

Alain CONTAT

**UMANESIMO TOMISTA:
L'EREDITÀ DEL P. ABELARDO LOBATO O.P.**

**in occasione del
PREMIO ABELARDO LOBATO 2025
Roma, 20 gennaio 2025**

Padre Abelardo Lobato O.P., 20 gennaio 1925 – 18 maggio 2012: fra tanti meriti ed attività, socio fondatore della Società Internazionale Tommaso d'Aquino. Gli amici dell'Aquinate che hanno lasciato una traccia significativa nella lunga storia del pensiero tommasiano possono di solito essere caratterizzati con un fascio di problematiche e di tesi attorno alle quali si è sviluppato la loro riflessione. Quale posto, allora, occupa il P. Lobato nella vasta costellazione dei tomisti del nostro tempo? Ci sembra che la risposta vada cercata nel nuovo *titulus* che san Giovanni Paolo II volle dare a san Tommaso, e che piaceva particolarmente al Domenicano spagnolo: *Doctor humanitatis*¹. Ne vediamo la conferma nel penultimo libro che pubblicò il Padre: *Dignidad y aventura humana*, tradotto in italiano dalle Edizioni Studio Domenicano ed intitolato *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*². Infatti, un paragrafo di questa opera esalta «l'umanesimo tomista», che vede particolarmente ben illustrato dai Domenicani spagnoli del Cinquecento. Cito:

L'antropologia tomista trovò degni interpreti fra gli uomini delle cattedre universitarie, come in Diego de Deza, Francisco de Vitoria e la sua scuola salmanticense e, in maniera particolare, nei missionari delle Indie Occidentali: Pietro di Cordoba con i suoi fratelli domenicani della Española, Bartolomeo de las Casas e il vescovo Gracés³.

Questo indirizzo era assai coerente con la ricca personalità del P. Lobato⁴. Chi lo incontrò e lo conobbe ricorderà un uomo che univa qualità che in altri non convivono né sempre né facilmente: una cultura filosofica e teologica di ampio respiro, che includeva i pensatori medioevali, moderni e contemporanei, e si univa ad ad un'ottima conoscenza dei classici greci e latini, nonché a numerose lingue fra le quali l'arabo; una grande affabilità e disponibilità verso coloro che andavano a trovarlo; e una straordinaria capacità lavorativa ed organizzativa. Insomma ed insieme: θεωρία, πράξις, πολισις, il P. Lobato coltivò i tre ambiti operativi che, secondo lo Stagirita assunto dall'Aquinate, appartengono in proprio all'uomo in quanto tale. Ora questa scansione vissuta del conoscere il vero, di praticare il bene e di fare l'utile o il bello, segna anche i grandi interessi filosofici del Frate Predicatore spagnolo, ed è il motivo per cui seguiremo questa scansione per meglio capire la sua eredità. Non potendo, nel breve spazio di questa presentazione, percorrere

¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, «Discorso del 13 settembre 1980», in *Insegnamenti*, vol. III/2 (1980), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, p. 609.

² Cf. Abelardo LOBATO, *Dignidad y aventura humana*, EDIBESA, Madrid 1997; ID., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*, trad. it. a cura dell'editore, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.

³ A. LOBATO, *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*, p. 40.

⁴ Per un profilo biografico del P. Lobato, cf. Enrique MARTÍNEZ, «Fray Abelardo Lobato O.P. (1925-2012). In Memoriam», *Espíritu* 61/144 (2012), pp. 385-388.

tutta la sua opera, ci concentreremo ogni volta su un punto che ci sembra di notevole interesse. Concluderemo mostrando come le tre dimensioni dinamiche dell'uomo procedono dalla persona e ne rivelano la centralità.

1. Θεωρία : un apporto storico-teoretico al problema del conoscere umano

Agli inizi della carriera filosofica del P. Lobato troviamo – come ci aspettiamo – la sua tesi di dottorato difesa nel 1952. Si tratta di uno studio storico-teoretico dedicato a *Avicenna y Santo Tomás. Presencia del filósofo árabe en las primeras obras del Aquinatense*, che fu successivamente pubblicato in tre lunghe puntate della rivista *Estudios Filosóficos*. Al centro di questo lavoro troviamo un paragone fra la teoria della conoscenza di Avicenna e quella di Tommaso.

