

Scienze Religiose e Formazione



anno 2026, numero 3, volume 1
INTELLIGENZA

Indice

SEZIONE RICERCA

- Nonlinear Brain Dynamics and Intention According Aquinas*
[trad. it.]7
WALTER J FREEMAN III

- Pratico: idest operativus. La natura dell'intellectus practicus nella*
Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino 47
IGNAZIO GENOVESE

- Verso un impiego più umano dell'IA: l'apporto dell'Analisi*
esistenziale di Viktor Frankl.....95
DOMENICO BELLANTONI – JOSIP JAZVIC

Varia

- Introduzione alla Lateranistica generale.*
Un assaggio di "intelligenza storica".....121
FEDERICO CORRUBOLO

- 1225-1226: gli ultimi anni della vita di Francesco d'Assisi*
e il Cantico di frate Sole..... 135
ERMINIO GALLO

Discussioni

- Magnifica Humanitas: l'intelligenza artificiale e la ferita*
dell'umano..... 157
MARCO PICCOLO

SEZIONE STUDENTI

- Dominio tecnocratico: progresso o*
depauperamento dell'umano?.....167
GIULIANO IALUNGO

La dinamica cerebrale non lineare e l'intenzionalità di Tommaso d'Aquino*

WALTER J. FREEMAN III*

Noi esseri umani, come gli altri animali, costruiamo e manteniamo continuamente la nostra presa sul mondo utilizzando frammenti sorprendentemente esigui di informazione sensoriale. Studi recenti sulla dinamica cerebrale non lineare hanno mostrato come ciò avvenga: il cervello immagina futuri possibili e quindi ricerca e poi utilizza la stimolazione sensoriale per selezionare, fra tali possibilità, quelle che guideranno le azioni prescelte. Se, da un lato, la spiegazione scientifica di questa dinamica rimane inaccessibile alla maggior parte di noi, dall'altro il fondamento filosofico dal quale le scienze sono sorte è accessibile attraverso l'opera di uno dei suoi

* W. Freeman, "Nonlinear Brain Dynamics and Intention According to Aquinas", *Mind & Matter* vol 6(2) 2008: 207-234. Si ringrazia la rivista *Mind & Matter* per la gentile autorizzazione alla traduzione e alla pubblicazione in italiano dell'articolo. Traduzione italiana dall'inglese e dal latino di Francesco Panizzoli.

* Walter J. Freeman III (1927–2016), neuroscienziato e medico statunitense, è una delle figure più autorevoli nello studio della dinamica dei sistemi neurali e dei fondamenti neurobiologici della percezione e della cognizione. Le sue ricerche (presso l'Università della California, Berkeley), incentrate soprattutto sull'analisi dell'attività elettrofisiologica della corteccia olfattiva, hanno contribuito a ridefinire la comprensione dei processi percettivi, mettendo in evidenza il ruolo delle dinamiche collettive delle popolazioni neuronali, dei fenomeni di auto-organizzazione e delle transizioni caotiche nella formazione del significato e del comportamento. La sua produzione scientifica comprende più di 150 articoli e opere monografiche, tra cui: *Mass Action in the Nervous System* (1975), *Societies of Brains* (1995), *How Brains Make Up Their Minds* (1999) [trad. it. *Come pensa il cervello*, Einaudi, Torino 2000] e *The Wave: Complexity and the Limits of Reductionism in Brain Science* (2006). L'opera di Freeman ha esercitato un'influenza significativa non solo nell'ambito delle neuroscienze teoriche, ma anche nelle scienze cognitive, negli studi sulla complessità e nel dibattito contemporaneo sulla natura emergente dei processi mentali.

iniziatori, Tommaso d'Aquino. Il concetto centrale di *intentio* in Tommaso è l'unità inviolabile di mente, cervello e corpo.

Tutto ciò che conosciamo lo abbiamo costruito dentro di noi a partire dai frammenti inintelligibili di energia che colpiscono i nostri sensi mentre muoviamo il corpo attraverso il mondo. Questo processo di *intentio* è transitivo nello slancio esterno del corpo alla ricerca di stati futuri desiderati; è intransitivo nella costruzione dinamica delle previsioni degli stati delle cortecce sensoriali mediante le quali riconosciamo il successo o il fallimento del conseguimento. Esso è vissuto fenomenologicamente nel ciclo azione-percezione. La sua attuazione avviene attraverso la creazione seriale di configurazioni neurodinamiche di attività cerebrale, mediante le quali il sé di mente-cervello-corpo giunge a conoscere il mondo dapprima conformando sé stesso a un'approssimazione dell'input ricercato e successivamente assimilando tali configurazioni in conoscenza e significato.

Questa concezione del sé come sistema chiuso, autonomo e auto-organizzato, elaborata oltre settecento anni fa e accantonata trecento anni fa da Cartesio, Leibniz e Spinoza, sta oggi riemergendo nella filosofia e restituisce al termine *intentio* il suo significato originario. Il concetto tomista fondamentale dell'unità di cervello, corpo e anima/mente, abbandonato dai meccanicisti e sostituito da Brentano e Husserl mediante la dualità implicita nel rappresentazionalismo, è stato ripreso da Heidegger e Merleau-Ponty, ma in termini fenomenologici che rimangono poco trasparenti ai neuroscienziati. Per mia esperienza, non esiste alcun sistema filosofico, oggi disponibile, che si accordi meglio di quello di Tommaso d'Aquino con le nuove acquisizioni della dinamica cerebrale non lineare. Per tale ragione appare giustificata una lettura analitica e una trascrizione dei termini fondamentali, confrontando, nelle due direzioni, il significato delle parole chiave attraverso sette secoli, dalla metafisica medievale alla dinamica cerebrale del XXI secolo.

1. Introduzione

Esiste una fondamentale linea di frattura, risalente ai Greci antichi, che alimenta il dibattito sulla natura della mente: la percezione è attiva o passiva?

Secondo Platone, essa è passiva. Egli distingue l'intelletto dal senso; entrambi sono immateriali e appartengono all'anima. L'intelletto nasce

provvisto delle forme ideali degli oggetti del mondo, mentre i sensi presentano copie imperfette di tali forme. Per ciascun oggetto l'intelletto ricerca, mediante l'esercizio della ragione, la corrispondente forma ideale soggettiva. Così le esperienze del mondo degli oggetti e degli eventi si imprimevano passivamente nei sensi.

Secondo Aristotele, invece, la percezione è attiva. Nell'intelletto non vi sono forme ideali. Le operazioni dell'intelletto consistono nel definire e ricercare gli oggetti mediante la propria capacità sensomotrice e, mediante la facoltà cogitativa, nel costruirne le forme per astrazione dagli esempi presentati dai sensi. Le forme dei contenuti mentali derivanti dagli stimoli vengono iscritte dall'intelletto, grazie alla facoltà mnemonica, su una *tabula rasa* inizialmente priva di iscrizioni.

Nel primo Medioevo prevalse la concezione platonica attraverso l'opera di sant'Agostino. Nel XIII secolo la concezione aristotelica tornò in primo piano attraverso l'opera di san Tommaso d'Aquino, il quale la trasformò distinguendo la volontà dall'*intentio* e concependo l'immaginazione (*phantasia*) come sorgente delle forme endogene.

Nel Rinascimento il pensiero occidentale ritornò a Platone attraverso l'opera di Cartesio, il quale concepì un approccio rivoluzionario consistente nel descrivere il mondo nei termini dell'algebra lineare e della geometria, senza lasciare alcun posto alla facoltà dell'immaginazione. In una prima formulazione di questa concezione, la macchina animale presente nell'uomo era guidata dall'anima come dal proprio "pilota", il quale ricercava la conoscenza ragionando sulle impronte passive delle sensazioni, per poi giungere alla verità matematica assoluta. Si riteneva che l'anima afferrasse le *habenulae*, cioè una coppia di cordoni nervosi situati nella parete superiore del terzo ventricolo, che Cartesio considerava come tiranti della ghiandola pineale, analogamente a una valvola a sfera che regolasse il flusso del fluido nell'Acquedotto di Silvio verso il quarto ventricolo. Successivamente Cartesio abbandonò questa metafora e concepì le operazioni della mente e della materia come parallele, ma prive di interazione, in modo analogo alle monadi leibniziane.

Nell'età della scienza moderna quest'ultima concezione è giunta a un vicolo cieco. Le ragioni generalmente addotte sono: i) che l'anima non esiste; ii) che tale concetto non spiega nulla; iii) che l'anima appartiene alla sfera

della credenza personale e non costituisce un principio scientifico. Nelle scienze mediche e biologiche le spiegazioni della mente vengono pertanto ricercate nei termini delle funzioni del corpo, attraverso lo studio del comportamento e l'analisi del cervello mediante la chimica e le tecniche di *imaging*.

La percezione viene ritenuta operare mediante l'impronta di oggetti ed eventi privi di significato provenienti dall'ambiente, processo denominato *information processing* ('elaborazione dell'informazione'). I contenuti mentali sono considerati come formati da connessioni neurali determinate dai geni e modificate dall'apprendimento derivante dagli stimoli, soprattutto durante i periodi critici dello sviluppo. Le rappresentazioni degli oggetti e degli eventi vengono immagazzinate in banche della memoria come forme ideali, ciascuna accompagnata da un'etichetta che ne indica il valore per l'organismo; esse vengono utilizzate per classificare i nuovi input mediante recupero, correlazione incrociata, confronto con modelli (*template matching*), riduzione dell'errore, modificazione delle connessioni nelle reti neurali attraverso sinapsi hebbiane e attribuzione di valore mediante il passaggio attraverso i generatori emozionali del cervello. Le questioni relative al modo in cui il cervello possa *a priori* creare i propri scopi e successivamente individuare nelle proprie banche della memoria le immagini di ricerca appropriate, non trovano una risposta soddisfacente. La scomparsa del pilota cartesiano ha lasciato un'ampia lacuna nella teoria, perché nessuno desidera introdurre un *homunculus*, ma nessuno dispone di un sostituto.

Nella prima metà del XX secolo alcuni filosofi e psicologi (pragmatisti, gestaltisti ed esistenzialisti) si allontanarono dalla tradizione platonica sostenendo concetti quali: *azione* come fonte del valore; importanza di *scopi e aspettative* preesistenti; ruolo delle *affordances* nel governare la percezione. La maggior parte dei neuroscienziati non ha risposto a queste nuove impostazioni né le ha integrate, in parte a causa della loro complessità, ma soprattutto per la mancanza di una teoria coerente circa l'origine profonda delle strutture finalistiche negli animali e nell'uomo.

Tuttavia, nella seconda metà del secolo si è verificata una netta svolta nelle scienze matematiche, fisiche e chimiche con lo sviluppo della *dinamica non lineare*, reso possibile in parte dall'emergere della tecnologia

informatica. Il riconoscimento delle *strutture dissipative* da parte di Prigogine, dei *parametri d'ordine macroscopici* da parte di Haken e dei *flussi informativi entropici positivi* da parte di vari autori che si occupano di auto-organizzazione nei sistemi caotici, ha aperto nuove vie per affrontare l'antica questione di come sorgano nel cervello gli scopi e le aspettative che da essi derivano. Le nuove risposte proposte vengono formulate nei termini della *causalità circolare*, espressione utile per affrontare una certa indeterminazione intrinseca della retroazione (*feedback*), grazie alla quale i componenti di un sistema possono, in larga misura, determinare il proprio comportamento.

Qui emerge un duplice problema. Da un lato, i filosofi non comprendono sufficientemente la dinamica cerebrale non lineare per poter valutare le affermazioni contrastanti dei neuroscienziati che si collocano sui due lati della linea di frattura: percezione lineare-passiva contro percezione non lineare-attiva. Dall'altro, la maggior parte dei neuroscienziati non conosce abbastanza bene i fondamenti filosofici della teoria del cervello per formulare le proprie domande sperimentali nei termini dell'auto-organizzazione del cervello nel comportamento o, perfino, per sapere da quale lato della linea di frattura essi stessi si trovino, o che tale linea di frattura esista.

Il mio scopo, in questo saggio, è confrontare il linguaggio impiegato dalla teoria dei sistemi dinamici per descrivere la percezione attiva negli animali da esperimento, con il linguaggio utilizzato da un eminente filosofo – Tommaso d'Aquino – per descrivere il medesimo processo nell'uomo. A tale fine propongo un glossario di alcuni termini fondamentali che mettono in relazione i livelli di descrizione presenti nei testi dell'Aquinate con quelli della dinamica cerebrale non lineare che rende effettivo il ciclo azione–percezione:

Tommaso d'Aquino

sensatio

Neurodinamica

trasduzione, potenziali d'azione,
percezione sensoriale

Tommaso d'Aquino

phantasmata

abstractio

sensus communis

imaginatio

intellectio

Neurodinamica

accomodamento, assembramento
hebbiano di cellule nervose,
“dati sensoriali grezzi”

adattamento, conoscenza, corteccia
sensoriale, pattern AM

Gestalt, percezione multisensoriale,
sistema limbico

pacchetto d'onda globale, neocorteccia

linguaggio, cognizione simbolica,
koniocorteccia umana¹

La mia scelta di Tommaso d'Aquino quale interlocutore si fonda su tre considerazioni.

In primo luogo, sono giunto alla sua opera seguendo fino alle sue radici il concetto di *intentio*, che ho ritenuto necessario per colmare il divario esplicativo tra i miei dati elettrofisiologici e il comportamento finalizzato degli animali.

In secondo luogo, egli fu il principale artefice della concezione occidentale del mondo precedente e preparatoria alla rivoluzione cartesiano-copernicano-newtoniana che consacrò la dinamica lineare. Non esiste fonte migliore di nuovi spunti di riflessione di un sistema di pensiero ormai cristallizzato, anteriore alle attuali dottrine della causalità lineare e della dualità soggetto/oggetto, secondo le quali gli “oggetti” esterni causano “rappresentazioni” interne.

In terzo luogo, il suo *Trattato sull'uomo*, contenuto nell'opera maggiore, la *Summa Theologiae*, è oggi ampiamente accessibile attraverso l'edizione dell'*Encyclopaedia Britannica*².

¹ Il termine *koniocortex*, dal greco *κότις* ('polvere'), designa un tipo di neocorteccia presente soltanto nell'uomo. Essa presenta distribuzioni amorfe di nuclei cellulari tanto numerosi da ricordare granelli di polvere e non possiede connessioni dirette con i gangli della base sottostanti (striato e talamo). Per questo motivo risulta separata dall'input sensoriale in misura non riscontrabile negli altri animali.

² [Freeman seguirà questa edizione per le sue citazioni. Noi faremo riferimento ai passi citati traducendoli direttamente dal latino dell'*Editio Leonina* consultabile su www.corpusthomicum.org].

Tommaso d'Aquino è spesso svalutato perché avrebbe semplicemente glossato Aristotele e diffuso la dottrina della Chiesa, rappresentando emblematicamente la scolastica medievale, intenta a discutere il numero degli angeli sulla punta di uno spillo. Si tratta di un giudizio ingiusto. Benché gran parte della sua opera sia irrilevante per le neuroscienze, quelle parti nelle quali descrive le proprie idee sulla fenomenologia e sulle funzioni del corpo e del cervello nell'uomo e negli animali sono di grande rilevanza.

La sua esposizione è accuratamente organizzata. Ogni argomento si apre con una questione; segue una risposta breve; vengono riassunte le obiezioni formulate dai predecessori e dai contemporanei, con i relativi riferimenti alle fonti; quindi compare la formula «*Respondeo dicendum quod...*» («Rispondo dicendo che...»); infine le obiezioni vengono esaminate una per una. Egli offre un eccellente modello di scrittura filosofica. I problemi che solleva e le risposte che propone risultano sorprendentemente familiari e straordinariamente stimolanti. Diviene così evidente come egli abbia posto il fondamento filosofico della crescita della classe media e della tecnologia occidentale che rese possibile la rivoluzione cartesiana.

Non cerco di stabilire che cosa Tommaso “intendesse” con le sue parole. Qualunque significato egli abbia costruito nella propria mente è scomparso con il suo corpo. Il suo testo consente molteplici interpretazioni, che abbondano nei tanti commenti e commentari, che spesso sembrano rivelare più dei commentatori che del loro oggetto. Piuttosto, ritengo che egli abbia cercato di esprimere con le parole la propria esperienza del mondo e il proprio pensiero su di esso, così come anch'io cerco di esprimere con le parole la mia esperienza del mio mondo; e assumo che, per molti aspetti, i nostri rispettivi mondi siano simili.

Le principali differenze tra il suo mondo e il mio derivano dal fatto che egli era interessato a consentire agli esseri umani di comprendere il loro rapporto con Dio, mentre io sono interessato a porre la scienza al servizio dell'umanità mediante la comprensione della dinamica interna del cervello. Queste e altre differenze, meno evidenti, ci hanno fornito vocabolari distinti. Di conseguenza, questo saggio può essere considerato come un glossario multilingue annotato, che tenta di mettere in relazione il linguaggio dei filosofi del XIII secolo e quello dei filosofi del XX secolo con il linguaggio dei neuroscienziati del XX secolo.

Non può esistere una corrispondenza biunivoca tra strutture intellettuali tanto diverse; tuttavia, tali traduzioni possono incoraggiare i filosofi a comprendere i nuovi sviluppi della dinamica cerebrale non lineare e, nello stesso tempo, incoraggiare gli scienziati a progettare i propri esperimenti neurocomportamentali entro un contesto filosofico più ampio.

2. *Rapporti mente-corpo*

Quando tratta del cervello, Tommaso mostra chiaramente di essere consapevole della sua importanza per le funzioni che analizza. Il passo seguente mostra come egli comprendesse il rapporto tra la dimensione del cervello e quella del corpo, la potenza e la complessità dei vari organi in relazione alle rispettive funzioni comportamentali, alcuni aspetti della dinamica cardiaca e l'adattamento delle parti del corpo a ciò che oggi chiameremmo "nicchie ambientali".

Nel testo seguente le parole 'Dio' e 'natura' non compaiono. Là dove esse ricorrono in altri passi, possono essere sostituite con 'evoluzione' senza tradire il senso e lo spirito delle sue osservazioni relative al "motore immobile" di Aristotele o alla propria concezione cristiana di Dio. Il *Trattato sull'uomo* (*Summa Theologiae*, I, qq. 75–102)³ fu concepito come un'antropologia filosofica: un testo biologico destinato a rendere più feconda la riflessione teologica.

Un'altra caratteristica notevole della sua opera è la rarità con cui compaiono le parole 'causa', 'causalità' o 'effetto'. Diversamente da Aristotele, egli non ricorre esplicitamente alla 'Causa Prima'. In diversi passi parla invece del 'ritorno' dell'intelletto su sé stesso (*reflectio*), lasciando intendere che egli comprendesse e affrontasse ciò che oggi viene spesso chiamato 'causalità circolare'. Alcuni interpreti di Tommaso, formati nella tradizione della causalità lineare, hanno incontrato notevoli difficoltà nel comprendere questo riferimento alla ricorsività (cfr. Kenny 1976).

³ [Nel riportare i testi della *Summa* Freeman giustamente ri-esplicita, quando seve, il tema della questione affrontata nell'articolo o nella obiezione, e mette la risposta sintetica di Tommaso, anche solo con un 'Sì' o un 'No', per agevolare al lettore la posizione di fondo, e poi spiegare in che termini nel testo che segue. Noi qui mettiamo tra parentesi quadre questi elementi di raccordo. In generale, se non sono *risposte alle obiezioni*, i testi riportati sono estratti dalla parte dell'articolo in cui il maestro – Tommaso d'Aquino nel nostro caso – risponde esponendo la sua posizione (*Respondeo dicendum quod*).]

S. Th. I, q. 91

La produzione del corpo del primo uomo

Art. 3. *Risposta alla prima obiezione* [Il corpo dell'uomo fu dotato di una disposizione conveniente? Sì.]. Infatti, tra tutti gli animali, l'uomo ha bisogno del cervello più grande in proporzione al corpo, sia per la maggiore libertà d'azione delle facoltà interiori richieste dalle operazioni dell'intelletto, come si è visto sopra (q. 84, a. 7), sia perché la bassa temperatura del cervello temperi il calore del cuore, che nell'uomo deve essere considerevole affinché possa mantenere la posizione eretta. Per questa ragione, la grandezza del cervello, a motivo della sua umidità, costituisce un impedimento all'olfatto, che richiede invece secchezza. Allo stesso modo, si può spiegare perché alcuni animali abbiano una vista più acuta e un udito più fine dell'uomo: ciò dipende dall'ostacolo che inevitabilmente deriva ai suoi sensi dal perfetto equilibrio del suo temperamento.

Art. 3. *Risposta alla terza obiezione*. La postura eretta conveniva all'uomo per quattro ragioni. Anzitutto, perché i sensi gli sono stati dati non soltanto per procurarsi quanto è necessario alla vita, come avviene negli altri animali, ma anche in vista della conoscenza. Perciò, mentre gli altri animali traggono piacere dagli oggetti dei sensi soltanto in quanto ordinati al nutrimento e alla riproduzione, l'uomo soltanto gode della bellezza delle cose sensibili per sé stesse. Per questa ragione, poiché i sensi sono collocati principalmente nel volto, gli altri animali hanno il volto rivolto verso terra, quasi allo scopo di cercare il cibo e procurarsi il sostentamento; l'uomo, invece, ha il volto rivolto verso l'alto affinché, mediante i sensi e soprattutto mediante la vista, che è il più sottile dei sensi e penetra più profondamente nelle differenze delle cose, possa contemplare liberamente gli oggetti sensibili che lo circondano, tanto quelli celesti quanto quelli terrestri, e raccogliere da tutte le cose la verità intelligibile.

In secondo luogo, ciò giova a una maggiore libertà delle operazioni delle facoltà interiori, poiché il cervello, nel quale tali operazioni vengono in qualche modo esercitate, non è collocato nelle parti inferiori del corpo, ma si trova elevato al di sopra delle altre.

In terzo luogo, se la statura dell'uomo fosse inclinata verso terra, egli dovrebbe servirsi delle mani come di zampe anteriori, e verrebbe così meno la loro utilità per gli altri impieghi.

In quarto luogo, se la statura dell'uomo fosse inclinata verso terra e le mani gli servissero come zampe anteriori, egli sarebbe costretto ad afferrare il cibo con la bocca. Ne conseguirebbe una bocca sporgente, con labbra spesse e dure, nonché una lingua robusta, affinché non venisse danneggiata dal contatto con gli oggetti esterni, come si osserva negli altri animali. Inoltre, una simile disposizione impedirebbe completamente il linguaggio, che costituisce l'operazione propria della ragione.

Il primo problema affrontato da Tommaso è quello del rapporto tra anima e corpo. Il suo approccio si pone in netto contrasto con l'idealismo di Platone e, ancor più, con quello di Cartesio. Il testo seguente può essere letto agevolmente come una descrizione moderna sostituendo semplicemente 'mente' ad 'anima' e 'materiale' a 'corporeo'.

S. Th. I, q. 75

**Sull'uomo, composto di sostanza spirituale
e sostanza corporea**

Art. 1. *Se l'anima è un corpo.* [No.] Per ricercare la natura dell'anima, occorre anzitutto stabilire che l'anima è definita come il primo principio della vita in quegli esseri che, secondo il nostro giudizio, vivono; infatti chiamiamo *animati* gli esseri viventi e *inanimati* quelli privi di vita. Ora, la vita si manifesta principalmente attraverso due operazioni: la conoscenza e il movimento. [...] Pertanto, l'anima [...] non è un corpo, ma l'atto di un corpo; così come il calore, che è il principio del riscaldare, non è un corpo, ma l'atto di un corpo.

Art. 2. *Se l'anima umana si qualcosa di sussistente.* [Sì.] È necessario ammettere che il principio dell'operazione intellettuale, che chiamiamo anima, sia un principio insieme incorporeo e sussistente. È infatti evidente che, mediante l'intelletto, l'uomo può conoscere la natura di tutte le realtà corporee. Ora, ciò che conosce determinate cose non può averle tutte nella propria natura, perché ciò che vi fosse naturalmente presente impedirebbe la conoscenza di ogni altra cosa.

Questo testo introduce la distinzione tra la materia, che possiede forme uniche e individuali, qui e ora, non accessibili alla conoscenza, e l'intelletto, che possiede classi di forme, astratte dalla materia, e che non esistono nella materia. Sono precisamente le forme delle cose materiali che l'intelletto

conosce; esso conosce *ciò che* ogni essere materiale è, e ciascun essere materiale è ciò che è in virtù della propria forma⁴.

L'ultima frase del passo precedente è difficile da comprendere, ma, a mio avviso, è decisiva per il contributo di Tommaso. Essa significa che gli impatti separati e immediati degli stimoli sui recettori e, attraverso di essi, nel cervello, non stabiliscono nel cervello né le forme attuali di tali stimoli, né loro derivati del tipo di memorie episodiche. Essi sono forme individuali e transitorie della materia. Se il cervello raccogliesse e conservasse tutte le impressioni che affluiscono continuamente da tutti i sensi, non potrebbe conoscere alcunché. Una parte significativa dell'energia consumata dal cervello è impiegata nell'assuefazione, mediante la quale il bombardamento indesiderato e irrilevante dei sensi viene attenuato.

Il cervello cerca di ammettere soltanto ciò che gli è utile. Esso opera sui propri input mediante atti creativi che producono forme astratte, le quali costituiscono la sua conoscenza degli stimoli. Tuttavia, le forme di tale conoscenza non esistono negli stimoli, né viceversa. Anche le immagini vivide derivanti dall' "apprendimento in una sola prova" (*one-trial learning*), in condizioni di forte coinvolgimento emotivo, costituiscono registrazioni dei contesti dell'esperienza e non fotografie o riproduzioni fedeli.

Le forme presenti nella materia, pertanto, non sono identiche alle forme presenti nella mente. Diverso è soltanto il modo di esistenza delle forme: nella mente esse esistono come segni; nella realtà esse esistono come principi formali (o cause formali) delle cose materiali individuali (cfr. *S. Th.*, I, q. 85). In effetti, secondo l'Aquinate, la realtà si manifesta in due modi: essenzialmente nel mondo e intenzionalmente nella mente dell'individuo. Le due manifestazioni sono adeguate l'una all'altra, poiché tutto ciò che è possiede una natura intelligibile: ogni cosa, in quanto è, è intelligibile; e l'essere umano possiede la capacità di conoscerla (*intellectio*). Realtà e capacità umana di conoscere convergono nel processo che Tommaso chiama *adaequatio rei et intellectus*. Per questa ragione non si dovrebbe dire che le forme presenti nella mente rappresentano le forme della materia, fatta forse eccezione per i *phantasmata*, che mediano la formazione delle forme nella

⁴ «L'anima intellettiva conosce una cosa nella sua natura in modo assoluto; conosce, ad esempio, una pietra assolutamente in quanto pietra, e pertanto la forma della pietra, considerata secondo la propria ragione formale, è presente nell'anima intellettiva» (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5).

mente e che sono essi stessi altrettanto fugaci e inintelligibili nella loro unicità e transitorietà.

Art. 2. Il corpo è necessario all'attività dell'intelletto non come suo organo operativo, ma in ragione del suo oggetto; infatti il *phantasma* sta all'intelletto come il colore sta alla vista. Né una tale dipendenza dal corpo dimostra che l'intelletto non sia sussistente; altrimenti ne seguirebbe che neppure l'animale è sussistente, poiché per sentire ha bisogno delle cose sensibili esterne.

Il significato di *phantasma* è stato tradotto da diversi commentatori come 'esperienza sensibile' e come 'quale'. Esso sembra strettamente connesso a ciò che i fenomenologi successivi a Heidegger, come Merleau-Ponty (1945), descrivono con il termine 'esperienza'. Per i fenomenologi sorge una difficoltà rilevante quando cercano di individuare i correlati neurali di tali fenomeni, poiché essi ovviamente richiedono consapevolezza affinché possano essere descritti verbalmente e analizzati logicamente, mentre il meccanismo neurale della consapevolezza rimane tuttora ignoto.

Dovrebbe essere possibile mettere in relazione i *phantasmata* con eventi neurali che si verificano nelle corteccie sensoriali e motorie durante una fase iniziale della percezione e una fase finale del movimento orientato allo scopo, indipendentemente dal fatto che i soggetti umani o animali ne siano consapevoli. Tommaso non ricorreva ai termini 'consapevolezza' o 'coscienza', poiché *phantasma* ed 'esperienza' erano per lui sufficienti.

Tutte queste difficoltà vengono superate identificando i *phantasmata* con i microscopici potenziali d'azione indotti dagli stimoli sensoriali: eventi unici, irriproducibili e conoscibili soltanto mediante una media temporale sincronizzata, operazione che il cervello non è in grado di compiere. Tuttavia, è indubbio che l'integrazione di raccolte ripetute di tali microscopici potenziali d'azione modifichi le reti sinaptiche della corteccia durante la formazione della memoria e che esse ricompaiano in configurazioni completamente nuove durante il riconoscimento e il richiamo. Tali configurazioni, però, sono mesoscopiche ed endogene, non residui filtrati di forme concepite e imposte da osservatori esterni, vale a dire rappresentazioni. In breve, i pacchetti d'onda (*wave packets*) corrispondono all'*abstractio* di Tommaso e non ai *phantasmata*. Essi appartengono alla mente, non alla materia.

Un esempio neurobiologico è dato dal confronto tra il pattern di risposta di un odorante nei recettori olfattivi del naso e il pattern di attività neurale che viene creato nel bulbo olfattivo, dove terminano gli assoni dei recettori. Qual è la forma di un odorante? Sappiamo che esso è una specie chimica dotata di affinità per un determinato sottotipo di cellule chemioricettrici del naso, delle quali esistono migliaia. A ogni inspirazione viene eccitata una piccola frazione del numero totale disponibile, ma si tratta di una frazione diversa a ogni respiro. Attraverso i processi di apprendimento, il bulbo olfattivo costruisce un pattern di connessioni sinaptiche che collega tra loro i neuroni del bulbo eccitati dai recettori nelle prove ripetute. A partire da tale pattern, il bulbo generalizza sull'intera classe dei recettori disponibili, indipendentemente da quali di essi vengano eccitati durante un singolo atto inspiratorio.

Ma esso fa di più. A ogni inspirazione il bulbo combina l'intera esperienza olfattiva precedente in ciascuno dei propri pattern di attività. I pattern di attività unici e individuali indotti dall'odorante sopravvivono come *phantasmata* solo per il tempo necessario a fornire un modesto contributo al bulbo, per poi essere cancellati. Il pattern centrale non rappresenta nessuna delle tante presentazioni della sostanza odorante, le quali non sono conoscibili e, in ogni caso, non hanno ulteriore utilità. Questa interpretazione dei dati sperimentali (cfr. Freeman 1992; 1995), ricavati dalla registrazione dell'attività neurale in animali durante il comportamento, è coerente con il passo seguente.

Art. 5. *Se l'anima è composta di materia e forma.* [No.] Ora, una cosa è conosciuta nella misura in cui la sua forma è presente in colui che conosce. Ma l'anima intellettiva conosce una cosa nella sua natura in modo assoluto; per esempio, conosce una pietra assolutamente in quanto pietra, e pertanto la forma della pietra, considerata secondo la propria ragione formale, è presente nell'anima intellettiva. Perciò l'anima intellettiva è essa stessa una forma assoluta e non qualcosa composta di materia e forma. Se infatti l'anima intellettiva fosse composta di materia e forma, le forme delle cose verrebbero ricevute in essa come individui e, di conseguenza, essa conoscerebbe soltanto l'individuale; come avviene per le potenze sensitive, che ricevono le forme in un organo corporeo, poiché la materia è il principio mediante il quale le forme vengono individuate. Ne consegue pertanto che l'anima

intellettiva, e ogni sostanza intellettuale che conosce le forme in modo assoluto, è priva della composizione di materia e forma.

Art. 5. *Risposta alla prima obiezione.* La materia prima riceve infatti forme individuali, mentre l'intelletto riceve forme assolute. Perciò l'esistenza di una tale potenza nell'anima intellettiva non dimostra che l'anima sia composta di materia e forma.

Art. 5. *Risposta alla quarta obiezione.* Nelle sostanze intellettuali vi è composizione di atto e potenza, non però di materia e forma, bensì di forma ed essere partecipato.

Qui Tommaso introduce il termine 'essere partecipato' come correlato della 'forma', apparentemente preferendolo al termine 'funzione'⁵ Il valore di questa espressione deriva dal fatto che essa richiama la cooperazione e la condivisione dell'attività tanto nel corpo quanto nel cervello. Il termine 'assolutamente', in questo contesto, sembra riferirsi a una proprietà invariante che serve a definire una classe al di sopra della grande variabilità degli stimoli individuali. Tale distinzione viene sviluppata nella sezione seguente.

S. Th. I, q. 76

L'unione dell'anima al corpo

Art. 1. *Se il principio intellettuale è unito al corpo come forma.* [Sì.] Dobbiamo affermare che l'intelletto, il quale è il principio dell'operazione intellettiva, è la forma del corpo umano. Infatti, ciò mediante cui una cosa opera primariamente è la forma della cosa alla quale tale operazione è attribuita; così, ad esempio, ciò mediante cui un corpo è primariamente risanato è la salute, e ciò mediante cui l'anima conosce primariamente è la conoscenza; pertanto la salute è forma del corpo e la conoscenza è forma dell'anima.

⁵ Tommaso si riferisce alla "composizione" presente nelle anime separate dal loro principio materiale (la materia prima). Le anime separate possiedono potenza, ma non materia; la loro potenza consiste nella forma, che sta in rapporto con l'atto di essere ('essere partecipato') come la potenza sta all'atto.

La ragione è che nulla opera se non nella misura in cui è in atto; una cosa opera dunque mediante ciò per cui è in atto. Ora, è evidente che il primo principio mediante il quale il corpo vive è l'anima. E poiché la vita si manifesta, nei diversi gradi degli esseri viventi, attraverso operazioni differenti, ciò mediante cui compiamo primariamente ciascuna di tali operazioni vitali è l'anima. Infatti l'anima è il principio primo della nutrizione, della sensazione, del movimento locale e, ugualmente, dell'intendere.

