

COLLANA
«RICERCA»

EDIZIONI MEUDON
MEMBRI DEL CONSIGLIO SCIENTIFICO

Luigi Alici
(Università di Macerata)

Giacomo Canobbio
(Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale)

Carlo Cirotto
(Università di Perugia)

Giuseppina De Simone
(Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale)

Francesco Miano
(Università di Roma - Tor Vergata)

Michele Nicoletti
(Università di Trento)

Carmelo Vigna
(Università di Venezia)

SEGRETERIA DI REDAZIONE
Francesca Zaccaron (redazione@edizionimeudon.eu)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di peer-review

GIOVANNI GRANDI

ALTER-NATIVI

PROSPETTIVE SUL DIALOGO INTERIORE
A PARTIRE DALLA «MORALIS CONSIDERATIO»
DI TOMMASO D'AQUINO

EDIZIONI **M**EUDON

AUTORE: Giovanni Grandi
TITOLO: *Alter-nativi*
SOTTOTITOLO: Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla
«moralis consideratio» di Tommaso d'Aquino
COLLANA: Ricerca
FORMATO: 21 cm
PAGINE: 408
COPERTINA: Graphil - Trieste
IMPAGINAZIONE: F&G Prontostampa - Trieste
STAMPA: F&G Prontostampa - Trieste
ISBN: 978-889-74971-2-7

© 2015 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Trieste - via San Francesco, 58
www.edizionimeudon.eu
info@edizionimeudon.eu
tel. 040 365017 - fax 040 364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

INDICE

INTRODUZIONE

- | | |
|---|----|
| 1. Il deserto nella società | 13 |
| 2. Le ragioni di uno studio | 18 |
| 3. A sostegno di un approccio e di una interlocuzione | 22 |
| 4. Uno sguardo d'insieme | 29 |

Parte I

L'interlocuzione con un classico

CAPITOLO I

MORALIS CONSIDERATIO. UN DISEGNO PER LA RIFLESSIONE 35

- | | |
|--|----|
| 1. L'azione e l'osmosi tra l'interiore e l'esteriore | 37 |
| 2. La <i>Summa Theologiae</i> e il problema dell'architettura | 40 |
| 3. Alcune ipotesi interpretative | 42 |
| 4. Sul disegno: la <i>moralis consideratio</i> come itinerario lineare | 48 |
| 5. Una variante architettonica: la <i>moralis consideratio</i>
come mappa concentrica | 58 |
| 6. La morale sulle tracce di <i>alter</i> | 62 |

Parte II, Sezione I

Una cornice: della creatività

CAPITOLO 2

L'ORIGINE E LA *POTESTAS* 71

- | | |
|--|----|
| 1. L'antropologia dell' <i>Imago Dei</i> | 72 |
| 2. Il tema scritturistico | 73 |
| 3. Interpretazioni patristiche | 75 |
| 4. Un raccordo essenziale tra l'ebraico e il cristiano | 77 |
| 5. Una cornice per la <i>moralis consideratio</i> | 78 |
| 6. Una creatività esposta | 82 |

Parte II, Sezione II
Colloquio, dialogo, monologo.
La questione dell'alterità

CAPITOLO 3	
SE MAI LA VITA FOSSE BUONA	91
1. Aristotele e Tommaso sul desiderio della vita	93
2. Felicità e beatitudine: una semplice sostituzione?	97
3. Il discorso di Aristotele	98
4. L'al di là della storia e la vita nel frattempo: difficoltà e opportunità	101
CAPITOLO 4	
IL FINE ULTIMO, LA RISORSA E I VOLTI DELL'ALTERITÀ	106
1. Congedarsi da un risentimento	107
2. Il <i>fine</i> come obiettivo. Per una critica dell'oggetto del desiderio	108
3. Il <i>fine ultimo</i> : presenza e risorsa per la vita-tutta-intera	112
4. La <i>moralis consideratio</i> nella ricerca dell'interlocutore interiore privilegiato	114
CAPITOLO 5	
TRA DIALOGO E MONOLOGO INTERIORI	117
1. Il colloquio, le voci, i parlanti	118
2. Il colloquio come rappresentazione: l'ermeneutica del monologo	121
3. Il colloquio come realtà: l'ermeneutica del dialogo	129

Parte II, Sezione III
Il fatto e il da farsi.
Messa a fuoco di un approccio analitico

CAPITOLO 6	
NEI DINTORNI DELL'AZIONE	137
1. A partire dalla creatività infranta: nello specchio del fallimento	140
2. Nei risvolti del vissuto: gli atti umani «in se stessi» e «nei loro princìpi»	144
CAPITOLO 7	
L'AGIRE DI CUI SI È ORIGINE	147
1. Il responsabile e il protagonista	148
2. Per un puntamento dell'attenzione analitica	150
CAPITOLO 8	
LO SGUARDO ANALITICO	155
1. Il <i>fatto</i> come <i>vissuto</i>	156
2. In ascolto di quel che <i>sta-attorno</i>	157

Parte II, Sezione III.A
Il fatto come vissuto

CAPITOLO 9	
IN ASCOLTO DELLA CONTRADDIZIONE	169
1. La convinzione alla prova della realizzazione	170
2. La profondità di campo del vissuto: la volizione	173
3. Lo sguardo agli esiti e lo scarto nel risultato: analitica della fruizione	174
4. Lo sguardo laterale e gli scarti lungo il percorso: analitica dell'intenzione	176

CAPITOLO 10	
IN ASCOLTO DEL CONTESTO	181
1. L'anti-relativismo del grano e della zizzania	182
2. Il buon raccolto del Bene comune	184

CAPITOLO 11	
IN ASCOLTO DEL SENTIRE	191
1. Illuministi e Romantici	193
2. Il <i>sentito</i> e l' <i>autentico</i> , ovvero gli indicatori non-falsificabili	195
3. Percezioni di stato: gioia e tristezza	198
4. Percezioni proiettive: speranza e timore	200

Parte II, Sezione III.B
Le voci sul da farsi

CAPITOLO 12	
LA MOBILITAZIONE DELLE VOCI E LA MAPPA DELLE SORGENTI	207
1. Speranza e timore: l'attivazione della riflessività	208
2. Il valore introspettivo e costruttivo della fatica	209
3. La trappola della disperazione	210
4. Verso il da farsi: il discernimento e i princìpi interiori	211

CAPITOLO 13	
FUORI E DENTRO. FIGURE DI COPPIA	217
1. Pensieri, scelte, abitudini	218
2. Suggestioni nuove e vecchie abitudini. I vizi capitali nella doppia lezione monastica	226

CAPITOLO 14	
LEGGERSI <i>DENTRO</i> . CONTENUTI E STRUTTURA DELLA DIMENSIONE INTERIORE	230
1. Ragionamenti, decisioni, memoria di vita	231
2. Vecchi arnesi interpretativi: atto e potenza	232
3. Dentro l'anima: pensieri e decisioni	234
4. La memoria operativa di vita: gli <i>habitus</i>	236
5. <i>Habitus</i> , istinto e spontaneità	238
 CAPITOLO 15	
DA <i>DENTRO</i> : PRINCÌPI INTERIORI. LA VIRTÙ, IL VIZIO E LA VITA CHE RICORDA	243
1. Oltre il noioso e l'intrigante	244
2. Dare il nome alle proprie memorie operative	245
 CAPITOLO 16	
LE VIRTÙ INTELLETTUALI	249
1. Se la creatività inizia dall'intelligenza	251
2. La creatività nell'unire, nel connettere, nel sapere, nell'eseguire e nel risolvere	252
 CAPITOLO 17	
LE VIRTÙ CARDINALI	256
1. Nella morale i cardini per il ben vivere	257
 CAPITOLO 18	
LE VIRTÙ TEOLOGALI	262
1. La memoria del sorprendente	263
2. Memorie del tocco di <i>alter</i>	266