La differenza maggiore fra le due filosofie riguarda le facoltà che presiedono alla vita intellettuale. Come è risaputo, il filosofo persiano considera che l'intelletto agente è separato non soltanto in quanto è immateriale, ma pure in quanto sarebbe una sostanza altra dell'uomo ed a lui superiore, il *dator formarum* ossia la decima intelligenza, emanata dalla prima attraverso la mediazione di quelle otto intermedie. Lo stesso Avicenna, invece, pone in ogni singolo uomo un intelletto «contemplativo», anch'esso immateriale ma unito all'anima dalla quale procede. Il P. Lobato sintetizza così la dottrina avicenniana su questo punto:

Por naturaleza se ordena esta virtud contemplativa al conocimiento de las ideas, como los sentidos se ordenan a la aprehensión de las formas. Pero no poseyéndolas en sí misma, se halla en potencia para conocerlas. Está en potencia el hombre respecto de los inteligibles. Y puede estarlo de diversas maneras o grados, según se acerque más o menos a su posesión. Estos grados potenciales se reducen a tres: el de mayor distancia con el inteligible, es de pura aptitud para entender; el segundo, cuando se poseen los primeros principios del conocimiento; y el más próximo al inteligible, en el acto mismo de la intelección, cuando la potencia está siendo actualizada⁵.

Questo intelletto «contemplativo» o teoretico individuale è quindi potenziale, non solo nella sua costituzione originaria, ma pure nella sua attuazione, che è interamente dovuta all'intelletto agente. Ne segue una implicazione decisiva. Se l'intelletto contemplativo – quello che chiamiamo possibile – rimane di per sé pura ricettività, dobbiamo dedurre che il singolo uomo non è provvisto di memoria propriamente intellettuale, ma solo sensibile. Il Domenicano spagnolo sottolinea giustamente questa assenza:

Avicenna apunta la solución platónica a esta cuestión y en lo sustancial se conforma con ella. No pueden conservarse las formas inteligibles en el alma. Cada vez que se entienden, proceden del entendimiento separado. En entendimiento contemplativo en el hombre no las posee sino mientras actualmente las está entendiendo. Este ejercicio deja en el alma una mayor habilidad para unirse con la Inteligencia. Y esta capacitación para nuevas emanaciones es lo que sustituye a la memoria.

⁵ A. LOBATO, «Avicenna y santo Tomás», *Estudios filosóficos* 6 (1956), p. 114: «Per natura questa virtù contemplativa è ordinata alla conoscenza delle idee, come i sensi sono ordinati alla percezione delle forme. Ma non possidendole in se stessa, si trova in potenza per conoscerle. È in potenza l'uomo rispetto agli intelligibili. Ed esso può essere in vari modi o gradi, a seconda che si avvicini più o meno al suo possesso. Questi gradi potenziali si riducono a tre: il più lontano dall'intelligibile, è di pura capacità di capire; il secondo, quando si possiedono i primi principi della conoscenza; e il più vicino all'intelligibile, nell'atto stesso dell'intelletto, quando la potenza è stata attuata».

Quando el hombre quiere recordar lo que ya antes entendi6 es preciso que las formas inteligibles emanen de nuevo⁶.

Nonostante il possesso di un intelletto proprio – il che verr6 successivamente rifiutato da Averro6 – l'uomo avicenniano rimane dunque spogliato di un patrimonio di specie intelligibili che gli siano proprie; pertanto, sia il contenuto che l'atto stesso della conoscenza intellettuale procede pi6 propriamente, in questa prospettiva, dell'Intelletto separato che dal singolo uomo intelligente. Questo spossessamento si radica in una precisa teoria della causalit6, come vedremo subito. Notiamo gi6 che, in questa gnoseologia, l'uomo concreto appare come luogo, e non pi6 come soggetto della sua intellesione.

Grazie a questo confronto con l'impostazione avicenniana dell'intellessione, la posizione tommasiana appare con maggiore chiarezza. Il P. Lobato menziona al riguardo un brano dello *Scriptum* che conviene citare per intero:

Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicenna, *De anima*, part. V, cap. VII, intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales; et superaddo etiam intellectum agentem esse in diversis diversum: non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quo naturalem operationem explere possit⁷.

Lo studioso spagnolo sottolinea la rilevanza dell'affermazione alla prima persona del singolare: *superaddo*. Infatti, esso ci rivela il metodo con il quale Tommaso si riferisce ad Avicenna: ne coglie le tesi che sono vere, ma lo fa integrandole nella propria antropologia, e quindi correggendo il grave errore sulla separazione ontologica dell'intelletto agente. Siccome i due intelletti sono cos6 facolt6 proprie dell'anima umana, ne risulta che, come dir6 ancora l'Aquinate a partire dalla *Summa contra Gentiles* e come il P. Lobato ripeteva nella lezioni *hic homo intelligit*⁸.

