# NUOVE FRONTIERE PER LA SICUREZZA

CAVALCOLI

# METAFISICA

TO BE ...
NOT TO BE ...
THIS IS THE PROBLEM

DISPENSE PER I SEMINARISTI DI RAVENNA 1981-82

I parte - in meniore dell'ente	
	,
cap. I - the case i to metafisics. Euro valore e suoi limiti	1,
1. La metafisia risponde a un profondo bissque dell'unom 2. conster fondamentali del sopre netofisico	1
1. Cought for dament et su sopul metal sice	7
(1) I I to in quante este si suri sanici in ditatini	4
Cap II. L'ente in quante ente « i suri principi costitutiono 1. Come si grange alla socione dell'ente. 2. I quadi dell'astronome metoficia della navine dell'ente.	4
2 2 need dell'astronione metoliaire della marine dell'ente	5
3. L'ente in quarte ente	8
4. 21 soggeth o suristere o supposite	8
5. L'esseura	9
6. l'essex	9
7. Il ropperte tra l'essense e l'essen	10
8. I ante a l'assere	12
9. Come si jungo allo conservas dell'essere	15
	.0
Coy. A. Courter della novione di ente	18
1. Che cosa i in generale ura maione o concetto	18
2. La reviene dell'ente ha dei caratteri speciali	18
3. The cose i was no some analogue	20
4. Arralogicia della nozione dell'ente. La parte ipprione	21
5. or flames the le due specie di analogie a proposto dell'ente	nimalità
6. La novine dell'ente è analoge squattatte sec. I an di jugo: 7. La novine dell'ente è trasserdentale	22
& la mozione alell'ente però esser un aprica? +	24
8. La nozine dell'ente pous essue un genere? nte	
Cap. IV. 1' ente vi atte e l'ente vi potenza! malo que 1. la obivissione lonolamentale dell'ente 2. 1' essere come atto e l'essere come potenza	27
1. la divisione fondamentale dell'ente	27
2. I' essere come alle e l'essere come peterra	83
3. to preminence dell'atto sulla fisteure	30
	1
cap. V- Le proprietà trascendentali dell'este divis.	md 35
1. The cose some	35
2. La declusione de Transadatale Catagonia	37
3. Consegueure greculative della delevione	
Cop. VI. I Trascendentali e i primi prin api delle ragioni spe cui	latur 40
1. Il rapporto ra i trascendentali e la ragione quembation	- 40
2. He principio d'identità.	41
3. La vera nocione del principio d'identità e il suo valore	44
4. Panaggio al trascendentale dell' unità	45
5 7 trancen deutali relation: It "questo qualara"	48
6. Il primipio di ragion d'essere e di consalità	49
7. la verità trascendentale	51
8. La corcienza i un trascerdentale?	54
g. la boute traschiblintale	57
A STATE OF THE PARTY OF THE PAR	58
12. Che vant dire ele il male è un non-essere? 13. Il vero e il leve	66
14 2e principio di finalità	68

nella realtà, resta la medesima, la nostra ragione, cogliendola da differenti punti di vista causati dalle conseguenze logiche della sua determinatezza, è portata a elaborare altre nozioni, che si aggiun gono alla nozione di ente in quanto ente o ente trascendentale. E queste nozioni, coestensive all'ente stesso, sono appunto i trascen dentali.

Coi trascendentali, quindi, la nostra ragione, sebbene si rife risca sempre alla medesima essenza reale (l'ente nella sua realtà), e intenda esprimere sempre questa realtà, lo fà con nozioni realmente diverse, in quanto non utilizza più, come nell'analisi dei costitu tivi dell'ente, l'essenza indeterminata, ma lavora come se facesse riferimento a una pluralità di essenze determinate, anche se in real tà non lo sono, poichè si tratta sempre della medesima essenza dello ente. Accanto alla nozione di "ente" sorgono così altre nozioni, i trascendentali.

Trovandoci di fronte a differenti nozioni, la nostra ragione può cominciare a formulare sull'ente dei giudizi, che costituiscono la base di tutto il sapere razionale, in quanto dedotti immediatamen te dal concetto dell'ente. Tali giudizi costituiscono i primi principi della ragione. Ma -uno potrebbe dire- e i giudizi che abbiamo e spresso a proposito dei componenti dell'ente, non sono ancora più basilari e fondamentali? Distinguiamo. Se intendiamo dire che si ri feriscono a una realtà ancora più primordiale e originaria della stes sa realtà dell'ente composto (o finito), è vero. Ma se consideriamo il giudizio in quanto tale, come prodotto logico del nostro pensiero, dobbiamo dire che i giudizi più fondamentali non sono quelli che ci servono per descrivere i costitutivi interni dell'ente, ma quelli che nascono in noi spontaneamente dalla elaborazione delle nozioni trascendentali. & questo perchè? Ma sempre per il solito motivo che il primo e più fondamentale dei nostri concetti non è il sussistente, non è l'essenza, non è l'essere, ma è l'ente. "Sussistente", "essenza", "essere", sebbene ontologicamente vengano prima, per noi, concettualmente, vengono dopo il concetto dell'ente e lo presuppongono, poichè anche di loro dobbiamo di necessità pensare che siano "enti", "qualcosa", "realtà". Tutto, assolutamente tutto, anche il non-ente, dob biamo pensarlo, se vogliamo pensare, sul modello dell'ente (essenza dell'ente). Stando così le cose, è logico che i veri primi princìpi sono quelli che discendono immediatamente dal concetto dell'ente.

Lo studio dei primi principi della ragione corona e completa lo studio della metafisica in quanto ontologia. Esso infatti ci por ta alla considerazione non più dell'ente in se stesso, dei suoi co stitutivi intrinseci e delle sue proprietà, ma delle sue cause, co nosciute le quali, termina evidentemente il lavoro scientifico che ci siamo proposti, essendo la scienza: conoscenza certa per mezzo

delle cause.

### Cap.VI - I TRASCENDENTALI E I PRIMI PRINCIPI DELLA RAGIONE SPECULATIVA.

#### 1. Il rapporto tra i trascendentali e la ragione speculativa.

Quando l'essenza è realmente distinta dall'essere, l'essen za appare come finita, cioè come una ben determinata e limitata capacità o potenza di essere, racchiusa in un genere e in una specie. In queste condizioni, essa può essere compresa e predicata dal no stro intelletto, il quale, nella sua funzione raziocinante (cioè in quanto ragione), ricava dalla prima nozione, quella dell'ente, tutta una serie di nuove nozioni (i trascendentali), che collega in giudizi (i primi principi), allo scopo di ricomporre in unità o in una sintesi il dato primitivo (l'ente), inizialmente scompo sto, mediante l'analisi, in una serie di contenuti nozionali. Con questo lavoro, il nostro intelletto si propone di ricnoscere come uno o unito, ciò che in realtà è effettivamente uno o unito (1 en . te). La ragione, infatti, è quella funzione del nostro intelletto, per la quale l'intelletto procede nella conoscenza dell'ente discorsivamente, cioè elaborando successivamente su di una medesima realtà una serie di nozioni che vengono collegate tra loro nei giu dizi, e riconducendo le nozioni e i giudizi derivati all'evidenza immediata delle nozioni prime e dei giudizi primi. In quanto la ra gione, in questo lavoro, è mossa da interessi puramente speculati vi (determinare cioè la verità per amore della verità), è detta ragione speculativa; e si contraddistingue dalla ragion pratica, la quale ha per scopo la verità non per il semplice amore della verità, ma per determinare il bene dell'uomo da raggiungersi mediante gli atti umani, detti "atti morali".

I giudizi che la ragione esprime e al contempo presuppone, applicandoli, nell'elaborare la serie dei trascendentali collegan doli tra loro in una serie di giudizi, costituiscono il contenuto vero e proprio, le conclusioni e allo stesso tempo i principi del sapere metafisico. Infatti, la metafisica è l'unica tra tutte le scienze che non ricava i propri principi da scienze superiori, ma li ricava da se stessa, perchè sono immediatamente evidenti; e il suo compito non è altro che quello di elucidare appunto quei mede simi principi di cui essa fà uso esplicitamente (e qualunque altra scienza, implicitamente), sicchè le sue affermazioni conclusive, che costibuiscono il risultato della ricerca e dell'analisi, non hanno per contenuto altro che il contenuto dei principi di parten za, portati però ad uno stato di chiara consapevolezza scientifica.

Da qui appare chiaro come la metafisica sia la scienza uma na suprema e nello stesso tempo fornisca a tutte le altre i princi pi su cui fondarsi e da cui partire. Per comprendere infatti l'evi denza dei principi metafisici non c'è bisogno di rifarsi a princi

pi superiori (più universali o più fondamentali), perchè non ci sono; e non è neppure necessario, perchè i princìpi metafisici, co me vedremo, sono immediatamente evidenti, e per conoscerne la veri tà, basta una opportuna riflessione sul loro enunciato.

Fra i trascendentali e i primi principi c'è uno stretto rapporto: i trascendentali vengono dedotti mediante l'uso dei prin cipi; ed una volta che i trascendentali sono stati determinati, è possibile con essi formulare esplicitamente ed analizzare i pri mi principi, che potremmo così chiamare anche "principi trascendentali". A causa di questo intreccio fra trascendentali e principi, ho creduto meglio, nell'esposizione didattica, alternare, in un uni co capitolo, la presentazione degli uni e degli altri, così da de scrivere, per quanto mi è riuscito, il cammino stesso della ragione nella presa di coscienza della loro esistenza e della loro natura. Nel capitolo precedente abbiamo già visto la deduzione dei trascen dentali; l'ordine secondo il quale deduciamo i principi, segue l'ordine stesso dei trascendentali. Così, il primo di tutti i prin cipi e il fondamento di tutti gli altri, nell'ordine dell'essere come in quello del pensiero, sorge immediatamente dall'intuizione dell'ente, ed è il famoso "principio d'identità".

## 1. Il principio d'identità.

La prima cosa che noi capiamo una volta raggiunta la nozione dell'ente, è che L'ENTE NON E' IL NON-ENTE: e questo è appun
to l'enunciato del principio d'identità; principio scoperto da Par
menide sotto questa formula: "l'ente è; il non-ente non è". Potrem
mo dire anche: "l'ente non può essere e non-essere sotto la medesima ragione (negli enti composti ) e nel medesimo tempo (negli en
ti materiali). L'ente esclude il non-essere: o l'uno o l'altro;
non possono stare insieme. Tra loro non c'è nessun rapporto.

Questo principio è fondamentale; ma va inteso bene. A que sto proposito, bisogna fare tre precisazioni: a) non dobbiamo in tenderlo nel senso di negare la finitezza dell'ente; b) non dobbiamo intenderlo nel senso di negare la mutabilità o divenire del l'ente; c) non dobbiamo intenderlo così da compromettere la distinzione tra l'essere e il pensiero. Parmenide, purtroppo, non seppe avere queste avvertenze; e sebbene sia stato lui il grande scopritore di questo immortale principio, per queste sue inavvertenze, non gli rese, nella storia del pensiero, una buona fama, soprattut to presso coloro che erano preoccupati di evidenziare la realtà del finito, del divenire, del pensiero (cioè l'essere proprio del pensiero). Tra questi oppositori del principio d'identità, i più famosi sono Eraclito ed Hegel.

a) Il principio d'identità non esclude la finitezza dello

ente. Che cosa è infatti la <u>finitezza</u>? E' sì un non-essere; è un restringimento dell'atto di essere proprio dell'ente composto, e causato dal fatto che in esso l'essenza è una data capacità di essere distinta dall'atto di essere. L'ente finito, dunque, è, in certo modo, un ente che nega se stesso: ma in che senso? Non nega il suo essere (finito), ma nega di essere identico all'altro-da-sè; nega l'essere dell'altro-da-sè, non nel senso che non ammetta l'esistenza dell'altro in quanto altro-da-sè, ma nel senso che non può ammettere di essere sè e nello stesso tempo altro-da-sè. Non nega dunque il <u>proprio</u> essere, ma solo l'essere in quanto è un certo tale essere, cioè quell'essere proprio dell'altro, che non gli appartiene.

La finitezza ,dunque, nell'ente finito, non è nè negazione del proprio essere, nè tanto meno negazione dell'essere come tale; è sì un non-essere che si accompagna all'ente, ma non è il non-essere di quell'ente, ma il fatto che quell'ente non è altro da sè.

b) Il principio d'identità non esclude il divenire. Non bisogna pensare, con Hegel, che ciò che diviene sia e non sia al lo stesso tempo, perchè ciò equivarrebbe a negare il divenire, anzichè spiegarlo, dato che non può esistere un ente che sia e non sia allo stesso tempo. Chi la pensa a questo modo, è costretto, se vuol salvare il divenire, a rifiutare il principio d'identità, senza peraltro a salvare veramente neppur il divenire (Hegel); oppure, se vuol salvare l'identità, è costretto a negare il di venire, negando però così anche l'identità dell'ente in quanto diviene (Parmenide).

Esiste invece un modo di concepire il principio d'identi tà e un modo di concepire il divenire, tali da non escludersi a vicenda: e ciò è necessario, poichè tanto l'identità dell'ente quanto il divenire sono dati di fatto della realtà, e non possia mo ignorare l'una o l'altro, senza cadere in una visuale assurda

o falsa del reale.

Come si giunge a negare il divenire partendo dall'essere? B' il cammino di Parmenide. Egli diceva: l'essere è; il non esse re non è. Dall'essere non diviene nulla, perchè già è. Dal nulla non diviene nulla, perchè non è. Dunque il divenire non esiste: è pura apparenza. Sembra un ragionamento impeccabile; eppure deve esserci qualcosa che non và, perchè và contro l'ovvia costatazio ne che il divenire esiste. È di fatti, Aristotele trovò la manie ra di esprimere la conciliabilità dell'essere col divenire mediante l'introduzione dei concetti di "atto" e "potenza". Ripren diamo infatti il ragionamento di prima, correggendolo con l'introduzione di questi e concetti, e vedremo che sarà allora possi bile, senza peccare contro il principio d'identità, riconoscere la realtà del divenire.