CAPITOLO 19	
DONI, BEATITUDINI E FRUTTI	268
1. Un <i>puzzle</i> forse impossibile	269
2. Ancora tracce della gratuità e dell'inatteso	271
CAPITOLO 20	
VIZI E PECCATI	275
1. Il peccato oltre le riduzioni moralistiche	278
2. Alle radici del vizio: l'antica lezione del peccato originale	283
CAPITOLO 21	
<i>DA FUORI</i> : PRINCÌPI ESTERIORI.	
LA TENTAZIONE, LA LEGGE E LA VITA CHE PROVOCA	293
1. Oltre sorveglianza e punizione	294
2. Profili radicali dell'alterità	297
CAPITOLO 22	
FUNZIONE E FORZA DELLE PAROLE DI NOVITÀ	301
1. Le voci che invitano al dialogo e l'alterità L'apparente ingenuità dell'immaginario	302
2. Lo svelamento dell' <i>habitus</i> e l'affioramento della memoria di vita	304
3. Sul <i>da farsi</i> : invito al colloquio, invito all'interlocuzione	304
4. La sola forza della seduzione	306
CAPITOLO 23	
MODULAZIONI ESPRESSIVE	
DELL' <i>ALTER</i> BENEFICO: LA LEGGE	309
1. Disciplinare un'umanità sciagurata?	311
2. Pensieri di cura che ben dispongono	314
3. Forme della legge, ordinarietà della voce	318

CAPITOLO 24	
QUEL CHE RISUONA SEMPRE.	
LA LEGGE NATURALE	321
1. <i>Etsi Deus non daretur</i>	323
2. Spunti quotidiani per nodi ordinari verso soluzioni al rialzo	325
CAPITOLO 25	
LA GRADUALITÀ NEI SOLLECITI.	
A PROPOSITO DELLA LEGGE UMANA	330
1. La tensione della parola	331
2. Sempre un passo avanti, mai l'impossibile	334
CAPITOLO 26	
QUELLO CHE LA GIUNGLA NON DIREBBE.	
LA LEGGE DIVINA	336
1. Una voce massimalista che rari odono?	337
2. Oltre l'obbedienza cieca e il volontarismo	340
CAPITOLO 27	
CON L'ISTRUZIONE, IL SOCCORSO. SULLA GRAZIA	345
1. Farsi soccorrere. L'enigma del primo passo	347
2. Del sostegno interiore	350
3. Il cortocircuito dell'autosuggestione	351
4. Grazia: una risorsa donata da riconoscere	354
5. Una risorsa ricevuta, da metabolizzare e rimettere in circolo	359
UNA MAPPATURA IN SINTESI	365

IL DIALOGO E IL MONOLOGO, LA SOLITUDINE E LA COMPAGNIA	373
1. Volti della solitudine	374
2. Dialogo o monologo? Alcune annotazioni sul colloquio in prospettiva teorica	377
3. In buona compagnia. Alcune annotazioni in chiave applicativa	380
4. Se creare è fare posto	386
 BIBLIOGRAFIA	 388
 INDICE DEI NOMI	 402

INTRODUZIONE

1. *Il deserto nella società*

La tradizione cristiana tramanda un detto di Antonio, considerato l'iniziatore del monachesimo: «Chi siede nel deserto per custodire la quiete con Dio è liberato da tre guerre: quella dell'udire, quella del parlare e quella del vedere. Gliene rimane una sola: quella del cuore»¹.

Nel deserto non ci sono voci da ascoltare, non c'è nessuno a cui rivolgere una parola, non c'è nulla di nuovo da guardare, perché tutto è uguale a sempre. Questa descrizione potrebbe far pensare a luoghi distanti dai paesaggi più tipici della società occidentale, eppure il deserto fa capolino continuamente nella nostra chiassosa, affollata e immaginifica società occidentale del XXI secolo.

Sono deserto gli attimi di un adolescente che ha appena litigato con i genitori: una porta sbattuta alle spalle, orecchie chiuse agli inviti di chi bussa da fuori, bocca cucita – *lasciatemi in pace, non voglio parlare* –, davanti agli occhi il solito specchio di soffitto che si vede dal letto. Dentro, in quel qualcosa di non meglio precisato che molti chiamano “anima”, il tumulto dei pensieri: *non mi capiscono. Per me era importante. Perché non mi lasciano fare quello che voglio? Loro non lo sanno che cosa è bene per me. Lo farò lo stesso. Ma adesso che ora è? Chi se ne importa.*

Sul comodino la salvezza: un iPod, per far cessare la guerra.

Sono deserto gli attimi di un giovanissimo che ha appena litigato con la ragazza: il tragitto verso casa in silenzio, il percorso così

¹ ANTONIO IL GRANDE, *Detti*, § 11; tr. it.: *Vita e detti dei padri del deserto* (a cura di L. MORTARI), Città Nuova, Roma 1999, p. 84.

solito da poterlo fare a occhi chiusi. Dentro il groviglio dei pensieri: *ho detto una parola di troppo. Questo avrei dovuto farglielo notare. Quando lo capirà che... Mi lascerà? Tra noi due non funziona più. Come faccio a dirglielo? Quello sguardo della sua amica... era tanto che non mi sentivo così. E se mi sbagliassi?*

Sullo schermo dello *smartphone* la salvezza: il migliore amico, che chiama per due tiri a calcetto.

Sono deserto gli attimi di una ragazza che ha appena fallito l'ultimo esame: il tempo delle domande si è chiuso, come quello delle risposte. In autobus solo facce sconosciute. Dentro, pensieri che si affollano: *ma perché non mi sono venute le parole? Eppure l'avevo studiato. Il prof. non mi ha lasciato il tempo, che... Mi tocca saltare la sessione di laurea. Quando il prossimo appello? Rischio il fuori corso. Oddio, le tasse! E chi lo dice adesso ai miei?*

Dalla tasca la salvezza: un trillo annuncia un SMS, qualcuno che si fa vivo.

Sono deserto gli attimi di una coppia che si ritrova in cucina dopo un'incomprensione non chiarita: nessuna parola, i gesti automatici di preparazione della tavola e della cena in un luogo troppo solito per inventarsi un diversivo. Dentro, ciascuno con il proprio frastuono di pensieri: *sta qui e non dice niente... Ma avrà capito che ho ragione io? Non ho voglia di litigare. Mi irrita solo a vederlo... Non la sopporto quando fa così.*

Dal citofono la salvezza: qualcuno dei figli sta rientrando a casa.

Sono deserto gli attimi di chi ha appena conosciuto la propria diagnosi dopo una serie di accertamenti: salutati i medici che hanno messo al corrente delle possibilità rimane da decidere cosa fare. È più lenta del solito la strada verso casa, è lunga l'attesa prima di poter condividere un peso con qualcuno. Fuori il mondo diventa uno sfondo sfocato. Dentro si infiammano i pensieri: *sì, andrà tutto bene... Ne verrò fuori? Ma perché proprio a me? Adesso bisogna cambiare tutto. Forse meglio qualche altro accertamento. Devo informarmi su quella clinica... Ma Dio dove diavolo è?*

Da un clacson la salvezza: il semaforo è diventato verde.

Sono deserto gli attimi di un anziano che ha ultimato la piccola serie dei riti quotidiani del pomeriggio: anche oggi nessuna visita, la telefonata a un amico lontano sempre più breve – nulla di nuovo da raccontare –, la poltrona del soggiorno che accoglie comodamente. In casa regna un silenzio che sa troppo di vuoto. Dentro affiorano pensieri radi, fastidiosamente ricorrenti: *ogni giorno sono più lento. La caffettiera era troppo dura da svitare, anche in questo mi dovranno aiutare. Mi piacerebbe uscire, sono chiuso qui da tanto. Ma non mi lasciano, dicono che è pericoloso. Sono cattivi. Quante cose facevo da giovane. È vita questa? Si sta facendo buio. Ho paura, di notte si può morire.*

Dal telecomando sul tavolino la salvezza: un semplice tasto e il soggiorno è inondato da un fiume allegro di immagini e di suoni.

