

L'ORIGINARIA, AUTOTRASCENDENTE PRESENZA A SÉ

Un'antropologia filosofica che voglia proporsi come significativa e rilevante per l'autentica autocomprendizione umana deve soddisfare due condizioni che, pur non essendo certamente nuove, risultano particolarmente urgenti e ineludibili nell'attuale contesto caratterizzato da tendenze alla frammentazione e alla dispersione della riflessione in singole analisi settoriali. È necessaria, cioè, una «teoria del soggetto personale, che ne sappia cogliere tutta la complessità e la ricchezza, evitando ogni interpretazione riduttiva e falsificante»¹, e questa è la prima condizione indicata; mentre la seconda richiede che si riesca a «indagare le molteplici attuazioni della soggettività, senza cadere nella giustapposizione di ambiti separati dei quali venga negata o ignorata l'intrinseca unitarietà»².

Vi è, dunque, l'esigenza di realizzare una comprensione integralmente aperta a tutte le dimensioni dell'umano esistere che non escluda, come residuo insignificante, alcuna esperienza, senza, tuttavia, ridursi a effettuare una semplice sintesi, secondaria ed estrinseca, di considerazioni derivanti dalla rilevazione fenomenologica e descrittiva di ciascuno di tali ambiti.

¹ G. Salatiello, *Alcune considerazioni sull'auto-coscienza riflessiva e la conoscenza implicita di Dio*, in G. Salatiello (ed.), *Il soggetto religioso. Introduzione alla ricerca fenomenologico-filosofica*, PUG, Roma 1999, p. 139.

² *Ibid.*, p. 140. Cf. E. Coreth, *Antropologia filosofica*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1998, pp. 9-47. In particolare, p. 13: «le conoscenze scientifiche particolari non offrono nessun punto di partenza filosoficamente legittimo per l'antropologia. Esse presuppongono già sempre ciò che una riflessione filosofica sull'uomo deve tematizzare, quale suo compito».

L'antropologia filosofica deve così configurarsi come integrale e insieme unitaria, in quanto capace di estendere il proprio orizzonte a ogni manifestazione dell'esistenza, della quale sia riconosciuta la specificità e, nello stesso tempo, l'intrinseco carattere di espressione dell'unica, peculiare umanità.

L'unitarietà della ricerca, in altri termini, non può essere che la tematizzazione concettuale di quella, ad essa anteriore, che è propria del soggetto a partire dal "centro" o "fondamento" che lo costituisce, appunto, come un soggetto che, nel suo complesso e continuo dinamismo, attua se stesso, divenendo non un altro, ma sempre più pienamente ciò che già è.

Il fondamento, quindi, si colloca sul piano ontologico e può rendere ragione di quello che della soggettività umana si manifesta, poiché rende ragione di quello che essa costitutivamente è: l'antropologia solo radicandosi nella metafisica trova i presupposti del suo procedere e la giustificazione della sua pretesa di indagare non su di un oggetto, ma sullo stesso soggetto dell'indagine. D'altra parte, per soddisfare l'esigenza, sottolineata inizialmente, di pervenire a conclusioni di portata non soltanto teoretica, ma significative per l'autocomprendizione umana, è necessario che il fondamento ontologico, ossia dell'essere dell'uomo, sia tale anche rispetto alla coscienza e al movimento con cui essa, aprendosi all'altro da sé, diviene esplicita autoconsapevolezza.

L'approfondimento e la discussione critica delle affermazioni precedenti coprono l'intero campo dell'antropologia e non possono, di conseguenza, essere oggetto di una singola, necessariamente limitata, trattazione. Ciò che, invece, si intende qui affrontare è l'indagine sul punto di partenza, ontologico prima ancora che metodologico, di ogni successivo sviluppo, ossia sul centro del soggetto, nella sua concreta esistenza e nella coscienza che egli ha di sé e che lo accompagna in ogni suo atto, come radice dell'unità e della totalità della persona e della sempre diveniente e mai conclusa esplicitazione dell'autocoscienza.