Risultano infatti i seguenti giudizi, più chiari e confor

mi a verità: l'essere è come atto; ma può non essere in potenza. Il non-essere non è in atto; ma può essere in potenza. Dall'esse re in atto non diviene nulla; ma dall'essere in potenza può dive nir qualcosa. Dal nulla in atto non diviene nulla; ma dal nulla in potenza (cioè ente in atto) può divenir qualcosa.

Se l'ente è in atto, esso stesso non ha da divenire altro; ma può produrre altro da sè; e in tal senso, da esso diviene qual cosa. Se l'ente è in potenza, può divenir qualcosa, ma sotto l'in flusso causale di un altro ente già in atto. Dal nulla in atto non può venir nulla come da sua causa efficiente; ma -come poi S.Tommaso spiegherà- dal nulla può essere tratto l'ente (finito) in forza della potenza produttiva infinita dell'Atto puro (Dio). Dal nulla in potenza, cioè ente finito in atto, può divenir qual cosa, non tratto dal nulla, ma presupponendo un soggetto che rice ve dall'agente una nuova forma.

Il divenire può comportare una negazione parziale, o anche totale del soggetto, ma soltanto in <u>due istanti successivi</u> del tempo. Se Francesco, per esempio, passa dallo stato di fanciullo a quello di adulto, nega indubbiamente il suo esser-fanciullo; ma il soggetto di questo stato, la natura umana di Francesco, resta identica a se stessa: Francesco è sempre Francesco da adulto come da ragazzo, anche se muta indubbiamente nell'aspetto esteriore. Ma Francesco, indubbiamente, può negare se stesso, passando dall'essere al non-essere in due successivi istanti di tempo, cioè morendo. Ma è chiaro che finchè egli esiste, non può non esistere. Finchè è vivo, non è morto. E quando è morto, non è più vivo. L'ente si può dunque autonegare solo nel tempo, non nel medesimo istante.

c) Il principio d'identità non esclude l'essere peculiare del pensiero, come credeva Hegal, che per questo credette di dover invalidare quel principio. E' vero infatti che, nel pensiero, il non-essere in qualche modo è, e l'essere non è. Di fatti il pensie ro produce il cosiddetto "ente di ragione", che, come tale esiste solo nel pensiero e appartiene solo al pensiero, privo di un esse re reale. Pensiamo per esempio alle negazioni o alle privazioni, o anche al concetto del "nulla"; o anche alle condizioni stesse, logiche, di cui si riveste l'essenza allo stato di rappresentazio ne, nel pensiero: tutti contenuti mentali i quali, o per loro steg sa natura, o per le loro particolari condizioni d'immanenza nel pensiero, sono un non-essere, concepiti però come se fossero essere.

Una concezione filosofica che voglia sottolineare le caratteristiche del mondo del pensiero a scapito della realtà esterna, facilmente sarà tentata di negare il principio d'identità. E' appunto quello che è successo a Hegel. Ma a Parmenide è successa anche a lui la stessa cosa, sebbene ciò possa apparire strano. Egli infatti, come Hegel, ha voluto identificare realtà e pensiero. Mentre Hegel ha voluto ridurre il reale al pensiero, negando l'iden

tità dell'essere, formenide, riduce il pensiero alla realtà ester na in nome del principio d'identità. Ma anche i presupposti parme nidei, contro l'intenzione stessa di Parmenide, portano, per logi ca conseguenza, alla negazione dell'identità e all'assurdo. Parme nide infatti dichiara l'identità del pensiero con l'essere: allo ra vorrà dire che questa dialettica del pensiero di affermazione e negazione dell'essere si trasferisce alla realtà. E partendo dal presupposto parmenideo della mancata distinzione tra possibile e attuale, potenza e atto, si finisce con l'introdurre la contraddizione nel reale, proprio dove si voleva evitarla.

3. La vera concezione del principio d'identità e il suo valore.

Il principio d'identità, ben lungi dal negare il diveni re, il moto, la molteplicità e la dinamica del pensiero, danno a tutto ciò il loro vero fondamento. Certo, però, non dobbiamo con cepirlo alla maniera parmenidea, ma a quella aristotelica. Qual è, in fondo, l'errore (ma anche la grandezza) di Parmenide? L'essere identico a se stesso che egli concepì, non era l'ente in quanto en te, analogico, della metafisica. Parmenide ebbe invece un'intuizio ne altissima e profondissima dell'essere; ma proprio per questo, forse, come abbacinato da questa intuizione, non volle ammettere forme inferiori di esistenza che non fossero pura apparenza o illu sione. Parmenide, infatti, concepisce l'essere con tali sublimi at tributi, che sono applicabili soltanto all'Atto puro: Dio. Per lui il principio d'identità vale solo per questo Ente; esiste solo que sto Ente; il resto non è che vanità e incertezza. Visione, forse, mistica; ma che, volendo presentarsi come interpretazione razionale della realtà, è tale da suscitare i più gravi errori.

Ora è verissimo che il principio d'identità vale in modo perfettissimo solo per l'Ente supremo: Egli solo è in modo assolu to; e non è assolutamente ammissibile il negarlo. Ma ciò non signi fica che anche l'ente mutevole, in divenire; che anche l'essere del pensiero, in quanto enti, non abbiano una loro sia pur imperfetta identità. Il divenire poi non è un essere che non è, ma è passaggio dalla potenza all'atto, è atto di ciò che è in potenza; è potenzia lità; e la potenzialità è realtà; è essere, per quanto imperfetto e iniziale. L'ente di ragione, il pensato come pensato, non è esse re che non è, ma è una forma speciale di essere chiamato "logico" o "intenzionale", che non contravviene in realtà affatto al princi pio d'identità. E' chiaro che queste cose non possiamo dimostrarle qui, ma dobbiamo demandarle rispettivamente alla cosmologia e alla dottrina della conoscenza. Questi valori hanno anzi il loro fonda mento nell'identità dell'essere, perchè il divenire e il pensiero dipendono dall'essere. Se qualcosa diviene è in forza di un ente già in atto. E il pensiero, come vedremo più avanti, non è che

un valore connesso alle proprietà trascendentali relazionali del l'ente.

Il principio d'identità è il più evidente e il più certo di tutti i principi, perchè è fondato direttamente sulla prima di tutte le nozioni quella dell'ente, e ricavato da quella che imme diatamente gli segue: quella del non-ente.

Esso è principio di realtà e per conseguenza, principio di tutto il nostro pensiero. All'essere in sè corrisponde infatti, nel pensiero, l'affermazione; al non-essere, la negazione; per cui, il primo principio del nostro retto pensare viene a dire che NON SI PUO' AFFERMARE E NEGARE SIMULTANEAMENTE (la medesima cosa della me desima cosa). Mediante l'affermazione enucleiamo i trascendentali assoluti; mediante la negazione, quelli relativi o relazionali.

Come la nozione di ente è la più necessaria di tutte, così il principio d'identità è il più necessario di tutti: senza di eg so il pensiero è impossibile. Chiunque pensa, deve necessariamente farne uso, presupporlo e usarlo per sostenere la verità delle sue affermazioni. Anche chi volesse negare questo principio, per sostene re come vera questa sua affermazione (o negazione), sarebbe costret to a basarsi su di esso, pena la inintellegibilità di ciò che dice. Chi pertanto nega il principio di identità, si confuta da solo, co stretto a riznezzere valersi come fondamento di ciò stesso che vuo le negare.

Ogni altro principio dell'essere e del sapere a questo si riconduce e da questo trae la sua certezza. Esso a sua volta, imme diatamente evidente, non ne ha altri prima di sè ed è a fondamento di tutti gli altri, i quali in tanto valgono in quanto ad esso pos sono essere rigorosamente ricnodotti. Da qui si vede ancora come la metafisica stia a fondamento di tutta la conoscenza del reale e di tutta la scienza.

#### 4. Passaggio al trascendentale dell'unità.

Il primo risultato del principio d'identità è l'affermazio ne dell'unità dell'ente: L'ENTE IN QUANTO ENTE E' UNO. Infatti, in base a quel principio, abbiamo negato che l'ente si autoneghi, sia diviso in se stesso: il che è appunto come dire che è uno.

Notiamo bene che questa "divisione" interiore dell'ente, che neghiamo e giudichiamo impossibile, è da intendersi in senso metafisico: essa cioè vuol sempre dire che è impossibile che il me desimo ente sia e non sia al contempo e sotto il medesimo rapporto. Non intendiamo affatto riferirci alla possibilità, assai reale, che un ente composto abbia in sè delle parti in contrasto tra lo ro: qui però si tratta di parti distinte tra loro: e anche per cia scuna di esse vale il principio che è impossibile che siano e non siano ciò che sono.

Dire dunque che l'ente è trascendentalmente uno, non vuol dire che non possa essere divisibile, tutt'altro: se l'ente è composto, esso si presenta come un tutto o totalità divisibile in parti. L'ente però resta uno, se le parti sono unite nel tutto, cioè se l'ente è unito; diversamente, se la divisione passa dalla potenza all'atto, l'ente come ente viene meno o perde la sua identità. Lo ente diviso non è più uno, ma più enti, risultanti dalle parti che lo componevano. Ricordiamoci però che questa possibilità di scissio ne dell'ente non riguarda i suoi principi costitutivi in quanto en te (soggetto, essenza, essere): sebbene infatti essi, nell'ente fi nito, siano realmente distinti, tuttavia non sono realmente separa bili come si trattasse di tre enti capaci di sussistere da soli, perchè invece si tratta di principi dell'ente, che quindi non han no in sè tutta la ragione di ente. E solo l'ente è capace di sussistere in se stesso da solo.

Quando dividiamo l'ente dal non-ente mediante il principio d'identità, la totalità che resta divisa è puramente logica, giac chè l'unica totalità reale è quella dell'ente: l'ente è tutto; e al di fuori dell'ente non c'è altro, non c'è nulla. Per converso, si può dire nello stesso senso che tutto è ente, escludendo quin di il nulla dalla totalità reale. La divisione che noi neghiamo nell'ente per affermare la sua unità trascendentale, è la divisio ne della totalità logica che assomma l'ente al non-ente; you neghiamo affatto la divisione reale dell'ente, cioè dell'ente come totalità reale, almeno la possibilità di tale divisione (negli en

Bisogna distinguere l'unità trascendentale da quella nontrascendentale. La prima è l'unità dell'ente in quanto ente; la se
conda è l'unità di tale ente, cioè dell'ente categoriale o predica
mentale. La prima suppone la divisione dell'ente in base al princi
pio di non-contraddizione, negando nell'ente questa divisione; la
seconda suppone la divisibilità dell'ente inteso in senso quantitativo (come un tutto composto di parti o come insieme o pluralità di
enti) e corrisponde al risultato di tale divisione. L'unità predi
camentale, dal punto di vista logico, come unità di un'essenza a
stratta, sta a fondamento della sua universalità, in quanto predica
bile degli individui nei quali tale essenza è presente; da un punto
di vista reale, è a fondamento dell'unità della specie, dell'indi
viduo e dell'unità numerica, principio della quantità matematica.

Sebbene dunque, da un punto di vista ontologico, la molteplicità venga dopo l'unità trascendentale (come aggregazione o addi
zione di uni), secondo il nostro modo di conoscere, giungiamo al con
cetto trascendentale dell'uno partendo dalla molteplicità che risul
ta dal negare che questo sia quello, e negando quindi che tale divisione si trovi all'interno dell'ente così che esso sia in contrad
dizione con se stesso.

Dire anche che l'ente è uno non significa affermare che esista un unico ente e negare la molteplicità, tutt'altro: sia perchè dobbiamo ricordarci che il concetto trascendentale dell'u nità è analogico (quindi relativamente molteplice), sia perchè quando diciamo che l'ente è uno, ci riferiamo alla sua unità interiore: se esso è composto, intendiamo dire che è unito, per cui, nella misura in cui perde questa unità, perde il suo stesso esse re; non intendiamo affermare una specie di unità esterna e trascendente all'ente (come faceva Plotino), per la quale gli enti sareb bero così uniti tra loro, da formare un unico ente che cancellas se le differenze o le rendesse pura apparenza.

Come vi sono vari gradi di entità, così vi sono vari gradi di identità e di unità dell'ente. L'unità dell'Ente supremo (Dio) è certamente univoca e impartecipabile, nella sua somma perfezione; ma questa non è l'unità trascendentale della quale ci stiamo occupando ora; dal punto di vista trascendentale, l'unità dell'ente è un valore soggetto a un'immensa molteplicità di forme e di gradi, tanti quanti sono gli enti nella loro varietà. Ogni ente, per quan

to l'uno sia diverso dall'altro, ha una sua unità.

L'unità trascendentale ribadisce la determinatezza dell'ente (sia esso finito o infinito), già affermata dal principio d'identità, con la differenza che mentre per questo principio la determi natezza risulta dalla semplice nozione dell'ente, l'unità dell'en te suppone, come abbiamo visto, un giudizio negativo che separa o divide l'ente dal non-ente, e il tale ente dal tal altro ente, ne gando che l'uno sia l'altro. A questa divisione di un ente dall'al tro, segue, come si è visto, l'affermazione che l'ente non è divi so in se stesso.

Quando l'unità dell'ente, nella sua determinatezza (tale en te). comporta finitezza o limitazione, allora sorge la molteplicità, per la quale tale ente, distinto da tale altro, si sommano as sieme e formano i molti enti, ciascuno dei quali evidentemente è uno. Così la molteplicità suppone l'unità trascendentale, come som ma o addizione di uni. L'unità perfettissima e univoca dell'Ente sommo (Dio) esclude la molteplicità in se stesso (perchè, come si dimostra in teologia, Egli è assolutamente semplice); ma non la e sclude assolutamente al di fuori di se stesso; e i fatti evidente mente lo confermano, dato che gli enti composti sono sotto i no stri occhi. E il loro essere non è pura parvenza, ma è essere rea le. E' vero però che la loro molteplicità ci induce a comprendere che accanto all'unità univoca e perfettissima dell'Ente sommo, dobbiamo ammettere un'unità multiforme, pluralistica e analogica, propria del mondo finito. E' questo tipo di unità, che abbraccia nel suo concetto il sommo analogato dell'Ente supremo, che noi de finiamo come unità trascendentale dell'ente.

