

## **La storicità dell'io e il concetto di potenza in san Tommaso d'Aquino**

### **Introduzione**

“Si è tomisti perché si è rinunciato a trovare la verità filosofica in un sistema fabbricato da un individuo, anche se questo individuo si chiamasse *ego*, e perché si vuol cercare il vero – da se stessi, certo, e con la propria ragione – facendosi discepoli di tutto il pensiero umano, per non trascurare nulla di ciò che è.”<sup>1</sup> Questa rinuncia ad un pensiero o ad un sistema personale è condizione indispensabile per confrontarsi con il problema dell'identità. Franz Kafka, nel disperato tentativo di comunicare con i familiari scoprì il ruolo generativo del pensare con l'*Altro* e con gli altri. Non rassegnandosi, impegnò la sua vita alla ricerca di una via d'uscita: la sua opera è testimonianza implacabile della volontà di non essere sopraffatto dalle ragioni che umiliano l'uomo sulla terra. Il suo no, angoscioso e risoluto, ad un mondo senza luce e speranza è giusto appello ad una discussione, ad un chiarimento; e forse al ritorno ad un pensiero vitale, come quello tomista, che può originare l'esperienza sia del “perdersi” nel sistema di un altro che il “ritrovarsi” fedeli discepoli della propria dottrina. Questa concezione filosofica “ausculta” le domande del nostro tempo per comprendere meglio e più profondamente la verità che si è già trovata. Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, F. Kafka hanno cercato invano questo interlocutore.

---

<sup>1</sup> J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 12.

Il sogno di un'identità vera ed aperta al dialogo è cominciato nella Modernità, nell'altro sogno, quello di Renato Cartesio, il quale vicino alla sua stufa<sup>2</sup>, da solo, andava scoprendo il nuovo “libro della natura”:

“Ma, dopo aver così impiegato alcuni anni a studiare nel libro del mondo e a farne esperienza, presi un giorno la risoluzione di studiare anche in me stesso, e d'impiegare tutte le forze del mio ingegno a scegliere il cammino da seguire. Questo, a mio avviso, mi riuscì assai meglio che se non mi fossi allontanato mai né dal mio paese né dai miei libri.”<sup>3</sup>

Oggi non si crede all'esistenza dell'io.<sup>4</sup> Ma l'io – come lo hanno vissuto R. Cartesio, F. Nietzsche, S. Freud, F. Kafka – era un io simbolico, isolato quasi, dalla familiarità del nostro uso. Era il modo allegorico per interrogarsi sulla condizione di escluso, di esule, di solitario e di ribelle. L'accusa del silenzio di Dio sulle vicende umane è denunciato da F. Kafka nella *Metamorfosi*. Dopo che il protagonista, Gregorio Samsa, si è lasciato morire di fame a causa della vergogna per essere diventato uno scarafaggio, la vecchia cameriera pensa a fare sparire l'ingombrante cadavere con queste parole: “bé, insomma, non si preoccupi più di come sbarazzarsi di quella roba di là. E' tutto sistemato.”<sup>5</sup> Questa figura mostruosa e la sua definizione come «quella roba di là» ci fanno percepire la drammaticità che caratterizza la scoperta dell'identità personale e spiegano il rifiuto di qualsiasi atteggiamento di distacco, anche metafisico,

---

<sup>2</sup> J. MARITAIN, *I tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*

<sup>3</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*

<sup>4</sup> Cfr. I. KANT, *La critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1...; e la filosofia analitica di D. PARFIT, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.

<sup>5</sup> F. KAFKA, *La metamorfosi*, in *Racconti*, Newton, Roma 1980, p. 145.

da parte degli intellettuali e letterati moderni. L'io si lascia definire solo dalla precarietà e dalla socialità, cioè da un succedersi disordinato di identità nell'ironica condizione numerica di un solo individuo. Ma, anche questa unità psicofisica si può superare: la macchina può essere “protesi” dello stesso individuo. La divisione della natura, operata dalla scienza moderna<sup>6</sup>, si è estesa all'uomo con le scienze sociali: la continuità fisica che consentiva di riconoscere questo individuo come lo stesso di ieri si è spezzata. Proust ha anticipato questa possibilità con la sua opera letteraria: soltanto la frase precisa e la forma perfetta consentono all'uomo il recupero di se stesso e dell'unità con se stesso, uccisi dal tempo.