Per Tommaso, dunque, riconosciamo che Paolo pensa, mentre per Avicenna sarebbe pi6 corretto dire che l'Intelletto separato sta pensando in Paolo. Il P. Lobato non si limita a registrare questa opposizione fra le due gnoseologie, ma ne cerca il fondamento, e lo trova nelle teorie della causalit6 proprie alle due dottrine. Ora secondo il metafisico persiano

El agente, en toda acci6n, es doble. Uno que prepara y dispone la materia para la infusi6n de la forma, y otro que infunde la forma en la materia dispuesta. Esta parte formal de la acci6n, causar el efecto, no puede competir a las causas segundas o agentes creados. Es exclusiva de la causa agente separada de la cual procede el ser. La acci6n humana, en todas sus dimensiones, no es m6s que un caso particular del obrar de las causas segundas⁹.

⁶ *Ibid.*, p. 126: «Avicenna assume la soluzione platonica di questa questione e sostanzialmente si conforma ad essa. Non possono conservarsi le forme intelligibili nell'anima. Ogni volta che si capiscono, provengono dall'intendimento separato. L'uomo non le possiede nell'intendimento contemplativo, se non le sta intelligendo attualmente. Questo esercizio lascia nell'anima una maggiore capacit6 di unirsi con l'Intelligenza. E questo incremento di capacit6 in vista di nuove emanazioni 6 ci6 che sostituisce la memoria. Quando l'uomo vuole ricordare ci6 che gi6 prima aveva capito 6 necessario che le forme intelligibili emanino di nuovo».

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, Lib. II, dist. 17, q. 2, a. 1, c.

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Lib. II, cap. 73, n. 4.

⁹ A. LOBATO, «Avicenna y santo Tom6s», p. 85: «L'agente, in ogni azione, 6 doppio. Uno che prepara e dispone la materia per l'infusione della forma, e un altro che infonde la forma nella materia disposta. Questa parte formale dell'azione, causare l'effetto, non pu6 competere con le seconde cause o agenti creati. 6 esclusiva della causa agente separata da cui proviene l'essere. L'azione umana, in tutte le sue dimensioni, non 6 altro che un caso particolare dell'agire delle cause secondarie».

Nella produzione di un effetto, la causalità seconda è solo dispositiva, mentre l'effettuazione della nuova forma spetta alla causa separata superiore. È facile capire come questa scissione del processo causale si applica all'intellezione:

Dentro de estas líneas metafísicas de su sistema, la teoría del conocimiento por él propuesta es una simple consecuencia y resulta perfectamente inteligible. Materia del conocimiento, que preexiste a nuestra acción, son todos los seres del mundo real, inferiores, iguales o superiores al hombre. La acción recíproca de ellos en las facultades humanas, y de las facultades sobre ellos prepara y dispone al entendimiento para entenderlos. Pero la intelección se da solamente cuando, una vez dispuesta y preparada la facultad cognoscitiva, emana en nosotros una forma inteligible de la Inteligencia separada¹⁰.

Per l'Aquinate, tutto all'opposto, la causalità creata infonde veramente la forma nella materia, quindi analogicamente la specie intelligibile nell'intelletto possibile che viene così costituito memoria intellettuale. La causalità della causalità prima non esclude, ma fonda quella della causa seconda. Già lo *Scriptum* è molto chiaro su questo assunto:

causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae eius quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur¹¹.

Questo brevissimo schizzo della prima opera importante pubblicata dal P. Lobato ci rivela tre momenti del suo umanesimo tomista: in primo luogo l'oggetto dello studio, il conoscere umano destinato a compiersi in sapienza, di cui egli sottolineerà sempre il primato fra le nostre attività contro ogni forma di irrazionalità; in secondo luogo, il metodo comparativo, che mette in risalto l'originalità dell'antropologia tomista nella storia della pensiero umano; e in terzo luogo – *last but not least* – la necessaria fondazione metafisica di questa antropologia.

2. Πράξις: un approccio al problema dell'agire umano libero

Come molti studiosi cattolici della sua generazione, diventata adulta attorno al 1945 e giunta a piena maturità negli anni Settanta, il P. Lobato dovette confrontarsi con l'esistenzialismo e il marxismo che si presentavano – seguendo il motto di Sartre, «l'existentialisme est un humanisme» – come il vero umanesimo. Perciò, il nostro autore dedicò la sua attenzione al problema del fare e dell'agire. Nel suo volume *Dignità umana, Privilegio e conquista*, egli nota al riguardo:

Il trinomio greco, *theoria, praxis, poiesis*, è stato ridotto a binomio, *theoria-praxis* che, ulteriormente ridotto, eliminata la teoresi, ha fatto balenare la visione dell'*homo oeconomicus*, l'uomo unidimensionale che è un produttore, un lavoratore, un operatore. La dimensione più manifesta dell'*homo faber* ha inglobato le altre ed è diventata il tipo dell'uomo. Se non c'è la prospettiva di una vita eterna, in cui

¹⁰ *Ibid.*, p. 86: «All'interno di queste linee metafisiche del suo sistema, la teoria della conoscenza da lui proposta è una semplice conseguenza ed è perfettamente comprensibile. Materia della conoscenza, che preesiste alla nostra azione, sono tutti gli esseri del mondo reale, inferiori, uguali o superiori all'uomo. La loro interazione nelle facoltà umane e le loro facoltà preparano e mettono a disposizione dell'intendimento per comprenderle. Ma l'intellezione si dà solo quando, una volta disposta e preparata la facoltà conoscitiva, una forma intelligibile viene emanta dall'Intelligenza separata».

