

Sulla “differenza antropologica”

Spunti della lezione di Tommaso d’Aquino

GIOVANNI GRANDI*

L’idea di pensare l’umano a partire dalla prospettiva della “differenza” potremmo dire che rappresenti un approccio classico dell’antropologia. Enfatizzando l’affermarsi di un taglio “filosofico” e non più “teologico” di questa disciplina, Arnold Gehlen non poteva evitare di riconoscere che anche precedentemente a Scheler il procedimento dell’indagine non era diverso, quel che cambiava era semmai il termine di confronto:

[Il posto dell’uomo nel cosmo] — scriveva nel 1957 — apparve nell’anno della morte di questo famoso filosofo e provocò una notevole e sorprendente svolta, in quanto interpretava l’uomo non in paragone o in rapporto a Dio ma in relazione alla differenza essenziale tra uomo e animale.¹

L’analogia metodologica non sembra però suggerire a Gehlen alcuna pista per mantenere aperto un dialogo tra i due accessi all’essenza dell’umano, e la cosa non stupisce, dal momento che la sua ricapitolazione dei punti salienti dell’“antropologia debitrice della teologia” non richiama in alcun modo la prospettiva della “differenza”. La “filosofia dell’uomo” europea, fintanto che non si era “emancipata dalla teologia”, risulta ai suoi occhi molto più simile a un costrutto deduttivo, fondato su una dogmatica liquidabile in poche e approssimative pennellate:

* È professore associato di Filosofia morale presso il dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell’Università degli Studi di Padova.

1. A. GEHLEN, *Per la storia dell’antropologia* (1957), in *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 2005, p. 30.

Devo ricordare brevemente — annotava negli stessi luoghi — questa concezione: l'uomo secondo la concezione teologica, e così come fu visto dalla teologia nell'ambito della filosofia scolastica, è una creatura di Dio. Dio ha creato l'uomo direttamente, unendo a un corpo materiale un'anima spirituale, individuale e immortale. Dai progenitori così creati si originano tutti gli uomini secondo il corpo, mentre l'anima di ogni singolo uomo viene anche in seguito creata direttamente. Questo è il modo di vedere della dogmatica cristiana. Si vede subito che quelle che vengono qui enunciate non sono proposizioni empiriche qualsiasi, e finché la filosofia ebbe un'esistenza propria solo come parte interpretativa della teologia, fu ovviamente legata a questo modo di vedere.²

Si salva ben poco da questo riassuntino — oltre i limiti dell'imbarazzante per uno studioso — in cui le radici greche del pensiero cristiano vengono innestate su una versione pseudo-scientifica del creazionismo, a sua volta malamente agganciata a qualche vaga eco delle grandi narrazioni del Libro della Genesi.

Una simile versione caricaturale di secoli di pensiero antropologico può dispiacere o far sorridere, tuttavia andrebbero anche indagate le ragioni per cui — al di là di intenzioni più o meno leali — Gehlen abbia potuto all'epoca *permettersi scientificamente* di liquidare in questo modo un'intera tradizione.

L'impressione è che effettivamente ancora nella prima metà del Novecento, quantomeno nella ricezione non troppo informata, la riflessione antropologica offerta «dalla teologia nell'ambito della filosofia scolastica» risultasse essere un sistema rigido, di natura logico-deduttiva, concepito per affermare una visione teorica molto più che per indagare e interpretare in profondità l'umano nella sua vitalità.

Non bisognerebbe trascurare ad esempio il fatto che proprio nel periodo in cui prendeva forma l'antropologia filosofica in senso contemporaneo, la manualistica di derivazione aristotelica e tomista rimaneva del tutto priva persino di un trattato organico *De homine*. Uno dei testi di riferimento classici per la formazione, gli *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae* del Gredt nel 1936 — giunto alla sua settima edizione — poteva ancora organizzare tutta la materia in «*Logica, Philosophia naturalis (cuius pars est Psychologia), Metaphysica, Ethica seu Moralis*»³.

2. Ivi, pp. 28–29.

3. I. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, vol. I, Herder, Freiburg in Br. 1937, p. 2.

L’Antropologia era, per così dire, disciolta all’interno della Psicologia (naturalmente di impostazione “classica”) e quindi dell’Etica e l’umano in sé non era oggetto di specifica trattazione. I tentativi tardo ottocenteschi di aggiornare l’approccio ai problemi emergenti in campo antropologico come, ad esempio, quello della *Psychologie vom empirischen Standpunkt* di Franz Brentano del 1874 — che pure aveva immaginato di misurarsi con le “moderne” ricerche psico-fisiologiche di Fechner e Wundt senza rinunciare alla matrice aristotelico-tomista — non avevano smosso più di tanto la *traditio* dell’insegnamento filosofico scolastico o comunque non parevano inserirsi in quel filone.

Nell’ambito della manualistica teologica le cose non andavano diversamente, come fa notare Brambilla:

Nella teologia cattolica — soprattutto la teologia insegnata prima del Concilio nella scuola attraverso i suoi strumenti (i manuali) — mancava una considerazione sintetica e organica del discorso sull’uomo. È questa una constatazione inoppugnabile. [...] Perché la manualistica *recepta* non ha un trattato sull’uomo? Il manuale contempla la trattazione di vari argomenti antropologici, ma li dissemina in luoghi diversi per ispirazione e metodo: *De Gratia*, *De Deo creante et elevante*, *De peccato originali*, *De virtutibus*, *De novissimis*. La collocazione del tema dell’uomo in contesti così diversi rende il discorso disorganico, riducendo la trattazione antropologica del manuale ad alcune “questioni” riguardanti la natura dell’uomo.⁴

La sintesi di Gehlen è in qualche modo raccogliatrice (anche) perché difficilmente avrebbe potuto trovare nell’ambito del pensiero del primo Novecento che si raccordava alla *Scuola* — salvo che nel confronto più attento con autori come Jacques Maritain o Etienne Gilson — una indagine antropologica attenta agli aspetti esistenziali, ricettiva rispetto ai problemi emergenti posti dallo sviluppo scientifico come dallo sviluppo sociale o delle discipline psicologiche variamente debitorie del lavoro di Freud.