L'uomo, tuttavia, è molto di più: il tutto in cui ricomporre le parti divise non può essere l'io isolato e decontestualizzato della *Metamorfosi* o la vicenda psicologica della *Ricerca del tempo perduto*. Questo tutto deve essere pensato in relazione a Dio, agli uomini, alla natura, al mondo, poiché questo “eroismo spirituale” aspira a superare la sua condizione di estraneità. F. Kafka descrive questa speranza con l'attesa del messaggio imperiale:

“Gli riuscisse di precipitarsi, una volta, fuori dell'ultima porta – ma questo non potrà mai, mai accadere – ecco dinanzi a lui la città imperiale, il centro del mondo, ove sono ammassate montagne dei suoi detriti. Nessuno riesce ad avanzare, lì in mezzo, neppure con il messaggio di un morto. Ma tu siediti alla tua finestra e lo sogni, quando viene la sera.”<sup>7</sup>

L'identità personale – come è emersa nella cultura del novecento – è, a sua insaputa, fondata sull'intuizione tomista della soggettività:

---

<sup>6</sup> GUARDINI, *Lettere dal lago di Como*

<sup>7</sup> F. KAFKA, *Un medico di campagna*, in *Racconti*, cit., p. 195.

“l’intuizione della soggettività è un’intuizione esistenziale, che non ci rivela nessuna essenza. *Ciò che* noi siamo, lo sappiamo mediante i nostri fenomeni e le nostre operazioni, il nostro flusso di coscienza. Più ci abituiamo alla vita interiore, meglio decifriamo la sorprendente e fluida molteplicità che ci viene così offerta, – e più sperimentiamo che ci lascia ignoranti dell’essenza del nostro io. La soggettività *in quanto soggettività* non è concettualizzabile, è un abisso inconoscibile, – inconoscibile per modo di nozione, di concetto o di rappresentazione, per modo di scienza, qualunque sia, introspezione, psicologia o filosofia.”<sup>8</sup>

In realtà, i filosofi del novecento si sono opposti al “colonialismo” della ragione scientifica e tecnica, non contro la ragione *sic et simpliciter*. La questione antropologica dell’identità non può, quindi, essere disgiunta da quella gnoseologica, epistemologica e metafisica. Per capire cosa ci consente di ri-conoscere un individuo come *lo stesso* si deve distinguere il livello ontologico da quello gnoseologico, la conoscenza metafisica da quella psicologica. È necessario ripensare alla concezione tomista di soggetto ed in particolare a quella di potenza per individuare la “legge” che fa essere e perfeziona un soggetto come io differenziandolo da Dio, dagli altri uomini, dal mondo, dalla natura e da tutti gli altri individui.

## **1. Identità, identità personale ed individuazione**

---

<sup>8</sup> J. MARITAIN, *Breve trattato dell’esistenza e dell’esistente*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 56.

«"Che cos'è l'uomo senza la sua storia? Un prodotto della natura, niente di personale." La storia della personalità è più vecchia del prodotto della natura, inizia prima del destino individuale e può proteggere o distruggere ciò che è e resta natura in noi.»<sup>9</sup> Hannah Arendt racconta se stessa con le parole di Rahel Varnhagen. L'essere ebrea, l'esilio americano l'associano ad un popolo di cui deve condividere la sorte, al di là delle sue idee o sentimenti. H. Arendt, come R. Varnhagen, prima di essere Hannah e Rahel, sono donne ebreë. Il loro futuro è già deciso: appartengono alla classe degli individui che devono essere perseguitati. Sono una delle tante donne ebreë. Si potrebbe dire che per loro il problema logico prevale su quello metafisico: non devono nemmeno scegliere la "fila" che le condurrà alla morte; non conta la loro irriducibile esistenza di singoli individui.