Pertanto questo principio, mediante il quale intendiamo primariamente, sia che lo si chiami intelletto sia che lo si chiami anima intellettiva, è la forma del corpo. Questa è la dimostrazione fornita da Aristotele.

[...] Se invece si sostenesse che l'anima è composta di materia e forma, ne seguirebbe che essa non potrebbe in alcun modo essere forma del corpo. Poiché infatti la forma è atto e la materia è soltanto essere in potenza, ciò che è composto di materia e forma non può essere, in forza della propria totalità, forma di qualcos'altro.

I testi di Tommaso mostrano con sufficiente chiarezza che la *species intelligibilis* è una sola (universale, astratta), mentre i *phantasmata* (immagini sensibili particolari) sono molteplici (cfr. *S. Th.*, I, q. 76). Essi insistono sull'unicità di ogni persona (e di ogni animale) nella costituzione della propria anima intellettiva (mente), a motivo della formazione dei *phantasmata* a partire dall'esperienza personale e della composizione della conoscenza che da essi deriva. Perciò le forme mentali di un medesimo oggetto esterno sono differenti in ciascun intelletto e non può esistere un intelletto comune condiviso da tutti.

Art. 2. *Se il principio intellettuale si moltiplica secondo il numero dei corpi.* [Sì.] È assolutamente impossibile che un solo intelletto appartenga a tutti gli uomini. Ciò è evidente se, come riteneva Platone, l'uomo consiste nell'intelletto stesso. Ne seguirebbe infatti che Socrate e Platone sarebbero un solo uomo e che differirebbero soltanto per qualcosa di esterno alla loro essenza.

[...] Sarebbe tuttavia possibile distinguere la mia operazione intellettiva dalla tua mediante la distinzione dei *phantasmata* — cioè se in me vi fosse un *phantasma* della pietra e in te un altro — qualora il *phantasma* stesso, in quanto una cosa in me e un'altra in te, fosse forma

dell'intelletto possibile; infatti il medesimo agente, secondo forme differenti, produce operazioni differenti, così come, secondo le diverse forme delle cose rispetto al medesimo occhio, si producono visioni differenti.

Ma il *phantasma* non è forma dell'intelletto possibile; lo è piuttosto la *species intelligibilis* astratta dai *phantasmata*. Ora, in un solo intelletto, da *phantasmata* differenti della medesima specie si astrae una sola *species intelligibilis*, come appare nel medesimo uomo, nel quale possono esservi differenti *phantasmata* di una pietra; tuttavia da tutti essi viene astratta una sola *species intelligibilis* della pietra, mediante la quale l'intelletto di quell'uomo comprende, con un'unica operazione, la natura della pietra, nonostante la diversità dei *phantasmata*.

Se dunque esistesse un solo intelletto per tutti gli uomini, la diversità dei *phantasmata* presenti in questo e in quello non produrrebbe una diversità dell'operazione intellettiva nell'uno e nell'altro uomo, come insegna il Commentatore. Rimane pertanto del tutto impossibile e irragionevole sostenere che esista un solo intelletto per tutti gli uomini. [...] È infatti impossibile che una medesima potenza appartenga a sostanze diverse.

La facoltà dell'immaginazione (*phantasia*) rende conto della diversità dell'apprensione che gli uomini hanno degli oggetti, ma anche della comunanza della conoscenza alla quale essi giungono mediante l'intelletto. È l'intelletto che rende possibile tale comunanza della conoscenza. Anche in un solo uomo possono esservi molti *phantasmata* di una pietra (ad esempio, percezioni della pietra da angolazioni differenti), ma esiste un solo concetto di 'pietra', cioè l'universale. Così, in uomini differenti, possono esservi percezioni differenti e tuttavia una conoscenza comune di ciò che è una pietra. La conoscenza, tuttavia, non è identica in tutti gli uomini. Alcuni possono conoscere che cosa sia una pietra, mentre altri non l'hanno ancora appreso. Questa diversità della conoscenza implica una diversità degli intelletti, uno per ciascun essere umano⁶.

⁶ L'idea di Averroè secondo cui la diversità delle immaginazioni (*phantasmata*) nei diversi individui potrebbe spiegare il fatto che alcuni uomini conoscano ciò che altri ignorano, pur ammettendo un unico intelletto umano comune, non è fondata. Poiché una molteplicità di *phantasmata* (molte percezioni di molte pietre) non produce una molteplicità di concetti, ma un solo concetto universale 'pietra'.

Art. 5. *Se l'anima intellettuale è propriamente unita a un tale corpo.* [Sì.] Il Filosofo [Aristotele] afferma che «l'anima è l'atto di un corpo fisico organico avente la vita in potenza» (*De Anima*, 1, lect. 1). Poiché la forma non esiste in funzione della materia, ma piuttosto la materia in funzione della forma, dobbiamo ricavare dalla forma la ragione per cui la materia è quale essa è, e non viceversa. [...] Ma la natura non manca mai di ciò che è necessario; perciò, l'anima intellettuale deve essere dotata non soltanto della facoltà d'intendere, ma anche della facoltà di sentire. Ora, l'operazione dei sensi non si compie senza uno strumento corporeo. Perciò l'anima intellettuale deve essere unita a un corpo che possa costituire un organo adeguato della sensibilità.

Tommaso afferma chiaramente l'unità della ragione e dell'emozione attraverso il corpo in azione. Inoltre, la sua dottrina implica *l'unicità e l'inaccessibilità dell'esperienza di ciascuna persona* (cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 2), cosicché non possiamo mai «sapere che cosa significhi essere» (Nagel 1974) se non attraverso ciò che apprendiamo e intuiamo mediante il corpo (Freeman 1995). La *species intelligibilis* (e, analogamente, la *species sensibilis*) non è *ciò che* viene inteso, bensì *il mezzo* mediante il quale giungiamo a conoscere le cose. Ogni conoscenza tende dinamicamente verso una presa sempre più piena della realtà (Merleau-Ponty 1945), fino a poter dire «questo è quello» mediante una predicazione vera. Il soggetto conoscente e la realtà cooperano in un dinamismo continuo verso una comprensione più adeguata di ciò che è, determinata non soltanto da ciò che è esterno, ma anche dagli appetiti e dai fini dell'individuo che si protende verso il mondo nel quale dimora. Tale distinzione implica che non siamo coscienti di noi stessi, né delle nostre immagini (e del nostro linguaggio), mentre esse sono in uso e noi conosciamo le cose e parliamo di esse. Possiamo però anche rivolgere nuovamente l'attenzione al nostro linguaggio verbale e iconico e parlare di esso (cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 8).

Poiché il pattern transitorio indotto dallo stimolo viene eliminato, la conoscenza relativa allo stimolo può essere astratta da molte ispirazioni equivalenti; il transitorio seleziona la conoscenza che preesiste *in potentia* e che viene attualizzata nel pattern AM mediante la convergenza verso un attrattore. Ciò è dimostrato dall'osservazione secondo cui il pattern microscopico di attività neurale, indotto dagli stimoli che raggiungono la corteccia, serve a destabilizzarla. La corteccia crea quindi un pattern di

attività che attualizza, o rende disponibile, la conoscenza dello stimolo per l'animale: che cosa esso significhi e che cosa occorra fare in rapporto ad esso. Questa creazione viene trasmessa ad altre parti del cervello, mentre il pattern indotto dallo stimolo viene eliminato. Ne consegue che tutto ciò che un essere umano o un altro animale può “conoscere” del proprio mondo è stato costruito all'interno di sé stesso.

Gli individui, tuttavia, possono assimilare – cioè rendere simili – le proprie esperienze mediante l'espressione dei propri sentimenti attraverso rappresentazioni, vale a dire mediante azioni intenzionali che esprimono la loro comprensione e le loro emozioni.

Si potrebbe quindi riformulare in termini moderni il pensiero di Tommaso affermando che ciascun individuo possiede una conoscenza unica, sostenuta dalle modificazioni sinaptiche del proprio cervello; che gli individui esprimono tale conoscenza creando e trasmettendo rappresentazioni mediante la manipolazione del proprio corpo e dei materiali che possono essere afferrati e modellati dalle mani, rappresentazioni che costituiscono informazioni offerte ai sensi degli altri; e che la conoscenza condivisa nasce attraverso la ricezione di tali informazioni. La verità si trova nella realtà e, nello stesso tempo, viene disvelata dall'attività intenzionale congiunta delle facoltà cognitive umane. Il significato della conoscenza e dell'informazione emerge attraverso le interazioni sociali tra esseri intenzionali.

3. *Le potenze dell'intelletto: intenzione, percezione, aspettativa*

Tommaso riprende la consueta divisione delle potenze dell'anima. Di particolare interesse è il suo concetto di *intentio*, mediante il quale rende conto della preesistenza dell'aspettativa dei risultati e dell'anticipazione degli stimoli, nonché dell'interpretazione degli stessi in funzione degli scopi degli esseri umani e degli altri animali.

S. Th. I, q. 78

Le potenze dell'anima in particolare

Art. 1. *Se si devono distinguere cinque generi di potenze dell'anima.* [Sì: vegetativa, sensitiva, appetitiva, locomotrice e intellettuale.] In quanto l'anima possiede un'inclinazione e una tendenza verso qualcosa di esterno [...] vi sono ancora due generi di potenze nell'anima: una, la

potenza appetitiva, mediante la quale l'anima è ordinata a qualcosa di esterno come a ciò di cui ha bisogno, il quale è primo nell'intenzione; l'altra, la potenza del movimento locale, mediante la quale l'anima è ordinata a qualcosa di esterno come al termine della propria operazione e del proprio movimento; infatti ogni animale si muove allo scopo di realizzare i propri desideri e le proprie intenzioni.

Art. 4. *Se le facoltà sensibili interiori sono opportunamente distinte.* [Sì.] Avicenna distingue cinque potenze sensitive interiori, cioè *il senso comune, la fantasia, l'immaginazione, la facoltà estimativa e la memoria* (*De Anima*, p. 4, c. 1).

Art. 4. *Risposta alla prima obiezione.* Il *senso interno* è detto comune non per predicazione, come se fosse un genere, ma in quanto radice e principio comune dei sensi esterni.

Art. 4. Occorre inoltre osservare che, per la vita di un animale perfetto, è necessario che l'animale apprenda una cosa non soltanto nel momento presente della sensazione, ma anche quando essa è assente. [...] Poiché la facoltà sensitiva è l'atto di un organo corporeo, ne consegue che la facoltà che riceve le forme delle cose sensibili deve essere distinta da quella che le conserva.

Occorre inoltre osservare che, se l'animale fosse mosso dalle cose piacevoli e spiacevoli soltanto in quanto esse colpiscono i sensi, non sarebbe necessario ammettere un'altra facoltà oltre quella che apprende le forme percepite dai sensi e nelle quali l'animale trova piacere o dalle quali rifugge con orrore. Ma l'animale deve ricercare o evitare determinate cose non soltanto perché sono piacevoli o spiacevoli ai sensi, bensì anche in considerazione di altri vantaggi o utilità, oppure di svantaggi; così la pecora fugge il lupo che si avvicina non per il suo colore o la sua forma, ma in quanto nemico naturale; allo stesso modo un uccello raccoglie fili d'erba non perché siano piacevoli ai sensi, ma perché sono utili alla costruzione del nido.

Gli animali, pertanto, hanno bisogno di percepire tali intenzioni, che il senso esterno non percepisce. Ed è necessario un principio distinto per questo, poiché la percezione delle forme sensibili avviene mediante una modificazione sensibile, il che non accade per la percezione delle intenzioni di cui si è detto [...] Ma per la ritenzione e la conservazione di tali forme è deputata la *phantasia* [immaginazione], che è come un deposito delle forme ricevute attraverso i sensi. Inoltre, per

l'apprensione delle intenzioni che non vengono ricevute mediante i sensi è deputata la facoltà estimativa, e per la loro conservazione la facoltà memorativa, che è un deposito di tali intenzioni [...] E la stessa nozione di passato, che la memoria considera, va annoverata tra queste intenzioni.

Vi è tuttavia una differenza riguardo alle suddette intenzioni. Gli altri animali percepiscono tali intenzioni soltanto mediante un certo istinto naturale; l'uomo invece le percepisce mediante una sorta di confronto. Perciò la potenza che negli altri animali è chiamata *estimativa naturale*, nell'uomo è chiamata *cogitativa*, la quale, mediante una sorta di raccolta e di confronto, scopre queste intenzioni [questa è l'induzione aristotelica, neurobiologicamente attuata nella costruzione di assembramenti cellulari hebbiani mediante l'apprendimento cumulativo per rinforzo attraverso il condizionamento classico e strumentale]. Perciò essa è detta anche "ragione particolare", alla quale i medici assegnano un organo particolare, cioè la parte media della testa [questa dottrina è di origine araba, da Avicenna]; infatti essa confronta le intenzioni particolari, così come la ragione intellettuale confronta le intenzioni universali. Quanto alla facoltà memorativa, l'uomo possiede non soltanto la *memoria*, come gli altri animali nel ricordo improvviso del passato, ma anche la *reminiscenza*, ricercando, per così dire sillogisticamente, il ricordo del passato mediante l'applicazione delle intenzioni particolari.

Qui Tommaso d'Aquino descrive l'intenzione in termini di fini o scopi verso i quali gli animali tendono. Il termine è qui usato nel senso di finalità. In psicologia esso viene comunemente confuso con la motivazione, ma non nel diritto, dove l'intento (un atto che è o doveva essere compiuto) è distinto dal movente (la ragione, la spiegazione o la giustificazione dell'atto).

Un altro importante aspetto dell'intenzione è il parallelismo tra il "tendere" dell'intelletto verso un futuro stato desiderato o voluto e il "tendere" del corpo verso la salute, che costituisce la sua forma naturale. Questo uso compare nella chirurgia moderna nella distinzione (introdotta per la prima volta da LaFranchi in un testo chirurgico pubblicato nel 1306) tra guarigione *per prima intenzione* (ferita pulita con una piccola cicatrice) e guarigione *per seconda intenzione* (con suppurazione e ampia cicatrizzazione).

Tommaso d'Aquino manifesta frequentemente interesse per la salute e per il processo di guarigione, conferendo all'intenzione una dimensione che manca nell'uso contemporaneo del termine *intenzionalità*, risalente a Brentano (1874; 1889). Questo uso, confrontato al dettaglio⁷ con quello di Tommaso da Brower and Brower-Toland (2008), designa la relazione delle forme mentali con gli oggetti del credere e del percepire che sussiste nei sistemi animati, in contrapposizione a quelli inanimati.

In breve, Brentano riconcepisce l'intenzionalità non come comprensione del mondo mediante l'azione in esso e l'assimilazione ad esso, bensì come attribuzione a simboli mentali o rappresentazioni del mondo che viene rappresentato. Così egli caratterizza la differenza tra un animale che sa ciò che sta facendo e una macchina che non lo sa mediante la capacità di intendere. Per i cognitivisti ciò pone quello che Harnad (1990) ha chiamato il problema del "fondamento dei simboli" (*symbol grounding*).

S. Th. I, q. 79

Delle potenze intellettive

Art. 2. *Se l'intelletto sia una potenza passiva.* L'intelletto umano, che è il più basso nell'ordine degli intelletti e il più lontano dalla perfezione dell'intelletto divino, è in potenza rispetto alle cose intelligibili e all'inizio è «come una tavoletta pulita sulla quale nulla è scritto» (*De Anima*, 4, lect. 9), come dice il Filosofo. Ciò risulta evidente dal fatto che dapprima siamo soltanto in potenza a intendere, e successivamente veniamo ad intendere in atto.

Art. 3. *Se vi sia un intelletto agente.* Ora, nulla passa dalla potenza all'atto se non mediante qualcosa che sia già in atto; così come i sensi vengono attuati da ciò che è sensibile in atto. È dunque necessario ammettere, dalla parte dell'intelletto, una certa potenza che renda le cose intelligibili in atto mediante l'astrazione della specie dalle condizioni materiali. Ed è questa la necessità di porre un intelletto agente.

Tommaso d'Aquino impiega la metafora dell'intelletto che illumina i *phantasmata* all'interno del soggetto, contrapponendo questa opinione a quella di Platone. La luce proiettata sulle pareti della caverna di Platone

⁷ Altre disamine critiche dell'uso contemporaneo dei termini 'rappresentazione' e 'intenzionalità' sono date, per esempio, da Jordan and Ghin (2006).

proveniva da una fonte esterna e offriva un accesso imperfetto alle forme degli oggetti che proiettavano le ombre. L'intelletto confrontava allora le immagini ricevute con il proprio deposito di forme ideali per trovare la corrispondenza migliore. Per Tommaso, invece, la luce è proiettata nell'interiorità del soggetto per accedere alle forme già costruite in esso. Nessuna forma della materia oltrepassa i fantasmi; nuove forme crescono mediante l'astrazione nell'intelletto.

Art. 3. *Risposta alla seconda obiezione*: Vi sono due opinioni circa l'effetto della luce. Alcuni, infatti, sostengono che la luce è necessaria affinché i colori divengano attualmente visibili. E secondo questa opinione l'intelletto agente è richiesto per l'intendere nello stesso modo e per la stessa ragione per cui la luce è richiesta per il vedere. Ma, secondo l'opinione di altri, la luce è richiesta per la vista non affinché i colori divengano attualmente visibili, ma affinché il mezzo divenga attualmente luminoso.

Art. 4. *Se l'intelletto agente sia qualcosa che appartiene all'anima*. [Lo è.] Dobbiamo dunque affermare che nell'anima vi è una certa virtù che deriva da un intelletto superiore, mediante la quale essa è capace di illuminare i fantasmi. E questo lo conosciamo per esperienza, poiché ci accorgiamo di astrarre forme universali dalle loro condizioni particolari, il che significa renderle intelligibili in atto. Ora, nessuna azione appartiene a qualcosa se non mediante un principio ad essa formalmente inerente, come abbiamo detto sopra a proposito dell'intelletto possibile. Pertanto, la virtù che è principio di questa azione deve essere qualcosa che appartiene all'anima. Per questa ragione Aristotele paragonò l'intelletto agente alla luce, che è qualcosa di ricevuto nell'aria, mentre Platone paragonò l'intelletto separato che imprime nell'anima al sole.

Ancora una volta, l'unità del sé esclude l'unione di un intelletto agente con qualsiasi altro, o con tutti gli altri. Sotto questo aspetto Tommaso si discosta da Aristotele – il quale proponeva che le forme degli oggetti fossero introdotte nell'anima –, poiché egli ritiene che le forme presenti negli oggetti materiali siano sostituite dalle costruzioni presenti nella mente, e che la diversità dei fantasmi tra diversi osservatori del medesimo oggetto costituisca la prova che la forma singolare dell'oggetto non viene colta.

L'osservazione sperimentale rilevante, in questo caso, è che il modello microscopico di attività neurale indotto dallo stimolo nella corteccia sensoriale viene sostituito da un'astrazione e generalizzazione mesoscopica che viene trasmessa attraverso il cervello, mentre l'evento materiale, inconoscibile, viene assorbito ed eliminato. Questa transizione dalla materia al fantasma è la chiave per comprendere la rilevanza dell'intenzione tomista per la dinamica cerebrale non lineare. Non conosco altra dottrina filosofica che colga con altrettanta efficacia il substrato neurobiologico di questa interfaccia tra materia e mente.

Ho riformulato questa intuizione affermando che l'azione intenzionale nel mondo è unidirezionale, nel senso che, mediante il riscaldare e il tagliare (cfr. tra poco *S. Th.*, I, q. 85, a. 2), la mente entra nel mondo imponendo forme alla materia. Ma l'astrazione delle forme avviene all'interno della mente, poiché le forme materiali non vengono accolte dall'esterno, bensì fuse in generalizzazioni. In altre parole, l'intelletto finito può facilmente lanciarsi verso il mare infinito del mondo. Ma può conoscere la natura del mare soltanto mediante la forma del proprio scafo (accomodamento, assimilazione, *adaequatio*), nella costruzione di un assembramento di cellule nervose, seguita dall'adattamento (*abstractio*) e dall'ulteriore modificazione sinaptica richiesta per la costruzione dell'attrattore, che viene selezionato dall'assembramento cellulare attivato e governa il modello di attività modulata (AM pattern) che attualizza la categoria della conoscenza.

Art. 5: *Se l'intelletto agente sia uno in tutti.* [È distinto in ciascun individuo.] Ma se l'intelletto agente è qualcosa che appartiene all'anima, come una delle sue potenze, dobbiamo affermare che vi sono tanti intelletti agenti quante sono le anime, le quali si moltiplicano secondo il numero degli uomini.

Nei passi seguenti Tommaso approfondisce il concetto di *phantasmata*, quasi da un punto di vista "fenomenologico". Riporto estesamente questi brani, affinché parlino da sé nel loro contesto.

S. Th. I, q. 84

**La conoscenza dell'anima unita al corpo
rispetto alle cose corporee che le sono inferiori**

Art. 7. *Se l'intelletto possa intendere attualmente mediante le specie intelligibili di cui è in possesso, senza rivolgersi ai fantasmi.* [Non può.]

Nello stato presente della vita, nel quale l'anima è unita a un corpo passibile, è impossibile che il nostro intelletto intenda qualcosa in atto se non rivolgendosi ai fantasmi. Di ciò vi sono due indicazioni.

Anzitutto, poiché l'intelletto è una potenza che non si serve di un organo corporeo, esso non sarebbe in alcun modo impedito nel suo atto dalla lesione di un organo corporeo, se per il suo atto non fosse richiesta l'operazione di qualche potenza che invece si serve di un organo corporeo. Ora, il senso, l'immaginazione e le altre potenze appartenenti alla parte sensitiva si servono di un organo corporeo. È dunque evidente che, affinché l'intelletto intenda in atto, non solo quando acquisisce una nuova conoscenza, ma anche quando utilizza una conoscenza già acquisita, è necessario l'atto dell'immaginazione e delle altre potenze. Infatti, quando l'atto dell'immaginazione è impedito da una lesione dell'organo corporeo, come nel caso della frenesia, oppure quando è impedito l'atto della memoria, come nel caso della letargia, vediamo che l'uomo è impedito nell'intendere in atto anche cose che già conosceva.

In secondo luogo, ciascuno può farne esperienza in sé stesso: quando cerca di comprendere qualcosa, si forma determinati fantasmi che gli servono come esempi, nei quali, per così dire, esamina ciò che si sforza di comprendere. Per questo motivo, quando vogliamo far comprendere qualcosa a qualcuno, gli proponiamo esempi, dai quali egli possa formare fantasmi ai fini della comprensione. [...] Ora, noi apprendiamo il singolare mediante il senso e l'immaginazione. Perciò, affinché l'intelletto intenda in atto il proprio oggetto, è necessario che si rivolga ai fantasmi, per esaminare la natura universale esistente nell'individuo.

Ma se il proprio oggetto del nostro intelletto fosse una forma separata, oppure se, come sostenevano i platonici, le nature delle cose sensibili sussistessero separatamente dagli individui, non vi sarebbe alcuna necessità che l'intelletto si rivolgesse ai fantasmi ogni volta che intende.

Art. 7. *Risposta alla prima obiezione.* Le specie conservate nell'intelletto possibile vi esistono abitualmente quando esso non le intende in atto. [...] Perciò, affinché intendiamo in atto, non basta che le specie siano conservate. È inoltre necessario farne uso nel modo conveniente alle cose delle quali esse sono specie, cioè alle nature esistenti negli individui.

Art. 7. *Risposta alla seconda obiezione.* Anche il fantasma è la somiglianza di una cosa individuale; perciò l'immaginazione non ha bisogno di un'ulteriore somiglianza dell'individuo, mentre l'intelletto sì.

Art. 7. *Risposta alla terza obiezione.* Le realtà incorporee, delle quali non vi sono fantasmi, ci sono conosciute mediante il confronto con i corpi sensibili, dei quali invece vi sono fantasmi. Così comprendiamo la verità considerando una cosa della quale esaminiamo la verità.

S. Th., I, q. 85

Il modo e l'ordine dell'intendere

Art. 1. *Se il nostro intelletto intenda le cose corporee e materiali mediante l'astrazione dai fantasmi.* Ora, vi sono tre gradi di potenze conoscitive. Una potenza conoscitiva, cioè il senso, è l'atto di un organo corporeo. Perciò l'oggetto di ogni potenza sensitiva è una forma in quanto esistente nella materia corporea. E poiché tale materia è il principio dell'individuazione, ne consegue che ogni potenza della parte sensitiva può conoscere soltanto il singolare.

Vi è un altro grado di potenza conoscitiva quale l'intelletto angelico [...], il cui oggetto conoscitivo è dunque una forma sussistente separatamente dalla materia [...]

L'intelletto umano, invece, [...] non è l'atto di un organo, ma è una potenza dell'anima, che è forma del corpo (cfr. q. 76, a. 1). Perciò gli è proprio conoscere una forma esistente individualmente nella materia corporea, ma non in quanto esistente in questa materia individuale. Conoscere ciò che è nella materia individuale, ma non in quanto esistente in tale materia, significa astrarre la forma dalla materia individuale rappresentata dai fantasmi. Dobbiamo dunque affermare che il nostro intelletto intende le cose materiali astraendole dai fantasmi, e che, attraverso le cose materiali così considerate, acquisiamo una certa conoscenza delle cose immateriali, così come, al contrario, gli angeli conoscono le cose materiali attraverso le immateriali.

Art. 1. *Risposta alla prima obiezione.* [...] E questo equivale ad astrarre l'universale dal particolare, o la specie intelligibile dal fantasma; vale a dire, considerare la natura della specie separatamente dai suoi principi individuali, che sono rappresentati dai fantasmi.

[...] È infatti del tutto vero che il modo dell'intendere, in colui che intende, non è lo stesso del modo di essere della cosa; infatti la cosa intesa è in modo immateriale in colui che intende, secondo il modo dell'intelletto, e non in modo materiale, secondo il modo della cosa materiale.

Il concetto di fantasma svolge un ruolo decisivo nella netta distinzione operata da Tommaso tra percezione attiva e percezione passiva.

Art. 2. Se le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano, rispetto al nostro intelletto, ciò che viene inteso.

Alcuni hanno sostenuto che le nostre facoltà intellettive conoscono soltanto le impressioni prodotte in esse [Protagora, Eraclito], come, per esempio, il senso conosce soltanto l'impressione prodotta nel proprio organo. Secondo questa teoria, l'intelletto intende soltanto la propria impressione, cioè la specie intelligibile che ha ricevuto, cosicché tale specie sarebbe ciò che viene inteso.

Questo è però manifestamente falso per due ragioni. Anzitutto, perché le cose che comprendiamo e gli oggetti della scienza sono la medesima cosa. Se dunque ciò che comprendiamo fosse soltanto la specie intelligibile presente nell'anima, ne seguirebbe che ogni scienza non riguarderebbe le cose esterne all'anima, ma soltanto le specie intelligibili presenti nell'anima; proprio come, secondo l'insegnamento dei platonici, ogni scienza riguarda le idee, che essi ritenevano essere ciò che è propriamente inteso.

In secondo luogo, ciò è falso perché condurrebbe all'opinione degli antichi filosofi, secondo i quali "è vero qualunque cosa appaia" e, di conseguenza, i contraddittori sarebbero simultaneamente veri.

[...] Vi sono due specie di azione: una che rimane nell'agente [intransitiva], come il vedere e l'intendere; e un'altra [transitiva] che passa in una cosa esterna, come il riscaldare e il tagliare. E ciascuna di queste azioni procede in virtù di una forma. E come la forma dalla quale procede un'azione che tende [si protende] verso qualcosa di esterno [il comando motorio diretto a un oggetto] è la somiglianza dell'oggetto dell'azione [assimilazione], così il calore nel riscaldante è la somiglianza della cosa riscaldata, così anche la forma dalla quale procede un'azione che rimane nell'agente [copia efferente] è la somiglianza dell'oggetto. Perciò ciò mediante cui la vista vede è la somiglianza della cosa visibile;

e la somiglianza della cosa intesa, cioè la specie intelligibile, è la forma mediante la quale l'intelletto intende.

Ma poiché l'intelletto si volge nuovamente [*reflectitur*, ritorna] su sé stesso, mediante questa medesima riflessione esso intende sia il proprio atto di intendere sia la specie mediante la quale intende. Così la specie intelligibile è ciò che viene inteso secondariamente [per seconda intenzione], mentre ciò che è inteso primariamente [per prima intenzione] è la cosa della quale la specie intelligibile è la somiglianza (*similitudo*).

Il termine 'riflessione' può essere interpretato in termini del processo di riafferenza (*reaffference*) (Freeman 1995), mediante il quale le azioni che stanno per essere intraprese dall'intelletto sono rese note al soggetto *a priori*. Esse sono sostenute da multiple e massicce vie di retroazione che collegano tutte le parti degli emisferi cerebrali e del tronco encefalico. L'estensione dell'azione nel mondo esterno mentre le conseguenze sensoriali dell'azione vengono previste nelle cortecce sensoriali, condusse Merleau-Ponty (1945) alla sua concezione di 'arco intenzionale', e Gibson (1979) al suo concetto di '*affordance*', che costituiscono versioni moderne della percezione attiva. Ma lasciamo proseguire Tommaso:

Art. 2. Ciò appare anche dall'opinione degli antichi filosofi [Empedocle, Platone], i quali affermavano che «il simile è conosciuto dal simile». Essi infatti sostenevano che l'anima conosce la terra esterna mediante la terra presente in sé stessa; e così per il resto.

Se dunque, secondo Aristotele, che afferma che «la pietra non è nell'anima, ma nell'anima vi è la somiglianza della pietra», poniamo la specie della pietra al posto della pietra stessa, ne consegue che l'anima conosce le cose che sono fuori di essa mediante le loro specie intelligibili.

Art. 2. *Risposta alla prima obiezione*. La cosa intesa è in colui che intende mediante la propria somiglianza, ed è in questo senso che diciamo che la cosa attualmente intesa (*intellectum in actu*) è l'intelletto in atto (*intellectus in actu*), poiché la somiglianza della cosa intesa è la forma dell'intelletto, così come la somiglianza della cosa sensibile è la forma del senso in atto. Perciò non segue che la specie intelligibile sia ciò che è effettivamente inteso, ma piuttosto che essa ne sia la somiglianza [assimilazione].

Art. 2. *Risposta alla seconda obiezione.* Nelle parole 'la cosa attualmente intesa' vi sono due significati: la cosa che è intesa e il fatto stesso che essa sia intesa. Analogamente, l'espressione 'universale astratto' implica due cose [due significati]: la natura della cosa e la sua astrazione o universalità. Pertanto, la natura stessa che deve essere intesa, oppure astratta, oppure assumere l'intenzione di universalità [essere classificata], esiste soltanto negli individui; ma il suo essere intesa, astratta o il portare l'intenzione di universalità [la forma della classe] appartiene all'intelletto. [...]

Art. 2. *Risposta alla terza obiezione.* Nella parte sensitiva vi sono due operazioni. Una riguarda soltanto la modificazione, e così l'operazione dei sensi consiste nell'essere modificati dal sensibile [la risposta a uno stimolo]. L'altra è una formazione, in quanto l'immaginazione forma per sé l'immagine di una cosa assente o persino di qualcosa che non è mai stato visto [aspettativa, previsione].

Entrambe queste operazioni si trovano nell'intelletto. Infatti, anzitutto vi è la passione dell'intelletto possibile, in quanto informato dalla specie intelligibile; poi, una volta formato, forma una definizione, oppure una divisione, oppure una composizione, che viene espressa mediante una parola. Così il concetto che il nome significa è la sua definizione, mentre una proposizione significa la divisione o la composizione operata dall'intelletto. Le parole, dunque, non significano le stesse specie intelligibili, ma ciò che l'intelletto forma in sé stesso allo scopo di giudicare delle cose esterne.

Art. 3. *Se ciò che è più universale venga conosciuto per primo dal nostro intelletto.* Nella nostra conoscenza si devono considerare due aspetti. Anzitutto, che la conoscenza intellettiva deriva, in un certo modo, dalla conoscenza sensibile. E poiché il senso ha per oggetto le cose singolari, mentre l'intelletto ha per oggetto l'universale, ne consegue che la nostra conoscenza delle prime precede quella del secondo.

In secondo luogo, bisogna considerare che il nostro intelletto procede dalla potenza all'atto. Ora, tutto ciò che passa dalla potenza all'atto giunge dapprima a un atto incompleto, che sta a metà tra la potenza e l'atto, prima di conseguire l'atto perfetto. L'atto perfetto dell'intelletto è la conoscenza completa [il "massimo appiglio" (*maximum grip*) di Merleau-Ponty (1945)], quando la cosa è conosciuta in modo distinto e

determinato; l'atto incompleto, invece, è la conoscenza imperfetta, quando la cosa è conosciuta in modo indistinto e, per così dire, confuso.

Art. 4. *Se possiamo intendere molte cose nello stesso tempo.* Dice Aristotele che «l'intendere riguarda una sola cosa, mentre la scienza riguarda molte cose» (2*Topic.*, 10).

L'intelletto può certamente intendere molte cose come una sola, ma non come molte; cioè mediante una sola specie intelligibile e non mediante molte specie intelligibili. Perciò è impossibile che uno stesso intelletto sia perfezionato nello stesso tempo da specie intelligibili diverse in modo da intendere attualmente cose differenti.

Art. 4. *Risposta alla prima obiezione.* L'intelletto è al di sopra di quel tempo che è misura del movimento delle cose corporee. Tuttavia, la molteplicità stessa delle specie intelligibili produce un certo mutamento nelle operazioni dell'intelletto, in quanto un'operazione succede a un'altra. Ed è questo mutamento che viene chiamato tempo.

Questi passi dimostrano l'unità della percezione. Essi sono coerenti con l'organizzazione globale delle percezioni messa in evidenza dagli psicologi della Gestalt e con i modelli caotici di attività elettroencefalografica nelle aree sensoriali primarie degli emisferi cerebrali nelle bande alfa e gamma (cfr. Freeman 1995; Barrie et al. 1996).