Volendo allora recuperare l’approccio *differenziale* nel pensare umano di un autore come Tommaso d’Aquino — e dando quindi tutto sommato atto a Gehlen di aver intravisto questa vena nella tradizione che pur stava liquidando — occorre indubbiamente ritornare ai testi, ma occorre farlo provando anche ad accostarli tenendo conto della loro architettura, spesso stravolta dalla manualistica.

4. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2015, pp. 36; 37–38.

1. Uno sguardo d'insieme

Se vogliamo risalire alla riflessione più matura di Tommaso, troveremo che in effetti esiste nella *Summa Theologiae* un trattato *De homine* ben distinguibile (a differenza che nella *Summa Contra Gentiles*), che occupa nella *I Pars* le *quaestiones* dalla 75 alla 102.

Questa collocazione dice già molto se appunto la si prova a leggere dal punto di vista dell'architettura dell'intera *Summa*, trattenendosi dal precipitarsi sul testo, nell'ingenua persuasione di poterlo accostare come faremmo con un capitolo di un qualsiasi manuale di filosofia contemporaneo.

La *disposizione della materia* è probabilmente uno dei “problemi” ermeneutici aperti ad oggi più interessanti: Tommaso ha infatti disseminato la sua opera maggiore di indicazioni molto precise sull'articolazione e sul concatenamento delle diverse parti, specialmente attraverso i vari prologhi (cosa che si vede molto bene in particolare nella *Prima Secundae*). Sapere che cosa troveremo in un gruppo di *quaestiones* e come sarà articolata l'analisi dei singoli temi è estremamente semplice. Tuttavia questa semplicità non si traduce in una immediata evidenza del disegno generale, su cui non a caso gli interpreti si sono interrogati — ma solo a partire dalla seconda metà del Novecento — giungendo a conclusioni alquanto diverse.

È appena a partire dagli Cinquanta che inizia a emergere nella critica la questione del “disegno” della *Summa Theologiae*, grazie alle prime tesi di Chenu, che propone una prima interpretazione del “movimento”, o del “piano” delle tre parti:

San Tommaso è ricorso, portandosi al dà dell'universo scientifico di Aristotele, al tema platonico dell'emanazione e del ritorno: poiché la teologia è scienza di Dio, si studieranno tutte le cose nella loro relazione con Dio, sia nella loro generazione sia nella loro finalità: *exitus e reditus*. [...] Codesto è il piano della Somma Teologica e codesto è il moto che esso esprime: I Pars: l'emanazione, Dio principio; II Pars: il ritorno, Dio fine; e poiché di fatto, secondo il libero e affatto gratuito disegno di Dio (è la storia sacra a rivelarcelo), il ritorno si è effettuato mediante il Cristo, Uomo-Dio, una III Pars studierà le condizioni “cristiane” di codesto ritorno.⁵

5. M.D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1950; trad. it.: *Introduzione allo studio di san Tommaso d'Aquino*, LEF, Firenze 1953, p. 263.

La chiave platonica dell'*exitus-reditus* sembra spiegare bene la disposizione generale delle parti, e già si può notare che il *focus* potrebbe essere collocato proprio sull'umano: la *II Pars*, quantitativamente la più estesa, tratta pressoché integralmente dell'agire della creatura umana; allo stesso modo la *Tertia* tratta sì di Cristo, ma — nella lettura di Chenu — come la *via di ritorno* dell'uomo a Dio. Il trattato *De homine* poi, come si è anticipato, compare già nella *I Pars*. Difficile non ipotizzare che l'intera opera non sia una *antropologia*, cioè uno studio dell'umano, ovviamente nella cornice di una cosmologia e di una escatologia precise.

Negli anni Sessanta un altro interprete noto, André Hayen, ha proposto di accantonare la macro-chiave di lettura di derivazione platonica, per preferirle una che, per certi versi, potrebbe essere più interna alla *mens* tommasiana o quantomeno a una impostazione generale di tipo metafisico:

La *I* e la *II Pars* prendono in considerazione Dio: quella come causa efficiente e questa come causa finale. La distinzione che corrisponde più fedelmente in san Tommaso a queste due cause è quella dell'emanazione e del ritorno. Non è invece quella dell'*esse* e dell'*operari*? San Tommaso non ci invita a vedere, nella *II Pars*, la scienza dell'*operari* dell'uomo in quanto esso trova la sua sorgente in Dio, e nella *I* la scienza dell'*esse* in quanto si radica nel mistero di Dio uno in tre Persone?⁶

Come si può notare, anche in questo caso il baricentro cade sull'umano, per quanto venga studiato come è logico sempre in riferimento a Dio; il divino continua ad essere la grande cornice entro cui si distende l'esperienza umana, ma la prospettiva della sequenza *esse-operari* calca forse ancora più della precedente la mano sulla dimensione antropologica, come se le sezioni su Dio fossero *premess*a e *fondamento* più che l'inizio di un flusso — *exitus* —. La proposta non è tuttavia peregrina, perché il grande “difetto”, per così dire, della chiave platonica è che si fatica a individuare quale possa essere il momento di inversione del movimento di emanazione e di ritorno. Certo, si potrebbe dire: il peccato (originale). Tuttavia nella *Summa* questo “momento” non si trova affatto in posizione centrale né tan-

6. A. HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'église*, Éditions Nauwelaerts, Beauvechain 1966; trad. it.: *San Tommaso e la vita della Chiesa oggi*, Jaca Book, Milano 1993², p. 103.

tomeno nel luogo di passaggio dalla *I* alla *II Pars*. La cesura invece tra l'*esse* e l'*operari* potrebbe essere più sensata proprio nell'assecondare la grande tripartizione e in particolare la transizione tra le prime due macro sezioni dell'opera.

Rimane ad ogni modo che anche nella lettura di Hayen l'umano attrae magneticamente quasi tutta l'attenzione, con buona pace della manualistica liceale che spesso limita l'esposizione della *Summa Theologiae* al piccolo testo delle cosiddette "prove" — al caso, meglio, "vie" — dell'esistenza di Dio⁷.