La ricerca su questo «nucleo strutturalmente fondante e unificante»³ deve, altresì, consentire di cogliere se esso possa as-

³ G. Salatiello, *op. cit.*, p. 139.

solvere tali funzioni in se stesso o se non rinvii, piuttosto, a un ulteriore, assolutamente primo fondamento che è anche il termine ultimo di quel dinamismo per il quale «il soggetto si costituisce come autocosciente presenza a sé in quanto autotrascendente apertura all'essere»⁴, confermando la necessità di ricomprendersi l'antropologia nell'orizzonte della metafisica.

Con questo obiettivo, si può intraprendere l'indagine su alcune affermazioni dalle quali emergono la natura e il significato di quel centro dell'esistenza e della coscienza e se ne possono evidenziare progressivamente le cruciali implicazioni che rappresentano altrettanti indispensabili presupposti di un'antropologia capace di coniugare ontologia e psicologia, rispecchiando così la più profonda realtà umana.

«La mente è a immagine soprattutto in quanto si porta su Dio e su se stessa; ma essa stessa è presente a sé, e similmente Dio, prima che vengano ricevute delle specie dalle cose sensibili»⁵.

La ricerca del principio unificante e fondante l'umana esistenza cosciente di sé trova in questo passo di Tommaso d'Aquino un punto di avvio che fornisce un preciso filo conduttore, poiché il testo suggerisce distinti livelli di indagine, nessuno dei quali può essere trascurato se l'obiettivo è quello di individuare i presupposti di un'antropologia realmente integrale.

Si deve subito rilevare che le affermazioni tomiste risultano significative in relazione a tale obiettivo non nonostante la problematica teologica in esse presente, ma ancora di più in virtù di questa, in quanto qui emerge con la massima evidenza che ciò che è considerato non è un aspetto particolare dell'uomo, bensì l'ultima profondità del suo esistere al quale essa conferisce senso e unità.

Per cogliere questo nucleo irriducibile del soggetto è prioritario vedere che cosa sia, per Tommaso, la mente e, nel contesto

⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁵ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.10, a.2, ad 5: «mens est ad imaginem, praecipue secundum quod fertur in Deum et in se ipsam; ipsa autem est sibi praesens, et similiter Deus, antequam aliquae species a sensibilibus accipientur».

teologico, quale significato abbia il riconoscimento del suo carattere di immagine di Dio. A tale scopo occorre ricordare che il passo citato è inserito nel secondo articolo della decima questione del *De Veritate*, interamente incentrata sulla mente e sull'indagine, nella quale le prospettive teologica e filosofica possono sicuramente essere distinte, ma non artificiosamente separate, sulla sua peculiarità da cui risulta quella dell'uomo e della posizione, assolutamente unica, che egli occupa nel mondo.

Nel primo articolo di questa questione Tommaso precisa subito che «il nome di mente si dice nell'anima allo stesso modo del nome di intelletto»⁶ e che, pertanto, essa, in senso proprio e rigoroso, non coincide con l'anima considerata nella sua essenza, ma con quella potenza intellettiva che costituisce il grado più alto fra tutte le facoltà dell'anima medesima.

L'impossibilità di identificare l'anima con la mente, in quanto coincidente con l'intelletto, scaturisce dall'esigenza metafisica più radicale di negare l'identificazione della potenza, come principio immediato dell'atto – di intendere, in questo caso – con l'essenza che, in qualsiasi esistente finito, non è il suo stesso esistere. Di conseguenza, «solo in Dio l'intelletto è la sua essenza: mentre nelle altre creature intellettuali l'intelletto è una potenza dell'essere intelligente»⁷.

D'altra parte, posta questa irrinunciabile distinzione, Tommaso rileva che intelletto e mente possono essere assunti per indicare l'essenza dell'anima e non soltanto la sua potenza superiore, sottolineando esplicitamente che, oltre ad Agostino, già Aristotele ha fatto ricorso a questa assimilazione⁸.

Le essenze in se stesse risultano, infatti, inaccessibili all'umana conoscenza e si rivelano a noi soltanto mediante le loro facoltà

⁶ *Ibid.*, q.10, a.1, c.: «nomen mentis hoc modo dicitur in anima sicut et nomen intellectus».

⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I Pars, q.79, a.1, c.: «in solo Deo intellectus est eius essentia: in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis». Cf. anche q.77, a.1, c.