# 5. I trascendentali relativi. Il "questo qualcosa".

Una volta che abbiam preso coscienza del fondamento del la molteplicità, nasce spontanea la consapevolezza della relazione tra i vari enti. Sorgono così i trascendentali "relativi", os sia quelli che non considerano più l'ente in se stesso, nella sua determinatezza indipendentemente da altri enti, ma l'ente in quan to si contrappone a un altro ente. Come abbiamo visto, questa con trapposizione o relazione può essere di due tipi. Se sottolineiamo la diversità insistendo sulla taleità o determinatezza dell'ente, nasce il trascendentale "qualcosa": OGNI ENTE E' QUALCOSA (di pre ciso o determinato). Ogni ente è differente dall'altro. Quando le sue caratteristiche sono così proprie che le possiede lui solo, allora abbia l'ente individuale; se questo ente è una natura spi rituale (Dio, angelo, uomo), allora abbiamo la persona. Se invece questo ente ha una sua taleità precisa, ma moltiplicabile in un insieme di individui, allora abbiamo un universale. Alla logica spetta lo studio degli universali.

Il trascendentale del "qualcosa" si deduce facilmente da quello dell'unità nella sua determinatezza, solo che mettiamo in relazione i vari "uni" tra loro. Basta introdurre la categoria della relazione, che siginifica un "essere-verso" (esse-ad). Es sa fà parte dei dieci predicamenti, e quindi si studia in logica. Dal punto di vista ontologico, essa appare una proprietà dell'en te, per la quale l'ente fuoriesce in certo modo da sè, orientan dosi verso un altro ente, e facendo di questo ente un suo centro d'interesse. Per questo, la relazione, da un punto di vista metafi sico, dimostra quella particolare perfezione dell'ente per la qua le la sostanza non si limita a fondare proprietà che la perfezio nino intrinsecamente, ma anche prorietà, come la relazione, che la perferionano come dal di fuori, nel momento che essa stessa, me diante la relazione, perfeziona l'ente al quale si relaziona. Anche la categoria della relazione ha evidentemente un valore ana logico, e sotto questo aspetto ne abbiamo fatto qui cenno, senza entrare nel merito del modo profondamente diverso col quale l'En te sommo si relaziona all'ente finito e l'ente finito si relazio na all'Ente sommo: oggetto, questo, della teologia naturale, e anche della teologia rivelata.

Il trascendentale del "qualcosa" sottolinea la determina tezza di un ente rispetto a un altro; e in particolare sottolinea, come ho detto, le differenze. Si determina, come ho detto, in ba se alle relazioni esistenti tra gli enti, dove qui, per "relazioni" non dobbiamo intendere soltanto la relazione in senso stretto, che dice ordine reciproco (e che è propria piuttosto del secondo gruppo di trascendentali relativi, che vedremo dopo), ma piuttosto le forme più accentuate di opposizione, come quella contraria

e quella privativa. Ora, la privazione, che è la mancanza o nonessere dell'ente dovuto in un soggetto (paziente o agente), non
è altro che il male, concetto, questo, che viene approfondito
dalla filosofia morale. Con ciò noi vediamo allora come il fonda
mento metafisico della possibilità del male (di pena o di colpa)
sia dato dalla determinatezza limitata dell'ente composto in
quanto è qualcosa, s'intende qualcosa di finito, contrapposto ad
altro, in quanto questo altro può causare in quel qualcosa una
privazione o viceversa può subire la privazione da quel qualcosa.

Il trascendentale "qualcosa" non può essere soggetto di opposizione contradditoria (come pensava Hegel), perchè questo tipo di opposizione riguarda solo la logica, non la metafisica, dal momento che questa opposizione (la più radicale di tutte) è secondo l'essere e il non-essere, e abbiamo visto come, in base al principio d'identità, è impossibile che un qualcosa sia e non sia allo stesso tempo. Viceversa, nel pensiero, anche se un qualcosa è, posso pensare che non sia, anche se evidentemen te, pure nel pensiero non posso contemporaneamente pensare che sia e non sia, in base al primo principio del pensiero: il principio di non-contraddizione. Posso giungere anche a pensare un "qualcosa" di contradditorio (sebbene sia inintellegibile): per es. un "cerchio quadrato"; ma non può assolutamente esistere un qualcosa di contradditorio.

Il "qualcosa" fonda le <u>distinzioni</u> operate dal pensiero: distinzioni tra gli enti, e, se il qualcosa è composto di a<u>l</u>
tri "qualcosa", distinzioni operate all'interno dell'ente stesso.
Il nostro pensiero può aggiungere altre distinzioni oltre queste, fondate sulla realtà dell'ente come qualcosa: si tratta a<u>l</u>
lora delle cosiddette "<u>distinzioni di ragione</u>; che però non han
no per oggetto la realtà ma il pensato in quanto pensato, come
per esempio: la distinzione tra "soggetto" e "predicato", e quin
di non riguardano la metafisica, ma la logica.

### 6. Il principio di ragion d'essere e di causalità.

La relazione trascendentale tra gli enti può essere blanda o può essere stretta. La prima, come abbiamo visto, è espressa dal concetto del "qualcosa"; la seconda comporta invece una particolare convenienza tra i due termini della relazione, tale da gium gere fin quasi all'identità, così che da due enti ne sorga quasi uno solo. E' chiaro che due enti non possono restare distinti tra loro e nello stesso tempo fare uno, perchè sarebbe contradditorio; esistono però delle forme così strette di relazione tra gli enti, che la loro unione può portare, in certo senso, ad una identifica zione reciproca, come vedremo nei prossimi paragrafi.

Come giunge però la nostra ragione a dichiarare la conve

nienza dell'ente con l'ente, che è la relazione nel senso stretto e proprio della parola? Vi gi unge in base ad un principio o giudi zio primo, che dichiara appunto tale stretta convenienza. Questo principio è in qualche modo duplice, a seconda che consideriamo l'ente nella sua essenza o forma, oppure lo consideriamo nel suo agire (o patire). Nel primo caso, abbiamo il principio di ragion d'essere; nel secondo, il principio di causalità.

Il primo serve a giustificare o spiegare l'essere dell'ente, e dice: L'ENTE CHE NON HA DA SE' O IN SE' LA SUA RAGION D'ES-

SERE, L'HA IN UN ALTRO ENTE CHE GLIE LA DONA.

Il secondo, serve a spiegare il suo moto o il suo agire, e dice: IL PASSAGGIO DALLA POTENZA ALL'ATTO E' CAUSATO DA UN ENTE IN ATTO DIVERSO DALL'ENTE CHE OPERA IL PASSAGGIO. Questo principio risulta chiaramente da quanto abbiamo già detto a proposito della preminenza dell'atto sulla potenza. Esso può essere inteso in un senso così vasto, da abbracciare anche il principio di ragion d'essere; in tal caso, allora, il principio di causalità và formulato così: OGNI ENTE CONTINGENTE B' CAUSATO, oppure: L'ENTE PER PARTECIPAZIONE E' CAUSATO DALL'ENTE ESISTENTE PER ESSENZA.

L'ente contingente è l'ente che può essere come non essere; o l'ente in atto, esistente, ma che può anche non essere. Si oppone all'ente necessario, che è l'ente che non può non essere. Ora que sto "essere" non necessario dell'ente contingente, può essere il suo atto d'essere (e allora ci riferiamo al principio di ragion d'essere), oppure può essere l'atto secondo, l'agire: e allora ci riferiamo al principio di causalità (in senso stretto). In que sto secondo caso veniamo a dire che ciò che è mosso, è mosso da altro (quidquid movetur, ab alio movetur). Supponiamo, cioè, una causa motrice, efficiente, agente, attiva diversa dal soggetto sul quale si esercita tale causalità, e che è in potenza rispetto allo effetto o all'atto che sorge da quella azione causale. Il divenire, dunque, è causato dall'essere come atto agente.

L'ente in atto può causare l'essere come può causare il di venire. Come abbiamo già visto, e si vede meglio in teologia, l'en te in atto che causa l'essere nella sua totalità, non può che esse re l'Atto puro di essere, cioè Dio; mentre l'ente finito può causa re il divenire o farsi (fieri) di un altro ente finito.

Il principio di ragion d'essere discende direttamente dal trascendentale dell'essenza. Quando la nostra ragione s'imbatte in un ente la cui essenza sia <u>limitata</u>, cioè non attua tutto l'essere, vuol dire che il suo essere non è necessario, è contingente, e quindi le deriva da un altro ente (Dio) che abbia l'essere per sè, che l'abbia necessariamente, per essenza. Tale ente dunque sarà la ragion d'essere dell'ente che ha l'essenza limitata. Di fatti, la nostra ragione, nell'indagine sulla ragion d'essere delle cose,

non può fermarsi e sentirsi soddisfatta, se non quando trova una ragion d'essere (o causa) che a sua volta non rimandi ad altra ra gion d'essere. Se l'attività della nostra ragione si fermasse sul finito, cioè rinunciasse ad avanzare (o retrocedere) fino all'as soluto o alla causa prima, rinnegherebbe se stessa e le sue capaci tà. Se la nostra ragione vuol essere nella verità, deve avanzare laddove l'ente rimanda ad altro, mancando della propria ragion d'es sere; e deve fermarsi, laddove l'ente non rimanda ad altro, ma ha in sè la propria ragion d'essere. Il pericolo invece che corriamo, è quello di non accorgerci di ciò che ha bisogno di spiegazione, di non vedere che manca della sua ragion d'essere, e quindi di fer marci in quella realtà finita; oppure è quello di pretendere di dimostrare l'evidenza, di metterla in dubbio, e di rifiutare quin di come mancante di ragion d'essere ciò che invece la possiede per sè. Vera saggezza, invece, è fermarci dove la realtà si ferma, e avanzare dove la realtà avanza; cercare la causa dove c'è da cercar la, non cercarla dove non c'è da cercare o è al di sopra della no stra comprensione. Le realtà che non hanno in sè la loro ragion d'eg sere sono le realtà create; quelle che l'hanno in se stesse, sono gli attributi divini o Dio stesso.

Il principio di ragion d'essere è strettamente collegato a quello di causalità, inquantochè l'ente non può avere la sua ragion d'essere (della sua essenza o del suo agire) se non in forza dell'azione (trasformativa o creatrice) della causa agente. Il principio di ragion d'essere, tuttavia, può essere inteso anche in un senso puramente logico, come quando dico per es. che in una proposizione il soggetto è ragion d'essere del predicato; oppure può restringersi al puro ambito delle essenze, come quando dico per es. che la razionalità, nell'uomo, è la ragion d'essere della sua capa

cità di ridere.

7. La verità trascendentale.

L'applicazione del principio di causalità in campo metafi sico ci conduce alla scoperta degli ultimi tre trascendentali re lazionali, il vero, il buono, il bello, mediante i quali giungiamo alla conoscenza dei gradi più alti dell'essere: la spiritualità e la personalità. Queste supreme realtà, a loro volta, ci sono note per mezzo di una forma di essere più elevata dell'essere materiale, oggetto comune dei nostri pensieri, che è -come vedremo- l'essere intenzionale. I gradi d'astrazione mediante i quali siamo giunti alla nozione metafisica dell'ente, sono un segno dell'esistenza di questo essere intenzionale, che è il mondo del pensiero e della volontà, che ci fà superare i confini della materia per entrare in un ambito di esistenza molto più elevato, il mondo dello spirito.

La verità trascendentale è quella proprietà dell'ente per

la quale diciamo che L'ENTE IN QUANTO ENTE E' VERO. Che significa ciò? Suppone l'esistenza di un ente capace di entrare in relazione con l'ente in quanto ente, e quindi con ogni ente. Qual è questo ente? L'intelletto, quindi l'ente intelligente, il pensiero, lo spirito, la persona, la coscienza. Di fatti, la verità, in ge nerale, è precisamente una proporzione dell'intelletto con la realtà o con l'ente (o con l'essere) (adaequatio intellectus et rei). Tra intelletto ed ente c'è come una connaturalità, una con venienza, una connivenza, una specie di parentela o amicizia ta li per cui tendono ad unirsi e quasi a identificarsi. Dico QUASI, perchè in realtà il significato intellegibile dell'intelletto è distinto dal significato intellegibile dell'ente (soprattutto del l'atto di essere), sia nelle creature come in Dio. Ricordiamoci infatti che nessuna nozione è alla pari di quella dell'ente (e so prattutto dell'essere), e per quanto elevata possa essere una no zione, come quella dei trascendentali spirituali (vero, buono, bel lo), l'essere non può risolversi in nessuna di esse, nè tanto me no stare al di sotto, ma le supera tutte come atto di ogni atto l e perfezione di ogni perfezione. Tutte le altre nozioni suppongo no quella dell'ente, mentre la nozione dell'ente non suppone che se stessa. Nulla infatti veramente è, se non perchè ha l'essere.

L'ente si dice vero, in relazione all'intelletto, e quin di presupponendo l'intelletto. L'ente quindi non è vero di per sè, come ente, ma perchè c'è un intelletto che lo pensa. L'ente, quindi, come tale, non dice ancora esser vero, ma solo in quanto lo mettiamo in relazione al pensiero. E l'ente, come tale, non di ce neppure intelletto, pensiero, coscienza, perchè l'ente può es sere anche materiale. Non dobbiamo quindi identificare l'ente con lo spirito, come non abbiamo identificato l'ente con la realtà ma teriale. L'ente in quanto ente prescinde dalla materia come dal lo spirito, e può attuarsi tanto come spirito che come materia.

L'intelletto può pensare all'ente o come qualcosa che de ve rispondere a un contenuto o idea presente nell'intelletto stes so, oppure può pensare all'ente come regola del pensiero, come ciò cui l'intelletto deve adeguarsi per attuarsi come intelletto. Nel primo caso, abbiamo la verità dell'ente, cioè la verità tra scendentale; nel sedondo, la verità dell'intelletto o del pensiero (detta "verità gnoseologica" o, meno bene, "verità logica").

La verità, in generale, si trova prima nell'intelletto

/ che nell'ente; se essa è nell'ente, ciò dipende dal fatto che es
so è adeguato al modello o all'ideale di ente che l'intelletto
possiede in se stesso, e del quale l'ente partecipa o che esso
imita, come diceva Platone. Noi diciamo infatti, per es., che
un ente (mettiamo: "diecimila lire") sono "vere", se corrispondo
no al modello che il disegnatore ufficiale della Banca d'Italia
aveva in mente, quando ha disegnato quelle che noi consideriamo

le ventà i più mostica (eogito)
ele trassendentale.