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, Lib. I, dist. 45, q. 1, a. 3, ad 4.

l'unica attività sia quella della contemplazione, se la verità è ciò che viene fatto nella storia, non esiste spazio umano al di fuori della materia che si ritrova nell'uomo, uno stomaco afflitto da necessità che cerca di saziare per mezzo della mano. Quest'uomo non ha nulla di persone e di unico, è solo una classe¹².

Il bersaglio di questo brano è ovviamente il materialismo marxista e pure in qualche modo l'esistenzialismo ateo; ma la riduzione della *θεωρία* e anche della *πράξις* alla sola *ποίησις* caratterizza ampi settori della filosofia contemporanea, ed è fortemente presente nella postmodernità, con la differenza che viene meno, per quest'ultima, il soggetto. Laddove la storia era ancora portatrice di una teleologia immanente operata da un soggetto autofinalizzandosi – la classe dominante, oppure l'esserci esistenzialista –, è subentrata la volontà di potenza anonima di gruppi e di meccanismi socio-culturali, sprovvista di vera finalità. Però la diagnosi di P. Lobato rimane pienamente valida, giacché l'orizzonte dell'ideologia *woke* e dei suoi fautori è precisamente un immanentismo radicale del fare e del condizionamento.

Di fronte a questa disumanizzazione dell'uomo nell'attività trasformatrice, occorre ritrovare la radice sapienziale e volontaria del fare, quindi il primato esistenziale, ma non esistenzialista, della libertà:

L'atto è umano nella misura in cui l'uomo è padrone dell'atto stesso, può cioè disporne totalmente. Ciò non accade con tutti gli atti della volontà, ma solo con quelli in cui la volontà decide e dispone di essi nei tre ordini, ossia nell'esercizio, nella specificazione e nella contrarietà: può farlo oppure no, fare una cosa o farne un'altra, farla bene o farla male. Questi atti presuppongono una scelta fra varie possibilità, almeno un'alternativa, e questa si produce nell'ordine esistenziale. Ecco dove sta la novità, la diversità radicale. L'atto libero è il punto chiave nel contesto della *praxis*. La scelta porta il timbro della perfezione della vita razionale. Non significa solo conoscere, non solo tendere, ma è le due cose insieme. [...] In questa attività abbiamo un modo nuovo di proiettare l'ordine razionale. La *praxis* raccoglie la sintesi dell'uomo come essere razionale. La libertà rappresenta il fulcro dell'attività umana, poiché implica l'atto integrale dell'essere razionale¹³.

Due sono i punti salienti di questa analisi, strettamente connessi fra di loro. In primo luogo, la natura umana rivela sé stessa nell'atto propriamente umano -*actus humanus* in opposizione all'*actus hominis* -, il quale è intrinsecamente libero, cioè non predeterminato né quanto all'esercizio né quanto alla specificazione. Questo atto sarà poi conforme o no alla legge iscritta nella stessa natura, e quindi sarà o intrinsecamente buono o intrinsecamente cattivo. Già intravediamo che l'uomo, tramite il suo agire libero, è responsabile di sé stesso, e quindi costruisce – o distrugge – la sua personalità. In secondo luogo, tale compimento o autodissoluzione dell'uomo si iscrive in un cerchio: infatti, l'atto libero procede dalla volontà e dalla ragione, secondo due linee causali complementarie: la volontà comanda all'intelletto, nella linea della causalità efficiente, di specificare il suo atto libero, nella linea della causalità formale. L'Aquinate notava che «*radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*¹⁴». Ci sono dibattiti acuti ed assai interessanti sul ruolo preciso che spetta ad entrambe le facoltà nella genesi dell'atto libero, ma questa non è la sede per affrontare questa problematica. Ci limitiamo a sottolineare che si dà per il P. Lobato, nella confluenza delle due linee causali, un primato esistenziale della volontà, giacché

¹² A. LOBATO, *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*, p. 182.

¹³ *Ibid.*, p. 186-187.

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^a-II^a, q. 17, a. 1, ad 2.

essa sta all'origine della scelta, ma in un modo che integra e presuppone una determinazione formale da parte della ragione, e quindi senza alcun irrazionalismo occamista o nietzscheano.

