno della scienza divina compare per la prima volta una formale distinzione fra la dimensione speculativa e quella pratica del conoscere. Il problema è se Dio abbia una scienza speculativa o pratica delle cose: «*utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam*»¹⁷. La questione è tutt'altro che semplice da dirimere: se la scienza divina è all'origine delle cose, in che senso è possibile predicare di Dio una scienza meramente speculativa? Inoltre: «La scienza speculativa si ottiene per astrazione dalle cose, il che non si addice alla scienza divina. Dunque, la

presente anche nella seconda cantica della *Divina Commedia* (canto XXV del *Purgatorio*, in particolare vv. 67-75). Per ulteriori approfondimenti in merito al pronunciamento magisteriale, cfr. Baldissera (1942): 212-232. Sulla questione dell'animazione "ritardata" in Tommaso d'Aquino, si veda: Honings (1974): 244-266. Quanto, invece, al diverso momento dell'animazione dell'uomo e della donna (quarantesimo giorno per il primo, novantesimo per la seconda), che l'Aquinate eredita dal pensiero aristotelico, cfr. *Super Sententiis*, III, d. 3, q. 5, a. 2, resp. e Izquierdo Labeaga (2019): 275-315.

¹⁴ In questo senso, l'Aquinate propone, in continuità con il suo tempo, un'esegesi "intellettualistica" dell'*imago Dei*. Con il termine *imago*, dice Tommaso citando Giovanni Damasceno, è significato un essere «*intellectuale et arbitrium liberum et per se potestativum*» (*S. Th.*, I-II, pr.) – citazione, questa, tratta dal *De fide orthodoxa*, II, 12: «l'espressione "a sua immagine" indica l'intelligente e il libero» (trad. it. Fazzo 1998: 121).

¹⁵ *S. Th.*, I, q. 3, pr: «*Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit*». Si veda, in merito, la dettagliata ricostruzione della *quaestiones* proposta da Piero Coda: Coda (2007): 69-83.

¹⁶ Significativa è la distinzione fra intelletto e volontà divine, da una parte, e potenza divina, dall'altra. Se le prime, per Tommaso, sono operazioni che rimangono in chi opera, la seconda procede come un effetto esteriore. Cfr., in merito, *S. Th.*, I, q. 14, pr.

¹⁷ *S. Th.*, I, q. 14, pr. – l'articolo al quale si allude è il numero 16 della *quaestio* 14.

scienza di Dio non è speculativa» (*S. Th.*, I, q. 14, a. 16, arg. 2). A queste obiezioni, l'Aquinate risponde ricorrendo a due argomenti: "d'autorità", il primo; "di ragione", il secondo. *Ex auctoritate*, nella misura in cui, posta la necessità di attribuire a Dio ciò che vi è di più nobile, e partendo dall'eccellenza e dall'eccedenza della scienza speculativa rispetto a quella pratica postulata da Aristotele¹⁸, ne risulta che: «*Deus habet de rebus scientiam speculativam*» (*S. Th.*, I, q. 14, a. 16, s.c.). Ma la tesi in parola è ulteriormente articolata, *ex ratione*, nel *respondeo*. Qui Tommaso parte dall'assunto che c'è una scienza che è solo speculativa, una che è solo pratica e una che è sotto un certo aspetto speculativa e sotto un altro pratica. Per l'Aquinate, infatti, una scienza è detta speculativa: a. *in ragione della cosa conosciuta*, nella misura in cui concerne realtà non soggette ad alcuna "fattibilità/operabilità" («*ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente*»: *S. Th.*, I, q. 14, a. 16, resp.); b. rispetto al *modo*, ovvero quando considera "il fattibile" in modo speculativo e non nella sua concreta determinazione, come il costruttore che "si limita" a immaginare una casa «disegnandola, analizzandola e pensando alle caratteristiche generali attribuibili ad essa» (*ibidem*); c. rispetto al *fine*, allorché il termine che ci si prefigge è di ordine meramente conoscitivo e non pratico: «se un costruttore edile considerasse in che modo potrebbe essere costruita una casa, ma non in ordine al fine dell'operazione, bensì solo per un fine conoscitivo» (*ibidem*). Per cogliere quest'ultima determinazione, Tommaso ricorre al *De anima* di Aristotele¹⁹, al quale riconduce la diversa natura dell'intelletto speculativo e dell'intelletto pratico: se il primo ha come termine la considerazione della verità («*finis autem intellectus speculativi*

¹⁸ In merito all'eccedenza delle scienze teoretiche rispetto a quelle pratiche, così Aristotele (*Metaphysica*, A, I, 981b 30 - 982a 1): «chi ha esperienza è ritenuto più sapiente di chi possiede soltanto una qualunque conoscenza sensibile: chi ha l'arte più di chi ha esperienza, chi dirige più del manovale e le scienze teoretiche più delle pratiche [αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον]» (trad. it., con testo greco a fronte, Reale 1997³: 6-7).

¹⁹ Aristoteles, *De anima*, Γ, 10, 433a 13-15: «entrambi questi principi sono cause della locomozione, l'intelletto e la tendenza: s'intende l'intelletto che ragiona in vista di qualcosa, ossia quello pratico; esso differisce da quello teoretico per lo scopo [ἄμφω ἅρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἐνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει]»: trad. it., con testo greco a fronte, Movia (2018): 234-235. La polarità fra *intellectus speculativus* e *intellectus practicus* andrebbe pertanto ricondotta alla diade aristotelica νοῦς θεωρητικός e νοῦς πρακτικός.

est consideratio veritatis»: *ibidem*), il secondo, come statuito dallo Stagirita, è ordinato al fine dell'operazione («*Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis*»: *ibidem*). All'esito di queste argomentazioni, Tommaso conclude

Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica (ibidem).

Senza entrare nel merito delle successive analisi sulla scienza divina, occorre qui rintracciare il fondamento “teologico” della distinzione “antropologica” fra intelletto speculativo e intelletto pratico. Il *discrimen* fra scienza speculativa e scienza pratica risiede nella diversa determinazione del fine: è pratica la scienza che ha una finalità “operativa” – nel senso latino medievale dell’*operabilis*, ovvero di “ciò che può esser fatto”²⁰. Pertanto, la scienza speculativa precede e fonda quella pratica, ma può sussistere anche indipendentemente da questa. In questo senso, Dio ha di sé solo una scienza speculativa: «*ipse enim operabilis non est*» (*ibidem*). Ma di tutte le altre cose ha una scienza tanto speculativa quanto pratica. Speculativa rispetto al modo: «tutto ciò che noi conosciamo nelle cose in modo speculativo, attraverso determinazioni e analisi, Dio lo conosce nel modo più perfetto» (*ibidem*). Pratica rispetto «alle cose che opera in un certo tempo» (*ibidem*) – scienza che si estende anche ai mali (che, «sebbene non possano essere compiuti da lui, tuttavia ricadono sotto la sua conoscenza pratica»: *ibidem*), «in quanto li permette, li impedisce o li subordina [*inquantum permittit vel impedit vel ordinat*]» (*ibidem*).

Questa distinzione fra intelletto speculativo e pratico avrà un ruolo centrale, come vedremo nel secondo paragrafo, anche nella *Secunda*

²⁰ Nell’ambito del latino medievale assistiamo a una “ricomprensione” dell’aggettivo *operabilis*, -e. Nella sua originaria attestazione, di epoca cristiana, il termine indicava il soggetto agente o l’efficacia dell’atto compiuto: «*operans, efficiens, efficax*» (ThLL IX/2 1968-1981: cl. 669). Nel latino medievale, invece, si identificò con ciò che può esser fatto («*qui peut être fait: de rebus operabilibus ab homine*», Blaise 1975: 636), ovvero con l’ambito di un possibile intervento. In quest’orizzonte occorre situare l’uso di *operabilis* presente in Tommaso.

*Secundae*²¹. Qui, trattando delle virtù dell'essere umano²², il tema dell'intelletto e della distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico torna per ben due volte. La prima in relazione alla virtù teologale²³ della fede – l'intelletto è un dono dello Spirito corrispondente (potremmo dire “coestensivo”) alla fede – e al suo rapporto con l'intelletto speculativo, rispetto al quale Tommaso si chiede: «*utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum, vel etiam practicus*» (*S. Th.*, II-II, q. 8, a. 1, pr.). Ma la distinzione fra l'ordine speculativo e quello pratico torna anche nella trattazione della virtù cardinale della prudenza – la virtù cardinale di ordine intellettivo, auriga delle virtù morali. Nel presentarne le singole parti «*quasi integralibus*» (*S. Th.*, II-II, q. 49, pr.), l'Aquinate scorge nell'intelletto una dimensione costitutiva della prudenza, intesa quale «*recta ratio agibilium*» (*S. Th.*, II-II, q. 49, a. 2, resp.). La prudenza, infatti, procede da un duplice atto dell'intelletto, che, colti i principi primi (tanto speculativi, quanto pratici), è chiamato a formulare un giudizio sull'azione *particolare e contingente* da compiere («*primi singularis et contingentis operabilis*»: *S. Th.*, II-II, q. 49, a. 2, ad 1). Ed è in questo secondo senso, ovvero quello di una «*recta aestimatio de aliquo particulari fine*» (*S. Th.*, II-II, q. 49, a. 2, ad 1), che parliamo dell'intelletto come di una dimensione costitutiva della prudenza. In sintesi, se il tema della distinzione fra *intellectus speculativus* e *practicus* è oggetto di una precisa analisi in *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 11, esso è “preceduto” da una riflessione “fondativa” sulla scienza speculativa e pratica di Dio e in Dio (*S. Th.*, I, q. 14, a. 16) e “chiuso” da una ri-lettura *ex*

²¹ Nella *Prima Secundae* il tema è solo “accennato” nell'ambito della *quaestio* 3, dedicata alla natura della beatitudine, segnatamente nell'articolo 5: «*si est operatio intellectus, utrum sit operatio intellectus speculativi, aut practici*» (*S. Th.*, I-II, q. 3, pr.). Altri riferimenti sono presenti in: q. 9, a. 1, ad 2 e q. 56, a. 3, resp. Di quest'ultimo parleremo diffusamente nel prossimo paragrafo.

²² La *Pars Secunda* della *Summa Theologiae* ha per tema il movimento della creatura razionale verso Dio. Essa si divide in due parti: la *Prima Secundae* e la *Secunda Secundae*. Se la *Prima Secundae*, dopo aver presentato il fine ultimo della vita umana (la beatitudine), analizza gli atti umani in generale (trattando delle azioni umane in sé stesse e dei principi delle azioni umane), la *Secunda Secundae* presenta le azioni umane in particolare (distinguendo quelle che riguardano tutti gli stati di vita, da quelle che riguardano determinati stati).

²³ Come vedremo nel corso dell'articolo, sono dette teologali quelle virtù infuse da Dio, che hanno Dio come oggetto e che sono attestate dalla rivelazione divina nella testimonianza biblica. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1, resp.

parte virtutum (teologici e cardinali): della *fede* (S. Th., II-II, q. 8, a. 1, pr.) e della *prudenza* (S. Th., II-II, q. 49, a. 2).

1.2. *L'intelletto: elementi per una definizione*

Per cogliere le implicazioni sottese alla distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico, occorre anzitutto delineare il concetto d'*intellectus* proprio del pensiero dell'Aquinate. Nel presentare la natura dell'intelletto e le sue funzioni, Tommaso intende proporsi come fedele interprete del pensiero di Aristotele. Interprete "*del Filosofo*", nell'ambito di quel complesso coacervo di letture ed "ermeneutiche" dello Stagirita che agitavano il XIII secolo²⁴. In questo contesto, Tommaso segna un punto di non ritorno, proponendo una "*lettura*" di Aristotele ancorata al tema dell'*individualità dell'intelletto* – in discontinuità con Averroè e con la tesi averroista della presenza di un unico intelletto in tutti gli uomini²⁵. All'origine del contendere vi è l'annosa questione della distinzione e della relazione, postulata da Aristotele nel *De anima* (I, 5), tra il νοῦς δυνάτορς e il νοῦς ποιητικὸς – ordinariamente tradotti in italiano con *intelletto possibile* (potenziale o passivo) e *intelletto agente* (attivo o produttivo)²⁶. Tommaso

²⁴ «L'avvenimento filosofico capitale del secolo XIII è costituito dalla conoscenza e dalla diffusione nel mondo latino delle opere fisiche e metafisiche di Aristotele e dei suoi interpreti arabi. Per la prima volta il medioevo latino viene a conoscere un sistema filosofico elaborato indipendentemente dalla Rivelazione e si trova di fronte ad una concezione puramente filosofica della realtà» (Vanni Rovighi 2006: 75). In merito al processo di progressiva recezione del pensiero di Aristotele e alla transizione dal peripatetismo all'averroismo, cfr. Gilson (1952): trad. it. 659-681.

²⁵ La questione, com'è evidente, svolge un ruolo di primo piano non solo per le molteplici implicazioni gnoseologiche, ma anche per il "pre-testo" teologico. Del resto, la trattazione *De unitate intellectus contra Averroistas* di Alberto Magno, maestro di Tommaso d'Aquino, nasce come un intervento sul destino escatologico dell'anima individuale, richiesto da papa Alessandro IV. A quanto detto, si aggiunga la diffusione del cosiddetto "averroismo latino", ovvero delle tesi di quei maestri del pensiero parigino, come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, che «derivavano effettivamente dai commenti scritti da Averroè sul pensiero aristotelico» (Weisheipl 1974, 1983: trad. it. 276). Contro l'averroismo latino, Tommaso d'Aquino si era espresso nell'opera *De unitate intellectus contra Averroistas (Parisienses)*. Il 10 dicembre 1270, il vescovo di Parigi Stefano Tempier condannò ben tredici proposizioni che costituivano «l'anima dell'averroismo latino» (*Ibid.*: trad. it. 280), tra le quali l'affermazione di un unico intelletto in tutti gli uomini. Per un'ampia e dettagliata disamina dall'averroismo latino, cfr. *Ibid.*: trad. it. 276-289 e Masnovo (1926): 43-55.