S. Th. I, q. 86

Ciò che il nostro intelletto conosce nelle cose materiali

Art. 1. *Se il nostro intelletto conosca i singolari.*

Il nostro intelletto non può conoscere direttamente e primariamente il singolare nelle cose materiali. La ragione è che il principio della singolarità nelle cose materiali è la materia individuale, mentre il nostro intelletto intende astraendo la specie intelligibile da tale materia. Ora, ciò che è astratto dalla materia individuale è l'universale. Perciò il nostro intelletto conosce direttamente soltanto l'universale.

Ma indirettamente, e quasi mediante una sorta di ritorno su sé stesso (*reflectio*), esso può conoscere il singolare, perché anche dopo aver astratto la specie intelligibile, l'intelletto, per intendere attualmente, ha

bisogno di rivolgersi ai fantasmi nei quali intende la specie. Perciò esso intende direttamente l'universale mediante la specie intelligibile, e indirettamente i singolari rappresentati dai fantasmi. Ed è così che forma la proposizione «Socrate è un uomo».

Il passo sopra riportato si accorda perfettamente con una concezione fondamentale della dinamica non lineare, riguardante la causalità circolare tra i neuroni microscopici intesi come particelle e le popolazioni neuronali macroscopiche intese come fluidi. Per ogni insieme esiste uno stato "universale", chiamato «parametro d'ordine» (Haken 1983). L'universale è creato dalle azioni dei neuroni "singolari" e, a sua volta, modella o "asservisce" (*enslaves*) le particelle inducendole alla cooperazione. Le sensazioni forniscono i singolari; le percezioni derivano dagli universali.

S. Th. I, q. 87

**Come l'anima intellettuale conosca sé stessa
e tutto ciò che è in essa**

Art. 1. Se l'anima intellettuale conosca sé stessa per la propria essenza.

Ogni cosa è conoscibile in quanto è in atto, e non in quanto è in potenza; infatti una cosa è ente, è vera e quindi è conoscibile in quanto è in atto. [...] Ora, l'intelletto umano è soltanto un ente in potenza nel genere degli esseri intelligibili, così come la materia prima è in potenza nel genere degli esseri sensibili, e perciò è chiamato *possibile*. Considerato dunque nella sua essenza, l'intelletto umano è in potenza rispetto all'intendere. Esso possiede quindi in sé la capacità di intendere, ma non quella di essere inteso, se non in quanto è reso attuale. [...] Perciò l'intelletto non conosce sé stesso mediante la propria essenza, ma mediante il proprio atto.

Ciò avviene in due modi. Anzitutto in modo particolare, come quando Socrate o Platone [o Cartesio] si accorge di possedere un'anima intellettuale perché si accorge di intendere. In secondo luogo, in modo universale, quando consideriamo la natura dell'anima umana a partire dall'atto dell'intendere. Vi è tuttavia una differenza tra questi due modi di conoscenza, consistente nel fatto che, per il primo, basta la semplice presenza dell'anima; infatti l'anima stessa è il principio dell'atto mediante il quale essa percepisce sé stessa, e perciò si dice che conosce sé stessa mediante la propria presenza [*«cogito, ergo sum»*]. Per quanto riguarda invece il secondo modo di conoscenza, la semplice

presenza dell'anima non basta, ma è inoltre richiesta un'indagine attenta e sottile. Per questo motivo molti ignorano la natura dell'anima e molti sono caduti in errore riguardo ad essa.

Le osservazioni dell'attività elettrica del cervello di soggetti umani hanno mostrato che i cambiamenti dello stato cerebrale connessi a un atto si verificano prima dell'esecuzione di un atto auto-determinato (volontario), e persino mezzo secondo prima che i soggetti esprimano la consapevolezza di stare per muoversi (Libet 1994). Questo risultato è conforme alla dottrina di Tommaso d'Aquino secondo cui gli uomini conoscono sé stessi mediante le proprie azioni, non mediante i propri pensieri.

4. *Intenzione e volontà*

Nei prossimi testi che sto per citare, Tommaso sviluppa ulteriormente le distinzioni tra volontà, desiderio e intenzione con osservazioni riguardanti la loro applicabilità anche agli altri animali (si noti sempre l'espressione «gli altri»). In questo contesto, un fenomeno particolarmente interessante è il dolore, che dai sadici è voluto, dai masochisti è desiderato, ma dai filosofi analitici è considerato come non intenzionale. Nella concezione di Tommaso, il dolore è essenziale al processo di guarigione, mediante il quale l'unità del corpo viene recuperata dopo un danno. Il dolore è altresì essenziale all'assimilazione, poiché segnala il momento in cui l'intelletto ha fallito nel proprio intento di conseguire la propria somiglianza con qualche aspetto del mondo.

S. Th. I-II, q. 1

Il fine ultimo dell'uomo [la felicità]

Art. 3. *Se gli atti umani siano specificati dal fine.* Ogni cosa riceve la propria specie in rapporto all'atto e non alla potenza; perciò le cose composte di materia e forma sono costituite nelle rispettive specie dalle loro stesse forme. E ciò va osservato anche nei movimenti propri. Infatti, poiché i movimenti si dividono in un certo modo in azione e passione, ciascuno di essi riceve la propria specie dall'atto: l'azione, dall'atto che è il principio dell'agire; la passione, dall'atto che è il termine del movimento. Così il riscaldare, in quanto azione, non è altro che un certo movimento procedente dal calore, mentre il riscaldarsi, in quanto passione, non è altro che un movimento verso il calore; ed è la

definizione a mostrare la natura specifica. In entrambi i casi, dunque, gli atti umani, siano essi considerati come azioni o come passioni, ricevono la loro specie dal fine. Gli atti umani, infatti, possono essere considerati in entrambi i modi, poiché l'uomo muove sé stesso ed è mosso da sé stesso.

S. Th. I-II, q. 8

La volontà e riguardo a ciò che essa vuole

Prologo: Tre sembrano gli atti della volontà in riferimento al fine: la volizione [che comprende anche la scelta e il non agire], il godimento (*fruitio*, potenza appetitiva) e l'intenzione [atto della volontà: in *I-II*, q. 12, a. 1, Tommaso afferma esplicitamente che l'intenzione è «propriamente un atto della volontà»].

S. Th. I-II, q. 9

Ciò che muove la volontà

Art. 3. *Se la volontà muova sé stessa.* [Sì.] Appartiene infatti alla volontà muovere le altre potenze in ragione del fine, che è l'oggetto della volontà [...] È però evidente che l'intelletto, mediante la conoscenza del principio, riduce sé stesso dalla potenza all'atto riguardo alla conoscenza delle conclusioni; e così muove sé stesso. Allo stesso modo, la volontà, volendo il fine, muove sé stessa a volere i mezzi.

Art. 4. *Se la volontà sia mossa da un principio esterno.* Infatti, tutto ciò che talvolta è agente in atto e talvolta agente in potenza deve essere mosso da un motore. Ora, è evidente che la volontà comincia a volere qualcosa, mentre prima non la voleva. Perciò è necessario che sia mossa da qualcosa a volerla. Ed effettivamente essa muove sé stessa, come si è detto sopra (a. 3), in quanto, volendo il fine, si riduce all'atto di volere i mezzi. Ora, essa non può fare questo senza l'aiuto della deliberazione. Quando infatti un uomo vuole guarire, comincia a riflettere sul modo in cui ciò possa essere ottenuto, e mediante questa riflessione giunge alla conclusione che può essere guarito da un medico, e allora vuole questo. Ma poiché egli non ha sempre voluto in atto la salute, è necessario che abbia cominciato, mosso da qualcosa, a voler guarire. E se la volontà avesse mosso sé stessa a voler questo, dovrebbe necessariamente averlo fatto mediante la deliberazione, conseguente a una precedente volizione. Ma questo processo non può procedere all'infinito. Perciò dobbiamo necessariamente ammettere che la volontà giunga al suo

primo movimento in virtù dell'impulso di un motore esterno, come conclude Aristotele in un capitolo dell'*Etica Eudemia* [7, c. 14]

Art. 4. *Risposta alla prima obiezione.* Appartiene alla nozione stessa di atto volontario che il suo principio sia nell'agente; ma non è necessario che questo principio interno sia il primo principio, non mosso da altro.

Perciò, sebbene l'atto volontario abbia un principio prossimo interno, tuttavia il suo primo principio proviene dall'esterno. Così anche il primo principio del movimento naturale proviene dall'esterno, cioè da ciò che muove la natura [Dio, evoluzione].

Un aspetto fondamentale del comportamento intenzionale è che un'azione è preceduta dal fine che la modella, e la percezione di uno stimolo è preceduta da una consapevolezza attenta che prefigura lo stimolo. Le azioni non intenzionali non sono precedute né modellate da fini e danno luogo a stimoli inattesi. Analogamente, gli stimoli imprevisti provenienti dall'esterno non sono preceduti da una modellazione anticipatrice delle cortecce sensoriali. L'organismo dispone di una *forma generale* di comportamento intenzionale per affrontare le conseguenze sensoriali dei comportamenti non intenzionali, quali lapsus, esplosioni emotive, errori e giudizi errati, nonché degli stimoli involontari, quali lampi, colpi d'arma da fuoco, sirene d'allarme, odore di fumo e sapore amaro.

Questa forma è la risposta di orientamento, chiamata anche reazione del "Che cos'è?", e comprende la risposta di trasalimento, mediante la quale il corpo viene preparato in modo aspecifico a muoversi in qualsiasi direzione e gli organi di senso aperti al massimo e orientati alla ricerca dell'ignoto.

Questa risposta di orientamento è spesso chiamata *riflesso*, ma possiede una componente cognitiva orientata alla conoscenza futura che la rende intenzionale, pur non essendo né voluta né desiderata.

S. Th. I-II, q. 12

L'intenzione

Art. 1. *Se l'intenzione sia un atto dell'intelletto o della volontà.* L'intenzione, come indica la stessa parola, significa tendere verso qualcosa. Ora, sia l'azione del motore sia il movimento della cosa mossa tendono verso qualcosa. Ma il fatto che il movimento della cosa mossa tenda a qualcosa deriva dall'azione del motore. Di conseguenza,

l'intenzione appartiene anzitutto e principalmente a ciò che muove verso il fine; per questo diciamo che un architetto, o chiunque eserciti un'autorità, mediante il suo comando muove altri verso ciò che egli intende. Ora, la volontà muove tutte le altre potenze dell'anima al fine. È dunque evidente che l'intenzione, propriamente parlando, è un atto della volontà.

Art. 1. *Risposta alla quarta obiezione*: La volontà sta rispetto al fine in tre modi. Anzitutto, assolutamente. E in questo modo si ha la volizione, mediante la quale vogliamo semplicemente avere la salute e così via. In secondo luogo, considera il fine come luogo del proprio riposo. E in questo modo il godimento (*fruitio*) riguarda il fine. In terzo luogo, considera il fine come termine verso il quale qualcosa è ordinato; ed è in questo modo che l'intenzione riguarda il fine. Infatti, quando diciamo di intendere conseguire la salute, intendiamo non soltanto che vogliamo possederla, ma che vogliamo conseguirla mediante qualcos'altro.

Art. 4. *Risposta alla terza obiezione*. In quanto il movimento della volontà riguarda i mezzi ordinati al fine, esso si chiama scelta (*electio*); invece il movimento della volontà verso il fine, in quanto conseguito mediante i mezzi, si chiama intenzione. Un segno di ciò è che possiamo avere l'intenzione del fine senza avere ancora determinato i mezzi, che sono l'oggetto della scelta.

I passi che seguono stabiliscono il modo in cui la dottrina tomista dell'intenzionalità può dirsi valida anche per gli altri animali oltre che per l'uomo, e i limiti entro i quali ciò è possibile, con esclusione della scelta, che Tommaso identifica con il libero arbitrio.

Questi passi sono di importanza straordinaria per quanti cercano le forme dell'intenzione negli altri animali e il processo evolutivo mediante il quale essa ha raggiunto la sua forma più elaborata nell'animale umano.

Art. 5. *Se l'intenzione convenga agli animali irrazionali*. [Sì, per natura.] Gli animali irrazionali sono mossi verso un fine non perché ritengano di poter conseguire quel fine mediante quel movimento, poiché ciò appartiene a colui che intende; ma, desiderando il fine per istinto naturale, sono mossi verso di esso come mossi da un altro, allo stesso modo delle altre cose che sono mosse naturalmente.

La scelta, che è un atto della volontà riguardo ai mezzi

Art. 2. *Se la scelta si trovi negli animali irrazionali.* [No.] La differenza tra l'appetito sensitivo e la volontà consiste nel fatto che l'appetito sensitivo è determinato a una cosa particolare secondo l'ordine della natura; mentre la volontà, pur essendo determinata a una sola cosa in generale, cioè al bene, secondo l'ordine della natura, rimane tuttavia indeterminata rispetto ai beni particolari. Di conseguenza, la scelta appartiene propriamente alla volontà e non all'appetito sensitivo, che è tutto ciò di cui dispongono gli animali irrazionali. Perciò gli animali irrazionali non sono capaci di scegliere.

L'intenzionalità era già chiaramente prefigurata da Aristotele nel suo concetto biologico del tendere, da parte di ciascun animale, a raggiungere la maturità secondo la propria forma naturale.

Il principale contributo di Tommaso d'Aquino fu quello di separare da tale concezione il concetto di volontà come potenza dell'anima cristiana. La sua dottrina, più circoscritta, dell'intenzione mise radici nella scienza e nella medicina secolari, e si può sostenere che la rapida crescita dell'istruzione consentì alla classe media tecnica e amministrativa del suo tempo di adottare il suo concetto di volontà, con le opportunità di scelta e le responsabilità per le proprie azioni.

Da ciò nacque la metafora del corpo come macchina, che fu decisiva per la matematizzazione delle funzioni umane operata da Cartesio. Il risultato della rivoluzione cartesiana per le neuroscienze fu la distinzione tra comportamento automatico (riflesso) e comportamento "volontario", formulata nel 1558 da Sir Thomas Willis, il neuro-anatomista inglese ricordato da tutti i medici per la scoperta del 'circolo di Willis' alla base del cervello. I manuali di neurobiologia e neurologia conservano ancora oggi queste denominazioni, sebbene John Dewey (1914) e altri abbiano osservato che esse hanno un'origine religiosa piuttosto che scientifica.

Dobbiamo rivedere la nostra comprensione di questi termini alla luce della nascente scienza della dinamica cerebrale non lineare. Ciò può essere favorito dalla collaborazione tra neuroscienziati e filosofi, alla luce di una nuova lettura delle opere di Tommaso d'Aquino.

5. Conclusione

I recenti progressi della tecnologia hanno reso disponibile una grande quantità di nuovi dati che forniscono immagini dell'attività cerebrale che accompagna i comportamenti intenzionali e volontari. Questi sviluppi offrono un'opportunità unica nella storia dell'impresa umana di investigare e comprendere i meccanismi neurali del cervello, risolvendo così il paradosso di un sistema che comprende sé stesso. Nello stesso periodo si è accumulato un insieme di nuovi strumenti e sistemi concettuali con i quali analizzare questi dati, tra cui la dinamica non lineare, la termodinamica lontana dall'equilibrio, la teoria dei grafi casuali e la teoria del gruppo di rinormalizzazione. Ciò di cui vi è bisogno sono concetti filosofici capaci di sistematizzare l'analisi del comportamento in forme compatibili con i nuovi dati e con le nuove tecniche. I sistemi di meccanizzazione delle funzioni cerebrali introdotti da Cartesio, Leibniz, Spinoza e Willis nel XVII secolo hanno servito efficacemente alla progettazione e allo sviluppo degli strumenti e dei sistemi di misura che hanno fornito questi nuovi dati; tuttavia, le metafore meccanicistiche del calcolo, della rappresentazione e dell'elaborazione dell'informazione sono incompatibili con tali dati. Il punto cruciale di questa incompatibilità è la mancanza di invarianza dei modelli spaziali dell'attività cerebrale mesoscopica nelle cortecce sensoriali, evocati in associazione con stimoli appresi e costanti, quando il loro contesto e il loro significato vengono modificati.

Il sistema filosofico che più chiaramente e inequivocabilmente si accorda con questo risultato sperimentale è quello di Tommaso d'Aquino. L'ipotesi secondo cui la sua concezione dell'unità di mente-corpo-cervello derivi dalla concezione religiosa del rapimento, cioè dell'ascesa al cielo del corpo e dell'anima insieme nell'ultimo giorno, è irrilevante rispetto al concetto stesso. Tale concetto esige infatti il ruolo di una autodeterminata creazione, da parte di ciascun individuo, della conoscenza di sé e del mondo, attraverso le azioni orientate del corpo e la registrazione e interiorizzazione dei risultati di tale protensione. Certamente, le dottrine di Tommaso d'Aquino erano esse stesse sintesi dell'antico sapere greco e romano, modificate dagli studiosi arabi alla luce delle loro stesse intuizioni e di quelle di filosofi indiani e cinesi altrettanto antichi. L'apporto delle idee della cultura islamica nell'Italia e nella Spagna del tardo Medioevo è spesso

sottovalutato e non riceve il dovuto riconoscimento. Questo concetto fondamentale di unità è stato ripreso e nuovamente sviluppato nel corso dei secoli, tra gli altri pragmatisti, da Orestes Brownson, Charles Peirce e John Dewey; tra i fenomenologi, da Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty; tra gli psicologi della Gestalt, da Köhler, Koffka e Gibson; e da Varela, Rosch e Dreyfus, tra gli altri sostenitori della cognizione incarnata (*embodied cognition*).

Ciò che è mancato è una cristallizzazione che permetta di ricondurre i nuovi dati e le nuove tecnologie di analisi a un sistema compatibile e comprensivo di descrizione del comportamento. La compatibilità della dottrina tomista è garantita dalla centralità dei concetti di intenzionalità e di immaginazione: *intenzionalità*, ossia l'unità di mente e corpo nell'azione rivolta al mondo; *immaginazione*, ossia il richiamo alla creazione, da parte di ciascun individuo, del proprio sé attraverso una scelta costruttiva. La sua comprensività è garantita dall'ampiezza stessa della dottrina tomista, così come era inserita nella visione del mondo del suo secolo. Perciò i neuroscienziati possono apprendere i rischi e le opportunità della filosofia, e i filosofi possono apprendere gli aspetti essenziali delle nuove concezioni della dinamica cerebrale senza dover prima acquisire i linguaggi matematici e tecnici dei contesti nei quali tali scoperte vengono realizzate.

Ringraziamenti

Per gli illuminanti commenti a questo saggio, l'autore è debitore a Michael J. Dodds, Professore Domenicano presso il DPST; a Eraldo Cacchione, della Jesuit School of Theology di Berkeley; a Lillian Greeley, del Center for the Philosophy and History of Science della Boston University; e a Harald Atmanspacher, per il supporto editoriale.

Bibliografia

Barrie J.M., Freeman W.J., and Lenhart M.

- (1996) "Modulation by discriminative training of spatial patterns of gamma EEG amplitude and phase in neocortex of rabbits", *Journal of Neurophysiology* 76: 520–539.

- Brentano, F.C.
 (1874) *Psychology from an Empirical Standpoint*, transl. by A.C. Rancurello, D.B. Terrell, and L. McAlister, Routledge, London 1993.
- Brentano, F.C.
 (1889) *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, transl. by R.M. Chisholm and E.H. Schneewind, Humanities Press, New York 1969.
- Brower, J.E. and Brower-Toland, S.
 (2008) “Aquinas on mental representation: Concepts and intentionality”, *Philosophical Review* 117: 193–243.
- Dewey, J.
 (1914) “Psychological doctrine in philosophical teaching”, *Journal of Philosophy* 11: 505–512.
- Freeman, W.J.
 (1992) “Tutorial in neurobiology: From single neurons to brain chaos”, *International Journal of Bifurcation and Chaos* 2: 451–482.
 (1995) *Societies of Brains. A Study in the Neuroscience of Love and Hate*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale.
- Gibson, J.J.
 (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston.
- Haken, H.
 (1983) *Synergetics: An Introduction*, Springer, Berlin.
- Harnad, S.
 (1990) “The symbol grounding problem”, *Physica D* 42: 335–346.
- Jordan, J.S. and Ghin, M.
 (2006) “(Proto-)consciousness as a contextually emergent property of self-sustaining systems”, *Mind and Matter* 4(1): 45–68.
- Kenny, A.J.P.
 (1976) *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Libet, B.

- (1994) *Neurophysiology of Consciousness: Selected Papers and New Essays*, Birkhäuser, Boston.

Manzotti, R.

- (2006) “Consciousness and existence as a process”, *Mind and Matter* 4(1): 7–43.

Merleau-Ponty, M.

- (1945) *Phenomenology of Perception*, transl. by C. Smith, Humanities Press, New York 1962.

Nagel, T.

- (1974) “What is it like to be a bat?”, *Philosophical Review* 83: 435–450.

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, Aristotele, *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 δυνάτοϛ 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 spiritali 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 (ἄνθρωπος-νοῦς-δράω), femmina-senso-patire (γυνή-αἰσθησις-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 μεροῖν 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 ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς]» (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 raziocinante. 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 ἅμωφ 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 hujusmodi 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, Lethiellieux, 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.

Verso un impiego più umano dell'IA: l'apporto dell'*Analisi Esistenziale* di Viktor Frankl.

DOMENICO BELLANTONI - JOSIP JAZVIC *

*Non sapere come realizzare
un'IA amichevole non è letale, di per sé.
È l'errata convinzione che un'IA
debba essere necessariamente amichevole
a rendere inevitabile la catastrofe.
(Eliezer Yudkowsky, 1979-, ricercatore IA)*

Tra le tecnologie che hanno segnato gli ultimi anni, l'Intelligenza Artificiale (IA) spicca per carattere dirompente: apre scenari promettenti e, al contempo, alimenta l'immaginazione riguardo esiti potenzialmente destabilizzanti per la vita umana. Proprio l'educazione richiede un discernimento accurato tra applicazioni che promuovano l'umanizzazione e soluzioni che, invece, possano indebolirla; in questo senso, la Logoterapia e Analisi Esistenziale di Viktor E. Frankl offre una cornice antropologica capace di valutare in modo critico gli strumenti di IA e di suggerire

* Bellantoni Domenico è docente di Psicologia della religione presso l'Università Salesiana di Roma e l'Università telematica UNICUSANO, oltre ad insegnare Analisi esistenziale frankliana presso l'Istituto di Psicologia Umanistica Esistenziale nelle sedi di Roma e Cosenza (mail: bellantoni@unisal.it).

Josip Jazvic è sacerdote francescano, psicologo e autore di alcuni contributi sul tema in questione.

orientamenti psicoeducativi all'uso della tecnologia. Il contributo esplora la visione dell'umano soggiacente all'IA in ambito formativo, mette in guardia dall'antropomorfizzazione e valorizza il nesso tra libertà e responsabilità come presidio protettivo. Inoltre, vengono avanzate proposte pratiche per un'educazione umanizzante, ad esempio l'uso dell'IA generativa in giochi di ruolo o come supporto alla progettazione di vita personale degli studenti, così da favorire la crescita degli allievi.

1. *Introduzione: nascita ed evoluzione dell'IA*

Nel lessico corrente, l'IA tende a evocare l'idea di una “macchina pensante”; più realisticamente, oggi si manifesta soprattutto come *chatbot*¹ in grado di sostenere uno scambio dialogico in linguaggio naturale, con l'esempio divenuto più noto di ChatGPT, reso pubblico nella sua versione GPT-3 nel novembre 2022. Al di là della percezione comune, “Intelligenza Artificiale” (= IA) designa sia un campo di ricerca (nato nel 1956 con il celebre *Dartmouth Workshop*) sia un insieme di tecnologie sviluppate in quell'alveo: non un'unica tecnologia, dunque, ma un ecosistema in piena “primavera dell'IA” con applicazioni in molti ambiti, inclusa l'educazione.

Nel dibattito attuale circa IA ed educazione coesistono letture critiche differenti. Le ricerche in area *Artificial Intelligence in Education* (AIED) rischiano talvolta di sovrapporre educazione e istruzione, favorendo strumenti più disumanizzanti che umanizzanti e poco orientati alla “fioritura” della persona (Seligman 2011, 13). Da qui la domanda-guida di questo contributo: *quali modalità d'uso dell'IA in ambito educativo risultano realmente favorevoli a un processo autenticamente umanizzante?* (Alkhalifah et al. 2024; Mota et al., 2026).

In questa prospettiva, viene proposto l'apporto della Logoterapia e Analisi Esistenziale (AE), approccio psicologico che Viktor E. Frankl (1905-1997) ha concepito come antidoto ai rischi di disumanizzazione e ai riduzionismi antropologici (Bellantoni 2011a, 107; 2011b, 54-56). Per Frankl, infatti, l'essere umano non si esaurisce nelle dimensioni biologica e

¹ Il termine chatbot nasce dalla contrazione di “chat” e “robot”. Esso rappresenta un *software* conversazionale, in grado di interagire con utenti simulando un dialogo umano.

psico-sociale, ma include una dimensione noetico-spirituale che lo orienta alla ricerca di senso e significati, premessa fondativa tanto della sua proposta terapeutica quanto delle implicazioni educative (Frankl 2018, 54-55; Bellantoni 2011a, 103-105).

Infatti, benché Frankl non abbia dedicato opere specifiche all'educazione, la sua visione risulta facilmente applicabile sul piano psicoeducativo, come attestano i rimandi disseminati nei suoi scritti clinici. Emblematica, in tal senso, è la nota affermazione: «il compito dell'educazione non è quello di trasmettere delle conoscenze e delle nozioni, ma piuttosto di affinare la coscienza in maniera tale che l'uomo possa scorgere le esigenze racchiuse nelle singole situazioni» (Frankl 2014, 108; Bruzzone 2001; 2007; Bellantoni 2019; 2021a; 2025; Martinelli 2010).

Alla luce di ciò, questo saggio offrirà anzitutto alcune coordinate per comprendere l'IA in generale e l'AIED in particolare — con cenni allo *status quaestionis* —, quindi presenterà un possibile contributo della prospettiva analitico-esistenziale e, infine, proporrà una lettura critica dei rischi e alcune buone prassi per l'AIED (Gallese, Moriggi e Rivoltella 2025).

1.1. *Excursus storico sullo sviluppo dell'Intelligenza Artificiale*

Per orientarsi nel panorama contemporaneo dell'Intelligenza Artificiale è necessario ripercorrerne le radici e i principali passaggi evolutivi. L'IA nasce in un clima culturale caratterizzato dall'espansione delle neuroscienze, dall'affermazione della psicologia cognitiva e da una crescente fascinazione per la fantascienza, che contribuiva ad alimentare l'immaginario collettivo circa macchine capaci di replicare attività tipicamente umane (Liddle 2024). Anche il contesto geopolitico della prima fase della Guerra Fredda svolse un ruolo determinante, poiché incentivò ingenti investimenti in tecnologie avanzate utili a sostenere la competizione ideologica del tempo (Mitchell 2022, 220).

Il termine stesso "Intelligenza Artificiale" fu coniato da John McCarthy in occasione del *Dartmouth Workshop* del 1956, organizzato insieme a Marvin Minsky, Claude Shannon e Nathaniel Rochester. L'intento del gruppo era quello di esplorare la possibilità di progettare macchinari in grado di svolgere funzioni che, fino ad allora, si ritenevano appannaggio dell'intelligenza umana. La scelta terminologica — dettata anche dalla

volontà di distinguersi dalla cibernetica e di attrarre finanziamenti dalla *Rockefeller Foundation* — generò fin da subito divisioni tra gli stessi partecipanti. Nonostante ciò, quell'incontro segnò l'avvio ufficiale del campo di ricerca dell'IA, pur senza raggiungere gli obiettivi ambiziosi inizialmente immaginati (Mitchell 2022, 21-23).

Una delle prime correnti in quest'ambito è rappresentata dall'IA simbolica, che interpretava l'intelligenza come la capacità di manipolare simboli formali e di condurre a deduzioni logiche strutturate. In questo paradigma, se una macchina fosse stata in grado di ricostruire tali passaggi logici, avrebbe potuto essere considerata — almeno in teoria — consapevole del proprio ragionamento, in modo analogo a quanto avviene nella mente umana (Penrose 1990, 643). Per questo motivo l'IA simbolica venne definita anche “IA forte”, poiché si riteneva potenzialmente in grado non solo di simulare, ma di possedere una mente (Mitchell 2022, 56).

Negli anni '60 e '70, questa prospettiva sfociò nella creazione dei *sistemi esperti*, strumenti che, attraverso regole logiche e conoscenze fornite da specialisti, cercavano di risolvere problemi complessi in campi come la medicina e il diritto. Va detto che, nonostante i primi entusiasmi, tali sistemi rivelarono ben presto limiti significativi: la loro rigidità impediva di distinguere, tra la moltitudine dei dati disponibili, quelli realmente rilevanti per una determinata situazione, un limite noto come “problema del *frame*” (McCarthy e Hayes 1981, 433-434). Anche a causa di queste criticità, il settore andò incontro a un severo ridimensionamento delle aspettative e dei finanziamenti, dando luogo al primo “inverno dell'IA”, come documentato nei rapporti ALPAC (1966) e Lighthill (1973) (Mitchell 2022, 38-39).

In parallelo all'IA simbolica si sviluppò un'altra corrente: l'IA subsimbolica o connessionista, che si ispirava al funzionamento delle reti neurali e mirava non tanto a riprodurre i processi mentali umani, quanto i loro risultati (Mitchell 2022, 46-48). L'iniziatore di questa prospettiva fu Frank Rosenblatt, che nel 1957 presentò il *perceptron*, una rete neurale semplificata capace di generare un *output* a partire da un *input*, modificando progressivamente i propri pesi interni in base ai dati di addestramento (Mitchell 2022, 28-30).

In questo approccio, l'apprendimento della macchina non dipende da regole codificate ma da un processo di “addestramento” fondato su algoritmi

di *machine learning*: la rete confronta le proprie risposte con quelle desiderate e, quando queste non coincidono, si riorganizza internamente per adeguare i risultati futuri. Più la rete è complessa, maggiore è la capacità di generalizzare e di risolvere problemi difficili (Holmes e Tuomi 2022, 547-548).

Il vero punto di svolta fu l'introduzione del *deep learning*, che utilizza reti neurali multistrato molto più articolate. Due fattori ne resero possibile l'esplosione: l'enorme aumento dei dati disponibili grazie al web 2.0 e lo sviluppo delle GPU,² capaci di fornire la potenza di calcolo necessaria per addestrare reti di grande profondità (Mitchell 2022, 77-78; 101; 103).

1.2. *Status quaestionis dell'IA*

Nel linguaggio comune, il termine IA viene ormai utilizzato principalmente per indicare i modelli di intelligenza artificiale generativa, ovvero sistemi basati su reti neurali profonde e appartenenti alla categoria dei *Large Language Models* (LLM). Questi modelli sono addestrati su vastissimi insiemi di dati — libri, articoli scientifici, contenuti web e materiali provenienti dai *social network* — e, una volta completato l'addestramento, sono in grado di analizzare testi, generare nuove informazioni, riassumere contenuti complessi e sostenere dialoghi articolati (Wang, Cheung e Chai 2024). Il loro funzionamento si basa su previsioni statistiche: il sistema calcola quale parola sia più probabile dopo una data sequenza (Yan et al. 2024, 92), e tali capacità hanno già trovato applicazione in settori come la sanità, la formazione e il servizio clienti (Pérez et al. 2020, 1549).

L'esempio più noto di questa categoria è ChatGPT, pubblicato da OpenAI nella versione GPT-3 nel novembre 2022, che ha rapidamente dominato il panorama dell'IA conversazionale. Negli anni successivi la piattaforma è stata arricchita da numerose evoluzioni, fino ad arrivare — secondo le fonti riportate — al modello GPT-5.1 (OpenAI 2025; Wang et al. 2024, 2).

² Per GPU s'intende un'unità di elaborazione grafica (*Graphics Processing Unit*), un circuito elettronico specializzato nella creazione di immagini e video. In riferimento all'IA, ne viene sfruttata la notevole capacità di eseguire rapidamente un gran numero di calcoli.

2. *L'Intelligenza Artificiale in ambito educativo (AIED)*

Tra i molti settori in cui l'IA sta trovando applicazione, quello educativo è particolarmente rilevante. Con il termine *Artificial Intelligence in Education* (AIED) si fa riferimento a un insieme di strumenti e pratiche che interessano l'intero ecosistema della formazione, dai primi anni scolastici all'università. È importante ricordare che, nella lingua inglese, il termine *education* rimanda prevalentemente alla dimensione istruttiva — cioè ai processi di trasmissione delle conoscenze — più che alla formazione integrale della persona.

2.1. *Orientamenti e applicazioni dell'AIED*

Attualmente, l'AIED raccoglie progetti e applicativi destinati a contesti educativi diversi, i quali possono essere compresi attraverso tre direttrici individuate da Panciroli e Rivoltella: a) educare con l'intelligenza artificiale, b) educare all'intelligenza artificiale, c) educare l'intelligenza artificiale (Panciroli e Rivoltella 2023, 7; 122).

a) Educare con l'IA

Questa prospettiva riguarda l'impiego dell'IA come supporto operativo nei contesti didattici, per rafforzare strumenti, pratiche e processi che incrementano l'efficacia dell'apprendimento. Tra gli ambiti d'applicazione rientrano: sistemi di tutoraggio automatizzato, strumenti per la valutazione, supporto decisionale per docenti e dirigenti, tecnologie che stimolano la creatività degli studenti, sistemi di *feedback* continui e applicazioni per l'inclusione e l'accessibilità (Panciroli e Rivoltella 2023, 118).

b) Educare all'IA

Questa dimensione invita a sviluppare negli studenti competenze che consentano di rapportarsi all'IA in modo critico, consapevole e responsabile (Montegiove 2026). Ciò implica apprendere non solo come utilizzare gli strumenti, ma anche come funzionano, quali modelli sottendono, quali rischi comportano e in quale ecosistema tecnologico si inseriscono. Questa prospettiva include tanto le abilità operative quanto lo sviluppo del pensiero critico e la comprensione del ruolo sociale degli algoritmi (Walter 2024). È in quest'ottica che si parla di *cultura dell'IA*, cioè la capacità di comprendere

funzionamento, linguaggi e logiche dei sistemi che oggi permeano non solo la tecnologia ma anche la società (Panciroli e Rivoltella 2023, 33; 134).

c) Educare l'IA

Questa terza direttrice presenta una duplice interpretazione. Da un lato, si riferisce al fatto che il *machine learning* — e più in generale l'addestramento dei modelli — presenta analogie con i processi educativi: attraverso i dati, si plasmano schemi di funzionamento, valori e obiettivi dell'IA. Dall'altro, questa prospettiva rimanda all'algoretica, cioè al problema di quali criteri etici debbano orientare lo sviluppo dell'IA e di quali responsabilità spettino tanto agli sviluppatori quanto alla società civile nell'interazione con tali sistemi (Panciroli e Rivoltella 2023, 8-9).³

2.2. Status quaestionis dell'AIED

Nel panorama attuale esiste un numero impressionante di strumenti IA dedicati ai contesti educativi: piattaforme e motori di ricerca specializzati permettono oggi di esplorare migliaia di applicativi — circa 4000 — pensati per funzioni specifiche.