Il deserto è questione di attimi. Attimi in cui ci rendiamo conto che il silenzio fuori non corrisponde al silenzio dentro. Attimi in cui comprendiamo che sospendere *la guerra dell'udire, del parlare e del vedere* non significa trovare pronta la pace: si passa ad un altro livello di battaglia, di conflitto, spesso tumultuoso. La pace, se mai c'è, non è ancora qui, non è sulla soglia del deserto.

Questione di attimi, molto spesso, perché siamo pronti a lasciarci nuovamente catturare da qualcosa che possa distrarci da quel che sta accadendo dentro, svelti nel farci salvare da qualcosa che possa letteralmente tirarci *fuori*: fuori, di nuovo nel fare, nell'ascoltare, nel dire, nell'incontrare, nello sperimentare cose nuove. Fuori, via dal ginepraio caotico dei pensieri che si affastellano prosciugando le nostre energie. Fuori perché lì dentro, alle volte, *ci si sta male*.

Gli antichi non erano estranei a queste situazioni e si sottoponevano volontariamente alla prova prolungata del deserto. La consideravano un esercizio, un'esperienza da attraversare «per custodire la quiete con Dio», scriveva Antonio.

Al di là del caos generato dalla presenza scomposta dei pensieri, delle domande, dei propositi, ci si attendeva che anche la di-

mensione interiore fosse caratterizzata fisiologicamente dalla compagnia, e che la solitudine dentro fosse al contrario una patologia del profondo. Oltre il tumulto delle parole ci si attendeva di poter trovare un interlocutore, una presenza altra e benefica – un *alter* – con cui rimanere, con cui intrattenersi sulle stesse cose della vita ma in modo pacificato, ristoratore. Proprio come ristoratrice è ogni autentica amicizia.

Se la buona compagnia era così vitale fuori, doveva esserlo anche dentro; per questo attraversare il deserto era l'impresa delle imprese, quasi la prova della maturità: era un mettersi in viaggio per affrontare prima i tanti volti dell'alterità – nessuno si illudeva che ogni *alter* fosse benefico – e lo spettro stesso della solitudine, per scoprire se l'ultima parola, dopo che tutto ha taciuto fuori, dopo che si è combattuto dentro con i volti ambigui e predatori dell'alterità, è *Io* oppure *Noi*.

Solo dall'attraversamento del deserto si poteva ritornare radicati nella buona compagnia e andare al di là dell'intuizione – autentica, ma in sé fragile – che il *Noi*, *dentro* e *fuori*, sia una dimensione essenziale per la vita.

È interessante notare che anche in un mondo tutto improntato al *social*, in cui è potente il richiamo del plurale, siamo tutti più inclini a ritirarci dalla prova del deserto. Dagli attimi di deserto, appena possibile, scappiamo, aggrappandoci alla prima mano tesa che ci riporta fuori. È come se confidassimo che la vita si possa attraversare da capo a capo senza varcare decisamente la soglia di questa dimensione interiore. O, forse, che in ogni caso, all'occorrenza, sarà cosa elementare affrontare la «guerra del cuore»: distinguere i pensieri, dare volto alle suggestioni, distinguere le voci che ci strattonano, scegliere bene, disarmare le paure...

Quell'osservatorio doloroso che è il mondo del disagio – l'«area» come anche la chiamiamo per esorcizzarla un po', per tracciare un confine oltre cui immaginiamo che la vita sia diversa – nella sua

ampia fenomenologia smentisce, se mai le avessimo, queste attese.

In molti frangenti le presenze di cui si circonda la vita non si rivelano protettive e buone come avremmo desiderato, sperato. Molte persone, specialmente nelle vicende di dipendenza, rimangono come intrappolate tra un Noi esteriore che è collassato e un Noi interiore che non è mai maturato. *Dentro* rimane l'Io, a lottare *da solo* con una presenza ingombrante e inanimata che tuttavia consuma la vita: il "bicchiere", la "roba", la slot... Presenze interiormente avvertite, che surrogano la compagnia vitale e salvano, per brevi istanti, solamente dal frastuono di un deserto che appare in espansione e troppo arduo da affrontare.

In altri casi le presenze esteriori rimangono buone, protettive, le migliori. Ma magari un evento inatteso, la rottura di un equilibrio o un'invalidità proiettano improvvisamente davanti a interrogativi abissali: da domani non sarà più la stessa cosa, ma come affrontare la fatica e la novità senza esserne travolti? Qualcosa di simile, anche se non in modo repentino, accade con la perdita dell'autonomia nell'età avanzata. *Fuori* un mondo accogliente di mani tese, *dentro* un mondo sconosciuto di paure, di pensieri cupi, di suggestioni assillanti che l'Io, *da solo*, scopre di non aver strumenti per affrontare. Perché se quel *dentro* l'Io non lo ha mai affrontato seriamente, imparare le manovre – per quanto semplici – della lotta interiore non è così agevole quando l'età si fa più avanzata.

Si potrebbe quasi formulare una diagnosi ad ampio spettro del malessere contemporaneo, una diagnosi che parte anche dal mondo del disagio, ma che in fondo abbraccia l'esperienza di generazioni: la percezione di solitudine interiore – non il buon raccoglimento, ma quell'isolamento che parla di abbandono, di naufragio, di parola propria che cade nel nulla – è, oggi come sempre, la grande matrice di sofferenza. Ma forse oggi ne siamo più esposti, perché immaginiamo più facilmente che la buona compagnia sia essenzialmente un fatto esteriore.

Solitudine interiore è l'*angoscia* davanti alle grandi domande su quel che ci attende, è la *confusione* davanti ad una decisione da prendere, è il *peso insopportabile* di un tempo di immobilità che costringe all'attesa, è l'*impotenza rabbiosa* davanti agli eventi impreveduti, è il *fastidio piccato* per una realtà che sfugge dalle mani, che si sottrae al nostro controllo, è la *resa cinica* all'inguaribilità delle ferite subite e inferte nelle vicende biografiche di ciascuno.

L'esperienza del disagio cronicizzato, in tutte le sue tonalità e quale che sia il suo volume, protesta a gran voce il dramma della solitudine sofferente e, in molte delle sue forme, rivela quanto sia essenziale per ciascuno imparare appena possibile ad affrontare la «guerra del cuore» a cui si rivolgevano i monaci dell'antichità. Per non indebolire l'intuizione del Noi, per non arrendersi subito quando questa intuizione si infrange fuori, occorre imboccare le piste polverose che si inoltrano dentro, senza rinviare troppo l'invito degli attimi di deserto, che continuamente si dischiudono anche in un mondo fragoroso come il nostro.

2. *Le ragioni di uno studio*

Questo studio antropologico nasce dall'esigenza di mettere a fuoco un modello teorico ed una strumentazione analitica in grado di esplorare il problema della solitudine come percezione interiore dolente e angosciata, e alcuni tra gli interrogativi – teorici e pratici – che le fanno da contorno.

L'innescò più prossimo della ricerca sono state alcune tra le tante e diverse “storie complicate” che bussano alla porta del Servizio Sociale. Persone con biografie irripetibili, che pure sembrano raccontare proprio di un'unica radicale sofferenza al di là dei tratti più specifici del loro disagio: la solitudine avvertita *dentro* e la difficoltà nel venire a capo delle diverse pressioni che si fanno

avanti nell'anima, la difficoltà talvolta persino di darsi il tempo per affrontarle.

È soprattutto grazie al lavoro con il Centro Studi Jacques Maritain² e in seguito con la Casa della Carità di Milano che è sorta l'idea di esplorare più in profondità le matrici di questo malessere: studiando le forme dell'infelicità urbana³ è parso piuttosto evidente che gli "esclusi" e gli "inclusi" il più delle volte soffrono degli stessi mali. Se gli uni si differenziano dagli altri per reddito, per capacità di reazione ai colpi della vita, per grado di scolarità, tuttavia gli uni e gli altri accusano le stesse fatiche e fragilità nell'orientarsi dentro se stessi e – in modo correlabile – nelle dinamiche di relazione.