⁸ *Ibid.*, q.79, a.1, ad 1: «Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine *intellectus*, quasi a principaliori sua virtute; sicut dicitur in I *De Anima*, quod *intellectus* est *substantia quaedam*. Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est *spiritus*, vel *essentia*».

dalle quali derivano direttamente gli atti che sono conoscibili attraverso gli oggetti ad essi propri. Affinché questo procedimento sia corretto si richiede tuttavia che l'atto e, dunque, la potenza siano peculiari dell'essenza che ne è il soggetto, escludendo, quindi, che l'anima umana possa essere definita in base alle potenze vegetativa o sensitiva, perché così si ricorrerebbe a facoltà che essa certamente possiede, ma che, essendo comuni ad altri esistenti finiti, non sono adeguate a esprimere ciò che la caratterizza essenzialmente, cioè in modo inconfondibilmente unico ed esclusivo⁹.

Gli atti intellettivi, invece, sono esercitati, in questo mondo materiale, solo dall'uomo e, dunque, la mente che ne è il principio prossimo manifesta la peculiarità dell'anima ed è, inoltre, la facoltà alla quale sono riconducibili anche le funzioni vegetative e sensitiche, poiché «nelle potenze si riscontra comunemente che quello che può di più può di meno, ma non avviene il contrario»¹⁰.

Risulta già qui evidente il significato, per la ricerca intrapresa, del passo citato introduttivamente poiché, mentre l'impossibilità di identificare la mente con l'essenza dell'anima non è altro che il riconoscimento della struttura metafisica dell'uomo quale esistente finito, l'affermazione, che ci si accinge a indagare nelle sue implicazioni, della conoscibilità dell'anima a partire dalla mente consente di pervenire a una reale comprensione del soggetto umano, incentrata su quella del suo principio costitutivo e fondante che nella mente trova la sua più alta espressione dalla quale deriva la radicale differenziazione della creatura razionale da qualsiasi altra¹¹.

In questo quadro, il riconoscimento del carattere di immagine di Dio concorre, con le sue implicazioni antropologico-filosofiche, a evidenziare ulteriormente ciò che è proprio della mente e, dunque, dell'uomo che è informato dall'anima di cui essa mente è facoltà.

⁹ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.10, a.1, c.

¹⁰ *Ibid.*: «In potentiss autem hoc communiter inventur quod illud quod potest in plus potest in minus sed non convertitur».

¹¹ *Ibid.*: «Patet ergo quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius». *Summa Theologiae*, I Pars, q.93, a.6, c.: «Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens».

Essendo emerso che la superiorità della mente nell'anima è tale che l'esistenza di questa facoltà costituisce la ragione ultima della differenza essenziale tra l'uomo e le altre creature, diviene pienamente evidente perché ad essa sia riconducibile la presenza, nell'esere umano, di un'immagine di Dio che non sia solo la somiglianza di vestigio che è rinvenibile in ogni esistente. L'immagine di Dio, infatti, si può trovare soltanto in ciò che in noi vi è di più elevato, e unicamente in virtù di un simile principio, che propriamente è immagine, quest'ultima è attribuibile a tutto l'uomo¹².

Il possesso della mente o intelletto è, dunque, la peculiarità che contraddistingue la posizione dell'uomo, da un lato rispetto alle restanti creature e, dall'altro, nei confronti di Dio del quale, pur essendo esclusa ogni uguaglianza, egli è la sola immagine nel mondo.

Tuttavia, approfondendo ulteriormente, si deve considerare se ogni attuazione della capacità intellettiva possegga lo stesso valore e, pertanto, ritornando al testo inizialmente assunto come riferimento, si rende necessaria una progressiva articolazione dell'indagine che, precisando il significato dell'immagine impressa nella mente, faccia affiorare, di quest'ultima, il nucleo costitutivo ultimamente irriducibile.

Nell'attività propria della mente, cioè, nella conoscenza, va innanzi tutto ricercata la ragione metafisica dell'incorporeità e della sussistenza dell'anima umana, soggetto di tale facoltà che «ha un'operazione per se stessa, alla quale il corpo non comunica. Ma nessuna cosa può operare per se stessa, se non sussiste per se stessa»¹³.