Tra gli strumenti più diffusi rientra l'IA generativa, utilizzabile sia dagli studenti sia dagli insegnanti. Per gli studenti, questa tecnologia consente un'interazione personalizzata con i contenuti disciplinari: definizioni, spiegazioni approfondite, semplificazione di concetti complessi, simulazioni dialogiche in stile socratico e veri e propri giochi di ruolo orientati alla comprensione di temi specifici. L'IA può inoltre supportare l'organizzazione

³ Quanto quest'ultimo ambito sia di estrema rilevanza è testimoniato anche dalla recente Enciclica di Papa Leone XIV (2026), che testualmente evidenzia che: «L'uso dell'IA non è mai un fatto puramente tecnico: quando entra in processi che incidono sulla vita delle persone, essa tocca diritti, opportunità, reputazione, libertà. Decisioni delicate che toccano il lavoro, il credito, l'accesso ai servizi e la reputazione delle persone rischiano di essere affidate completamente a sistemi automatizzati che non conoscono “la compassione, la misericordia, il perdono e, soprattutto, l'apertura alla speranza di un cambiamento della persona”, e possono così produrre nuove forme di scarto. Possono esserci usi evidentemente antiumani, come la manipolazione dell'informazione o la violazione della *privacy*, ma può anche esserci un'insidia meno palese, quando i sistemi di IA, presentandosi come neutrali e oggettivi, rispecchiano e rafforzano stereotipi o posizioni ideologiche di chi li ha progettati e addestrati» (*ivi*, n. 102).

dello studio, generare quiz e strumenti di autovalutazione, fornire *feedback* personalizzati su testi prodotti, accompagnare processi creativi ed elaborazioni originali (Romero et al. 2024, 136-137).

Tra le applicazioni più strutturate, un ruolo rilevante è svolto dagli ITS (*Intelligent Tutoring Systems*), incorporati in piattaforme educative e capaci di personalizzare i percorsi di apprendimento sulla base del comportamento dello studente. Gli ITS analizzano ciò che lo studente visualizza, gli errori commessi, le abilità raggiunte e propongono i passaggi successivi con difficoltà adeguata e progressiva. Diversamente dall'IA generativa, gli ITS non generano contenuti originali, ma selezionano risorse già predisposte. Tra i più noti sistemi di questo tipo figurano Spark e Gooru Navigator (Holmes e Tuomi 2022, 551).

Un altro ambito rilevante è quello della ricerca accademica: motori di ricerca avanzati e strumenti IA assistono studenti e ricercatori nella selezione, rielaborazione e analisi delle fonti, nella creazione di mappe concettuali e nell'organizzazione della letteratura scientifica. Fra gli applicativi più noti, rientrano *perplexity.ai* (Luo et al. 2025, 1) ed *Elicit* (Whitfield e Hofmann 2023, 201).

L'IA è impiegata anche nella traduzione automatica, grazie ai progressi delle tecniche di *natural language processing* e all'attenzione crescente alla sensibilità contestuale, importante soprattutto per testi specialistici (Suhardiman et al. 2025, 231; Holmes e Tuomi 2022, 551-552). Alcuni assistenti virtuali integrano perfino elementi di analisi del sentimento per sostenere la motivazione e il benessere emotivo degli studenti (Panciroli e Rivoltella 2023, 107).

Un settore in rapida crescita è quello del supporto agli studenti con disturbi specifici dell'apprendimento: esistono tecnologie IA in grado di facilitare la diagnosi dell'ADHD, strumenti compensativi per dislessia e disgrafia e progetti di robotica sociale rivolti a bambini nello spettro autistico (Holmes e Tuomi 2022, 552; Paglialunga e Melogno 2025, 1).

3. *Elementi analitico-esistenziali rilevanti per l'AIED*

Per comprendere in che modo la prospettiva di Viktor E. Frankl possa contribuire a un uso più umano dell'IA in ambito educativo, è necessario tratteggiare brevemente l'impianto teorico della Logoterapia e Analisi

Esistenziale.⁴ Tale approccio, sviluppatosi a partire dagli anni '30, attribuisce un ruolo centrale alla dimensione spirituale o noetica dell'essere umano, che si aggiunge a quelle biologica e psico-sociale. Essa rappresenta la sede delle funzioni della coscienza, della libertà e della responsabilità, della capacità di dare significato e dell'orientamento intenzionale verso valori e compiti (Frankl 2018, 54-55; Bellantoni 2011a, 103-105; Nadia et al. 2026).

Secondo Frankl, la coscienza — da lui definita “organo di significato” — permette di cogliere gli appelli situazionali e di individuare la risposta eticamente più adeguata. Tale facoltà non è automatica: richiede un processo di affinamento, che per Frankl coincide con il compito proprio dell'educazione (Frankl 2014, 108; Bellantoni 2007, 84).

All'interno di questo quadro, Frankl individua due capacità fondamentali dell'uomo:

- l'*autodistanziamento*, che consente di prendere le misure dai propri condizionamenti interni ed esterni, assumendo una posizione libera da impulsi, schemi e modelli appresi;
- l'*autotrascendenza*, grazie alla quale la persona orienta se stessa verso un valore, un compito o una realtà da amare, uscendo dalla mera autoreferenzialità (Frankl 2005, 102-105; Frankl e Kreuzer 1995, 91-92).

La libertà umana si articola per Frankl come *libertà da* (distacco critico) e *libertà per* (assunzione responsabile di un senso da realizzare). Quando tali dimensioni si armonizzano, la persona può realizzare un senso globale della propria vita, composto dai significati scoperti nelle singole situazioni e coerente con la direzione esistenziale scelta (Bellantoni 2020, 23).

Frankl distingue tre vie attraverso cui la vita può acquisire significato:

1. *valori di creazione*, riferiti a ciò che la persona dona al mondo attraverso le sue opere;
2. *valori di esperienza*, che riguardano ciò che riceve dal mondo, come la bellezza, l'arte o l'amore;

⁴ Anche in questo caso, è interessante sottolineare come Papa Leone XIV (2026) nella sua Enciclica *Magnifica Himanitas*, abbia espressamente fatto riferimento al contributo che Viktor Frankl può assicurare a un processo di umanizzazione dell'IA (*ivi*, n. 121).

3. *valori di atteggiamento*, che emergono quando la persona non può cambiare la situazione ma può scegliere come affrontarla, soprattutto nella sofferenza inevitabile (Frankl 2018, 83-86; Bellantoni 2020, 116).

In questa prospettiva, l'educatore non è un semplice "pacificatore" (*peace-maker*), qualcuno che mira a ridurre la tensione nell'educando, ma un *pace-maker*, qualcuno che "batte il tempo" e accompagna l'allievo nel suo processo di crescita, sostenendolo nella conquista di senso e responsabilità (Frankl 2016, 49; Bellantoni 2021b, 15; 44; 2025, 63-65).

Questi elementi appaiono cruciali per un uso dell'IA che non indebolisca la persona, ma la sostenga nei processi più propriamente umani: pensare, sentire, decidere e assumere responsabilmente il proprio posto nel mondo. Tali considerazioni risultano tanto più urgenti se si considerano esperimenti estremi — come classi affidate interamente all'IA o strutture sanitarie completamente robotizzate — che mettono in evidenza i rischi di una progressiva sostituzione dell'umano (Rivista.AI 2024; La C News24 2025).

4. *Analisi dell'AIED in prospettiva analitico-esistenziale*

L'impiego dell'IA in educazione non è neutrale: ogni tecnologia porta con sé una certa idea di essere umano e di apprendimento. Per questo, prima di analizzarne rischi e opportunità, è necessario interrogarsi sulle premesse antropologiche che tali strumenti veicolano (Nauer e van Doren 2025; van Rullen 2025). Una lettura in chiave analitico-esistenziale consente di far emergere tali impliciti e di orientare l'uso dell'IA in modo realmente umano e responsabile (Jazvić e Bellantoni 2026).

4.1. *Visione antropologica implicita e ruolo degli educatori*

Un primo punto da affrontare riguarda la visione dell'uomo sottesa agli strumenti e ai modelli di IA applicati all'educazione. Dal punto di vista frankliano, l'educazione si radica in una relazione umana autentica: è nella reciprocità tra educatore e allievo che la coscienza può essere affinata e la responsabilità promossa. Per questo motivo, l'interazione con un sistema di IA — per quanto avanzato — non può sostituire l'incontro umano, né può fungere da modello educativo.

La struttura dell'IA, basata su algoritmi statistici e meccanismi di previsione, mette ulteriormente in luce tale limite. Se la mente umana comprende e attribuisce significato, l'IA opera su base sintattica, combinando simboli secondo modelli probabilistici. Questa distinzione era già stata tematizzata dal *test di Turing* (Turing 1950, 433-434) e, soprattutto, dall'argomento della “stanza cinese” di Searle, che mostra come una macchina possa manipolare simboli senza comprendere il loro contenuto (Searle 1980, 417-418; De Caro 2022, 154-155).

La differenza tra comprensione semantica e manipolazione sintattica implica che l'IA non possa assumere il ruolo formativo dell'educatore: può integrarlo, ma non sostituirlo. Questa distinzione deve guidare l'impostazione del rapporto educativo uomo-macchina.

4.2. Il pericolo dell'antropomorfizzazione

Alla luce di tali considerazioni, uno dei rischi principali nell'uso dell'IA in contesti educativi è l'antropomorfizzazione: gli studenti possono attribuire intenzionalità, emozioni o comprensione a sistemi che, di fatto, non possiedono tali caratteristiche (Ranieri, Cuomo e Biagini 2024, p. 22; Cuomo, Biagini e Ranieri 2022). Questo può favorire legami parasociali con entità digitali e ostacolare lo sviluppo di un corretto *autodistanziamento*.⁵

Per questo motivo, educare all'IA — come indicato da Pancirolì e Rivoltella — diventa fondamentale per allenare uno sguardo critico e capace di mantenere distanze adeguate. Anche l'estetica dell'interfaccia gioca un ruolo importante: la rappresentazione dell'IA mediante *avatar* realistici o figure antropomorfe può aumentare il rischio di proiezioni improprie, come mostrano diverse ricerche (Xu et al. 2024; Deshpande et al. 2023).

4.3. Visione antropologica nei sistemi AIED

Oltre a considerare i rischi dell'antropomorfizzazione, è necessario interrogarsi su quale antropologia sia implicita nella progettazione degli strumenti di IA educativa. I sistemi AIED possono veicolare, anche senza

⁵ Già si intravedono fenomeni quali il rivolgersi all'IA come psicologo/psicoterapeuta o come un guru. Probabilmente non siamo lontani dallo sviluppo di vere e proprie sette che si riuniscono attorno un “maestro” virtuale (Riva et al. 2025; Xu et al. 2024).

esplicitarlo, una visione riduttiva dell'uomo — ad esempio, limitata alle dimensioni cognitive o prestazionali — che può contribuire a soffocare la volontà di significato, generando frustrazione e conformismo (Nguyen et al. 2022, 658).

La prospettiva frankliana, con la sua visione tridimensionale dell'essere umano, richiede invece che vengano rispettate tutte le dimensioni costitutive della persona: biologica, psico-sociale e spirituale. Qualsiasi modello educativo che trascura una di queste dimensioni rischia di favorire dinamiche depersonalizzanti.

4.4. Libertà, responsabilità e rischio di dipendenza dall'IA

Dal punto di vista frankliano, un uso dell'IA coerente con la dignità della persona deve sostenere tanto la *libertà da* quanto la *libertà per*. La prima permette di evitare che l'allievo sviluppi una dipendenza dallo strumento; la seconda lo aiuta a orientare l'azione verso significati e valori.

Tale equilibrio non è scontato. Alcuni studi dimostrano che un uso intensivo e acritico dell'IA generativa può ridurre l'elaborazione cognitiva profonda e, nel lungo periodo, compromettere perfino la connettività neurale (Kosmyrna et al. 2025, 2; 138). Allo stesso modo, l'uso eccessivo dell'IA può indebolire competenze emotive e sociali, riducendo le interazioni tra pari e aumentando il rischio di isolamento, soprattutto nelle persone vulnerabili (Matusevych et al. 2024, 64).

Sul piano etico, l'AIED pone anche questioni legate all'integrità accademica: l'uso improprio dell'IA nella produzione di testi può favorire plagio e mancanza di autenticità del lavoro personale, come notano vari studi (Bektik et al. 2024, 3; Zawacki-Richter et al. 2019, 18). Per questo motivo vengono suggerite strategie educative centrate più sul processo che sul prodotto, e modalità valutative che promuovano pensiero critico e *problem solving* (Mustafa et al. 2024, 26; Yan et al. 2024, 105; Cheng et al. 2025, 1).

La responsabilità, secondo Frankl, consiste nel rispondere agli appelli della vita, unici e irripetibili come ogni persona. Il compito educativo è quindi aiutare gli studenti a percepire tali appelli e a rispondervi in modo personale. L'IA, quando non stimola domande e curiosità, può invece soffocare la ricerca di significato, favorendo conformismo e dipendenza da soluzioni immediate.

5. Applicazioni dell'IA coerenti con la prospettiva AE

Dopo aver evidenziato criticità e potenziali rischi dell'impiego dell'IA nell'educazione, è possibile interrogarsi su come utilizzare tali strumenti in modo rispettoso della persona, in linea con una pedagogia che valorizzi senso, libertà e responsabilità. Alcuni lavori recenti offrono spunti in tal senso, mostrando come determinate tecnologie IA possano essere integrate in percorsi educativi centrati sulla crescita esistenziale e sulla ricerca di significato.

Uno dei contributi più rilevanti in questa direzione è lo studio di Dekker et al. (2020), che esplora l'integrazione tra interventi di *life-crafting* e l'uso di *chatbot* come supporto al benessere psicologico e al successo accademico. Il *life-crafting* — processo che comprende la narrazione dei propri valori, la formulazione degli obiettivi personali e l'identificazione dei passi necessari per raggiungerli — si è dimostrato uno strumento efficace nell'aumentare motivazione, senso di scopo e capacità di autoregolazione negli studenti. La combinazione con *chatbot* che offrono un *follow-up* intelligente consente di rendere tali percorsi più continui, personalizzati e adattivi (Dekker et al. 2020, 1; 6).

Questa prospettiva si integra in modo naturale con la logica frankliana, nella quale lo sviluppo della persona passa attraverso la chiarificazione dei propri valori e l'assunzione responsabile di compiti esistenziali. Gli studenti, attraverso strumenti IA opportunamente progettati, possono riflettere sulle tre categorie di valori individuate da Frankl — creazione, esperienza e atteggiamento — e collegarle alla costruzione del proprio progetto di vita (Barnes e Hutson 2024) AER: Insights 2024, 6(4): 575–590

<https://doi.org/10.1257/aeri.20230570>. Un percorso di *life-crafting* sostenuto dall'IA può dunque aiutare gli studenti a elaborare una visione coerente tra ciò che dichiarano importante e ciò che realizzano quotidianamente, facilitando un impegno autentico e orientato a un significato più ampio, anche in rapporto alla fede o a una visione laica-spirituale dell'esistenza.

Inoltre, tali strumenti consentono una maggiore continuità: il *follow-up* automatizzato aiuta gli studenti a monitorare i propri progressi, a restare fedeli agli obiettivi e a riconnettere i compiti di studio ai valori personali. Si tratta di un potenziale contributo all'autotrascendenza, poiché

collega l'attività formativa a un progetto esistenziale più profondo, contribuendo al benessere globale dello studente.

6. *Giochi di ruolo e affinamento della coscienza*

Un'altra applicazione interessante dell'IA generativa riguarda l'impiego di giochi di ruolo e simulazioni. In ambito educativo esistono già sperimentazioni che sfruttano modelli linguistici generativi per creare contesti immersivi e simulazioni dinamiche, nelle quali gli studenti devono prendere decisioni e risolvere problemi in scenari realistici.

Applicata al quadro frankliano, questa metodologia permette di creare situazioni nelle quali gli studenti devono esercitare la capacità di discernere l'appello contenuto in ogni specifica circostanza, cioè individuare il valore o la risposta più adeguata. Ciò consente di operare un allenamento concreto dell'“organo di significato”, la coscienza, nella linea tracciata da Frankl (Frankl 2014, 108-109; Barnes &).

Inoltre, tale approccio permette di trasmettere valori non in modo prescrittivo — poiché la trasmissione diretta rischia, secondo Frankl, di indebolire la capacità personale di scoperta (Bruzzzone 2007, 158-159) — ma attraverso l'esperienza situata. La simulazione consente allo studente di confrontarsi con dilemmi, situazioni ambigue o eventi impegnativi, mettendolo nella condizione di assumere un atteggiamento responsabile e di scoprire, attraverso l'esperienza, il valore che una determinata situazione può rivelare.

In questo modo, i giochi di ruolo basati sull'IA possono diventare laboratori per affinare la coscienza morale, aiutando gli studenti a integrare nella prassi quotidiana quello che nella teoria rimane spesso astratto. Le simulazioni possono riprodurre situazioni di conflitto, difficoltà, leadership, relazione tra pari, decisioni etiche o momenti di crisi, stimolando la capacità di assumere un atteggiamento personale o di identificare un valore da realizzare (Gallese, Moriggi e Rivoltella 2025, pp. 99-101).

7. *Sintesi e indicazioni operative*

Dall'analisi condotta emergono alcuni punti chiave che indicano come l'IA possa essere impiegata in modo realmente coerente con una pedagogia

ispirata alla prospettiva analitico–esistenziale:

1. *L'IA deve integrare, non sostituire, la relazione educativa umana.* L'educatore resta il “modello esistenziale” necessario al processo di crescita.
2. *Occorre evitare ogni forma di antropomorfizzazione.* Interfacce e modalità di interazione devono sostenere un corretto distacco critico.
3. *I modelli AIED devono rispettare la visione tridimensionale della persona.* Un approccio riduttivo rischia di compromettere la volontà di significato.
4. *Libertà e responsabilità devono essere preservate.* L'IA deve favorire domande e non solo risposte, sostenendo la ricerca di senso.
5. *Gli strumenti IA più promettenti sono quelli orientati alla crescita personale.* *Life-crafting*, giochi di ruolo e percorsi personalizzati di riflessione valoriale rappresentano esempi di applicazioni coerenti con la visione frankliana.
6. *L'IA deve stimolare impegno e coerenza.* Un uso corretto aiuta gli studenti a collegare studio, valori e progetto di vita.

Rilievi conclusivi

Il percorso svolto lungo questo contributo ha mostrato come la prospettiva analitico-esistenziale di Viktor E. Frankl possa offrire criteri solidi per orientare l'uso dell'Intelligenza Artificiale in modo realmente umano e umanizzante. L'IA, soprattutto nella sua forma generativa, presenta potenzialità straordinarie, ma anche rischi non trascurabili: dipendenza, appiattimento cognitivo, perdita di autonomia, indebolimento delle relazioni educative, riduzionismo antropologico (Jones 2024).

La Logoterapia e Analisi Esistenziale, con la sua attenzione alla dimensione spirituale, alla coscienza e alla responsabilità personale, permette di valutare questi rischi e di intravedere percorsi che rafforzino — anziché compromettere — la crescita della persona. L'educazione è infatti un processo che non può essere ridotto alla trasmissione di informazioni, ma implica l'affinamento della coscienza, la capacità di discernere significati, l'orientamento verso il senso della propria vita.

Nel quadro delineato, l'IA può assumere un ruolo costruttivo se utilizzata con attenzione pedagogica e se integrata nella relazione educativa, senza sostituirla. È dunque necessario promuovere pratiche formative che aiutino a distinguere tra ciò che favorisce la dignità della persona e ciò che invece rischia di ridurla a pura funzionalità. Le applicazioni analizzate — come il *life-crafting* supportato da chatbot e l'uso dell'IA nei giochi di ruolo a scopo valoriale — mostrano che un'IA progettata e utilizzata correttamente può contribuire allo sviluppo della persona, sostenere la libertà responsabile e favorire il benessere esistenziale.

Alla luce di queste considerazioni, emerge con chiarezza il bisogno di approfondire la ricerca empirica: occorre infatti verificare come le intuizioni teoriche possano tradursi in pratiche educative efficaci e quali condizioni permettano un uso dell'IA coerente con la promozione dell'umano. Pertanto, questo lavoro vuole essere anche un invito — rivolto a studiosi, educatori, progettisti dell'AIED e professionisti della formazione — a esplorare in modo interdisciplinare la possibilità di una IA realmente al servizio della crescita integrale della persona.

Bibliografia

Alkhalifah, Joud Mohammed - Bedaiwi, Abdulrahman Mohammed - Shaikh, Narmeen - Seddiq, Waleed - Meo, Sultan Ayoub

- (2024) “Existential anxiety about artificial intelligence (AI) - is it the end of humanity era or a new chapter in the human revolution: questionnaire-based observational study”, *Frontiers in Psychiatry*, doi: 10.3389/fpsyt.2024.1368122: 1-13.

Anthropic

- (2025) “Introducing Claude Sonnet 4.5”, <https://www.anthropic.com/news/claude-sonnet-4-5>, agg. al 29.11.2025.

Assagioli, Robert

- (1993) *Cambiare se stessi. Psicosintesi. Per l'armonia della vita*, Astrolabio, Roma.

Barnes, Emily - Hutson, James

- (2024) “Contemplating Existence: AI and the Meaning of Life”,

International Journal Of Engineering Research And Development
20/8: 446-454.

Bates, David William

- (2024) *An artificial history of natural intelligence: Thinking with machines from Descartes to the digital age*, The University of Chicago Press, Chicago & London.

Bektik, Duygu - Ullmann, Thomas Daniel - Edwards, Chris - Herodotou, Christothea - Whitelock, Denise

- (2024) "AI Powered Curricula: Unpacking the Potential and Progress of Generative Technologies in Education", *Ubiquity Proceedings* 4/1: 38. <https://doi.org/10.5334/uproc.160>, agg. al 08.07.2025.

Bellantoni, Domenico

- (2007) *La critica logoterapeutica del riduzionismo*, in Fizzotti, Eugenio (a cura di). *Il senso come terapia*, FrancoAngeli, Roma: 66-84
- (2011a) *L'analisi esistenziale di Viktor E. Frankl. 1. Origini, fondamenti e modello clinico*, LAS, Roma.
- (2011b) *L'analisi esistenziale di Viktor E. Frankl. 2. Definizione e formazione per un approccio clinico integrato*, LAS, Roma.
- (2019) *Religione, spiritualità e senso della vita. La dimensione trascendente come fattore di promozione dell'umano*, FrancoAngeli, Roma.
- (2020) *Promuovere condotte inclusive. Counselling e ricerca di senso*, FrancoAngeli, Roma.
- (2021a) *Aiutami a essere felice. Benessere e ricerca di senso a scuola*, Città Nuova, Roma.
- (2021b) *Decisione e crescita personale. Come Viktor Frankl ci aiuta a costruire la nostra vita "mattoncino dopo mattoncino"*, FrancoAngeli, Roma.
- (2025) *Identità fluide in una società liquida. Educazione affettiva e di genere nel contesto contemporaneo*, Città Nuova, Roma.

Beltran, Virguez - Enrique, Jesus - Geraldine, Diana - Garcia, Jimenez - Sandra

Patricia Parada Fonseca, Sandra Patricia

- (2023) *Assessment in virtual higher education in the face of artificial intelligence*, in *Proceedings of the 15th International Conference on Education Technology and Computers*, Association for Computing Machinery, Barcelona: 162-167.

Bruzzone, Daniele

- (2001) *Autotrascendenza e formazione. Esperienza esistenziale, prospettive pedagogiche e sollecitazioni educative nel pensiero di Viktor E. Frankl*, Vita e Pensiero, Milano.

Bruzzone, Daniele

- (2007) *Ricerca di senso e cura dell'esistenza: Il contributo di Viktor E. Frankl a una pedagogia fenomenologico-esistenziale*, Erickson, Trento.

Bulut, Okan - Beiting-Parrish, Maggie - Casabianca, Jodi M. - Slater, Sharon C. - Jiao, Hong - Song, Dan - Ormerod, Christopher M. - Gbemisola Fabiyi, Deborah - Rodica, Ivan - Walsh, Cole - Rios, Oscar - Wilson, Joshua - Yildirim, Seyma N.- Tarid Wongvorachan, Erbasli - Xinle Liu, Joyce - Bin, Tan - Morilova, Polina

- (2024) "The Rise of Artificial Intelligence in Educational Measurement: Opportunities and Ethical Challenges", *Chinese/English Journal of Educational Measurement and Evaluation* 5/3: 38. <https://doi.org/10.59863/MIQL7785>, agg. al 08.07.2025.

Cheng, Adam - Calhoun, Aaron - Reedy, Gabriel

- (2025) "Artificial intelligence-assisted academic writing: Recommendations for ethical use", *Advances in Simulation* 10/1: 22. <https://doi.org/10.1186/s41077-025-00350-6>, agg. al 08.07.2025.

Cuomo, Stefano - Biagini, Gabriele - Ranieri, Maria

- (2022) "Artificial Intelligence Literacy, che cos'è e come promuoverla. Dall'analisi della letteratura ad una proposta di Framework", *Media Education* 13/2: 161-172. doi: 10.36253/me-13374, agg. al 10.05.2026.

De Caro, Mario

- (2022) *Intelligenza artificiale*, in De Caro, Mario - Magni, Sergio Filippo - Vaccarezza, Maria Silvia, *Le sfide dell'etica*, Mondadori, Milano: 148-159.

DeepSeek

- (2025) *Introducing DeepSeek-V3.2-Exp.*, <https://api-docs.deepseek.com/news/news250929>, agg. al 09.11.2025.

Dekker, Izaak - De Jong Elisabeth M. - Schippers, Michaéla C. - De Bruijn-Smolders, Monique - Alexiou, Andreas - Giesbers, Bas

- (2020) "Optimizing Students' Mental Health and Academic Performance: AI-Enhanced Life Crafting", *Frontiers in Psychology* 11: 1063. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01063>, agg. al 26.11.2025.

Deshpande, Ameet - Rajpurohit, Tanmay - Narasimhan, Karthik - Kalyan, Ashwin

- (2023) *Anthropomorphization of AI: Opportunities and Risks*, <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2305.14784>, agg. al 14.07.2025.

Frankl, Viktor E.

- (1946) *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 2018.
 (1950) *Homo Patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 2016.
 (1959) *Alla ricerca di un significato della vita. Per una psicoterapia riumanizzata*, Mursia, Milano 2012.
 (1974) *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Morcelliana, Brescia 2014.

Frankl, Viktor E. - Kreuzer, Franz

- (1995) *In principio era il senso. Dalla psicoanalisi alla logoterapia*, Queriniana, Brescia.

Gallese, Vittorio. - Moriggi, Stefano - Rivoltella, Pier Cesare

- (2025) *Oltre la tecnofobia. Il digitale dalle neuroscienze all'educazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Gašević, Dragan - Siemens, George - Sadiq, Shazia

- (2023) "Empowering learners for the age of artificial intelligence", *Computers and Education: Artificial Intelligence* 4: 100130.

<https://doi.org/10.1016/j.caeai.2023.100130>, agg. al 08.07.2025.

Holmes, Wayne - Tuomi, Ilkka

- (2022) “State of the art and practice in AI in education”, *European Journal of Education* 57/4: 542-570.

Jazvić, Josip

- (2025) “FranklGPT: Come IA potrebbe servire al senso della vita?”, *Antonianum* 100/4: 1231-1242.

Jazvić, Josip - Bellantoni, Domenico

- (2026) “Educazione e Intelligenza Artificiale alla luce dell’Analisi esistenziale di Viktor Frankl”, *Religion and Education* 2/1: 101-125.

Jones, I. Charles

- (2024) “The AI Dilemma: Growth versus Existential Risk”, *AER: Insights* 6/4: 575-590. <https://doi.org/10.1257/aeri.20230570>

Kosmyna, Nataliya - Hauptmann, Eugene - Yuan, Ye Tong - Situ, Jessica - Liao, Xian-Hao - Beresnitzky, Ashly Vivian – Braunstein, Iris - Maes, Pattie

- (2025) “Your Brain on ChatGPT: Accumulation of Cognitive Debt when Using an AI Assistant for Essay Writing Task”, <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2506.08872>, agg. al 08.07.2025.

La C News24

- (2025) “In Cina il primo ospedale al mondo completamente gestito da intelligenze artificiali”, <https://www.lacnews24.it/italia-mondo/in-cina-il-primo-ospedale-al-mondo-completamente-gestito-da-intelligenze-artificiali-uacu2aob>, agg. al 25.11.2025.

Leone XI

- (2026) Lettera Enciclica “Magnifica Himanitas. Sulla custodia della persona umana nel tempo dell’Intelligenza Artificiale”, Santa Sede, Città del Vaticano.

Liddle, Carol

- (2024) “Knowing the Difference: Identification and Existentialism in A.I. Artificial Intelligence”, *Film Matters* 15/2, 106-109. https://doi.org/10.1386/fm_00344_1, agg. al 29.03.2026.

Luo, Ziming - Yang, Zonglin - Xu, Zexin - Yang, Wei - Du, Xinya

- (2025) “LLM4SR: A Survey on Large Language Models for Scientific Research”, <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2501.04306>, agg. al 23.05.2025.

Martinelli, Mario

- (2010) *Alla ricerca di un significato per l'educazione. Impegno educativo e azione didattica nell'orizzonte di Viktor E. Frankl*, La Scuola, Brescia.

Maslej, Nestor - Fattorini, Loredana - Perrault, Raymond - Gil, Yolanda - Parli, Vanessa - Kariuki, Njenga - Capstick, Emily - Reuel, Anka - Brynjolfsson, Erik - Etchemendy, John - Ligett, Katrina - Lyons, Terah - Manyika, James - Niebles, Juan Carlos - Shoham, Yoav - Wald, Russell - Walsh, Tobi - Hamrah, Armin - Santarlasci, Lapo - Lotufo, Julia Betts - Rome, Alexandra - Shi, Andrew - Oak, Sukrut

- (2025) *The AI Index 2025 annual report*, Stanford University, Stanford.

Matushevych, Tetiana - Romero, Margarida - Strutynska, Oksana

- (2024) *Citizenship, Censorship, and Democracy in the Age of Artificial Intelligence*, in Urmeneta, Alex - Romero, Mario (a cura di), Creative Applications of Artificial Intelligence in Education, Springer Nature Switzerland, Cham: 57-71.

Mazzoli, Lella

- (2001) *L'impronta del sociale. La comunicazione fra teorie e tecnologie*, Franco Angeli: Milano.

McCarthy, John - Hayes, Patrick J.

- (1981) *Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence*, in Webber, Bonnie Lynn - Nilsson, Nils J. (a cura di), Readings in Artificial Intelligence, Morgan Kaufmann Publisher, San Francisco: 431-450.

Mitchell, Melanie

- (2022) *L'intelligenza artificiale. Una guida per esseri umani pensanti*, Einaudi, Torino.

Montegiove, Sonia

- (2026) *AI come ansIA. Cosa dobbiamo sapere per insegnare ai più giovani*

a convivere con l'intelligenza artificiale, Feltrinelli, Milano.

Mota, Fabio Batista - Cabral, Bernardo - Pinto, Cláudio Damasceno - Maciel Braga, Luiza Amara - Comarú, Michele Waltz - Lopes, Renato Matos

- (2026) "The evolving role of higher education teachers in the age of artificial intelligence: a scoping review", *Frontiers in Education* 11: 1813497. doi: 10.3389/educ.2026.1813497.

Mustafa, Muhammad Yasir - Tlili, Ahmed - Lampropoulos, Georgios - Huang, Ronghuai - Jandrić, Petar - Zhao, Jialu - Salha, Soheil - Xu, Lin - Panda, Santosh - Sonsoles López-Pernas, Kinshuk – Saqr, Mohammed

- (2024) "A systematic review of literature reviews on artificial intelligence in education (AIED): A roadmap to a future research agenda", *Smart Learning Environments* 11/59. <https://doi.org/10.1186/s40561-024-00350-5>, agg. al 23.05.2025.

Nadia, Emma Alfa - Suyanto, Bagong - Riyanto, Armada

- (2026) "Human Existentialism and Artificial Intelligence (AI)", *Architectural Image Studies* 7/1 : 654-665.

Nauer, Céline - van Doren, Zoë

- (2025) *Existential Risk from AI. Why Wait When You Can Panic Now and Avoid the Rush?*, Friedrich Naumann Foundation, Potsdam-Babelsberg.

OpenAI

- (2025) *GPT-5.1 in ChatGPT*, <https://help.openai.com/en/articles/11909943-gpt-51-in-chatgpt>, agg. al 12.11.2025.

Paglialunga, Andrea - Melogno, Sergio

- (2025) "The Effectiveness of Artificial Intelligence-Based Interventions for Students with Learning Disabilities: A Systematic Review", *Brain sciences* 15/8: 806. <https://doi.org/10.3390/brainsci15080806>

Panciroli, Chiara - Rivoltella, Pier Cesare

- (2023) *Pedagogia algoritmica. Per una riflessione educativa sull'intelligenza artificiale*, Scholé, Brescia.