Più deciso ancora a procedere in questa direzione appare essere Patfoort. Siamo negli anni Ottanta e l'interpretazione che propone, muovendosi sulla scorta di Hayen, è ancora più orientata a leggere l'intera *Summa* come se fosse organizzata attorno al tema cruciale dell'esercizio della libertà umana:

Nella misura in cui l'intenzione che presiede allo svolgimento della *I Pars* è di organizzare il quadro di ciò che precede l'esercizio della libertà umana, di ciò che la condiziona, o, eventualmente, le si ferma necessariamente davanti, non vi era nessun inconveniente a considerare in questa parte il "percorso" completo degli angeli buoni e di quelli cattivi e del loro destino soprannaturale; *bisognava* anzi presentare questa storia, il che conferma d'altronde che nel prologo della questione due le parole *rationalis creatura* si riferiscono esclusivamente alla creatura *umana*.⁸

Chi ha provato a ribilanciare le sorti di una *Summa* che "rischiava" di trasformarsi in "anthropologica" è stato Abbà, richiamando l'idea che, comunque sia, la prospettiva è quella di un *Sermo de Deo*⁹, e quindi occorre assumere che Dio rimanga il *soggetto* dell'intero svolgimento o — se si vuole — l'*oggetto* dell'intera trattazione, mentre l'umano è uno degli "effetti" di Dio:

La via d'accesso alla tripartizione non è data dall'espressione: *etiam secundum quod est principium rerum et finis earum*, bensì dall'espressione: *et specialiter rationalis creaturae*. Studiato Dio in se stesso e come principio e fine delle

7. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I Pars, q. 2, art. 3, *Utrum Deus sit*.

8. A. PATFOORT, *Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie*, FAC-Éditions, Paris 1983; trad. it.: *Tommaso d'Aquino, Introduzione a una teologia*, Marietti, Torino 1988, p. 48.

9. «Ciò che dobbiamo attenderci da essa è un *sermo de Deo*, ma un *sermo* che non è quello della I Pars né quello della III Pars». Cfr. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983, p. 141.

creature in generale (I Pars), resta da studiare Dio come principio e fine della creatura razionale, giacché questa, proprio in quanto razionale — e non semplicemente intellettuale come l’angelo — è un effetto tele di Dio che manifesta in modo nuovo e specifico per Dio (rispetto al modo con cui Dio è principio e fine delle creature in generale) di essere altissima causa o principio e fine (II e III Pars). La distinzione tra II e III Pars sopravviene se si tien conto del diverso statuto ontologico della creatura razionale negli altri uomini (II Pars) e, caso unico e nuovo, in Cristo, ove l’umanità è ipostaticamente unita alla Divinità (III Pars).¹⁰

Rimane che di quel sorprendente “effetto” della creatività di Dio che è l’uomo, Tommaso parla pressoché incessantemente dal momento in cui, nella *I Pars* — riepilogando ciò che è appunto il complesso della Creazione — arriva a presentarci il *De Homine*.

Di una cosa su può allora essere quantomeno certi: una volta introdotto l’umano, da quel *focus* la *Summa* non deflette più, pur affrontandolo da versanti diversi come appunto nella Cristologia.

Richiamati questi aspetti si può fare un passo in più verso l’ipotesi di lettura che qui interessa: se e in che senso si possa rinvenire nell’antropologia tommasiana un *approccio differenziale*, un pensare l’umano a partire da una comparazione baricentrata su qualche aspetto caratterizzante.

A un’analisi di sorvolo, pur dovendo prendere atto che la comprensione del disegno della *Summa* rimane un problema aperto, quel che risulta nelle diverse varianti interpretative è comunque un approccio che difficilmente sembrerebbe potersi dire giocato su un “paragone”, come scriveva Gehlen. L’uomo può derivare da Dio nel movimento dell’*exitus* della creazione, può essere studiato nella prospettiva dell’*operari* o secondo quella dell’esercizio della libertà, può risultare un “effetto” eminente della creatività di Dio, ma tutto questo, ancora, non getta molta luce sulla possibilità di leggere l’umano nella prospettiva di una qualche particolare differenza.

Non troveremmo grandi indizi neppure esaminando strettamente il *De homine* e limitandoci a questa ampia sezione, che — pur non potendo decisamente essere sintetizzata con un paio di approssimative pennellate — dal punto di vista schematico risponde proprio a quel che poteva avere in mente Gehlen.

10. Ivi, p. 147.

La sezione si articola infatti in due parti, la prima dedicata alla “natura” dell’uomo (75–89) e in cui rifluiscono alcuni cenni di tipo ontologico ma soprattutto gli elementi relativi alla psicologia classica¹¹, la seconda dedicata alla “creazione” dell’uomo (90–102), una trattazione in cui questi è collocato nel quadro più ampio degli esseri creati, secondo la visione gerarchica nota: rispetto agli angeli, rispetto agli altri viventi e rispetto alle piante e agli esseri inanimati. In un certo senso è qui che troviamo una idea relativamente alla «posizione dell’uomo nel mondo» per parafrasare Scheler, ma chiaramente il punto di riferimento primario non è una tassonomia dei viventi ma il racconto scritturistico della Genesi.

Prima però di escludere la possibilità di un pensiero teso alla comprensione dell’umano giocato sulla differenza è possibile provare a raccogliere alcuni elementi che affiorano dal testo e che forse aiutano a comprendere come questo approccio potrebbe non essere affatto assente. Proverò poi a mostrare dove mi sembra che invece sia non solo presente ma addirittura cruciale, riprendendo nuovamente la questione della comprensione della architettura della *Summa*, e in particolare della *Prima Secundae*.

2. La differenza e il fascino dell’unità

L’esistenza della *differenza* come un dato che si impone a una elementare ricognizione fenomenologica della realtà non solo è attestata nella *Summa* ma è da subito interpretata in modo positivo, facendola risalire a Dio e quindi già disponendosi nell’ottica di valorizzarla:

Dobbiamo affermare che la distinzione e la molteplicità delle cose provengono dal primo agente, che è Dio. Infatti egli ha prodotto le cose nell’essere per comunicare la sua bontà alle creature, e per rappresentarla per mezzo di esse. E poiché questa non può essere sufficientemente rappresentata da una sola creatura, produsse molte e varie creature, perché ciò che manca a una per ben rappresentare la divina bontà sia supplito dall’altra: la bontà infatti, che in Dio è allo stato di semplicità e di unità, si trova nelle creature in modo

11. La distinzione tra le facoltà dell’anima intellettuale, sensitiva e vegetativa, quella tra le potenze intellettive e appetitive ecc.

complesso e frammentato. Quindi tutto l’universo partecipa e rappresenta la divina bontà più perfettamente di qualsiasi creatura particolare.¹²

È qui utile osservare che il valore della diversità è inteso insieme come *mancanza* e come *reciproca integrazione*, entrambe finalizzate alla ricomposizione di un quadro unitario: la differenza non è cioè valorizzata anzitutto come un dispositivo di comparazione orizzontale, non serve a stabilire in che cosa ad esempio l’uomo sia diverso dall’animale in senso assoluto, ma vale a richiamare che ogni realtà è in grado di riflettere *in modo diverso* qualcosa della bontà divina.