L'atto intellettivo, quindi, per i suoi caratteri e per la struttura costitutiva del suo principio, è l'unico adeguato a recare im-

¹² Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.10, a.1, c.: «unde cum secundum id quod est altissimum in nobis divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam eius». Per l'approfondimento di tale tematica in tutti i suoi aspetti è fondamentale l'intera q.93 (aa. 1-9) della I Pars della *Summa Theologiae*.

¹³ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I Pars, q.75, a.2, c.: «[Ipsum igitur intellectuale principium quod dicitur mens vel intellectus,] habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit».

pressa in sé l'immagine della Trinità divina che, infatti, «si trova nella mente in modo primario e principale in rapporto all'atto, in quanto cioè, dalla notizia che abbiamo, pensando formiamo il verbo interiore, e da questo prorompiamo nell'amore»¹⁴. Anche all'interno della stessa attività intellettuiva è, però, possibile riscontrare una maggiore o minore ragione di dignità e, dunque, un più o meno limpido trasparire dell'immagine, in proporzione all'oggetto su cui la mente volge la propria considerazione, secondo l'inquivocabile affermazione del testo inizialmente introdotto, per il quale «la mente è a immagine soprattutto in quanto si porta su Dio e su se stessa»¹⁵ e che riceve in un passo successivo un'esplícita e articolata conferma: «sebbene le potenze si estendano a tutti i propri oggetti, tuttavia la loro virtù si misura dall'ultimo al quale possono [giungere], come è evidente nel *I Caeli et mundi* [11]; e quindi ciò che appartiene alla massima perfezione delle potenze della mente, cioè essere a immagine di Dio, si attribuisce ad esse in riferimento all'oggetto più nobile che è Dio»¹⁶.

Il valore di una facoltà, dunque, è definito da quello del suo oggetto più elevato e così, nel caso della facoltà intellettuiva, il criterio non è fornito dalla chiarezza della conoscenza che ad essa è accessibile e che, coerentemente con tutta la gnoseologia tomista, è superiore per quello che è il suo oggetto proprio, ovvero l'«essenza della cosa materiale»¹⁷, ma dalla natura di ciò che essa, seppe in modo inadeguato, riesce a raggiungere.

«La conoscenza mediante la quale noi conosciamo Dio, nello stato di viatori, per mezzo della sua similitudine impressa nelle

¹⁴ *Ibid.*, q.93, a.7, c.: «Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus».

¹⁵ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.10, a.2, ad 5.

¹⁶ *Ibid.*, q.10, a.7, ad 4: «Ad quartum dicendum quod, quamvis potentiae se extendant ad omnia sua obiecta, tamen earum virtus pensatur ex ultimo in quod possunt, ut patet in *I Caeli et mundi* (11); et ideo id quod ad maximam perfectionem potentiarum mentis pertinet, scilicet esse ad imaginem Dei, attribuitur eis respectu nobilissimi obiecti quod Deus est».

¹⁷ *Ibid.*, q.10, a.7, ad 3. Cf. *Summa Theologiae*, I Pars, q.84, a.7, c.; q.85, a.1, c.

creature»¹⁸, nonostante la sua imperfezione e l'impossibilità di risalire dagli effetti oltre la semplice affermazione dell'esistenza di Dio, del quale rimane ignota l'essenza, è, pertanto, il vertice dell'umano intelletto naturale e attesta la dignità ontologica dell'unico esistente che, sulla terra, può innalzarsi sino al Creatore.

Il citato testo del *De Veritate*, q.10, a.2, ad 5 tuttavia rinvie nella mente l'immagine anche quando essa si volge a se stessa e questa conoscenza deve, quindi, possedere una costitutiva peculiarità che consente di accostarla a quella di Dio, sebbene quest'ultima, essendo indirizzata a un termine incomparabilmente più alto, Dio appunto, possegga primariamente la capacità di recare impressa l'immagine.

Sull'individuazione del carattere peculiare della conoscenza di sé Tommaso torna più volte e, come supporto, può essere senz'altro assunto l'art. 7 della medesima questione 10 del *De Veritate*, che discute «se nella mente vi sia l'immagine della Trinità in quanto conosce le cose materiali o soltanto in quanto conosce quelle eterne»¹⁹.