L'unica via d'uscita per Hannah e per Rahel è il dialogo attraverso la biografia. Come in Marcel Proust, la narrazione della storia consente sia la divisione che la ricomposizione di se stesso al di là degli angusti limiti di un tempo e di uno spazio apparentemente "finiti". L'identità diviene questo riconoscersi "uguali" secondo un tempo e uno spazio dominato dalla rispondenza, dall'affinità e dalla coscienza.<sup>10</sup>

Ma, questa scoperta dell'io non è forse il frutto più maturo di un cammino che il pensiero ha fatto nell'epoca moderna?

L'identità, in quanto relazione di equivalenza fra individui, era dibattuta in Aristotele, in Agostino e in Tommaso con la dizione: problema dell'uno e del molteplice. Il *principium individuationis* costituiva la risposta al problema sia dell'irriducibilità di ogni individuo che dell'origine

---

<sup>9</sup> H. ARENDT, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Saggiatore, Milano 2004, p. 12.

<sup>10</sup> H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, differenza fra tempo della fisica e tempo vissuto della vita.

dell'individualità di un ente distinto da ogni altro, anche da quelli che condividono la stessa natura.

Per Aristotele, come per Agostino e per Tommaso essenziale era il principio per cui era la realtà e non la teoria a spiegare il mondo. Prima della nascita della scienza moderna e moderna tecnica<sup>11</sup>, la domanda “cos'è questo individuo?” era deciso dal fatto extra linguistico della sua esistenza. Il problema dell'identità, della differenza e della somiglianza fra individui era affrontato da Aristotele «iniziando dalla conoscenza della realtà. Il reale che è, proprio in quanto reale, sempre qualcosa di singolo, si sottrae nella sua singolarità alla conoscenza scientifica che nel raziocinio manifesta il perché di un determinato rapporto tra l'ente e la proprietà nell'ambito del reale.»<sup>12</sup>

In Aristotele, come in Tommaso, l'identità e l'individuazione, sono definiti primariamente dalla realtà attraverso i concetti di sostanza<sup>13</sup>, accidenti, potenza, atto, partecipazione ed analogia *entis* e secondariamente dalla logica come ente di ragione.

Il problema dell'io come noi oggi lo intendiamo, cioè come affermazione del singolo sulla società o sullo Stato, non esisteva; infatti, Aristotele denominava soggetto ciò che noi chiameremmo oggetto. Il soggetto possedeva due significati: il primo, ontologico, per cui soggetto è ciò che ha un'esistenza autonoma e il secondo, logico-linguistico, per cui il soggetto è distinto dal predicato. Era fondamento sia del reale che soggetto logico dei predicati. L'individuo-uomo si differenziava dagli altri individui perché persona. Scrive san Tommaso,

---

<sup>11</sup> Cfr. dibattito sulla svolta operata dal metodo scientifico: Paolo Rossi, Arendt contro Heidegger, Loewith

<sup>12</sup> T. TYN, ., *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991, p. 54.

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000, pp. 291-292.

“[la persona] significa quanto di più nobile c’è in tutto l’universo, cioè il sussistente di natura razionale. Per questo, dovendosi attribuire a Dio tutto ciò che importa perfezione, perché nella sua essenza contiene tutte le perfezioni, è conveniente che gli si attribuisca anche il nome di *persona*. Tuttavia non nel modo che si attribuisce alle creature ma in maniera più eccellente”.<sup>14</sup>

Senza entrare nel merito della questione molto complessa sulla natura della personalità umana in san Tommaso, cioè se sia una perfezione trascendentale o un “tutto”<sup>15</sup>, sicuramente ciò che rende uomo un individuo è il fatto di essere soggetto esistente per una forma sostanziale spirituale, che lo pone in un determinato grado della perfezione degli enti.

H. Arendt, fuoriuscendo da queste categorie, con le parole di R. Varnhagen, sembra porre un’altra questione quando parla di “personalità” e di “natura”.

È stato Wilhelm Leibniz<sup>16</sup>, per primo, ad affrontare logicamente l’argomento, affermando che: «in natura non vi sono mai due esseri che siano perfettamente l’uno come l’altro e nei quali non sia possibile trovare una differenza». Due individui non possono occupare lo stesso posto nello stesso tempo: «Il problema del contare gli individui e della cosiddetta “quantificazione esistenziale” – che corrisponde poi al problema dell’individuazione –, è logicamente più fondamentale del problema dell’identità nel tempo, in quanto prima ancora di seguire un individuo nel

---

<sup>14</sup> TOMMASO D’AQUINO, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna ..., I, 29, 3.