Queste annotazioni ricorsive sulla funzione di *rappresentazione* segnalano che la prospettiva di Tommaso è — diremmo oggi — di tipo *ermeneutico*: l’interesse nell’analisi delle differenze del reale non è cioè di tipo tassonomico, l’obiettivo rimane quello di pervenire a una comprensione del *sensu unitario* di ciò che la fenomenologia può offrire. In questa prospettiva la differenza viene letta anzitutto come polifonia o come un effetto di rifrazione che invita a indagare l’unità della sorgente di luce.

È sempre all’interno di questa logica di ricerca che viene ulteriormente valorizzata la diversità come *disuguaglianza*. Per “disuguaglianza” Tommaso intende la “distinzione formale”, la diversità della forma in senso aristotelico, ma qui utilizza questa chiave in un modo che sarebbe traducibile con il concetto di “complessità”:

È necessario quindi affermare che la sapienza di Dio, come è causa della distinzione delle cose, così lo è anche della loro disuguaglianza. [...] Per cui si vede che nella natura le specie sono ordinate secondo una gradazione, cioè i corpi misti sono più perfetti degli elementi, le piante più dei minerali, gli animali più delle piante, gli uomini più degli altri animali; e in ciascuno di questi gradi si trova sempre una specie più perfetta dell’altra. Come dunque la divina sapienza è causa della distinzione delle cose per la perfezione dell’universo, così è causa anche della loro disuguaglianza. Infatti l’universo non sarebbe perfetto se nelle cose si trovasse un solo grado di bontà.¹³

Qui è da notare che la *maggiore perfezione* equivale a *maggiore complessità* o, meglio, a *maggiore forza unificatrice* di una forma, a una

12. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 47, art. 1, Co.; trad. it.: Edizioni Studio Domenicano, vol. I, Bologna 2014, p. 554 (di seguito ESD 1).

13. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 47, art. 2, Co.; trad. it.: EDS 1, p. 556.

più alta capacità di *mantenere in unità* le parti. La scala ascendente delle differenze — a prima vista assimilabile alle distinzioni in uso fino a non molto tempo fa tra il “regno minerale”, “regno vegetale” e “regno animale” — ancora una volta non ha qui molto a che fare con le classificazioni o con scarti di livello funzionale, ma è intesa in senso metafisico: più la realtà è articolata e complessa, più cresce la meraviglia per l’unità che le parti conservano e che si fa, a un certo punto, persino *unità vivente*¹⁴.

La differenza è pensata avendo sempre come orizzonte il tema dell’unità, dell’integrazione delle parti e delle diversità, essendo quindi alle prese con un più generale programma di ricerca: l’unità è — a una lettura metafisica — il mistero sorprendente che continuamente è offerto dalla realtà; oltre il livello dell’unità garantita dalla forma, unità che si realizza in ogni *res* e più ancora sorprendentemente in ogni vivente, per Tommaso è pensabile una *unità di senso* della realtà nel suo complesso. A questo livello la prospettiva si fa appunto ermeneutica, proponendo di *leggere* il reale come un riflesso polifonico della bontà di Dio, un Dio che pone in essere e mantiene in unità tutte le cose, al punto che rileggendo il senso della molteplicità, intuendo il mistero della forza di integrazione che riverbera, e rinvenendo i riflessi della bontà, si sarebbe rinviati al Dio da cui tutto proviene. Questa rilettura si basa chiaramente su un presupposto: l’immagine

14. Non bisogna qui dimenticare che la riflessione ontologica sottesa alla *Summa* è ormai quella che fa leva sull’articolazione tra *essenza* ed *esistenza*. Jacques Maritain ha dedicato molta parte della sua riflessione all’esplorazione di questi snodi, specialmente considerando la nozione di “sussistenza” e declinandone le proprietà unificanti in prospettiva antropologica: «E quando il soggetto o supposito è una persona, la sussistenza, per il fatto che la natura che essa “termina” o “sovracompleta” è una natura intellettuale — sia esso spirito puro, sia spirito animante un corpo (in questo caso il corpo sussiste della sussistenza dello spirito) — porta con sé una perfezione positiva più alta, diciamo allora che essa è uno stato di esercizio attivo e *autonomo*, proprio a un tutto involgente se stesso (nel senso che la totalità è in ciascuna delle parti), quindi interno a se stesso e in possesso di se medesimo. Possedendo se stesso, tale tutto fa *sue*, in senso eminente e reduplicativamente, l’esistenza e le operazione che esercita: esse non sono soltanto *di lui*, ma *a lui proprie*, sue — sue in quanto fanno parte integrante del possesso di sé per opera di sé, caratteristico della persona —. Tutto quanto abbiamo esposto appartiene all’ordine ontologico, e si riferisce alle profondità ontologiche della soggettività. È questo il fondamento ontologico delle proprietà della persona nell’ordine morale, della padronanza che essa ha delle sue azioni mediante il libero arbitrio, della sua aspirazione alla libertà d’autonomia, e dei diritti che possiede». Cfr. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932; trad. it.: *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974⁶, p. 515.

di Dio che qui fa da guida è quella del Dio–Creatore biblico, non del Dio–Motore Immobile aristotelico. Aristotele indubbiamente offrirà a Tommaso le sue categorie concettuali, e questi lotterà non poco per riadattare la visione teleologica del maestro greco alla visione cristiana¹⁵. Tuttavia proprio la struttura che ha organizzato nella *I Pars* per parlare della molteplicità e della differenza ha un sapore decisamente più scritturistico: *di fronte* a Dio — si passi questa espressione approssimativa — c’è la pluralità degli esseri creati, una pluralità che tuttavia non è affatto lasciata a se stessa ma che rimane in Dio e legata a Lui. La *I Pars* infatti non si chiude, come già si osservava sopra, con un evento di rottura del flusso di *exitus* che inaugurerebbe il *reditus*, ma con un gruppo interessante di *quaestiones* che esplorano il “governo” di Dio sulla realtà¹⁶.