²⁶ La questione della distinzione fra intelletto possibile e intelletto agente deve essere letta all'interno della peculiare comprensione del νοῦς veicolata da Aristotele. Stando a Reale:

rigetta l'idea di un unico intelletto in tutti gli uomini²⁷ – tanto di quello possibile quanto di quello agente, pur con argomentazioni differenti²⁸ – e sostiene che «l'intelletto è l'anima e quindi la forma dell'uomo» (*Summa contra Gentiles*, II, cap. 59, n. 15; trad. it. Centi 2005: 45). L'intelletto, fra le potenze dell'anima, è ciò che distingue l'essere umano dagli “animali bruti”²⁹ e ne garantisce l'individualità: «*Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens*» (*S. Th.*, I, q. 76, a. 2, resp.).

«La introduzione dell'anima vegetativa e dell'anima sensitiva porta lo Stagirita ad esaltare, a livello antropologico, l'eccellenza di quella razionale, del *nous*, che egli concepisce come non mescolato al corpo, ossia come immateriale, e quindi, come tale, capace di essere luogo delle forme ideali. Il *nous* umano è realtà di per sé impassibile, proveniente “dal di fuori”, ossia trascendente, immortale, divina. La celebre distinzione fra intelletto potenziale e intelletto attuale è da intendersi alla luce della generale dottrina della potenza ed atto e non sembra avere quella ampiezza e quella portata che le daranno i successivi commentatori di Aristotele. [...] Lo Stagirita definisce quindi l'essenza dell'uomo (l'io, come diciamo oggi, il “noi”, come dicevano gli antichi) non genericamente come *psyché* (come Socrate e Platone), ma specificatamente come *Nous*» (Reale 2004: 257-258). Quando leggiamo, nel *De generatione animalium* (B, 3, 736b), che solo il *voûç* viene dall'esterno e che solo il *voûç* è divino, «significa che esso è irriducibile al corpo per sua intrinseca natura, e che dunque è trascendente il sensibile. Significa che in noi c'è una dimensione metempirica, soprafisica e spirituale. E questo è il divino in noi. Non è dio, ma ne rispecchia i caratteri» (Reale 1975, 1976²: 337). Sulla capacità dell'intelletto attivo di “assommare in sé” tutte le facoltà “inferiori”, così Movia: «se fosse legittimo applicare la relazione di anteriorità e posteriorità che intercorre tra le diverse anime o facoltà, l'intelletto attivo diventerebbe l'unica e sola anima, l'unica ‘forma’ o ‘essenza’ dell'uomo. Tale anima-intelletto attivo, dunque, oltre a esercitare la funzione a lei propria [...], adempirebbe anche la funzione dell'intelletto potenziale e tutte le altre funzioni inferiori, sensitiva e nutritiva, che quindi ‘decadrebbero’ a suoi ‘momenti’ o facoltà» (Movia 1997: 165-166). Queste letture dell'intelletto agente si collocano in continuità con l'ermeneutica tommasiana e si discostano da chi, a partire da Alessandro di Afrodisia, ritenne di poter identificare detto intelletto con l'intelletto divino. Si veda, in quest'ultimo senso: Caston (1999): 199-227. A sostegno della linea tommasiana, che vede nell'intelletto agente quella facoltà dell'anima che ne garantirebbe l'immortalità, cfr. Gerson (2004): 348-373.

²⁷ Cfr., in merito, Kainz (1971): 155-179. Per l'Autore, con la sua tesi dell'individualità e molteplicità dell'intelletto, Tommaso «defended the autonomy and self-sufficiency of the human intellect, in its own order; that is, with due regard for the dependence of all creatures on God» (*Ibid.*: 178).

²⁸ Si veda, in merito, *Super Sententiis*, III, d. 17, q. 2, a. 1. Per una dettagliata analisi dell'articolo, cfr. Masnovo (1926): 51-53.

²⁹ Cfr. *Summa contra Gentiles*, II, cap. 59, n. 15.

Da un punto di vista etimologico, Tommaso lega l'*intellectus* all'*intelligere*, ovvero all'*intus legere*, al “leggere dentro”. Diversamente dalla *cognitio sensitiva*, che concerne le qualità sensibili, esteriori, la *cognitio intellectiva* coglie l'essenza della cosa, il “ciò che è”³⁰. Così l'Aquinate:

nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de Anima (S. Th., II-II, q. 8, a. 1, resp.).

L'oggetto della conoscenza intellettiva, così per come delineato da Tommaso, risulta ulteriormente articolato in *proprio* e *adeguato*. È detta *propria* la conoscenza dell'essenza delle cose materiali, raggiunta tramite l'intelletto agente – che rende intelligibile l'oggetto sensibile –, per mezzo della “*conversio ad phantasmata*”: «*intellectum agentem [...] facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam*» (S. Th., II-II, q. 84, a. 6, resp.). Oggetto *adeguato* dell'intelletto, invece, è l'ente in quanto ente, l'essere in tutta la sua estensione. Come acutamente rileva Barzaghi, «rispetto appunto al suo oggetto *adeguato* e non *proprio*, [...] l'intelletto divino e l'intelletto umano *in quanto intelletto* hanno la stessa estensione: e il primo è la profondità o intimità dell'altro» (Barzaghi 2003: 306).

Nell'ambito dell'articolazione dell'*intelletto* “tommasiano” si registrano ulteriori distinzioni – alcune in parte già richiamate –, quali quella fra intelletto possibile e intelletto agente, fra intelletto e ragione³¹ e fra lume

³⁰ La cognizione sensitiva «*specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam*» (S. Th., II-II, q. 168, a. 2, resp.). In merito alla distinzione fra *cognitio sensitiva* e *cognitio intellectiva* in Tommaso d'Aquino, anche in relazione alla diversa posizione di Agostino d'Ippona, cfr. Gatt (1963): 22-28 (in particolare 24-28).

³¹ Pur non essendo potenze distinte, l'intelletto e la ragione ci rinviano a due diversi, ancorché contigui, momenti dell'orizzonte conoscitivo: l'apprensione immediata della verità, nel caso dell'*intelligere*, e il “dinamismo” argomentativo, nel caso del *rationari*. Per dirla con un'efficace locuzione dell'Aquinate: «*Patet ergo quod rationari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti*» (S. Th., I, q. 79, a. 8, resp.).

naturale e soprannaturale (della fede e della gloria)³². Questa dimensione “olistica”, seppur limitata, dell’intelletto umano³³, informa anche l’orizzonte della volontà: «infatti la volontà è libera di fronte ai beni finiti, e può scegliere fra essi quello a cui si autodetermina, perché l’intelletto può cogliere il significato del bene, la *ratio boni* in tutta la sua ampiezza, e perché la volontà è un appetito intellettuale» (Vanni Rovighi 2006: 113).

1.3. *L’intelletto speculativo e l’intelletto pratico*

All’esito di queste distinzioni, appare chiaro il senso dell’interrogativo che anima l’*articulus* 11 della *quaestio* 79: «*utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae*» (*S. Th.*, I, q. 79, pr.). La distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico non può che rivestire un ruolo di primo piano nel pensiero dell’Aquinense. Sul tema l’Angelico torna a più riprese nel corso della sua produzione teologico-filosofica³⁴, probabilmente

³² Rispetto al rapporto fra lume della conoscenza naturale e quello della fede, così Tommaso nel *Super Boetium de Trinitate* (q. 2, a. 3, resp.): «il lume della fede, che viene infuso in noi per grazia, non distrugge il lume della ragione naturale posto in noi da Dio [*lumen fidei, quod nobis gratia infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum*]» (ed. e trad. it., con testo latino a fronte, Porro 2007: 142-143). Il merito al *lumen gloriae*, si veda la *quaestio* 12 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae*. Qui, fra l’altro, leggiamo: «Dunque, bisogna dire che, per vedere l’essenza di Dio, è richiesta una certa somiglianza dalla parte della potenza visiva, ossia il lume della gloria, che rafforza l’intelletto, perché veda Dio [*Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum*]» (*S. Th.*, I, q. 12, a. 2, resp.).

³³ Come acutamente rileva la Vanni Rovighi: «L’intelletto umano, in cui pure consiste la più alta dignità dell’uomo, è tuttavia l’infimo degli intelletti, e apprende solo in parte l’intelligibilità del reale, che deriva da una Intelligenza infinita: di qui la possibilità della Rivelazione, se Dio voglia far conoscere all’uomo più di quello a cui arriverebbe il suo intelletto infinito. E poiché Dio ha voluto questo, ci sono due ordini di verità per l’uomo: razionale e di fede. Due ordini per il modo in cui l’uomo arriva a conoscerle, ma manifestazioni di un’unica verità, e quindi tali che non possono mai contraddirsi fra loro» (Vanni Rovighi 2006: 113). In quest’ottica, possiamo leggere il primo *articulus* della *Summa Theologiae*, dedicato alla necessità della divina rivelazione: «*necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur*» (*S. Th.*, I, q. 1, a. 1, resp.).

³⁴ Sulla distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico si vedano i luoghi paralleli: *Super Sententiis*, III, d. 23, q. 2, a. 3, qc. 2; *Quaestiones disputate de veritate*, q. 3, a. 3; *Sententia Libri De anima*, III, lect. 15; *In libros Ethicorum Aristotelis*, VI, lect. 2. I plurimi luoghi paralleli e la diversità di approcci ci pongono dinanzi a una vera e propria *quaestio* interpretativa. Stando a Forlivesi: «Il caso dell’intelletto pratico presenta molteplici

in un'opera di rilettura e interpretazione del pensiero aristotelico. La questione del rapporto fra intelletto speculativo e intelletto pratico, infatti, è tutt'altro che marginale, in quanto investe la relazione profonda tra l'orizzonte veritativo e quello operativo: quella peculiare declinazione della verità conosciuta che diviene bene agito. L'unità nella distinzione fra le due forme d'intelletto consente di salvaguardare il principio unitivo che l'intelletto svolge rispetto all'essere umano. D'altro canto, la distinzione pure evoca la pluralità di determinazioni del medesimo intelletto, che è chiamato ad operare conformemente a ciò che ha conosciuto. Emerge così il tratto specifico della relazione fra intelletto speculativo e pratico, così come la diversa natura (e la posteriorità) della volontà rispetto all'intelletto pratico. Come ricorda Forlivesi: «l'uno [sc. l'intelletto pratico] ha come oggetto il vero nelle sue relazioni all'operazione, l'altra [sc. la volontà] il bene in quanto fonte effettiva di attrazione» (Forlivesi 1996: 241)³⁵.

Seguendo la struttura del *respondeo*, due sono gli elementi che sanciscono, a un tempo, l'unità e la distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico: la dimensione formale e quella accidentale. Se l'elemento di unità è da ricondurre alla dimensione formale, la distinzione afferisce, invece, al piano accidentale: «accade accidentalmente che una cosa conosciuta sia o non sia ordinata a un'azione» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 11, resp.). La distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico non può essere pensata alla stregua di una distinzione fra potenze dell'anima, in quanto il *discrimen* fra i due è da ricercare in un modo diverso – “accidentale”, dunque – di riferirsi «*ad obiecti rationem: id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam*» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 11, resp.). L'esempio addotto da Tommaso appare di immediata evidenza: è la stessa potenza visiva che percepisce, a prescindere dal dato

difficoltà. Innanzi tutto, non è chiaro se il pensiero di Tommaso si sia evoluto da una concezione che vede nell'intelletto speculativo e in quello pratico due diverse potenze a una che vede in essi due espressioni dell'unica facoltà intellettiva. È invece assodato che il criterio in base al quale i due vengono distinti non è lo stesso in tutti i passi che affrontano l'argomento: se nelle prime opere si fa leva sulla distinzione tra la intelligibilità del necessario e quella del contingente, nelle ultime l'attenzione si sposta sia sulla distinzione tra la conoscenza dell'oggetto cercata per se stessa e quella cercata in vista dell'azione, sia sulla considerazione della capacità motrice propria del solo intelletto pratico» (Forlivesi 1996: 240).

³⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 3, ad 2.

accidentale della realtà percepita – «*accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur*» (*ibidem*). All'esito di queste premesse, Tommaso può delineare la dimensione "accidentale" che caratterizza la distinzione: l'intelletto speculativo non ordina quanto conosce a un'azione, ma alla "sola/mera" considerazione della verità («*intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem*»: *ibidem*). L'intelletto pratico, dal canto suo, ordina all'azione ciò che conosce («*practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus*»: *ibidem*). Per dirla con Bertuzzi:

L'intelletto ha dunque sempre come suo oggetto formale e specifico la verità e la realtà dell'essere; sarà l'estensione della sua considerazione all'appetibilità delle cose a fondare il suo passaggio dalla funzione speculativa a quella pratica (Bertuzzi 1995: 54).

"Estensione" esplicitamente evocata da Tommaso nel *sed contra*: «*intellectus speculativus per extensionem fit practicus*» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 11, s.c.).

D'altro canto, questa dimensione accidentale è anche "finalisticamente" connotata. Vale a dire, la diversa determinazione, speculativa e pratica, dell'intelletto, oltre che rispondere ad una dimensione occasionata e occasionale, palesa una peculiare relazione, finalisticamente istituita, con la verità. Così Tommaso: «*a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus*» (*ivi*: resp.).

2. «*Practicus, idest operativus*» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 11, s.c.)

La distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico mostra tutta la sua intelligibilità se intesa (e compresa) *ex parte virtutum*. Nelle virtù – quali abiti operativi, buoni e ordinati al bene³⁶ – troviamo, infatti, l'orizzonte antropo-teologico dell'intera *Summa Theologiae*³⁷. Trattando, nella *Prima*

³⁶ «*Virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus*» (*S. Th.*, I-II, q. 55, a. 3, resp.).