Pérez, José Quiroga – Daradoumis, Thanasis - Marquès Puig, Joan Manuel

- (2020) "Rediscovering the use of chatbots in education: A systematic literature review". *Computer Applications in Engineering Education* 28/6: 1549-1565.

Penrose, Robert

- (1990) "Précis of The Emperor's New Mind: Concerning computers, minds, and the laws of physics". *Behavioral and Brain Sciences* 13/4: 643-655.

Pichai, Sundar - Hassabis, Demis – Kavukcuoglu, Koray

- (2025) "A new era of intelligence with Gemini 3", <https://blog.google/products/gemini/gemini-3/#note-from-ceo>, agg. al 18.11.2025.

Ranieri, Maria - Cuomo, Stefano - Biagini, Gabriele.

- (2024) *Scuola e intelligenza artificiale. Percorsi di alfabetizzazione critica*, Carrocci, Roma

Rivista.AI

- (2025) "Londra sperimenta il futuro dell'istruzione: classe AI senza insegnanti umani", <https://www.rivista.ai/2024/09/14/londra-sperimenta-il-futuro-dellistruzione-classe-ai-senza-insegnanti-umani/>, agg. al 14.11.2025.

Romero, Margarida - Reyes, Jonathan - Kostakos, Panos

- (2024) *Generative Artificial Intelligence in Higher Education*, in Urmeneta, Alex - Romero, Margarida (a cura di), *Creative Applications of Artificial Intelligence in Education*, Springer Nature Switzerland, Cham: 129-143.

Riva Giuseppe - Rossi, Chiara - Frisone, Fabio - Oasi, Osmano

- (2025) "Intelligenza Artificiale in Psicologia", *Psicoterapia cognitiva e comportamentale* 31/2: 237-248. doi: 10.14605/PCC3122505.

Seligman, Martin Elias Peter

- (2011) *Flourishing*, Random House Australia, Sydney.

Searle, John Rogers

- (1980) "Minds, brains, and programs", *Behavioral and Brain Sciences* 3/3: 417-424.

Suhardiman, Sani - Margana - Setyo Putro, Nur Hidayanto Pancoro - Novianti, Alviaderi - Kusumayanthi, Susie – Guldana, Begimbetova

- (2025) "AI-Driven Web Translation Technologies as Tools to Boost Article Writing Skills: Comparative Insights on ChatGPT, Google Translate, QuillBot, and DeepL Translate", *Journal of Posthumanism* 5/5: 217-233.

Swindell, Andrew - Greeley, Luke - Farag Antony - Verdone, Bailey

- (2024) "Against Artificial Education: Towards an Ethical Framework for Generative Artificial Intelligence (AI) Use in Education", *Online Learning* 28/2: 7-27.

Turing, Allan Mathison

- (1950) "Computing machinery and intelligence", *Mind* 59/236: 433-460.

Van Niekerk, Johan - Delport, Petrus M.J. - Sutherland, Ian

- (2025) "Addressing the use of generative AI in academic writing", *Computers and Education: Artificial Intelligence* 8: 100342. <https://doi.org/10.1016/j.caeai.2024.100342>, agg. al 08.07.2025.

Van Rullen, Rufin

- (2025) "AI Consciousness and Existential Risk", in <https://arxiv.org/abs/2511.19115v1>, agg. al 29.03.2026.

Walter, Yoshija

- (2024) "Embracing the future of Artificial Intelligence in the classroom: The relevance of AI literacy, prompt engineering, and critical thinking in modern education", *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 21/15: 1-29.

Wang, Feifei - Cheung, Alan C.K. - Chai, Ching Sing

- (2024) "Language learning development in human-AI interaction: A thematic review of the research landscape", *System* 125: 1-24. <https://doi.org/10.1016/j.system.2024.103424>

Wang, Leyao - Wan, Zhiyu - Ni, Congning - Song, Qingyuan - Li, Yang - Clayton, Ellen - Malin, Bradley - Yin, Zhijun

- (2024) “Applications and Concerns of ChatGPT and Other Conversational Large Language Models in Health Care: Systematic Review”, *Journal of Medical Internet Research* 26: e22769. <https://doi.org/10.2196/22769>, agg. al 21.05.2025.

Whitfield, Sharon - Hofmann, Melissa A.

- (2023) “Elicit: AI literature review research assistant”, *Public Services Quarterly* 19/3: 201-207.

Xu, Yanmin - Zhao, Cong - Cao, Wanghua

- (2024) “Reshaping Cognition and Emotion: An Ethical Analysis of AI Anthropomorphization’s Impact on Human Psychology and Manipulation Risks”, *Membrane Technology* 2024/6: 434-442.

Yan, Lixiang - Sha, Lele - Zhao, Linxuan - Li, Yuheng - Martinez-Maldonado, Roberto - Chen, Guanliang - Li, Xinyu - Jin, Yueqiao - Gašević, Dragan

- (2024) “Practical and ethical challenges of large language models in education: A systematic scoping review” *British Journal of Educational Technology* 55/1: 90-112.

Zawacki-Richter, Olaf - Marín, Victoria I. - Bond, Melissa - Gouverneur, Franziska

- (2019) “Systematic review of research on artificial intelligence applications in higher education – where are the educators?”, *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 16/1: 39. <https://doi.org/10.1186/s41239-019-0171-0>, agg. al 08.07.2025.

Introduzione alla *Lateranistica generale*. Un assaggio di “intelligenza storica”

FEDERICO CORRUBOLO*

«INTELLIGENZA [...] - Il fatto o la possibilità d'intendere qualche cosa o d'essere inteso, comprensione, retto intendimento: versi di facile intelligenza; concetti astrusi e di difficile intelligenza; brevi note aiutano l'intelligenza del testo; l'intelligenza dell'arte e della musica moderna esige una certa iniziazione; avere intelligenza d'una lingua, capirla, saperla parlare»¹.

Tra le varie accezioni della parola *intelligenza*, il Dizionario Treccani segnala anche la *possibilità* di intendere e di essere intesi: la capacità di penetrare il senso di ciò che mi sta di fronte, di accoglierlo e di entrare in una relazione viva con esso.

Se le cose stanno così dovrei concludere che, dopo sei anni che insegno Storia della Chiesa all'*Ecclesia mater*, non sono intelligente. Non mi sono mai occupato del nome del mio stesso Istituto, non sono mai andato a trovarlo: chi lo ha scelto? Perché? Quando? Cosa voleva dire? Cosa significa per me oggi? Se non fosse stato per il Vicedirettore che mi chiedeva queste notizie, probabilmente non me ne sarei mai occupato. La mancata intelligenza di questo nome mi è apparsa all'improvviso una negligenza

*corrubo@gmail.com. Docente di Storia della Chiesa moderna e contemporanea presso l'ISSR *Ecclesia Mater*.

¹ Voce *intelligenza* in *Dizionario Treccani online*, <https://www.treccani.it/vocabolario/intelligenza>.

inspiegabile, un'ingiustizia da riparare. Di qui la confessione un po' vergognosa, nel biglietto per d. David Lees:

«Non sono note le ragioni della scelta del titolo *Ecclesia Mater*. Le introduzioni agli ordines anni accademici sottolineano il “particolare rapporto con la Chiesa *caput et mater omnium ecclesiarum*”, che l’inserimento nella Lateranense voleva evidenziare (p. es. *Ordo anni accademici*, 2001-2002, p. 7)».

Quindi la prima cosa da sapere era che il titolo rinviava alla Basilica lateranense. Dopo l'umiliazione tirai un sospiro di sollievo: in fondo, ero ben contento di non dovermene occupare. Per quanto fossi alle prime armi sapevo che *Ecclesia mater et caput* era una espressione di una densità ed estensione paragonabili solo alla foresta amazzonica (con i pericoli del *Tapón del Darien*). In un primo tempo la questione fu subito chiusa: ma ora una nuova chiamata ridiscute tutto. La Direzione dell'Archivio Storico del Vicariato non ammette ignoranza su questo come su altri punti simili. L'intelligenza del nome ora non riguarda più solo l'*Ecclesia mater*, ma il Laterano in quanto tale. Esso diventa ora il mio luogo di lavoro: ma averne intelligenza fa parte integrante di questo stesso lavoro. Non mi posso più tirare indietro...

Quanto segue rappresenta un primo saggio di qualche intelligenza del Laterano: una storia che, da qualunque parte la guardi, comunque ti schiaccia. In questo momento mi torna in mente il filmato del mio primo giorno di scuola, il 1° ottobre 1972 (ero un “remigino”). «Sorrìdi a papà, fai ciao ciao...»: sorriso per la stampa e dentro il terrore...

Basta, cominciamo.

Avvicinarsi da neofita agli studi di storia del Laterano significa esporsi ad una scoraggiante frustrazione. La forma attuale del complesso non aiuta molto a rendersi conto del percorso storico attraversato dall'area. La ricostruzione della sua storia richiede un lungo ed estenuante lavoro di esegesi delle fonti ed obbliga ad uno sforzo di immaginazione che produce una galleria di ipotesi, alcune generalmente consolidate, altre avvolte da una inevitabile aleatorietà. Un quadro piuttosto sconcertante per un primo giorno di scuola...

Così, un po' per sfuggire allo scoraggiamento ed un po' per divertirmi, ho pensato di trasformarmi da scolaro a professore, presentando una lezione introduttiva di una materia inesistente, la *Lateranistica generale*, come se tutto fosse chiaro fin da principio. È certamente un gioco, ma forse potrebbe essere utile in qualcosa... D'altra parte, ad una sfida schiacciante bisogna rispondere con una fiducia schiacciante («sicumera in principio!» raccomandava Marcello Marchesi).

Dovendo fissare delle ripartizioni molto generali per iniziare ad orientarsi nel mare così vasto ed insidioso della lateranistica, si può forse ipotizzare un primo grande periodo di espansione, a partire dalla Basilica, per poi estendersi alla residenza del vescovo; ed un secondo grande periodo di ripristino materiale e morale dell'intero complesso. Potremmo provocatoriamente chiamarle una *Formatio* ed una *Reformatio*, con tutto quello che c'è dietro questa parola, per concludere che studiare Lateranistica vuol dire toccare con mano, nel marmo e nella pietra, il famoso principio teologico: *Ecclesia semper reformanda*. Il Laterano divora e ripropone continuamente se stesso, in forme continuamente aggiornate: conserva *ripresentando* e ripresenta *conservando*. E già che siamo in tema di provocazioni, non dovrebbe sfuggire l'accezione sacramentale del concetto di *ripresentazione* che – nella teologia eucaristica – sta ad indicare la riattualizzazione particolare di una realtà sacramentale perpetuamente in atto.

La *Formatio* potrebbe iniziare grosso modo dal IV secolo e terminare all'inizio del Trecento, con Avignone. Sarebbe interamente occupata dall'espansione del complesso lateranense, scandito in tre grandi fasi: quella dell'*episcopium* (fino al VII sec.), del *patriarchium* (dal VIII al X sec.) ed infine del *palatium* (sec. XI – XIII: Bilotta 2011: 1; Ballardini 2015: 904-905).

In tutte e tre queste fasi le fonti rivelano un notevole investimento ideologico e simbolico del complesso, che si evolve di pari passo con l'autocomprensione del Papato da funzione diocesana (*episcopium*) a universale: dapprima in età carolingia (*patriarchium*); in seguito con la lotta per le investiture (*palatium*) (Herklotz 2000: 13-14; 79-82).

In questa prima parte occorre prima di tutto mettere bene a fuoco una prima “legge fondamentale” della lateranistica: le circostanze della nascita

della Basilica costantiniana condizionano tutta la storia successiva della Chiesa di Roma.

Al momento della vittoria di Costantino su Massenzio, i cristiani di Roma si incontrano da circa tre secoli nelle case private formando decine di comunità diverse di cui rimane traccia già nei saluti finali della lettera di S. Paolo ai Romani (Rm 16). Essi frequentano (assieme a pellegrini sempre più numerosi) le tombe dei martiri fuori le mura, prima fra tutte quella di Pietro. Fin dall'inizio si tratta quindi di una presenza "dispersa" e disomogenea, ma molto legata agli Apostoli. Il Papa non è che il responsabile di una di queste comunità e tiene presumibilmente i contatti con gli altri gruppi (Krautheimer 1981: 32-33).

Le fonti ci dicono che fu Papa Silvestro a convertire Costantino (Canella 2006: xxi). Al di là del carattere più o meno leggendario della notizia, l'ammissione del cristianesimo quale *religio licita* fu certamente un'iniziativa imperiale. Imponenti Basiliche cristiane sorsero al centro di varie città dell'impero, da Milano a Gerusalemme. A Roma però, per non mettersi contro l'aristocrazia pagana del Senato, Costantino evitò di fare lavori nel centro della città, e fece costruire la Basilica per i cristiani su terreni di sua proprietà, in una zona già ai suoi tempi periferica (Krautheimer 1981: 32-33). Fu quindi per motivi di opportunità politica che il primo centro ufficiale dei cristiani di Roma nacque su un terreno privato, lontano dalle loro case.

Fin dall'origine si presentano quindi due caratteristiche di segno opposto, ma collegate fra loro: il carattere ideologico della Basilica imperiale, "segnaposto" autorizzato di una nuova *religio licita*; la sua distanza dalle case dei cristiani dell'Urbe (Krautheimer 1981: 72). Quest'ultima fu subito avvertita: fin dal secolo successivo si sentì il bisogno di collegare meglio la zona della cattedrale con il resto della città, anche per controbilanciare il settore nord-occidentale che gravitava su San Pietro ed i suoi pellegrini (Krautheimer 1981: 75). Le stazioni quaresimali ebbero la funzione di rinsaldare il legame con un vescovo che non abitava col suo popolo. L'influsso di questa distanza non va tuttavia esagerato: essa non creò una cattedrale nel deserto, né una comunità ad essa estranea. L'apertura di una sede così grande e prestigiosa conferì piuttosto una dignità nuova ad un gruppo sociale disperso ed anonimo; il favore imperiale dette nuovo slancio pastorale e

grande visibilità pubblica, a partire dalla celebrazione della liturgia². Nelle solennità più importanti fu il popolo ad andare dal suo vescovo, restituendo così la visita stazionale. A ciò si aggiunse la crescente importanza del palazzo, che non era solo residenza ma anche centro amministrativo di una Chiesa sempre più universale, oltre che (cosa molto ricercata nel Medioevo) grande scrigno di reliquie. In definitiva, l'eccentricità del Laterano non minò l'identità della Chiesa di Roma, ma la rese più complessa, facendola oscillare continuamente fra un ambito locale comune a tutte le Chiese, ed una vocazione universale esclusivamente romana³.

L'identità "duale" della Chiesa di Roma e della sua missione si coglie meglio se confrontata con quella di San Pietro. È questa la seconda "legge fondamentale" riguardante questa fase iniziale di espansione: il Laterano si definisce non solo in relazione al potere civile (una cattedrale voluta personalmente dall'imperatore), ma anche in relazione alla basilica di san Pietro in Vaticano, sia per analogia che per contrasto.

Ambedue sono luoghi identitari della Chiesa di Roma, ambedue sono ai margini della città. Per sommo paradosso i poli fondamentali del centro della cristianità si trovano in periferia. San Pietro è fuori città perché nasce come basilica cimiteriale, con la missione di custodire, rendere accessibile e tramandare *il luogo materiale* della tomba dell'Apostolo. San Giovanni nasce in periferia come basilica di concessione imperiale con la missione di tramandare *il concetto teologico* di Chiesa (come vedremo), in un contesto urbanistico non favorevole. La missione si approfondisce man mano che il Papato matura una responsabilità universale che va a sovrapporsi a quella locale. A partire dalla seconda metà del sec. XI questa missione è definita dall'essere *Ecclesia mater et caput omnium ecclesiarum urbis et orbis* (Lucherini 2009: 297). Le ricadute monumentali di questa concezione sono analizzate minuziosamente da Herklotz (Herklotz 2000: 159-209). È con

² Debbo queste osservazioni al dott. Sible de Blaauw, Docente alla *Radboud Universitet* di Nijmegen, uno dei massimi esperti della Basilica di San Giovanni, che qui intendo ringraziare.

³ Il tema dell'identità della Chiesa di Roma attraversa tutta la storia della Diocesi anche in tempi recenti. Sull'immagine universale di Roma "città sacra" degli anni '50 irruppe, negli anni tumultuosi del dopo-Concilio quella "locale" della "città moderna" caotica e contraddittoria, sulla quale a sua volta si aggiunse un nuovo connotato "universale" con gli anni del Grande Giubileo del 2000. La tensione permanente fra i due poli è costitutiva della realtà della Chiesa di Roma fin dalle origini (cfr. Impagliazzo 2006: 22).

questa identità complessa e “duale” che la Chiesa di Roma entra nella crisi di Avignone.

Il “secondo tempo” della *Reformatio* potrebbe iniziare col ritorno del Papa a Roma e arrivare fino a metà Settecento, almeno per quanto riguarda la costruzione della Basilica. L’orizzonte generale sembra ora quello del ripristino materiale e morale dell’*Ecclesia mater et caput*. Le macrostrutture ereditate dal passato sono essenzialmente due: il complesso della Basilica con annesso Battistero; l’area residenziale del *Patriarchium*, dove spiccano la grande aula conciliare delle dieci absidi e lo scrigno del *Sancta Sanctorum*.

I primi lavori di ripristino interessano la Basilica: il ciborio (1368-1370) ed il pavimento cosmatesco degli inizi sec. XV (Morbidelli 2010: 29-30). La residenza ha una sorte diversa: il Papa non abita più in Laterano e l’antico *Patriarchium* presto diventa una specie di “guscio vuoto” in progressivo abbandono (Delle Rose 1991: 27). Il valore simbolico della Basilica *mater et caput* invece, persiste immutato per tutto il Cinquecento: il soffitto a cassettoni è rifatto sotto Pio IV⁴, e la zona absidale sotto Gregorio XIII (Morbidelli 2010: 31). Si tratta di lavori ancora privi di una visione d’insieme. L’idea è quella di conservare l’*Ecclesia mater*, ma senza la coerenza stilistica dei secoli successivi. Infatti, alle colonne costantiniane superstiti nella navata centrale, contigue alla controfacciata della Basilica, faceva seguito una navata medievale a pilastri ottagonali di mattoni, archi a tutto sesto, finestre ogivali ed una decorazione quattrocentesca incompiuta. L’aspetto doveva sembrare quindi quello di una serie di “rattoppi” successivi piuttosto incoerenti (Morbidelli 2010: 33).

Alla fine del secolo Sisto V, lasciata la Basilica, si occupa di risuscitare la vocazione dell’antica area residenziale. Dallo sgombero delle rovine dell’antico Patriarchio (che tanto fa gemere ancor oggi gli storici dell’arte) sorge una “residenza imperiale”, inculturata nel contesto delle nuove monarchie nazionali europee e perciò dedicata ad esaltare i due miti di fondazione della Cattedrale: la conversione di Costantino e la *Ecclesia mater et caput*. Il Laterano diventa la reggia del primo fra i sovrani, erede della custodia dell’impero universale (Ippoliti 1991: 193-199; Barroero 1991: 217-221).

⁴ L’intero restauro è stato sintetizzato molto bene da Anderson (2018): 90-101.

È verosimilmente l'unico lavoro sistino che riguarda la Basilica (ossia la loggia settentrionale) a produrre l'adeguamento interno del transetto, la cosiddetta "Nave Clementina" alla fine del Cinquecento; ed è forse questo stesso adeguamento a suggerire (o piuttosto ad imporre), a metà del Seicento la nuova sistemazione della navata centrale, eseguita da Borromini ai tempi di Innocenzo X, per eliminare un contrasto reso ancor più stridente dal nuovo transetto (Morbidegli 2010: 33-34).

In questo modo si possono grosso modo distinguere tre tappe: il restauro della Basilica con diversi interventi indipendenti fra loro dalla fine del Trecento alla fine del Cinquecento; la costruzione del "nuovo Patriarchio" con un progetto fortemente unitario alla fine Cinquecento sotto Sisto V; la ristrutturazione dell'interno della Basilica secondo un piano generalmente unitario fino alla metà circa del Seicento.

Il Settecento pone termine a questo adeguamento strutturale della Basilica riempiendo gli spazi predisposti da Borromini per statue e dipinti (1714-1718) e riportandosi all'esterno, con la facciata di Alessandro Galilei, armonizzata al lato adiacente del Palazzo (1735). In questo modo si conclude la "messa a norma" che l'età moderna ha intrapreso sull'antica Basilica medievale, consegnandola così al nostro tempo.

La facciata vuole riprendere la funzione autopresentativa del portico che la precedeva, inglobandone due elementi essenziali: l'iscrizione passante al centro ed il Volto di Cristo sul timpano (Herklitz 2000: 193-203)⁵. È soprattutto sulla prima che è opportuno soffermarsi: si tratta di una riproduzione in modulo più piccolo della enorme scritta originale (alcuni frammenti sono rimasti nel chiostro). In pratica una copia imitativa che ripete la forma originaria delle lettere per amplificarne il messaggio. In più, da essa è ripresa l'iscrizione dei cartigli alla base dei pilastri: *Sacrosancta lateranensis Ecclesia / omnium urbis et orbis / ecclesiarum mater / et*

⁵ Bisogna dire però che l'ingresso principale non era pensato in prima istanza per l'entrata del popolo, ma per gli ingressi solenni del Papa, che dal palazzo adiacente scendeva nel portico per l'incoronazione, la presa di possesso ed i riti solenni della Settimana Santa. I fedeli ed i pellegrini entravano di solito dal portale nord, evidenziato dai due campaniletti, raggiungendo la Basilica dalla *via papalis* del Colosseo o da via Merulana. In definitiva, la grande porta della Basilica era dedicata al Papa ed al suo corteo: la massa dei fedeli si accomodava da una "porta di servizio": è solo un altro dei tanti paradossi lateranensi (cfr. Herklitz 2000: 41-50).

caput. Siamo davanti a due veri e propri “cartelli” (uno “antichizzato” ed uno moderno), che presentano il senso dell’intero complesso basilicale.

Nel portico originale (che risaliva alla fine del XII secolo) l’iscrizione aveva una funzione di grande rilievo. Era posta sopra una lunga serie di grandi mosaici che raffiguravano il “mito di fondazione” della Basilica, ossia l’assedio di Tito a Gerusalemme, il battesimo di Costantino ed il martirio di San Giovanni Battista (Herklotz 2000: 167-168). In questo modo si rendeva ragione della successione al Tempio ebraico (tramite le presunte reliquie portate a Roma), della fondazione costantiniana e della dedizione al Precursore. La scritta orientava la comprensione dei mosaici e la loro interpretazione:

Dogmate papali datur ac simul imperiali quod sim cunctarum mater
caput ecclesiarum

Hic Salvatoris celestia regna datoris nomine sanxuerunt cum cuncta
peracta fuerunt

Quesumus ex toto conversi supplice voto nostra quod hec aedes tibi
Christe sit inclita sedes

a) È legge papale ed insieme imperiale che io sia madre e capo di tutte le chiese;

b) qui, in nome del Salvatore che dà il regno dei cieli, lo sancirono, adempite tutte le norme;

c) chiediamo convertiti con voto supplice che la nostra casa sia per te, O Cristo, residenza gloriosa.

Il testo presenta almeno due soggetti diversi: la basilica stessa che parla in prima persona (a + b); i donatori dell’opera che pregano il Signore di gradirla come sua residenza (c)⁶. In realtà, quindi, non è una vera e propria lapide dedicatoria: essa conteneva di solito il nome del donatore, l’oggetto della donazione ed il santo patrono che la riceveva, il tutto in terza persona⁷. Qui invece è la Chiesa stessa che parla in prima persona, presenta le sue

⁶ Herklotz vi legge invece tre soggetti diversi (cfr. Herklotz 2000: 193).

⁷ Tale è p. es. il tenore dell’iscrizione sul portico dei Santi Giovanni e Paolo al Celio, più o meno coevo del nostro edificio.

credenziali e allude a chi gliele ha conferite; subito dopo i donatori concludono, pregando il Signore.

Ecclesia mater et caput: Le origini di questa “carta di identità” risalgono al *Constitutum Constantini*, il celebre falso altomedievale della donazione di Costantino (Herklotz 2000: 193). In realtà in esso si parla di *caput et verticem*, mentre la *mater* compare per la prima volta in una lettera del 757 di Papa Stefano II a re Pipino, con la quale si chiede aiuto per la Chiesa di Roma, *sancta omnium ecclesiarum Dei mater et caput* (Herklotz 2000: 195)⁸. I due termini iniziano ad essere accoppiati stabilmente a partire dalle *Decretales* pseudo-isidoriane della metà del sec. IX. Benedetto del monte Soratte nel sec. X impiega questa espressione a proposito della Basilica di san Pietro, saccheggiata dai saraceni nell’846; ma è Pier Damiani, tuttavia, in una lettera del 1057, ad offrire una presentazione teologica ed ideologica che aggancia stabilmente il titolo alla basilica del Laterano. Dal momento che essa è dedicata a Cristo, *caput* di tutti gli eletti, essa si trova al di sopra delle altre chiese come *mater et vertex omnium per orbem ecclesiarum* (Herklotz 2000: 197, n. 130). Queste considerazioni spiegano il riferimento a Cristo, presente nell’iscrizione, ed anche l’impiego della prima persona, con la quale l’edificio forma un tutt’uno col concetto teologico stesso di “Chiesa”. Dalla metà del sec. XI quindi, cioè dal preludio della riforma gregoriana, la Basilica lateranense si attribuisce una identificazione simbolica con la Chiesa in quanto tale. L’avvenuto aggancio dei titoli alla Basilica è documentato dalla bolla con cui Lucio II assegna al capitolo lateranense la chiesa di san Giovanni a Porta latina, una delle culle della riforma gregoriana nell’Urbe. Essa viene affidata *sanctae lateranensis ecclesiae, quae caput et mater omnium aliarum ecclesiarum*⁹. In questo modo la dedizione al Salvatore si carica di una sottolineatura ulteriore: come Cristo ha *fondato* la Chiesa, così ha *voluto* la Basilica lateranense. Non si tratta quindi di una dedizione scelta dagli uomini, ma stabilita dallo stesso dedicatario. Non per nulla la facciata settecentesca conserva nel timpano il mosaico del Santo Volto del Salvatore (raffigurato anche

⁸ In ogni caso, anche il *Constitutum* è comunemente attribuito alla stessa epoca, cioè la metà del sec. VIII.

⁹ Lucio II, 31 gennaio 1145 (Archivio Capitolare Lateranense, Q. 7. A. 2).

nell'abside) che secondo la leggenda sarebbe apparso durante la dedizione della chiesa.

La prima stesura della *Descriptio ecclesiae lateranensis*, poi riveduta da Giovanni diacono alla fine del sec. XII (più o meno la stessa epoca della costruzione del portico) dilaterà questa visione in un triplice titolo: *caput ecclesiarum, mater ecclesiarum et magistra ecclesiarum*¹⁰. In pratica il doppio titolo proviene da una chiara radice cristologica che appare poco prima della riforma gregoriana. Il sorgere dell'autocomprensione della Basilica si collega così al tema della *reformatio* medievale.

La conservazione della *mission* della Basilica, restaurata e riproposta più volte dopo Avignone è stata agevolata dalla sua stessa natura di luogo di culto: diversa invece appare la vicenda della residenza papale, indicata, come s'è detto come *episcopium, patriarchium* e *palatium* in età medievale e rilanciata alla fine del Cinquecento. Il *palatium* aveva il suo senso nell'orizzonte della *christianitas* medievale, ormai tramontata dopo la Riforma. Sisto V aveva tentato di rinnovarne la funzione come sede di rappresentanza sovrana, ma il tentativo, di fatto, era morto con lui. L'età della Controriforma lasciò in eredità al Laterano una reggia poderosa ma inutile, impossibile da riconvertire e perciò fin da subito in profonda "crisi di senso". Oltretutto la facciata orientale, adiacente alla Basilica non era stata uniformata alle altre due (opera che poi verrà completata sotto Clemente XII assieme alla facciata della Basilica)¹¹.

Il primo tentativo di reimpiego del complesso fu quello di residenza canonica sotto Paolo V, ma i costi insostenibili posero presto fine all'esperimento.

A seguito di questo, non vi furono altri progetti di riconversione, ed il complesso fu utilizzato in modo occasionale e sporadico, man mano che se ne ravvisasse l'opportunità: divenne ospedale durante la pestilenza del 1639, caserma durante la guerra di Castro (dal 1642) ed ospizio per i "senza fissa dimora" non autosufficienti (1649).

Quest'ultimo utilizzo si dimostrò efficace, tant'è vero che fu ripreso sia da Innocenzo XI (che incaricò Bernini dei lavori di adeguamento), sia da Innocenzo XII, che nel 1693 donò il Palazzo all'Ospizio di San Michele a Ripa,

¹⁰ Archivio Capitolare Lateranense, ms. A. 70, f. 40v, r. 8.

¹¹ Per tutta questa parte cfr. Ippoliti (1991): 195-197.

per farne una struttura caritativa residenziale. Ciò comportò ulteriori (e pesanti) adeguamenti architettonici, proseguiti per tutto il Settecento.

Quest'impiego brutalmente funzionale del monumento venne meno all'epoca della Rivoluzione francese. A partire dall'Ottocento iniziò la rivalutazione del suo aspetto architettonico ed artistico. Pio VII lo fa utilizzare (in minima parte) come "Archivio urbano" e Gregorio XVI, pur lasciandone la proprietà all'Ospizio di S. Michele, lo fa rientrare sotto la giurisdizione della Santa Sede, restaurando sia gli interni che gli affreschi. Nel 1844 vi fonda il *Museo gregoriano lateranense* per esporre i reperti degli scavi di epoca etrusca e romana effettuati nello Stato pontificio (a Cerveteri, Veio ed Ostia), seguito da Pio IX che nel 1854 costituisce (sempre all'interno del Palazzo) il *Museo Pio cristiano*. Per aggiungervi le testimonianze archeologiche legate alla fede (Caraffa 1967: 322-324).

Si tratta di un reimpiego mantenuto per buona parte del sec. XX. Nel 1927 Pio XI vi inaugura la sede del nuovo *Museo Missionario Etnologico* per rendere permanente la grande esposizione missionaria giubilare del 1925 (100.000 opere, un milione di visitatori). Il Museo gregoriano e quelli piani verranno trasferiti nei Musei vaticani nel 1963, per fare spazio all'utilizzo attuale del Palazzo come curia diocesana, voluto da Papa Giovanni e realizzato da Paolo VI nel 1967. Una riqualificazione che ripropone l'aspetto funzionale del Palazzo senza però misconoscerne il valore storico ed artistico. Dal 2007 infatti il primo piano, interamente musealizzato, ripropone tutti gli impieghi del passato, cercando di far convivere la Curia diocesana col monumento storico cinquecentesco.

Al termine di questa prima lezione di lateranistica abbiamo davanti agli occhi una Basilica che si autocomprende come fondata dal Signore Gesù in persona, il cui significato, valore, missione sono stati tramandati con i simboli di Costantino e dell'*Ecclesia mater et caput* per almeno 17 secoli; ed una residenza che invece è stata pesantemente attraversata dalle varie forme storiche che la Chiesa ha assunto dall'età tardoantica, alla *christianitas* medievale fino ai giorni nostri, mutando profondamente impieghi e funzioni.

In conclusione, un primo saggio di intelligenza del Laterano ci mette a contatto con l'essenza soprannaturale della Chiesa (nella Basilica), che permane ed è "ridetta" dai vari secoli; e la sua forma storica, che i vari secoli

“ridicono” nel Palazzo, che muta di essenza nel suo cammino con la storia dell’uomo e del mondo.

Direi che, come prima lezione, non c’è male...

Bibliografia

Anderson, P.

- (2018) *Collaboration in the renaissance. The Lateran nave ceiling and «fabbrica» of the cathedral of Rome under pope Pius IV (tabularium lateranense 3)*, Archivio Capitolare Lateranense, Città del Vaticano.

Ballardini, A.

- (2015) «In antiquissimo ac venerabili lateranensi palatio»: la residenza dei pontefici secondo il “Liber pontificalis”, in *Le corti dell’alto medioevo. LXII settimana di studi della fondazione Centro italiano di studi sull’Alto medioevo*. Spoleto, 24-29 aprile 2014, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto: 889-928.

Barroero, L.

- (1991) *Il Palazzo lateranense: il ciclo pittorico sistino*, in C. Pietrangeli (ed.), *Il Palazzo apostolico lateranense*, Nardini, Firenze: 217-221.

Bilotta, M.A.

- (2011) *I libri dei papi. La curia, il Laterano e la produzione manoscritta ad uso del papato nel medioevo (studi e testi 465)*, L.E.V., Città del Vaticano.

Canella, T.

- (2006) *Gli «Actus Silvestri». Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo Spoleto.

Caraffa, F.

- (1967) “Il Laterano. Vicende storiche del palazzo lateranense”, *Rivista Diocesana di Roma*, VIII: 313-325.

Delle Rose, M.

- (1991) *Il Patriarchio: note storico-topografiche* in C. Pietrangeli (ed.), *Il*

Palazzo apostolico lateranense, Nardini, Firenze: 19-27.

Herklotz, I.

- (2000) *Gli eredi di Costantino. Il papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo, (La corte dei papi 6)*, Viella, Roma.

Impagliazzo, M.

- (2006) *La diocesi del Papa. La Chiesa e gli anni di Paolo VI (1963-1978)*, Guerini, Milano.

Ippoliti, A.

- (1991) *L'architettura del Palazzo lateranense*, in C. Pietrangeli (ed.), *Il Palazzo apostolico lateranense*, Nardini, Firenze: 193-199.

Krautheimer R.

- (1981) *Roma. Profilo di una città, 312-1308*, Elefante, Roma.

Lucherini, V.

- (2009) *Memorie della Roma monumentale, riflessi della politica papale nelle «descriptiones» di Giovanni Diacono e Pietro Mallio dedicate ad Alessandro III in Medioevo: immagine e memoria. Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, 23-28 settembre 2008)*. Electa, Milano: 297-318.

Morbidelli, M.

- (2010) *L'abside di san Giovanni in Laterano. Una vicenda controversa*, Viella, Roma.