Dio dunque *crea* la molteplicità e *la governa*, ossia tiene insieme in unità armonica le differenze che ha posto in essere. A voler enfatizzare ulteriormente, come non rilevare in quell’idea per cui le differenze create si fanno riflesso della “bontà” di Dio un’eco del ritmo del libro della Genesi, in cui Dio distingue e crea, attestando poi — con un andamento quasi liturgico — che l’opera «è cosa buona»?

Quello della creatività è allora — si potrebbe riassumere — un *movimento* che pone in essere la novità, attendendo di potersi rispecchiare, senza che la comparsa del nuovo significhi rottura ed estraneità con ciò da cui viene, ma al contrario una presenza che si integra e trova il proprio posto.

3. Una differenza nella creatività?

Propongo di sostare ancora brevemente sugli elementi raccolti, quel tanto che basta per esplicitare una possibile pista interpretativa. Ipotizziamo ora di voler pensare «l’uomo in rapporto o in paragone a Dio», sempre per recuperare la formulazione di Gehlen: non dovremo forse pensarlo più precisamente in *analogia* al Dio–Creatore? E,

15. Sul tema della ricompressione tommasiana della riflessione aristotelica sull’*eudaimonia* sia consentito rinviare a G. GRANDI, *Il desiderio dell’uomo tra vita buona e salvezza nel “De beatitudine” di Tommaso d’Aquino*, Ed. Meudon, Portogruaro 2010.

16. Precisamente dalla *quaestio* 103 (*De gubernatione rerum in communi*) fino alla 119, che chiude la *I Pars*.

ancora, questo accostamento non dovrebbe forse essere sviluppato precisamente secondo i due momenti del *porre il nuovo* e del suo *governo*, intesi come l'introdurre l'inedito nella precisa attesa che si integri nell'esistente, senza derive di estraneità e di divisione?

Un *pensiero differenziale* ben impostato sarebbe allora quello che accosta l'uomo a Dio dal punto di vista della *creatività*, interrogandosi cioè sul movimento del creare dell'uomo e dunque sullo *scarto*, rispetto alla creatività divina, rilevabile a partire da più generali elementi di analogia.

Ora, proprio questa prospettiva è tutt'altro che una ipotesi arbitraria: si direbbe al contrario essere il preciso programma di ricerca impostato da Tommaso per la *II Pars*, e non in qualche passaggio secondario ma proprio nel *Prologo*, a cui conviene ora dedicarsi con maggiore attenzione analitica.

4. La differenza umana

L'antropologia della *Summa Theologiae*, del resto in accordo con la tradizione scolare che la precede, è evidentemente debitrice del passo scritturistico di *Genesi 2*, in cui compare il celebre tema dell'*Imago Dei*; il riferimento è già esplicitato nel *De Homine*, alla *quaestio 93*, ma è in apertura della *II Pars* che, per così dire, viene "lavorato" in modo più originale. Qui Tommaso se ne serve per mettere a fuoco almeno due coordinate decisive.

Da un lato serve cioè per chiarire che il termine di paragone nel pensare lo specifico umano è nientemeno che Dio stesso. Dall'altro, in parte proprio grazie alla disarticolazione filosofica del ben più unitario concetto semita nei due termini di *imago* e *similitudo*¹⁷, con-

17. Riprendo qui semplicemente per utilità alcune annotazioni già riepilogate altrove: «L'espressione "immagine di Dio" viene dal versetto 26 del primo capitolo del libro della Genesi, che recita "facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza". La più antica versione latina recita "ad imaginem et similitudinem nostram" mentre la traduzione greca — quella dei Settanta — riporta "κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν". Sono tutte soluzioni che provano a introdurre in un diverso contesto culturale l'idea condensata nell'originale espressione ebraica "besalmēnū kidmūtēmū". [...]. Il sintagma ebraico andrebbe tradotto con "immagine molto rassomigliante" e propone un gioco di identità e distanza: *bešalmēnū kidmūtēmū* indica qualcosa che potrebbe essere accostato a una statua del re, o per noi oggi a una fotografia. Nella statua o nella fotografia

sente di pensare lo specifico anche come differenza, ora intesa come distanza da Dio.

Provo ora a ricapitolare queste tesi.

5. Nella logica diversificante e integrante della creatività

L’idea che nel pensare la differenza antropologica il termine di confronto per l’uomo sia Dio *dal punto di vista della creatività* o del *movimento* della creazione è immediatamente evidente nel Prologo della *Prima Secundae*, ovvero esattamente lì dove inizia l’analisi dinamica dell’agire umano e dove si pone il problema della capacità dell’uomo di rispondere alla logica profonda dell’integrazione nel porre in essere cose e situazioni nuove, originate dalla sua libera iniziativa.

Il testo, molto breve ed estremamente rifinito, si incardina come detto sulla figura concettuale dell’*Imago Dei*: rinvia alla fonte scritturistica del libro della Genesi, ma insieme offre già una sorta di indicazione metodologica. Tommaso si muove appunto nel solco di una tradizione — greca e latina — che ha pensato l’umano in rapporto al divino proprio lavorando su *analogia e differenza*¹⁸.

Il breve testo recita così:

Come insegna Giovanni di Damasco, si dice che l’uomo è stato fatto a immagine di Dio intendendo per immagine «un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e padrone di quel che fa». Perciò, dopo aver parlato dell’*e-semplare*, cioè di Dio, e di quanto è stato creato dalla divina potenza secondo la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell’uomo, in

noi stessi ci riconosciamo e gli altri, vedendola, ci riconoscono. In un certo senso la statua o la foto *siamo proprio noi*. Però allo stesso tempo il re non è la statua, noi non siamo la fotografia. C’è dunque anche grande diversità. In questo modo si suggeriva da un lato che l’uomo è più prossimo al divino rispetto a tutti gli altri viventi, contrastando ad esempio il culto egizio degli animali. Da un altro si continuava a ricordare che, nondimeno, l’uomo non è Dio, qui forse marcando una distanza con altre visioni come quella del mito iraniano dell’“uomo celeste”. Cfr., anche per riferimenti più dettagliati alle fonti, G. GRANDI, *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla “moralis consideratio” di Tommaso d’Aquino*, ed. Meudon, Trieste 2015, pp. 73–74.