<sup>15</sup> M. LORENZINI, *L’uomo in quanto persona. L’antropologia di Jacques Maritain*, ESD, Bologna 1990, p. 114.

<sup>16</sup> G.W. LEIBNIZ, *La monadologia*, Laterza, Bari 1948, p. 119.

tempo, dobbiamo essere in grado di identificarlo come distinto, appunto di individuarlo.»<sup>17</sup>

La questione della differenza, cioè del principio per cui io sono io, precede quella della mia identità; tuttavia, quale “legge” può garantire l’identità fra ciò che il singolo individuo è e ciò che il clan, la società, la mentalità di un popolo vuole che diventi? H. Arendt come R. Varnhagen, F. Kafka sono stati catturati dall’apparente contraddizione fra l’essere antropologicamente una persona e il cammino che l’individuo deve compiere per “farsi” uomo.

## **2. L’identità personale e il concetto di potenza in san Tommaso d’Aquino**

Esiste l’io? Sono identico a me stesso con il passare del tempo?

Appartengo ad una storia senza averla scritta?

H. Arendt, evocando la risoluzione di R. Varnhagen di accettare il suo essere ebrea, ci rammenta che il problema del diventare se stessi è anche un libero adeguamento ad una “legge” inscritta nel “tutto” che è la persona.

Nell’introduzione si accennava all’esistenza di un legame profondo, anche se inconsapevole, fra la concezione della soggettività nel tomismo e l’io di M. Proust, F. Kafka, di H. Arendt ed in generale dei filosofi, artisti, intellettuali del Novecento. Questa relazione può essere, però, percepibile solo mediante la teoria dell’astrazione, che il pensiero moderno ha rifiutato:

---

<sup>17</sup> D. SPARTI, *Identità e coscienza*, Mulino, Bologna 2000, p. 55.



“Siano neokantiani, neopositivisti, idealisti, bergsoniani, logistici, pragmatisti, neospinoziani, neomistici, un vizio profondo travaglia i filosofi di questo tempo, – il vecchio errore dei *nominalisti*. [...] Tutti costoro rimproverano alla conoscenza per concetti di non essere una intuizione soprasensibile del singolo esistente quale la *scientia intuitiva* di Spinoza, o la visione teosofica di un Böhme o di un Swedenborg, denunciata da Kant – tanto a malincuore – come illusoria.”<sup>18</sup>

L’aspetto più angoscioso dell’identità personale – come è stata scoperta dal pensiero moderno – è quello di un rinvenimento del proprio io nella solitudine e nell’ateismo filosofico. In questo contesto, l’individuo è sottoposto alle lacerazioni e ai tormenti delle sue emozioni senza potersi appoggiare alla sua ragione, poiché non riesce a trovare l’altro in se stesso: dopo il peccato di Adamo ed Eva non vi è niente di più crudele.

M. Proust, F. Kafka, H. Arendt si sono conosciuti nello specchio di una socialità che li ha spinti ad assolutizzare il valore della personalità su quello della persona. È vero quanto H. Arendt ci richiama: “la storia della personalità è più vecchia del prodotto della natura e può proteggere o distruggere ciò che è e resta natura in noi”; non fino ad annientarci. Infatti, l’uomo si evolve nel tempo, ma “la sua natura come tale, il suo posto e il suo valore nel cosmo, la sua dignità, i suoi diritti, le sue aspirazioni come persona e il suo destino davanti a Dio non cambiano.”<sup>19</sup>

L’esagerazione e la drammaticità di M. Proust, F. Kafka e H. Arendt nella scoperta e vita dell’io dipendono in larga misura dall’assenza di una visione concettuale ed astratta, sola in grado di mettere l’intelligenza

---

<sup>18</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., p. 19.

<sup>19</sup> J. MARITAIN, *L’educazione come persona*, La Scuola, Brescia 1962, p. 32.

umana di fronte al reale e all'essere. La storia umana è storia non solo dell'uomo, ma del singolo individuo nella storia umana.

