



CENTRO DI DOCUMENTAZIONE INTERDISCIPLINARE DI SCIENZA E FEDE



SCUOLA INTERNAZIONALE SUPERIORE
PER LA RICERCA INTERDISCIPLINARE

Alberto Peratoner

***Il dialogo con i Maestri e con le Fonti:
il ruolo della Biblioteca nella formazione intellettuale
e nel lavoro di ricerca***

Indice:

1. **Traccia:** Il dialogo con i Maestri e le Fonti
2. **Allegato I:** Antonio Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*
3. **Allegato II:** Testi di Giustino martire, Clemente Alessandrino, Tommaso d'Aquino, Blaise Pascal, Henri Bergson, A. D. Sertillanges, Romano Guardini
4. **Allegato III:** Testi di Aristotele, Antonio Rosmini, Carmelo Vigna

Triennio 2013/16
LAVORO INTELLETTUALE E METODOLOGIA DI RICERCA
a.a. 2014/15: **I luoghi e i contesti**

6 dicembre 2014

Documento n. 6

Traccia schematica ad uso dei partecipanti al seminario
(è vietata la riproduzione senza il permesso dell'autore)

IL DIALOGO CON I MAESTRI E CON LE FONTI

IL RUOLO DELLA BIBLIOTECA NELLA FORMAZIONE INTELLETTUALE E NEL LAVORO DI RICERCA

Alberto Peratoner

(Padova, Facoltà Teologica del Triveneto / Venezia, Congregazione Armena Mechitarista)

Roma, DISF / Pontificia Università della Santa Croce, sabato 6 dicembre 2014

Cosa fa di un docente un *maestro*?

Un *maestro* è un docente che accende negli allievi un sapere vitale e ne fa dei discepoli.

La relazione umana di discepolato rivela l'insostituibilità della trasmissione viva e personale del sapere, che necessita del contatto diretto.

Il maestro instaura un rapporto circolare con gli allievi; il docente che si limita a somministrare conoscenza si limita ad un rapporto unidirezionale.

La semplice *conoscenza*, del resto, non è sinonimo di *cultura*, che implica l'interiorizzazione e appropriazione, vitale ed esistenziale, della conoscenza nella relazione alla realtà.

Un *maestro* fa cultura; un semplice docente si trova nella condizione necessaria ma non sufficiente a tal fine.

Educazione *passiva* e *attiva* nella *Quaestio XI De Veritate : De Magistro*, di Tommaso d'Aquino e soluzione teologica della circolarità docente-discente: «cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet».

Cosa fa di un testo una *fonte*?

Una *fonte* è una *sorgente*, un sito attivo dal quale scaturisce un alimento vitale quale acqua fresca e cristallina.

La vitalità di una fonte esprime la presenza "viva" dei grandi Maestri del passato (e del presente).

Nel riportarci in loro presenza ce ne fa ascoltare la voce, ci pone in dialogo con essi.

È, perciò, un'esperienza di immediatezza, di contatto diretto, che richiede un grado di maturità e di preparazione che viene dalla consuetudine accompagnata alla consapevolezza del valore e della preziosità dell'opportunità di tale presa di contatto.

Cosa fa di un'opera un *classico*?

Pensare innanzitutto in estensione a tutte le forme di espressione artistica: Musica, Letteratura (e di ogni genere: poesia, prosa, trattatistica, e questa umanistica o scientifica), Arti figurative, Architettura, secondo un concetto esteso di *testualità*. – Concepire perciò un classico come un concerto, o una sinfonia, o ancora un oratorio o un'opera lirica, ecc.; un capolavoro letterario quale un poema, un'opera narrativa o un trattato; un dipinto o una scultura; una chiesa o un palazzo, ecc.

Un *classico* è un'opera cui è possibile guardare come *fonte* e abbeverarsi.

Un *classico* è un'opera sulla quale è possibile sempre ritornare con un qualche grado di soddisfazione e di ulteriore arricchimento (alla fonte si torna; non si beve una volta per tutte).

Un *classico* è un'opera che viene naturale ricordare ed evocare, *in toto* o in qualche sua parte, quando i suoi contenuti incontrano la vita e ne illustrano i momenti significativi.

Un *classico* è un'opera che tocca le corde dell'esistenza, personale e relazionale, perché

Un *classico* è un'opera in cui si è versata l'esperienza di una grande umanità vissuta, sempre disponibile ad incontrare la nostra umanità vivente.

Un *classico* è un'opera capace di incontrare l'uomo di ogni tempo in quanto l'esperienza dell'umano vi si è versata *per ciò che ha di trascendentale*.

Un *classico* attiva, in forma privilegiata e aperta, il circolo ermeneutico della sua comprensione come dinamismo costruttivo intrecciato al progressivo arricchimento di comprensione della nostra esistenza.

Un *classico* è un'opera che non si potrà mai onestamente dire di aver finito di leggere.

Ricordarsi sempre che la lettura di un classico è sempre la propria lettura di un classico.

Ricordarsi sempre che la lettura di un classico è comunque la lettura di un classico, cioè di un testo letto, pensato e ripensato da generazioni e, il più delle volte, secoli di lettori e studiosi, attraverso letture e riletture, riflessioni, personali e comuni, interpretazioni, commenti e riprese sedimentate nel tempo.

Nel rapportarsi ad un classico vi è sempre:

- una quota di oggettività (il contenuto che vi è affermato e le informazioni trasmesse);
- una quota di interpretazione (quanto è colto in termini di sfumature e accezioni a partire dalla propria particolare sensibilità e dai fuochi di attenzione di ciò che sta a cuore del lettore);
- una quota di personalizzazione, o interiorizzazione (quanto è assimilato e integrato nella personalità spirituale e morale).

La lettura dei classici illustra l'esperienza viva e ne allarga gli orizzonti di comprensione.

La lettura dei classici educa ad essenzializzare, a portarsi al centro delle questioni.

La lettura dei classici rappresenta un efficace antidoto nei confronti della cultura dell'effimero.

La lettura dei classici nutre la trascendentalità della persona, la loro frequentazione concorre alla formazione spirituale della persona e a plasmare la cultura di uno stesso popolo, nella misura in cui quella lettura entra a far parte di un patrimonio condiviso.