18. Di seguito riprendo ancora il testo — sviluppandolo i alcuni aspetti — dell’esplorazione teorico-concettuale che si trova nello studio sopracitato (*Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla “moralis consideratio” di Tommaso d’Aquino* alle pp. 71–86).

quanto è anch'egli origine delle proprie opere, essendo in certo modo libero di scegliere e avendo padronanza di ciò che fa.¹⁹

Nel passo sono ben visibili tre momenti: il Prologo si apre con un riferimento alla tradizione (il tema dell'*Imago* e la relativa "definizione") che di fatto esplicita una logica comparativa, chiarisce il termine di paragone (il Dio-creatore come esemplare), indica il punto focale della trattazione che segue, ovvero lo studio dell'uomo in quanto origine delle proprie opere.

Il riferimento alla tradizione di tipo comparativo è individuato in Giovanni di Damasco. Il passo appartiene al *De fide Orthodoxa* e stabilisce così: «A sua immagine" indica l'intelligente e il libero»; è interessante notare che Tommaso lo riprende seguendo alcuni codici²⁰ che aggiungono l'ulteriore tratto del *per se potestativum*: con "immagine" è da intendersi dunque «l'intelligente, il libero e il *per se potestativum*»²¹.

19. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, *Prooemium*: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum». La traduzione ESD riporta: «Come insegna il Damasceno, si dice che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio intendendo per immagine "un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di dominio dei proprio atti". Perciò, dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio, e di quanto è derivato dalla divina potenza secondo la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto è anch'egli principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio edel dominio che ha su di esse». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, *Proemium*; trad it.: Edizioni Studio Domenicano, vol. II, Bologna 2014, p. 13 (di seguito ESD 2).

20. Lo segnala Dalmazio Mongillo: «*Per se potestativum*. L'espressione, usata molto di rado nella *Summa*, posta qui, sul portale d'ingresso della I-II, ha un'importanza notevole ai fini dell'approfondimento della concezione dell'uomo quale soggetto della riflessione morale. La si trova in alcuni codici della traduzione del *De fide Orthodoxa* compiuta da Bergundio (c. 1153-1154) e traduce *to autexousion* dell'originale. [In nota 5: «L'espressione del testo di Tommaso "et per se potestativum" si trova nel Ms. 98 n. 22 della Comunale di Assisi e nel Ms. 711 della Bibl. Mazarino di Parigi. Altri codici riportano "per se potestativum", ma non la congiunzione "et"»]. Cfr. D. MONGILLO *La dimensione di etico-teologica nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino*, Angelicum University Press, Roma 2016, p. 128, originariamente in *Id.*, *La fondazione dell'agire nel prologo della I-II, in "Sapienza"*, 27, 1974, pp. 261-271.

21. Questo passo esteso è quello citato anche nella sezione *De homine* in cui appunto si ragiona del modo di intendere *immagine e somiglianza*: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, art. 9, Co.

Il tema della *potestas* si direbbe cioè esser stato evidenziato intenzionalmente, dal momento che in effetti spicca nel Prologo per la sua ricorsività, cosa più facilmente apprezzabile se si tiene presente l’originale latino:

Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod (a) per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et *per se potestativum*; (b) postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt *ex divina potestate* secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, (c) secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et *suorum operum potestatem*». (corsivi miei).

Potestas compare come si può apprezzare (a) nella “definizione” delle prerogative tanto dell’esemplare quanto dell’immagine (*per se potestativum*); ritorna (b) nel breve inciso che sottolinea il riferimento al Dio–creatore «e di quanto è stato creato dalla divina *potestas* secondo la sua volontà» (*ex divina potestate*); chiude (c) la parte finale del *Prologo*, in cui va a fuoco il baricentro dell’analisi “de homine” che poi si aprirà: si annuncia uno studio sull’uomo «principio delle proprie opere, avendo libertà di scelta e *potestas* su di esse» (*suorum operum potestatem*).

Potestas è molte cose: è potenza, potere, forza, dominio, sovranità, governo. Non sempre si tratta di semplici sfumature: quali significati preferire per decifrare la cornice?

Certamente la *potestas* non può essere ridotta qui al significato di capacità di “autodominio”²² o di “dominio dei propri atti”²³, che pure lessicalmente potrebbe rendere l’espressione iniziale *per se potestativum*. Difficilmente nell’immaginario di Tommaso l’esemplare — stiamo parlando di Dio — poteva essere proposto anzitutto per la propria capacità di auto–dominarsi, quasi di governare le proprie pulsioni. L’ipotesi di centrare il tema dell’*Imago* su un’esemplarità intesa in questo senso non ha molta consistenza, tanto più trattandosi di un’espressione ripresa da una citazione.

Se invece nella *potestas* immaginiamo di raccogliere proprio le flessioni che rimandano al rapporto tra il Creatore e il creato — in

22. Così U. GALEAZZI (a cura di), in TOMMASO D’AQUINO, *La felicità*, Bompiani, Milano 2010, p. 159.

23. Così in traduzione per ESD 2, p. 13.

particolare l'accento sul *governo* delle cose create esaminato nelle ultime *quaestiones* della *I Pars* — e su cui Tommaso si direbbe insistere lì dove interviene di propria penna, allora potremmo immaginare che proprio la questione della *creatività* e in questa quella della capacità di *potestas*, sia centrale, e più oltre costituisca lo spunto da cogliere e valorizzare proprio per rinvenire *nella similitudine* il luogo in cui rilevare e pensare la differenza.