³⁷ Tra la "derivazione delle creature da Dio" (*de processione creaturarum*: cfr. *S. Th.*, I, q. 44, pr.), della *Prima Pars*, e il "tendere a Dio" in Cristo (cfr. *S. Th.*, I, a. 2, pr. e *S. Th.*, III, pr.), della *Tertia Pars*, la *Secunda Pars* – articolata in *Prima Secundae* e *Secunda Secundae* – ci pone dinanzi al principio di autodeterminazione dell'essere umano, in grado di compiere

Secundae, del fine ultimo dell'essere umano – la beatitudine (qq. 1-5) – e dei mezzi necessari per raggiungerlo – gli atti umani (qq. 6-48) e i loro principi, intrinseci (gli abiti in generale, qq. 49-54, e in particolare, qq. 55-89, atteso che «gli abiti [...] si distinguono mediante il bene e il male, per primo bisogna parlare degli abiti buoni, che sono le virtù e altre cose connesse, cioè i doni, le beatitudini e i frutti; per secondo, degli abiti cattivi, cioè dei vizi e dei peccati»: *S. Th.*, I-II, q. 55, pr.) ed estrinseci (la legge, qq. 90-108, e la grazia, qq. 109-114) –, Tommaso s'interroga, fra l'altro, sul soggetto della virtù (*quaestio* 56).

Posto che «la virtù risiede nella potenza dell'anima [*virtus est in potentia animae*]» (*S. Th.*, I-II, q. 56, a. 1, s.c.) e che «un'unica virtù non può risiedere in più potenze [*una virtus non potest esse in pluribus potentiis animae*]» (*S. Th.*, I-II, q. 56, a. 2, s.c.), l'Aquinate analizza quelle potenze dell'anima che fungono da soggetto delle virtù, ovvero: l'intelletto (a. 3),

atti liberi. Se nella *Prima Pars* della *Summa Theologiae* il fine o termine della creazione dell'uomo consiste nel suo essere creato «a immagine di Dio» – *imago* dal carattere eminentemente *intellettuale* (cfr. *S. Th.*, I, q. 93, a. 3, resp.) – nella *Secunda Pars* l'immagine viene invocata come principio di autodeterminazione («dopo che si è detto dell'esemplare, cioè di Dio, e di tutte quelle cose che procedettero dalla potenza di Dio secondo la sua volontà, resta ora da indagare intorno alla sua immagine, cioè intorno all'uomo, nella misura in cui anche questi è principio delle sue opere, in quanto ha il libero arbitrio e il dominio delle opere»: *S. Th.*, I-II, pr.). Un'autodeterminazione che s'iscrive in quel dinamismo corporeo-spirituale proprio dell'essere umano: «*qui ex spirituali et corporali substantia componitur*» (*S. Th.*, I, q. 75, pr.).

In questo senso, riteniamo che lo schema *exitus-reditus*, proposto da Chenu quale chiave interpretativa della *Summa Theologiae*, non risponda, già da un punto di vista lessicale, alla terminologia adottata dall'Angelico che, *ex professo*, parla di un *procedere da Dio* e di un *tendere a Dio*. La chiave interpretativa della *Summa* risiederebbe pertanto, a nostro avviso, proprio nella *Secunda Pars*: l'immagine di Dio nell'essere umano è, a un tempo, il segno più alto della creazione (icona del *procedere da*, di cui nella *Prima Pars*) e la condizione di possibilità di una reale e libera autodeterminazione per Dio (il *tendere a*, di cui nella *Tertia Pars*). In favore dello schema *exitus-reditus*, ricordiamo il celebre articolo di Chenu (1939): 93-107. Per un'ampia disamina bibliografica relativa al piano generale della *Summa Theologiae*, si veda il dettagliato contributo di Vendemiati (2011): 237-280. Per un confronto fra il piano della *Summa Theologiae* e quello delle altre opere di Tommaso, cfr. Gilbert (1992): 138-142.

l'irascibile e il concupiscibile (a. 4)³⁸ e la volontà (a. 6)³⁹. In questo contesto, Tommaso associa all'intelletto due distinte virtù: la fede e la prudenza – teologale, la prima; cardinale, la seconda. E, parimenti, lega l'intelletto speculativo alla fede e l'intelletto pratico alla prudenza.

Seguiamo, pertanto, da vicino l'argomentazione proposta nell'*articulus* 3 della *quaestio* 56: «*utrum intellectus possit esse subiectum virtutis*» (*S. Th.*, I-II, q. 56, pr.). La questione è piuttosto difficile da dirimere, in quanto afferisce alla stessa natura “operativa” della virtù. Tommaso, pertanto, richiamata l'esistenza di virtù “dianoetiche”⁴⁰ – che implicano un rapporto diretto, immediato ed “esclusivo” con l'intelletto –, osserva (e replica al Filosofo⁴¹): «il soggetto dell'abito, che è detto in assoluto [*simpliciter*] virtù, non può essere se non la volontà o qualche potenza, nella misura in cui sia mossa dalla volontà» (*S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3, resp.). Infatti: «accade che l'intelletto, come le altre potenze, sia mosso dalla volontà. Infatti, si pensa in atto una cosa perché si vuole» (*ibidem*). Pertanto, nella misura in cui “si riferisce” alla volontà, l'intelletto può essere soggetto della virtù considerata

³⁸ Per l'Aquinate «la virtù che risiede nell'irascibile e nel concupiscibile altro non è che una certa conformità abituale di queste potenze alla ragione [*virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem*]» (*S. Th.*, I-II, q. 56, a. 4, resp.).

³⁹ Rispetto alla volontà, così argomenta Tommaso: «poiché l'oggetto della volontà è il bene della ragione proporzionato alla volontà, quanto a ciò la volontà non ha bisogno di una virtù che la perfezioni. Ma se l'uomo dovesse volere un bene, che fosse superiore in rapporto a chi vuole, sia rispetto a tutta la specie umana, come il bene divino, che trascende i limiti della natura umana, sia rispetto all'individuo, come il bene del prossimo, in tal caso la volontà avrebbe bisogno della virtù. E quindi, queste virtù, che ordinano l'effetto dell'uomo verso Dio o verso il prossimo, per es., la carità, la giustizia e altre simili, risiedono nella volontà come nel soggetto» (*S. Th.*, I-II, q. 56, a. 6, resp.).

⁴⁰ Per una prima introduzione all'etica aristotelica, con particolare riferimento al tema delle virtù, cfr. Sellars (2023): trad. it. 83-93.

⁴¹ Per Tommaso, solo “*secundum quid*” (ovvero: “in un certo senso”) il soggetto della virtù «può essere non solo l'intelletto pratico, ma anche l'intelletto speculativo, senza [che ci sia] nessun ordine alla volontà. Ed è in questo senso che, in *Et. nic.*, VI, 3, il Filosofo dice che sono virtù intellettuali la scienza, la sapienza, l'intelletto e anche l'arte» (*S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3, resp.). L'Aquinate sembra qui riconoscere una “plausibilità” parziale, limitata, alla dottrina aristotelica.

Il brano di Aristotele qui richiamato è tratto da *Etica Nicomachea*, Z, 3 (1139b 14-17): «Riprendendo dunque da più indietro, parliamo di nuovo delle virtù dianoetiche. Poniamo che le disposizioni con le quali l'anima dice il vero, affermando o negando, siano in numero di cinque. Queste sono l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto [τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς]» (trad. it., con testo greco a fronte, Zanatta 2012¹¹: 590-591).

“in assoluto”: «*Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae*» (*ibidem*). Ma l'intelletto, come abbiamo già più volte richiamato, risulta articolato in *speculativo* e *pratico*. Tanto premesso, per Tommaso l'intelletto speculativo (o ragione) è il soggetto della fede, mentre l'intelletto pratico è il soggetto della prudenza. Nel caso dell'intelletto speculativo, la volontà muove all'assenso alle verità di fede. Nel caso dell'intelletto pratico, la volontà dispone alla retta ragione delle cose da fare. Di seguito l'argomentazione dell'Aquinate:

È così che l'intelletto speculativo o la ragione sono soggetti della fede [*Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio, est subiectum fidei*]. In effetti, l'intelletto è mosso ad assentire alle cose che appartengono alla fede dal comando della volontà. Infatti, «nessuno crede, se non perché vuole» [cfr. Augustinus Hipponensis, *In Evangelium Ioannis tractatus*, 26, 2]. – Invece, l'intelletto pratico è il soggetto della prudenza [*Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae*]. Infatti, poiché la prudenza è la retta ragione delle cose da fare [*recta ratio agibilium*], si richiede che l'uomo sia in buoni rapporti con i principi della ragione delle cose da fare, quali sono i fini. Con essi l'uomo è in buoni rapporti tramite la rettitudine della volontà, com'è in buoni rapporti con i principi degli oggetti di conoscenza tramite il lume naturale dell'intelletto (*ibidem*).

All'esito di questa argomentazione, segue la conclusione: «*sicut subiectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam*» (*ibidem*). Seguiamo, pertanto, da vicino l'intuizione tommasiana, analizzando le distinte virtù della fede e della prudenza.

2.1. Fede e prudenza come paradigmi

2.1.1. Il “de fide” e l'intelletto speculativo

Nell'ambito della riflessione teologica medievale, il “*de fide*” conobbe declinazioni differenti, in ragione dei diversi contesti storici e in relazione

alle peculiari scuole teologiche⁴². Diversamente dai Padri, che «dettero [...] la preminenza all'aspetto mistico della fede, pur non trascurandone quello sapienziale e veritativo, e Agostino consolidò la linea affettiva della fede ripresa soprattutto dalla Scuola francescana, i teologi scolastici si preoccuparono di chiarire il rapporto tra fede, intelletto e volontà» (Toniolo 2008²: 219). Senza entrare nel merito di una puntuale disamina dei rapporti fede-ragione, ci soffermeremo, di seguito, a presentare il pensiero di Tommaso d'Aquino in merito alla virtù teologale della *fede*, quale "paradigma" dell'intelletto speculativo.

Al fine di innestare il tema della fede nella dottrina moral-teologica veicolata nella e dalla *Summa Theologiae*, occorre delinearne alcuni criteri ermeneutici. In primo luogo, bisogna collocare la *quaestio* "de fide" nell'ampia e articolata trattazione della *Summa*, con particolare riferimento alla *Pars Secunda* e, nello specifico, alla *Secunda Secundae*. In secondo luogo, occorre cogliere il carattere intellettuale della fede. Trattare della fede nel pensiero di Tommaso d'Aquino significa anzitutto collocare la celebre *quaestio* "de fide" nell'ambito della *Secunda Secundae*, di cui occupa le prime sedici questioni. Se la *Prima Secundae* affronta il tema della morale e delle virtù in generale, la *Secunda Secundae*, invece, si attarda in una ricognizione delle singole virtù: «Dopo che si è indagato in generale sulle virtù, sui vizi e sulle altre cose riguardanti la materia morale, è necessario indagare in particolare [*in speciali*] intorno alle singole virtù. In effetti, i discorsi morali universali sono meno utili, poiché le azioni si compiono nei casi particolari» (*S. Th.*, II-II, pr.). Tali virtù, ricorda Tommaso, «dovranno essere ridotte a un numero di sette, di cui tre sono teologali [qq. 1-46] ed esse vanno trattate per primo [*primo*], mentre le altre quattro sono cardinali ed esse saranno trattate dopo [qq. 47-170]» (*ibidem*). Il principio formale che anima la *Secunda Pars* è dunque da ricercare in quella tensione della creatura razionale verso Dio. Un dinamismo che, pur mantenendo un'impalcatura "razionale", conserva un fondamento agapico, ancorato all'etica delle virtù⁴³.

⁴² Cfr. Dulles (1994): trad. it. 40-58.

⁴³ In merito all'essenza della virtù, si veda *S. Th.*, I-II, q. 55. Nel *prologus* le virtù sono qualificate come "abiti buoni". Le virtù, inoltre, hanno un carattere operativo (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 4). Per una più ampia introduzione al tema delle virtù, in particolare di quelle teologali, cfr. Pesch (1987): 116-141. Il concetto di *habitus* è ritenuto da Tommaso più idoneo

Il “*de fide*” apre la *Secunda Secundae*, strutturata attorno alla trattazione delle virtù, dei doni corrispondenti e dei vizi opposti. In quest’ordine di cose, occorre anzitutto notare la “secondità” delle virtù cardinali rispetto a quelle teologali – la trattazione delle virtù teologali precede e “fonda” quella sulle virtù cardinali. Le virtù teologali, infatti, si presentano come quei principi per mezzo dei quali l’essere umano è ordinato alla beatitudine soprannaturale. Tali virtù sono infuse da Dio, hanno Dio come oggetto e sono conosciute tramite la divina rivelazione nella testimonianza biblica. Così Tommaso:

RISPONDO: va detto che, per mezzo della virtù, l’uomo è perfezionato quanto a quegli atti mediante i quali è ordinato alla beatitudine, com’è evidente dalle cose dette sopra. Ora, la beatitudine o la felicità dell’uomo è duplice, come sopra è stato detto. Precisamente, una è proporzionata alla natura umana, cui, cioè l’uomo può pervenire mediante i principi della sua natura. Un’altra, invece, è una beatitudine che è al di là della natura dell’uomo, cui l’uomo può pervenire solo grazie alla potenza divina, secondo una certa partecipazione della divinità, stando a quanto si dice in 2 Pt., 1, 4, cioè che siamo fatti «partecipi della natura divina». E poiché questa beatitudine è al di là delle capacità della natura umana, i principi naturali dell’uomo, per mezzo dei quali egli agisce secondo le sue capacità, non sono sufficienti a ordinare l’uomo verso la predetta beatitudine. Per conseguenza, è necessario che, da parte di Dio, siano dati all’uomo, in sovrappiù, altri principi, per mezzo dei quali sia ordinato alla beatitudine soprannaturale, così com’è ordinato per mezzo dei principi naturali a un fine connaturale, tuttavia, non senza l’aiuto divino. E simili principi sono chiamati *virtù teologali*, sia perché esse hanno Dio come oggetto, in quanto per mezzo di esse siamo ordinati a Dio, sia perché sono infuse in noi solamente da Dio, sia perché queste virtù ci sono fatte conoscere soltanto da una rivelazione divina nella Sacra Scrittura (*S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1, resp.).