La frequentazione dei classici introduce uno *scarto qualitativo* nelle fondamentali dimensioni dell'esistenza: negli affetti (in tutto l'universo delle relazioni umane), nel lavoro (nell'esercizio delle professioni anche le più apparentemente lontane dal respiro umanistico del sapere), nel riposo (che apre spazi vitali di *contemplatio* della bellezza dell'essere).

I classici: (auto)educazione al discernimento

Saper discernere: Classici e "piccoli libri" [→ Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (Allegato I)]

Saper discernere: *Best seller / Steady seller / Classici.*

Educarsi alla familiarità con i classici. Possibili strategie.

Amore per i classici e bibliofilia

Valore umanistico della bibliofilia: passione di sapienza o collezionismo?

Simbolica del libro: il *Libro della vita* (Dn 12,1; Ap 20,12; 21,27) / il "*Gran libro del mondo*"

- Il *Philobiblon* di Richard Aungerville (Richard de Bury) (1340-45).
- La temperie culturale dell'Umanesimo e la stagione esemplare del Rinascimento, con l'impegno profuso nella riscoperta dei classici.
- Il prototipo dell'umanista: Francesco Petrarca;
- Umanisti e stampatori: il caso Erasmo da Rotterdam - Aldo Manuzio.
- Libri – e *libri di classici* – come strumenti fondamentali per un umanesimo cristiano nutrito a tutte le forme di sapere: Mechitar di Sebaste (1676-1749) e Antonio Rosmini Serbati (1797-1855).

Valore e formazione di una biblioteca

Il valore "rappresentativo" di una biblioteca: potenzialità culturali dello "scaffale aperto".

Biblioteche pubbliche, istituzionali, private, personali.

La Biblioteca come luogo di un'esperienza culturale di immersione e relazione.

Costituire una biblioteca personale. Priorità, orientamenti, scelte, metodi.

ALLEGATO I

Antonio Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, II, 27; 37-41; 44

25. Certo, solo de' grandi uomini possono formare degli altri grandi uomini: e questo è appunto un altro pregio dell'educazione antica de' Sacerdoti, che venìa condotta dalle mani de' maggiori uomini che la Chiesa si avesse.

37. V'hanno due maniere di libri. Alcuni sono libri classici, solenni, che contengono la sapienza del genere umano, scritti da' rappresentanti di questa sapienza: libri dove non è nulla d'arbitrario e di sterile, nè nel metodo, né nello stile, né nella dottrina: dove non sono registrati solamente de' veri particolari, in una parola, dell'erudizione; ma sono date le universali verità, le dottrine feconde, salutari, dove l'umanità ha trasfuso se stessa co' suoi sentimenti, co' suoi bisogni, colle sue speranze.

Vi sono all'incontro degli altri libri minuti parziali, opere individuali, dove tutto è povero, freddo; dove l'immensa verità non comparisce che minuzzata, e in quella forma, in che una menticina l'ha potuta abbracciare; e dove all'autore spossato nella fatica del partorirla, non è restato vigore d'imprimere al libro altro sentimento che quello del suo travaglio, altra vita che quella di uno che sviene; libri, a che il genere umano uscito degli anni della minorità fanciullesca volge per sempre le spalle, poichè non vi trova se stesso, né i suoi pensieri, né i suoi affetti, e a cui tuttavia si condanna barbaramente e ostinatamente la gioventù, che pur col senso naturale li ripudia, e che bene spesso, per un bisogno di cangiarli in migliori, cade nella seduzione de' libri corrompitori, o acquista un'avversione decisa agli studî, o da lungo patir violenza nello stringimento delle scuole prende un odio occulto, profondo, che dura quanto la vita, contro i maestri, i superiori tutti, i libri, e le verità stesse in que' libri contenute: sì, un odio, dico, non bene spiegato talora, ma che lavora di continuo sotto altre forme da quelle di odio, che si veste di tutti i pretesti; che ove si spieghi, è di meraviglia a colui stesso che lo ha in sè, perocché non sapea d'averlo e non se ne sa rendere la ragione; e che ha tutto l'aspetto di empietà, o di brutale ingratitudine verso i precettori, per altro buoni, e che hanno profuse tante cure, tante parole, e tanto amore verso i loro discepoli.

38. Ne' principî della Chiesa, la divina Scrittura era l'unico testo dell'istruzione popolare ed ecclesiastica. Questa Scrittura, che è veramente il libro del genere umano, il libro (*βιβλία*), la scrittura per antonomasia. In un tal codice l'umanità è dipinta dal principio sino alla fine; comincia coll'origine del mondo, e termina colla futura sua distruzione, l'uomo si sente se stesso in tutte le modificazioni di cui è suscettivo, vi trova una risposta precisa, e sicuro e fino evidente a tutte le grandi interrogazioni che ha sempre a fare a se stesso; e la

mente di lui vi resta appagata colla scienza e col misterio, come il suo cuore vi resta pure appagato colla legge e colla grazia. Egli è quel libro «grande» di cui parla il profeta, scritto «collo stile dell'uomo (Is. 8,1)»; perocchè in quel libro l'eterna verità parla in tutti que' modi, a cui si spiega l'umana loquela: ora narra, ora ammaestra, ora sentenza, ora canta: la memoria vi è pasciuta colla storia; l'immaginazione diletta colla poesia; l'intelletto illuminato colla sapienza; il sentimento commosso in tutti insieme questi modi: la dottrina vi è così semplice, che l'idiota la crede fatta a posta per sé; e così sublime, che il dotto dispera di trovarci fondo: il dettato sembra umano, ma è Dio che in esso parla. Quindi «la Scrittura, dice Clemente di Alessandria, accende il fuoco dell'anima, e dirige nel tempo stesso convenientemente l'occhio alla contemplazione, deponendo per avventura in noi qualche seme, come fa l'agricoltore nella terra, e quel seme che ritrova in noi fecondando (*Strom.* 1):» le quali parole se si possono applicare alle lettere in genere, molto più propriamente convengono alle divine.