C'è di più. L'agire libero si ripercuote sulla persona stessa, per un ben preciso motivo:

A motivo del collegamento imprescindibile dell'atto di essere con gli atti umani, e della ripercussione di questi sullo stesso soggetto da cui procedono, la persona umana si plasma nella sua personalità, nel bene e nel male, diventa migliore oppure peggiore, come conseguenza del suo agire libero. [...] La vita è *praxis*, e si impara nella *praxis*. Sono di utilità le testimonianze di vita esemplare, guardate da vicino. Fungono da stimolo gli esempi di bene e di male, l'esperienza fatta lungo il cammino. Tutto ciò resta però periferico. La realtà che porta la *praxis* alla sua pienezza è lo sviluppo stesso della persona, è la conquista della propria personalità, il dominio di sé nell'utilizzo responsabile della propria libertà¹⁵.

L'accento al legame fra l'atto di essere e l'atto umano ci fa capire che, a differenza degli animali, siamo responsabili del modo in cui rendiamo la nostra persona partecipe della nostra energia ontologica in modo buono o cattivo, costruttivo o distruttivo. Con terminologia non più di Lobato, ma di Fabro, possiamo dire che il nostro atto di essere ossia *esse ut actus* viene partecipato, mediante la nostra natura poi la nostra volontà, dal nostro agire libero, e che ne risulta un *esse in actu* arricchente o carente, a seconda delle virtù o dei vizi che si sono sedimentati nelle nostre facoltà.

La condizione umana, perciò, non è un gioco; tutto all'opposto, stiamo davanti ad una scelta radicale:

Nella dimensione umana però il futuro possiede un primato, nel progetto è il punto di partenza, è anelito e tensione verso cui si protende, partendo dalle possibilità del passato e dalla decisione del presente. Ecco il campo della "avventura umana" e del suo contrario "la sventura". Infatti, è compito dell'uomo essere in un certo modo "padre di se stesso", come dice Gregorio di Nissa, sta a lui scegliere se essere architetto della sua stessa dignità o essere l'artefice della sua fine. E questo il formidabile dilemma della dignità che l'uomo, da solo e in comunione con altri uomini, è chiamato a sviluppare. Non è lecito passare con indifferenza davanti ai problemi nei quali si gioca il destino dell'uomo, presente e futuro. È un dilemma radicale. Coincide con il dilemma del Vangelo, con quello di Amleto¹⁶.

Tre altri momenti dell'umanesimo di P. Lobato emergono ora dalla nostra seconda brevissima indagine. L'uomo si contraddistingue dagli enti di natura e della loro causalità per l'agire libero; questo agire libero non è irrazionale, ma si plasma nell'esercizio della ragione pratica; e l'atto libero ha sempre un valore o disvalore morale che si radica nel modo di «gestire» - *sit venia verbo* – l'energia ontologica disponibile che procede dal nostro atto di essere. Ci sembra di capitale importanza teoretica questo accenno al riflesso dell'atto di essere sulla personalità concreta del singolo in seguito alla sua attività libera.

3. Ποιησις οίησις: un'impostazione armoniosa del fare umano

La terza dimensione in cui si attua il dinamismo umano è quella del fare, che la scolastica posteriore a Tommaso chiamerà «attuazione transitiva», per significare un'attività che passa in una materia esteriore all'atto stesso, in opposizione alla «attuazione immanente», che invece rimane

¹⁵ A. LOBATO, *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*, pp. 201-202.

¹⁶ *Ibid.*, p. 315.

inerente al soggetto attuante, ed addirittura alla potenza in causa. Le «arti» in senso medioevale, come ad esempio l'architettura, sono attività transitive, mentre le scienze considerate in quanto tali sono attività immanenti. Quindi l'attività transitiva mira alla perfezione della cosa operata, e non più solo a quella del soggetto operante.

La cabal comprensión de la actividad transitiva exige atender a los tres momentos constitutivos de la misma: principio trayectoria, término. El sello humano del hacer debe conservarse adecuadamente en cada uno de ellos. No es difícil advertirlo en *el punto de partida*. El hacer brota del hombre concreto y singular, a quien compete por su naturaleza ser síntesis maravillosa de dos mundos y por su condición espiritual la dignidad de persona. El problema del hacer comienza siendo personal, espiritual. Y de esta profunda raíz brota el humanismo que le compete, la fuerza poderosa que lo distingue de todas las demás actividades cósmicas. En su *trayectoria*, como ejercicio de las múltiples potencias que implica, el hacer humano tiene un contorno que lo determina. Hay otras actividades con las cuales coincide en el punto de partida, se enlaza en su despliegue y se diversifica en el término. El modo de entender la unidad en la diversidad será canon de valorar el humanismo inherente. El producto del hacer es *término* y confín. Por el hacer el hombre se desdobra en otro. Se trasciende. Se aliena. Hay un nuevo ser, factura humana. El hacer culmina en lo hecho, la causalidad en la participación, el hombre en sus obras. La parábola que comienza en el ser y se prolonga en la actividad, acaba también en el ser.¹⁷