La fede, che apre la trattazione delle virtù teologali, è analizzata da Tommaso in sé stessa (rispetto all’oggetto, q. 1, all’atto, distinto in interiore, q. 2, ed esteriore, q. 3, e all’abito/virtù, qq. 4-7: in sé, q. 4, intorno a quelli

rispetto a quello di *qualitas (bona)* per definire la virtù («*Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum*»: *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 4, resp.).

che possiedono la fede, q. 5, alla causa della fede, q. 6, e agli effetti della fede, q. 7), in relazione ai doni corrispondenti (ovvero all'intelletto, q. 8, e alla scienza, q. 9), ai vizi opposti (l'incredulità, qq. 10-12, la bestemmia, qq. 13-14, e l'ignoranza/ottusità, q. 16) e ai precetti connessi (alla fede, all'intelletto e alla scienza, q. 16). Senza entrare nel dettaglio della magistrale lettura tommasiana, ci limitiamo qui ad enucleare la peculiare relazione tra la fede e l'intelletto speculativo.

Per cogliere il *focus* tommasiano, è necessario chiarire la diversa natura di fede, speranza e carità. Atteso che una virtù è detta teologale in quanto ha Dio come oggetto *cui* si aderisce, «una cosa può aderire a un'altra in due modi: in un modo, di per sé stessa; in un altro modo, in quanto da essa si perviene a qualche altra cosa» (*S. Th.*, II-II, q. 17, a. 6, resp.). Se «la carità fa sì che l'uomo aderisca a Dio per sé stesso, unendo la mente dell'uomo a Dio mediante l'affetto dell'amore» (*ibidem*), «la speranza e la fede fanno sì che l'uomo aderisca a Dio come a un principio dal quale provengono a noi alcune cose» (*ibidem*). Segnatamente, «la fede fa sì che l'uomo aderisca a Dio, in quanto è per noi il principio della conoscenza della verità. Infatti, crediamo vere le cose che ci sono dette da Dio» (*ibidem*) – con la speranza, invece, «confidiamo nell'aiuto divino per conseguire la beatitudine» (*ibidem*). Emerge, così, il nesso peculiare che la fede intrattiene con la dimensione intellettuale, e, parimenti, *speculativa* – anche se tale orizzonte gnoseologico non perde mai di vista la dimensione “peregrinante” e “unitiva” della verità. Si pensi, in questo senso, alla celebre distinzione – attestata già in Agostino⁴⁴ – fra *credere Deo*, *credere Deum* e *credere in Deum*: l'oggetto materiale (il *credere Deum*, “credere Dio”, ovvero il contenuto della fede: la *fides quae*) e l'oggetto formale (il *credere Deo*, “credere a Dio”, ovvero il fondamento della fede/la verità prima: la *fides qua*), si compongono in unità nella dimensione itinerante della fede (il *credere in Deum*, “credere in Dio”, ovvero il cammino della fede: la *fides viatorum*)⁴⁵. Tale dimensione viatoria, unitivo-tensionale, della fede emerge in numerosi passaggi. È il caso, ad esempio, di *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 6 (*se le cose da credere debbano distinguersi in*

⁴⁴ Augustinus Hipponensis, *In Evangelium Ioannis tractatus*, 29, 6: «*Sed si creditis in eum, creditis ei: non autem continuo qui credit ei, credit in eum*» (ed. NBAG XXIV/1; corsivo nostro).

⁴⁵ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 2, resp. Per un primo commento, si veda: Pié-Ninot (1999): 77.

articoli). Qui, nel *sed contra*, leggiamo: «IN CONTRARIO, c'è che Isidoro dice: “L'articolo è la percezione della verità divina tendente verso di essa [*Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*]”» (*S. Th.*, II-II, q. 1, a. 6, s.c.). Stando alla lettura del testo di Tommaso fatta da Fisichella: «C'è un progresso continuo nella fede ed esso è in un solo atto: nella conoscenza della verità rivelata che la chiesa fino alla fine riceverà come dono dallo Spirito (*Gv* 16,13); progresso nella vita di fede che coerentemente dovrà essere testimoniata» (Fisichella 1993: 650). La fede è dunque, per Tommaso, «una percezione dinamica. Mosso dal desiderio dell'unione col divino, l'intelletto non può trovare pace in proposizioni o in realtà create, ma in Dio stesso» (Dulles 1994: trad. it. 52)⁴⁶.

Le considerazioni addotte trovano un “naturale” epilogo in un *articulus* interamente dedicato alla relazione tra fede e intelletto, volto a chiarire il rapporto fra intelletto speculativo e intelletto pratico. Segnatamente, trattando dell'intelletto – unitamente alla scienza⁴⁷ – come di un dono dello Spirito Santo “corrispondente” alla virtù della fede⁴⁸, nell'*articulus* 3 della *quaestio* 8 Tommaso si chiede, fra l'altro, «*utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum, vel etiam practicus*» (*S. Th.*, II-II, q. 8, pr.). Se la fede manifesta un legame peculiare con l'orizzonte noetico, possiamo per ciò stesso sostenere che il corrispettivo dono dell'*intellectus* si risolve in un “mero” orizzonte speculativo? È possibile riconoscere una dimensione “pratica” in quella declinazione “eminentemente” speculativa che appare contraddistinguere il dono dell'*intellectus*? La risposta di Tommaso sorprende non poco: atteso che il dono dell'intelletto ha per oggetto non soltanto le cose che rientrano nella fede in maniera primaria e principale, ma

⁴⁶ Come osserva Bars: «la conoscenza di fede è una conoscenza “esistenziale”, perché, da una parte, conduce alla realtà stessa – *non terminatur ad enunciabilia, sed ad rem*, dice S. Tommaso – e dall'altra interessa tutta l'esistenza umana in ciò che ha di più concreto, di più unico e incommunicabile. Pur rimanendo conoscenza, è un rapporto vitale dell'uomo a Dio, cioè è necessariamente ispirata dalla preghiera, è preghiera» (Bars 1960: trad. it. 70).

⁴⁷ Se il dono dell'intelletto ci consente di comprendere i dogmi proposti, la scienza garantisce un giudizio retto e sicuro, per distinguere le cose da credere da quelle da non credere: «*Quorum unum est quod sane capiat ea quae proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est. Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda non credendis. Et ad hoc necessarium est donum scientiae*» (*S. Th.*, II-II, q. 9, a. 1, resp.).

⁴⁸ Cfr. il «*sibi correspondentibus*» di *S. Th.*, II-II, q. 1, pr. e il «*quae respondent virtuti fidei*» di *S. Th.*, II-II, q. 8, pr.

anche tutto ciò che ad essa è ordinato («*donum intellectus non solum se habet ad ea quae primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quae ad fidem ordinantur*»: *S. Th.*, II-II, q. 8, a. 3, resp.) – *premessa maggiore* – e posto che gli atti buoni sono in qualche modo connessi con la fede («*Operationes autem bonae quendam ordinem ad fidem habent*»: *ibidem*) – *premessa minore* – possiamo dedurre che il dono dell'intelletto si estende anche a “certe” operazioni («*nam fides per dilectionem operatur, ut Apostolus dicit, ad Gal. 5*»: *ibidem*) – *conclusione*. Le *auctoritates* avanzate da Tommaso sono due. La prima, già richiamata, è la stessa *Sacra Pagina*, segnatamente il celebre passo di *Gàlati* 5,6: «Perché in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma *la fede che si rende operosa per mezzo della carità* [testo greco: «ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη»; traduzione latina: «Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed *fides quae per caritatem operatur*]» (it., CEI 2008; gr. e lat., Merk 1933, 1992¹¹: 630; corsivo nostro). L'assunto ci rinvia a tutta una serie di questioni scolastico-tridentine inerenti alla natura della fede (fede e opere, fede e sacramenti, *fides informis-fides caritate formata*, etc.)⁴⁹. L'estensione pratica dell'intelletto speculativo garantisce alla fede una dimensione “visibile e operosa”: «poiché la fede è una virtù, deve manifestarsi esternamente, in modo visibile, in uno stile di vita corrispondente al duplice comandamento dell'amore a Dio e al prossimo, in relazione con la Chiesa orante» (Commissione Teologica Internazionale 2021: n. 61). La seconda *auctoritas* è rintracciata nel pensiero di Agostino d'Ippona, segnatamente in un celebre passo del *De Trinitate*. Ci troviamo nel

⁴⁹ Sulla relazione tra fede e carità in Tommaso d'Aquino, si veda l'ampia e dettagliata monografia di Miriam Rose: *Fides Caritate Formata. Das Verhältnis Von Glaube Und Liebe in Der Summa Theologiae Des Thomas Von Aquin* (2007). Per ulteriori approfondimenti, cfr. Commissione Teologica Internazionale (2021): nn. 61-64. Sulla dottrina delle virtù teologali nel dettato tridentino: Bonanni (2010): 239-240. Con riferimento alle virtù teologali, il concilio di Trento insegna: «*Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem*» (Concilium Tridentinum, Sessio VI, *Decretum de iustificatione* (13 Ian 1547), cap. 7, in DH 1530; corsivo nostro). In merito alla relazione tra fede e carità, il Tridentino statuisce: «Se qualcuno afferma che, perduta la grazia col peccato, si perde sempre insieme anche la fede, o che la fede che rimane non è vera fede, in quanto non è viva [cf. *Gc* 2,26], o che colui che ha la fede senza la carità, non è cristiano: sia anatema» (Concilium Tridentinum, Sessio VI, *Decretum de iustificatione* (13 Ian 1547), can. 28, in DH 1578).

libro XII, nella sezione in cui l'Ipponate s'interroga sul tema della comune partecipazione dell'uomo e della donna all'*imago Dei*⁵⁰. Qui, fra gli altri, emerge un tema caro al *Doctor gratiae*: la distinzione fra *ratio superior* e *ratio inferior*⁵¹. Prescindendo dalle questioni "di genere" sottese all'esegesi agostiniana e ai suoi "risvolti"⁵², Tommaso richiama il principio, evocato nel *De Trinitate*, per cui il nostro agire è regolato «*rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis*» (*S. Th.*, II-II, q. 8, a. 3, resp.)⁵³. Il dono

⁵⁰ Agostino affronta a più riprese il tema della distinzione uomo-donna, cercando, fra l'altro, di "armonizzare" il dettato biblico di *Gen* 1,27 («E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò») con quello di *1Cor* 11,7 («L'uomo non deve coprirsi il capo, perché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo»). Si vedano, per una più ampia panoramica, i nostri contributi: Genovese (2024): 99-132 e Genovese (2025): 507-539.

⁵¹ La distinzione fra una *ratio superior* e una *ratio inferior* risulta riconducibile alla polarità fra ragione contemplativa e attiva (cfr. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XII, 12, 19): una ragione fondata sulla contemplazione e una sul governo delle attività temporali. Tale distinzione appare simbolicamente rappresentata dal maschile e dal femminile. Pensiero, questo, che si colloca in straordinaria continuità con il dettato filoniano, che aveva così polarizzato i sessi: maschio-intelletto-agire (ἀνὴρ-νοῦς-δράω), femmina-senso-patire (γυνή-αἴσθησις-πάσχω) – per ulteriori approfondimenti sull'*immagine di Dio* nella dottrina filoniana, cfr. Giblet (1948): 93-118. Agostino, oltre ad ammettere una duplice funzione della ragione, definisce la *ratio superior* una *sublimior ratio*, nella misura in cui ha il compito di «giudicare di queste cose corporee, secondo le leggi incorporee ed eterne» (Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XII 2, 2; trad. it., NBAG IV). D'altro canto, però, proprio la metafora "nuziale" gli consente di affermare che come l'uomo e la donna, uniti dal vincolo coniugale, sono due in una sola carne, analogamente questi due aspetti della ragione si trovano congiunti: «E come i due corpi dell'uomo e della donna non sono che una sola carne, così pure il nostro intelletto e l'azione, il consiglio e l'esecuzione, la ragione e l'appetito razionale (o se c'è qualche altro modo di dire che designi queste realtà in maniera più espressiva) sono compresi nell'unità della natura dello spirito; cosicché, come di quelli è stato detto: *Saranno due in una sola carne*; così di questi si possa dire: "Sono due in un solo spirito"» (Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, XII, 3, 3; trad. it., NBAG IV). Analogamente in *De Trinitate*, XII, 12, 19: «In tutta questa discussione in cui abbiamo cercato di mostrare che esiste, nello spirito di ciascun uomo, una specie di matrimonio tra la ragione contemplativa e la ragione attiva [*Haec itaque disputatio qua in mente uniuscuiusque hominis quaesivimus quoddam rationale coniugium contemplationis et actionis*]» (trad. it., NBAG IV). La traduzione italiana, con testo latino a fronte, è tratta da: NBAG IV. L'uso del corsivo, per il testo latino, è da intendersi nostro. Per ulteriori approfondimenti, cfr. Børresen (1990): 411-428 e O'Daly (1987): trad. it. 129 e nota 44.

⁵² Cfr. Børresen (1981): 393-407.

⁵³ Il testo di Agostino letteralmente recita: «L'immagine di Dio non risiede se non nella parte dello spirito dell'uomo che si unisce alle ragioni eterne, per contemplarle ed ispirarsene [*aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis*], parte che, come è manifesto, possiedono non solo gli uomini, ma anche le donne» (*De Trinitate*, XII, 7. 12; trad. it., NBAG IV).

dell'intelletto si estende, pertanto, anche a certe operazioni (*operabilia*), non in quanto suo oggetto principale («*non quidem ut circa ea principaliter versetur*»: *ibidem*), ma in virtù delle *ragioni eterne*, alle quali conformiamo il nostro agire. Queste, infatti, ineriscono alla *ratio superior*, che l'intelletto porta a compimento: «*inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur*» (*ibidem*)⁵⁴. La comprensione delle verità di fede anima, dunque, anche la vita credente – ad essa si estende e da essa è, in un certo qual modo, inseparabile. Nell'*articulus* 3 della *quaestio* 9 analoghe considerazioni si estendono anche al dono della scienza. Anche qui è richiamata l'*auctoritas* paolina di *Gal* 5,6: «*Sed quia prima veritas est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Gal. 5: Fides per dilectionem operatur*» (*S. Th.*, II-II, q. 9, a. 3, resp.). Pertanto, se il dono della scienza, in maniera primaria e principale, concerne la speculazione, in senso secondario, non può che “estendersi” anche all'azione: «*oportet quod donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem*» (*ibidem*). Tale nesso, statuito da Tommaso, tra la dimensione *teoretica* e quella *pratica*, sembra restituirci il volto “polare” della *φρόνησις* aristotelica, protesa tra l'orizzonte “metafisico” – «la forma più alta del sapere: la scienza dell'immutabile, del soprasensibile, in una parola il sapere autentico, filosofico» (Aubenque 1963: trad. it. 24⁵⁵) – e quello di una virtù che, pur essendo dianoetica, è «propria della parte *calcolatrice* o *opinativa* dell'anima» (*ivi*: trad. it. 24⁵⁶), «riguarda il contingente, varia a seconda degli individui e delle circostanze» (*ivi*: trad. it. 25⁵⁷). In quest'ultima dimensione,

⁵⁴ In merito alla distinzione e alla relazione fra *ratio superior* e *inferior* in Tommaso d'Aquino, cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 9.