Fragilis, come dice l'etimo secondo Isidoro di Siviglia⁴, è *ciò che può facilmente essere infranto*. La nostra apertura al dialogo interiore, al dialogo come *forma mentis* – cioè non solo come rappresentazione del riflettere, ma come struttura portante e reale della vita della coscienza – è quanto di più grande ed insieme fragile possa esserci⁵.

² In particolare nel contesto delle iniziative promosse attraverso la *Scuola di Antropologia applicata* (cfr. <http://www.centrostudimaritain.org/centro-studi-jacques-maritain/scuola-di-antropologia-applicata/>).

³ Si potrà vedere qui il lavoro del SOUQ, *Centro Studi sulla Sofferenza Urbana*, periodicamente editato online (cfr. <http://www.souqonline.it>).

⁴ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum libri XX*, Lib. X *De vocabulis*, § 101: «Fragilis dictus eo quod facile frangi potest».

⁵ Carla Canullo ha illustrato finemente l'idea del valore implicato nella fragilità: «Fragile riceve senso quando indica e segnala ciò che può essere infranto, così come lo si dice di qualcosa di pregiato. L'informazione che qualcosa è fragile, infatti, viene data quando si vuol richiamare l'attenzione su qualcosa che può essere frantumato e al quale si tiene particolarmente, che va protetto e curato. Con ciò l'aggettivo segnala che qualcosa può essere perduto, che è appeso al filo (più o meno sottile) dell'attenzione che gli sarà prestata». C. CANULLO, *Fragilità e vulnerabilità dell'umano*, in L. SANDONÀ (a cura di), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, "Anthropologica" - Annuario di studi filosofici, La Scuola, Brescia 2010, p. 49.

Il dialogo *dentro* può essere infranto. Può infrangersi ai primi tentativi e in modo radicale, derubricando l'*alter* come semplice eco dell'Io a cui non dare troppo bado. Ma può anche infrangersi per essersi intrattenuti preferenzialmente con un *alter* non benefico, con un interlocutore privilegiato ingannevole, propostosi come liberante ma poi trasformatosi in un despota con cui viene progressivamente meno la libertà di parola.

Quando questi processi si innescano, e forse accade un po' in tutti, l'ombra della solitudine dolente pian piano si distende. È l'ombra della sfiducia nell'alterità, della chiusura in se stessi che deriva da tanti fattori ma, non ultimo, dalla difficoltà nel capire di chi e di cosa ci si possa veramente fidare per coltivare la vita e non rischiare, una volta ancora, di essere quelli rimasti a bordo strada derubati di ogni cosa.

L'ombra della solitudine, quando si distende, pian piano ci trasforma tutti allo stesso modo, e – a seconda delle circostanze della vita, delle riserve di cui disponiamo, delle capacità personali che riusciamo a mettere a frutto – ci differenziamo poi a valle di questa trasformazione, ritrovandoci nei panni dei consumatori o dei consumati, concetti *soft* per indicare qualcosa che somiglia di più alla differenza tra predoni e depredati.

Socialmente inclusi i primi, socialmente esclusi i secondi, tutti coloro che si muovono a partire dalle coordinate di fondo della sfiducia nell'alterità e della solitudine *dentro*, risultano essere egualmente segnati da una insoddisfazione profonda, progressivamente sempre più difficile da affrontare ma che prima o poi bussava alla porta chiedendo di essere presa sul serio, come un problema di salute⁶.

⁶ La psicologia sociale studia da qualche tempo la correlazione tra l'esteriore e l'interiore, con conclusioni che meriterebbero attenzione: «L'effetto dell'isolamento sociale sulla salute è paragonabile a quello causato dall'ipertensione, dalla mancanza di esercizio fisico, dall'obesità o dal fumo. Le ricerche da noi

La crisi di molti professionisti di successo, a cui non mancano certo risorse né economiche, né di cultura, fa incontrare il volto della solitudine della società dei consumi. Non basta essere socialmente affermati né tantomeno inclusi nel sistema per attraversare umanamente la vita.

Il mondo variegato delle professioni di aiuto, d'altra parte, si rende sempre più conto che non basta includere socialmente, offrire più servizi o creare più opportunità per uscire dall'area del disagio cronico e della fatica più marcata nel gestire la quotidianità. C'è *dell'altro*. Altro che sfugge ai nostri protocolli, altro che ogni tanto si riattiva inspiegabilmente a macchia di leopardo nel quadro di iter procedurali del tutto identici.

Di questa dimensione "altra" occorre non tanto prendersi cura – di fatto, spesso, già accade – ma soprattutto prendere coscienza, per non derubricarla ad accessorio opzionale dell'esistenza ed iniziare piuttosto a riconoscerla nella sua incisività nei processi relazionali, sociali e anche economici.

Quello che più probabilmente è in questione è un riconoscimento culturale della rilevanza primaria di uno sviluppo adeguato della vita interiore di ciascuno, *adeguato* alla vita che tutti conduciamo e che presenta – ormai inarrestabilmente – un sovradosaggio di suggestioni e di *call-to-action* con cui occorre molto presto imparare a misurarsi, per non compiere – per dirla con Pietro Trabucchi – dei veri e propri passaggi contro-evolutivi nella nostra umanità⁷.

condotte negli ultimi dieci anni dimostrano che il principale responsabile di questi terribili dati statistici di solito non è il fatto di essere fisicamente da soli, bensì l'esperienza soggettiva nota come solitudine». J.T. CACIOPPO, W. PATRICK, *Loneliness*, W.W. Norton & Company, New York 2008; tr. it.: *Solitudine. L'essere umano e il bisogno di altro*, Il Saggiatore, Milano 2009, p. 13.

⁷ Lavorando nel settore del *training* sportivo Pietro Trabucchi ha osservato l'importanza della resilienza negli atleti; espandendo poi la riflessione all'ambito sociale ha suggerito che proprio il sottosviluppo dell'attenzione – nelle sue

È qui che si innesta il lavoro di ricerca antropologica: si tratta di provare a comprendere quel che accade a tutti, inclusi ed esclusi, consumatori e consumati, predoni e depredati, nella affascinante regione desertica dell'interiorità. Si tratta di provare a comprendere che cosa si muova attorno a questa grande alternativa tra la solitudine dell'Io e la buona compagnia del Noi, dal momento che la bontà del vivere si direbbe giocare a livello radicale su questo bivio.

Si tratta – in chiave teorica – di elaborare una comprensione *adeguata* dell'esperienza interiore, provando a partire da quella che è la constatazione per certi versi più elementare ed ingenua: il colloquio non è solo la forma dell'incontro con una alterità udibile *fuori*, ma è anche la forma dell'incontro con una alterità udibile *dentro se stessi*.

3. *A sostegno di un approccio e di una interlocuzione*

L'antropologia filosofica rappresenta un buon approccio alla questione? Probabilmente tutti saremmo più propensi oggi a rivolgerci ad altre discipline, immaginabile più concrete, più "tecniche", più vicine alla vita. Eppure appartiene proprio ai filosofi l'intuizio-

diverse declinazioni – contrae le capacità più specifiche maturate dal genere umano, capacità che ne hanno consentito la straordinaria evoluzione ma che oggi costituiscono un "problema" per la società dei consumi: «Soggetti dalla forte volontà individuale non sono buoni consumatori. La capacità di resistere alle tentazioni, infatti, va a discapito della propensione al consumo. Il trucco per allevare bramosi consumatori consiste dunque nello sfavorire e impedire un pieno sviluppo delle aree cerebrali che presiedono all'autocontrollo. Come si fa? Semplice, basta minare fin da piccoli la capacità di regolare l'attenzione creando un ambiente iperdistraente e iperstimolante». P. TRABUCCHI, *Tecniche di resistenza interiore*, Mondadori, Milano 2014, p. 7. Anche in seguito l'agile lavoro di Trabucchi offrirà qualche contrappunto, qui utile per evidenziare nessi con ambiti diversi di cui si occupa la psicologia contemporanea.

ne di dover mantenere legate indissolubilmente la riflessione sulle dinamiche della vita interiore e quella sul ben vivere.