Del resto — valga ancora come riscontro — questo tema della *potestas-governo* lo si ritrova già in premessa alla trattazione di quel che deriva da Dio: «Dopo il trattato sulle persone divine rimane da studiare la derivazione delle creature da Dio. Questa trattazione avrà tre parti, in modo da prendere in esame: primo, la produzione delle creature; secondo, la loro varietà e molteplicità; terzo, la loro conservazione e il loro governo»²⁴. Posto dunque il *soggetto creatore*, il movimento della creatività è articolato visibilmente in due tempi: introduzione del *novum* e sua conservazione e governo (unità con la sorgente).

6. La creatività tra *principium* e *potestas*

La creatività è da intendersi dunque come generazione del nuovo, diversificazione, mantenimento di un legame vitale e armonico, integrazione in un respiro unitario. Vale ancora la pena di sottolineare quanto annotato di sfuggita più sopra in ipotesi: qui si ritrova una grande affinità con il tema biblico di *Genesi 1*. Il divino non è ritratto come una presenza capricciosa e dispotica, come poteva esserlo quella di altre divinità concepite dagli antichi. Il Dio conosciuto da Israele si esprime portando pace, mettendo gli elementi in relazione armonica, fermando quel che è tumultuoso (il mare); ma poi soprattutto chiamando alla vita e benedicendo i viventi che si distinguono da Lui²⁵.

24. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44, pr. «Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem haec consideratio tripartita, ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione; tertio, de conservatione et gubernatione» (ESD I, p. 515).

25. Annota Borgonovo: «Sin dalla prima pagina di *Genesi*, il Creatore "benedice": benedice i pesci e gli uccelli (Gen 1, 22), benedice l'umanità in quanto uomo e donna (Gn 1, 28), benedice il settimo giorno (Gn 2, 3). Ciò che accomuna queste benedizioni è il fatto che Dio pone-in-essere e chiama all'esistenza l'oggetto benedetto, assicurando vita e forza, benessere

In particolare, la “benedizione” esprime la conferma e il rinforzo di un legame vitale: le realtà create, pur differenziandosi dal Creatore, continuano a essergli presenti, intimamente legate e perciò appunto vive. Si può osservare che la benedizione che si esplicita nei confronti dei viventi e del settimo giorno trova una sorta di anticipazione in uno degli elementi ripetitivi del racconto, quello che ritma la creazione annotando: «E Dio vide che era cosa buona»²⁶.

Il riconoscimento della bontà di quel che è stato realizzato fa parte del movimento della creatività, in qualunque direzione particolare questa si esprima. La vitalità e la fecondità di quel che si è creato — evidenziate dalla benedizione — fioriscono proprio nell’alveo di questo riconoscimento. Non va quindi considerato un caso che Tommaso, nell’abbozzare l’approccio ermeneutico che segnalavo sopra, evidenzi come la differenza contribuisca a «rappresentare la divina *bontà*»: il Dio biblico è il primo a dichiarare “buone” le cose diverse da Lui e che vengono da Lui, e queste ultime, in un controcanto, ciascuna a proprio modo, riflettono come buona la propria origine.

La creatività — potremmo proseguire affinando le sintesi — si esprime allora nell’introdurre nella realtà qualcosa di nuovo, nell’essere *principium* di qualcosa (nei termini del *Prologo*) e nel riconoscerne la fecondità: la buona novità è così diversità ma non è mai estraneità, è piuttosto sviluppo autonomo nella relazione. A questo secondo aspetto si può riferire la *potestas*.

Nella pagina biblica questo movimento è certamente più evidente: la *potestas* non significa un governo dispotico né un mandato di sfruttamento della realtà ma piuttosto una cura che consenta di conservare una certa unità tra le diverse componenti create. Questi tratti possiamo ritrovarli anche nella comprensione del “dominio” che Tommaso dimostra di avere lì dove ne tratta più specificamente. Proprio nel precedente quadro del *De homine* esamina infatti il senso del *dominare* e troviamo l’idea che la diversità e la moltitudine possano esigere

e fecondità». G. BORGONOVO, “La benedizione: creazione e redenzione”(Saggi), in Id., *Torah e storiografie dell’Antico Testamento*, Elledici, Leumann (TO) 2012, p. 654.

26. L’espressione ricorre in *Genesi 1* sette volte, dopo la creazione della luce (v. 4), dopo la divisione della terra dalle acque (v. 10), dopo la creazione delle piante (v.12), dopo quella del Sole e della Luna (v. 18), degli animali marini (v. 21), dei terrestri (v. 25). Della creazione dell’uomo la *Genesi* sottolinea infine che «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (v. 31).

delle posizioni di dominio, ma queste — lì dove fossero nella logica appunto del *dominio divino* — avrebbero anzitutto una funzione di servizio al bene comune e delle singole persone, nonché quella di curare e preservare l'unità del corpo sociale²⁷.

7. La creatività umana e la “differenza”

Se la logica della creatività nella dinamica *principium–potestas* funziona come la grande similitudine a cui l'umano risponde, rimane da mettere a punto la visione sulla *differenza*. Ancora una volta, per cogliere ora quale possa essere lo scarto che merita attenzione e su cui quindi concentrare l'analisi, occorre attingere almeno minimamente a una visione d'insieme delle sezioni che seguono.

La *Prima Secundae*, come noto, si apre con un piccolo set di *quaestiones* dedicate al tema della Beatitudine. Questo incipit ha fatto più spesso ritenere di essere in presenza di una riproposizione della teleologia aristotelica e di un discorso sull'umano incardinato sulla questione della “ricerca della felicità” e quindi sull'analisi di un agire funzionale a questo scopo, semplicemente riadattato pensandolo ora in vista del raggiungimento di Dio — in cui si compirebbe l'*eudaimonia* aristotelica — come fine ultimo²⁸.

La *II Pars* non si apre però con la sezione *De Beatitudine* ma, appunto, con il Prologo e con la questione della creatività. Occorre

27. «Non può esserci vita sociale in una moltitudine senza il comando di uno, il quale abbia di mira il bene comune; poiché di suo una pluralità di persone ha di mira una pluralità di scopi, mentre un individuo mira a uno scopo unico. Perciò il Filosofo insegna che, in ogni pluralità di cose dirette a un fine, se ne trova sempre una che ha la funzione direttiva e principale. Secondo, ammesso che un uomo avesse avuto sugli altri una preminenza nel sapere o nella santità, sarebbe stato poco conveniente che non adoperasse queste sue doti in vantaggio degli altri, conforme al passo della Scrittura: “Ognuno di voi ponga al servizio degli altri il dono ricevuto”. Perciò S. Agostino dice che “i giusti comandano non per ambizione di dominio, ma per il dovere di prendere a cuore [il bene altrui]; poiché “questo è l'ordine prescritto natura, e così Dio ha creato l'uomo”». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 96, art 4, Co.; ESD I, pp. 1087–1088.