⁵⁵ Si veda, ad esempio: «Pertanto, se ci deve essere scienza e conoscenza di qualche cosa [ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις], dovranno esistere, oltre quelle sensibili, altre realtà che permangono immutabili, perché delle cose che sono soggette a perenne flusso non c'è scienza» (Aristoteles, *Metaphysica*, M, 4, 1078b 15-18; trad. it., con testo greco a fronte, Reale 1997³: 604-605).

⁵⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Z, 5, 1140b 25-26: «E poiché le parti dell'anima razionale sono due, dovrà essere la virtù di una, e precisamente di quella opinante [δύοιν δ' ὄντοιν μερῶν τῆς ψυχῆς τῶν λόγων ἔχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετὴ, τοῦ δοξαστικοῦ]» (trad. it., con testo greco a fronte, Zanatta 2012¹¹: 598-599).

⁵⁷ Si vedano, in questo senso, *Ethica Nicomachea*, Z: 5, 1140b 27; 6, 1140b 36; 7, 1141a 25; 8, 1141b 11.

essa appare tuttavia maggiormente protesa alla virtù cardinale della *prudenza*, quale *recta ratio agibilium*. E, del resto, ben diverso è l'intelletto prudenziale dall'intelletto che troviamo tra i doni dello Spirito Santo: «*intellectus qui ponitur donum Spiritus Sancti est quaedam acuta perspectio divinorum, ut ex supradictis patet. Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiae*» (S. Th., II-II, q. 49, a. 2, ad 2).

2.1.2. Il “de prudentia” e l'intelletto pratico

Diversamente dall'immaginario odierno, nel quale la prudenza «è associata soprattutto a un procedere lento e circostanziato [...] o a una indecisione di fondo per evitare rischi o, peggio ancora, a una forma di viltà o di pavidità che impedisce di prendere posizione» (Cucci 2021: 11)⁵⁸, nel pensiero di Tommaso, erede della greicità classica, la *prudenza* svolgeva un ruolo di primo piano, al punto tale che non possono esserci virtù morali senza la prudenza: «*virtus moralis sine prudentia esse non potest*» (S. Th., I-II, q. 58, a. 4, resp.). In continuità – e parziale novità – con Aristotele, l'Aquinate distingue le virtù in dianoetiche (o speculative) ed etiche (o morali)⁵⁹. Tale divisione risponde al fatto che nell'essere umano vi sono due principi supremi di azione: la mente (o ragione) e la volontà (o appetito razionale):

⁵⁸ Analoghe considerazioni sono formulate da Remo Bodei: «Nel linguaggio comune la prudenza tende oggi a essere confusa con la cautela o con la moderazione, ossia con una virtù modesta e quasi senile, carica di paure e di incertezze. Effettivamente, già Voltaire era arrivato a definirla una “sciocca virtù”. Per chi è più diffidente, essa appare addirittura il paravento per l'astuzia, l'inganno, la simulazione e la dissimulazione» (Bodei 2017: 5).

⁵⁹ Cfr. S. Th., I-II, qq. 57-61. In questo contesto, particolarmente importante risulta il *sed contra* dell'*articulus* 2 della *quaestio* 58, in cui viene esplicitamente richiamato il dettato aristotelico concernente la distinzione tra virtù intellettuali e morali. Il riferimento all'opera dello Stagirita, che riportiamo nella sua forma più estesa, è tratto da *Ethica Nicomachea* A, 13 (1103a 4-7): «Infatti diciamo che delle virtù alcune sono dianoetiche, altre etiche. La sapienza, l'intelligenza e la saggezza sono virtù dianoetiche; la liberalità e la moderazione, invece, sono virtù etiche [λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς]» (trad. it., con testo greco a fronte, Zanatta 2012¹¹: 24-25) – si noti, tuttavia, che in Z, 3 (1139b 14-17) alle dianoetiche sono ascritte anche τέχνη e ἐπιστήμη e che, in luogo di σύνεσιν, troviamo νοῦς. Diversamente da Aristotele, Tommaso affronta “*ex professo*” il tema delle virtù cardinali (tra le virtù morali) – nella *quaestio* 61 della I-II (*de virtutibus cardinalibus*), lo Stagirita non viene menzionato come *auctoritas*, e “cede il passo” a Plotino (citazione indiretta, da Macrobio), Cicerone, Ambrogio, Agostino e Gregorio Magno. Ovviamente, del tutto nuova rispetto ad Aristotele è l'analisi delle virtù teologali (cfr. S. Th., I-II, q. 62: *de virtutibus theologicis*).

«*humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus: haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III de Anima*⁶⁰. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum» (S. Th., I-II, q. 58, a. 3, resp.). Se è proprio delle virtù morali il dominio sulle passioni, che la ragione esercita tramite la volontà⁶¹, come interpretare il ruolo della prudenza?

Tommaso sviluppa il dettato aristotelico sulla φρόνησις⁶² in chiave singolare e innovativa, attraverso il ricorso alla dottrina delle virtù cardinali – che sembra collegare il cristianesimo a Platone⁶³. La novità – e, parimenti, la continuità – veicolata dall'Aquinate in merito alla *prudentia* (già φρόνησις) emerge chiaramente, se posta in relazione alla dottrina aristotelica sulle virtù dianoetiche (come distinte da quelle etiche⁶⁴). Lo

⁶⁰ Aristoteles, *De anima*, Γ, 10, 433a 9: «In ogni caso è evidente che le cause del movimento sono queste due: la tendenza oppure l'intelletto [Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινούντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς]» (trad. it., con testo greco a fronte, Movia 2018: 234-235).

⁶¹ Cfr. S. Th., I-II, q. 58, a. 2, resp.

⁶² Rispetto all'etimologia del termine “prudenza”, Cucci osserva: «I greci la indicavano con *phronēsis* (saggezza), un termine che faceva originariamente riferimento al diaframma (*frēn*), sede del respiro, del sentire e dell'attività conoscitiva propria dell'anima, la dimensione più intima dell'uomo» (Cucci 2021: 11).

⁶³ Nella *Repubblica* (Δ, 429e-441c) di Platone assistiamo ad una prima “sistematizzazione” delle virtù cardinali, quale espressione della duplice armonia dell'anima umana e del corpo sociale: la prudenza, qualificata come sapienza (σοφία), guida i governanti e regola la ragione; il coraggio (ἀνδρεία) muove il cuore e anima i guerrieri; la temperanza (σωφροσύνη), propria del popolo, mitiga la concupiscenza; la giustizia (δικαιοσύνη), per par suo, afferisce all'individuo nella sua globalità e, parimenti, informa l'intero corpo sociale. «Queste quattro virtù platoniche sono comunemente chiamate le “virtù cardinali”. Ne troviamo diversi abbozzi, antecedenti la *Repubblica*, nel *Protagora* (349b): giustizia, saggezza, santità, coraggio, sono quattro aspetti di un'unica virtù, ai quali si aggiunge più tardi la temperanza (316b); nel *Fedone*, due triadi appaiono di volta in volta: coraggio, saggezza, giustizia (67b) e temperanza, giustizia, coraggio (68b-e)» (Gobry 2002²: trad. it. 32).

⁶⁴ In merito alla genesi della distinzione fra virtù etiche e dianoetiche in Aristotele, in discontinuità con il pensiero di Platone, così Gobry: «Aristotele, a sua volta, definisce due virtù in relazione alle parti dell'anima; pertanto vi è una grande differenza rispetto a Platone. Quest'ultimo dà alla concupiscenza e al cuore, che sono infrarazionali, la capacità di esercitare la virtù; Aristotele situa i due livelli della virtù nell'anima razionale (*psyche*): se la virtù è infatti acquisita, lo è razionalmente; essa è però il frutto non di una ragione teoretica, che tende alla verità, ma di una ragione pratica, che tende all'azione (*Etica Nicomachea*, VI, II, 1-3). La parte razionale dell'anima consta di due livelli. Quello superiore è l'*epistemonikon* / ἐπιστημονικόν, che è per Aristotele ciò che la *noesis* è per Platone, ossia la ragione intuitiva; l'inferiore è il *logistikón* / λογιστικόν, che è per Aristotele ciò che la *dianoia* è per Platone, ossia la ragione razziocinante. Il primo è la sede delle virtù *dianoetiche*, o contemplative; il

Stagirita distingue le cinque virtù dianoetiche (l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto [τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς]⁶⁵) in due gruppi: tre di esse, la scienza, l'intelletto e la sapienza, sono di natura contemplativa⁶⁶, mentre le altre due, ovvero la τέχνη e la φρόνησις, si rivolgono agli enti che possono essere diversamente. Tanto premesso, queste due facoltà svolgono un ruolo "pratico" e appaiono ordinate, ciascuna a suo modo, all'intervento nel mondo. Se la prima concerne la produzione di oggetti, la seconda ci rinvia alla *deliberazione*, ovvero alla scelta dei mezzi utili al raggiungimento del fine («ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον»: *Ethica Nicomachea*, Z, 13, 1144a 7-9; trad. it., con testo greco a fronte, Zanatta 2012¹¹: 622-623). La prudenza appare così ordinata alla scelta del *bene particolare* («La saggezza dirige l'agire; di conseguenza deve possedere ambedue le conoscenze, o di preferenza quella concernente i particolari [ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ· ὥστε δεῖ ἅμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον]»: *Ethica Nicomachea*, Z, 8, 1141b 21-22; trad. it., con testo greco a fronte, Zanatta 2012¹¹: 604-605)⁶⁷ e all'individuazione *dei mezzi* adeguati a compierlo. Essa riveste, così, una dimensione "architetonica" (ἀρχιτεκτονική) rispetto all'agire e svolge un ruolo fondamentale in politica, in virtù del suo carattere "nomotetico" (νομοθετική: ovvero, la capacità di istituire norme e leggi)⁶⁸. Dal canto suo, Tommaso "separa", almeno parzialmente, la *prudencia* – etimologicamente *prudens* è ricondotto a *porro videns*, ovvero alla *capacità di guardare avanti*⁶⁹, e quindi anche all'essere *providens/provvidente* (e alla provvidenza) – dalle virtù dianoetiche, rendendola l'*auriga virtutum*⁷⁰.

secondo quello delle virtù etiche, o attive (ivi, II, I), e in quanto tali deliberative (ivi, VI, I, 6)» (Gobry 2002²: trad. it. 32-33).

⁶⁵ Cfr. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Z, 3, 1139b 14-17.

⁶⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Z, 2, 1139a 7-8: «i cui principî non possono essere diversamente da quelli che sono [αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν]» (trad. it., con testo greco a fronte, Zanatta 2012¹¹: 586-587).

⁶⁷ Per un'introduzione generale al tema, si veda: Jimenez (2019): 363-389.

⁶⁸ Sulla dimensione "architetonica" e "nomotetica" della φρόνησις, cfr. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Z, 8, 1141b 22-26.

⁶⁹ Tommaso riprende l'etimologia da Isidoro di Siviglia (*Etymologiae*, X, 202). Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 1, resp.

⁷⁰ Cfr. *Super Sententiis*, II, d. 41, q. 1, a. 1, arg. 3. Tale definizione è richiamata anche dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* al numero 1086.

Nell'impianto tommasiano, la prudenza, pur appartenendo all'ordine razionale, è posta tra le virtù morali – «*prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus: est enim recta ratio agibilium*», *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 3, ad 1 –, segnatamente tra le quattro virtù cardinali / principali⁷¹. La prudenza appare così una sorta di “termine medio” tra le virtù intellettuali e le virtù morali («*inter intellectuales, sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est, secundum materiam*»: *S. Th.*, I-II, q. 61, a. 1, resp.) e, tra le cardinali, è «*una virtus principalis*» (*S. Th.*, I-II, q. 61, a. 2, resp.), proprio per il suo legame con l'esercizio della ragione. Inoltre, in relazione alle altre virtù cardinali, «*prudentia est simpliciter principalior omnibus. Sed aliae ponuntur principales unaquaeque in suo genere*» (*S. Th.*, I-II, q. 61, a. 2, ad 1)⁷². Più che alla lettera del dettato aristotelico, l'Aquinate sembra pertanto guardare allo spirito dell'*Etica Nicomachea* – con ciò dimenticando la “lezione” della *Metafisica* sulla φρόνησις (?)⁷³ –: la prudenza svolge un ruolo di mediazione fra universale e particolare, fondamento di tutta la vita morale: «*sermone enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt*» (*S. Th.*, II-II, pr.). La prudenza opera esattamente in questo senso: non ha per oggetto il fine, ma giudica il bene da compiere (e il male da evitare), individuando i mezzi in ordine al fine («*prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera*»: *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 16, ad 3;

⁷¹ Sulle virtù morali e sulle cardinali, fra le morali, si vedano, rispettivamente, la *quaestiones* 60 e 61 della *Prima Secundae*.

⁷² Per una più ampia disamina sulle virtù cardinali in Tommaso d'Aquino, in relazione alla carità teologale, cfr. Fumagalli (2013): 51-87.