Da Platone in poi si è affermato un interesse sempre più marcato per la comprensione di quel che accade *dentro*, nella psiche – nell'*anima*, come vorrebbe il latino – dell'uomo. L'esperienza del conflitto in se stessi, dell'indecisione, della lacerazione intima ma poi anche della riconciliazione, della rielaborazione di un vissuto, del pervenire all'effettiva miglior soluzione tra le diverse che si erano prospettate, tutto questo ha spinto i pensatori di molte epoche a formulare dei modelli interpretativi per venire a capo della diversità delle vite concrete. Perché, in fondo, la grande curiosità risiedeva nell'esplorare le ragioni per cui – indipendentemente dalle risorse esteriori a disposizione – alcuni vivessero lieti, da persone libere e capaci di tessere buone relazioni ed altri vivessero cupi, trascinati in forme di schiavitù ed essendo per lo più causa di impoverimento e di frammentazione nelle loro stesse comunità.

Esiste una diversità tra il *vivere bene* e il *vivere male* che non è imputabile alla sorte e che per questo da sempre cade sotto l'attenzione di ciascuno e quindi *anche* degli studiosi. Non solo gli psicologi e i sociologi contemporanei, ma anche i teologi del medioevo e filosofi dell'antichità si sono interrogati sulle radici di questa differenza e trasversalmente – molto prima che si profilasse una società dei consumi – hanno ritenuto di dover puntare l'attenzione su quel che accade nelle regioni dell'anima, in quel *dentro* che forse facciamo fatica a mappare, ma di cui ciascuno ha chiara esperienza.

Esistono, naturalmente, diverse visioni antropologiche nella storia del pensiero a cui ancora oggi è possibile rivolgersi.

Questo studio interloquisce con la riflessione di Tommaso d'Aquino, una fonte tra le più classiche del XIII Secolo e, forse, la più classica di ogni tempo. Si tratta di una scelta forse inusuale, sostenuta però da una serie di motivi.

Le ragioni che hanno incoraggiato nella scelta di Tommaso sono diverse, eterogenee anche, eppure convergenti nel suggerire

che consultare la sua riflessione nel quadro di una esplorazione sistematica dell'interiorità fosse da tentare.

La prima è di ordine storico-filosofico: almeno nella tradizione di pensiero occidentale si tratta dell'autore che è riuscito più di chiunque altro a raccogliere in una visione organica tutte le matrici dell'antichità. Dalla sapienza biblica alle concettualità aristoteliche, passando attraverso l'eredità del monachesimo cristiano e del platonismo, in Tommaso troviamo l'eco di quel che le migliori risorse di pensiero di quindici secoli hanno potuto mettere a fuoco. Mancherebbe di prospettiva se ritenessimo di aver scoperto l'analisi dell'interiorità solo nel Novecento: come diceva Étienne Gilson, chi oggi sbarcasse per la prima volta in America sicuramente, quanto a se stesso, scoprirebbe qualcosa di nuovo. Ma farebbe sorridere tutti se pretendesse di essere il primo esploratore di un nuovo continente e che Cristoforo Colombo non fosse mai esistito. Con le regioni dell'interiorità non di rado accade proprio questo. Accade a molti psicologi contemporanei di non aver mai preso in mano un testo classico – e questo, detto per inciso, è responsabilità *in primis* dei nostri corsi di studio universitari – e di immaginare che gli antichi abbiano riflettuto su tutt'altro e, magari, in modo rozzo⁸. Ed è un vero peccato che

⁸ Si potrebbe riportare a questo proposito un passaggio di Charles Peirce, della fine dell'Ottocento: «Il pensiero, dice Platone, è un tacito discorso dell'anima con se stessa. Se le cose stanno così, ne discendono conseguenze di enorme portata; conseguenze che quasi nessuno, a mio giudizio, ha colto in passato». Cfr. *Writings of Charles S. Peirce: A chronological edition (vol. 2), 1867-71*, Indiana University Press, Bloomington 1984, p. 172; cit. in M. S. ARCHER, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; tr. it.: *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale* (a cura di P. DONATI), Edizioni Erikson, Trento 2006, p. 139. Anche in seguito ci sarà modo di riprendere qualche passo del lavoro della Archer. Più in generale stupisce sempre che in certa parte del mondo anglosassone sembra che la riflessione filosofico-antropologica si sia spenta subito dopo Platone (e talvolta Aristotele) per poi ricomparire con Cartesio.

questo accada, perché ci si priva del respiro lungo dell'umanità, concedendo forse un po' troppo a quella mentalità tipica del progresso tecnologico, che dà per scontato che quel che viene dopo sia – solo perché viene cronologicamente dopo – più avanzato di quel che è stato elaborato prima. Anche tenendo conto di queste difficoltà può essere utile rimettersi in ascolto dei veri pionieri (più anziani di noi ormai di qualche millennio) e di chi ha saputo procedere tenendo conto delle loro più audaci esplorazioni e relative scoperte.

La seconda ragione è di ordine pratico: il lavoro didattico presso i corsi di laurea triennali e magistrali in Servizio Sociale presso l'Università degli Studi di Padova ha confermato in questi anni che proprio gli strumenti messi a fuoco da Tommaso d'Aquino possono rivelarsi molto efficaci per una analisi antropologica delle diverse situazioni di “disagio” ma anche degli approcci formativi ed educativi. Il modello interpretativo dell'interiorità, delle dinamiche che la caratterizzano e delle matrici della sofferenza, risulta essere una base semplice (forse più di quanto si possa immaginare) e al tempo stesso molto potente, a partire dalla quale è possibile sviluppare approfondimenti ma anche applicativi (percorsi, esercizi...).

La terza ragione è di ordine scientifico: è proprio facendo interagire la proposta di Tommaso e le problematiche concrete che è stato possibile immaginare di rivolgere al testo – qui in particolare alla sezione “morale” del suo ben noto capolavoro, la *Summa Theologiae* – delle domande di ricerca meno usuali, mettendo in questione una certa precomprensione del testo stesso e, in qualche modo, provando ad adottare quella che con Gorazd Kocijančič si potrebbe chiamare la prospettiva della «spina nel fianco»⁹. È emer-

⁹ È una prospettiva di accostamento ai testi classici che prova a mantenere un contatto molto stringente con l'esperienza ordinaria, secondo un principio forse di semplice buon senso: il pensiero è un autentico servizio alla vita se ne sostiene una più profonda comprensione. L'opera di Tommaso rispecchia questa intuizione, per questo si presta – o almeno questo è il mio parere – molto di più ad un

sa, via via, una ipotesi forse suggestiva di lettura d'insieme del disegno che lega le diverse parti in cui è articolata la *moralis consideratio*, la parte centrale di questo classico del pensiero (tecnicamente la *Prima Secundae*), in cui è offerta la riflessione sull'agire dell'uomo.