39. Tale era il libro delle scuole cristiane; e questo libro grande in mano dei grandi uomini che lo sponevano, era il nutrimento di altri grandi uomini. Fino che i Vescovi furono personalmente i maestri del popolo e del Clero, essi furono anche gli scrittori della Chiesa e della società. Quindi quasi tutte le grandi opere ne' primi sei secoli sono scritte da Vescovi, ed è per così dire un'eccezione della regola, trovare in quel tempo delle opere non iscritte da Vescovi, eccezione che cade a favore di qualche ingegno straordinario, come di Origene, di Tertulliano e d'altri tali, a' quali, atteso il loro gran merito, si apriva l'adito anco alla cattedra cristiana. Questi libri, dovuti all'Episcopato, formano per così dire una seconda epoca nella storia de' libri adoperati a formare la gioventù nelle scuole cristiane ed ecclesiastiche; [...].

Questa parte del Clero, sottentrata a' Vescovi nella educazione della cristiana ed ecclesiastica gioventù, ricevette con rispetto quella preziosa eredità de' venerabili pastori e padri della Chiesa, e la riguardò come una norma sicura a cui attenersi nelle sue istruzioni; sicché per lunga pezza dappoi può dirsi che gli antichi Vescovi erano colle loro opere i maestri ancora della gioventù; ma v'avea una differenza immensa, che prima l'ammaestravano colla viva voce e colla viva loro presenza; poscia solo colle loro scritture, morte per se stesse; né vi avea guari chi le potesse ravvivare fra precettori di quegli infausti tempi. Il Clero del second'ordine non tolse per così dire a far nulla da sè stesso per gli cinque secoli successivi: non fece che ripetere quelle istruzioni e quei documenti che avea ricevuto dagli antichi padri ^[17], sia perchè non avesse la coscienza di essere egli il maestro in Israello, quella coscienza che tanto ingrandiva il petto a' Vescovi, sia perchè rimanesse anche oppressa la sua intellettuale attività dalle lagrimevoli circostanze de' tempi, che di stragi, di devastazioni e d'infortunî ogni cosa riempivano. Veramente, cessate le incursioni, e stabiliti i barbari nelle terre conquistate, i nuovi maestri posero mano anch'essi a comporre de' libri, i quali ritennero appunto il carattere della loro condizione; e quindi tanto a quegli degli antichi Vescovi riuscirono minori per autorità, grandezza di dire, e sicurtà di pensare, quanto que' ministri subordinati erano inferiori in dignità e in autorità ai principi della Chiesa. Queste opere non poterono avere l'impronta della originalità; esse furono de' *Compendi* o *Somme*, nelle quali con ordine *scientifico* si registravano le cristiane dottrine;

compendî per altro lato richiesti dal bisogno di facilitare l'acquisto della ecclesiastica tradizione, i cui monumenti di secolo in secolo immensamente accresciuti, ne rendevano troppo vasto lo studio; e questi compendî costituirono l'era della *Teologia scolastica*, che propriamente può dirsi l'opera caratteristica del magisterio presbiterale; dei quali compendî, il primo, e che valse per la sua celebrità a segnare il cominciamento dell'era, è quello che compilò nel secolo XII il Maestro delle Sentenze, cioè Pietro Lombardo.

Ottimo pensiero l'epitomare la dottrina sparsa negl'immensi monumenti della ecclesiastica tradizione. In questi le cose stesse si ripetono necessariamente le mille volte, e quindi la fatica pure dello studente s'immila. Ma la cristiana dottrina non si abbreviò solo in que' compendî per dirvi una volta ciò che in tanti monumenti trovavasi infinite volte ripetuto, cosa commendabile; ma la si abbreviò ancora in un'altra maniera, cioè abbandonando interamente tutto ciò che spettava al cuore e alle altre facoltà umane, curandosi di soddisfare solo alla mente. Quindi questi nuovi libri non parlarono più oggimai all'uomo come gli antichi; parlarono ad una parte dell'uomo, ad una facoltà sola, che non è mai l'uomo: e le scuole acquistarono così quel carattere angustioso e ristretto che formò degli scolari una classe separata dal restante degli uomini, a cui quelli abbandonarono il senso comune per attenersi a de' sottili ragionamenti. Tale effetto era naturale. Il formare un discorso pieno, persuasivo, che si rivolge all'uomo intero, stava nel carattere del Vescovo, che non è semplicemente istruttore, ma è padre e pastore, a cui è data la missione non pure di mostrare la verità, ma di farla amare altresì, e di salvar l'uomo per la verità.

[...]

40. I compendî e le somme scolastiche toccarono il sommo di loro perfezione nel secolo XIII, in quella di S. Tommaso d'Aquino, opera meravigliosa: e i maestri che succedettero fino a noi nelle scuole cristiane, sebbene acquistarono immensamente dal rifiorimento degli studi per ciò che riguarda la storia, la critica, le lingue, e l'eleganza dello stile; nel fondo però della dottrina non fecero che addietrarsi agli Scolastici, ripeterli, chiosarli, abbreviarli, quasi direi come i maestri che succedettero a' sei primi secoli della Chiesa aveano fatto de' Padri. [...]

Gli Scolastici avevano abbreviata la cristiana sapienza collo spogiarla di tutto ciò che apparteneva al sentimento, e che la rendeva efficace; i discepoli (e i discepoli, di nuovo sel dica, non sono più che i maestri) continuarono ad abbreviarla, troncando da lei tutto ciò che vi avea di più profondo, di più intimo, di più sostanziale, ed evitando di parlare de' suoi grandi principî col pretesto di facilitarne lo studio, ma veracemente perché non gl'intendevano punto essi stessi. Così la ridussero miseramente a formole materiali, a conseguenze isolate, a notizie pratiche, delle quali la gerarchia non può far senza, se vuol agli occhi de' popoli condurre le cose della Religione in quel modo esteriore che furon condotte in addietro. Questa pertanto è la quarta ed ultima epoca nella storia de' libri usati nelle scuole cristiane: l'epoca de' *teologi* succeduti agli *scolastici*. E per questi gradi, della Scrittura, de' Padri, degli scolastici e dei teologi, siamo pervenuti finalmente ad avere questi testi così meravigliosi, che nei nostri seminarî noi adoperiamo; i quali pur c'infondono tanta presunzione di sapere, tanto disprezzo pe' nostri maggiori: questi libri che ne' secoli avvenire, nei quali stanno le speranze della Chiesa che non può perire giammai, saranno, a

mio credere, giudicati tutto ciò che di più meschino e di più svenevole fu scritto ne' diciotto secoli che conta la Chiesa: libri, per riassumere tutto in una parola, senza spirito, senza principî senza eloquenza e senza metodo; [...].