⁷³ Stando ad Aubenque, la recezione etico-contingente della φρόνησις aristotelica in ambito latino-cristiano sembrerebbe dimenticarne la valenza metafisica di scienza dell'immutabile, anch'essa presente nel dettato dello Stagirita: «Questa virtù, di carattere intellettuale, è concepita in modo da evocare più i meriti di un sapere opportuno ed efficace che quelli della contemplazione; è una replica modesta, alla scala umana, di una saggezza più che umana; in essa si sarà riconosciuto ciò che la tradizione latina trasmetterà all'occidente cristiano con il nome di prudenza. Ma questa traduzione tradizionale, che ha portato ad isolare in modo abbastanza preciso uno dei due significati del termine, non deve occultare quanto abbia potuto sorprendere gli uditori o i lettori di Aristotele (e quanto possa essere ancora problematico) l'uso della stessa parola *phronēsis* in due accezioni così diverse, per non dire opposte, senza che nessuna spiegazione giustifichi la coesistenza di queste due accezioni o il passaggio dall'una all'altra» (Aubenque 1963: trad. it. 25).

«*prudentia est circa ea quae sunt ad finem totius vitae*»: *S. Th.*, II-II, q. 55, a. 1, resp.; «*Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quae sunt ad finem*»: *S. Th.*, II-II, q. 56, a. 1, resp.; *et alii*)⁷⁴. È «*recta aestimatio de aliquo particulari fine*» (*S. Th.*, II-II, q. 49, a. 2, ad 1), come già ricordato. Da quanto detto, emerge il suo specifico legame con la ragione pratica⁷⁵, che Tommaso affronta, *ex professo*, nell'*articulus* 2 della *quaestio* 47 della *Secunda Secundae*: «*si [prudentia] est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa*» (*S. Th.*, II-II, q. 47, pr.). L'analisi del tema in esame s'inscrive nella più ampia trattazione sulla virtù della prudenza (qq. 47-56)⁷⁶, posta, nella *Secunda Secundae*, come prima fra le virtù cardinali, immediatamente dopo l'analisi delle virtù teologali.

Nel *respondeo*, richiamata l'*auctoritas* aristotelica – «*prudentis est bene posse consilii*» (il riferimento è al libro VI dell'*Etica Nicomachea* dello Stagirita⁷⁷) –, Tommaso procede *sillogisticamente* sostenendo che: a. «il consiglio ha per oggetto le cose che noi dobbiamo compiere in ordine ad un certo fine» (*premessa maggiore*), b. «la ragione, che ha per oggetto le cose che sono da fare in vista del fine, è la ragione pratica» (*premessa minore*), da cui ne consegue che c. «la prudenza non consiste se non nella ragione pratica [*prudentia non consistit nisi in ratione practica*]» (*conclusione*). L'orizzonte sapienziale, che certamente non può essere escluso dalla prudenza, deve essere ricercato *ex parte hominis*, nell'ordine

⁷⁴ «Al concreto tradursi in opera della carità è preposta la *prudenza*, la quale sta alla carità come il passo rispetto al cammino. Se la carità mira al fine, la prudenza presta attenzione ai mezzi in ordine al fine» (Fumagalli 2013: 54).

⁷⁵ In merito al procedimento prudenziale, così Cucci: «La ragione pratica procede secondo tre fasi. Anzitutto indaga, raccoglie informazioni, poi giudica il da farsi, sulla base dei principi primi circa il bene e il male, mediante la facoltà che Tommaso chiama *sinderesi* [...], e infine decide. Perché l'azione sia buona, si richiede che siano buoni tutti e tre i passi» (Cucci 2021: 17-18).

⁷⁶ Nell'analisi della prudenza, Tommaso segue il consueto schema: virtù in sé e nelle sue parti – doni corrispondenti – vizi opposti – precetti/vizi relativi. Segnatamente: prudenza in sé stessa (q. 47), nelle sue parti (in generale, q. 48, e in particolare, qq. 49-51), dono corrispondente (ovvero: il consiglio, q. 51), vizi opposti (per contrapposizione, ovvero l'imprudenza e la negligenza, qq. 53-54, o per falsa somiglianza ad essa, q. 55), precetti relativi alla prudenza e vizi contrari (q. 56).

⁷⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Z, 5, 1140a 25-27: «È opinione comune che proprio del saggio è l'esser capace di deliberare bene sulle cose che sono buone e vantaggiose per lui [δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα]» (trad. it., con testo greco a fronte, Zanatta 2012¹¹: 594-597).

pratico, non in sé: «*prudencia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter*» (*S. Th.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 1). Se non bastasse quanto sostenuto nel corpo dell'articolo, Tommaso torna nuovamente sul tema, sostenendo che l'intelletto inteso come parte della prudenza è un giudizio su un fine particolare, ancorché ancorato ai principi universali pratici⁷⁸. È il consiglio, pertanto, il dono dello Spirito Santo che corrispondere “direttamente” (*directe*) alla prudenza, non la scienza – come nel caso della fede: «il dono della scienza non corrisponde direttamente [*non directe respondet*] alla prudenza, poiché la scienza è nella parte speculativa [*cum sit in speculativa*], ma l'aiuta in quanto si estende [ad essa]. Invece, il dono del consiglio corrisponde direttamente [*directe respondet*] alla prudenza, in quanto riguarda le stesse cose» (*S. Th.*, II-II, q. 52, a. 2, ad 2). Anche i doni dello Spirito Santo “corrispettivi” alla fede e alla prudenza riflettono la dinamica speculativo-pratica: la scienza, come già rilevato, per la sua natura *principalmente* speculativa afferisce alla fede – non direttamente alla prudenza, alla quale può pure giovare, in virtù dell'estensione pratica (di natura “secondaria”) –, mentre il consiglio concerne in maniera diretta la prudenza, proprio in virtù della sua natura “pratico-dinamica”⁷⁹.

⁷⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 49, a. 2, ad 1. I principi pratici rispondono, nell'impianto tommasiano, alla *sinderesi*: «Secondo l'Aquinate come la *ragione* possiede un *habitus* che consiste nella disposizione naturale a conoscere i principi primi nell'ordine speculativo (principio di non contraddizione, di identità, di ragione sufficiente...), in modo analogo essa possiede anche un altro *habitus* che consiste nell'inclinazione a conoscere i principi primi nell'ordine del comportamento pratico (*bonum faciendum, malum vitandum*, regola aurea, legge naturale ecc.)» (Zuccaro 1994: 198). A tal proposito, nella *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, leggiamo: «come la ragione speculativa ragiona su cose che si possono conoscere, così quella pratica ragiona su cose che si possono fare. Allora occorre che siano insiti in noi i principi delle cose fattibili, come lo sono i principi delle cose speculabili» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 12, resp.). Se i primi principi delle cose conoscibili (*speculabilium*) rispondono ad un peculiare abito insito in noi, denominato *intellectus principiorum* – il riferimento è ad Aristotele, *Etica Nicomachea*, Z, 6 (1141a 7) –, «i principi delle cose che si possono fare [*operabilium*], insiti naturalmente in noi, non appartengono a una potenza particolare, ma a un abito particolare, che chiamiamo *sinderesi*» (*ibidem*).

⁷⁹ In merito alla dimensione pratico-dinamica, si veda l'intera *quaestio* 52 della *Secunda Secundae*, dedicata al dono del consiglio come “corrispondente” alla virtù della prudenza.

Esaminata la relazione fra la prudenza e la “ragion pratica”⁸⁰, rimane adesso da esplicitare il nesso fra l’intelletto pratico e la verità, così per come delineato dall’Aquinata.

2.2. Prudenza: ovvero della relazione fra l’intelletto pratico con la verità

Alla luce del percorso svolto, il senso ultimo della distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico deve essere ricercato nel carattere operativo di quest’ultimo. Rimane, pertanto, da cogliere il *trait d’union*, *ex parte intellectus*, fra la dimensione speculativa e quella pratica, alla luce del principio “veritativo” tommasiano. L’intelletto, nell’impianto dell’Aquinata – e, successivamente, in quello tomista – mantiene un legame fondante e costitutivo con la verità: «gli altri animali sono a tal punto al di sotto dell’uomo, da non poter giungere a conoscere la verità, di cui va in cerca la ragione» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 8, ad 3). Lo stesso giudizio prudenziale, ancorché particolare, mantiene un’innegabile tensione veritativa – non sarebbe altrimenti possibile qualificare la prudenza come «*recta ratio agibilium*» (*S. Th.*, II-II, q. 49, a. 2, resp.). Se la verità “s’impone” come *adaequatio rei et intellectus*⁸¹, l’elemento a partire dal comprendere la distinzione (– nella sostanziale unità –) fra intelletto speculativo e intelletto pratico non può che risiedere nella verità stessa. Nel commento al *De Trinitate* di Boezio, disquisendo sulla distinzione delle scienze, così per come proposta dallo Stagirita, Tommaso osserva:

⁸⁰ Nell’attuale formulazione del *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, la *prudentia* è così definita: «*Prudentia est virtus quae practicam disponit rationem ad nostrum verum bonum in omnibus discernendum adiunctis et ad iusta seligenda media ad illud efficiendum*» (CCC 1806). A tal proposito, così Cozzi: «La prudenza è una virtù perfezionatrice della ragione pratica: l’intelligenza diretta all’agire morale» (Cozzi 2014: 41).

⁸¹ Si vedano, in merito: *S. Th.*, I, q. 16, art. 1 e 2; *Summa contra Gentiles*, I, cap. 59 e 62; *Quaestiones disputate de veritate*, q. 1, a. 1; *et alii*. Quanto al tema della verità e dell’errore in Tommaso d’Aquino, cfr. Levi (1949): 98-103. Stando all’Autore, per san Tommaso «l’errore si presenta soltanto nel giudizio e nel ragionamento, cioè nel pensiero che può chiamarsi discorsivo (sebbene S. Tommaso designi con questa espressione soltanto l’operazione del ragionare), il quale si collega con la successione temporale: ciò avviene perché l’intelletto umano non è capace, come quello divino, di intuire tutte le cose nella loro essenza, ossia perché non è perfetto» (*ivi*: 101).

Si dice che l'intelletto teorico o speculativo si distingue in senso stretto dall'operativo o pratico per il fatto che il primo ha come fine la considerazione della verità, mentre il secondo ordina la verità così considerata all'azione [*theoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem*]. E per questo il Filosofo dice nel III libro *Sull'anima*⁸² che essi differiscono l'uno dall'altro in base al fine [*differunt ad invicem fine*], e nel II libro della *Metafisica*⁸³ che il fine della scienza speculativa è la verità, mentre quello della scienza operativa è l'azione (*Commentarius in Boethium De Trinitate*, III, q. 5, a. 1, co. 1; trad. it., con testo latino a fronte, Porro 2005: 266-267; corsivo latino, nostro).

La distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico risulta così debitrice dell'impianto scientifico aristotelico – animato dalla distinzione fra scienze teoretiche, pratiche e poietiche – ma, *in misura maggiore*, da un diverso *ordo ad veritatem*. Da qui scaturisce, infatti, *il diverso fine*: se l'intelletto speculativo considera la verità *in assoluto*, l'intelletto pratico considera il vero *in rapporto all'agire* («*intellectus speculativus et practicus in hoc differunt, quod intellectus speculativus considerat verum absolute, practicus autem considerat verum in ordine ad opus*»: *Super Sententiis*, III, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 2.; ed. Moos 1933: 732; corsivo nostro) – ma tale dinamismo operativo, *ove possibile*⁸⁴, non è che una “mutazione”, in termini di “estensione” (*per extensionem ad opus*), del medesimo intelletto, che da speculativo diviene pratico⁸⁵. Non è dunque possibile parlare dell'intelletto

⁸² Il riferimento è a *De anima*, Γ, 10, 433a 13-15. Cfr., in merito, la nota 19.

⁸³ Il riferimento è a *Metaphysica*, B, 1, 993b 20-21: «il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione [θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον]» (trad. it., con testo greco a fronte, Reale 1997³: 72-73).

⁸⁴ Tommaso chiarisce che non è sempre possibile ordinare la verità all'azione, come nel caso delle scienze matematiche, le quali non possono che avere un carattere meramente speculativo. «*Contingit autem quandoque quod verum ipsum quod in se considerabatur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis et in his quae a motu separata sunt*»: *Super Sententiis*, III, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 2 (ed. Moos 1933: 732, corsivo nostro).

⁸⁵ Così Tommaso: «*Quandoque autem verum quod in se consideratur, potest ut regula operis considerari. Et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad opus*» (*Super Sententiis*, III, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 2; ed. Moos 1933: 732; corsivo nostro).

speculativo e di quello pratico come di due distinte potenze, ma come di una *relazione* dinamico-estensiva, ancorché finalistica, interna all'intelletto stesso. Tale aspetto emerge con maggior evidenza nel commento al libro III del *De anima* di Aristotele. Qui l'Aquinate afferma:

l'intelletto, che muove, è l'intelletto che pensa per un fine, non per pensare soltanto, e questo è l'intelletto pratico, il quale differisce dall'intelletto speculativo secondo il fine. Infatti l'intelletto speculativo considera la verità non per qualche altro scopo, ma per se stesso soltanto; l'intelletto pratico considera la verità per agire (*Sententia Libri De anima*, lib. III, l. 15, n. 3; trad. it. Caparelli 1971: 156).

Il termine medio, che salda questa duplice "anima" dell'intelletto, risulta pertanto inestricabilmente connesso alla verità. Ma il vero e il bene s'includono reciprocamente («*se invicem includunt*»: *S. Th.*, I, q. 79, a. 11, ad 2). Del resto, «il vero è un certo bene, altrimenti non sarebbe desiderabile; mentre il bene è un certo vero, altrimenti non sarebbe intelligibile» (*ibidem*). Ne segue che:

come l'oggetto dell'appetito può essere il vero, in quanto ha natura di bene, come quando uno desidera conoscere la verità, così l'oggetto dell'intelletto pratico è il bene che può essere ordinato all'azione, il bene, però, in quanto vero (*ibidem*).