La questione non interesserà, comprensibilmente, chi fosse più incuriosito dal *focus* sull'interiorità e dal nodo della solitudine né, d'altra parte, questo studio può essere considerato in sé come una nuova proposta di interpretazione di un testo così frequentato dalla critica. Sul piano dell'ermeneutica il lavoro può però valere come un invito all'approfondimento: non più di un'ipotesi, che tuttavia è quantomeno compatibile con quel che emerge dalle indicazioni di Tommaso stesso. Rispetto ad alcune soluzioni interpretative più classiche – a cui appunto non si potrà qui che accennare solo brevemente –, il disegno architettonico che si può scorgere partendo da una diversa impostazione dello sguardo analitico riesce a spiegare in modo più semplice, e senza vistosi residui, il senso della disposizione delle diverse parti della *Prima Secundae*. Data anche l'importanza della *Summa Theologiae* per gli studi morali e, in particolare, per l'elaborazione della tradizione cattolica, è parso utile dedicare un minimo di attenzione preliminare anche a questi risvolti indubbiamente più tecnici.

confronto serrato con l'esperienza viva che non allo sviluppo di articolati decori di pensiero dal sapore intellettualistico. Così, in modo pungente, Kocijančič in un classico del pensiero sloveno: «Ogni filosofia generata dall'esperienza di fede è una spina nel fianco per i pensatori accademici che non si chiedono mai se un qualche credente si riconosca nelle loro profonde conclusioni, ma verificano con autocompiacimento la propria analitica della spiritualità, della metafisica tradizionale e della teologia, dialogando con i propri traumi infantili, con la lettura decontestualizzata e con la comprensione (nel migliore dei casi) “nozionale” – se adottiamo l'espressione di J.H. Newman della sua celebre *Grammatica dell'assenso* – di testi teologici arbitrariamente scelti». G. KOCIJANČIČ, *Posredovanja*, Mohorjeva Družba, Celje 1996; tr. it.: *La sapienza trasmessa* (a cura di F. ZACCARON), Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2014, p. 23.

La quarta ragione è di ordine teoretico: sono ancora oggi condivisibili le osservazioni che Luigi Alici avanzava quanto ad un «calo di interesse speculativo per dimensione dell'interiorità personale»¹⁰, quasi che si trattasse di un campo di indagine di poco rilievo¹¹. Eppure proprio l'atrofia della ricerca condotta in queste regioni finisce per limitare al solo ambito dell'esteriorità l'attesa di poter incontrare l'alterità.

Un'eco interessante di questa contrazione è l'espansione di forme esteriori di religiosità, marcatamente centrate su una esaltazione dell'assenso intellettuale ad una dottrina, su una lettura solo

¹⁰ «Screditata come inservibile residuo spiritualistico, ridotta ad un facile bersaglio polemico, l'interiorità ha perso in gran parte la funzione di illuminare una filosofia della persona, abbandonando quest'ultima al suo inevitabile destino soggettivistico. Come conseguenza di questa espulsione, l'io si preclude ogni possibilità riflessiva; l'incontro con l'altro, allontanato da una originaria sintonia partecipativa, assume di conseguenza il carattere dell'impatto con una estraneità da fronteggiare e con la quale stabilire di volta in volta relazioni più o meno problematiche e conflittuali». Cfr. L. ALICI, *L'altro nell'io*, Città Nuova, Roma 1999, p. 5. Va peraltro segnalato che il lavoro di Alici, essendo un dialogo con la pagina di Agostino di Ippona dinanzi ad una serie notevole di questioni antropologiche della contemporaneità, incoraggia senz'altro nell'esercizio di confronto con i classici.

¹¹ Una più recente ripresa del tema in prospettiva teorica si può trovare in G. DE SIMONE (a cura di), *Le vie dell'interiorità. Percorsi di pensiero a partire dalla riscoperta contemporanea dell'interiorità*, Cittadella Editrice, Assisi 2011. Alici riprende tra l'altro in questo contesto l'analisi delle principali posizioni critiche rispetto alla consistenza della dimensione dell'interiorità (tra cui J. BOUVERESSE, *Le myte de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, Paris 1976; G. RYLE, *Lo spirito come comportamento*, tr. it.: Einaudi, Torino 1955; R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it.: Bompiani, Milano 1986) evidenziandone i limiti e rilanciando la diagnosi: «In una certa misura, l'esito impersonale di molti percorsi del Novecento filosofico, che pure hanno tematizzato il plesso di soggetto e di essere, sembra addebitabile precisamente ad una disattenzione programmatica nei confronti della via dell'interiorità». Cfr. ALICI, *Del soggetto e dell'essere. Interiorità e trascendenza*, p. 77.

letterale di un testo sacro o sull'obbedienza all'autorità religiosa, su qualunque cosa questa si esprima. Nell'ambito delle fedi, più si contrae l'esperienza del riscontro interiore, più si fa evanescente e incerto il discernimento delle pressioni nell'anima, più aumenta la necessità del riscontro esteriore e di prescrizioni disciplinari minute sull'agire, che sollevino dalla difficoltà nel venire a capo, in se stessi, del buono e del malvagio.

Altrettanto sintomatica, questa volta sul piano della letteratura introspettiva, è la circospezione con cui gli autori più attenti a non far schierare il proprio pubblico si riferiscono all'esperienza dell'alterità: mentre resta sempre aperta la porta del linguaggio metaforico – l'*alter* interiore come duplicazione del sé, quindi come semplice forma dell'alterità – via via che ci si inoltra nei discorsi si assiste al passaggio all'uso della maiuscola, immaginando che sia sufficiente per capirsi. L'alterità diventa l'*Altro*, ma cosa vorrà segnalare questo passaggio?

Se è rimosso lo spazio teorico per considerare che l'incontro con l'alterità possa essere interiore senza essere una finzione o un'eco, allora quel che resta sono necessariamente gli assensi alle teorie da un lato e le tenui metafore dall'altro. Come ha scritto ancora Alici, «quando l'ulteriore equivale all'esteriore, l'io è sempre solo»¹².

Ragioni diverse, dunque, che hanno portato a individuare in Tommaso d'Aquino e nel tracciato della sua *moralis consideratio* l'interlocutore primario di questo lavoro.

¹² *Ivi*, p. 5.

4. *Uno sguardo d'insieme*

Il lavoro si articola in due parti. La prima vuole accompagnare brevemente ad accostare la *moralis consideratio* della *Summa Theologiae*, invitando a sostare soprattutto sull'importanza della comprensione del suo movimento d'insieme. L'intento è quello di far emergere la consistenza della possibilità che nella riflessione morale di Tommaso il tema dell'alternativa tra solitudine e buona compagnia interiori – per quanto comprensibilmente espresso con altro lessico – sia di primo rilievo.

L'ipotesi che emerge è che il lavoro di Tommaso sia in grado di affrontare l'ampio spettro dei problemi che rinviano alle condizioni di salute del dialogo interiore, configurando una *morale* in cui la dominante non è tanto il buon comportamento né lo sforzo volontaristico verso il bene, quanto piuttosto lo studio dell'attenzione interiore, del discernimento e della possibilità di riconoscere e accogliere l'alterità benefica dentro se stessi.

La seconda parte si sviluppa quindi seguendo l'articolazione della *Prima Secundae* ed è organizzata in tre sezioni.

La prima si misura con il *Prologo*, provando a evidenziare la grande cornice della *moralis consideratio*, che – in una formula – potrebbe essere sintetizzata nella *vocazione alla creatività*.

La seconda sezione raccoglie le suggestioni che vengono dal primo gruppo di approfondimenti raggruppati da Tommaso e funziona come posizione del problema: perché la creatività, che pure desideriamo, si spezza nella vita ordinaria? È il problema delle fratture, delle lacerazioni, della contrazione della relazionalità, ma – in radice – dell'esperienza contraddittoria dell'incontro in se stessi con l'alterità che tradisce e che consuma la vita anziché sostenerla.

La possibilità di ospitare in se stessi un *alter* non fittizio, non proiettivo, che non sia la semplice eco genitoriale o sociale è la grande domanda con cui in fondo pare misurarsi Tommaso e a

cui prova – tra le altre cose – a dare corpo. Solo se la possibilità di questo incontro e di questa ospitalità sono reali si può propriamente parlare della coscienza come di un *dialogo* e delle sue difficoltà come sintomi di interlocuzioni mortificanti, di fiducia riposta in alterità allettanti quanto ingannevoli che – progressivamente – consumano le risorse della persona lasciandola sola alle prese con molteplici forme di sofferenza.