Ci sono dunque tre istanze nell'operare umano: 1. il soggetto operante, che è una persona; 2. la traiettoria operativa, che coinvolge diverse potenze operative; 3. la cosa operata, che potrà essere una nuova sostanza, oppure – e più frequentemente – un plesso tecnico o culturale. Dal soggetto persona, l'operare riceve, alla pari dell'agire, il suo essere, attraverso l'anima, la volontà e la *vis motiva*. Alla sua traiettoria, l'operare deve il suo carattere umano, che sarà tanto più intenso quanto più impegnata sarà la facoltà superiore, l'intelletto. Da questo processo, l'opera compiuta ricava il suo carattere umano, e contribuisce – o dovrebbe contribuire – all'umanizzazione dell'ambiente in cui viviamo. Cito ancora il P. Lobato al proposito:

La acción propiamente humana requiere que el hombre sea dueño de ella, pide una intervención de la voluntad deliberada. Esta actividad intelectual y volitiva, que se despliega en la inmanencia puede pasar a ser objetivada en una materia exterior. Proyectada *ad extra* constituye el *facere*. Así como el entender precede, de algún modo, lo *humano*, el *hacer* lo sigue. No hay hacer sin ejercicio de los órganos corporales, sobre todo de las manos, sin una materia sobre la que recae el influjo de la actividad interior. El hombre necesita hacer, tanto para remedio de sus necesidades corporales,

¹⁷ A. LOBATO, «El problema del hacer humano», *Salmanticensis* 13/2 (1966), p. 315-316: «La comprensione globale dell'attività transitiva richiede di considerare i suoi tre momenti costitutivi: principio, traiettoria, termine. Il sigillo umano de fare deve conservarsi adeguatamente in ognuno di questi. Non è difficile notarlo nel *punto di partenza*. Il fare scaturisce dall'uomo concreto e singolare, al quale spetta per la sua natura essere sintesi meravigliosa di due mondi, e per la sua condizione spirituale la dignità di persona. Il problema del fare comincia essendo personale, spirituale. E da questa radice profonda nasce l'umanesimo che le spetta, la forza potente che lo distingue da tutte le altre attività cosmiche. Nella sua *traiettoria*, come esercizio delle molteplici potenze che implica, il fare umano possiede un profilo che lo determina. Ci sono altre attività umane con le quali esso coincide nel punto di partenza, è collegato nel suo dispiegamento e si diversifica nel termine. Il modo di intendere l'unità nella diversità sarà il criterio per valutare il carattere umano dell'operare. Il prodotto del fare è *termine* e frontiera. Attraverso il fare, l'uomo si sdoppia in altra cosa. Trascende sé stesso, si aliena. C'è un nuovo essere, realizzazione umana. Il fare culmina nella cosa fatta, la causalità nella partecipazione, l'uomo nelle sue opere. La parabola che comincia nell'essere e si prolunga nell'attività, finisce pure nell'essere».

cuanto para despliegue de sus capacidades espirituales. El hacer es más humano cuanto más participa de la inmanencia subjetiva. El hacer es propiamente de los artífices¹⁸.

Qua il P. Lobato tocca l'apparente paradosso della *ποίησις*. Da un lato, essa implica la trasformazione di una realtà materiale esterna, alla quale conferisce un nuovo modo di essere, che sarà sostanziale (come nel pane), oppure accidentale (come nel libro). D'altro lato, la finalità proseguita dal *homo faber* non sta ultimamente nella cosa prodotta, bensì nell'uomo, che potrà essere il singolo operante stesso, oppure altri uomini. Il panettiere impasta e cuoce il pane per nutrire chi lo comprerà; il pittore dipinge il quadro per chi lo ammirerà: in entrambi i casi, l'operare umano sulla materia esterna è ultimamente destinato all'uomo stesso, per soddisfare le sue necessità biologiche oppure per affascinare il suo senso estetico. L'attività transitiva ritorna dunque sull'uomo in cui si origina.