La peculiarità dell'intelletto pratico risiede, dunque, nell'ordinare la verità conosciuta all'azione. L'Aquinate sembra così stabilire un parallelismo fra *la verità desiderata come bene dall'intelletto speculativo e il bene ordinato all'azione in quanto vero dall'intelletto pratico*. La speculazione non è priva di una tensione unitiva, ancorché intrinseca e inestesa, e l'azione non può che procedere, estensivamente, dalla verità⁸⁶. Nel libro II del *Commento alle Sentenze* Tommaso aveva già chiarito che «*intellectus*

⁸⁶ In questa prospettiva, appare evidente il nesso statuito dall'Aquinate fra la beatitudine e l'intelletto speculativo: «la beatitudine consiste nell'operazione dell'intelletto speculativo piuttosto che nel pratico» (*S. Th.*, I-II, q. 3, a. 5, resp.). Del resto, l'atto dell'intelletto pratico non è cercato per sé stesso, ma in vista dell'azione: «l'intelletto pratico è ordinato al bene, che esiste al di fuori di esso [*extra ipsum*]; invece, l'intelletto speculativo possiede il bene in sé stesso [*in seipso*], ossia la contemplazione della verità» (*ivi*: ad 2). Sulla diversa natura intrinseco-assoluta ed estrinseco-operativa dell'accesso alla verità da parte, rispettivamente, dell'intelletto speculativo e di quello pratico, si veda anche: *Quaestiones disputate de veritate*, q. 3, a. 3, resp.

speculativus considerat verum absolute, practicus autem considerat verum in ordine ad opus» (*Super Sententiis*, III, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 2; ed. Moos 1933: 732; corsivo nostro). Muovendo da tale principio, può accadere che: - il vero considerato in sé, come nel caso delle scienze matematiche (e, in generale, di quelle che sono prive di movimento), non può divenire regola dell'agire e l'intelletto non può che essere *esclusivamente* speculativo («*Unde huiusmodi veri consideratio est tantum in intellectu speculativo*»: *ibidem*); - il vero, ancorché preso in sé, può divenire regola dell'agire, cosicché l'intelletto speculativo diviene pratico *per estensione* («*Quandoque autem verum quod in se consideratur, potest ut regula operis considerari. Et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad opus*»: *ibidem*). Ma questa seconda evenienza, prosegue Tommaso, la si può considerare in modo duplice («*Hoc autem contingit dupliciter*»: *ivi*: 733). Gli esempi addotti dall'Aquinate gravitano attorno (1) allo studio degli atti di virtù e (2) a quello delle realtà divine. Rispetto al primo tema, l'Aquinate constata che lo studio del vero, sebbene possa essere oggetto d'entrambe le riflessioni (teorica/pratica), non ha grande utilità se non in relazione all'azione. In questo caso, poiché si misura col contingente (*contingens*), non ha una verità stabile (*fixam veritatem*). Tale è, a suo giudizio, lo studio sugli atti di virtù⁸⁷. Tale indagine, infatti, benché possa appartenere ad entrambe le dimensioni dell'intelletto, compete soprattutto a quello pratico («*Et tunc talis consideratio, quamvis possit esse et speculativi et practici intellectus, tamen principaliter est practici intellectus*»: *ivi*: 733; corsivo nostro). Parimenti, ed è questa la seconda fattispecie, lo studio del vero in sé mantiene tutta la sua dignità, anche se non è in alcun modo (*numquam*) ordinato all'azione. Così come accade nello studio delle realtà divine, la cui conoscenza, però, dato che Dio è il fine ultimo dell'agire (*finis ultimus operis*), orienta l'operare (*dirigit in opere*)⁸⁸. Qui, allora, lo studio appartiene in primo luogo all'intelletto

⁸⁷ Così nel testo: «*Quia aliquando illud verum quod utroque modo potest considerari non habet magnam utilitatem, nisi in quantum ordinatur ad opus; quia cum sit contingens, non habet fixam veritatem, sicut est consideratio de operibus virtutum*» (*Super Sententiis*, III, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 2; ed. Moos 1933: 733; corsivo nostro).

⁸⁸ Così nel testo latino: «*Aliquando autem illius veri consideratio habet in se quamdam dignitatem, etiam si nunquam ad opus ordinetur, sicut accidit in consideratione divinorum quorum cognitio dirigit in opere. Et tamen visio Dei est finis ultimus operis*» (*Super Sententiis*, III, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 2; ed. Moos 1933: 733; corsivo nostro).

speculativo e, solo secondariamente, a quello pratico: «*Et tunc illa consideratio principaliter est in intellectu speculativo, et secundario in practico*» (*ibidem*)⁸⁹.

In quest'ottica appare del tutto evidente il legame fra l'intelletto pratico e il contingente, diversamente da quanto accade per la fede, che, guardando alle realtà eterne, non risiede nell'intelletto pratico: «*Intellectus practicus est contingentium operabilium a nobis. Sed fides est aeternorum. Ergo fides non est in intellectu practico*» (*Super Sententiis*, III, d. 23, q. 2, a. 3, qc. 2, s.c. 1; ed. Moos 1933: 731; corsivo nostro)⁹⁰ – fatta salva, ovviamente, l'*estensione pratica* che la rende operosa nell'amore. Se, di fatto, l'associazione della fede all'intelletto speculativo non desta particolare sorpresa – si tratta, invero, del tentativo di garantire alla metafisica classica un certo *orientamento* teologico: si vede/conosce pienamente nella fede –, è il primo termine della proposizione a garantire maggior interesse. Nella *Quaestiones disputate de virtutibus*, Tommaso sostiene che nell'intelletto pratico vi è una virtù come nel soggetto e che tale virtù è da identificare con la prudenza⁹¹. Tale radicamento è reso possibile dal fondamento veritativo dell'intelletto pratico. Il bene agito e incarnato, il bene scelto nell'universo cangiante e contingente, è radicato nella verità. Il vero dell'intelletto pratico è il bene: nulla vieta, perciò, che in esso ci sia una virtù⁹².

Questa peculiare determinazione dell'intelletto pratico *ad opus* – nel senso dell'*ad operabilis* –, garantita dal suo radicamento veritativo, si presenta, a nostro avviso, come il tentativo di saldare la natura “ambivalente”, a un tempo metafisica ed etica, della *φρόνησις* aristotelica. Come precisa Farieta-Barrera, sintetizzando il pensiero di Aristotele:

Ma quando si tratta dell'azione della persona prudente, questa non può essere avviata che dall'intelletto pratico. Pertanto, nella persona prudente, l'intelletto è ciò che collega il desiderio con ciò che è *de facto* realizzabile, e vede che c'è una *corrispondenza*, una *coerenza*, tra ciò

⁸⁹ Si veda, in questo senso, l'ampia e dettagliata argomentazione presente in *Super Sententiis*, III, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 2, in continuità con l'analisi già svolta nel paragrafo 2.1.

⁹⁰ Sulla relazione tra la fede e l'intelletto speculativo, oltre a quanto già analizzato, merita particolare attenzione l'*articulus* 7 della *quaestio* 1 delle *Quaestiones disputate de virtutibus*.

⁹¹ Cfr. *Quaestiones disputate de virtutibus*, q. 1, a. 6, s.c. 1.

⁹² Cfr. *Quaestiones disputate de virtutibus*, q. 1, a. 6, ad 5.

che è desiderato [...] e ciò che è possibile (Farieta-Barrera 2018: 251; trad. it., nostra).

Quale interprete del pensiero aristotelico, per Tommaso il bene colto *in seipso*, nella prima verità, è un bene che si estende, proprio a partire dalla verità, *alla realtà* nella sua contingenza e fattualità. L'estensione dall'*ordo speculativum* a quello dell'*operabilis* richiede, pertanto, una tensione interna all'intelletto, manifesta nella distinzione-relazione fra intelletto teorico e pratico. Non una frattura, né una cesura – non si tratta di due potenze! –, ma un'"apertura estensiva", o, meglio, una sorta d'"incarnazione" dello speculativo nel pratico.

3. «*Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae*» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 11, s.c.): elementi per una conclusione

All'esito del percorso svolto, proviamo a sintetizzare la natura e i risvolti dell'assunto tommasiano: «*Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae*» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 11, s.c.).

(a.) *L'origine della distinzione*. In modo diretto ed esplicito, Tommaso riconduce la distinzione fra le due "determinazioni" dell'intelletto al *De anima* dello Stagirita – e, per altra via, alla diversa natura delle scienze teoretiche e pratiche. La tensione medievale fra *intellectus speculativus* e *practicus* avrebbe, pertanto, il suo fondamento nella "diade" aristotelica νοῦς θεωρητικός καὶ πρακτικός. Tale distinzione⁹³, nello Stagirita, ci rinvia a due differenti ambiti dell'unico intelletto: la conoscenza della verità, nel caso dell'intelletto speculativo, e l'azione virtuosa (ovvero, il bene come oggetto dell'azione), nel caso dell'intelletto pratico⁹⁴. Il tutto sembra rispondere ad un più ampio piano argomentativo, non privo di un fondamento teologico-metafisico, così sintetizzato da Giusti:

L'intelletto umano si costituisce proprio nel punto d'incontro fra *theoria* e *praxis*, perché, mentre l'attività dell'intelletto divino è «perenne e continua» (*Met.* XII 7, 1072b, 25), tanto da sottrarsi a

⁹³ Nel *De anima* il riferimento al νοῦς θεωρητικός è presente in: B, 3, 415a e Γ, 10, 433a. Il νοῦς πρακτικός è menzionato in Γ, 10, 433a (dove ricorre per ben due volte).

⁹⁴ Sul tema delle due distinte determinazioni di un unico intelletto, cfr. Gerson (2004): 348-373.

qualsiasi necessità di agire pratico, l'uomo, che «solo a volte» raggiunge l'apice della contemplazione, per il resto del tempo è nella necessità di dedicarsi alla *praxis* o, in via subordinata, alla *poiesis* (Giusti 2002: 139).

(b.) *Il senso della distinzione.* In quest'*articulus* della *Summa Theologiae* è *in nuce* presente il senso più profondo della distinzione fra intelletto speculativo e intelletto pratico – variamente e diversamente “tradotto” *ex parte virtutum*. La distinzione non deve essere ricercata “a monte”, come se *intellectus speculativus* e *practicus* fossero due diverse forme d'intelletto (ovvero due potenze), ma “a valle”, ovvero in relazione al termine dell'azione. La verità in senso assoluto (*absolute*) nel caso dell'intelletto speculativo. Il bene concretamente agito (*operatio*), *sub ratione veri*, nel caso dell'intelletto pratico. Tale distinzione, finalisticamente intesa e compresa, si presenta, così, come distinzione *nell'intelletto* non dell'intelletto.

(c.) *La natura operativa dell'intelletto pratico.* In quest'ottica, la distinzione “interna” all'intelletto opera in relazione a quella particolare determinazione della verità che tende al bene “concretamente realizzabile”: «*obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri*» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 11, ad 2). Tale è la natura, *essenzialmente operativa*, dell'intelletto pratico.

(d.) *L'intelletto pratico come “estensione” dell'intelletto speculativo.* La distinzione fra l'intelletto speculativo e quello pratico si presenta come una sorta d'estensione: «*intellectus speculativus per extensionem fit practicus*» (*ivi*: s.c.). Ciò nella misura in cui l'intelletto pratico ordina la verità conosciuta (dall'intelletto speculativo) all'azione e tende al bene in quanto vero. Ne desumiamo che non esiste prassi priva di un certo fondamento speculativo – viceversa *può esistere* un esercizio inesteso della dimensione speculativa, come nel caso delle scienze matematiche (e, in generale, di quelle che sono prive di movimento)⁹⁵.

e. *La differenza fra l'intelletto pratico e la volontà.* Tale carattere “operativo” dell'intelletto pratico, non deve spingerci a confonderlo con la volontà. Se *intendere*, come si evince dal termine, equivale a «*tendere in altro [quasi in aliud tendere]*»: *Super Sententiis*, II, d. 38, q. 1, a. 3, resp.

⁹⁵ Cfr. *Super Sententiis*, III, d. 23, q. 2, a. 3, sol. 2.

(trad. it., con testo latino a fronte, Coggi 2001: 814-815), l'intenzione ha a che fare con il perseguire o il fuggire qualcosa: e questa è l'appetito o volontà. L'intelletto pratico, per par suo, giudica sulla fuga o sul perseguire, senza tuttavia "tradursi" nella stessa fuga o perseguimento – quello speculativo, a maggior ragione: né fugge, né persegue, né giudica in merito. Appare pertanto manifesto come l'intelletto pratico e la volontà operino in modo diverso, sicché quest'ultima può essere definita come «l'appetito congiunto all'intelletto [*Appetitus autem intellectui coniunctus, voluntas dicitur*]» (ivi: 816-817). Tra queste due "definizioni", si fa spazio l'argomentazione che abbiamo parzialmente richiamato:

tendere in qualcosa è di quella potenza alla quale appartiene perseguire e fuggire qualcosa. E questa è l'appetito o la volontà, non invece l'intelletto [*Intendere autem in aliquid, est illius potentiae ad quam pertinet prosequi et fugere aliquid. Haec autem est appetitus vel voluntas; non autem intellectus*]. È però vero che l'intelletto pratico dice qualcosa sul fuggire o sul perseguire, come afferma Aristotele: per cui il giudizio sulla fuga o sul perseguimento appartiene all'intelletto pratico; non però lo stesso perseguimento o la fuga [*non autem ipsa prosecutio et fuga*]. Invece l'intelletto speculativo né fugge né persegue, e nemmeno dice qualcosa sul fuggire e il perseguire: quindi l'intenzione non è un atto della [facoltà] conoscitiva, ma dell'appetitiva (ivi: 814-815)

f. *Vis cogitativa, ratio particularis e prudenza. L'intellectus practicus* e la sua traduzione/incarnazione prudenziale richiedono una sintesi tra la dimensione sensibile e quella intellettuale, che l'Aquinate qualifica come *vis cogitativa*. Diversamente dal mondo animale, per Tommaso ancorato alla *vis aestimativa (naturalis)*, nell'essere umano la sensibilità risulta soggetta al dominio della ragione e della volontà. Tale legame prende il nome di *vis cogitativa*. Così Tommaso:

bisogna tenere presente che, quanto alle forme sensibili, non ci sono differenze tra l'uomo e gli altri animali. Infatti, sono modificati nello stesso moto dai sensibili esteriori. Invece, quanto alle nozioni predette, c'è qualche differenza. Infatti, gli animali avvertono queste nozioni solo per mezzo di un istinto naturale, invece, l'uomo anche per mezzo di un certo ragionamento. E quindi, quella potenza che negli altri animali è detta *estimativa naturale [aestimativa naturalis]*, nell'uomo è detta

cogitativa, la quale scopre simili nozioni per mezzo di un certo ragionamento. Perciò, essa è detta anche *ragione particolare* [*ratio particularis*], alla quale i medici attribuiscono un determinato organo, cioè la parte centrale della testa. Infatti, essa mette a confronto le nozioni singolari, come la ragione intellettuale mette a confronto le ragioni universali (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4, resp.).