È qui che prende corpo la tesi forse più stimolante sollecitata dalla ricerca: il colloquio interiore o è un autentico dialogo, oppure ne ha solo le sembianze, e sull'alternativa tra queste due interpretazioni circa la struttura della coscienza si gioca forse una partita meno irrilevante di quanto non si possa pensare.

Da questo snodo deriva anche il titolo della ricerca, che segue l'ermeneutica di Tommaso: “*alter-nativi*”, strutturati per il dialogo, per incontrare l'alterità dentro se stessi, e tuttavia costantemente aperti alla possibilità di essere traditi e di chiudersi, smarrendosi in un deserto ora assordante per le troppe voci indistinguibili, ora muto e privo di qualsiasi riscontro che non sia l'eco della propria stessa voce.

La terza sezione, la più estesa, sviluppa l'intuizione di questo *aut-aut*. Continuando a seguire l'andamento della *Prima Secundae* e provando a valorizzarne il disegno architettonico vanno a fuoco due affondi analitici primari, centrati sull'azione. Il *fatto* e il *da farsi* diventano rispettivamente i due nuclei fondamentali per l'introspezione, veri e propri varchi di accesso verso le profondità della vita presente e passata della persona.

La *moralis consideratio* esplora anzitutto i vissuti per apprezzare concretamente quale sia il gusto e quali i frutti tipici delle azioni che maturano nel dialogo con l'*alter* che sostiene la creatività e quali siano i sintomi che avvertono di aver accolto in se stessi alterità corrosive. Prosegue quindi approfondendo proprio la dimensione della pratica del dialogo in vista delle decisioni, del da farsi,

mettendo a fuoco la diversità delle *voci* che si fanno presenti nella coscienza e le loro provenienze.

Rimane chiaro – e non si tratta certo di dissimularlo – che nella prospettiva di Tommaso d’Aquino l’*alter* benefico di cui discernere la voce interiormente avvertibile non può che essere Dio.

Come però forse emergerà, non si tratta di fare una qualche battaglia apologetica sul “Nome”, ma sulla concretezza di un’*esperienza possibile*, perché è in fondo questo che rileva in prospettiva antropologica: la possibilità di riconoscere e colloquiare in se stessi con una alterità benefica, reale e non fittizia. Quanto al Nome occorrerebbe procedere per altre vie di esplorazione che lo stesso Tommaso calca al di là della *Prima Secundae* e, più specificamente, nella *Tertia Pars* della *Summa*. È qui che il Nome diventa Gesù Cristo, non perché prima non sia citato, ma perché nella logica di un approccio alle forme di un’esperienza occorre sempre capire anzitutto a che cosa ci si voglia riferire, senza dare troppo per scontato.

Un riepilogo chiuderà il complesso dell’esplorazione, provando a ricapitolare il percorso. Infine qualche parola di conclusione riprenderà brevemente il filo delle problematiche sollevate in avvio, offrendo qualche semplice spunto per una lettura del problema della solitudine percepita interiormente, alla luce del percorso affrontato interagendo con la *moralis consideratio* della *Summa Theologiae*.

Lo stile letterario, salvo che in alcune note e in alcuni passaggi più tecnici, prova a rimanere il più possibile colloquiale, nell’intento di agevolare di volta in volta l’accostamento ai nuclei tematici, anche ricorrendo a cenni all’esperienza ordinaria, talvolta a situazioni più usuali proprio nel contesto del Servizio sociale o dei Servizi educativi. Uno degli obiettivi di questo studio – sempre ricordando i contesti in cui non è secondaria la prospettiva applicativa – rimane quello di evidenziare la possibilità di ricorrere agli strumenti concettuali dell’antropologica filosofica, impiegandoli come dispositivi interpretativi efficaci per leggere realtà e situazioni concrete.

Anche per questo, lungo il percorso, ci saranno alcuni contrappunti selezionati dai settori della terapeutica, utili per accertarsi della consistenza degli snodi e delle questioni via via affrontate. Qualche schema proverà ad agevolare, di passaggio in passaggio, nella visualizzazione dell'architettura d'insieme del percorso.

Il tutto non è altro che un *work in progress* e un programma di ricerca che vuole essere il più possibile aperto a revisioni e a migliori sviluppi.

INDICE DEI NOMI

A

Abbà, G. 43, 46, 47, 49, 312, 388b.
Agostino di Ippona 27, 80, 110, 280, 285, 286, 298, 341, 342, 347, 348, 388b.
Aguti, A. 93, 102, 163, 263, 264, 326, 388b, 390b, 391b, 393b, 398b.
Albasini, A. 396b.
Alici, Luigi 27, 28, 161, 171, 288, 290, 313, 347, 358, 360, 376, 389b, 393b.
Alici, Luca 289, 389b.
Alighieri, D. 244.
Allers, R. 380, 389b.
Anscombe, G. E. M. 295, 388b.
Antonio il Grande 13, 15, 330, 332, 381, 388b.
Archer, M. S. 24, 119, 123, 125, 126, 379, 389b.
Arendt, H. 121, 123, 374, 375, 389b.
Aristotele 24, 40, 48, 49, 54, 56, 59, 80, 91, 93, 97, 98, 99, 101, 104, 109, 113, 114, 142, 159, 173,

209, 231, 233, 251, 257, 265, 283, 293, 294, 295, 296, 307, 389b.

Arsenio 373.

Artioli 392, 398b.

B

Baharier, H. 374, 387, 389b.
Basilio di Cesarea 335, 389b.
Basset, L. 276, 278, 389b.
Bastianel, S. 147, 390b.
Bausola, A. 398b.
Bergson, H. 295.
Bernanos, G. 386, 390b.
Berti, E. 93, 98, 99, 390b.
Biancu, S. 313, 390b.
Biffi, I. 41, 390b.
Blondel, M. 48.
Bobbio, N. 396b.
Böckenförde, E. W. 324, 390b.
Boezio, S. 109, 110, 111, 115, 130, 175, 390b.
Borgna, E. 64, 117, 169, 172, 373, 375, 390b.
Borgonovo, G. 77, 83, 288, 390b.
Botturi, F. 85.
Bouveresse, J. 27, 390b.
Boyle, J. M. 54, 394b.

Bramble, D. 94.
Bréhier, É. 48.
Brunschwicg, L. 48.
Bunge, G. 392b.
Burgundio da Pisa 80.

C

Cacioppo, J.T. 21, 390b.
Calasso, R. 107, 397b.
Calvino, I. 371, 390b.
Campodonico, A. 41, 54,
390b.
Cancrini, L. 345, 349, 390b.
Canullo, C. 19, 85, 391b.
Carbone, G.M. 400b.
Carpin, A. 400b.
Cartesio 24, 50.
Cassisa, M. 396b.
Catapano, G. 102, 391b.
Centi, T.S. 265, 315, 348.
Ceretti, A. 155, 156, 391b.
Charlie Hebdo 142.
Chenu, M.D. 35, 40, 41, 42,
43, 49, 55, 391b.
Clément, O. 385, 391b.
Colli, G. 395b.
Conte, M. 224, 285, 391b.
Cornelli, R. 155, 391b.
Costa, P. 39, 400b.
Cucci, G. 227, 391b.

D

Damaso I 73.

Da Re, A. 38, 107, 108, 152,
295, 391, 392, 398b.
d'Ayala Valva, L. 393b.
de Molina, L. 348.
Derrida, J. 354, 355, 392b.
De Simone, G. 27, 298, 389b,
392b, 398b.
Diadoco di Fotica 75, 76,
392b.
Di Blasi, F. 43, 392b.
Donati, P. 24, 389b.
Doroteo di Gaza 306, 307,
392b.
Dostoevskij, F. 194.
Dotto, G. 398b.

E

Eraclito 233.
Evagrio Pontico 218, 220, 226,
227, 228, 392b.