41. Ma se piccoli libri e piccoli maestri vanno del pari; di questi due elementi potrà egli formarsene una grande scuola, potrà aversene un metodo dignitoso d'insegnamento? No; e la difettosità di metodo è la quarta ed ultima cagione di questa piaga della Chiesa di cui parliamo, cioè dell'insufficiente educazione del Clero ne' tempi nostri.

44. / [nota 37] - S. Girolamo dice, che Origene si serviva delle scienze profane per tirare alla fede i filosofi e le altre persone dotte che il venivano ad ascoltare (*D. V. M. c. 54*). Gregorio Taumaturgo, il più illustre de' suoi discepoli, nell'Orazione che pronunziò nella fine de' suoi studî in lode del suo maestro (Thau. *in Orig.*) narra il metodo tenuto da Origene a formarlo, nel quale apparisce, come quel grand'uomo avea cominciata l'educazione dal correggere i suoi costumi; quindi l'avea introdotto nelle varie scienze date in modo che fossero tutte ordinate a preparare e fortificare la fede nel suo alunno. Origene non si serviva di compendî, ma leggeva insieme con lui tutti i principali filosofi, facendogli discernere dentro da essi continuamente la verità dall'errore: e dopo questi studî preliminari, co' quali si apparecchiò la mente e l'animo del giovanetto, e si mise in esso il desiderio di più alte e più perfette dottrine, gli aperse finalmente dinanzi le sacre carte, onde gli fece attingere le dottrine di Dio. So bene che i compendî non si possono a' nostri tempi abbandonare; ma so ancora che con questi soli non si farà mai nulla; non si giungerà nè pure a mettere un giovanetto sulla via maestra del vero sapere. L'uso de' compendî adunque non può essere che quello di riepilogare in breve ciò che fu veduto in grande ne' grandi autori; conviene leggere e spiegare questi, non si possono leggere e spiegare tutti, lo so: ma si possono leggere e spiegare in parte, e una parte può bastare a ispirare il discepolo, a fargli acquistare alcun concetto della grandezza della sapienza cristiana, come dal piede di Ercole si potè indurre che uomo egli fosse — Ma non si avranno in tal modo i contorni della scienza tutta — Quando si tratti di soli contorni, a questo ufficio suppliscono i compendî: questo è il loro legittimo uso, e nulla più. La scienza che il giovane con tal metodo riporterà dalle scuole, sarà simile ad un quadro veduto disegnare al maestro, e veduto anche in una parte a dipingere; ora gli rimane, da finir egli il quadro a quel modo che ha veduto il maestro colorire.

ALLEGATO II

1Ts 5, 19-21

Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, trattenete ciò che è buono.

Giustino, *II Apologia*.

Tutto ciò che è stato affermato sempre in modo eccellente e ciò che scoprirono coloro che fanno filosofia o che istituiscono leggi, è stato compiuto da loro attraverso la ricerca o la contemplazione per mezzo di una parte del Verbo. [...]

Ciascuno infatti, penetrando in parte in ciò che è congenito al Verbo divino seminatore, parlò giustamente; [...] pertanto, quello che di buono è stato detto da tutti, appartiene a noi cristiani. Noi onoriamo e amiamo dopo Dio, il Verbo del Dio ingenerato e ineffabile, poiché si fece uomo per noi affinché, partecipando delle nostre sofferenze, fosse di sollievo. Tutti gli scrittori, attraverso il seme che è innato nel Verbo, poterono vedere le cose che sono nell'oscurità.

Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 1, 11, 2.

Quando infine mi imbattei nell'ultimo (ma questi per il suo valore era il primo) [Origene], ebbi riposo. Lo avevo rintracciato in Egitto, dove si teneva nascosto.

Vera "ape sicula", coglieva i fiori del prato di profeti ed apostoli: e generò un puro frutto di conoscenza nelle anime degli ascoltatori. Ora, questi maestri conservarono la vera tradizione della beata dottrina; essi l'avevano accolta di padre in figlio ("pochi del resto quelli che assomigliano ai padri»), provenendo direttamente dai santi apostoli Pietro e Giacomo, Giovanni e Paolo. E sono giunti, grazie a Dio, anche a noi, per depositare in noi quei preziosi semi dei loro antenati e degli apostoli.

Tommaso d'Aquino, *Quaestio De Veritate XI : De Magistro*, a. 1, Resp.

La scienza preesiste nel discepolo in potenza non puramente passiva, ma attiva, altrimenti l'uomo non potrebbe acquisire la scienza da se stesso. Dunque, come uno guarisce in due modi, in un modo per opera soltanto della natura, in un altro modo per opera della natura con l'aiuto della medicina, così c'è anche un duplice modo di acquisire la scienza. Uno è quello che si ha quando la ragione naturale giunge da sola alla conoscenza di cose ignote, e questo modo è detto *invenzione*. L'altro è quello che si ha quando uno aiuta dall'esterno la ragione naturale, e questo modo è detto *apprendimento*.

Ora, in quelle cose che sono prodotte dalla natura e dall'arte, l'arte opera nello stesso modo e con gli stessi mezzi con cui opera anche la natura. Infatti, come la natura, in chi è ammalato a causa del freddo, porta alla salute riscaldando, così fa anche il medico. Perciò si dice che anche l'arte imita la natura. La stessa cosa accade anche nell'acquisizione della scienza. Il docente porta un altro alla conoscenza di cose che questi non conosce, nello stesso modo in cui uno, mediante l'azione dello scoprire, porta se stesso alla conoscenza di ciò che non conosce.