16

le vere diecimila lire.

La verità è prima nell'intelletto che nell'ente per il fatto che, quando è nell'ente, ciò dipende -come abbiamo visto-dall'intelletto, cioè dalla veracità di un modello ideale presente nell'intelletto; oppure, quando è l'ente a far da regola della verità, la verità che risulta da tale regolazione si trova nell'intelletto, inquantochè diciamo che il giudizio dell'intelletto è vero, se è conforme al reale o all'ente.

La verità così è legata alla conoscenza. L'essere delle cose (gli enti) è causa della verità del nostro conoscere; l'In telletto divino, viceversa, è causa della verità trascendentale od ontologica, per il fatto che l'ente creato dalla Potenza divina è un riflesso del Pensiero divino che lo ha voluto così come è nella reale esistenza. Il nostro intelletto suppone l'adeguatez za degli enti al Pensiero divino, e anche quando si tratta di co se false o ingannevoli (per es.le diecimila lire false), anch'esse hanno sempre una loro verità trascendentale dipendente dal Pensiero divino (le diecimila lire false, anche se da un punto di vista morale Dio stesso le può disapprovare, tuttavia, in quanto enti, hanno la loro verità dall'Intelletto divino). In questo senso pos siamo dire che la verità ontologica (e non soltanto l'ente come tale) è oggetto del nostro intelletto.

La conformità dell'ente con l'intelletto è effetto della attività conoscitiva, che adegua l'ente a sè (mente divina) o si adegua all'ente (mente creata); l'intelletto così conforme all'en te mediante il conoscere si dice vero. E siccome il conoscere è il fine dell'intelletto, l'intelletto raggiunge la sua perfezione, cioè la sua verità, nell'atto del conoscere. E d'altra parte, sic come fine del conoscere è la verità, vero conoscere è la conoscen za della verità. Oggetto della conoscenza, è l'ente, ma la perfe zione del conoscere è data dalla conoscenza della verità del cono scere, cioè dalla riflessione critica dell'intelletto su se stesso in atto di conoscenza. In quest'atto riflessivo (sviluppato dalla critica della conoscenza) l'intelletto coglie la verità del proprio conoscere. Per non errare, il nostro intelletto deve misurarsi sul l'essere delle cose; ma una volta colto l'essere, l'intelletto ha la certezza della sua verità riflettendo sull'atto del suo vero co noscere, cioè sull'atto mediante il quale, col giudizio, coglie l'essere dell'ente.

La verità trascendentale suppone dunque l'attività cono scitiva, per la quale l'intelletto in atto diviene o è, intenzionalmente, il conosciuto in atto (intellectus in actu est intellectum in actu), pur restando l'atto del conoscente in quanto ente distinto dal conosciuto in quanto ente. Non sta a noi, qui, analizzare la natura dell'essere intenzionale: è compito della gnoscologia. La metafisica ne pone il fondamento mediante il trascen

dentale della verità. In questa sede, sarà sufficiente distinguere per sommi capi l'essere intenzionale dall'essere come atto dell'ente.

L'essere intenzionale serve a spiegare come, nell'atto cono scitivo, il conosciuto sia così immaterialmente presente all'interno del conoscente, che questo giunge come ad identificarsi con quello. L'ente che entra nel pensiero, nella sun essenza, è lo stesso ente che esiste in sè fuori del pensiero: in questo modo il pensiero, e quindi in certo senso il pensante, s'identifica col pensato, che è poi l'ente. L'ente diventa pensiero, pur restando ente. Per cui, quan do diciamo: il "pensiero", ciò può significare tanto l'atto del pensiero (quindi il soggetto pensante), quanto il pensato (l'oggetto del pensiero). Tuttavia, come si dimostra in gnoesologia, le condizioni d'esistenza dell'ente all'interno del pensiero (ente pensato) sono diverse da quelle dell'ente in sè, fuori del pensiero, dotato del suo atto d'essere. (ente in quanto ente)

L'essere proprio del pensiero in atto, identico all'essere del suo oggetto interiore (l'ente in quanto pensato), è detto "essere intenzionale". Esso è dunque la manifestazione propria del pensie ro o dello spirito. E' la scoperta dell'essere o ente intenzionale,

che ci porta alla scoperta delle realtà spirituali.

Nell'ente composto, finito, il suo atto d'essere (atto primo) è realmente distinto dalla sua intenzionalità (essere intenzionale), quando essa può esistere, cioè quando questo ente è conoscente (ani male o persona). L'essere intenzioanle, infatti, in questo caso, appartiene all'ordine dell'agire o della qualità (ordine accidentale o dell'atto secondo). Viceversa, nell'Atto puro, l'essere come atto s'identifica col pensare in atto: in Lui vi è perfetta identità di essere e pensiero; ma solo in Lui. Ciò si chiarisce in teologia.

#### 8. La coscienza è un trascendentale?

Nel pensiero moderno, a partire da Cartesio, attraverso Kant, Hegel, fino ad Husserl e ad Heidegger, si è rinforzata sempre più la opinione che la coscienza sia un trascendentale, anzi il vero trascen dentale, in sostituzione della nozione analogica dell'essere in sè in atto fuori dal pensiero e indipendente dal pensiero. Si è rinforzata sempre più l'opinione che il vero e unico essere sia l'"essere di coscienza", cioè l'essere in quanto pensato, l'essere immanente al pensiero, l'essere di cui si ha coscienza, l'essere che è pensie ro ed esiste solo nel pensiero, l'essere che dipende dal pensiero. Noi potremmo dire, in linguaggio scolastico: l'essere intenzionale o l'ente di ragione, entrambi immanenti al nostro pensiero, anche se in modo diverso e con diverso rapporto alla realtà esterna.

L'essere come <u>contenuto</u> <u>di coscienza</u> lo si è visto come principio della realtà e nello stesso tempo verità fondamentale di tutto il nostro sapere, principio di certezza, punto di partenza del cono

scere. Questo "trascendentale", poi, viene raggiunto sì attraverso un particolare processo di pensiero, ma che non è l'astrazione dal le qualità sensibili di un ente esterno, che è messo in dubbio co me fonte di verità e di certezza, ma bensì dovrebbe trattarsi di un processo di presa di coscienza di contenuti "a priori", che si trovano quindi già nella coscienza e che anzi ne costituirebbero come la sua struttura essenziale: la realtà stessa della coscienza viene risolta in quei supposti dati iniziali, a priori.

Alla base di tutto ciò c'è il rifiuto di considerare la nozione dell'ente (esterno al pensiero) come fonte prima di ogni verità naturale e di ogni certezza, e come oggetto primo ed iniziale del nostro sapere, e il tentativo di fondare la conoscenza e la stessa realtà (anche quando si ammette una realtà "esterna") su di una semplice presa di coscienza di quei supposti dati a pri ori. In sostanza, si rifiuta la conoscenza (diretta) e la si risolve nella coscienza, nella semplice riflessione (conoscenza riflessa). La forma estrema di questa concezione porta poi a concepi re la verità del pensiero non come dipendente da un'adeguazione del pensiero all'essere, ma l'essere stesso come dipendente dal pensiero o come identificato col pensiero non solo in Dio ma in tutta la realtà.

Non possiamo qui svolgere una critica dettagliata di questa posizione. Cercheremo soltanto di fare alcune osservazioni attinen ti alla metafisica. Innanzitutto dobbiamo osservare che qui c'è una falsa concezione della coscienza, per lo meno della coscienza umana: in critica della conoscenza si dimostra che la prima, fonda mentale certezza del nostro sapere non è quella dell'ente in quanto pensato, ma dell'ente come tale, esterno al pensiero e indipenden te dal pensiero. La riflessione sull'ente pensato serve solo come presa di coscienza della verità del nostro pensiero, ma non ha lo scopo di garantire l'oggetto primo e la nozione prima del nostro sa pere: ciò si acquisisce viceversa mediante un atto dello spirito che necessariamente precede l'atto della riflessione o della coscien za, e cioè la conoscenza diretta mediante la quale noi attingiamo alle cose sensibili che ci circondano, e mediante opportuni gradi d'astrazione giungiamo appunto alla prima delle nostre nozioni: quella di ente. Se la coscienza non si riempie di nozioni mediante il previo lavoro della conoscenza astrattiva, l'atto coscienziale della riflessione è impossibile, perchè non c'è nulla su cui riflettere. La gnoeseologia dimostra che i contenuti della coscienza non ci vengono "a priori" dall'interno della coscienza stessa, ma dal di fuori di noi stessi, mediante l'esperienza sensibile e l'o perazione astrattiva.

Da qui viene che il vero essere non è l'essere che io pen so, l'essere pensato, ma l'essere in sè, esterno al mio pensiero, e al quale il mio pensiero, nel giudicare, dev'essere adeguato, se voglio che l'essere come lo penso sia una rappresentazione verace del l'essere com'è in sè. Nella storia del mio pensiero, il primo atto che compio è quello di pensare all'ente fuori di me (enti materiali); solo in un secondo tempo, quando mi sono fatto delle rappresentazioni interiori degli enti fuori di me, posso riflettere su queste rappre sentazioni e farmene degli oggetti di conoscenza. Ma non posso risol vere tutto l'ambito del mio conoscere nella presa di coscienza di questi oggetti, dimenticandomi che essi non ci sarebbero se non li avessi attinti dal di fuori della mia coscienza, nel mondo esterno.

In terzo luogo, bisogna osservare che l'"essere di coscienza" rappresenta sì enti spirituali come enti materiali, ma, come tale, è ente intenzionale, spirituale, per cui non possiamo identificarlo con l'essere come tale, che può essere anche materiale. Ponendo quin di anche una concezione giusta della coscienza, non per questo pos siamo considerarla un trascendentale, ma appartiene invece alla real tà predicamentale, sia pure dell'ordine più elevato, qual è quello dello spirito. La coscienza, quindi, non è una proprietà dell'ente in quanto ente, nè tanto meno s'identifica con l'ente stesso; ma è una proprietà dell'ente spirituale, che non è l'ente come tale, ma un ben determinato (anche se elevato) genere di ente. Se identifichiamo l'essere di coscienza con l'essere puro e semplice, si capisce come la coscienza appaia il vero trascendentale: ma in tal caso supponiamo una concezione falsa della coscienza e dell'essere.

Questa concezione errata, tipica dell'idealismo e della cosid detta filosofia critica (Kant) e di quella trascendentale (Husserl), suppone una preminenza del trascendentale "vero" sull'ente, o quanto meno un'identificazione della verità (che di per sè appartiene innan zitutto all'intelletto o alla coscienza) con l'essere, quindi una con fusione tra verità gnoseologica e verità ontologica, o, se vogliamo, il credere che la verità appartenga prima all'essere che al giudizio (cioè al pensiero). Questo errore appare particolarmente evidente in Heidegger. La verità dell'essere non dipende certamente dal nostro pensiero, ed anzi è vero che il nostro pensiero è vero in dipendenza dalla verità dell'ente. Ma Heidegger dimentica che se l'essere ha una sua verità e se esiste la verità dell'essere, che "si rivela" come ve rità, ciò avviene in relazione a un intelletto che può pensare l'es sere. Ma ciò compromette quella preminenza dell'essere sull'ente che Heidegger dice di voler recuperare contro l'"essenzialismo" (a suo dire) di Aristotele e della Scolastica (c'è una parte di verità). Infatti, l'essere come verità implica la relazione, e la relazione implica, come abbiamo visto, la pluralità, la divisione dell'ente, la potenzialità. Ora l'essere primeggia sull'ente proprio in quanto atto di essere, il che è proprio del trascendentale assoluto, che non co nosce ancora la divisione e la pluralità, ed è quindi più lontano dalla potenza. L'errore di Heidegger è stato dunque quello di voler

recuperare l'essere senza rendersi conto che ciò è possibile solo a patto di concepire l'essere non come verità (tradizione idealista) ma come atto di essere (actus essendi, tradizione tomista).

Riconducendo l'essere alla verità, Heidegger non riesce a sfug gire al soggettivismo idealista-trascendentalista, che risolve l'esse re nel pensiero o nella coscienza (l'essere-in-sè nell'essere-perme, il "quod est" nel "quod videtur"). E di fatti, sebbene Heidegger non parli di "coscienza" o di "pensiero", tuttavia si sa come egli leghi la sua nozione dell'essere all'interrogarsi dell'uomo sull'es sere e allo stesso essere precario e finito dell'uomo, orientato nel tempo verso la morte. In Heidegger, l'uomo che, nella sua soggettivi tà precaria e immersa nel tempo, s'interroga sull'essere e pensa lo essere, viene visto come "apertura ed orizzonte dell'essere", e come tale sembra sostituire l'apriori idealistico della "coscienza" senza pertanto venir fuori dalle sue contraddizioni. Non basta riproporre l'istanza dell'"essere", ma bisogna anche giustificarla, e per que sto bisogna venir fuori dall'idealismo, approfondendo invece la dot trina dell'essere come atto supremo e massima perfezione, secondo le indicazioni della scuola di S. Tommaso.

#### 9. La bontà trascendentale.

Dalla verità trascendentale deriva la bontà trascendentale. Cioè, come l'ente in quanto ente è vero, così <u>L'ENTE IN QUANTO ENTE</u>

<u>E' BUONO</u>. Appare vero all'intelletto, buono alla <u>volontà</u>, che conse gue naturalmente all'intelletto nell'ente spirituale (persona), in quantochè l'atto dell'intelletto perfeziona questo ente nella sua <u>forma o essenza</u> (atto primo), mentre la volontà lo perfeziona nel l'ordine dell'agire (atto secondo).