F

Filoteo Sinaita 217, 220, 226,
392b.
Finnis, J.M. 54, 311, 312,
326, 392b, 394b.
Firpo, L. 396b.
Flannery, K.L. 55, 392b.
Florenskij, P. 193.
Foot, Ph. 249, 251, 258, 261,
393b.
Franzone, V. 398b.
Freud, S. 50, 231, 237, 393b.
Fulgenzio di Ruspe 347.

G

Galeazzi, U. 81, 393b.
Geest, P. (van) 41, 395b.
Genghini, N. 51, 85, 393b.
Gerolamo 73.
Giaccardi, C. 84, 396b.
Giansenio 348.
Gilson, É. 24, 48, 49, 393b,
396b.
Giovanni Cassiano 227, 393b.
Giovanni Crisostomo 138,
142, 175, 225, 375,
393b.
Giovanni di Damasco 53, 71,
73, 76, 77, 80, 393b.
González, A. 55, 393b.
Goris, H. 41, 395b.
Grandi, G. 93, 104, 197, 226,
285, 356, 391b, 393b,
397b.
Grassi, P. 263, 264, 388b.
Green, A. 112, 394b.
Gregorio Magno 218, 227,
228, 394b.
Grion, L. 371, 394b.
Grisez, G. G. 54, 394b.
Grosso, M. 49, 394b.
Grozio, U. 323.

H

Habermas, J. 50, 51, 295,
394b.
Hadot, P. 98, 394b.

Hare, R. M. 295.
Hartmann, N. 295.
Hausherr, I. 162, 395b.
Hayen, A. 43, 45, 395b.
Hegel, G. W. 51, 158.
Heidegger, M. 126, 158.
Hlede, D. 396b.
Hursthouse, R. 295.

I

Iannotta, D. 399b.
Ignazio di Loyola 118, 131,
198, 395b.
Ireneo di Lione 75, 76, 338,
395b.
Isidoro di Siviglia 19, 332,
333, 395b.

J

Joas, H. 79, 395b.
Johnstone, B. 41, 395b.
Jonas, H. 171.

K

Kant, I. 64, 102, 103, 294,
309, 395b.
Kluxen, W. 41, 49, 54, 396b.
Kocijančič, G. 25, 26, 396b.

L

Lanzarini, V. 392b.
Larchet, J. C. 227, 396b.
Lazzari, V. 392b.
Leget, C. 41, 395b.

Lewis, C. S. 301, 302, 396b.
Lieberman, D. 94.
Lossky, V. 74, 396b.
Lovato, F. 392, 398b.
Lutero, M. 348.

M

Maccarini, A. M. 117, 119,
395b, 396b.
MacIntyre, A. 54, 295, 396b.
Macioce, F. 186, 396b.
Magatti, M. 84, 396b.
Marabelli, C. 49, 393b, 396b.
Marchesini, R. 196, 397b.
Marcuse, H. 194.
Marion, J.-L. 354, 355, 397b.
Maritain, J. 48, 49, 181, 184,
187, 312, 321, 325, 327,
332, 333, 352, 397b.
Marx, K. 50.
Masini, F. 107, 397b.
Mathieu, V. 396b.
Mauss, M. 354.
Mazzocchio, F. 119, 397b.
Meister Eckhart 374.
Meo, O. 64, 395b.
Metz, J. B. 49.
Miano, F. 145, 397b.
Micheletti, M. 55, 397b.
Minuti, R. 393b.
Mongillo, D. 81, 397b.
Monti, F. 393b.
Moore, G. E. 295.
Moravia, S. 231, 393b.

Moreschini, C. 110, 400b.
Mortari, L. 13, 388b.

N

Newman, J. H. 26.
Nicoletti, M. 197, 313, 397b.
Nietzsche, F. 50, 107, 158,
195, 397b.
Nilo Asceta 158, 398b.

O

Obit, M. 396b.
Okulik, L. 125, 398b.

P

Pagliacci, D. 298, 398b.
Pangallo, M. 325, 398b.
Panofsky, E. 41, 398b.
Paolo di Tarso 49, 107, 338,
340, 341, 346, 349, 351.
Paparozzi, M. 392b.
Parmenide 232.
Pascal, B. 360, 398b.
Pasquale, G. 252, 398b.
Patfoort, A. 36, 44, 45, 52,
398b.
Patrick, W. 21, 390b.
Pavan, A. 312, 397b.
Peduzzi, A. C. 394b.
Peirce, Ch. 24, 126, 398b.
Pelagio 347.
Peretto, E. 395b.
Pesch, O. 49.
Piccolomini, R. 289, 399b.

Pieper, J. 163, 326, 388, 398b.
Pieretti, A. 110, 289, 388b,
399b.
Pietro Abelardo 161, 398b.
Pietro d'Amiens 337.
Platone 23, 24, 40, 48, 49,
162, 257, 398b.
Plebe, A. 91, 389b.
Ponchio, A. 152, 398b.
Porcarelli, A. 187, 398b.
Porro, P. 45, 56, 97, 399b.
Possenti, V. 161, 399b.

R

Rahner, K. 288, 399b.
Ratzinger, J. 288.
Rawls, J. 295.
Reale, G. 162, 398b.
Ricoeur, P. 50, 118, 126, 127,
137, 140, 158, 399b.
Rigobello, A. 288, 399b.
Roberto di Melun 41.
Rorty, R. 27, 399b.
Rossi-Landi, F. 399b.
Rossi, M.M. 37, 399b.
Rossi, T. 37, 52, 399b.
Rossi, Teodora 52.
Roszak, T. 194.
Rumiati, R. 240, 399b.
Rupnik, M.I. 139, 143, 399b.
Russo, A. 231, 389b.
Ryle, G. 27, 399b.

S

Sandonà, L. 19, 125, 378, 391,
398b, 399b.
Scandroglio, T. 55, 400b.
Scheler, M. 295.
Sciuto, I. 80, 400b.
Seckler 49.
Simmel, G. 295.
Sircana, M.C. 400b.
Špidlik, T. 158, 159, 195, 219,
220, 400b.
Stagnitta, A. 196, 400b.
Staudlin, C.F. 64, 395b.
Steenberghen, F. (van) 48.

T

Taylor, Ch. 39, 194, 400b.
Teodorico 109.
Terravecchia, G.P. 286, 355,
358, 391, 400b.
Tertulliano 76, 400b.
Tillich, P. 194.
Tognon, G. 120, 313, 390b,
401b.
Tolomeo II Filadelfo 73.
Torrell, J.-P. 40, 42, 78, 79,
142, 400b.
Trabucchi, P. 21, 22, 95, 193,
199, 224, 259, 307,
401b.
Trapè, A. 388b.
Turoldo, F. 111, 199, 401b.

V

- Valastro Canale, A. 395b.
Valentini, N. 85, 193, 393b,
401b.
Vela, R. 315, 401b.
Ventimiglia, G. 36, 401b.
Verga, G. 275, 278, 401b.
Vidari, G. 396b.
Vigna, C. 41, 396b.
Vincenzo di Lérins 347.
Viola, F. 181, 184, 325, 397b,
401b.
Volpi, I. 388b.

W

- Weber, M. 170, 401b.

Z

- Zaccaron, F. 26, 396b.
Zalta, E.N. 295.
Zanardo, S. 355, 401b.

Desidero ringraziare la Redazione delle Edizioni Meudon, e in particolare Lucia Bezzo e Francesca Zaccaron, per la cura con cui hanno seguito la revisione del volume e per i numerosi suggerimenti migliorativi del testo. Un grazie anche a Lucia Cernigoi e a Luca Grion, per il prezioso confronto sull'impianto complessivo del lavoro, e a Giovanni Catapano, per la discussione puntuale delle soluzioni più libere di traduzione dei testi tommasiani, dei cui limiti, naturalmente, il sottoscritto rimane unico responsabile.

Giovanni Grandi

Trieste, 28 gennaio 2015

Memoria di san Tommaso d'Aquino