Ora, il processo della ragione, che perviene alla conoscenza di ciò che non si conosce per mezzo dell'invenzione, si effettua applicando i principi universali di per sé noti a determinate materie e, a partire da qui, procedendo verso alcune particolari conclusioni e poi da queste verso altre. Quindi, in base a ciò, si dice che uno insegna ad un altro, in quanto spiega ad un altro per mezzo di segni questo procedimento della ragione, che la ragione naturale compie in se stessa. Quindi la ragione naturale del discepolo perviene alla conoscenza di cose ignote per mezzo di simili segni, ad essa esibiti, come per mezzo di alcuni strumenti. Dunque, come si dice che il medico causa nel malato la salute mediante l'operare della natura, così pure si dice che l'uomo causa la scienza in un altro mediante l'operare della ragione naturale di quest'ultimo: e in ciò consiste l'insegnamento. Di qui si dice che un uomo insegna ad un altro e che ne è il maestro. E secondo questo senso il Filosofo, nel libro I degli *Analitici secondi*, dice che «la dimostrazione è un sillogismo che fa conoscere». Ora, se uno propone ad un altro quelle cose che non sono incluse nei principi di per sé noti o non è evidente che sono incluse, non produrrà in questi la scienza, ma forse l'opinione o la fede, benché anche ciò sia causato in qualche modo dai principi innati. Infatti, questi, in base ai principi per sé noti, giudica che quelle cose che da tali principi conseguono necessariamente sono da ritenersi con certezza e che, invece, sono da rigettare del tutto quelle cose che ad essi sono contrarie; e che, inoltre, alle altre cose può dare o non dare il proprio assenso. Ora, un simile lume della ragione, mediante il quale tali principi sono per noi noti, è stato posto dentro di noi da Dio, il quale lume risulta essere in noi come una certa somiglianza della verità increata. Perciò, dato che ogni insegnamento umano può essere efficace solo in virtù di quel lume, è evidente che solo Dio è colui che insegna interiormente e principalmente, come solo la natura fa guarire interiormente e principalmente; tuttavia si dice che anche l'uomo insegna e faccia guarire nel modo in cui si è detto.

Blaise Pascal, *Pensées*, L.689; B.64; C.79

Ce n'est pas dans Montaigne mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois.

Non è in Montaigne, ma in me che trovo tutto ciò che vi vedo.

**Henri Bergson, *Le bon sens et les études classiques*
in *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 367.**

Forse avrete notato, davanti ai nostri monumenti e nei nostri musei, alcuni stranieri che tengono in mano un libro aperto, un libro in cui trovano descritte, senza dubbio, le meraviglie che li circondano. Assorbiti in questa lettura non sembrano talvolta dimenticare,

per essa, le bellezze che erano venuti a vedere? È così che molti di noi viaggiano attraverso l'esistenza, gli occhi fissi su formule che leggono, come in una specie di guida interiore, trascurando di guardare la vita per regolarsi semplicemente su ciò che se ne dice, e pensando solitamente a parole piuttosto che alle cose.

A.D. Sertillanges, *La vita intellettuale. Il suo spirito, le sue condizioni, i suoi metodi* (1921)

Bere soltanto alle sorgenti. [...]

Ritornare alle fonti, là dove brillano le idee madri. Queste sono poco numerose. I libri si ripetono, si diluiscono, oppure si contraddicono, ciò che è un altro modo di ripetersi. A guardare da vicino, le scoperte del pensiero sono rare; il fondo antico, o per meglio dire il fondo permanente è il migliore; [...]

[...]; amate i libri eterni, che dicono le verità eterne.

Ricordatevi, d'altra parte, che in un certo senso un libro vale ciò che voi valete e ciò che lo fate valere. Leibniz utilizzava tutto; S. Tommaso ha preso dagli eretici e dai paganeggianti della sua epoca una quantità di pensieri, e non ne ha sofferto. Un uomo intelligente trova dappertutto intelligenza, uno sciocco proietta su tutti i muri l'ombra della sua fronte stretta e inerte. Scegliete il meglio possibile; ma cercate di ottenere che tutto sia buono, largo, aperto al vero, prudente e progressivo, perché lo sarete stati voi stessi.

[...]

Il contatto dei geni ci procura come beneficio immediato un'elevazione; con la loro superiorità essi ci gratificano ancora prima ancora di averci insegnato. Ci danno il tono, ci abitano all'aria delle vette. Eravamo in una regione bassa: ci riconducono d'un tratto nella loro atmosfera. In questo mondo di alto pensiero, il volto della verità sembra svelarsi; la bellezza sfolgora; il fatto che noi seguiamo e comprendiamo questi veggenti, ci fa pensare che siamo dopo tutto della stessa razza, che l'Anima universale è in noi, l'Anima delle anime, lo Spirito al quale basterebbe adattarsi per prorompere in discorsi divini, poiché alla sorgente di ogni ispirazione, sempre profetica, c'è Dio, «autore primo di tutto ciò che si scrive» (Victor Hugo).

Romano Guardini, *Elogio del libro* (1948)

Pensiamo anche al significato di quei libri che contengono i classici. Per la cultura occidentale essi hanno un senso particolare [...]. Non rappresentano semplicemente dei testi scritti bene, bensì sono nati con un particolare favore della storia.

Non pochi elementi devono concorrere, affinché sorga il fenomeno della classicità. Quanto viene detto deve essere forte nel contenuto e chiaro nella forma. Deve trovarsi a un alto livello di cultura personale e oggettiva – d'altra parte non deve eccedere ancora in raffinatezza, ma ricevere dalla semplicità di quei tempi un soffio di freschezza, un che di non consueto e di originariamente essenziale.

Ultima cosa da non dimenticare: il modo in cui queste opere nascono non è ancora diventato, a causa della scrittura, qualcosa di scontato. C'è in tutto ciò ancora una certa misura di eccezione e di rarità, di vocazione e di grazia, così che l'opera può spiccare e ha tempo per radicarsi come modello nella coscienza della comunità. Per questo motivo i

classici hanno un che di intangibile e di normativo. In maniera sempre nuova penetrano nella vita delle generazioni successive e determinano la loro formazione spirituale. Un volume che contenga l'*Odissea* o la *Divina Commedia*, il *Fedone* di Platone o il *Tao-te-king*, ha un valore esemplare nella sua concreta corporeità: seme e monumento, nutrimento e giudizio al tempo stesso.