Ora se l'umanità dell'operare si misura secondo la misura di partecipazione dell'operato alla sapienza ed all'affettività dell'operante, il grado più alto dell'operare sarà quello artistico (nel significato moderno della parola «arte»). Questo ci spiega perché il P. Lobato si è interessato da vicino ai problemi dell'estetica e del bello¹⁹. Nel piccolo volume *Ser y belleza*, egli tratta molto giustamente in maniera distinta il bello categoriale e il bello trascendentale. Il primo riguarda l'estetica, e viene definito tramite le tre caratteristiche ben note di *integritas*, *debita proportio* e *claritas*; il secondo concerne invece la metafisica, che se chiede se è o no una proprietà trascendentale comune a tutti gli enti, anche categorialmente brutti. La distinzione fra le due sfere non è tuttavia una separazione, giacché la cosa bella sotto il profilo predicamentale parteciperà in modo più intenso al bello trascendentale che non la cosa non bella. Così come la sostanza che ha raggiunto la sua perfezione operativa è buona *simpliciter*, mentre quella alla quale manca tale perfezione è buona soltanto *secundum quid*, così possiamo anche distinguere una realtà bella *simpliciter* da quella bella soltanto *secundum quid*: ciò che le distingue sarà la partecipazione piena o carente al *pulchrum transcendente*. Perciò, la questione della trascendentalità del bello, seppur diversa dalla problematica estetica, rimane comunque connessa ad essa.

Il P. Lobato discute questa questione in maniera molto pedagogica, procedendo a partire dalla «conversione» propria ai trascendentali o meglio – diremo noi – alle *passiones entis*. Vediamo. Una proposizione affermativa qualunque non si converte *simpliciter*, come spiega la logica: se *ogni s è p*, non risulta che *ogni p sia s*, ma solo che *qualche p è s*. Nel caso di un predicato trascendentale, invece, le due proposizioni sono convertibili *simpliciter*: se *ogni ente è vero*, è... vero che *ogni vero è ente*, in modo proporzionale alla densità di essere dell'ente di cui si parla. Allora, per il bello, il ragionamento è analogicamente lo stesso. *Ogni bello è un ente*: in una filosofia realista, ciò non fa problema. Ma *quid* della proposizione conversa *ogni ente è bello*, mentre ci sono tante cose brutte nel mondo (e nell'arte...!) ? Ecco la soluzione del quesito:

¹⁸ *Ibid.*, p. 307: «L'azione propriamente umana richiede che l'uomo ne sia padrone, chiede un intervento della volontà deliberata. Questa attività intellettuale e volitiva, che si dispiega nell'immanenza può diventare oggettivata in una materia esterna. Proiettata ad extra costituisce il *facere*. Come l'intendere precede, in qualche modo, l'umano, il fare lo segue. Non si dà il fare senza esercizio degli organi corporei, soprattutto delle mani, senza una materia su cui ricade l'influsso dell'attività interiore. L'uomo ha bisogno del fare, sia per il rimedio delle sue necessità corporee che per lo sviluppo delle sue capacità spirituali. Il fare è più umano quanto più partecipa all'immanenza soggettiva. Il fare appartiene propriamente agli artigiani» (precisiamo che con *artífices*, si intende qui ogni soggetto di attività produttiva – artigiani, tecnici, artisti).

¹⁹ Cf. A. LOBATO, «El horizonte estético del hombre medieval: la perspectiva tomista», *Revista española de filosofía medieval* 6 (1999), p. 57-68; ID., *Ser y belleza*, Herder, Barcelona 1965.

Porque bello se dice de aquello que incluya la capacidad de ser visto con agrado, que tenga en sí condiciones para patentizarse y en su manifestación un sujeto espiritual pueda tener del él una aprehensión deleitosa. Y tal es el ente. El ente significa la esencia a la que compete el ser. Éste es el acto de los actos y la perfección de las perfecciones. Todo lo que es acto entitativo o participa del él tiene capacidad para manifestarse al espíritu. Por lo tanto, tode ente es bello en la misma medida que es²⁰.

Il bello si risolve dunque, a livello trascendentale, nell'atto di essere. Qualunque ente avrà quindi una certa bellezza, ma non allo modo di ogni altro, giacché la bellezza si fonda su una certa partecipazione all'essere, secondo la *ratio* propria del *pulchrum*, vale a dire inquanto la percezione cognitiva della cosa è appetibile.

Abbiamo ora scoperto tre altri nuovi momenti dell'umanesimo tomista del nostro autore: tramite il suo operare, l'*homo faber* è in grado di umanizzare il suo ambiente; la finalità ultima di questa attività transitiva è l'uomo stesso; e la forma più alta dell'operare è la produzione estetica, che ci svela una partecipazione inedita alla bellezza trascendentale.

4. La persona, baricentro della filosofia di P. Lobato

Homo sapiens, con l'attività teoretica; *homo humanus*, solo con l'attività etica libera; *homo faber*, con l'attività produttiva ed estetica: il P. Lobato tematizza con grande passione filosofica le tre dimensioni in cui l'uomo conquista la sua dignità di causa seconda. Il fondamento su cui poggiano queste caratteristiche non è altro che la persona, anch'essa oggetto privilegiato di studio nella carriera del nostro autore.