28. Il quadro è decisamente più complesso e il rimaneggiamento di Tommaso degli strumenti concettuali aristotelici è tutto fuorché una semplice opera di sostituzione: il debito non è un calco, e lo attesta — tra le altre cose — il fatto che nella *Summa Theologiae Beatitudo* abbia soppiantato quasi del tutto *Felicitas*, termine che invece abbonda nella *Summa Contra Gentiles* e soprattutto nella contemporanea *Sententia Ethicorum*, segnalando quantomeno l'intenzione di sviluppare un *altro* discorso.

allora allungare ulteriormente lo sguardo per comprendere come dialoghino questi elementi, raggiungendo quantomeno il prologo della *quaestio* 6, in cui è tracciato il quadro della *Prima Secundae* (rispetto a cui la *Secunda secundae* andrà letta come il “particolare” rispetto al “generale”)²⁹.

Dalle indicazioni delle premesse della *quaestio* 6 si comprende bene che la *domanda di ricerca*, per esprimerci in termini contemporanei, che guida tutto lo svolgimento è esattamente *come discernere in se stessi le diverse pressioni che spingono ad agire*. Questo discernimento è cruciale perché Tommaso riconosce che ci sono pressioni che vengono da Dio e che riaccompagnano verso di Lui, facendo vivere nella sua logica (che è poi quella del buono che si integra) così come pressioni che vengono da sorgenti (interiori ed esteriori) ambigue, e che, se seguite — e dunque concretamente scelte e tradotte in azioni e in modi permanenti di vita — finiscono per svuotare la persona, separandola dalla vita e isolandola nell’esperienza del male. Il *De Beatitudine* mostra anzitutto attorno a cosa possono ruotare le vite che mancano di questo discernimento e che appunto finiscono per orientarsi, di decisione in decisione, verso falsi dei e verso una vita di schiavitù, in cui si fa continuamente l’esperienza di un male che si amplifica, in un crescendo di lacerazioni.

È chiaro, siamo dinanzi ai temi “classici” della distinzione del bene e del male e delle loro relative sorgenti, interiori ed esteriori. Tuttavia l’aspetto forse più interessante risiede proprio nel modo in cui Tommaso riorganizza il quadro, affrontando in un certo senso tutto lo studio della moralità dal punto di vista della creatività e — ecco la *differenza* umana — della possibilità per l’uomo di infrangerla, o forse meglio di non chiuderne il movimento.

Se cioè il Dio-creatore pone in essere il nuovo (*principium*) e lo mantiene in unità presso di sé (*potestas*), l’uomo-creativo — sua immagine — si mette sulle tracce di questo movimento: ma per questi, mentre il momento del *principium* è strutturale, non altrettanto lo è quello della *potestas*. La diversità dell’uomo sta nel carattere non immediato, non scontato, anzi — più correttamente — *non autonomo*

29. «La morale, che ha per oggetto gli atti umani, va esposta prima di tutto in generale, quindi in particolare». Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, pr.; ESD 2, p. 86.

di questa saldatura. Per mettere al mondo gesti creativi l'uomo ha bisogno di mettersi in ascolto di Dio, di riconoscere — tra le diverse — le ispirazioni che vengono da Lui e di farle proprie nelle diverse decisioni. C'è qui un gioco di rimandi tra l'essere per così dire "innestati" nel vero Dio e la capacità di agire rinsaldando questo innesto a partire da una relazione di ascolto, che rappresenta una soluzione in effetti molto interessante dal punto di vista morale: se da un lato le decisioni e gli agiti sono centrali e affidati al libero arbitrio — *liberum arbitrium habens* — dall'altra Tommaso è riuscito a non deflettere in senso meritocratico pelagiano, come se dall'agire buono derivasse radicalmente l'innesto in Dio. L'agire buono è possibile a partire dal soccorso di Dio, e cioè dalla presenza efficace delle sue ispirazioni, che attendono il libero assenso dell'uomo.

La prospettiva della creatività articolata nei suoi due momenti, *principium* e *potestas*, ha allora consentito a Tommaso di tematizzare in modo decisamente originale la *differenza* umana, cioè la *non-autosufficienza* nell'essere immagine piena del Dio-Creatore.

A questa *differenza* si possono peraltro ricondurre le più classiche annotazioni dei commentatori a proposito della asimmetria tra la linea del bene e quella del male in rapporto all'esercizio assoluto o dipendente della libertà, come ad esempio faceva Jacques Maritain:

In fondo tutta la questione è contenuta in una frase del Vangelo: *Sine me nihil potestis facere*, sta scritto in san Giovanni, 15, 5. Ebbene, questo testo si può leggere in due modi. Si può leggere: *Senza di Me voi potete far nulla* — nulla di *buono*. È la linea dell'essere o del bene, in cui Dio ha l'iniziativa prima. E si può anche leggere: *Senza di Me voi potete fare il nulla*, senza di me voi potete introdurre nell'essere questo nulla o questo non-essere del bene dovuto, questa privazione che è male. E questa iniziativa del male, voi non la potete avere che senza di Me (perché con Me voi potete fare soltanto il bene). Ecco la linea del non-essere o del male, in cui l'iniziativa prima ce l'ha la libertà creata.³⁰

Il pensiero differenziale allora, se in qualche misura sono accoglibili le annotazioni che ho provato a raccogliere, non è affatto estraneo all'approccio tommasiano all'antropologia o alla «filosofia dell'uomo debitrice della teologia»; per certi versi, anzi, emerge nella sua

30. J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Kolbsheim; trad. it.: *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 2000⁶, p. 36.

portata proprio interrogandosi sulla tensione tra le due fonti che lo stesso Gehlen non mancava di ricapitolare: il tema della Creazione proveniente dalla Scrittura e la riflessione filosofica di derivazione greca, così interessata alle dinamiche della psiche e delle radici interiori dell'agire.