Poi ci sono quei libri che vengono utilizzati nel culto e che contengono le prescrizioni per un comportamento ispirato alla santità, le agende, i testi per le formule sacre, la lettura e la preghiera. Quando un libro del genere viene sollevato con gesto solenne, posto sull'altare o sul leggio, si percepisce con grande intensità l'unità di figura tangibile e contenuto spirituale, di intendimento concreto e stimolo onnicomprensivo, di ciò che è divenuto storia e ciò che è permanentemente valido.

Finché non arriviamo finalmente al «libro» per eccellenza, la Bibbia. Essa è la raccolta delle Scritture sacre, *biblia*; è il disegno dal quale, in maniera sempre nuova, la rivelazione parla all'uomo come parola di Dio. Parla a ogni uomo, poiché, anche se è stata scritta in epoche determinate, essa viene tuttavia dall'eternità e perciò è sempre contemporanea.

Riguardo al significato che questo libro può avere nella vita dell'uomo; non solo nei suoi singoli contenuti, bensì come insieme, come canone delle parole sacre; come volume che si tiene in casa e si porta con sé, che si prende in mano e si apre – o meglio, che si ha presso di sé, corporeamente presente e misteriosamente elevato al tempo stesso; che parla, con la propria ininterrotta presenza, alla vita dell'uomo, se questa è disposta ad accogliere le sue parole – riguardo a ciò ci sarebbe molto da dire. Vorrei solamente raccontare un avvenimento di cui a suo tempo ho fatto esperienza. In una delle grandi battaglie dell'ultima guerra, un reparto si trovava in una situazione disperata. Il cappellano militare era presente e, sentendo che non aveva da dire nulla di accettabile in quell'ora, tolse di tasca il proprio Nuovo Testamento, ne strappò le pagine e ne diede una a ogni uomo.

Il libro sta davanti a noi come una figura originaria. In esso si riassume l'esistenza.

ALLEGATO III

Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072b 19-30.

Il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede.

Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio.

Antonio Rosmini, *Teosofia*

Se il Dio d'Aristotele si considera nella sua relazione col mondo, ci diventa la cosa più misera, senz'azione, senza provvidenza, e nel mondo egli ha, quasi direi, un emulo eterno, come lui, che lo usufrutta, senza che egli pure se lo sappia. Ma tolta questa deformità e considerato in se stesso, astrazione fatta dal mondo, lo stesso Dio d'Aristotele diventa anch'egli magnifico. Sublime in fatti, quant'altra mai, n'è la descrizione che ne dà nel duodecimo de' *Metafisici*, ma nulla è in essa ch'egli non venga dalla scuola di Platone, salvo che Aristotele fece in quella descrizione una sagace sintesi de' concetti sparsi, e con una brevità e rapidità di dire meravigliosa; eccola: [...]. La magnifica semplicità e l'altezza di queste parole è tale, che in nessuno scritto di gentili filosofi si trova cosa di maggior sublimità; ma è tutt'oro cavato dalla miniera del maestro» (*Teosofia*, I, l. III, sez. IV, c. III, 1301).

«Non conobbe dunque Aristotele che l'intelligenza ha una doppia maniera d'operare una necessaria, e una libera, e che di conseguente ha un doppio oggetto, un oggetto primo, che la costituisce e che le è necessario, e questo in una Mente ottima cioè in Dio non può esser che ottimo, cioè se stesso; ed un oggetto proprio del suo libero operare e questo non è necessario che sia ottimo quando si considera staccato dal primo, ma è tale quale ella liberamente lo produce: l'atto poi con cui lo produce è sempre ottimo e indiviso dall'atto necessario. Ora poiché questo secondo oggetto è prodotto dall'intelligenza libera per via d'astrazione, perciò è contenuto e da lei conosciuto nel primo, onde Iddio non ha bisogno di conoscere cos'alcuna altrove che in se stesso. Così cade il sofisma aristotelico» (*Teosofia*, I, l. III, sez. V, c. XII, § 4, 1245, n. 2).

Carmelo Vigna, *Lettura di un classico. La Metafisica di Aristotele*

«Marcianum», VIII (2012), 1, pp.

Dire di qualcosa che è “metafisica”, nel linguaggio comune, è dire di qualcosa che “non sta né in cielo né in terra”, ossia dire qualcosa di strano, di oscuro e persino di strampalato. Eppure, il nome di “metafisica” è a noi giunto come titolo dei trattati aristotelici di filosofia prima (titolo apposto, come si tramanda, dallo scolarca peripatetico Andronico di Rodi – I sec. a. C.), cioè poi del tentativo più celebre di *far luce* sul senso della realtà che tutti sperimentiamo. Certo, le pagine di Aristotele non sono facili da intendere, a volte neppure per gli studiosi più sperimentati, e questo spiega probabilmente la connessione del termine “metafisica” con l’oscurità e la stramberia. Nondimeno, la lettura di quelle pagine lascia sempre meravigliati per la potenza chiarificatrice che esercitano su tutte le principali questioni in gioco. Prima di Aristotele, solo Platone aveva tentato delle “incursioni” sugli stessi argomenti, riprendendo le grandiose, ma arcaiche intuizioni di Parmenide. Socrate se ne era invece tenuto alla larga. Per la verità, i Presocratici avevano già azzardato qualche mossa, ma più di natura poetico-oracolare (Eraclito ad es.) che di andamento “analitico” (in senso aristotelico, cioè in senso epistemico). Lo Stagirita invece “mappa” in un colpo solo quasi tutto il territorio con una serie di indagini mirate, dal cui effetto incrociato si ricava effettivamente una veduta organica, per l’essenziale, della questione del senso dell’essere. Tanto che ancor oggi il nostro linguaggio ontologico lavora a partire dalle grandi cifre aristoteliche. Termini come materia e forma, potenza e atto, genere e categoria, universale e particolare, sostanza e accidente, principio di non contraddizione e principio del terzo escluso, confutazione e sillogismo - per citare gli esempi più vulgati - sono utilizzati quasi dappertutto secondo la messa a punto aristotelica.