In primo luogo, viene escluso che la conoscenza delle realtà materiali possa generare quella conformità dell'anima a Dio, in cui propriamente consiste l'immagine, poiché tali oggetti «sono più dissimili da Dio della stessa mente»²⁰.

Riguardo poi alla conoscenza di sé, come già per gli oggetti esterni, non è rilevante il grado di perfezione che essa può raggiungere e che, indubbiamente, è maggiore quando la mente si volge a se stessa, rispetto a quando, invece, si porta su Dio, giacché la pienezza dell'immagine è proporzionata alla dignità dell'oggetto²¹.

¹⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I Pars, q.56, a.3, c.: «cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem eius in creaturis resultantem». Cf. cit., q.12, a.12, c.; q.93, a.8, ad 3.

¹⁹ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.10, a.7: «Utrum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit an solum secundum quod cognoscit aeterna».

²⁰ *Ibid.*, q.10, a.7, c.: «[res materiales] magis sunt Deo dissimiles quam ipsa mens».

²¹ *Ibid.*, q.10, a.7, ad 5.

In quest'ultimo caso, e solo in esso, inoltre, la mente, malgrado l'incolmabile inadeguatezza della sua conoscenza, «si conforma a Dio, così come ogni conoscente in quanto tale è assimilato al conosciuto»²², e in una simile conformità risiede senz'altro la maggiore possibilità di espressione dell'immagine.

Ciò nonostante, anche nella conoscenza che la mente ha di se stessa è impressa, seppure analogicamente, l'immagine della Trinità divina, poiché «in questo modo la mente conoscendo se stessa genera il suo verbo e da entrambi procede l'amore»²³.

La conoscenza di sé tuttavia rivela tutto il suo valore per il fatto che non si arresta solo in se stessa e che, nel momento in cui la mente si porta su di sé, la sua considerazione include anche proprio il suo essere a immagine e da quest'ultima risale a Dio in quanto termine ultimo, «indirettamente e mediatamente, come quando qualcuno, vedendo l'immagine di un uomo in uno specchio, si dice che si porti sull'uomo stesso»²⁴.

Diviene così pienamente comprensibile perché Tommaso possa, in un altro luogo, affermare senza esitazioni che «la stessa anima è un'immagine che espressamente conduce a Dio»²⁵, chiazzando perché la conoscenza di sé abbia una dignità che non è commisurata solo al suo contenuto immediato, ma che va ben oltre rispetto a quest'ultimo, «in modo che così la sua considerazione non si fermi in se stessa ma proceda fino a Dio»²⁶.

La riflessione teologica tocca qui il suo vertice poiché l'anima, recando impressa l'immagine di Dio, ne consente una conoscenza analogica ed è essa stessa la via per giungere fino a Lui, seppure nel modo imperfetto e sempre inadeguato che è accessibile all'uomo.

²² *Ibid.*, q.10, a.7, c.: «Deo conformatur, sicut omne cognoscens in quantum huiusmodi assimilatur cognito».

²³ *Ibid.*: «hoc modo mens cognoscens se ipsam verbum suum gignit et ex utroque procedit amor».

²⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologie*, I Pars, q.93, a.8, c.: «indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem». Cf. *Quaestiones disputatae de veritate*, q.10, a.7, c.

²⁵ Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Libros Sententiarum*, Lib. I, Dist. III, q.4, a.4, c.: «ipsa anima est imago expresse ducens in Deum».

²⁶ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.10, a.7, c.: «ut sic eius consideratio non sistat in se sed procedat usque ad Deum».

Assumendo, quindi, queste affermazioni come indispensabili presupposti, diviene possibile volgere l'attenzione alla seconda parte del citato passo del *De Veritate*, q.10, a.2, ad 5, svolgendo le implicazioni che risultano significative e imprescindibili sotto il profilo antropologico-metafisico, a partire dalla chiara enunciazione della presenza di sé e di Dio, prima che la mente attui qualsivoglia conoscenza mediante astrazione dalle immagini sensibili.