Diverso è il modo col quale ci si rapporta l'ente come vero e l'ente come buono. Nel primo caso ci identifichiamo intenzionalmente con lui mediante la conoscenza, pur restando distinti l'atto di essere del conoscente in quanto ente dall'atto di essere del conosciu to in quanto ente. Nel secondo caso si ha una unione reale con l'en te preliminarmente conosciuto come buono. Questa unione non porta all'identità che farebbe scomparire la distinzione reale; tuttavia, si dà anche qui un'identità sul piano intenzionale della volontà, in quanto il bene amato, mediante l'affetto, diviene in certo senso (intenzionalmente, spiritualmente) una sola cosa con noi stessi. Nell'amore, quindi, avvieme quanto dice S.Giovanni della Croce: "una sola cosa in due nature". In questo senso Gesù dice dell'amore tra l'uomo e la donna: "Non son più due, ma una sola carne".

La volontà, come l'intelletto, ha un'apertura all'ente in quan to ente: per questo, dovunque c'è ente, esso appare buono alla volon tà, o per lo meno appare come un bene possibile, che essa può amare.

Mentre la verità appartiene anzitutto all'intelletto, il bene appartiene anzitutto alle cose, alla realtà, all'ente. Vero si dice

A anzitutto dell'intelletto; la bontà si dice anzitutto delle cose. La volontà/ na certamente una sua bontà come ente, ed è fatta per raggiungere il suo vero bene; ma poichè essa può scegliere anche il male, essa sarà buona, nel suo agire, solo quando amerà ciò che per lei ("per" complemento di fine, non nel senso di "apparenza") è veramente buono. Occorre certamente un bene reale, come fine, non un bene apparente (ma non vero). Non che ogni ente reale non sia, come ente, un bene reale (in senso trascendentale), cioè possibile oggetto d'amore o di desiderio. Solo che il bene proprio della vo lontà non è l'ente in quanto ente, e quindi il bene trascendentale, ma è un ente concreto, speciale (o se vogliamo una certa categoria di enti): quindi è un bene speciale, preciso, concreto: il cosiddet to "bene morale", che si riferisce al fine del soggetto della volontà, cioè, nel caso di noi uomini, al fine della natura umana. Il nostro bene, nel senso del bene della nostra volontà non è quindi il bene in generale, non è il semplice esercizio della nostra volon tà come ente, ma è il bene dell'ente del quale la nostra volontà è facoltà agente, cioè il bene di noi uomini in quanto uomini.

Da qui appare chiara la distinzione fondamentale e importan tissima tra bene trascendentale e bene morale. Il primo è il fonda mento metafisico del secondo. E' chiaro infatti che il primo requi sito del bene morale è che si tratti di un ente esistente, per lo meno metafisicamente possibile: ciò che non esiste, è assurdo o me ramente fantastico, è chiaro che non può essere neppure oggetto della volontà morale, nè può essere un bene morale. Con tutto ciò, è anche chiaro che il bene trascendentale interessa più l'intellet to che la volontà, perchè è il bene dell'ente in quanto ente, ogget to dell'intellettualità metafisica. E' anche il bene che sta a fon damento del sapere puramente speculativo in tutte le sue forme e gradi; difatti, discende direttamente dalla verità dell'ente; e que sta verità è appunto, come bene trascendentale, il bene e fine del l'intelletto speculativo. Anche nell'ordine del sapere, tuttavia, indirettamente, il bene trascendentale interessa la volontà, inquan tochè l'intelletto, da speculativo facendosi pratico, determina il bene morale inizialmente in una forma ancora speculativa mediante la scienza morale, e solo in un secondo tempo, con l'aiuto della vo lontà retta, mediante la virtà di prudenza, determina il bene morale nelle circostanze concrete dell'esistenza.

10. Il bene e il male.

Come il bene suppone l'ente, così il male suppone il non-en te. Mentre però il bene trascendentale è l'ente stesso (sotto la ragione di appetibile dalla volontà), il male non è un semplice non-essere; non è cioè una semplice negazione di entità, ma è una privazione, cioè l'assenza di entità (o di bene) in un soggetto fatto

(x) la volunta va vuio le cose (buone)
l'intelletto le posta in se otiese
(rendendole vui)

per averla. Che io non abbia un terzo occhio, non è per me male, ma una semplice negazione di essere, perchè non sono fatto per ave re tre occhi; sarebbe un male, invece, se ne avessi uno solo, per-

chè sono fatto per averne due.

Così il male, come il bene, ha bisogno di un soggetto, di un ente per esistere; con la differenza che mentre il bene (trascenden tale) coincide realmente col suo soggetto e se ne distingue solo no zionalmente (la nozione di "ente" è distinta da quella di "bene"), il male si trova soggettato nell'ente (quindi nel bene), ma lo distrugge o ne impedisce la normale attuazione, nella misura in cui afferma se stesso come male. Il male, quindi, sebbene sia in un soggetto e abbia bisogno di un soggetto per esistere, tuttavia, in sè, non è un soggetto nè una sostanza, perchè rientra nella categoria del non-essere: una mancanza di essere laddove la sua presenza è ri chiesta o dovuta.

Se il bene è un trascendentale, il male non può essere un tra
/ scendentale, ma è soltanto una realtà accidentale, che ha bisogno
cioè di un soggetto (buono) per esistere. Se il male aumenta tanto r
da distruggere il suo soggetto, il male distrugge se stesso: se un
uomo muore di cancro, il cancro scompare, perchè muore il vivente

che ne era soggetto.

Il male ha un'estensione limitata, perchè oltre a limitarsi alla categoria dell'accidente, non riguarda tutti gli enti, ma solo alcuni: quindi non tocca l'ente come tale. Un ente perfetto è privo di male. Il bene può esistere senza il male, ma non il male senza un soggetto (buono) di cui sia accidente. Bene e male si richiamano necessariamente l'un l'altro solo nel mondo del nostro pensiero, del la logica, per la quale una è la scienza dei contrari. Per questo, nelle concezioni che confondono la metafisica con la logica, o il reale col "razionale"(il pensiero), come in Hegel, il male appare come un qualcosa di necessario e di ineliminabile dalla realtà.

Non esistono, propriamente, delle "cose" o delle realtà cattive; se ci esprimiamo così, non è e non dev'essere perchè ammettia mo il male come fosse una sostanza, un ente, ma perchè facciamo riferimento a dei fini speciali che sono frustrati dall'azione di que ste cose, le quali, sia nel loro essere come nel loro agire, metafisicamente parlando, non sono nè possono essere "male". Diciamo che il veleno è una cosa cattiva, propriamente, non perchè, come sostanza chimica sia un non-essere, sia male (il che è assurdo, poichè an che il veleno è un ente), ma perchè la sua azione, in certe dosi, fà male a certi viventi.

come il bene può riguardare tanto l'essere che l'agire, co sì pure il male. Quando si tratta dell'agire della volontà (creata), allora abbiamo il bene e il male morali. Come il bene, così anche il male morale (la colpa, il peccato, la cattiva azione) non si rap portone all'este come tale, primi furniescono dall'ordine trascandantale, me al tene dell'unomo, bere the viene megati dal male marsh.

#### 11. La concezione dialettica del male,

Esiste una concezione del male che tende a ridurlo all'am bito del pensiero, e precisamente della necessità logica mediante il principio dell'opposizione dei pensieri tra loro: per questo pogsiamo chiamarla "dialettica".

Troviamo questa concezione, sembra, nel Manicheismo, in qualche modo in Platone e in Plotino, e in forma più chiara e sistematica nelle concezioni "dialettiche" moderne, come quella di Hegel e di Marx.

La concezione dialettica intende essere una razionalizzazione ottimistica della realtà del male, che dev'essere ridotta al
la categoria di una necessità logica: in realtà invece il risultato
è quello di portare, paradossalmente, a due opposti estremismi:
quello di una minimizzazione della serietà del male, che ottunde la
coscienza morale, e nello stesso tempo, quello di una esagerata velutazione del male, che porta o a irragionevoli rigorismi o a disperare di poter giungere ad una liberazione definitiva e totale
dal male.

La radice prima, metafisica, di questo duplice contraddi torio risultato, è data dall'identità di logico ed ontologico che appare chiarissima nel pensiero di Hegel. Secondo lui infatti l'eg sere s'identifica col non-essere; ed appartenendo il male alla ca tegoria del non-essere, ne viene che in qualche modo il male diven ta un essere; o un non-essere che è o un essere che non è.

Significativo, poi, nello stesso tempo, è come per Hegel questo essere che si nega coincide col divenire, o, come noi direm mo, con l'ente materiale, sensibile. E allora è interessante nota re come qui Hegel si riallaccia con l'antico Manicheismo il quale concepiva appunto il male come identificato con una sostanza, e pre cisamente con la materia e il corpo.

Il male, in queste concezioni, è un semplice non-essere, semplice negazione che limita l'essere assoluto portandolo alla stre Eua del finito: non è altro che un <u>limite</u> (diverso per i vari enti) che l'Assoluto pone a se stesso per far scaturire da sè il finito, il limitato. Il male, come privazione, non esiste se non in riferimento agli interessi di un ente particolare, soggetto a quella pri vazione, ma, considerando gli interessi dell'Assoluto che si autoli mita per necessità dialettica, il male non esiste. Questo sembra es sere la tendenza del pensiero di Plotino, di Spinoza, di Leibniz, e forse anche di Rosmini.

Ora il male non nasce da nessuma necessità dialettica di autonegazione di un supposto ente originario assoluto. Il vero ente assoluto, Dio, non si nega affatto dando origine ad un altro princi

pio assoluto (il male) che gli stia alla pari in una relazione ne cessaria e assoluta. Non bisogna confondere la divisione dell'ente mediante contraddizione con quella mediante relazione e diversità. La prima, ontologicamente, è del tutto sterile e ha solo interesse per la logica, poichè è solo all'interno del pensiero che il non-es sere viene pensato come fosse essere; la seconda, invece, è propria della realtà.

Il male non riguarda affatto l'ente assoluto, ma solo l'ente finito, e non si limita a delimitarlo dal di fuori, come semplice negazione di quelle perfezioni che quel dato finito per essenza non possiede, ma giunge a delimitarlo all'interno della sua essenza, to gliendogli parte della perfezione richiesta dalla sua essenza.

Non esiste, inoltre, una relazione reale e necessaria tra be ne e male, tale da costituire una superiore unità (la "sintesi") che sarebbe l'Assoluto riconciliato con se stesso. Esiste soltanto una relazione logica, pensata, tra bene e male, come tra nozioni, non come tra realtà, dato che il male è nell'ordine della non-real tà. Relazione reale si dà solo nell'ambito del bene trascendentale, dove c'è la diversità e la vera pluralità, e quindi ci può essere ordine e armonia. Solo qui vi può essere sintesi e unità.

Il vedere il male come "non-ente che è", porta ad esagerarne l'im portanza, rendendolo in qualche modo necessario e inevitabile, e portando quindi al fatalismo. D'altro canto, il vederlo come "essere che non è", rischia di farcelo identificare con la materia in divenire. In quest'ultimo caso sono possibili, in campo morale, due ri sultati opposti: quello del rigorismo come rifiuto irragionevole del le realtà corporee o animali, nel caso si veda la materia come ma le; oppure, quello del lassismo, nel caso si veda il male come so stanza, come realtà, e quindi, in fondo, come bene.

Il problema del male, soprattutto del male morale, non si ri solve nè con le minimizzazioni nè con i giochi dialettici e neppu re col fatalismo e la disperazione. In particolare, per quanto c'in teressa qui, non è affatto un problema speculativo o metafisico, che si possa risolvere con una bella sistemazione dialettica, ma è un problema squisitamente esistenziale e morale, che và quindi ri solto con l'efficacia proria di quei mezzi, i quali non mettono in campo soltanto le forze della ragione ma anche e soprattutto le forze della volontà, e, nel caso del problema del destino dell'uomo, le forze superiori della grazia divina.

L'errata concezione del male propria dell'interpretazione dialettica dipende dalla mancata distinzione, in essa, tra l'atto e la potenza nella spiegazione del divenire. L'essere, inoltre, è visto solo in modo univoco come essere assoluto. Il divenire appare come autonegazione e sviluppo dell'Assoluto. Il male appare allora necessariamente legato sia all'Assoluto che al divenire.

Le concezioni dialettiche, soprattutto moderne e contempora nee, si vantano d'avere superato ogni forma di "dualismo", e di es sere le vere filosofie della sintesi, dell'unità, della riconcilia zione degli opposti. Dietro l'influsso dell'esegesi biblica protestante, tali concezioni sono state fatte proprie anche da certi ambienti cattolici, e si pretende oggi, in questi ambienti, che esse rispecchino il vero insegnamento biblico, in contrasto con quella che a loro dire sarebbe stata una contaminazione di detto insegnamento operata da un non meglio identificato "dualismo greco", tra dizionalmente assunto dall'esegesi dei Padri e dei Dottori medioe vali, compreso S. Tommaso e la sua scuola.

Ora è vero che la <u>Scrittura</u>, e la stessa "mentalità semitica", propria degli autori sacri (giustamente evidenziata dai sud detti esegeti), propone una concezione unitaria e conciliatrice della realtà, senza dualismi e false opposizioni, in forza del primato di Dio su tutto, anche sul male. Tuttavia, questa concezione, volendo trovarle un parallelo filosofico, non trova affat to un corrispettivo nelle concezioni dialettiche (che questi autori vorrebbero disonestamente contrabbandare come "pensiero biblico"), ma semmai trovano una loro interpretazione mediante gli strumenti forniti dall'aristotelismo riveduto dalla dottrina tomista approvata e raccomandata da sempre dalla Chiesa cattolica.

Anche quindi sul cosiddetto "dualismo greco" bisogna inten dersi bene, per non fare, in modo acritico e superficiale, di tut te le erbe un fascio: indubbiamente, nel platonismo esiste una ten denza dualistica (la materia concepita come "essere che non è";la realtà corporea vista come ostacolo alla vita spirituale; il male tendenzialmente visto non come problema morale ma come semplice problema dialettico di superamento speculativo del finito e del sensibile, visto in qualche modo come male da cui occorre liberar si; il risolvere la vera realtà soltanto nell'ambito delle idee e dello spirituale). In questa tendenza dualistica, il bene appare so lo dalla parte del "mondo intellegibile", e il male solo dalla par te di quello sensibile. Ma per quanto riguarda Aristotele, il discorso è assai diverso. A meno che non si voglia accusare (falsamen te) di "dualismo" la semplice distinzione, restata in Aristotele, tra materia e spirito. La realtà è che i suddetti autori che si van tano d'aver superato dialetticamente i dualismi, rifiutando le di stinzioni aristoteliche tra atto e potenza, materia e forma, sostan za e accidenti, in una concezione analogica dell'essere, dove l'ente primeggia assolutamente su tutti i trascendentali, proprio loro, an che se non lo vogliono riconoscere, sono i veri eredi del dualismo platonico che portano ad ulteriori forme di esasperazione inutilmen te mascherata con posticci tentativi di unificazione che in realtà non è altro che un confondere ciò che è distinto, senza riuscire a conciliare ciò che è separato.