Per comprenderlo è necessario ripensare al concetto tomista di potenza, intesa come capacità di ricevere e non come pura possibilità.<sup>20</sup> Ammettere che oltre all'essere esista un non essere: la potenza, significa creare la condizione paradossale di una differenza all'interno dell'essere, per cui l'essere una cosa determinata e non un'altra è un bene, in quanto l'essere questo e non quello è stato desiderato, pensato e voluto. Per essere ricevuto l'essere genera una capacità di ricevere che esiste "prima" dell'essere stesso. Questo "prima" è colto dall'intelletto nell'atto di distinguere ciò che pensato da ciò che è reale. È il mistero della creazione per cui il Creatore crea dal nulla la sua creatura.

In termini metafisici, nella formazione dell'io, si assiste all'illogica situazione di:

“un'essenza completa e perfetta nella sua linea di natura è potenza rispetto all'atto di esistere, rispetto alla posizione *extra causas*.”<sup>21</sup>

Non esiste un punto tutto-o-nulla, in grado di definire una linea divisoria: al di qua sei ancora tu e al di là è Tizio o Caio. San Tommaso, con il concetto di potenza, ci mette di fronte un soggetto esistente che chiede di essere perfezionato. Esiste un'analogia fra ciò che rende questo individuo se stesso e la sua continuità nel tempo. Non si tratta di una potenza che si compone con una forma a livello di struttura ontologica dell'ente, ma di

---

<sup>20</sup> H. ARENDT, *La vita della mente*, Mulino, Bologna

<sup>21</sup> J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., p. 503.

una potenza differenziante l'atto nel suo essere atto. Trattando dell'essenza delle sostanze separate, San Tommaso scrive:

“Omne autem quod recipit aliquid ab alio in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius; ergo oportet quod ipsa quidditas uel forma que est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus. Et ita inuenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi equiuoce. Vnde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi que uidentur rebus ratione materie conuenire, equiuoce conueniunt substantiis intellectualibus et substantiis corporali bus, ut in III De anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentie quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas uel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantie componi ex quo est et quod est, uel ex quod est et esse, ut Boetius dicit.” [Tutto ciò poi che riceve qualcosa da altro, è in potenza rispetto ad esso, e ciò che è ricevuto in esso è il suo atto; occorre dunque che la stessa quiddità o forma, che è l'intelligenza, sia in potenza rispetto all'essere che riceve da Dio, e quell'essere ricevuto è come atto. E così si ritrovano nelle intelligenze potenza e atto, ma non materia e forma, se non in senso equivoco. Per cui anche “patire”, “ricevere”, “essere soggetto” e tutte le espressioni di questo tipo che sembrano convenire alle cose in ragione della materia, convengono in modo equivoco alle sostanze intellettuali e a quelle corporee, come dice il Commentatore nel III libro *Sull'anima*. E poiché, come si è detto, la quiddità delle intelligenze è

l'intelligenza stessa, la sua quiddità o essenza è ciò che essa stessa è, mentre l'essere ricevuto da Dio è ciò in virtù di cui può sussistere nella realtà, e perciò alcuni affermano che tali sostanze sono composte dal "ciò per cui è" e da "ciò che è" e dall'essere, come dice Boezio."]<sup>22</sup>

Quando diciamo io non ci riferiamo al rapporto fra soggetto ed oggetto, ma al puro esercitare l'atto d'essere come il proprio atto, partecipazione dell'essere in sé. "Proprio perché l'essenza non può costituirsi se non come differenza *intrinseca* dell'essere, l'essere in sé le rimane sempre *estrinseco* per quanto le sia partecipato per composizione – infatti, l'essenza, che in sé è già un essere depotenziato, non può ricevere l'essere se non in misura diminuita rispetto a ciò che è l'essenza stessa dell'*ipsum esse*."<sup>23</sup>

Analogicamente alla paradossale costituzione del co-principio all'essere che è la potenza, il singolo individuo non può essere uomo da solo; necessita della società. Tuttavia, il vivere in società non estrinseca soltanto un bisogno, ma esprime una comunione: egli può appartenere ad un gruppo a modo di amicizia. L'altro che è prima dell'atto d'essere è anche prima del diventare uomo. La stessa legge che rende un'idea soggetto di esistenza costituisce l'individuo *alter ego* della società, per cui ogni singolo individuo trascende la società di cui fa parte, pur essendo una sua parte. Prima del corpo, della memoria, dell'esperienza, degli altri individui c'è una differenza sostanziale che giustifica il sentimento dell'io e della sua continuità temporale.