Ma lasciamo stare l’ammirazione per questo pensatore immenso, di cui persino Platone, suo maestro, pare avesse una certa soggezione, quando vedeva il giovanissimo scolaro prendere appunti alle lezioni. Pare lo chiamasse la “Mente”. Veniamo piuttosto al “senso generale” di questo gruppo di trattati, essendo la nostra una piccola e rapida “scheda”. E allora, la prima considerazione che va messa innanzi riguarda - a sorpresa, forse - il metodo *spregiudicato* dell’indagine. A sorpresa, forse, perché Aristotele ci è stato per lo più tramandato da una manualistica anche intelligente, ma inevitabilmente fuorviante, come non di rado è la manualistica. In ogni caso, sono stati soprattutto i moderni a dare una versione della “metafisica” come di una trattazione completa, in grado cioè di dar conto in maniera sistematica d’ogni “regione” dell’essere. Nella modernità si giunse addirittura a distinguere - sotto l’influsso delle “summae” teologiche medievali - una “*metaphysica generalis*”, che in sé conteneva delle metafisiche “speciali”. La kantiana *Critica della ragion pura* registra fedelmente questa eredità, codificata soprattutto da Wolff e diventata nel Novecento il bersaglio preferito di Heidegger e dei suoi nipotini. S’era così perso per la strada l’andamento peirastico delle pagine aristoteliche, che tutto avevano dell’indagine di frontiera: con il pensiero che avanzava, a volte, e a volte si fermava o addirittura arretrava, a seconda della natura del terreno esplorato.

La letteratura critica del secolo scorso su questa movenza aristotelica da ricerca in atto ha giocato allegramente al rialzo, fino a imbastirci sopra una patetica sagra del problematicismo, scambiando così il “Maestro di color che sanno” per uno qualsiasi degli apologeti del dubbio di cui la fauna accademica oggi è piena. Valga per tutti il celebrato

libro di Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, che raccoglie i frutti, per buona parte avvelenati, della stagione aperta dalla monografia di Jaeger sullo Stagirita. Il quale sicuramente avrebbe usato della sua nota tendenza al sarcasmo per tenere lontani tanto i tentativi di riduzione manualistica della sua ricerca, quanto i tentativi di “sciogliere nell'acido” i robusti risultati che aveva su più fronti quagliato.

Allora, un po' di equilibrio ermeneutico, perbacco. Le indagini aristoteliche che a noi son venute con l'etichetta di “metafisica” sono “soluzioni” e non solo “problemi”, anche se organati con una certa flessibilità dispositiva e con una relativa autonomia di impianto. Già la forma redazionale di singoli “libri”, lo lascia intuire. Se poi si pensa che quelle trattazioni erano, in realtà, gli “appunti” che Aristotele stendeva in vista delle sue lezioni al “Liceo” e che aggiornava mano a mano (erano, insomma, delle “dispense” da corso universitario), si comprende come c'entri molto la libertà intellettuale del “laboratorio di idee”, dove si trovano parti ben rifinite e parti solo abbozzate, ma sempre parti di un grandioso organismo. Dico del grandioso organismo costituito da “tutto ciò che è (*to on*)”, in quanto semplicemente tale, cioè dico del senso della totalità. Del resto, proprio sullo sguardo intorno alla totalità la filosofia sin dalle origini aveva tentato di legittimare se stessa, al cospetto delle altre forme di sapere.

I trattati aristotelici di filosofia prima sono dunque da intendere come una serie di *indagini di struttura* sul senso dell'essere. Una sorta di geografia speculativa con parti, dicevo, nitidamente determinate, parti solo tratteggiate e parti ancora inesplorate. Nitidamente determinate sono ad es. le indagini sul primo principio (libro IV), le indagini sulla sostanza (libri VII e VIII), le indagini sul rapporto tra potenza e atto (libro IX), le indagini sull'uno e i molti (libro X), tratteggiate restano le indagini sul rapporto tra essere e verità (libro VI), sul divino (libro XII) e forse anche le indagini sui predecessori (libro I). Poi ci sono le lunghe polemiche con Platone e i platonici, che risentono della turbolenza del dibattito nell'Accademia (libri XIII-XIV). E si aggiunga un repertorio chiaramente in fieri (libro V) e altri tentativi di ripresa o di raccordo seminati qua e là (libro II, forse non di pugno di Aristotele, e libro XI). Il tutto però reso evidentemente omogeneo da uno sguardo superiore, che perseguiva una strategia di verifiche speculative incrociate (il libro III, dedicato all'aporetica iniziale ne dà un quadro abbastanza articolato), e tuttavia sempre aperta a nuovi sviluppi possibili e quindi ad assestamenti progressivi.

Diciamo ora di questa strategia, naturalmente per sommi capi. Il punto di leva archimedeo sta, ad avviso di molti e pure della tradizione aristotelica più accreditata, nella dottrina dell'analogia dell'essere. Che l'essere si dica in molti modi, ma in relazione ad un che di unico, è infatti veduta speculativa che, per un verso, apre la ricerca ad una articolata pluralità di “aspetti” del reale (elencati tentativamente nella serie delle categorie) e, per altro verso, invita a raccogliere questi “aspetti” in un “fondo” in qualche modo prospettico (la sostanza, ossia la prima delle categorie, lo “rappresenta” al meglio). Il fatto è che l'essere o l'ente (*to on*) in quanto tale resta per Aristotele un *predicato da declinare* (come, del resto, si deve dire del bene). L'intuizione parmenidea dell'essere unico, immoltiplicabile e (in ultima istanza) sussistente, che ancora affascina Platone, che poi venne suggestivamente riconsiderata dal neoplatonismo e che diventò canonica in Tommaso d'Aquino, anche grazie agli approfondimenti di Agostino sulla relazione creazionistica tra Dio e mondo, gli restò fundamentalmente estranea.

Oltre alla determinazione delle categorie, che danno una sorta di ontologia fenomenologica, Aristotele pure curò a fondo un'indagine trasversale di spettacolosa

genialità, concentrata tutta sull'audace introduzione (come *mediazione speculativa*) della cifra dell'essere "in potenza". Una novità assoluta nella sua rilevanza strutturale, una novità che è il vero oltrepassamento del parmenidismo, solo a metà guadagnato da Platone. Infatti, se le categorie descrivono l'essere come esso si dà all'esperienza nel suo *stare* (e quindi come si *predica* nel nostro linguaggio), il rapporto tra potenza e atto dà conto dell'essere come esso si dà nel suo *divenire*, liberandolo finalmente dalla contraddittoria immobilità dei "megarici". Solo questa operazione chirurgica rese possibile e soprattutto legittimo (agli occhi del logos) qualcosa come una "fisica", cioè qualcosa come una filosofia della natura degna di questo nome. Dove per "fisica" si deve intendere tutto ciò che fa parte dell'esperienza mondana ("ta physikà" sono anche le indagini sull'anima, per Aristotele, e non solo quelle sulle parti degli animali o sulle piante o sui minerali; come "ta physikà" sono l'etica e la politica). Lo Stagirita così riesce vincitore su una serie di "fronti", dove Platone resta invece incerto o proprio non ce la fa, perché troppo legato al "padre venerando e terribile", nonostante il "parricidio" lucidamente confessato.