Penso con questi miei rilievi critici soprattutto al criticismo kantiano e alle cosiddette "filosofie trascendentali" nate da esso (per es.Husserl). In queste filosfie tutto il reale viene ridotto a "Coscienza", a immanenza nel pensiero, a "essere di coscienza", e tutto l'orientamento dello spirito verso il mondo e sterno, il realismo naturale dell'esperienza sensibile che si applica alla conoscenza di cose in sè fuori di noi, vengono posti sotto l'ipoteca dello scetticismo o -bene che vada- di un atteggia mento "ingenuo" e preliminare (tutte sommato falso e dannoso) che nulla ha a che fare col modo "apodittico" del vero sapere e della vera filosofia.

quali saranno le conseguenze morali di simili impostazioni, se non quella di considerare come "bene" soltanto l'ambito della "Coscienza" così assolutisticamente concepita, e come "male" tut to ciò che la distrae dalla ricerca di se stessa e dei propri contenuti a priori, come sarebbero le illusioni di un'esperienza rivolta a un mondo esterno e a cose in sè indipendenti dal nostro pensiero? Come non riconoscere allora qui, sotto nuovi termini, il vecchio dualismo platonico della fede cieca e assoluta nel mondo delle idee (coscienza) contrapposta alla diffidenza sistematica nei confronti dei sensi e del sensibile (cosa in sè, mondo ester no, conoscenza astrattiva)? Come allora non vedere, nelle conseguenze morali, la riproposizione dell'idea dello spirito come be ne (essere univoco e assoluto) e della materia come male (autone gazione e autolimitazione dell'essere univoco e assoluto, che o rigina così il mondo del finito)?

Il trascendentalismo cerca poi di rimediare a questo lampan te e lacerante dualismo con la negazione delle distinzioni tra spi rito e materia, tra anima e corpo, in nome dell'"unità" e della "concretezza" dell'uomo (dell'"uomo biblico", aggiungono gli esege ti compiacenti). "Anima" sarebbe l'uomo in quanto "coscienza"; "cor po" sarebbe l'uomo in quanto orientato all'illusoria ricerca e conoscenza delle cose in sè. Dio, la salvezza, non si trovano median te la conoscenza (impossbile e sempre soggettiva) di cose in sè e sterne a noi; Dio, al contrario, è a priori, fin dall'inizio, nel la coscienza: occorre quindi soltanto una riflessione, una presa di coscienza, liberandosi dalle illusioni di un"realismo" che ci at tacca alla vanità delle cose esteriori e materiali. Lo spirituale è a priori nella coscienza, e non si può conoscere attraverso le cose materiali. L'essere è essere di coscienza, e non si conosce per astrazione attravecto l'esperienza sensibile. Non esiste un essere fuori di noi, ma il vero essere è solo quello immanente al pensiero, quello di cui si ha coscienza, l'essere pensato.

Che cosa si risolve con questi discorsi? Si rimedia al dua

lismo? Niente affatto. Lo si ribadisce. L'"essere anima", il vol gersi verso la "coscienza" diventa il bene, la salvezza; l'"esse re compo" diventa il male, il peccato, la perdizione, in quanto volgersi verso un'irraggiungibile e vana esteriorità. L'anima dun que è il bene; il corpo, il male. Non siamo ancora in pieno mani cheismo? Dove va a finire la famosa "unità" dell'uomo?

L'anima e il corpo, come dimostra l'antropologia, non sono due modi di essere di un medesimo ente, ma sono due comprincipi sostanziali parziali di un'unica sostanza ed ente, che è l'uomo. Questo è anche un dato della fede cattolica. Con ciò non si può ne gare che a volte il linguaggio biblico chiami "anima" o "corpo" lo uomo tutt'intero. Dipende dai contesti, che quindi vanno analizza ti con cura, senza generalizzare e soprattutto senza falsi precon cetti.

Legare l'anima (la coscienza) al bene e il corpo (mondo esterno) al male non è superare il dualismo, ma ribadirlo; e non è certamente il modo di dimostrare che la distinzione classica, bi blica, cristiana, cattolica, tradizionale, aristotelica e tomista, canonizzata dogmaticamente dalla Chiesa, tra anima spirituale e cor po, sia una distinzione falsa dipendente dal "dualismo greco".

L'essere dunque non è soltanto la coscienza coi suoi suppo sti "a priori"(per es. i "valori" di M. Scheler o l'"esperienza ate matica" di Schillebeeckx o la "precomprensione" di Rahner o il "di namismo dell'intelletto" di Maréchal, o l'"idea dell'essere" di Rosmini, ecc.ecc.); l'essere sono anche le bistrattate, umili cose materiali, in sè, fuori della coscienza e indipendenti dalla coscienza: cose che se non conosciamo veramente, nulla di superiore ad esse potremo mai conoscere. Invisibilia Dei per ea quae facta sunt(cose in sè, materiali) intellecta, conspiciuntur. Rom.1,20. Non è per mezzo di una supposta idea innata o a priori di Dio o dell'essere assoluto che conosciamo il finito e il materiale; ma è al contrario purificando ed elevando la nostra idea dell'essere, partendo dall'esperienza degli enti sensibili, per via di astrazio ne, che proviamo l'esistenza dell'essere assoluto, di Dio, come una causa si prova dall'effetto. L'idea di Dio, infatti, propria della vita presente, non è un'apprensione, non è un'intuizione di un'essenza, ma nasce da un giudizio di esistenza: non conosciamo l'essen za di Dio in modo innato e strutturale, ma solo in modo goprannetu rale e in paradiso. Ciò che naturalmente e razionalmente possiamo e dobbiamo affermare è la sua esistenza; e possiamo fare ciò soltan to per mezzo di un giudizio di esistenza, poiche solo il giudizio afferma l'essere o l'esistere di qualcosa. E occorre un giudizio e sistenziale, cioè che parta dalla considerazione delle cose esisten ti fuori di noi, e si matenga quindi sulla linea della realtà, cer cando la causa del reale.

La coscienza deve avere certamente un ruolo di guida nella no stra vita morale. Essa però può conoscere le norme del bene e del male solo lasciandosi informare dalla verità di quell'ente reale, da lei indipendente e a lei precedente, che nella fattispecie sono i fini propri della natura umana: fini naturali e fini sopranmatu rali. Tanto gli uni che gli altri non vengono conosciuti mediante una semplice riflessione, ma servendosi dell'esperienza della real tà esterna.

La coscienza ha un ruolo di guida, purchè non dimentichi que sti condizionamenti. Essa quindi comincia a ricevere le sue infor mazione dall'esterno; è condizionata dal corpo nel suo stesso modo di attuarsi; tra i suoi compiti ba anche quello di animare e guida re un corpo (il proprio) nel rispetto delle sue esigenze proprie, e di influire costruttivamente sulla realtà materiale esterna, sul la compdente corporea degli altri esseri umani: il corpo stesso di questi ultimi, nella sua gestualità, è fonte privilegiata, per lei, di informazioni e di verità. Certamente, si tratta di veicoli di una realtà superiore: quella dello spirito. Ma senza questi veico li e condizionamenti positivi la nostra coscienza non può raggiun gere il suo mondo proprio, che è quello dello spirito. E non biso gna pensare che nell'uso di questi mezzi la coscienza perda il suo primato sul corporeo. Certamente, occorre una disciplina e un'asce si (studiata della morale), ma di per sè la nostra anima e la nostra coscienza, fatte naturalmente come sono per animare un corpo, fun zionano meglio in unione con esso che non in uno stato di separazione. Mens sana in corpore sano, dicevano gli antichi Romani: ed è vero.

Il vero superamento del dualismo si ha riconoscendo come essere (quindi anche la materia) tutto ciò che è essere, e come non-essere (quindi il male) ciò che è non-essere. Non degrada la dignità della realtà materiale e non ipostatizza il male. La vera concezione uni taria lascia inoltre l'Assoluto immune da ogni contaminazione col male, impedendo al male di erigersi ad assoluto, alla pari di Dio o come se provenisse anche lui da Dio. Non possiamo qui approfon dire il problema dell'origine del male, di pertinenza della teolo gia. Da un punto di vista metafisico, quello che con certezza si può dire, e che già abbiamo detto, è che il male non è certamente un trascendentale, ma appartiene all'ordine dell'accidente. Il male anzi è un non-essere. I trascendentali, nella loro nozione, non di cono di per sè privazione o male, ed anzi non dicono neppure limi te, ma sono suscettibili di perfezione assoluta e infinita. Cra, poichè in teologia sono queste le perfezioni che vengono usate per determinare gli attributi divini (in senso proprio e non metafori co), già la metafisica ci dà un indizio indiretto, tramite la natu

ra dei trascendentali, dell'impossibilità di concepire il male come realtà assoluta o necessaria.

#### 12. Che vuol dire che il male è un non-essere?

Il male esiste, certamente. Non è una parvenza. Non dipende, come credono Spinoza e Leibniz, da una nostra semplice ignoranza, dettata da una visuale orientata solo ai propri particolari inte ressi, della segreta e necessaria armonia dell'universo. Si parla, giustamente, di una "realtà", di una tragica, sensibile e potente realtà del male. Che vuol dire?

Non bisogna confondere il linguaggio metafisico con quello morale: soprattutto il concetto di "male" in metafisica e in morale. La metafisica parla sempre in termini ontologici, di "essere"; la morale considera le "azioni". Se in morale dico: questo è male, in tendo riferirmi a un atto umano, a un'azione. Ora un'atto umano, on tologicamente parlando, è un ente, e come tale (trascendentalmente) buono. Dove sta allora il "male", il non-essere? Nella privazione di un certo ordine, di una certa commisurazione dell'atto col suo vero fine, o con l'oggetto o con le debite circostanze. Il non-essere dunque è la mancanza di un certo ordine, di una certa proporzio necarmonia all'interno di un complesso di elementi o fattori che concorrono in una certa nostra azione per un certo risultato in cer te circostanze. Si tratta di rapporti tra enti, non di enti. Questo nel male morale, nel peccato. Nel male di pena, poi, si tratta di non-essere in quanto mancanza di una perfezione necessaria al sog getto.

Il mele allora come si fa sentire, come può avere importanza e serietà, se è un non-essere? Il male non è semplice negazione, semplice limite dell'essenza! Se fosse così, sarebbe veramente irri levante, e non avrebbe senso parlare della "realtà" del male. Il male si fa sentire (e come!) nel suo soggetto (ontologicamente) buo no, che lo compie o lo patisce. Il soggetto si dice allora, rispetti no, che lo compie o lo patisce. Il soggetto si dice allora, rispetti nia, viene avvertito, rispettivamente come rimorso di coscienza o come dolore fisico o morale. Si tratta di fenomeni psicofisici (on tologicamente) buoni, che quindi in sè non sono il male fatto o patito, ma la conseguenza e il segno tangibile del male. Questo agi re o patire disordinato con le sue conseguenze psicofisiche, è ciò che, nel linguaggio morale, si chiama la "realtà" del male.

portano all'ente come tale, quindi fuoriescono dall'ordine trascen dentale, ma al bene dell'uomo, bene che viene negato dal male mo rale.

#### 13. Il vero e il bene.

Abbiamo visto che l'ente in quanto ente è vero prima di eg sere buono. Non può essere oggetto del volere se prima non è ogget to dell'intelletto, perchè è questi che fornisce al volere il suo oggetto. Ma questo primato è solo temporale o è anche ontologico? Il vero è più vicino all'ente del bene? Il vero è più ente, è più nobile del bene?

Siamo qui di fronte a un problema metafisico antichissimo, che nella storia del pensiero è stato spesso risolto nelle due for me estremistiche dell'intellettualismo (primato assoluto del vero) e del volontarismo (primato assoluto del bene), a scapito del pri mato assoluto dell'ente (realismo), che è la concezione giusta ed equilibrata.

Vero e bene si oltrepassano scambievolmente in fatto di perfezione ontologica, a seconda del punto di vista dal quale par tismo. Il confronto in base al punto di vista più elevato, è quel lo evidentemente che ci può far parlare in termini assoluti. Qual è il punto di vista più elevato? Evidentemente, quello dell'essere come atto di essere. In tal senso, prevale il vero, perchè fonte del vero è l'ente in atto; sorgente del vero è l'essere ancor più dell'ente e dell'essenza. Scopo ultimo dell'intelletto è quello di adeguarsi all'essere, di affermare e di esprimere l'essere, anche se di fatto fà ciò mediante le essenze. Ora, l'atto di essere c'è tanto nell'ente imperfetto o in divenire quanto nell'ente compiuto e perfetto. Na la ragione di bene suppone l'ente perfetto, privo di male. Dunque il bene non si riferisce all'atto come tale, ma solo all'atto perfetto, e quindi non abbraccia la ragione di ente tanto quanto il vero. Di fatti, anche gli enti matematici hanno una loro verità, ma non per questo diciamo che siano dei beni, giacchè non si tratta di enti in atto, ma di enti astratti.

Considerando invece l'ente non in modo assoluto (formale, og gettivo), ma come causa (agente, efficiente, finale), allora il bene prevale sul vero, in quanto il conseguimento del vero da parte del l'intelletto dipende dipende dalla mozione esercitata sull'intellet to da parte della volontà, che ha per oggetto il bene. Ora, l'ente in quanto causa efficiente e finale è più vicino al bene che al ve ro: l'ente è fine (come vedremo nel prossimo paragrafo) in quanto è bene; ed è l'ente come fine che muove l'ente come agente ad agire per il fine (principio di finalità).

#### 14. Il principio di finalità

Alla causa efficiente corrisponde la causa finale. L'ente in at to, come abbiamo visto, agisce, passa dall'atto primo (forma), all'atto secondo (azione), portando se stesso od altro da sè dalla potenza all'atto, e causando quindi il divenire dell'ente sul quale agisce.