L'io è il frutto di una "convenienza" ontologica o similitudine con l'atto che lo costituisce e lo rende degno di essere amato per se stesso, al di là di

---

<sup>22</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Ente ed essenza*, Rusconi, Milano 1995, pp. 115-116-117.

<sup>23</sup> T. TYN, ., *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, cit., pp. 454-455.

ogni causalità o necessità. In altri termini, la legge che fonda l'io è la capacità di diventare, a livello intenzionale e affettivo, un altro come “emanazione” della propria sostanza, restando se stesso nell'atto di ricevere questa personalità:

«l'io si determina all'interno di un'attualità precedente e costitutiva della sua determinazione; ma la determinazione dell'io differisce da quell'atto che la fa essere, per cui l'io scopre sia d'essere un rapporto derivato sia che il rapportarsi a se stesso è, o meglio “può” essere un mettersi in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero, cioè un rapporto con un Altro.»<sup>24</sup>

Ha ragione Leibniz non possono esistere due individui uguali, perché l'essere stesso costituisce un'alterità: la potenza passiva o capacità di ricevere, la quale “non è riconducibile alla materialità ma è la «situazione» metafisica di tutto ciò che è in quanto «capace» di ricevere l'essere. Essere capacità di essere – e la forma che è atto in rapporto alla materia è potenza rispetto all'essere – è ciò che ci pone nell'alterità dell'essere – l'essere è Atto sussistente *sic et simpliciter* – di modo che il limite che l'ente è, cioè la sua finitezza, non è semplicemente un negativo ma è in se stesso quel differire che pone la condizione della alterità della differenza ontologica”.<sup>25</sup> Grazie a questo significato di potenza quale capacità di essere, viene posta con l'analogia, non solo la distinzione e la

---

<sup>24</sup> E. MORANDI, *Pensare l'essere nell'ente secondo la metafisica di San Tommaso D'Aquino: partecipazione, differenza, soggettività*, in *Con-tratto*, Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea, numero 0 - maggio 1992, il Poligrafo, Padova, p. 38.

<sup>25</sup> E. MORANDI, *Pensare l'essere nell'ente secondo la metafisica di San Tommaso D'Aquino: partecipazione, differenza, soggettività*, cit, p. 28.

moltiplicazione degli esseri, Dio perfettamente distinto dal mondo, ma anche il significato della differenza ontologica tra Dio e gli altri enti. Per cui, “Il soggetto è la differenza in quanto tale non solo *dell’*essenza, la quale in sé considerata è sempre univoca – l’umanità è predicabile univocamente di molti uomini –, ma anche *nell’*essenza, tant’è vero che Socrate non è più predicabile ad altri poiché diventando reale l’essenza stessa è differente. L’essere dunque non è che «si differenzi», ma «fa essere differenti» i differenti proprio partecipandosi a suppositi che possano in-sé esercitare il suo dono. La terminazione suppositiva dell’essenza è ciò che la rende capace di comporsi con l’essere in quanto la rende capace di esercitarlo. L’essere è, così, manifestativo della sua stessa gratuità poiché se fosse semplicemente atto di una potenza si potrebbe ancora postulare un vincolo necessario tra l’atto e le sue attuazioni; ma se il suo atto è atto di una potenza *nel* supposto (inteso come in se stessa capace di esercitarlo non da-sé ma in sé), significa che attua l’indipendenza dell’altro in quanto altro; è un «legame» indipendente nel suo stesso legare.”<sup>26</sup>

Il limite che l’ente è, l’essere un io finito, non è dunque un negativo, ma è in se stesso «similitudine partecipata» che pone la condizione stessa dell’alterità della differenza ontologica fra Dio e la creazione.