1225-1226: gli ultimi anni della vita di Francesco d'Assisi e il *Cantico di frate Sole*

ERMINIO GALLO*

Introduzione

Nell'ultimo periodo della sua esistenza terrena, Francesco d'Assisi diede vita a due importanti scritti: il *Cantico di frate Sole*, di cui si occupa questo lavoro, e il *Testamento*.

Il *Cantico di frate Sole*, denominato anche *Cantico delle creature* o *Lodi del Signore*, risale al biennio conclusivo della vita dell'Assisiato, tra il 1225 e il 1226, ed è il primo poema scritto in lingua italiana del quale si conoscono l'autore e le circostanze della composizione. Francesco scelse di non utilizzare il latino, come aveva fatto per gli altri scritti, ma la lingua del popolo, cioè il volgare umbro del secolo XIII. La lingua nuova assunta dal Poverello alla fine della sua vita terrena, «nel momento della suprema conferma del messaggio divino», esprime la necessità di dire qualcosa di essenziale¹.

La più antica stesura del *Cantico di frate Sole* è tramandata nei fogli 33^r-34^r del Codice 338, manoscritto del secolo XIII custodito nella Biblioteca del Sacro Convento di Assisi. Nonostante la sua importanza, il testo in questione non è riportato per esteso nelle antiche agiografie duecentesche

*cancelliere@diocesitriento.it. Docente di Storia della Chiesa presso l'Istituto Teologico Abruzzese-Molisano di Chieti e presso l'ISSR "Ecclesia Mater".

¹ Cfr. Baldelli 1977: 98.

dell'Assisiense, ma solo nello *Specchio di perfezione*, opera risalente al 1318². Tuttavia Tommaso da Celano e gli altri redattori, compreso Bonaventura, pur conoscendo il *Cantico di frate Sole* non avvertirono la necessità di trascriverlo integralmente. Seguendo il pensiero di Marco Bartoli, emerge che l'obiettivo degli agiografi non era quello di mostrare al lettore le capacità personali dei santi, bensì l'azione di Dio nella loro vita³. Tommaso da Celano, ad esempio, nella *Vita beati Francisci*, convalidata da Gregorio IX nel 1229, riferisce che Francesco chiamava «tutte le creature con il nome di fratello e sorella»⁴ e come l'Assisiense, prima di morire, incaricò due frati a cantare ad alta voce le «lodi del Signore»⁵. Anche Bonaventura, nella *Leggenda maggiore*, presenta un chiaro riferimento al *Cantico di frate Sole* quando scrive: «Con il fervore di una devozione inaudita, in ciascuna delle creature, come in un ruscello, deliberava quella Bontà fontale, e le esortava dolcemente, al modo di Davide profeta, alla lode di Dio»⁶. A riguardo è interessante menzionare l'annotazione di Kajetan Esser, ad avviso del quale il primo biografo di Francesco, Tommaso da Celano, vide nel canto dei tre giovani nella fornace (Dn 3, 52-57) il modello biblico del *Cantico di frate Sole*⁷, mentre Bonaventura aveva presente il salmo 148. Per lo studioso francescano entrambi gli autori «colgono sicuramente un aspetto vero»⁸. Come scrive Ignazio Baldelli,

L'aderenza a parti fra le più popolari della sacra scrittura e la realizzazione di tale aderenza nella lingua del popolo, fanno del *Cantico* la più alta espressione spirituale e letteraria di quanto afferma l'inno

² Cfr. *Specchio di perfezione*, d'ora in poi *Spec* 120 (*Fonti francescane. Terza edizione rivista e aggiornata: Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi - Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano - Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi - Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare*, d'ora in poi *Ff3*, 1820).

³ Cfr. Bartoli 2025: 62.

⁴ *Vita beati Francisci*, d'ora in poi *1Cel (VbF)* 109 (*Ff3*, 509).

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Leggenda maggiore*, d'ora in poi, *LegM* IX,1 (*Ff3*, 1162).

⁷ Tommaso da Celano scrive: «Come un tempo i tre fanciulli gettati nella fornace ardente invitavano tutti gli elementi a lodare e glorificare il Creatore dell'universo, così quest'uomo, ripieno dello spirito di Dio, non si stancava mai di glorificare, lodare e benedire, in tutti gli elementi e in tutte le creature, il Creatore e Reggitore di tutte le cose» (*1Cel (VbF)* 80 [*Ff3*, 459]). Anche Enrico d'Avranches, che tra il 1232-1234 scrisse la *Legenda s. Francisci versificata*, riprende la figura di Francesco che come Anania, Azaria e Misaele invitava le creature a lodare Dio ed enumera, inoltre, le creature che compaiono nel *Cantico di frate Sole* (cfr. *Fontes franciscani* 1995: 1194-1195).

⁸ Esser 1995²: 152.

attributo a Tommaso da Celano: “Novus ordo, nova vita/mundo surgit inaudita” (Baldelli 1977: 99).

In realtà, l'originalità apportata dallo *Specchio di perfezione* non consiste solo nella trascrizione integrale del *Cantico di frate Sole* in appendice, ma è data dal fatto che il testo del poema è riportato in volgare, così come pronunciato da Francesco. Lo *Specchio di perfezione* è redatto in latino, ma il *Cantico* è presente nella lingua parlata dal popolo.

La struttura di questo poema è costituita da tre blocchi: il primo comprende i ventitré versetti iniziali attraverso i quali l'Assisiato loda Dio per la creazione, il secondo riguarda la lode per coloro che perdonano «per lo tuo amore» e l'ultimo loda il Signore per sorella morte corporale. Confrontando il *Cantico di frate Sole* con gli altri scritti di Francesco si coglie l'unità pur nella diversità dei generi letterari⁹.

Gli studiosi dibattono sulla composizione del *Cantico di frate Sole* e si interrogano se sia stato scritto in tempi diversi o in modo unitario. Ad avviso di Giovanni Miccoli, il cui pensiero è seguito nel presente lavoro, Francesco compose questo poema in tre tempi diversi: il primo blocco a San Damiano tra aprile e maggio del 1225, subito dopo aggiunse la strofa riguardante il perdono e infine, nell'approssimarsi della morte, elaborò il blocco di «sora nostra Morte corporale»¹⁰.

Per avere una chiara conoscenza delle origini del *Cantico di frate Sole* occorre ricorrere alla *Compilazione di Assisi*, o *Leggenda perugina*, che tramanda questo poema non come uno scritto indipendente, ma intrecciato ai racconti della vita di Francesco. La *Compilazione di Assisi* vide la luce tra la primavera del 1310 e gli inizi del 1312, quindi circa sei anni prima dello *Specchio di perfezione*¹¹. È proprio seguendo la *Compilazione di Assisi* che nel presente lavoro si persegue l'obiettivo di ricostruire l'iter della nascita del *Cantico di frate Sole*.

⁹ Cfr. Brufani 2026: 257.

¹⁰ Cfr. Miccoli 1997: 35-69; 44-45. Non solo Giovanni Miccoli, ma anche altri studiosi concordano sui tre tempi di composizione del *Cantico di frate Sole*, come ad esempio Jacques Dalarun (cfr. Dalarun 2022: 90).

¹¹ Accrocca 2005: 114.

1. *La grande tentazione e le stimmate*

Per meglio capire le circostanze che portarono alla composizione del *Cantico di frate Sole*, è necessario ripercorrere quanto accaduto negli anni precedenti il 1225. Tra il 1219 e il 1223 l'Ordine aveva attraversato una grande e lunga crisi. Nel 1219 l'Assisiata era partito per l'Oriente, mentre diversi frati si erano recati nuovamente Oltralpe. Durante l'assenza del fondatore, all'interno della fraternità vennero introdotte alcune novità con il consenso dei vicari designati dallo stesso santo, Matteo di Narni e Gregorio di Napoli.

Nel corso dell'estate del 1220 Francesco fece ritorno in Italia e si recò direttamente dal papa. Giordano da Giano riferisce che l'Assisiata trattò direttamente con la Sede apostolica e ottenne, da Onorio III, un cardinale protettore al quale i frati dovevano rivolgersi per le questioni dell'Ordine. Egli stesso propose al pontefice di istituire, per tale ufficio, il cardinale Ugolino di Ostia¹². Nel capitolo del 29 settembre 1220 Francesco si dimise e passò il governo dell'Ordine a Pietro Cattanei. Il Poverello, lasciando la guida dei frati, intendeva allontanarsi dal coinvolgimento che conduceva la fraternità lontano dalla scelta originaria.

Da tutto ciò emerge che si trattò di anni difficili in cui ci fu un vero e proprio braccio di ferro tra l'Assisiata, i ministri dell'Ordine e Roma. Il *Propositum vitae*, cioè la prima Regola presentata a Innocenzo III nel 1209, aveva guidato la fraternità nei suoi primi albori, ma l'espansione numerica e geografica dei frati rese necessaria la formulazione di un testo ben strutturato e coerente. Per questo motivo dal *Propositum vitae* si giunse alla Regola non bollata del 1221 e da quest'ultima alla Regola bollata del 1223, approvata con la *Solet annuere* di Onorio III. È certo che la Regola bollata non fu opera esclusivamente di Francesco, ma al suo processo redazionale contribuirono i ministri provinciali e i giuristi dell'Ordine e della Chiesa, tra i quali Ugolino di Ostia. Come ben scrive Felice Accrocca, «il corpo francescano mostrava così di avere una doppia anima in continua tensione». Infatti una parte era legata alla memoria delle origini, mentre l'altra «premeva per un inserimento della famiglia francescana nell'attività pastorale, a servizio della Chiesa»¹³.

Sulla complessità del rapporto del santo di Assisi con i frati, la *Compilazione di Assisi* riferisce che, da un certo momento in poi, Francesco

¹² Cfr. *Cronaca* di Giordano da Giano, d'ora in poi *Giordano*, 14 (*Ff3*, 2337).

¹³ Accrocca (2024): 117.

non solo era trascurato da alcuni suoi confratelli, ma addirittura maltrattato e, in quelle circostanze, si rifugiava nella preghiera¹⁴. È un'indicazione che proviene da testimoni oculari i quali – come scrive Raul Manselli – non temettero di riferire cose sgradevoli perché «coscienti di presentare una verità, indiscutibile per visione immediata e diretta, che non può e non deve scomparire»¹⁵. Con tutta probabilità, l'aneddoto *Della vera e perfetta letizia* potrebbe rispecchiare la sofferenza interiore di Francesco, che si vide sempre più al margine di una fraternità numericamente cresciuta e sempre più distante dall'ideale originario del fondatore¹⁶.

Nella primavera del 1224 Francesco, con pochissimi compagni, si recò per un periodo di vita eremitica sul monte della Verna. In questo luogo nel settembre di quell'anno ricevette le stimmate, che vennero rese note a tutti i frati solo dopo la sua morte attraverso l'*Epistola encyclica* di Elia¹⁷. Per meglio comprendere l'evento è indispensabile menzionare la «tentazione» subita da Francesco, prima di ricevere i segni della passione, a causa della quale tendeva ad isolarsi dagli altri. Sull'argomento la *Compilazione di Assisi* riferisce:

E dopo che ormai da due anni era tormentato giorno e notte da quella tentazione, accadde che un giorno, mentre stava pregando nella chiesa di Santa Maria, gli fu detta in spirito quella parola del Vangelo: «Se tu avessi fede come un granello di senape, e dicessi a quel monte di trasportarsi da quello a un altro posto, avverrebbe così». Rispose il santo Francesco: «E quale è quel monte?». Gli fu risposto: «Il monte è la tua tentazione». Disse il beato Francesco: «Allora, Signore, sia fatto a me secondo ciò che hai detto». E all'istante fu liberato, così che gli parve di non aver mai avuto quella tentazione (CAss 63 [Ff3, 1591]).

La domanda è spontanea: di quale tentazione si tratta? Secondo alcuni storici, la tentazione del Poverello di Assisi consisteva nell'affermazione dell'ideale originario della fraternità che lo avrebbe condotto alla ribellione

¹⁴ Cfr. *Compilazione di Assisi*, d'ora in poi CAss, 11 (Ff3, 1554).

¹⁵ Manselli (1980): 67.

¹⁶ Cfr. Ff3, 278.

¹⁷ A riguardo della Lettera di Elia, che «si rivela una fonte preziosa e, almeno nei suoi punti essenziali, in sostanza credibile», consultare il lavoro di Felice Accrocca: «La cosiddetta Lettera enciclica di frate Elia sul transito di san Francesco» (Accrocca 2022: 17-43).

con Roma, mentre per altri si trattava della consapevolezza del suo fallimento¹⁸. A tal riguardo Giovanni Miccoli scrive:

Francesco visse la sua rinuncia al generalato come un tentativo per non mettersi in una posizione di rottura con una parte dell'Ordine, e quindi probabilmente con Roma, per non dover imboccare altrimenti una strada di violenza che non era la sua, ma anche pensando di poter continuare in altro modo il suo magistero e la sua opera (Miccoli 2009: 45).

Di conseguenza le stimmate costituiscono la risposta che Francesco, immerso nei suoi dubbi, attendeva dal cielo.

2. *Il primo blocco del Cantico di frate Sole*

Altissimo, onnipotente, bon Signore,/tue son le laude, la gloria e l'onore e onne benedizione./A te solo, Altissimo, se confano e nullo omo è digno te mentovare./Laudato sie, mi Signore, cun tutte le tue creature./spezialmente messer lo frate Sole,/lo quale è iorno, e allumini noi per lui./Ed ello è bello e radiante cun grande splendore:/de te, Altissimo, porta significazione./Laudato si, mi Signore, per sora Luna e le Stelle:/in cielo l'hai formate clarite e preziose e belle./Laudato si, mi Signore, per frate Vento,/e per Aere e Nubilo e Sereno e onne tempo/per lo quale a le tue creature dai sostentamento./Laudato si, mi Signore, per sor Aqua,/la quale è molto utile e umile e preziosa e casta./Laudato si, mi Signore, per frate Foco,/per lo quale enn'allumini la nocte:/ed ello è bello e iocundo e robusto e forte./Laudato si, mi Signore, per sora nostra madre Terra,/la quale ne sostenta e governa,/e produce diversi fructi con coloriti flori ed erba (*Spec* 120).

La salute di Francesco andava peggiorando e agli inizi del 1225 era un uomo debole e malato. Dopo il periodo trascorso sul monte della Verna, il cardinale Ugolino ed Elia gli imposero di curarsi. Intanto il Poverello, nell'inverno del 1225, dimorava momentaneamente nel convento di San Damiano, dove avevano costruito per lui una piccola cella di stuoie. La *Compilazione di Assisi* ricorda la sofferenza di Francesco il quale

¹⁸ Cfr. Accrocca (2002): 122.

Non essendo in grado di sopportare di giorno la luce naturale, né durante la notte il chiarore del fuoco, stava sempre nell'oscurità in casa e nella cella. Non solo, ma soffriva notte e giorno così atroce dolore agli occhi, che quasi non poteva riposare e dormire, e ciò accresceva e peggiorava queste e le altre sue infermità (CAss 83 [Ff3, 1613]).

Alle sofferenze fisiche si unirono anche i fastidi procurati dai topi, infatti

Se talora voleva riposare e dormire, la casa e la celletta dove giaceva [era fatta di stuoie in un angolo della casa] erano talmente infestate dai topi, che saltellavano e correvano intorno e sopra di lui, che gli riusciva impossibile prendere sonno, e tanto più lo disturbavano durante l'orazione. E non solo di notte, ma anche di giorno; perfino quando mangiava gli salivano sulla tavola. Sia lui che i compagni pensavano che questa fosse una tentazione del diavolo: e lo era di fatto (CAss 83 [Ff3, 1614]).

Proprio in questo luogo e in tale circostanza si contestualizza la nascita del primo blocco del *Cantico di frate Sole*. A riguardo è opportuno seguire da vicino la narrazione della *Compilazione di Assisi*:

Una notte, riflettendo il beato Francesco alle tante tribolazioni che aveva, fu mosso a pietà verso se stesso e disse in cuor suo: «Signore vieni in soccorso alla mie infermità, affinché io sia capace di sopportarle con pazienza!». E subito gli fu detto in spirito: «Fratello, dimmi: se uno, in compenso delle tue malattie e sofferenze, ti donasse un grande prezioso tesoro, come se tutta la terra fosse oro puro e tutte le pietre fossero preziose e l'acqua fosse tutta balsamo: non considereresti tu tutte queste tribolazioni come un niente, come cose materiali, terra, pietre e acqua a paragone del grande e prezioso tesoro che ti verrebbe dato? Non ne saresti molto felice?». Rispose il beato Francesco: «Signore, questo sarebbe un tesoro veramente grande e inestimabile, prezioso e amabile e desiderabile». E gli disse: «Allora, fratello, rallegriati e giubila pienamente nelle tue infermità e tribolazioni; d'ora in poi vivi nella serenità, come se tu fossi già nel mio regno» (CAss 83 [Ff3, 1614]).

Senza alcun dubbio Francesco sperimentò il dramma del fallimento per cui - nota Marco Bartoli - come avvenne sulla Verna, anche a San Damiano la

tentazione si trasformò in una «grande consolazione»¹⁹. Il mattino seguente si alzò e compose il *Cantico di frate Sole* a lode di Dio, a propria consolazione e per l'edificazione del prossimo. Il redattore della *Compilazione di Assisi* scrive: «E postosi a sedere, si concentrò a riflettere e poi disse: “Altissimo, onnipotente, bon Signore”»²⁰.

È opportuno fermarsi a considerare brevemente il terzo obiettivo per il quale Francesco compose il *Cantico di frate Sole*: l'edificazione del prossimo. Il Poverello non solo scrisse il testo in volgare, ma vi inserì anche la melodia e «voleva mandare a chiamare frate Pacifico – che nel secolo veniva detto “il re dei versi” ed era gentilissimo maestro di canto – e assegnargli alcuni frati buoni che andassero per il mondo a predicare e lodare Dio». Il piano concepito dall'Assisiante prevedeva che i frati, divisi in gruppi, «andassero per il mondo a lodare Dio» e in ogni gruppo doveva esserci un predicatore al quale spettava il sermone. Terminata la predica, i religiosi dovevano cantare le «Laudi del Signore, come giullari di Dio» e, subito dopo, rivolgere ai presenti le seguenti parole:

«Noi siamo i giullari del Signore e la ricompensa che desideriamo da voi è questa: che viviate nella vera penitenza». E aggiunse: «Che cosa sono i servi di Dio, se non i suoi giullari che devono commuovere il cuore degli uomini ed elevarlo alla gioia spirituale?». Diceva questo riferendosi specialmente ai frati minori, che sono stati inviati al popolo per salvarlo (CAss 83 [Ff3, 1615]).

È interessante l'accostamento dei Minori con i giullari. Nel Medioevo questi ultimi erano attori, mimi, musicisti, ballerini, giocolieri che si guadagnavano da vivere davanti ad un pubblico. Costoro non solo si esibivano per le strade, ma giravano anche di corte in corte. In realtà, si trattava di un'intuizione straordinaria del Poverello il quale desiderava che i frati cantassero Dio non nelle chiese, ma nelle piazze e per le strade, cioè nei luoghi della vita quotidiana. In questa espressione di Francesco, «Noi siamo i giullari del Signore», si condensa l'originalità e la forza dirompente dell'esperienza francescana. Ciò richiama anche le parole pronunciate dall'Assisiante durante il capitolo delle stuoie, tenutosi probabilmente nella Pentecoste del 1223, quando una buona parte dei frati chiese a Francesco - servendosi

¹⁹ Cfr. Bartoli (2025): 61.

²⁰ CAss 83 (Ff3, 1615).

dell'intercessione del cardinale Ugolino di Ostia - un allineamento della loro *Religio* agli Ordini monastici tradizionali. Dura fu la risposta del santo che, preso per mano il porporato e condottolo davanti all'assemblea capitolare, pronunciò queste parole:

Il Signore mi ha detto che questo egli voleva: che io fossi nel mondo un "novello pazzo": e il Signore non vuole condurci per altra via che quella di questa scienza! Ma per mezzo della vostra stessa scienza e sapienza Dio vi confonderà (CAss 18 [Ff3, 1564]).

Il *Cantico di frate Sole* - come afferma Carlo Paolazzi - è una preghiera di lode pensata da Francesco in forma di azione liturgica, cioè di un atto di culto solenne e universale al quale l'intera creazione e l'umanità sono invitate a partecipare²¹. Le strofe sono scandite dai «per» che declinano la contemplazione di Francesco passando di creatura in creatura. Seguendo sempre l'interpretazione di Paolazzi, la preposizione «per», presente nelle strofe del poema, deve essere intesa in senso strumentale, cioè «per mezzo di sorella luna, fratello sole ...», e non in senso causale²². Altri studiosi - come Cesare Vaiani - ipotizzano di unire il significato strumentale a quello causale²³. Per Giovanni Pozzi, invece, il valore causale rimane il solo possibile²⁴. Tuttavia Pozzi concentra la sua attenzione sul soggetto che loda intravedendo la «possibilità che il lodante sia lo stesso Dio», Egli infatti «è l'agente lodante e il termine lodato»²⁵. Lo stesso Assisiato nel *Cantico di frate Sole* afferma: «E nullo omo è digno te mentovare». Inoltre, una considerazione speciale in questo componimento è riservata alla terra, indicata come sorella e madre.

Al di là di queste considerazioni filologiche, nel *Cantico di frate Sole* è presente uno sguardo profondamente positivo della creazione. Si tratta di un dato non scontato per l'epoca dell'Assisiato il quale supera le tenebre dei seguaci del catarismo, presenti anche nella Valle Spoleтана²⁶. I catari, il cui significato è «puro», professavano una dottrina dualistica che vedeva in ogni realtà materiale il prodotto del dio cattivo, decisamente opposto al dio buono.

²¹ Cfr. Paolazzi (2015): 156.

²² Cfr. *ibidem*: 163.

²³ Cfr. Vaiani (2013): 377.

²⁴ Cfr. Pozzi (1981): 25.

²⁵ Cfr. *ibidem*: 9-17.

²⁶ A tal riguardo cfr. Kowalewski (2023).

Tuttavia in Francesco non vi è assolutamente la volontà di polemizzare con i catari, bensì l'intento di affermare la bontà del creato ed esaltare l'intera opera di Dio.

3. *Il secondo blocco del Cantico di frate Sole*

Laudato si, mi Signore,/per quelli che perdonano per lo tuo amore/e sostengono infirmitate e tribulazione./Beati quelli che 'l sosterranno in pace,/ca da te, Altissimo, sirano incoronati (*Spec* 120).

Secondo l'autorevole parere di Carlo Paolazzi la strofa, nel suo complesso, è stata composta insieme al resto del primo blocco, mentre il versetto «per quelli che perdonano per lo tuo amore» venne alla luce in occasione della controversia sorta tra il vescovo e il podestà²⁷. Sull'argomento sono illuminanti le parole di Kajetan Esser ad avviso del quale

Francesco compose il *Cantico di frate Sole* quando era tormentato dalla malattia e angustiato da afflizioni interiori («infirmatibus et tribulationibus») che lo condussero fino a un'angoscia mortale, ma ricevette poi l'assicurazione della vita eterna. Si sarebbe in tal caso fermato alla lode delle creature, e non avrebbe esultato per la pace che gli si offriva, aiutandolo a sopportare «infirmatem et tribulationem», ora che il Signore gli aveva promesso il suo regno (sirano incoronati)? (Esser 1995²: 161).

Il contesto dell'inserimento dei versetti in questione è sempre l'anno 1225 e il luogo, senza dubbio, è ancora il monastero di San Damiano. Ad Assisi era sorto un grave conflitto tra Guido II e il podestà, Oportulo di Bernardo. Quest'ultimo, dopo essere stato scomunicato, mise il presule al bando dalla città proibendogli di avere relazioni economiche con i cittadini. La *Compilazione di Assisi* riferisce che il Poverello giaceva malato e

Fu preso da pietà per loro, soprattutto perché nessun religioso o secolare si interessava di ristabilire tra i due la pace e la concordia. E disse ai suoi compagni: «Grande vergogna è per noi, servi di Dio, che il vescovo e il podestà si odino talmente l'un l'altro, e nessuno si prenda pena di rimmetterli in pace e concordia» (*CAss* 83 [*Ff3*, 1616]).

²⁷ Cfr. Paolazzi (2015): 169.

Lo scandalo di Francesco consisteva nel fatto che nessun ecclesiastico si preoccupava di ristabilire la pace e la concordia tra i due contendenti. Di conseguenza, preoccupato dal clima di odio, inserì nel *Cantico di frate Sole* i versetti riguardanti «quelli che perdonano per lo tuo amore». Subito dopo mandò un frate dal podestà affinché lo esortasse ad andare in vescovado e poi incaricò altri due suoi compagni di recarsi nello stesso luogo, alla presenza di Guido II e di Oportulo di Bernardo, a cantare il *Cantico di frate Sole*. Il podestà e il vescovo si riappacificarono e si chiesero perdono a vicenda. In particolare, il vescovo proferì queste parole: «Per la carica che ricopro dovrei essere umile. Purtroppo ho un temperamento portato all'ira. Ti prego perdonami». Il redattore della *Compilazione di Assisi* conclude scrivendo:

E noi, che siamo stati con il beato Francesco, rendiamo testimonianza che ogniquale volta egli predisse di qualcosa: «è così, sarà così», si realizzava quasi alla lettera. E ne abbiamo visto con i nostri occhi tanti esempi, di cui sarebbe lungo scrivere e narrare (CAss 83 [Ff3, 1616]).

Marco Bartoli afferma che l'Assisiense organizzò una vera e propria «liturgia della pace» il cui cuore era il *Cantico di frate Sole*²⁸. In realtà, in quella situazione di tensione non era normale cantare, ma Francesco nutriva la certezza che il canto aveva la forza di suscitare una profonda dimensione emotiva. Inoltre è interessante notare che, in questa lassa, il perdono è messo insieme con la malattia e con la tribolazione. Emerge chiaramente come in tale sezione la creazione, presente nei ventitré versetti precedenti, cede ora il posto alla dimensione antropologica costituita dalla malattia, dalla tribolazione e dal perdono.

4. *Il terzo blocco del Cantico di frate Sole*

Laudato si, mi Signore, per sora nostra Morte corporale,/da la quale nullo omo vivente po' scamapare./Guai a quelli che morranno ne le peccata mortali!/Beati quelli che troverà ne le tue sanctissime voluntati,/ca la morte seconda no li farrà male./Laudate et benedicite mi Signore, e reingraziate/e serviteli cun grande umilitate (*Spec* 120).

²⁸ Cfr. Bartoli (2025): 71.

Terminata la stagione invernale Francesco, da San Damiano, fu condotto a Fonte Colombo, nei pressi di Rieti, per consultare un medico esperto nella cura delle malattie degli occhi²⁹. Durante il viaggio, il santo teneva la testa «avvolta in un grande cappuccio confezionato dai frati, e siccome non poteva sopportare la luce del giorno a causa degli acerbi dolori che gli provocava, portava sugli occhi una fascia di lana e di lino cucita con il cappuccio»³⁰. Il medico, quando giunse a Fonte Colombo a visitare il santo, ritenne opportuno procedere alla cauterizzazione, ma Francesco volle rinviare l'intervento fino all'arrivo di frate Elia. Ecco come la *Compilazione di Assisi* descrive l'operazione subita dal Poverello:

E avvenne che un giorno arrivò il medico, portando il ferro con cui eseguiva le cauterizzazioni per il mal d'occhi. Per arroventarlo, fece accendere il fuoco e ve lo mise dentro. Il beato Francesco, allo scopo di irrobustire il suo spirito contro la paura, parlò al fuoco: «Fratello mio fuoco, nobile e utile fra le altre creature dell'Altissimo, sii cortese con me in quest'ora. Io ti ho sempre amato e ancor più ti amerò, per amore di quel Signore che ti ha creato. E prego il nostro Creatore che temperi il tuo ardore, in modo che io sia capace di sopportarlo». Finita l'orazione, tracciò sul fuoco il segno della croce. Noi che eravamo con lui fuggimmo tutti, sopraffatti dall'emozione e dalla pietà; restò con lui soltanto il medico. Fatta la bruciatura, tornammo da lui, che ci disse: «Paurosi e uomini di poca fede, perché siete scappati? In verità vi dico che non ho provato nessun dolore, nemmeno il calore del ferro infuocato. Anzi se non è cotto bene, si cuocia meglio». Quel medico restò trasecolato, e tenne la cosa per grande miracolo poiché, durante l'operazione, non si era neanche mosso. E disse il medico: «Fratelli, vi dico che non solo costui, che è così debole e malato, ma temerei che una bruciatura simile non riuscirebbe a sopportarla neppure un uomo vigoroso e sano, come ho già sperimentato in alcuni casi». La cauterizzazione in effetti era stata lunga, cominciando da presso

²⁹ Ad avviso di Ottaviano Schmucki si trattava di un medico generico con particolari conoscenze in campo oftalmico. Questo medico, senza alcun dubbio, faceva parte della corte pontificia (cfr. Schmucki 1977: 337). Tommaso da Celano, nella *Vita prima*, scrive: «Allora Francesco si recò a Rieti, dove si diceva dimorasse un esperto per la cura di quel male. Al suo arrivo fu accolto benevolmente e con onore da tutta la Curia romana, che in quel periodo risiedeva in quella città, ma in mondo particolare lo ricevette il signor Ugolino, vescovo di Ostia, famoso allora per la rettitudine e santità di vita» (*1Cel (VbF)* 99 [*Ff3*, 492]).

³⁰ *CAss* 86 (*Ff3*, 1618).

l'orecchio fino al sopracciglio, per arrestare il copioso umore che giorno e notte da molti anni scendeva dagli occhi. Perciò fu necessario, a parere di quel medico, incidere tutte le vene, dall'orecchio al sopracciglio. Altri sanitari erano invece dell'idea che tale intervento fosse controindicato; ed era vero, poiché l'operazione non giovò a nulla (CAss 86 [Ff3, 1620]).

È interessante notare quest'ultimo passaggio in cui si riferisce che alcuni medici non erano d'accordo a sottoporre il santo a quell'intervento. Per di più la *Compilazione di Assisi* continua dicendo che anche un altro medico gli aveva perforato entrambi gli orecchi, «ma ugualmente senza risultato». Nonostante il fallimento di queste operazioni, nella primavera del 1226, frate Elia volle che Francesco fosse condotto da Rieti a Siena, al fine di fargli sperimentare una nuova cura per gli occhi. Proprio durante il soggiorno in quel luogo, il santo patì un peggioramento delle sue condizioni di salute. Fu in tale circostanza - aprile 1226 - che il Poverello dettò il *Piccolo Testamento* a frate Benedetto da Piratro. In questo testo, dopo aver premesso che a causa dello «sfinimento» e della «sofferenza del male» non poteva parlare, ribadì i tre principi essenziali: l'amore tra i frati dell'Ordine, l'osservanza della povertà «nostra signora» e l'obbedienza alla Chiesa³¹.

Quando si riprese, Francesco lasciò Siena e si recò con frate Elia alle Celle di Cortona, ma dopo pochi giorni il male ricomparve: «Gli si gonfiò il ventre, si inturgidirono gambe e piedi, e lo stomaco peggiorò talmente che gli riusciva quasi impossibile ritenere qualsiasi cibo»³². Per questo motivo - come asserisce Tommaso nella *Vita prima* - il santo chiese di essere riportato ad Assisi, dove morì il 3 ottobre 1226.

In prossimità della morte, i frati raccomandavano a Francesco un comportamento degno della sua fama di santità. La *Compilazione di Assisi* riporta un'interessante discussione tra Elia e il Poverello il quale, poco prima di terminare la sua esistenza terrena, «si faceva cantare spesso durante il giorno dai compagni le Laudi del Signore». Un giorno Elia, preoccupato del parere della gente, invitò Francesco a «pensare» alla morte. Ferma fu la risposta del santo:

³¹ Cf *Spec* 87 (Ff3, 1784).

³² *1Cel* (VbF) 105 (Ff3, 502).

Fratello, lascia che io goda nel Signore e nelle sue Laudi in mezzo ai miei dolori, poich , con la grazia dello Spirito Santo, sono cos  strettamente unito al mio Signore che, per sua misericordia, posso ben gioire nell'Altissimo (CAss 99 [Ff3, 1637]).

Il Poverello negli ultimi giorni della sua vita non solo dett  il *Testamento*, ma aggiunse anche l'ultima lassa al *Cantico di frate Sole*.   sempre la *Compilazione di Assisi* che redige una descrizione dettagliata di questo episodio e, in particolare, del modo in cui il santo affront  la morte. Il redattore scrive:

Un giorno un frate gli disse: «Padre, la tua vita e condotta   stata ed   luce e specchio non solo per i tuoi frati, ma per la Chiesa universale di Dio e cos  sar  anche la tua morte. Certo, ai tuoi frati e a moltissime altre persone la tua scomparsa provocher  indicibile dolore e tristezza: ma per te sar  immensa consolazione e gioia infinita. Infatti tu passerai da molta fatica al pi  grande riposo, da molte sofferenze e prove al gaudio senza fine, dalla tua grande povert  [che hai sempre amato e gioiosamente portato dal momento della conversione fino al giorno della morte] alle ricchezze pi  grandi e vere, infinite; dalla morte fisica passerai alla vita eterna, dove vedrai a faccia a faccia per sempre il Signore Dio tuo, che in questo mondo hai contemplato con tanto fervore, desiderio e amore». Dopo questo gli disse apertamente: «Padre, sappi in verit  che, se il Signore non manda per il tuo corpo la sua medicina dal cielo, la tua malattia   incurabile e poco ti resta da vivere, come hanno gi  pronosticato anche i medici. Dico questo per confortare il tuo spirito affin  tu sia sempre felice interiormente ed esteriormente nel Signore e, soprattutto, affin  i tuoi frati e gli altri che vengono a visitarti ti trovino gioioso nel Signore. E cos , siccome sanno e credono che presto morirai, per loro che vedono questo, e per gli altri che ne sentiranno parlare, la tua morte rester  in esempio, come lo   stata la tua vita e la tua condotta». Allora il beato Francesco, sebbene disfatto dalle malattie, con grande fervore di spirito e interiore ed esteriore letizia, lod  il Signore. Poi rispose al compagno: «Ebbene, se la morte   imminente, chiamatemi frate Angelo e frate Leone, affin  mi cantino di sorella Morte». Si presentarono i due davanti a lui e cantarono, in lacrime, il Cantico di frate Sole e delle altre creature del Signore, composto dal santo stesso durante la sua infermit , a lode del Signore e a consolazione dell'anima sua e degli altri. In questo Cantico, innanzi all'ultima strofa, egli inser  la lassa di sorella Morte,

questa: Laudato sie, mi Signore,/per sora nostra Morte corporale,/dalla quale null'omo vivente po' scamapare./Guai a quelli Ke troverà ne li peccati mortali!/Biati quilli ke troverà ne li toi sanctissime voluntade ke lla morte seconda no li farà male (CAss 7 [Ff3, 1547]).