Completa l'architettonica della metafisica l'indagine sul rapporto tra essere e logos, che si articola in due fondamentali battute: la determinazione della figura della verità (VI libro, *passim*) e la determinazione della condizione trascendentale (oggi diremmo) del mondo della verità (IV libro - principio di non contraddizione). Si noti di passata che nei trattati aristotelici di filosofia prima la questione del bene è presso che assente. La ritroveremo nell'Etica e nella Politica. Anche qui Aristotele innova radicalmente rispetto all'eredità platonica. Verità e bene in Platone sono determinazioni (trascendentali) osmotiche, che spesso producono geniali pensieri, però pensieri, quelli platonici, insieme, suggestivi e confusivi. Aristotele stavolta assesta la dottrina con una robusta distinzione tra verità e bene, pur essendo consapevole della loro permanente relazione, anche in senso antropologico-trascendentale (*Etica a Nicomaco*, libro VI; *De Anima*, libro III). Ma ciò che più conta è che nel determinare il senso della verità, Aristotele, rispetto al platonismo, corre agli antipodi, fino a essere in qualche maniera *dissacrante*. L'essere della verità (quello che gli scolastici chiameranno *ens ideale*) è infatti per lui l'essere "più fragile". L'essere che ha "peso" è piuttosto quello dell'*ousia* (sostanza). Platone rovesciato di centottanta gradi.

Meno rivoluzionario forse, da questo punto di vista, il libro IV. Platone aveva già in qualche modo messo a tema il primo principio (vedi *Repubblica*), anche se il rilievo speculativo e l'ampiezza analitica che si ritrovano in proposito nel IV libro della *Metafisica* non hanno paragoni possibili. E si può anche capire perché: la partita che lì si gioca è un altro capitolo della dura partita contro i megarici, ma anche un altro capitolo della dura partita contro la sofistica e gli eraclitei. La formulazione aristotelica del principio di non contraddizione incamera infatti l'esperienza del divenire, evitando sapientemente la doppia deriva del parmenidismo e dell'eraclitismo. Le buone intenzioni del platonismo sono ora diventate teoria inattaccabile, cioè incontrovertibile: c'è dell'essere che diviene e c'è dell'essere che sta. L'aporetica che ne viene dal loro rapporto può essere tenuta sotto controllo solo con una corretta determinazione del senso del logos (cioè del primo principio), che così fa somma speculativa con il senso dell'essere. E questo è, appunto, il messaggio del libro IV.

Stessa manovra il lettore accorto può leggere nell'indagine del libro X sull'uno e i molti. Per la sua articolazione sottile e profonda, questo trattato è un vero capolavoro di acume: un viaggio da vertigine tra ontologia e logica. E qui, anche intorno all'uno parmenideo, su cui Platone non riesce a venire in chiaro (v. il suo *Parmenide*), Aristotele è

drastico: l'uno in quanto tale viene rigorosamente determinato come un semplice *predicato* ((come l'essere e come il bene). L'uno reale è la sostanza individua, non una superiore e misteriosa Entità.

La "riduzione" di essere, vero, uno, bene a "predicati" (che poi la scolastica chiamerà "trascendentali") è forse la principale nota di distanza di Aristotele da Platone. A questo punto conviene sottolinearlo. Anzi conviene aggiungere che questa "riduzione" è la "carta da visita" aristotelica in fatto di metafisica. E' questa "riduzione", in effetti, a permettere la restituzione aristotelica del mondo della natura al logos: una sorta di manovra obbligata all'interno del pensiero greco antico, privo del principio di creazione, per intendere il rapporto Dio-mondo. Dove intendere è solo poter pensare la relazione tra i due senza contraddizione. Ora, tanto Platone quanto Aristotele questa contraddizione in realtà non riescono a schivarla. La contraddizione sta poi nella determinazione ultima del senso dell'essere come duale: da un lato lo splendore della forma, dall'altro lato l'oscurità originaria della materia. Due principi incomponibili, perché trattati *in ultima istanza* (ossia in quanto riferiti alla totalità dell'essere) non come più come semplici principi, ma come due *realtà* principali (originarie) assolutamente opposte.

E nondimeno, il tasso di contraddizione dell'impianto metafisico aristotelico, restando alle vedute della greicità, resta, a mio avviso, minore (quanto a noi) del tasso di contraddizione della metafisica platonica. Platone illuminava alquanto lo strato teologico dell'essere, ma lasciava il mondo senza vero riparo. Aristotele questo riparo invece offre, proprio e prima di tutto, nella sua *Metafisica*; ma a costo di ridurre a sua volta - *volens nolens* - la pregnanza dello strato teologico dell'essere a *parte* dell'essere. Possiamo allora capire, a questo punto dell'indagine storico-critica, la somma importanza dell'ultima grande manovra metafisica, quella imbastita dai medievali e caratterizzata dal recupero del platonismo nell'intendimento dei trascendentali (senza che si congedasse l'eredità aristotelica nell'intendimento del mondo della natura). A saldare il conto è soprattutto Tommaso d'Aquino: aristotelico di ferro quando indaga le creature, platonico dichiarato quando indaga il Creatore. Aggiungerei, a mo' di conclusione, che la mossa di Tommaso quanto allo strato teologico dell'essere è da trattare come l'equivalente della mossa aristotelica dell'introduzione della potenza quanto al senso del mondo. Con questa tomistica sapiente correzione di rotta la *Metafisica* di Aristotele viene definitivamente "assestata", e così onorata in tutta la sua formidabile grandezza.