Se la potenza fosse da intendere solo come formale, attuante una materia, avrebbe ragione Nietzsche: l’io si mostrerebbe illusorio nell’atto stesso di affermarsi. La storia dell’io sarebbe questa prova inconfutabile: «mi racconto la mia vita», introduce *Ecce homo*. L’esercizio nella narrazione della propria vita «a se stesso», – come commenta Montinari a proposito degli scritti autobiografici 1856-1869 di Nietzsche, – rappresenta l’atto di

---

<sup>26</sup> E. MORANDI, *Pensare l’essere nell’ente secondo la metafisica di San Tommaso D’Aquino: partecipazione, differenza, soggettività*, cit, p. 36.

forza, anche se guidato dalla «cristianissima virtù della veracità», di chi non può perdersi in un altro, ma è destinato solo ad affermare se stesso.

A livello dell'ente esiste un paradosso, che è il mistero dell'essere: da un lato la potenza entitativa deve precedere l'attuazione per riceverla, dall'altro non può precederla perché all'infuori dell'essere non c'è nemmeno potenza, ma solo il nulla assoluto. Infatti, "l'atto non si limita alla forma ponente in specie e tanto meno alla forma inerente ad una materia e determinante la specie in un individuo. Parimenti la potenza non si limita alla materia. Sicché, se è vero che ogni forma è atto e ogni materia è potenza, *non tamen convertitur*, non vale inversamente che l'atto si riduca alla forma e la potenza alla materia. La necessità di allargare il concetto di atto, con la conseguenza di ampliare anche quello di potenza, in quanto la potenza dipende dall'atto e si definisce per riferimento ad esso, (per cui rimane sempre valido il principio *proprius actus in propria potentia*), deriva da un'esigenza profondamente metafisica: quella di concepire l'essere come forma, ma nel contempo come forma trascendente ogni forma ponente in specie, una forma insomma ed un atto analogicamente detti tali, perché trascendenti, superiori ad ogni altra forma o atto concepibili."<sup>27</sup>

## **Conclusione**

L'io è la sintesi del paradosso sia della conoscenza che della creazione. Come nella conoscenza l'uomo "apprende" in se stesso se stesso e il mondo senza diventare fisicamente se stesso e il mondo, poiché come nella creazione, egli è se stesso in altro.

---

<sup>27</sup> T. TYN, ., *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, cit., p. 445.

Tuttavia, l'individuo non diventa una "repubblica"<sup>28</sup> o un "club"<sup>29</sup>. L'unità delle nostre percezioni ed esperienze dipende innanzitutto dall'evidente esistenza di un unico individuo, colta metafisicamente nel concetto di potenza allargata all'essenza: la dottrina aristotelica della potenza e dell'atto è estesa alla relazione di essenza ed esistenza. In questo caso non si tratta di un semplice perfezionamento di una capacità, ma dell'attuazione di qualcosa che non chiede di essere posta nell'esistenza.

Come dire che, in un certo senso, hanno ragione sia Hume che la filosofia analitica: non è contraddittorio pensare che un individuo sia una repubblica o un club; lo diventa quando prendiamo atto che esistono dei soggetti.

Ciò che rende un individuo continuo o identico a se stesso nella novità della storia è il soggetto o terminazione di un'essenza nell'ordine dell'esistenza: l'esistenza appartiene all'individuo e soltanto a lui. Ciò che mi rende uguale è il fatto che non sono solo un individuo che cambia, ma un io che riflette se stesso nell'atto di perfezionarsi.

Lo stesso individuo è identico a sé perché ciò che cambia è solo una parte di noi, quella accidentale. Noi siamo un composto: la crescita afferma la necessaria identità del soggetto con se stesso nello sviluppo della sua personalità. Divento io perché sono presente a me stesso come qualcuno che mi è stato donato e questo altro che sono io derivò dall'Altro che è Dio e dagli altri che sono gli uomini. Sono identico perché esisto come relazione con me stesso grazie al riconoscimento che io compio di me stesso come altro da me in me. Mi calcolo uno nel tempo e nello spazio

---

<sup>28</sup> Cfr. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1987, I.

<sup>29</sup> Cfr. D. PARFIT, *Ragioni e persone*, cit..



perché sono io quello che agisce col corpo, che esprime anche la mia anima.