La *vis cogitativa* svolge «la funzione fondamentale di cerniera tra sensibilità ed intelletto, muovendo la volontà ad agire» (Cucci 2021: 15), in quanto, «a differenza della ragione speculativa, concerne i particolari, oggetto della sensibilità, e pertanto è in grado di muovere all'azione» (*ivi*: 16). Se la *vis cogitativa* non coincide, *tout court*, con la prudenza, è tuttavia «la facoltà che la rende possibile; il suo ripetuto esercizio consente di farne una virtù, un *habitus*» (*ivi*: 17)⁹⁶.

Bibliografia

Aristoteles

Ethica Nicomachea. I. *Libri I-V*. II. *Libri VI-X*, BUR, Milano 2012¹¹ [trad. it., con testo greco a fronte, a cura di M. Zanatta].

Aristoteles

Metaphysica, Bompiani, Milano 1997³ [trad. it., con testo greco a fronte, a cura di G. Reale].

Aristoteles

De anima, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2018 [trad. it., con testo greco a fronte, a cura di G. Movia].

Aubenque, Pierre

(1963) *La prudence chez Aristote*, Presses universitaires de France, Paris [trad. it. a cura di F. Fabbris, *La prudenza in Aristotele*, Studium, Roma 2018].

⁹⁶ Per ulteriori approfondimenti, cfr. *Quaestiones disputate de virtutibus*, q. 1, a. 6, ad 1.

Augustinus Hipponensis

In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor, Nuova Biblioteca Agostiniana XXIV/1 –XXIV/2, Città Nuova, Roma 1985² [trad. it., con testo latino a fronte, a cura di E. Gandolfo, rev. V. Tarulli].

Augustinus Hipponensis

De Trinitate libri quindecim, Nuova Biblioteca Agostiniana IV, Città Nuova, Roma 1987² [trad. it., con testo latino a fronte, a cura di G. Beschin].

Baldissera, Alessio

- (1942) “La decisione del concilio di Vienne (1311) «*substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma*» nell’interpretazione di un contemporaneo”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 34/4: 212-232.

Bars, Henri

- (1960) *Trois vertus-clefs: foi, espérance, charité*, A. Fayard, Paris [trad. it. a cura di A. Ascani, *Le tre virtù-chiave: fede, speranza e carità*, Paoline, Catania 1961].

Barzaghi, Giuseppe

- (2003) “La potenza obbedienziale dell’intelletto agente come chiave di volta del rapporto fede-ragione”, *Angelicum* 80/2: 271-307.

Bertuzzi, Giovanni

- (1995) “La distinzione tra intelletto speculativo e pratico in S. Tommaso d’Aquino”, *Divus Thomas* 98/2: 50-61.

Blaise, Albert

- (1975) *Lexicon Latinitatis Medii Aevi, praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Brepols, Turnholti (s.v. *operabilis*, -e: 636).

Bodei, Remo

- (2017) *La prudenza*, in Id. – Goriello G. – Marzano M. – Veca S., *Le virtù cardinali. Prudenza, Temperanza, Fortezza, Giustizia*, Laterza, Bari-Roma: 3-23.

Bonanni, Sergio Paolo

- (2010) *L'amore che spera e crede. Nella traccia della storia, fra antropologia e teologia*, Gregorian & Biblical Press, Roma.

Børresen, Kari Elisabeth

- (1981) "L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'église d'aujourd'hui", *Recherches de science religieuse* 69/3: 393-407.

Børresen, Kari Elisabeth

- (1990) "In defence of Augustine: how *femina* is *homo*", *Augustiniana* 40/1-4: 411-428.

Commissione Teologica Internazionale

- (2021) *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale* (2020), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Caston, Victor

- (1999) "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", *Phronesis* 44/3: 199-227.

Chenu, Marie-Dominique

- (1939) "Le plan de la Somme théologique de saint Thomas", *Revue thomiste* 45/1: 93-107.

Coda, Piero

- (2007) *La semplicità dell'essere di Dio*, in Id. – Donà M. (a cura di), *Dio Trinità. Tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano: 69-83.

Cozzoli, Mauro

- (2014) *La vita in Cristo. Catechismo della morale cristiana*, EDB, Bologna.

Cucci, Giovanni

- (2021) "La prudenza. Una virtù scomparsa?", *La Civiltà Cattolica* 172/3: 11-22.

Denzinger, Heinrich

- (1995) *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 2001⁴ [edizione bilingue, a cura di P. Hünemann; versione italiana a cura di A. Lanzoni e G. Zaccherini].

Dulles, Avery

- (1994) *The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith*, Oxford University Press, New York [trad. it. a cura di G. Volpe, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 1997].

Émery, Gilles

- (2012) “Unité et Trinité en Dieu chez saint Thomas d’Aquin”, *PATH* 11/2: 347-366.

Farieta-Barrera, Alejandro

- (2018) *Intelecto en acción: Aristóteles y la filosofía como forma de vida*, Editorial Uniagustiniana, Bogotá.

Fisichella, Rino

- (1993) *La risposta dell’uomo a Dio*, in *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Piemme, Casale Monferrato: 636-645.

Forcellini, Ægidius

- (1965⁴) *Lexicon totius latinitatis*. III. L-Q, Arnaldus Forni, Patavii (s. v. *practicus*, -a, -um: 788).

Forcellini, Ægidius

- (1965⁴) *Lexicon totius latinitatis*. IV. R-S, Arnaldus Forni, Patavii (s. v. *speculativus*, -a, -um: 442).

Forlivesi, Marco

- (1996) “Rapporti tra intelletto e volontà nell’opera di Tommaso d’Aquino”, *Divus Thomas* 99/1: 222-278.

Fumagalli, Aristide

- (2013) “Carità teologale e virtù cardinali alla luce di Tommaso d’Aquino”, *La Scuola Cattolica* 141/1: 51-87.

Gatt, Ugolino

- (1963) “L'uomo divergenze tra s. Tommaso e s. Agostino”, *Melita theologica* 14/1: 22-28.

Genovese, Ignazio

- (2021) “Ista enim divisio naturae propter peccatum facta est. *La distinzione sessuale nel Περί φύσεως μερισμοῦ di Giovanni Scoto Eriugena*”, *Theologica Leoniana* 10: 121-137.

Genovese, Ignazio

- (2022) “Incorporei e immateriali. La natura degli angeli nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino”, *Theologica Leoniana* 11: 127-142.

Genovese, Ignazio

- (2024) “L'immagine Dei e la sessualità umana: quale relazione?”, *Anthropotes* 40: 99-132.

Genovese, Ignazio

- (2025) “La madre e le donne: Agostino d'Ippona e l'archetipo femminile”, *Gregorianum* 106: 507-539.

Gerson, Lloyd Phillip

- (2004) “The Unity of Intellect in Aristotle's *De anima*”, *Phronesis* 49/4: 348-373.

Giblet, Jean

- (1948) “L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie”, *Studia hellenistica* 5 : 93-118.

Gilbert, Paul

- (1992) *Introduzione alla teologia medioevale*, Piemme, Casale Monferrato.

Gilson, Étienne

- (1952) *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Payot, Paris [trad. it. a cura di M.A. del Torre, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973].

Giusti, Roberto

- (2002) “La dottrina aristotelica dell’intelletto. Una rilettura”, *Studi Urbinati, B - Scienze umane e sociali* 72: 139-162.

Gobry, Ivan

- (2002²) *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Ellipses Édition Marketing S.A., Paris [trad. it. A cura di T. Villani, *Vocabolario greco della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 2004 (s. v. *nous (ho) / νοῦς (ó)*, *l’intelletto, l’intelligenza*: 144-148; *arete (he) / ἀρετή (ή)*, *la virtù*; *latino: virtus*: 30-35)].

Honings, Bonifacio

- (1974) “Animazione ritardata e incarnazione immediata. La spiegazione metafisica di San Tommaso”, *Ephemerides Carmeliticae* 25/1-2: 244-266.

Izquierdo Labeaga, José Antonio

- (2019) “L’animazione dell’embrione in Alberto Magno e Tommaso d’Aquino (I-II)”, *Alpha Omega* 22/2: 275-315.

Jimenez, Marta

- (2019) “*Empeiria* and Good Habits in Aristotle’s Ethics”, *Journal of the History of Philosophy* 57/3: 363-389.

Joannes Damascenus

De fide orthodoxa, Città Nuova, Roma 1998 [trad. it. a cura di V. Fazzo].

Kainz, Howard Paul

- (1971) “The multiplicity and individuality of intellects: a re-examination of St. Thomas’ reaction to Averroes”, *Divus Thomas* 74/2: 155-179.

Ladaria Ferrer, Luis Francisco

- (1983) *Antropología teológica*, UPCM – Università Gregoriana, Madrid – Roma [trad. it. a cura di G. Occhipinti e C. Dotolo, *Antropologia Teologica*, Piemme, Casale Monferrato, 2005⁴].

Levi, Adolfo

- (1949) “Il problema dell’errore nella filosofia di S. Tommaso”, *Rivista di Storia della filosofia* 4/2: 98-103.

Masnovo, Amato

- (1926) “I primi contatti di san Tommaso con l’averroismo latino”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 18/1: 43-55.

Merk, Augustinus

- (1933) (a cura di) *Novum Testamentum graece et latine*, Pontificii Instituti Biblici, Romae 1992¹¹.

Movia, Giancarlo

- (1997) *Psicologia*, in Berti E. (a cura di), *Guida ad Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Laterza, Roma-Bari: 143-172.

Naus, John Erwin

- (1959) *The nature of the practical intellect according to saint Thomas Aquinas*, Romae.

O’Daly, Gerard

- (1987) *Augustine’s philosophy of mind*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles [trad. it. a cura di M.G. Mara, *La filosofia della mente in Agostino*, Augustinus, Palermo 1988].

Pesch, Otto Hermann

- (1987) “La teologia delle virtù e le virtù teologiche”, *Concilium* 23/3: 116-141.

Petruzzellis, Nicola

- (1964⁵) (a cura di) *S. Tommaso d’Aquino. Somma Teologica. Estratti tradotti con introduzione e note*, Astrea, Napoli.

Pié-Ninot, Salvador

- (1999) *Dei Verbum religiose audiens. La credibilità della Rivelazione Cristiana*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.

Reale, Giovanni

- (1975) *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1976².

Reale, Giovanni

- (2004) *Storia della filosofia greca e romana. IX. Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Bompiani, Milano.

Rose, Miriam

- (2007) *Fides Caritate Formata. Das Verhältnis Von Glaube Und Liebe in Der Summa Theologiae Des Thomas Von Aquin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Sellars, John

- (2023) *Aristotle. Understanding the World's Greatest Philosopher*, Penguin, London [trad. it. a cura di A. Taglia, *Sette brevi lezioni su Aristotele*, Giulio Einaudi, Torino 2024].

ThLL

- (1968-1981) *Thesaurus Linguae Latinae. Editus auctoritate et consilio academiarum quinque Germanicarum Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis. IX/2*, Lipsiae, B.G. Teubneri (s. v. operabilis, -e: 669).

Thomas Aquinas

- Summa contra Gentiles* [trad. it. a cura di T.S. Centi, *Somma contro i Gentili*, UTET, Torino 2005].

Thomas Aquinas

- Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* [ed. a cura di M.F. Moos, III, Lethielleux, Parisiis 1933].

Thomas Aquinas

- Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* [trad. it., con testo latino a fronte, a cura di R. Coggi, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo. IV. Libro secondo, Distinzioni 21-44. Il peccato originale, la grazia e il libero arbitrio, il peccato attuale*, ESD, Bologna 2001].

Thomas Aquinas

Sententia Libri De anima [trad. it. a cura di A. Caparelli, *Commentario al De Anima libro III*, Minerva Italica, Bergamo 1971].

Thomas Aquinas

Commentarius in Boethium De Trinitate [trad. it., con testo latino a fronte, a cura di P. Porro, in *Commenti a Boezio*, Bompiani, Milano 2005].

Thomas Aquinas

(2018) *Summa Theologiae* [trad. it, con testo latino a fronte, a cura di F. Fiorentino, *Somma di Teologia*. I. *Parte Prima*. II. *Prima parte della Seconda Parte*. III. *Seconda parte della Parte Seconda*, Città Nuova, Roma].

Thomas Aquinas

(2019) *Summa Theologiae* [trad. it, con testo latino a fronte, a cura di F. Fiorentino, *Somma di Teologia*. IV. *Parte Terza*. V. *Supplemento*, Città Nuova, Roma].

Tromboni, Lorenza

(2008) “Appunti per una bibliografia ragionata: Intelletto e volontà in Tommaso d’Aquino”, *Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)* 14: 239-257.

Vanni Rovighi, Sofia

(2006) *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano.

Vendemiati, Aldo

(2011) “La struttura della *Summa Theologiae*”, *Salesianum* 73/2: 237-280.

Walz, Augustinus

(1941) “De genuino titulo ‘*Summa theologiae*’”, *Angelicum* 18/2-3: 142-151.

Weisheipl, Athanasius James

(1974, 1983) *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, Doubleday and Co., New York [trad. it. a cura di A. Pedrazzi, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaka Book, Milano 2016³].

Zuccaro, Cataldo

(1994) *Morale fondamentale*, EDB, Bologna.

Testo biblico di riferimento:

La Bibbia TOB [testo biblico di *La Sacra Bibbia* della CEI, *editio princeps* 2008], Leumann 2010.

Editio typica del *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

Iohannes Paulus PP. II, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.