Quale nesso vi sia tra questa presenza previa e l'essere a immagine e che cosa essa attesti riguardo alla natura di ciò che, in tal modo, è presente, emerge chiaramente da un altro luogo in cui, oltre alla tesi già evidenziata, secondo la quale l'immagine si esprime in proporzione alla dignità di quello che la mente considera, Tommaso esplicita che, quando tale dignità è massima, gli oggetti ai quali essa compete sono presenti all'anima «per la loro essenza»²⁷.

È questo, sicuramente, il punto cruciale dell'intera indagine poiché il chiarimento e l'approfondimento della presenza per essenza, da un lato, conduce a individuare il fondamento metafisico che è richiesto da quell'antropologia integrale e unitaria da cui ha preso le mosse la ricerca e, dall'altro, consente di radicare in questo stesso fondamento l'origine del dinamismo dell'umana autoco-scienza, grazie alla quale il soggetto, quanto più si apre all'altro da sé, tanto più e più profondamente si trova sempre presso di sé.

Si deve innanzi tutto rilevare che Tommaso inequivocabilmente afferma che «l'anima è presente a se stessa come intelligibile»²⁸, sebbene la sua conoscibilità diventi attuale solo mediante il suo oggetto proprio e, quindi, tutta la riflessione sul significato di questo essere presente passa attraverso l'esplicitazione di ciò che è implicato da tale intelligibilità che si configura come la via per co-

²⁷ Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Libros Sententiarum*, Lib. I, Dist. III, q.4, a.4, ad 1: «Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ista assignatio imaginis attendatur secundum potentias absolute, nihilominus tamen praecipue attenditur secundum id quod est altissimum in eis; et hoc est respectu eorum objectorum quae per sui essentiam sunt in anima».

²⁸ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.10, a.8, ad ob.4: «anima est sibi ipsi praesens ut intelligibilis». Cf. *Scriptum super Libros Sententiarum*, Lib. I, Dist. III, q.4, a.5, c.

gliere quei caratteri che ultimamente consentono di definire la peculiarità dell'anima umana.

È immediatamente evidente come, nel quadro della metafisica tomista della conoscenza, l'intelligibilità esclusa qualsiasi materialità²⁹, presupponendo la radicale spiritualità dell'anima che è immateriale proprio perché è il principio dell'operazione conoscitiva, ovvero dell'atto della sua potenza più elevata, che è la mente³⁰.

D'altra parte, questa stessa intelligibilità non pregiudica in alcun modo la singolarità, cioè l'individualità di ciò che, in quanto immateriale, può essere inteso a partire da sé, senza astrazione di immagini di se stessa. Infatti «il singolare non è inconciliabile con l'intelligibilità in quanto è singolare, ma in quanto è materiale, perché niente è inteso se non immaterialmente. E perciò se c'è un singolare immateriale, così come è l'intelletto, questo non è inconciliabile con l'intelligibilità»³¹. Nella mente, facoltà della conoscenza intelligibile, va, pertanto, ricercata la ragione ultima della spiritualità dell'anima umana che, per essa, si distingue essenzialmente dal principio vitale di ogni altro vivente. Ma l'anima, nella sua sussistenza singolare e incomunicabile, è l'unica forma del corpo e «quell'essere nel quale essa stessa sussiste, (lo) comunica alla materia corporea, dalla quale e dall'anima intellettiva deriva un (tutto) unico»³². Il nucleo fondante l'unità del soggetto, nella ricchezza e nella complessità delle sue facoltà e attività, è così individuato nella mente in cui, si è visto, risiede l'immagine di Dio, che attesta l'incomparabile dignità dell'uomo.

Per la sua stessa immaterialità, però, «la mente, prima di astrarre dai fantasmi, ha una conoscenza abituale di sé mediante

²⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I Pars, q.87, a.1, ad 3: «in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur».

³⁰ *Ibid.*, I Pars, q.75, a.2, c.: «necessum est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens».

³¹ *Ibid.*, I Pars, q.86, a.1, ad 3: «singulare non repugnat intelligibilitati in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati».