La ragione per cui la morte viene considerata come sorella è indicata da Tommaso da Celano il quale, nel *Memoriale nel desiderio dell'anima* o *Vita seconda*, riferisce che Francesco rivolgendosi al medico gli disse: «Coraggio, fratello medico, dimmi pure che la morte è imminente; per me sarà la porta della vita!»³³. Ebbene, la morte è ritenuta sorella perché è vista come la porta della vita. L'Assisiense riuscì a lodare Dio per la morte in quanto la sua esistenza terrena fu una *sequela Christi*, inoltre la considera come creatura perché anche la morte, al pari delle altre creature, è stata redenta da Cristo.

Ritornando all'ultima lassa, dalla *Compilazione di Assisi* emerge che Francesco la inserì poco prima di morire. Come già accennato, è tuttora in corso un dibattito tra gli studiosi i quali si domandano se il *Cantico* sia stato composto in tempi diversi o in modo unitario³⁴. Al di là di tali questioni, seguendo il pensiero di Marco Bartoli, si può ritenere storico il fatto che «Francesco, morente, abbia pensato di chiedere a frate Leone e frate Angelo di cantare per lui e con lui il Cantico delle creature»³⁵.

Il *Cantico di frate Sole* mostra l'identità intima di Francesco il quale, pur essendo un uomo prostrato dal dolore, era in armonia con se stesso e con il mondo intero. A tal riguardo suonano forti le parole di Jacques Dalarun che asserisce:

Il Cantico di frate Sole non esprime né uno slancio di gioia spontaneo, né un beato amore della natura; nemmeno nasce da un accumulo progressivo e occasionale di strofe diverse: è profondamente pensato. Non che risponda ad un programma: piuttosto percorre il suo intimo, che si rivela all'autore man mano che nascono i versi. Anche nei suoi scossoni, il Cantico testimonia un lungo e laborioso percorso di riconciliazione dell'uomo con Dio, della più indegna tra le creature con il suo creatore, dell'uomo con l'uomo, dell'uomo con se stesso, di

³³ *Memoriale nel desiderio dell'anima* [Vita seconda], di Tommaso da Celano, d'ora in poi *Mem*, 7 (Ff3, 810).

³⁴ Cfr. Fumagalli (2002): 33; Esser (1995²): 161.

³⁵ Bartoli (2025): 87-88.

Francesco con la sofferenza che l'attanaglia, con i topi che lo tormentano e con la morte ormai prossima (Dalarun 2022: 92).

L'Assisiense morì in pace perché era un uomo riconciliato con se stesso e, per tale motivo, riuscì a cantare le lodi del Signore. Pietro Maranesi scrive che

Se vivessimo nella lode di Dio, nella misericordia con gli altri e nell'umiltà con noi stessi potremmo allora anche noi accordare la nostra esistenza al Cantico delle creature di Francesco, diventando noi stessi lode di Dio e servizio al mondo (Maranesi 2017: 433).

Questa pace la si scorge anche da una delle ultime richieste presentate dall'Assisiense: quella di mangiare i dolci di Jacopa Francipane de' Settesoli, i famosi mostaccioli. La *Compilazione di Assisi* riferisce che il santo pregò i suoi compagni di scrivere a Jacopa, da lui denominata «frate Jacopa», per chiederle un «panno grezzo color cenere» al fine di confezionargli una tonaca e di mandargli anche quel dolce «che era solita prepararmi quando soggiornavo a Roma». La nobildonna, dopo un'ispirazione divina, si affrettò a raggiungere Assisi, preparò il dolce, ma il morente Poverello «lo assaggiò appena, poiché per la gravissima malattia veniva meno di giorno in giorno»³⁶. La *Compilazione di Assisi* riferisce anche che «il giorno in cui madonna Jacopa preparò il dolce per il beato Francesco, egli, il padre, si sovvenne di Bernardo e disse ai suoi compagni: “Questo dolce piacerebbe a frate Bernardo”»³⁷. Detto ciò mandò subito un religioso a chiamarlo.

In tal modo il 3 ottobre 1226, in piena unione alle sofferenze di Cristo, Francesco di Assisi a Santa Maria degli Angeli concluse la sua vita terrena. Il Celanese nel *Memoriale* scrive:

Mentre i frati versavano amarissime lacrime e si lamentavano desolati, si fece portare del pane, lo benedisse, lo spezzò e ne diede da mangiare un pezzetto a ciascuno. Volle anche il libro dei Vangeli e chiese che gli leggessero il Vangelo secondo Giovanni, dal brano che inizia: Prima della festa di Pasqua, ecc. Si ricordava in quel momento della cena che il Signore aveva celebrato con i suoi discepoli per l'ultima volta, e fece tutto questo appunto a veneranda memoria di quella cena e per mostrare quanta tenerezza di amore portasse ai frati. Trascorse i pochi giorni che gli rimanevano in un inno di lode, invitando i suoi compagni

³⁶ CAss 8 (Ff3, 1548).

³⁷ CAss 12 (Ff3, 1555).

dilettissimi a lodare con lui Cristo. Egli poi, come gli fu possibile, proruppe in questo salmo: Con la mia voce ho gridato al Signore, con la mia voce ho chiesto soccorso al Signore. Invitava pure tutte le creature alla lode di Dio, e con certi versi, che aveva composto un tempo, le esortava all'amore divino. Perfino la morte, a tutti terribile e odiosa, esortava alla lode e, andandole incontro lieto, la invitava a essere sua ospite: «Ben venga, mia sorella Morte!». Si rivolse poi al medico: «Coraggio, fratello medico, dimmi pure che la morte è imminente; per me sarà la porta della vita!». E ai frati: «Quando mi vedrete ridotto all'estremo, deponetemi nudo sulla terra come mi avete visto ieri l'altro, e dopo che sarò morto, lasciatemi giacere così per il tempo necessario a percorrere comodamente un miglio». Giunse infine la sua ora, ed essendosi compiuti in lui tutti i misteri di Cristo, se ne volò felicemente a Dio (*Mem* 217 [*Ff*3, 808-810]).

5. *La società all'intorno di Francesco*

Se Francesco morì in grande armonia cantando l'amore di Dio, la società intorno a lui non godeva di questa pace. Regnava preoccupazione affinché il corpo del Poverello, in fin di vita, non uscisse dalla città di Assisi. In realtà già si pensava ad un futuro processo di canonizzazione e, soprattutto, alla costruzione di un'imponente chiesa volta ad accogliere le sue reliquie. È dunque opportuno esaminare cosa accadde attorno all'Assisiense, il cui corpo era martoriato a causa della sofferenza fisica e anche a motivo delle continue penitenze.

Dopo il ritorno da Siena e dalle Celle di Cortona, Francesco fu portato a Santa Maria degli Angeli. Da qui fu condotto a Bagnara, presso Nocera Umbra, dove i frati avevano stabilito un nuovo convento. In questo luogo il suo stato «si aggravò sensibilmente giacché, a causa dell'idropisia, i suoi piedi e anche le gambe già avevano cominciato a enfiarsi». Appena gli assisiani ne furono informati «mandarono in gran fretta dei cavalieri con l'incarico di ricondurlo ad Assisi, nel timore che venisse a morire lontano e altri si impossessarono del suo santo corpo»³⁸. Questa annotazione è molto importante in quanto rivela la preoccupazione degli abitanti di Assisi, menzionata pocanzi, di riportare all'interno delle mura cittadine il corpo del

³⁸ *CAss* 96 (*Ff*3, 1632).

loro conterraneo già reputato santo³⁹. Rientrato ad Assisi, Francesco venne alloggiato nel palazzo vescovile, dove - come scrivono i compagni - si faceva spesso cantare il *Cantico di frate Sole*. In quel tempo il vescovo, Guido II, non era presente ad Assisi perché in pellegrinaggio sul Gargano. Intanto gli assisiani, temendo che «i frati ne asportassero segretamente il santo corpo per deporlo in un'altra città, deliberarono che delle scelte vigilassero attentamente ogni notte fuori e tutto intorno le mura del palazzo»⁴⁰. A tal riguardo Felice Accrocca afferma: «La tensione si poteva tagliare quindi con il coltello! La decisione di porre delle sentinelle era un atto di sfiducia palese da parte della comunità cittadina nei confronti dei frati»⁴¹. Ebbene regnava un clima di sfiducia verso la fraternità francescana e per di più la decisione assunta, quella di porre delle guardie, non era un'iniziativa privata, ma presa dall'autorità pubblica. Lo studioso continua scrivendo:

Mettiamoci anche solo per un momento nei panni di Francesco: quali potevano essere i pensieri di un uomo del tutto lucido di fronte a quel che stava accadendo? Non era una posizione umanamente invidiabile la sua, e non certo perché vedeva ormai prossimo l'incontro con il suo altissimo Signore, dal momento che Francesco non temeva affatto la morte. Deprimente, per lui, era piuttosto la disputa che vedeva accendersi intorno al proprio corpo - di cui fu certamente avvertito -, quasi fosse un osso disputato da un branco di cani (Accrocca 2025: 56).

Durante il suo soggiorno nel palazzo vescovile l'Assisiense dettò il *Testamento*, testo problematico che generò nel corso dei secoli interpretazioni e conflitti all'interno della famiglia francescana. A questo punto la *Compilazione di Assisi* riferisce che il beato Francesco, «vedendo che peggiorava di giorno in giorno, si fece portare a Santa Maria della Porziuncola in barella, giacché non avrebbe potuto cavalcare per l'aggravarsi della sua malattia»⁴². Per Felice Accrocca «non c'è troppo da dubitare che a imporsi per tornare alla Porziuncola fosse stato proprio lui, Francesco, con una delle sue impennate»⁴³.

³⁹ Sull'argomento: Accrocca (2025).

⁴⁰ CAss 99 (Ff3, 1637).

⁴¹ Accrocca (2025): 55.

⁴² CAss 5 (Ff3, 1546).

⁴³ Accrocca (2025): 61.

La sera del 3 ottobre 1226 il Poverello «migrò» al Signore. La mattina seguente da Assisi un corteo di uomini armati scese alla Porziuncola per prelevare il corpo del santo che non fu portato in cattedrale, ma nella chiesa di San Giorgio. Giordano da Giano afferma apertamente che

Sebbene il felice padre, il beato Francesco, avesse desiderato di essere sepolto in quella chiesa [la Porziuncola], la gente e i cittadini di Assisi - temendo che i perugini venissero a rapirlo con la violenza, a motivo dei prodigi che per mezzo di lui, sia in vita che dopo la morte, Iddio si era degnato operare - lo trasportarono e con onore lo seppellirono presso le mura di Assisi, nella chiesa di San Giorgio (Giordano 50 [*Ff3*, 2377]).

Non c'è dubbio che, sin da prima della morte del Poverello, i progetti a suo riguardo, ossia la canonizzazione e la costruzione di una chiesa, erano già stati tratteggiati. Non a caso l'istruttoria, o meglio l'*inquisitio*, rispettò solo formalmente la procedura perché nei fatti Gregorio IX aveva già stabilito di proclamarlo santo⁴⁴. Anche il vescovo di Assisi, Guido II, fu messo da parte, non a caso il corpo del santo non fu portato in cattedrale, da dove non sarebbe uscito facilmente. Eppure Guido II, di ritorno dal menzionato pellegrinaggio al Gargano, sostando a Benevento ebbe in visione Francesco che gli comunicò: «Ecco, padre, lascio il mondo e vado nudo a Cristo»⁴⁵. Il presule chiamò subito un notaio e fece registrare il giorno e l'ora di quella rivelazione. Con tutta probabilità Guido II cercava di acquisire un documento in vista di un eventuale processo di canonizzazione⁴⁶.

Il 16 luglio 1228 Gregorio IX elevò il Poverello agli onori degli altari e due anni dopo, il 25 maggio 1230, le spoglie mortali dell'Assisiense furono solennemente traslate nella basilica a lui dedicata.

Conclusione

Mentre nella società assisiense e anche all'interno della fraternità francescana regnava preoccupazione e agitazione in vista della canonizzazione del santo fondatore, da porre a modello per tutta la cristianità, Francesco era immerso nelle lodi di Dio attraverso il *Cantico di*

⁴⁴ Cfr. Mercuri (2018): 18.

⁴⁵ *Mem* 220 (*Ff3*, 815).

⁴⁶ Cfr. Accrocca (2025): 68.

frate Sole. Questo canto non solo ha dato un senso alla sofferenza fisica del Poverello, ma lo ha accompagnato negli ultimi giorni della sua vita terrena divenuta anch'essa un canto di lode a Dio. Al *Cantico di frate Sole*, come afferma la *Compilazione di Assisi*, si unì anche il canto delle allodole. Ecco quanto a tal riguardo riferisce il redattore:

Il sabato sera, dopo i vesperi, prima che cadesse la notte, il beato Francesco migrò al Signore, e uno stormo di allodole prese a volare a bassa quota sopra il tetto della casa dove giaceva il beato Francesco, e volando rotavano in cerchio e cantavano (CAss 14 [Ff3, 1560]).

Bibliografia

Fonti

Fonti francescane. Terza edizione rivista e aggiornata: Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi - Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano - Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi - Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare, a cura di Carlo Paolazzi, Editrici Francescane, Padova 2011.

Fontes franciscani, edizione critica a cura di E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, Stanislao da Campagnola, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 1995.

Studi

Accrocca, Felice

- (2002) *Francesco fratello e maestro*, Edizioni Messaggero, Padova.
- (2005) «Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco». *Un'introduzione alle fonti biografiche di san Francesco*, Edizioni Messaggero, Padova.
- (2022) *Un santo di carta. Le fonti biografiche di san Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano.

- (2024) *Le Stimmate di san Francesco. Da un corpo ferito, una vita nuova*, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli-Assisi.
- (2025) *Un corpo conteso. Gli ultimi giorni di Francesco d'Assisi*, Edizione Porziuncola, Santa Maria degli Angeli-Assisi.

Baldelli, Ignazio

- (1977) «Il “Cantico”: problemi di lingua e stile», in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi: 77-99.

Brufani, Stefano

- (2026) «Laudes Dei Altissimi e Cantico di frate sole», Stefano Brufani e Daniele Solvi (edd.), *Dalle Laudes al Cantico. Laudi e preghiere di Francesco d'Assisi*. Atti dell'incontro di studio (Santuario de La Verna, 4-5 luglio 2025), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto: 247-262.

Dalarun, Jacques

- (2022) *Il Cantico di frate Sole. Francesco d'Assisi riconciliato*. Introduzione di Attilio Bartoli Langeli, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano.

Fumagalli, Edoardo

- (2002) *San Francesco, il Cantico, il Pater noster*, Jaca Book, Milano.

Kowalewski, Daniel

- (2023) «I catari nell'Italia centrale ai tempi di Francesco d'Assisi», in *Collectanea Franciscana*, 93: 501-655.

Manselli, Raul

- (1980) *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma.

Maranesi, Pietro

- (2017) «Il Cantico delle creature di Francesco d'Assisi: vie di lode al Signore della vita», in *Frate Francesco rivista di cultura francescana*, 83/2: 405-436.

Mercuri, Chiara

- (2018) *Francesco d'Assisi. La storia negata*, Edizioni Laterza, Bari-Roma.

Miccoli, Giovanni

- (1997) «Gli scritti di Francesco», in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino.
- (2009) *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei Minori*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano.

Paolazzi, Carlo

- (2015) *Lettura degli scritti di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano.

Pozzi, Giovanni

- (1981) «Dittico per S. Francesco», in *Versants. Revue suisse des littératures romanes*, 1: 9-26.

Schmucki, Ottaviano

- (1977) «Le malattie di Francesco durante gli ultimi anni della sua vita», in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1976, Assisi: 317-362.

Vaiani, Carlo

- (2013) *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano.

Magnifica Humanitas: l'intelligenza artificiale e la ferita dell'umano

LA PSICOLOGIA DEL PROFONDO LEGGE LA PRIMA ENCICLICA DI PAPA LEONE XIV

MARCO PICCOLO*

La prima enciclica di Leone XIV (2026), *Magnifica Humanitas*, non è soltanto un documento sulla tecnologia. Naturalmente parla di IA, potere digitale, lavoro, verità, libertà, democrazia, guerra, dipendenze e comunicazione. Ma il suo nucleo più profondo mi sembra un altro: è una meditazione sull'uomo nel tempo in cui l'uomo rischia di perdere sé stesso. Il presente contributo non intende offrire un'analisi tecnica dell'intelligenza artificiale, ma una discussione antropologica e psicologica sul modo in cui la tecnica interroga oggi l'immagine dell'uomo, la sua vita interiore, il suo rapporto con il limite e la sua apertura all'altro.

L'immagine iniziale è molto forte. Leone XIV pone l'umanità davanti a una scelta: «innalzare una nuova torre di Babele o edificare la città dove Dio e l'umanità abitano insieme» (Leone XIV 2026: 7). Non è una contrapposizione ingenua tra passato e futuro, né tra fede e progresso. È una distinzione più sottile: da una parte la tecnica quando diventa potenza senza limite, progetto di autosufficienza, volontà di dominio; dall'altra la

* info@marcopiccolo.it. Psicologo. Cura il progetto divulgativo *Psicologo del Profondo* – Cosenza.

costruzione paziente di una città umana, fondata sulla relazione, sulla responsabilità condivisa, sulla cura dei legami. Il Papa parla del rischio di «smarrire il proprio volto» (Leone XIV 2026: 7). È forse questa, più di ogni altra, la frase che apre la lettura psicologica del testo.

Da *psicologo del profondo* leggo questa enciclica come un grande richiamo alla custodia dell'umano. Uso qui l'espressione "Psicologia del Profondo" in senso ampio, come riferimento alle tradizioni psicodinamiche che interrogano l'inconscio, il desiderio, il conflitto, il limite e la vita simbolica. Non si tratta, dunque, della difesa nostalgica di un mondo che non c'è più, ma della custodia di ciò che rende l'uomo veramente uomo: il corpo, il limite, la parola, il desiderio, la responsabilità, l'incontro con l'altro. La tecnica, in sé, non è il nemico. Leone XIV lo dice con grande equilibrio:

in astratto, essa non è di per sé una soluzione ai problemi dell'umanità, come non è di per sé un male; ma, concretamente, non è neutrale, perché assume il volto di chi la pensa, la finanzia, la regola, la usa (Leone XIV 2026: 16).

La questione non è allora se dire sì o no alla tecnologia. La questione è quale immagine dell'uomo stia crescendo dentro il nostro uso della tecnologia.

Qui la *Psicologia del Profondo* ha molto da dire. Perché l'uomo non si ammala soltanto quando è fragile. Si ammala anche quando non riconosce più la propria fragilità. Si ammala quando scambia la potenza per libertà, l'efficienza per maturità, la prestazione per valore, il controllo per salvezza. In questo senso, l'intelligenza artificiale non è pericolosa perché "pensa" troppo; diventa pericolosa quando suggerisce all'uomo di concepirsi come una macchina. Quando, cioè, la vita psichica viene ridotta a funzionamento, quando l'errore diventa solo un'anomalia, quando il limite viene trattato solo come difetto, quando la relazione viene confusa con una risposta efficiente ed efficace, allora non siamo più davanti a un semplice avanzamento tecnico. Siamo davanti a una trasformazione antropologica.

Uno dei passaggi più importanti dell'enciclica è quello in cui il Papa distingue l'intelligenza artificiale dall'intelligenza umana. Le cosiddette intelligenze artificiali, scrive,

non vivono una esperienza, non possiedono un corpo, non attraversano la gioia e il dolore, non maturano nella relazione, non conoscono

dall'interno ciò che significa amore, lavoro, amicizia, responsabilità (Leone XIV 2026 :106).

È una frase decisiva, perché rimette al centro ciò che la cultura tecnocratica tende continuamente a dimenticare: l'intelligenza umana non è soltanto calcolo. È esperienza incarnata: memoria, tempo vissuto, capacità di essere attraversati e trasformati da ciò che accade. La fenomenologia, da parte sua, ha sempre ricordato che l'uomo non possiede semplicemente un corpo, ma vive il mondo attraverso il corpo.

Una macchina può elaborare una risposta, anche molto sofisticata. Può simulare empatia, produrre parole ben ordinate, intercettare bisogni, imitare il linguaggio della cura. Ma non ha un corpo che trema, non ha una storia che ritorna, non ha un'infanzia che continua a parlare nell'adulto, non conosce colpa, vergogna, gratitudine, perdita, perdono, amore, passione. Non attraversa l'esperienza, la processa. E questa differenza, dal punto di vista psicologico, è enorme.

Per la *Psicologia del Profondo*, infatti, l'uomo non è mai solo ciò che dice di essere, né solo ciò che sa di sé. È attraversato da un "resto", da un'eccedenza, da una parte non pienamente trasparente alla sua stessa coscienza. Sigmund Freud la esprime in modo radicale – «*L'Io non è padrone in casa propria*» (Freud 1915-17: 446) – e la chiama *inconscio*, ma possiamo anche descriverla come quella zona della vita psichica in cui la persona non coincide mai del tutto con le proprie funzioni, con le proprie intenzioni, con le proprie prestazioni. L'umano è sempre più ampio del calcolo che prova a descriverlo. È sempre più ampio del dato, del profilo, della diagnosi, dell'algoritmo. Ogni volta che una cultura dimentica questo "resto", comincia a produrre forme eleganti di disumanizzazione.

È qui che l'enciclica incontra una questione clinica molto attuale: la simulazione della relazione. Leone XIV osserva che l'imitazione artificiale della cura può diventare pericolosa soprattutto quando si inserisce in un contesto già povero di relazioni reali. In quel caso, scrive, «il rischio non è tanto che una persona creda di parlare con un'altra persona, ma che perda il desiderio stesso di cercare davvero l'altro» (Leone XIV 2026: 108).

Il pericolo più profondo non è soltanto che l'uomo venga ingannato dalla macchina, ma che trovi nella macchina una via per evitare l'incontro con l'Altro. L'altro reale è sempre, in qualche misura, scomodo. Non risponde

a comando, non dà sempre conferme, non si lascia programmare, può deludere, può ferire, può dire no, può sottrarsi. Ma proprio per questo educa il desiderio. Jacques Lacan, in questo senso, ha mostrato che il desiderio non nasce mai in una solitudine autosufficiente: «*il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro*» (Lacan 2002: 817). L'incontro con l'Altro sottrae il desiderio alla pura soddisfazione immediata e lo costringe ad attraversare l'attesa, la frustrazione, la differenza, persino la negazione. Senza questa prova, il desiderio si impoverisce e scivola verso una forma più comoda ma sterile: il bisogno e quindi il consumo di risposte.

In questa prospettiva, l'intelligenza artificiale può diventare uno specchio narcisistico molto evoluto. Non perché lo sia necessariamente, ma perché può essere usata così: come un altro senza alterità, un interlocutore senza enigma, una presenza senza corpo, una voce senza desiderio proprio. Ma un altro che non porta con sé il rischio dell'alterità non è davvero un altro. È appunto uno specchio. Può orientare, aiutare in molti passaggi pratici, ma non può sostituire ciò che accade quando una persona incontra un'altra persona nella sua irriducibile libertà.

Questo vale particolarmente per la cura psicologica. Chi lavora come psicologo clinico sa, o dovrebbe sapere, che la cura non è una semplice produzione di risposte corrette. Non è solo interpretazione, non è solo tecnica, non è solo applicazione di un protocollo. È un campo vivo in cui due soggettività si incontrano, una delle quali si assume la responsabilità professionale di accogliere, contenere e dare forma a ciò che l'altra porta. In una seduta non conta soltanto ciò che viene detto, ma come viene detto, quando viene detto, dentro quale silenzio nasce, quale emozione lo accompagna, quale storia si svela in quella parola. La cura non è una sequenza di soluzioni, ma un'esperienza trasformativa che richiede presenza, tempo, limite, responsabilità.

Un altro asse fondamentale della *Magnifica Humanitas* è proprio il limite. La cultura contemporanea tende a interpretarlo come un difetto da correggere. Il corpo che invecchia, la malattia, la sofferenza, la dipendenza, la vulnerabilità, l'errore, il fallimento, persino la morte: tutto viene sempre più spesso inscritto dentro l'immaginario del superamento, dell'ottimizzazione, del potenziamento. È il sogno di un uomo liberato dalla fragilità e, dunque, apparentemente più libero. Ma è proprio qui che

l'enciclica mostra la sua profondità antropologica: «la vera realizzazione non nasce dalla rimozione delle fragilità, ma da una crescita armoniosa» (Leone XIV 2026: 19).

La *Psicologia del Profondo* afferma qualcosa di molto simile: l'uomo non diventa sé stesso eliminando ogni mancanza, ma imparando a darle forma e senso. Il bambino cresce proprio perché incontra il limite, non perché viene autorizzato in un'onnipotenza senza ostacoli. L'adulto matura quando smette di confondere la libertà con la possibilità di fare tutto. Il desiderio nasce proprio perché qualcosa manca, perché l'altro non è possedibile, perché il mondo non coincide con la nostra volontà. Una vita senza limite non sarebbe una vita realmente piena; sarebbe una vita senza desiderio, senza creatività, senza profondità.

Questo naturalmente non significa idealizzare la sofferenza. Sarebbe un grave errore clinico e umano. La sofferenza può distruggere, isolare, umiliare, spezzare. Ma quando trova uno spazio in cui può essere pensata, quando non resta muta, quando viene raccolta dentro una relazione capace di contenerla, può diventare anche trasformazione. In analisi, spesso, il sintomo non viene trattato semplicemente come un guasto da eliminare, ma come una parola che non ha ancora trovato la propria forma. È qualcosa che disturba, certo, ma che al tempo stesso parla. Incrina una normalità di facciata. Rende visibile ciò che era stato escluso dal discorso cosciente.

Per questo è molto significativa un'altra frase dell'enciclica: «Per un algoritmo, l'errore è qualcosa da correggere; per una persona, può essere l'inizio di un cambiamento profondo» (Leone XIV 2026: 130). Qui la differenza tra macchina e uomo viene colta con precisione. La macchina corregge l'errore per ristabilire il funzionamento. L'uomo, invece, può incontrare una verità nell'errore. Può scoprire, proprio attraverso il fallimento, che stava vivendo secondo una forma non più vera. Donald Winnicott ha descritto il *"falso Sé"* come quella forma di adattamento in cui la persona sopravvive rispondendo alle attese dell'ambiente, ma perde contatto con la propria spontaneità più profonda (cfr. Winnicott 2013). In questo senso, il rischio di questa cultura tecnocratica è di produrre persone più adattate e meno vive.

È questo che la tecnica, quando diventa paradigma assoluto, non riesce a comprendere. Ci sono momenti della vita in cui non abbiamo bisogno di

funzionare meglio. Abbiamo bisogno di capire perché stavamo funzionando contro noi stessi. Ci sono sintomi, infatti, che non chiedono di essere zittiti, ma ascoltati; fragilità che non vanno romanticizzate, ma neppure cancellate come semplici imperfezioni del sistema. Wilfred Bion ci ha insegnato che la cura comincia quando ciò che era solo sofferenza può diventare pensiero (cfr. Bion 2019). L'umano è anche questo: la possibilità che ciò che si presenta come un inciampo diventi una soglia.

Da qui si comprende anche la critica dell'enciclica alle narrazioni transumaniste e postumaniste. Il punto non è opporsi alla ricerca scientifica o al progresso biomedico. Il punto è chiedersi quale immagine dell'uomo venga alimentata dal sogno di un potenziamento illimitato. Se il futuro viene immaginato come liberazione definitiva dal limite, dal corpo, dalla vecchiaia, dalla dipendenza, allora non siamo più solo davanti a un progetto tecnico. Siamo davanti a una fantasia antropologica: il sogno di un uomo senza mancanza, senza opacità, senza debito verso l'altro. Un uomo senza inconscio.

Ma un uomo senza mancanza sarebbe ancora capace di desiderare? Un uomo senza fragilità sarebbe ancora capace di legame? Un uomo senza corpo sarebbe ancora capace di amore? La fede cristiana, su questo punto, introduce un rovesciamento radicale: Dio non salva l'uomo abolendo la carne, ma entrando nella carne. Il Verbo non si fa algoritmo. Non si fa pura potenza, non si fa intelligenza disincarnata. Si fa carne. E la carne significa tempo, limite, ferita, relazione, dolore, amore. Nella conclusione, l'enciclica richiama «la carne del Figlio, povera e vulnerabile» (Leone XIV 2026: 216) e la collega alla carne di chi è spogliato della dignità e ridotto al silenzio.

Questa prospettiva ha una forza psicologica enorme. Perché ci ricorda che la vulnerabilità non è un residuo da eliminare, ma una delle condizioni attraverso cui l'uomo può restare aperto all'altro. Il corpo non è soltanto ciò che ci limita: è ciò che ci rende incontrabili. È attraverso il corpo che siamo esposti, toccati, graffiati, feriti, riconosciuti. È attraverso il corpo che l'altro smette di essere un'idea e diventa una presenza. Ogni progetto di disincarnazione dell'umano rischia perciò di produrre non un uomo più grande, ma un uomo più povero: più potente, forse, ma meno capace di abitare la propria vita.

L'enciclica non si ferma però al piano individuale. È anche un testo politico, nel senso più alto del termine, perché mostra che la disumanizzazione non riguarda soltanto la vita interiore del singolo, ma anche le istituzioni, il lavoro, la comunicazione, la democrazia, la pace. Quando i processi decisionali vengono affidati a sistemi opachi, quando la selezione, l'accesso, la visibilità, l'inclusione o l'esclusione delle persone vengono filtrati da algoritmi inaccessibili, il rischio non è soltanto tecnico, ma è morale e politico. Il Papa lo formula con grande chiarezza: affidare a un algoritmo il potere di decidere «chi merita e chi no» significa permettere che lo scarto dei deboli venga «ammantato di neutralità e oggettività» (Leone XIV 2026: 110).

Questa è una delle forme più insidiose del potere contemporaneo: non presentarsi più come potere, bensì nascondersi dietro la procedura, il sistema, il dato, la valutazione automatizzata. Ma ogni sistema è pensato da qualcuno, finanziato da qualcuno, orientato da qualcuno. E ogni algoritmo contiene una visione del mondo, anche quando si presenta come neutrale. La neutralità, in certi casi, può diventare il modo più elegante per non assumersi la responsabilità dell'esclusione.

Lo stesso vale per la verità. In un tempo in cui la comunicazione digitale plasma l'immaginario collettivo e orienta desideri, paure, appartenenze, la verità non può essere ridotta a una questione tecnica. Leone XIV scrive che «la verità è un bene comune e non una proprietà di chi ha potere o visibilità» (Leone XIV 2026: 139). Anche questa frase ha una risonanza psicologica profonda. Perché la verità non è solo correttezza dell'informazione, ma è rapporto con il reale, capacità di tollerare ciò che non coincide con il nostro bisogno di conferma, disponibilità a lasciarsi interrogare da ciò che resiste alla nostra narrazione.

Nella persona, quando il rapporto con la verità si spezza, il sintomo tende a prendere il posto della parola. Ciò che non può essere pensato ritorna come ripetizione, angoscia, agito, scissione, proiezione. Qualcosa di simile può accadere anche nel legame sociale. Quando una società smette di avere un rapporto serio con la verità dei fatti, non diventa più libera; diventa più manipolabile. Quando tutto è opinione, reazione, visibilità, emozione immediata, il pensiero si impoverisce e il legame sociale si indebolisce. Per

questo la verità è anche un bene clinico, oltre che politico: senza verità non c'è soggettivazione, non c'è responsabilità, non c'è libertà.

In questo quadro, la civiltà dell'amore di cui parla l'enciclica non va intesa come una formula sentimentale. Sarebbe riduttivo. L'amore, qui, non è emozione privata né consolazione retorica; è una forma esigente del legame. Significa riconoscere che l'altro non è un mezzo, non è un dato, non è un profilo, non è un consumatore, non è una funzione del mio bisogno. L'altro è un volto, e il volto dell'altro interrompe sempre la nostra onnipotenza. Ci costringe a uscire dalla chiusura narcisistica, a rispondere, a fare spazio, a limitare il nostro godimento perché possa esistere una convivenza.

Forse è proprio questo il punto più profondo di *Magnifica Humanitas*. Il testo non difende l'uomo perché lo considera perfetto, autosufficiente o moralmente superiore alla macchina. Lo difende perché lo riconosce fragile, corporeo, desiderante, capace di parola e di errore, esposto alla ferita ma anche alla trasformazione. L'uomo è grande non perché può tutto, ma perché può rispondere. Non perché è senza limite, ma perché può dare senso al proprio limite. Non perché è senza mancanza, ma perché proprio nella mancanza può aprirsi all'altro, alla cura, alla responsabilità, a Dio.

Per questo l'enciclica di Leone XIV non va letta come un rifiuto del progresso. Va letta come una domanda rivolta al progresso: ciò che stiamo costruendo rende davvero la vita più umana? Aumenta la dignità delle persone o le rende più controllabili? Allarga la libertà o produce nuove dipendenze? Genera legami o produce solitudini più sofisticate?

Il rischio del nostro tempo non è che le macchine diventino umane. È che l'uomo, sedotto dalla propria potenza, smetta di desiderare umanamente, e cerchi nell'intelligenza artificiale la guarigione dalla sua ferita più preziosa: la mancanza. Perché è proprio lì, nella mancanza, che l'uomo resta aperto alla parola, all'altro, alla cura, alla speranza e, per chi crede, a Dio.