Perché la definizione di se stesso come «quella roba di là» della *Metamorfosi* di Kafka?

Ci siamo cercati in una ragione, come quella scientifica, che non conosce l'essenza, il dono di esistere come soggetti e la fede cattolica.<sup>30</sup> Il vero dramma è la perdita della sapienza, perché se la metafisica ci insegna che l'Altro e gli altri sono “prima” e fondamento del mio riconoscimento di me stesso come io, soltanto alla luce della sapienza si può essere se stessi e sperare di essere accolti con giustizia. La tragedia di F. Nietzsche, S. Freud, F. Kafka, H. Arendt è di essersi pensati in una ragione separata dalla fede e dalla fede cattolica e perciò di non avere conosciuto la relazione ontologica che lega l'umano al divino. Sono filosofi religiosi che non hanno potuto rendere ragione a se stessi del loro no alla morte e alla solitudine; poiché, «l'esemplato non può essere debitamente conosciuto se non alla luce del suo Esemplare»<sup>31</sup>.

Perché essere uno, identico, io? In vista di che?

Dopo secoli di irrazionalismo e di volontarismo abbiamo bisogno di riscoprire la ragionevolezza dei nostri più intimi desideri, placando le passioni distruttrici che si agitano nel nostro cuore. Si deve riscoprire il “poco” che la ragione può offrire nella ricerca di se stessi. La tradizione tomista ci dimostra che l'io non è in vista della solitudine o dell'affermazione di sé, ma per amare ed essere amato. Siamo nati per sacrificarci perché viviamo in un Altro. Perciò, credere di poter parlare, guarire, educare senza amare è metafisicamente un'assurdità. Mi pare,

---

<sup>30</sup> Cfr. L. GORIUP, *Il rischio è bello*. ESD, Bologna 2010.

<sup>31</sup> T. TYN, ., *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, cit., p. 17.

perciò, significativo concludere questa riflessione con la lunga citazione che Maritain fa di se stesso: ci si può riferire a se stessi perché si parla di un altro quando si “racconta” la propria vita.

“«Ecco che cosa voglio dire: la conoscenza di sé in quanto analisi puramente psicologica di fenomeni più o meno superficiali, vagabondaggio attraverso le immagini o i ricordi, non è altro che un sapere egoista, qualunque sia il suo valore. Ma quando diventa ontologica, la conoscenza dell’io è trasfigurata, implicando allora l’intuizione dell’essere e la scoperta dell’abisso attuale della soggettività. È in pari tempo la scoperta della generosità profonda dell’esistenza. La soggettività, questo centro essenzialmente dinamico, vivo e aperto, dà e riceve nello stesso tempo. Essa riceve attraverso l’intelligenza, sovresistendo nella conoscenza, dà attraverso la volontà sovresistendo nell’amore, cioè avendo dentro di sé altri esseri come attrazione interiore che la spingono a traboccare verso di essi e a darsi ad essi, inoltre esiste spiritualmente come dono. È meglio dare che ricevere: l’esistenza spirituale di amore è per l’io la suprema rivelazione dell’esistenza. L’io, essendo non solo un individuo materiale, ma anche una persona spirituale, possiede e padroneggia se stesso in quanto è spirituale e libero. Si possiede e dispone di sé, assolutamente parlando, appunto per nessun altro fine che per il *meglio*, cioè per darsi. [...] l’amore non è un piacere che passa o un’emozione più o meno intensa, ma è la tendenza radicale e la ragione fondamentale del suo stesso essere, per la quale egli vive». [...] Nella misura in cui noi veramente lo [l’altro] amiamo non per noi ma per lui, e nella misura in cui, – e non capita sempre – la nostra intelligenza facendosi passiva in rapporto

all'amore, e lasciando dormire i suoi concetti, rende perciò stesso l'amore un mezzo formale di conoscenza, noi abbiamo dell'essere che amiamo una conoscenza oscura simile a quella che abbiamo di noi, lo conosciamo nella sua stessa soggettività, almeno in una certa misura, attraverso la esperienza dell'unione.''<sup>32</sup>

Prof. ssa Alfreda Manzi

---

<sup>32</sup> J. MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, pp. 66-67.