La causalità efficiente, però, l'azione, non sorgono soltanto dalla forma dell'ente (causa formale), ma sorgono anche dal <u>fine</u> per il quale l'agente agisce. La forma dell'ente agente dà forma alla sua azione: determina <u>ciò</u> che fà; dà il <u>contenuto</u> dell'azione. L'agente <u>a</u> gisce secondo il modo e le proprietà del proprio essere e della propria essenza. L'azione infatti manifesta la sostanza dell'agente. Essa in fatti non è che un effetto di tale sostanza, e trova in lei la sua ra gion d'essere, e quindi i suoi modi e i suoi limiti. "Ogni botte -dice il proverbio- dà il vino che ha".

Per spiegare però che l'agente agisca, cioè l'esercizio della sua causalità; per giustificare il suo agire o non agire, occorre por re un'altra specie di causalità: è questa la causa finale, oggetto dell'appetizione o del movimento dell'agente, e nello stesso tempo principio e causa di tale appetizione o movimento. L'agente, quindi, non agirebbe, se la causa finale non lo muovesse ad agire, attirandolo in qualche modo a sè. In questo senso la causa finale ha un primato sulla causa efficiente, superiore a sua volta alla causa formale. La Causa finale, così, in quanto principio del moto, è la causa per ec cellenza, è la prima di tutte le cause.

La causa finale ha la funzione di condurre l'ente al suo pieno sviluppo, alla sua piena attuazione, mediante l'azione: di condurlo, quindi, alla perfezione. Ma cos'è il perfetto (come abbiamo visto), se non il bene, il buono? Dunque la vera causa finale, quella che merita questo nome, è il bene. Ma qual è quella potenza spirituale che appeti sce la ragione di bene? La volontà. Dunque l'azione della volontà è sempre diretta ad un fine, che per essa è buono o bene. L'ente come fine è l'oggetto della volontà.

L'agente, tuttavia, da un punto di vista metafisico, non è ne cessariamente l'agente spirituale, volontario; ma può essere anche non spirituale (es.gli animali) o anche inanimato (es.l'azione del calore): da un punto di vista metafisico, dunque, il principio di finalità vie ne enunciato sotto questa forma assolutamente generale (che prescin de dal fatto che l'agente sia o non sia conoscente): OGNI AGENTE AGISCE PER UN FINE: un fine che, come si dimostra in teologia natura le, è sempre un fine ultimo (vero o falso che sia).

Il fine è la prima delle cause che suppongono l'ente in relazio ne (o relativo), l'azione e il divenire. Ma considerando l'ente in mo do assoluto, come essenza e atto di essere, la causa più importante è quella formale, che significa la forma stessa dell'ente. E poichè l'atto dell'intelletto (conoscenza), come si dimostra in gnoseologia,

si pone nell'ordine della causa formale, come perfezione formale del conoscente, mentre l'atto della volontà (volizione) è specificato dal fine, ne segue che, considerando l'ente in modo assoluto (formale), l'intelletto è una potenza superiore alla volontà, ponendosi l'intel letto nell'ordine della sostanza (forma) e la volontà nell'ordine dell'accidente (agire). Indubbiamente l'agire perfeziona l'agente; ma l'agire in se stesso (nell'ente composto) è meno perfetto della so stanza stessa dell'agente.

#### 15. Il bello trascendentale.

Il bello trascendentale è la bellezza dell'ente in quanto en te. Si distingue dal bello estetico o categoriale, che non è puro og getto dell'intelletto, ma dell'intelletto in quanto unito alla sensi bilità (intelletto umano) o anche soltanto dei sensi (percezione ani male).

Il bello è un aspetto del bene, ma legato al vero Quindi è un trascendentale che risulta dalla combinazione dei due trascendenta li della relazione stretta o della convenienza (vero o buono), e li pone in relazione di convenienza tra loro. Questo è il segno di come il mondo dello spirito, anche se sopporta distinzioni, tende tutta via all'unità e all'armonia.

Il bello è l'ente in quanto amabile o piacevole a vedersi. Si tratta quindi dell'ente come vero (perchè è oggetto di conoscen za) ma anche nello stesso tempo come buono, in quanto amabile alla potenza conoscitiva. Supponendo un ente puramente intellettuale (l'an gelo), il bello viene così a coincidere perfettamente col bene ! Mel caso invece dell'intelletto che è forma di una materia (l'uomo), bi sogna dire che il bello è un bene solo relativamente all'intelletto, ma non per l'uomo nella sua interezza. Per questo, nel caso dell'uo mo, il bello non coincide necessariamente col bene dell'uomo, cioè col bene morale. Il bene, per l'uomo, è certamente bello; ma non sem pre il bello è bene, proprio perchè si riferisce sì alla potenza più alta che abbiamo (l'intelletto), ma che come tale non esaurisce tutto il nostro essere, e quindi non è detto che sia necessariamente un be ne per il nostro essere nella sua globalità, quale dev'essere il be ne morale. Il bello quindi è più un bene per l'intelletto che per la volontà. Certamente nel gusto del bello, in quanto bene, interviene la volontà, ma solo in quanto la volontà fà il bene dell'intelletto, e non di tutto l'uomo. Il bello, quindi, di per sè, è indipendente dal la perfezione dell'uomo, e può essere esteticamente o anche trascen dentalmente bello qualcosa che non necessariamente lo è dal punto di vista morale. La speculazione metafisica o scientifica può dar molta gioia all'intelletto, essere per lui una bellissima cosa; ma ciò non è ancora sufficiente a fare del metafisico o dello scienziato una per sona onesta e santa. Senza poi parlare di cose che possono essere bel tellers tracend spirits intell was exteller a women volcontal leve morale

(x) come fino.

C: mon es elide:

bore (pur la vol.

le, ma decisamente nocive o pericolose dal punto di vista morale (es.certe opere d'arte licenziose o che istigano al male). Ma qui siamo già fuori dal campo metafisico, ed entriamo in quello della filosofia dell'arte. La bellezza dell'ente come tale non è mai di danno all'agire morale, ma anzi ne pone i presupposti, anche se è di per sè insufficiente come regola dell'agire stesso.

La bellezza del bene non è il bello nel senso proprio, ma non è altro che la stessa appetibilità o amabilità del bene. Essa non riguarda il fine dell'intelletto (il vero, l'ente), ma quello stesso della volontà nel modo più generale e più assoluto. Questo tipo di bellezza, considerando il bene dell'uomo, coincide esatta mente col bene morale, e diventa la bellezza stessa della virtù, della giustizia o della santità. Anche la bellezza del vero (o del la verità), soprattutto se si tratta della Verità divina, può ac quistare le note non soltanto del bello trascendentale o estetico, ma anche quelle del bello morale (e quindi coincidere con lo stesso bene morale), allorchè essa coinvolge l'uomo non soltanto nel suo intelletto, ma in tutte le dimensioni del suo essere, come fine ultimo della sua vita.

# CAP.VII - LA CAUSA DELL'ENTE

LA DIMOSTRAZIONE RAZIONALE DELL'ESISTENZA DI DIO

#### 1. Posizione del problema.

Abbiamo visto a più riprese come l'ente considerato dal me tafisico è un ente finito, composto di potenza ed atto, contingen te, partecipato: un ente che non è atto puro di essere, un ente la cui essenza non è quella di essere, un ente quindi che non esi ste per essenza, necessariamente; un ente il cui essere non è sogget to, non è sussistente, ma si trova in un soggetto da lui distinto: l'essenza o sostanza sussistente, il suppòsito.

Abbiamo visto come d'altra parte il concetto dell'ente non implichi di per sè queste imperfezioni, queste limitazioni, me por ti di per sè alla considerazione o alla supposizione di una ragio ne di essere così piena, così perfetta e assoluta, che non contenga quelle imperfezioni che non fanno altro che negare, parzialmente, la stessa ragione di essere nella sua assolutzza infinita. E' per questo motivo che abbiamo elaborato il concetto analogico dell'en te: un concetto che ci permette di concepire come ente, in modo a nalogico, sia il finito che l'infinito, sia il contingente che il necessario, sia il relativo che l'assoluto, sia l'essere misto a potenza che il puro essere.

Abbiamo visto inoltre come l'ente si relazioni con altri enti mediante legami causali di vario genere: causa formale, cau

sa efficiente o agente, causa finale. La nozione di causalità ci porta alla scoperta di gradi di entità: vediamo come l'ente in potenza, che diviene, presupponga un ente già in atto, a lui superio re, che lo porta dalla potenza all'atto. L'ente agente si mostra così più ente dell'ente mosso o paziente; l'ente come fine si mostra superiore o più perfetto che l'ente che tende a quel fine. L'ente formale, l'ente come essenza completa o sostanza si mostra più ente dell'ente accidentale. L'ente assoluto si mostra più ente del relativo. L'ente uno è più ente dell'ente diviso, molteplice.

Abbiamo visto, infine, come i trascendentali relazionali ci portino alla scoperta di un mondo di esistenza superiore alla materia: il mondo della conoscenza e della volontà, il mondo del pensiero e della coscienza, il mondo dello spirito, che è il mondo del la persona.

La considerazione, dunque, dell'ente che cade sotto la no stra esperienza, ossia l'ente molteplice e in divenire, ci porta a scoprire in esso sia un aspetto positivo di perfezione (la forma, l'atto), che un aspetto limitante questa stessa perfezione presa in assoluto. L'aspetto positivo, limitato, ci porta alla supposizio ne di una positività assoluta, illmitata e infinita. L'aspetto limitante ci fà comprendere che se questa perfezione infinita esiste, certamente non appartiene all'ente da noi immediatamente conosciuto.

La considerazione di tale ente induce dunque il nostro in telletto a formulare principi o giudizi su di lui, tali per cui noi dobbiamo affermare che, se l'ente in divenire come tale non è contradditorio (a causa della sua limitata ma reale perfezione), con tradditorio e assurdo sarebbe il porlo come assoluto o il negare che esso abbia un fondamento trascendente. Sono questi, fondamen talmente, il principio di causalità (efficiente), di ragion d'esse re (causa formale), e di finalità. L'applicazione di questi prin cipi porta necessariamente l'intelletto, sotto pena di cadere nel l'assurdo e nel non-senso, ad affermare l'esistenza di una ragion d'essere, causa e fine assoluti, che chiamiamo "Dio".

# 2. L'applicazione del principio di ragion d'essere.

Questa è la prova più metafisica dell'esistenza di Dio, per chè totalmente basata sulla ragione di ente o di essere. Essa con sidera l'ente in modo assoluto. Le altre, invece (efficienza e fine), considerano l'ente in relazione, come ente in divenire: mosso (efficienza) o in tendenza (fine). La prima prova, quindi, è basa ta sulla semplice considerazione dell'ente formale (atto primo, essere), e implica la semplice funzione del conoscere; la seconda, invece, e la terza, richiede anche la considerazione della relazione e dell'agire (atto secondo), e quindi chiama in causa anche la funzione della volontà.

La ragione di ente è comune a tutte le cose. E d'altra par te, cogliere una cosa come ente, vuol dire, in qualche modo, coglierla nella sua totalità, giacchè non vi è nulla in quella cosa che non sia ente, anche se evidentemente la limitatezza della nostra ragione non ci permette di comprendere interamente l'essen za di nessuna cosa. Comunque una cosa è certa: che anche ciò che non conosciamo specificamente indubbiamente sarà ente, sarà qual cosa; non può essere un non-essere, un nulla. Con la nozione di ente, quindi, noi cogliamo in qualche modo anche ciò che non co nosciamo in modo specifico, nella sua essenza propria. Con la nozione di ente noi quindi abbiamo in certo senso (anche se molto imperfettamente e astrattamente) sott'occhio tutta la realtà.

La nozione di ente ci porta quindi a chiederci la <u>ragion</u> d'essere della <u>realtà come tale</u>. Una volta che noi abbiamo sco perto l'ente come ente, possiamo porci il problema sulla realtà più radicale che possa esistere, oltre il quale non esistono al tri problemi di fondo: <u>quale è la causa dell'ente</u>?

Poiche al di là dell'ente non c'è che il nulla, è chiaro che chi si pone il perchè o il problema dell'essere (o dell'esser ci) dell'ente, quale la sua causa o ragion d'essere, rispondendo alla domanda, non ha null'altro da chiedersi, poichè non esiste null'altro di cui ci sia da chiedersi il perchè. Viceversa, chi non è giunto ancora a scoprire l'ente, fermandosi a livelli meno comprensivi o meno estesi di realtà, più sul particolare, come sono gli enti determinati, generici o specifici, la materia, la forma, le qualità, o anche l'essenza, non ha ancora trovato il principio primo della realtà, e quindi non è ancora autorizzato a determinare quale esso sia. Non ponendosi veramente in radice il problema dell'esistenza, non può dare una risposta veramente radicale; o se tenterà o pretenderà di darla, non potrà che esse re sbagliata: un'assolutizzazione del relativo, un rendere neces sario ciò che è contingente, universale ciò che è particolare, immutabile ciò che è mutevole, e così via.

Ecco perchè la pretesa di dare spiegazioni globali ed ultime della realtà in base alle semplici scienze sperimentali (fisica, astronomia, biologia, scienze naturali,ecc.) è sempre votata al fallimento e tale da portare a costruzioni fantastiche e illuso rie: perchè queste scienze, per quanto vertano sull'ente, sulla realtà, tuttavia, dato che la considerano da un punto di vista troppo ristretto e particolare (l'ente in quanto esteso o in quanto mobile), la risposta non potrà non risentire di questo punto di vista limitato e quindi restare al di sotto di quell'esigenza di assoluto che dev'esser propria di una risposta globale e defini tiva sul principio primo della realtà e della natura.

D'altro lato, non è neppure lecito nè possibile invalidare le domande che lo spirito umano si pone sulle <u>origini prime</u> dell'univer so e della vita, sulla costituzione intima della materia e della realtà, sui principi primi delle cose, per il semplice fatto che le scienze sperimentali, legate come sono per natura ai <u>fenomeni</u>, non sono in grado di dirci che cosa ci sia al di là di essi. Il fatto che la scienza sperimentale non possa dare -legittimamente- spiegazioni che travalichino l'ordine dei fenomeni, non è un motivo sufficiente per negare l'esistenza di realtà e di cause al di là di esse, e quindi la legittimità dell'intelletto umano d'interrogarsi su tali cause.