Bibliografia

Bion, Wilfred R.

(2019) *Apprendere dall'esperienza*, Astrolabio-Ubaldini, Roma.

Freud, Sigmund

(1915-1917) *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 8: *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti 1915-1917*, Bollati Boringhieri, Torino.

Lacan, Jacques

(2002) *“Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano”*, in *Scritti*, vol. II, a cura di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino.

Leone XIV

(2026) *Magnifica Humanitas. Lettera enciclica sulla custodia della persona umana nel tempo dell'intelligenza artificiale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Winnicott, Donald W.

(2013) *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma.

Dominio tecnocratico: progresso o depauperamento dell'umano?*

GIULIANO IALUNGO

1. *Il contesto tecnocratico*

In balia di un mondo tecnico e spinto nel rischio della perdita di contatto con se stesso e con la vita che lo circonda, l'uomo postmoderno si presenta oggi come inabile a mantenere il controllo del dirompente e repentino sviluppo tecnologico in cui è immerso. Giunta in ogni ambito del quotidiano, la tecnica (Cfr. Vattimo 1991: 5-27)¹ conosce spesso un abuso della stessa: dal settore dei trasporti alla mediazione linguistica, dalla compravendita di beni e servizi alla produzione di sentenze legislative, dalla comunicazione alla scienza medica e così via, ricoprendo ogni settore della vita umana. Ormai lontani dal fenomeno del luddismo², dove si articolava la

* Tesi di Licenza dal titolo "La radicalizzazione idealista nel percezionismo contemporaneo" discussa il 5 maggio 2026. Relatore prof. Michele Ferrari.

¹ Cfr. Nitrola (2014): 114-129. Qui Martin Heidegger sviluppa il concetto di *Gestell*, intendendo delineare la tecnica moderna come struttura recludente l'uomo nello stato di elemento del meccanismo della stessa e nell'oblio del suo essere più profondo.

² Il movimento luddista, diffuso nell'Inghilterra del XIX sec., si configurava come opposizione e sabotaggio di macchinari industriali in quanto la diffusione degli stessi conduceva alla sostituzione della manualità del lavoro umano o alla riduzione salariale dei singoli lavoratori. Il movimento deve il suo nome a una figura probabilmente leggendaria: Ned Ludd che, nel 1779 sarebbe entrato in una fabbrica e avrebbe distrutto un telaio meccanico in segno di protesta per le motivazioni suddette (Cfr. Sale: 2009). Qui il testo intende ripercorrere la storia del movimento al fine di rivalutarne la portata valoriale e, criticando uno sviluppo tecnologico illimitato, a lanciarne un appello per una sua nuova costituzione

volontà di contrastare la sostituzione del lavoro umano con quello della macchina, oggi l'uomo contemporaneo si svuota delle sue capacità per affidarsi all'intelligenza artificiale, accettando di buon grado la progressiva e sempre più celere sostituzione. Il "pensiero debole"³, già pervenuto agli albori dell'antropocentrismo immanentista moderno, manifesta così anche una "volontà debole" iniettata dalla ricerca della "comodità" postmoderna. Infatti, se per gli illuministi l'uomo, con l'uso della ragione, iniziava a deambulare usando le proprie gambe, uscendo da uno stato di minorità (Cfr. Kant: 2014), per il contesto contemporaneo esso, ora stanco di camminare, decide di lasciarsi trasportare passivamente da uno dei frutti che la ragione stessa ha posto.

1.1. *Dal teocentrismo al tecnocentrismo*

La fuga dalla prospettiva teocentrica, giungendo alla dimensione antropocentrica all'ingresso nella Modernità, approda oggi, nell'epoca post-moderna, in una realtà tecnocentrica. L'uomo, espropriatosi della relazione con il suo Creatore e privo dell'orientamento teleologico della ragione da Egli donato, tende a sua volta all'estromissione da sé stesso in quanto creatura per focalizzare l'attenzione principale a ciò che autonomamente ha prodotto. In merito al tema, Maurizio Ferraris scrive infatti che:

Una volta che sia caduta la fede in un fondamento trascendente (l'Essere, lo spirito della Storia o Dio) o del tutto immanente (la ragione come organo del giudizio), il sapere razionale si trova di colpo destituito della propria legittimità (Ferraris 2006: 39-40).

Tale è così il cammino decadente della società già a partire dall'uscita dal Medioevo: dal Creatore, alla creatura, alla sacralizzazione della realtà al di fuori di essa. Ecco che il processo di emancipazione dell'*homo faber* conosce oggi l'evidenza della sua precarietà.

La sostituzione dell'artigianato con le macchine è giunta, infatti, a far sì che siano queste ultime a dettare ciò di cui l'uomo ha realmente bisogno e

nell'oggi; sul tema della descrizione del movimento anche (Cfr. Salvatori – Villi: 2018; Donnelly: 1986).

³Tale concetto viene introdotto e sviluppato da Gianni Vattimo (Cfr. Vattimo – Rovatti 1983: 12-28).

non più viceversa: la macchina è sempre più al centro, l'uomo sempre più marginale in quanto imperfetto e ingombrante rispetto alla precisione dell'apparato tecnologico.

1.2. *Fusione e sostituzione uomo-macchina*

Il rischio che si corre, poi, è quello non solo della sostituzione, ma della completa fusione tra essere umano e macchina, come avviene nel campo della scienza bionica (Cfr. Kurzweil 2024)⁴. Essa, infatti, come afferma Angelo Montanari:

Muove da una prospettiva completamente diversa da quella della robotica: non più la sostituzione dell'uomo col robot nell'esecuzione di compiti sempre più sofisticati, ma uomo e macchina come sistema integrato. [...] È facile riconoscere come, dal punto di vista filosofico ed etico, i sistemi bionici sollevino questioni del tutto nuove (Aa. Vv. 2015: 83).

Questioni, perciò, che inducono alla riflessione circa l'utilizzo degli impianti tecnologici odierni come quelli degli *smartphone*: l'uomo di oggi è da essi ormai "protesizzato"⁵. Lasciando, infatti, che entrino a far parte, per così dire, della sua stessa natura, ecco che tali strumenti lo inducono alla riduzione dell'impiego cognitivo e moralmente responsabile di essi affievolendone la padronanza.

D'altronde, sebbene lo strumento tecnologico si concepisca, in sé, come un fattuale pericolo per l'autonomia personale, tale rischio è poi concretizzato dall'utilizzo che l'uomo ne fa. La macchina, infatti, si limita all'esecuzione di compiti assegnati, rende proprio esclusivamente ciò che le viene comandato di svolgere: essa non contiene al suo interno una sorta di discernimento etico che sia in grado di rivoltarsi contro l'uomo. Rimane

⁴L'autore fornisce una lettura dal tentativo profetico in merito al tema della fusione uomo-macchina e le ripercussioni per l'umanità in termini di allungamento della vita, impiego di *nanobot* per intervenire sulla materia, incremento delle capacità cerebrali in virtù dell'ausilio biotecnologico; di parere più critico è invece Francis Fukuyama, il quale si oppone agli apporti biotecnologici in quanto tesi a delegittimare il concetto di uguaglianza secondo natura tra tutti gli uomini (Cfr. Fukuyama: 2002).

⁵In merito alla questione, già Marshall McLuhan descriveva gli strumenti mediatici come estensioni dei sensi e del sistema nervoso dell'uomo (Cfr. McLuhan: 2023).

pertanto aperta la questione morale, ovvero, il problema della pretesa di autonomia della tecnica che si appresta a varcare le porte dell'autoreferenzialità. Ciò avviene principalmente nell'affido incondizionato, alla macchina, della capacità di valutazione. Se da un lato il giudizio qualitativo umano è in grado di attribuire valori e significati, dall'altro il giudizio quantitativo tecnologico si articola esclusivamente quale pensiero freddamente calcolante (Cfr. Stiegler 2021: 81). In proposito, afferma Papa Francesco che: «di fatto la tecnica ha una tendenza a far sì che nulla rimanga fuori dalla sua fredda logica» (Francesco 2015: n.108) e una sostituzione della due tipologie di giudizio sfocia, di conseguenza, nella facoltà di escludere, da parte della prassi tecnologica, ogni dipendenza da una prospettiva etica che non sia riconducibile alla propria razionalità funzionale e utilitaristica. Su questo piano, il concetto stesso di “verità”, viene in tal modo frodato della sua essenza e fatto declassare a essere equiparabile a quello di “efficacia” (Cfr. Dicastero per la dottrina della fede – Dicastero per la cultura e l'educazione 2025: n.54; *ivi* 68). L'apparato tecnologico esige così un'indipendenza che legittimi la sua dimensione morale e che sostituisca quanto esperito dall'uomo, su tale piano, nella sua interiorità universale.

Se le macchine sono in grado di migliorare diversi aspetti della vita quotidiana umana risolvendone le problematiche che ineluttabilmente ne fanno parte, esse non hanno però la capacità di identificarne il senso, porre questioni, decidere per la propria stessa esistenza e per l'attuazione delle pratiche da svolgere. Sebbene «certi scienziati [...] non esitano a definire l'intelligenza artificiale come una riproduzione di comportamenti e funzioni non distinguibili da quelli umani» (Cicchese – Chimirri 2016: 267), tali specificità appartengono esclusivamente all'individuo, il quale è chiamato a orientare verso fini etici e umanizzanti l'utilizzo della tecnologia. L'impiego eccessivo della stessa e la relativa accelerazione improvvisa che questo comporta, dunque, non sono dettati da una fantomatica coscienza della macchina, ma determinati da interessi industriali umani accecati dalla sete di profitto.

1.3. Accelerazione tecnica

Inoltre, lo sviluppo tecnologico si comprende, in maniera sempre maggiore, come un fattore moltiplicatore di operazioni da compiere

efficacemente in un tempo inferiore. Ciò dovrebbe a sua volta comportare l'affrancamento del tempo libero. Al contrario però, la sete pragmatica che l'utilizzo massivo tecnologico innesca, fa sì che l'uomo, al centro di un'elevata quantità di flussi informativi, sia sempre più stimolato all'accumulazione incessante di progetti da portare a termine, di operazioni da compiere, di problemi pratici da risolvere. Lo spazio temporale dedicato alla prassi restringe così quello da poter dedicare alla pausa da essa facendo sì che «quanto più tempo viene risparmiato, tanto più ne manca» (Belloni – Rampazi 1989: 167)⁶.

Viene pertanto innescato un rapporto inversamente proporzionale tra accelerazione tecnologica e ritmo di vita (Cfr. Rosa 2015: 28) in cui le risorse temporali vengono meno. Tale processo si dimostra in ogni caso essere paradossale, in quanto, il fine dell'impiego tecnologico risulterebbe essere quello di liberare l'uomo dai compiti quotidiani per consentirgli uno stile di vita in grado di adempiere i doveri familiari, accrescere la propria erudizione, affinare le proprie capacità o trarre piacere dallo svago. La realtà dei fatti mostra, invece, le conseguenze di questa applicazione indiscriminata di ritmi forsennati: quella della logica del “chi si ferma è perduto” in cui si prospetta nell'individuo la paura di decadere nell'anacronismo. Chi non è al passo col mutamento è lasciato indietro: ecco che non solo anziani, ma anche individui dalla volontà di rifiutare un agire più frenetico rischiano così di finire nel dimenticatoio della società, in quanto, «è diventato contro-culturale scegliere uno stile di vita con obiettivi che almeno in parte possano essere indipendenti dalla tecnica, dai suoi costi e dal suo potere globalizzante e massificante» (Francesco 2015: n.108)⁷.

Sebbene si voglia prospettare un rovesciamento della “liberazione del-lavoro” marxista⁸ contro il dominio del capitale in una “liberazione dal-

⁶Per approfondire il tema della scarsità di tempo e della percezione di esso nel contesto odierno: Cfr. Pagano: 2011; Baier: 2004; Fusaro: 2016: qui l'autore pone in rilievo anche la centralità del vissuto presentista come effetto del capitalismo odierno; Cfr. Gasparini: 2009; Crespi: 2005.

⁷ Cfr. Id. 2023: n. 20-33.

⁸ La problematica prospettiva di descrivere l'essenza dell'uomo alla luce di un'esclusiva dignità esistenziale rifuggendo la considerazione di quella ontologica, di concepirne la stima in virtù del suo agire, di ridurne la libertà ad autonomia della propria forza-lavoro. In merito all'opposizione tra riduzionismi e affermazioni del concetto di persona (Cfr. Palazzani: 1996; Savagnone: 2004); Riguardo il rilievo della dignità esistenziale e dei suoi significati Bondolfi sottolinea che: «Questi significati non sono derivabili dalla naturalità dei fenomeni presi nella

lavoro”, in quanto considerato una fastidiosa necessità alla quale ottemperare al fine di favorire lo spazio per il gioco, i viaggi, il divertimento ecc. (differentemente dalla prospettiva medievale, che identificava nel lavoro un’occasione di purificazione religiosa, o in quella moderna che scorgeva in esso l’attuazione della creatività umana). L’intento è, così, quello sì di concepire il tempo come una dimensione necessaria in cui «se si è alienati, asserviti al lavoro, allora “non si ha il tempo”. Se si è liberi dal lavoro o dalla costrizione, allora “si ha il tempo”» (Baudrillard 1976: 180), identificando lo stesso come una dimensione inalienabile che ridiviene, nel tempo libero, «la proprietà privata di tutti» (*ibid.*), ma è, al medesimo modo, quello di assumere la volontà di approdare a una cultura dell’edonismo e del benessere, la cui conclusione più lampante è quella, invece, dell’accantonamento del riposo in favore di una reclusione schiavizzante nella logica del fare. In tal senso, Michele Ferrari, sulla scorta di Byung-Chul Han, afferma che:

L’animal laborans, iperattivo e ipernevrotico, abdica così al suo ruolo di signore del tempo e sovrano di se stesso, per diventare servo del lavoro: una caricatura di uomo senza mondo, senza orizzonti, senza trascendenza, un uomo auto-sfruttato, divenuto allo stesso tempo “prigioniero e guardiano, vittima e carnefice” (Ferrari 2022: 73).

1.4. *Progressione non progresso*

Lo sguardo ciecamente positivo, che oggi si presenta nella sua mutevolezza, tende all’asservimento di ciò che è da considerarsi nuovo.

loro crudità, ma sono per definizione culturali, cioè frutto della prassi umana a contatto con questi fenomeni naturali e della sua attività di interpretazione dei fenomeni stessi», (Bondolfi 1991: 231); a tal proposito un riferimento emblematico alla *nientificazione* della dignità ontologica per via dell’assenza delle facoltà di intendere di volere è riscontrabile in Hugo Tristram Engelhardt, il quale scrive: «Non tutti gli esseri umani sono persone. Non tutti gli esseri umani sono autocoscienti, razionali e capaci di concepire le possibilità di biasimare e lodare. I feti, gli infanti, i ritardati mentali gravi e coloro che sono in coma senza speranza costituiscono esempi di non persone umane» (Engelhardt 1999: 159); per l’attribuzione di valore all’ontologia umana cfr. Giovanni Paolo II: 1995; Dicastero per la Dottrina della Fede: 2024; Congregazione per la Dottrina della Fede: 2008; per approfondire la questione dell’origine del senso della vita in opposizione alle forme di riduzionismo dal punto di vista ontologico cfr. Sgreccia 1999: 79-94.

Molto spesso, infatti, si cade nell'errore di considerare "progresso"⁹ ciò che in realtà è meramente "progressione". Non tutto quello che cambia, infatti, lo fa per il meglio: per una concezione della vita più umanizzante, per dei fini moralmente perseguibili, per l'impiego di mezzi eticamente leciti. L'odio verso la tradizione, che imperversa nella contemporaneità, fa sì che si concepisca la tecnologia, la quale si sviluppa mutando continuamente in tempi sempre più repentini, come una forma di liberazione dall'antiquato¹⁰. Ecco che la stessa necessità dell'archiviazione si comprende come elemento evolutivo sebbene, in realtà, la sua presenza segnali una problematica spia d'allarme dichiarante un tasso di obsolescenza di prodotti, concetti, teorie e prassi sempre maggiore. La tendenza a "simbolizzare" rapidamente il passato è, di fatto, un tentativo di compensare l'incapacità di appropriazione dello stesso. Così facendo l'uomo, improntato alla "divinizzazione del divenire"¹¹ e assoggettato ai ritmi tecnologici, non è più in grado di tenere sotto controllo tali dimensioni di dinamismo perpetuo mediante l'applicazione di leggi morali inscritte nel suo essere. Dichiarò, in proposito Papa Francesco:

L'essere umano non è pienamente autonomo. La sua libertà si ammala quando si consegna alle forze cieche dell'inconscio, dei bisogni immediati, dell'egoismo, della violenza brutale. In tal senso, è nudo ed

⁹ Per un approfondimento del tema Cfr. Schiavone 2020; Altini 2018; Sasso 1984; la categoria del progresso è considerata da Gianni Vattimo vanificata in radice già dalla caduta del concetto di storia (di cui si parlerà nel sottoparagrafo successivo). Egli affermava, infatti, che: «La crisi dell'idea di storia porta con sé quella dell'idea di progresso» (Vattimo: 2000, 9); l'introduzione della nozione di "*post-histoire*" è già presente in Arnold Gehlen, il quale identificava il postmoderno come civiltà tecnologica in cui si determinava una cristallizzazione culturale precludente il reale avvicendamento delle epoche storiche. (Cfr. Gehlen 1963: 321).

¹⁰ In nome Il passato viene considerato all'interno di una prospettiva negativa e non più elemento portatore di valore per una migliore comprensione del presente. Sulla questione si veda Bauman 2025; 2009; sul medesimo tema, Adriano Prosperi concentra la sua attenzione sull'evidenziare l'indifferenza verso il passato e la relativa marginalizzazione dello studio dello stesso o il rifiuto di trasmissione della memoria e di conservazione dei documenti in archivio: (Cfr. Prosperi 2021); alla luce della velocizzazione societaria, Hartmut Rosa mette in risalto il tasso di obsolescenza, quantificato in maniera sempre maggiore, delle esperienze di un passato societario che si allontana rapidamente: (Cfr. Rosa 2015: 11-14).

¹¹ Si tratta di una caratteristica propria del contesto illuminista in cui la volontà comune si prefiggeva il compito di lasciare il passato alle spalle e proiettarsi in «un mondo in cui il movimento generalizzato del progresso sembrava dirigersi sempre in avanti» (Harvey 2015: 249); gli autori contemporanei attestano oggi un mutamento di questa categoria in virtù di una dissoluzione della categoria della novità storica: (Cfr. Vattimo 2000: 7-10); sul concetto di "fine della storia" si veda Id. 1991: 12-21.

esposto di fronte al suo stesso potere che continua a crescere, senza avere gli strumenti per controllarlo. Può disporre di meccanismi superficiali, ma possiamo affermare che gli mancano un'etica adeguatamente solida, una cultura e una spiritualità che realmente gli diano un limite e lo contengano entro un lucido dominio di sé (Francesco 2015: n. 105).

L'idea di progresso, compresa come dimensione che abbraccia in sé qualsivoglia novità, risulta oggi particolarmente presente nel contesto tecnologico: ogni superamento a livello di software è colto positivamente seppure, ben presto, e in tempi sempre più rapidi, verrà considerato desueto. In questo modo l'uomo, ormai assorbito dal contesto tecnocratico in cui è perennemente immerso, allarga tale prospettiva ai vari ambiti della sua stessa esistenza.

In ogni caso, una visione di questa portata risulta derivare dal retaggio della concezione illuministica moderna nella quale:

L'oggi è solo una confusa intuizione del domani o piuttosto il misero e sbiadito riflesso di quel domani. Ciò che è viene privato in partenza di valore da ciò che deve ancora venire. Ma è proprio questo invalidamento a conferire a ciò che esiste il suo peso e significato: il suo unico significato. Modernità significa impossibilità di restare fermi. Essere moderni significa essere perennemente in cammino. Il movimento non è affatto una questione di scelta, come non lo è la stessa modernità. Si è in movimento in quanto si esiste in un mondo lacerato tra la bellezza della visione e la bruttezza della realtà: una realtà che il bello della visione rende repellente e insopportabile (Bauman 2002: 67-68).

L'uomo, all'interno di questo flusso incessante, si trova così disarmato della possibilità di determinare il proprio tempo: l'andamento a cui dovrà attenersi è, infatti, quello della società e quello della società è quello dettato dalla macchina. In tal modo, come afferma Franco Ferrarotti:

I ritmi della macchina tendono a sostituirsi ai ritmi umani. Le scadenze si autoriproducono; la pressione temporale si autogenera; fa il suo ingresso nella società una fretta generalizzata, angosciante e frenetica, le cui ragioni e i cui scopi sono dimenticati (Ferrarotti 1987: 136).

1.5. Nullificazione del senso e della storia

La “corsa agli armamenti tecnologica” e la conseguente fretta di rinnovamento assunta come vettore fondamentale societario fanno sì che si proponga per la persona un punto di vista “presentista”¹² che inficia la tensione verso un fine e *nullifica* la ricerca del senso. Ciò che viene provocato è pertanto il dissolvimento della storia, concepita come cammino¹³, e l’innesto dell’idea di un movimento progressivo cieco, chiuso in se stesso e privo di un orientamento stabile che si diriga a un preciso scopo¹⁴. Tutto viene consumato nell’istante, nel “qui e ora”, in quanto null’altro ha più da accadere in termini di proiezioni future (Cfr. Maffesoli 2005: 99). L’agire dell’uomo postmoderno assume così connotati puntiformi (Cfr. Bauman: 2009)¹⁵, dettati dall’attenersi ai ritmi della macchina, in cui l’unico obiettivo da perseguire (e di fatto risultante perseguibile) è quello della fruizione del momento presente, del godimento dell’istante in cui trovare effimero appagamento. Analizzando un contesto che già si avviava al processo di velocizzazione ancora più evidente negli ultimi anni, Marc Augé dichiarava, infatti, che:

¹²A sviluppare il concetto di “presentismo” ed a elogiarne la portata è François Hartog, il quale, ricusando la presenza di un sguardo rivolto al passato, afferma l’ineludibilità del compito dello storico nel considerare le questioni dell’uomo dell’oggi (Cfr. Hartog 2007); Lo stesso Augé identifica la problematica della dittatura del presente (Cfr. Augé 2009: 88); l’ideologia del presente assume due diversi connotati secondo Augé: la fine della storia a causa dell’avvento della democrazia liberale e la fine delle grandi narrazioni radicate sull’avvenire. Cfr. *ivi*: 88-93; per approfondire quest’ultimo tema Cfr. Lyotard: 2014; ancora più marcatamente, Michel Maffesoli parla addirittura di una divinizzazione dell’istante secondo una visione, a suo dire, “presenteista” scrivendo: «Il tempo si contrae in spazio. Tende progressivamente a predominare il presente che vivo con gli altri in un determinato luogo. In qualunque modo lo si voglia chiamare, tale *presenteismo* sta contaminandole rappresentazioni e le pratiche sociali [...]. Si tratta del *carpe diem* di antica memoria, che ben traduce l’edonismo diffuso della nostra contemporaneità» (Maffesoli 2005: 56-57).

¹³L’epoca contemporanea vanifica l’utopia moderna che concepiva la storia come continuo cammino verso il “meglio” (Cfr. Vattimo 1991; 2000); sul tema si esprime Diego Fusaro, identificando un futuro non più pensato in una protensione verso un “meglio”, ma proiettato alla perdita totale del senso e alla possibilità di autodistruzione umana (Cfr. Fusaro 2010: 316-318).

¹⁴In proposito, Helga Nowotny, in merito a tale effetto della velocità tecnica, si esprimeva così: «l’accelerazione divenne l’esperienza dominante della modernizzazione tale da oscurare tutte le altre. L’andamento divenne più importante della meta» (Nowotny 1993: 88); Cfr. Pagano (2011): 43; Ancona (2018): 17-25.

¹⁵In questo testo Zygmunt Bauman sviluppa trasversalmente il concetto di tempo “puntillizzato” alla luce di un’esperienza frammentata dello stesso.

Il problema è che oggi sul pianeta regna un'ideologia del presente e dell'evidenza che paralizza lo sforzo di pensare il presente come storia, un'ideologia impegnata a rendere obsoleti gli insegnamenti del passato, ma anche il desiderio di immaginare il futuro. Da uno o due decenni, il presente è diventato egemonico. Agli occhi del comune mortale, non deriva più dalla lenta maturazione del passato e non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improvviso emergere offusca il passato e satura l'immaginazione del futuro (Augé 2009: 88).

L'evocazione della dimensione presentista trae linfa vitale, nel contesto odierno, dall'accelerazione, in atto in qualsiasi ambito della società, scaturente dalla prestazione tecnologica che impone i suoi ritmi. Sul piano sociale si avvertono, infatti, le conseguenze di quest'ultima tanto che, come evidenzia Hartmut Rosa:

Gli effetti dell'accelerazione tecnologica sulla realtà sociale sono di certo spropositati. In particolare, hanno cambiato completamente il "regime spazio-temporale" della società, ossia la percezione e organizzazione dello spazio e del tempo nella vita collettiva (Rosa 2015: 10).

La prassi innovativa tecnologica, odiernamente adottata, ha così apportato il mutamento della società in generale. L'imposizione della scansione temporale propria della macchina ha introdotto, per l'uomo, un nuovo modo di vivere, ragionare, sentire, praticare: un divenire permanente che fa avvertire l'idea per cui «gli stessi ritmi del cambiamento stiano cambiando» (Rosa 2015: 11).

1.6. Stabilizzazione dinamica

Alla luce di questo agire innovativo è possibile riscontrare le ripercussioni di un'accelerazione di tale portata, ovvero, un assetto dinamico stabile in cui articolare l'esistenza umana. Paolo Costa, sulla scorta del pensiero di Rosa, afferma infatti che:

Una società è moderna quando funziona secondo un modello di stabilizzazione dinamica, cioè quando la sua riproduzione strutturale e la conservazione del suo *status quo* socio-economico e istituzionale richiedono in maniera sistematica crescita, innovazione e accelerazione (Costa 2017: 11).

All'interno di un ordine di estremismo capitalistico tale, l'imposizione tecnologica gioca necessariamente un ruolo centrale. Essa determina, con la sua impostazione, la conservazione della struttura sociale in cui agisce e l'accelerazione del tasso di rinnovamento della stessa generando l'incremento di una costante *escalation*, in assenza della quale, si decadrebbe, per esempio, in un aumento della disoccupazione e in una riduzione degli introiti fiscali. La prospettiva di un progresso derivante da questa crescita è, infatti, sempre più da identificarsi con la sua trasformazione in minaccia, per l'individuo e la collettività, del pericolo di finire nel baratro della crisi e della catastrofe. Per tale motivo non si procede più verso un fine, un orizzonte migliore, in quanto è *nullificata* la chimera dell'approdo societario a una condizione idilliaca nella quale mettere la tenda e affermata, invece, la fuga da un abisso che incalza con persistenza. Hartmut Rosa solleva la questione nel contesto di un'intervista affermando:

Non è l'idea di infinito che guida gli individui nella corsa. Si tratta piuttosto di un prerequisito istituzionalizzato, in quanto c'è una sorta di promessa culturale che ci suggerisce che se diventeremo più produttivi, se riusciremo ad accelerare più intensamente, allora, avremo più ricchezza, ma anche più conoscenza, più libertà e così la vita migliorerà. Per questo la gente non pensa alla fine dell'accelerazione (Vizza 2020: 169).

Il mezzo fa sprofondare nell'oblio dell'intelletto il fine: non si tiene più conto di una meta da raggiungere e nella quale finalmente stabilirsi, in quanto quest'ultima è rimpiazzata da una visione autoreferenziale che fantastica sulla persistenza di una condizione perenne che da se stessa avrebbe la facoltà di generare benessere introducendo una logica secondo la quale «è che solo accelerando, solo aumentando la potenza di produzione, si potrà preservare ciò che abbiamo, cioè il nostro status attuale» (Vizza 2020: 169).

Bibliografia

1. Magistero

Congregazione per la dottrina della fede

Istruzione *Dignitas personae* (20.06.2008), in AAS 100(2008), 858-887.

Francesco

Lett. enc. *Laudato si'* (04.10.2023), in AAS 115(2023), 849-945.

Esort. apost. *Laudate Deum* (24.05.2015), in AAS 107(2015), 1041-1060.

Dicastero per la dottrina della fede

Dichiarazione *Dignitas infinita* (08.04.2024), in AAS 116(2024), 587-625 .

Dicastero per la dottrina della fede – Dicastero per la cultura e l'educazione

(2025) Nota *Antiqua et Nova* (28.1.2025), Paoline, Cinisello Balsamo.

Giovanni Paolo II

Lett. enc. *Evangelium vitae*(25.03.1995), in AAS 87(1995), 401-522.

2. Monografie

Altini, Carlo

(2018) *Le maschere del progresso. Ascesa e caduta di un'idea moderna*, Marietti, Bologna.

Ancona, Giovanni

(2018) *Sperare. Una scommessa di libertà*, Queriniana, Brescia.

Augé, Marc

(2009) *Che fine ha fatto il futuro? Dai non luoghi al nontempo*, Elèuthera, Milano.

Baier, Lothar

(2004) *Non c'è tempo! Diciotto tesi sull'accelerazione*, Bollati Boringhieri, Torino.

Baudrillard, Jean

(1976) *La società dei costumi. I suoi miti e le sue strutture*, Il Mulino, Bologna.

Bauman, Zygmunt

(2025) *Modernità liquida*, Laterza, Bari.

(2009) *Vita liquida*, Laterza, Bari.

(2009) *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, Il Mulino, Bologna.

(2002) *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano.

Crespi, Franco

(2005) *Tempo vola. L'esperienza del tempo nella società contemporanea*, Il Mulino, Bologna.

Engelhardt, Hugo Tristram

(1999) *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano.

Ferraris, Maurizio

(2006) *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, Mimesis, Milano.

Ferrari, Michele

(2022) *Venga il tuo regno. Dalla tirannia dell'istante alla pienezza del tempo*, Cittadella, Assisi.

Ferrarotti, Franco

(1987) *Il ricordo e la temporalità*, Laterza, Bari.

Fusaro, Diego

(2010) *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano.

Fukuyama, Francis

(2002) *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano.

Gasparini, Giovanni

(2009) *Tempi e ritmi nella società del duemila*, FrancoAngeli, Milano.

Gehlen, Arnold

(1963) *Über kulturelle Kristallisation*, in Id. 1963: 311-328.

Hartog, François

(2007) *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze nel tempo*, Sellerio, Palermo.

Harvey, David

(2015) *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano.

Heidegger, Martin

(1991) *La questione della tecnica*, in Vattimo 1991: 5-27.

Kant, Immanuel

(2014) *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, ETS, Pisa.

Kurzweil, Raymond

(2024) *La singolarità è vicina. Quando l'umanità supera la biologia*, Apogeo, Milano.

Lyotard, Jean-François

(2014) *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.

Maffesoli, Michel

(2005) *Note sulla postmodernità*, Lupetti, Roma.

McLuhan, Marshall

(2023) *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano.

Montanari, Angelo

(2015) *Libertà, coscienza e macchine*, in Aa.Vv. 2015: 83-98.

Nitrola, Antonio

(2014) *Trattato di escatologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Nowotny, Helga

(1993) *Tempo privato. Origine e struttura del concetto di tempo*, Il Mulino, Bologna.

Pagano, Umberto

(2011) *L'uomo senza tempo. Riflessioni sociologiche sulla temporalità dell'epoca dell'accelerazione*, FrancoAngeli, Milano.

Palazzani, Laura

(1996) *Il concetto di persona fra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino.

Prosperi, Adriano

(2021) *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Einaudi, Torino.

Rosa, Hartmut

- (2015) *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino.

Sale, Kirkpatrick

- (2009) *Ribelli al futuro. I luddisti e la loro guerra alla rivoluzione industriale*, Arianna, Cesena.

Sasso, Gennaro

- (1984) *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna.

Savagnone, Giuseppe

- (2004) *Metamorfosi della persona*, Elledici, Torino.

Schiavone, Aldo

- (1999) *Progresso*, Il Mulino, Bologna.

Sgreccia, Elio

- (2020) *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e pensiero, Milano.

Stiegler, Bernard

- (2021) *La miseria simbolica. L'epoca iperindustriale*, Meltemi, Milano.

Vattimo, Gianni

- (2000) *La società trasparente*, Garzanti, Milano.
(1991) *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.

Volpi, Franco

- (1996) *Il nichilismo*, Laterza, Bari.

3. Articoli

Bondolfi, Alberto

- (1991) "Statuto dell'embrione. Considerazioni di metodo", *Rivista di teologia morale* 23 (1991): 223-241.

Costa, Paolo

- (2017) “È ora di finirla con il culto della velocità? Hartmut Rosa in discussione”, *Annali di studi religiosi* 18 (2017): 7-64.

Crapanzano, Andrea – Bernardo Carpinello – Federica Pinna

- (2021) “Approccio alla persona con disforia di genere: dal modello psichiatrico italiano al al modello”, *Rivista di psichiatria* 56/2 (2021): 120-128.

Donnelly, Frederick K.

- (1986) “Luddites past and present”, *Labour/Le Travail* 18 (1986): 217-221.

Vizza, Pierluigi

- (2020) “L’alienazione ai tempi dell’accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa”, *Cambio* 10/20 (2020): 167-176.

4. Opere in collaborazione

Cicchese, Gennaro – Chimirri, Giovanni

- (2016) *Persona al centro. Manuale di antropologia filosofica e lineamenti di etica fondamentale*, Mimesis, Milano.

Paolucci, Gabriella

- (1989) *Una figura della temporalità moderna: la scarsità del tempo*, in Belloni-Rampazi 1989: 253-270.

Salvatori, Laura – Villi, Claudio

- (2018) *Il luddismo. L’enigma di una rivolta*, Iduna, Sesto San Giovanni.

Vattimo, Gianni

- (1983) *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in Vattimo-Rovatti 1983: 12-28.