³² *Ibid.*, I Pars, q.76, a.1, ad 5: «illud esse in quo ipsa subsistit, communica materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum».

la quale può percepire di esistere»³³ e da questa conoscenza implicita si origina quel movimento riflessivo di ritorno su di sé («*reditio completa*») in cui consiste la compiuta, esplicita autocoscienza e che «niente altro è che il sussistere della cosa in se stessa»³⁴. Vi è, dunque, un unico e identico fondamento dell'esistenza umana nella sua peculiarità e della capacità, anch'essa peculiarmente umana, di avere coscienza di tale esistenza; infatti «la mente conosce se stessa mediante se stessa, poiché alla fine giunge alla conoscenza di se stessa, sebbene mediante il suo atto»³⁵.

La presenza per essenza non configura, in tal modo, alcuna deroga all'assoluta necessità, per l'uomo, di acquisire ogni conoscenza, anche quella esplicita di sé, con il passaggio dalla potenza all'atto, ma evidenzia che il principio metafisico e dinamico dell'autocoscienza è già dato con l'esistere umano. A maggior ragione, risulta così comprensibile perché Dio, l'*Ipsum esse subsistens*, sia implicitamente presente alla mente, anteriormente a qualsiasi atto intenzionalmente conoscitivo, sebbene questa presenza non possa comportare, per sé sola, alcuna affermazione della sua esistenza³⁶. Ciò non di meno, la mente, nel suo cogliersi immaterialmente presente a sé, coglie anche Dio, «in quanto l'intendere non dice niente altro che l'intuito, che non è niente altro che la presenza dell'intelligibile all'intelletto in qualunque modo» – ed es-

³³ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.10, a.8, ad 1: «mens, antequam a phantasmibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet qua possit percipere se esse». Cf. *ibid.*, ad 11 et ad 14.

³⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I Pars, q.14, a.2, ad 1: «nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa». Cf. anche *Quaestiones disputatae de veritate*, q.1, a.9, c.: q.2, a.2, ad 2. Per l'approfondimento dell'autocoscienza come «*reditio completa*», cf. G. Salatiello, *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino*, PUG, Roma 1996.

³⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I Pars, q.87, a.1, ad 1: «mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum».

³⁶ Cf. J. Alfaro, *La dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según S. Thomás*, in «Gregorianum», 55 (1974), pp. 639-675. Questo studio risulta particolarmente illuminante per la riflessione sull'apertura implicita della mente a Dio e sulla concomitante decisa esclusione di qualsiasi forma di innatismo e ontologismo.

sendo evidente che Dio è in se stesso pienamente intelligibile – «così l'anima intende sempre se stessa e Dio»³⁷.

Emerge qui tutto lo spessore antropologico dell'attribuzione alla mente del carattere di immagine di Dio, che permette di comprendere che questa duplice presenza di sé e di Dio non sia da intendersi come una pura giustapposizione di oggetti intelligibili, ma sia rivelativa del più profondo dinamismo dell'interiorità dello spirito umano. La conoscenza abituale di sé, cioè l'implicita percezione previa della presenza dell'anima, non rimane infatti conclusa in se stessa, ma, attestando l'esistenza di un soggetto immaterialmente intelligibile, ovvero spirituale, sebbene finito nella sua singolarità, diviene la via attraverso la quale la mente «considera se stessa in quanto è immagine di Dio»³⁸. Il movimento della «reditio completa», che scaturisce dalla presenza per essenza è, dunque, aperto, nell'intenzionalità della coscienza, come suo termine ultimo, all'*Ipsum esse subsistens*, Essere assoluto e trascendente che, ontologicamente, è il fondamento primo dell'esistenza umana, costituendola nella sua dignità, appunto, di immagine di Sé, cioè soggetto spirituale, originariamente capace di conoscersi e di conoscerLo³⁹.

GIORGIA SALATIELLO

³⁷ Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Libros Sententiarum*, Lib. I, Dist. III, q.4, a.5, c.: «secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quoquammodo, sic anima semper intelligit se et Deum».

³⁸ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.10, a.7 c.: «se ipsam considerat ut est imago Dei».

³⁹ I testi di Tommaso qui considerati forniscono anche la base per comprendere l'identificazione rahneriana dell'antropologia metafisica con la filosofia della religione, che è resa possibile solo se si coglie che «l'uomo è spirituale, cioè vive la sua vita in una continua tensione verso l'Assoluto, in una apertura a Dio»: K. Rahner, *Uditori della Parola*, trad. it. Borla, Roma 1988, p. 97.