Abbiamo visto che, nella linea del soggetto in atto secondo, egli risolve il conoscere, l'agire e il fare nell'atto di essere del conoscente, dell'agente e dell'operante, partecipato in modi assai diversi dall'intelletto, dalla volontà, e dalla *vis motiva* guidata da intelletto e volontà. Similmente, il P. Lobato analizza il costitutivo della personalità alla luce dell'*actus essendi*:

Todo ser personal es *subsistente*; cada persona es *una subsistencia*. ¿De dónde le viene, en último término, a la persona esta dignidad singular? En una visión completa de la filosofía tomista hay que recurrir más alto, y ver el ser como acto, como actualidad que viene participada de modos diversos conforme a la modalidad de los sujetos en que se recibe. La *virtus* del acto de ser, lo que Tomás llama la *virtus essendi* (*De Causis*, lect. 16, n. 318) se participa de modos diferentes en los actos y en las perfecciones del ente. Hay una relación directa entre *el acto de ser*, fuente de toda actualidad y perfección, lo que Tomás designa como *esse*, y la *forma*, o la esencia, que se entiende como sujeto del acto. La perfección que compete a la persona, su última fuente de dignidad, está en esa mayor plenitud de ser actual, de esencia plenificada por el acto, de menor potencialidad²¹.

²⁰ . A. LOBATO, *Ser y belleza*, p. 125: «Perché bello si dice di ciò che include la capacità di essere visto con piacere, che ha in sé condizioni per autenticarsi e nella cui manifestazione un soggetto spirituale può avere un'apprensione piacevole. Tale è l'ente. L'ente significa l'essenza alla quale compete l'essere. Questo ultimo è l'atto degli atti e la perfezione delle perfezioni. Tutto ciò che è atto entitativo o partecipa dell'esso ha capacità di manifestarsi allo spirito. Quindi, ogni ente è bello nella stessa misura in cui è».

²¹ A. LOBATO, «La persona en el pensamiento de santo Tomás de Aquino», *Atti del Congresso Internazionale*, vol. VII, *L'uomo*, t. I, Edizioni domenicane italiane, Napoli 1977, p. 282-283: «Ogni essere personale è sussistente; ogni persona è una sussistenza. Da dove, in ultima analisi, viene alla persona questa dignità singolare? In una visione completa della filosofia tomista bisogna rivolgersi più in alto, e vedere l'essere come atto, come attualità che viene partecipata in modi diversi secondo la modalità dei soggetti in cui si riceve. La *virtus* dell'atto di essere, quella che Tommaso chiama la *virtus essendi* (*De Causis*, lect. 16, n. 318), si partecipa in modi diversi agli atti e alle perfezioni dell'ente. Vi è una relazione diretta tra l'atto di essere, fonte di ogni attualità e perfezione, ciò che Tommaso designa come *esse*, e la *forma* o l'essenza,

Se dunque la persona sta, nell'universo, al vertice della gerarchia degli enti, ciò proviene dalla maggiore partecipazione della sua essenza, la natura intellettiva, all'atto di essere posseduto in proprio, come Tommaso lo nota in un luogo classico del *De potentia*: «persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens²²». Questa eccellenza ontologica si esprime nell'eccellenza operativa – in senso ampio – propria della persona umana:

sicut sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat: nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit; sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis²³.

Insomma, l'*agere* si fonda sullo *esse*, e il *per se agere* sul *per se esse*: il nostro autore, come suo maestro Tommaso, ricollega le dimensioni operative del singolo alla centralità della persona, e quest'ultima all'atto di essere in quanto posseduto da una natura intellettiva. In questo modo, tutte le numerose, variegiate e necessarie indagini antropologiche che possono legittimamente condurre le scienze umane vanno fondate nella metafisica della persona, e quest'ultima nello *esse*. In questo modo, si evitano due scogli opposti: quello della frammentazione dei saperi, che scoglierebbe l'uomo in una serie indefinita di parametri socioeconomici, psicologici o linguistici, da una parte; e quello del totalitarismo, che censurerebbe la pluralità delle nostre dimensioni in qualche determinazione univoca, pseudo-metafisica o pseudo-scientifica, d'altra parte. Ci sembra che sia questa *resolutio* del mistero dell'uomo in quello dell'essere, in ultima istanza, la lezione che il P. Abelardo Lobato consegna alla posterità.

che si intende come soggetto dell'atto. La perfezione che compete alla persona, sua ultima fonte di dignità, sta in quella più grande pienezza di essere attuale, di essenza "plenificata" dall'atto, di minore potenzialità».

²² TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 9, a. 3, c.

²³ *Ibid.*, q. 9, a. 1, ad 3.