Le esigenze radicali di ricerca e di verità proprie del nostro intelletto restano quindi irragionevolmente frustrate sia dal tentativo di soddisfarle mediante spiegazioni che non trascendono la immaginazione e la materia, sia dalla pretesa di ignorararie per un irragionevole restringimento della conoscenza nell'ambito dei feno meni.

La risposta globale sull'origine della realtà può venire solo da quel sapere che considera la realtà nella sua forma più totale e universale. Ma la realtà, in tal senso è l'ente come ente. Ora, com pito della metafisica è la considerazione dell'ente come ente. Dun que compito esclusivo della metafisica è quello di dare un'adeguata risposta, per quanto ci è possibile, alla domanda sull'origine assolu ta delle cose, del mondo, della natura, dell'universo, dell'uomo.

La metafisica considera ciò che nelle cose vi è di più univer sale, di più intimo, di più elevato, di più reale: e questo è l'esse re. Essa dunque è la scienza più adatta a interrogarsi sulla causa di tutto ciò.

La metafisica, come abbiamo visto, mira alla ragion d'essere dell'ente. L'ente come tale ha la sua ragion d'essere. La ragion d'es sere appartiene all'ente come tale. Se però, come costatiamo nella nostra comune esperienza, non gli appartiene in modo necessario, che dobbiamo dire? Se l'ente può perdere il suo essere, se non è essere per essenza, se non ha in sè tutta la ragione dell'essere, che signi fica ciò? Diremo che questo ente non ha bisogno di spiegazioni? che non ha una causa? diremo che questo ente non ha la sua ragion d'esse re fuori di sè, in un altro Ente che abbia in se stesso la sua ragion d'essere? O rimunciamo a cercare la ragion d'essere dell'ente; oppure dobbiamo riconoscere che CIO' CHE NON HA IN SE' LA SUA RAGION D'ESSE RE, L'HA IN ALTRO DA SE' CHE L'HA PER ESSENZA IN SE STESSO. Questo Ente, che esaurisce in se stesso tutta la ragione dell'essere, lo chiamiamo DIO.

## 3. L'applicazione del principio di causa efficiente

L'ente come tale possiede una tendenza, un'inclinazione. Co me abbiamo visto, l'ente agisce, muove, ed è mosso. L'ente ha co me una generosità naturale, è buono, tende a diffondersi intorno a sè, a riprodursi, a generare. Bonum -dicevano gli Antichi- est diffusivum sui. E più l'ente è elevato, maggiore, più perfetta e più influente è la sua azione. Negli esseri superiori si chiama amore. L'ente agendo perfeziona e si perfeziona. Passa, come abbia mo visto, dalla potenza all'atto, e dall'atto primo (forma) all'at to secondo, che è appunto l'azione. L'ente divisne. Ma diviene in quanto ente? In quanto è in atto, ha l'atto, è atto? No: diviene in quanto è in potenza, in quanto è potenza, sia questa potenza la materia o sia l'essenza. Abbiamo visto anche questo. Anche la materia è causa, concorre cioè a determinare l'essere dell'ente. Il composto di materia e forma non può esistere, non è se stesso senza la materia. L'anima umana può sussistere senza il corpo: ma l'anima separata non è l'uomo, ma solo una sua parte (anche se la più nobile). Ciò si dimostra in cosmologia e antropologia. Qui ba sta ricordare che anche la materia è causa, sebbene nell'ordine infimo dell'essere. Ma dobbiamo ricordarci che la potenza passiva materiale non è pura pura passiva, non è puro limite della forma, ma è realtà, aggiunge alla forma qualcosa di reale, di ontologico, completando l'ente nella sua essenza e nel suo essere. In ciò sta il mistero e la dignità della materia. Anche la materia ha la sua ragion d'essere, distinta da quella della forma, anche se la ma teria non può assolutamente esistere se non unita alla forma, che la attua. Infatti la materia non è altro che il soggetto delle trasformazioni sostanziali: è ciò che cambia di forma. Se quindi la materia non fosse unita alla forma, non si spiegherebbe la con tinuità del soggetto nelle mutazioni sostanziali. Ora il concetto di materia è stato scoperto da Aristotele proprio per spiegare queste mutazioni.

Dunque l'ente è causa, è principio di entità in vari modi, secondo le varie cause: materiale, formale, efficiente, finale, og gettiva(in quanto oggetto del conoscere), esemplare(in quanto modelo da imitare o da partecipare).

Domandiamoci adesso: qual è la ragion d'essere dell'azione dell'ente? L'ente agisce per se stesso? Si identifica con l'azio ne? L'ente come tale è pura azione? è azione per essenza? Oppure anche possiamo chiederci: qual è la ragion d'essere del divenire dell'ente? L'ente diviene in quanto ente? E' puro divenire? (come pensa Hegel). E' puro movimento? (come pensa Bergson).

La causa efficiente tocca dunque l'ente da due lati: è cau sa dell'ente; ed emana dall'ente stesso, in quanto risultato del

suo agire. Ora, l'ente agisce, muove, perchè è "agito", è mosso. Quidquid movetur, ab alio movetur. Ciò che è mosso, muove. Muo ve dunque perchè è mosso. Ma non potremmo dire che si muove? Sì, in certo senso gli enti superiori "si" muovono: ma che vuol dire esattamente questo? Muovere vuol dire far passare dalla po tenza all'atto. Ora la potenza come tale non è ancora l'atto, non ha l'atto (se non, appunto, in potenza). Un ente che facesse passare se stesso dalla potenza all'atto, come ricaverebbe l'atto dalla potenza, se l'atto, propriamente, per definizione, è superiore entitativamente alla potenza? Si dice dunque che un ente "si muove" o "muove se stesso" (la vita ha questa caratteristica), in quanto in esso vi è già un atto, un'attività che porta all'at to quella parte di ente, distinta dalla parte in atto, che è an cora in potenza. Ecco perchè Aristotele dice che nulla può passa re dalla potenza all'atto se non a causa di un ente già in atto. Sia quest'ente -aggiungo io- parte dell'ente stesso che si attua (per es.il cuore vivo nell'animale), o sia un ente esterno all'en te mosso (come la pallina da biliardo che ne muove un'altra).

Che vuol dire dunque che l'ente muove (agisce)? Che fa pas sare o una parte di se stesso o un altro ente dalla potenza al l'atto. L'ente dunque può essere pura azione? (come pensavano Blom del e Fichte) No, in quanto l'ente è composto di atto e potenza, e l'azione dell'ente (finito) comporta da una parte una forma (essenza) che è già in atto, e dall'altra un agire che è esso stesso un passare dalla potenza all'atto, in forza della potenza attiva soggettata nella forma stessa ontologica dell'agente. L'agente (finito) quindi agisce caixei non per essenza ma grazie a una potenza attiva, per la quale lo svolgersi stesso dell'azio ne comporta (soprattutto se azione fisica) un passaggio dalla potenza all'atto che si riflette sul passare dalla potenza all'atto proprio dell'ente sul quale l'agente agisce.

Qual è allora la ragion d'essere dell'azione dell'ente?
Perchè l'ente muove? L'atto formale (primo) che è alla radice
della sua potenza attiva è sufficiente a spiegare la sua azione?
Il suo essere è sufficiente a spiegare il suo agire? Può l'ente
muovere (o "muoversi") senza essere mosso?

Riflettiamo sulla natura dell'atto primo, dell'essere for male dell'ente, della sua essenza. Essa non ha l'essere necessa riamente (nell'ente finito). Essa stessa, come essenza, se è com posta di materia e forma, è il risultato di uno sviluppo, di una evoluzione (chiamata "crescita" nel mondo della vita). Ora questo non è avvenuto senza una causa efficiente estrinseca all'en te: il generante, ad es., nel caso degli esseri viventi. Dunque, o in ragione dell'essenza o comunque in ragione dell'essere,

l'ente muove perchè è mosso. La ragion d'essere ultima, dunque, dell'azione dell'ente, sta nell'ente che lo muove.

Passiamo allora a considerare la causa efficiente dell'en te. A ciò siamo rimandati dalla considerazione, come abbiamo vi sto, dell'agire dell'ente. Tale agire infatti ha un elemento di attività e un altro di passività, di divenire, entrambi causati dall'atto primo e formale dell'agente. Ma anche questo atto, come abbiamo visto, rimanda a una causa efficiente precedente.

Siamo qui di fronte al problema dell'origine assoluta del l'ente (natura, mondo, universo, uomo): problema che non va con fuso con quello del divenire o dell'evoluzione dell'ente, che suppone l'ente già esistente, poichè nulla diviene, se non presupponendo un soggetto che diviene, mutando forma. Ora la succes sione delle forme (specie) suppone l'unità del soggetto; diversa mente avremmo delle forme come soggetti, e quindi una pluralità di soggetti in successione e non il divenire di un soggetto. La evoluzione delle specie viventi suppone certo una successione di soggetti diversi sia individualmente che specificamente, origina ti gli uni dagli altri, ma è chiaro che suppone anch'essa la per sistenza del soggetto materiale proprio al succedersi delle varie forme. Anche qui, dunque, non bisogna confondere il proble ma dell'evolversi o meglio del succedersi delle specie, con quel lo dell'origine ontologica del soggetto materiale il quale come tale non si evolve ma è soggetto dell'evoluzione. Come si dimostra in cosmologia, ne la forma ne la materia, propriamente, si evolvono o mutano, ma è l'ente composto di esse che muta, passan do da una forma all'altra e restando medesimo il soggetto-materia.

Nel paragrafo precedente, considerando l'ente sotto l'aspet to statico (formale, ragion d'essere dell'ente), siamo giunti a por re una causa statica. Adesso, considerandolo nel suo aspetto dinamico, energetico, dovremo logicamente porre una causa che ripren da questi caratteri, giacchè la causa dà spiegazione dell'effetto proprio in quanto in qualche modo ne riprende e ne approfondisce i caratteri propri.

L'essere dell'ente in quanto agente o capace di agire, non può non avere la sua ragion d'essere se non in un Ente che abbia questo essere per essenza, ossia che sia Azione pura, o Atto (secondo) puro. Chiamiamo questo Ente: DIO. Ecco perchè la Scrittura dice che Dio è AMORE.

## 4. L'applicazione del principio di finalità

In forza del principio di causalità (efficiente) ci siamo chiesti qual è la ragione dell'azione dell'ente o dell'ente in quanto agente. Il principio di finalità ci porta invece a chieder ci qual è la ragione per la quale l'ente è fine.

Abbiamo visto che ogni ente agisce, e agisce per un fine, che determina il moto dell'agente, fà sì che l'agente agisca. Le causa finale provoca quindi il moto o l'atto della causa efficiente. Mosso dal fine, l'ente si muove verso quel fine o agisce per quel fine. L'ente dunque è fine e nello stesso tempo agisce per un fine, che può essere se stesso o altro da sè. In quanto fine, l'ente è termine di un'azione o di un movimento; in quanto invece il fine è al di fuori di lui, cioè non agisce a suo vantag gio, allora è principio di un movimento che esce da sè e và ver so il fine. L'ente come fine è dunque la causa per la quale il mo to dell'ente va verso il fine, sia questo fine l'ente stesso agen te o sia altro da sè. Nel primo caso, l'ente come fine è lo stes so agente; nel secondo, è distinto dall'agente. Sia dunque che l'ente agisca a proprio vantaggio, sia che agisca per un fine al tro da sè, la ragione di questo agire è sempre un ente come fine. L'agire per un fine trova la sua ragion d'essere nel fine per il quale si agisce.

L'agente finito può prendere se stesso come fine della sua azione entro precisi limiti. Di fatti l'agire dell'ente finito comporta sempre, all'interno dell'agente, un passaggio dalla po tenza all'atto; e se questo agire è buono, comporta un perfeziona mento dell'agente. Ciò significa che l'ente può sì prendere se stesso come fine della propria azione, ma secondo quella parte di se stesso per la quale è in atto o è perfetto, non secondo quella per la quale è in potenza o imperfetto: quest'ultima infatti non può essere fine, perchè fine dice bontà, atto, perfezione. O comunque, se l'agente prendesse questa parte di sè come fine, l'a zione non la si potrebbe considerare buona, ma cattival Se poi si tratta di un agente libero, questa azione è il peccato.

Ma anche considerando che l'agente agisca a favore della parte migliore di sè, della sua parte attuale o perfetta, possia mo ancora dire con ciò di aver trovato la ragion d'essere della sua azione? Il fatto di prender se stesso come fine ci dà la ragion d'essere dell'azione che l'agente compie in direzione di se stesso come fine, anche considerando la parte migliore di sè?

Considerismo in che senso l'ente finito è fine. Esso non è fine in modo così pieno e perfetto, da non essere spinto ad agire per un fine a lui superiore che lo perfezioni. Abbiamo visto che ogni ente contingente è causato, ed è mosso da altro da sè. Ciò si gnifica che ogni ente contingente o mosso dipende da ciò che lo causa e che lo muove: ha bisogno, per esistere, per agire o per perfezionarsi di quella causa o di quell'agente dai quali dipende. Ora siccome ogni ente ha una naturale inclinazione ad attuarsi,

poteura , atto a passare o a far passare se stesso dalle alle le a dire a migliorarsi o a perfezionarsi, e questo lo compie mediante la sua azione, ne viene che ogni ente, per quanto in se stesso perfetto, per quanto possa essere fine nei riguardi di se stesso e della propria azione, tuttavia, proprio per poter man tenere se stesso, e in forza del suo stesso essere, è spinto ad agire nell'intento di raggiungere una perfezione che ancora non possiede e di cui ha bisogno; si trova cioè in uno stato peren ne di tensione verso un fine non ancora raggiunto; il suo stes so essere comporta un moto continuo verso sempre nuovi livelli di attualità e di perfezione. Indubbiamente, negli enti mate riali, questa tensione perfettiva a un certo punto comincia ad affievolirsi, fino a che l'ente giunge alla corruzione. Eppure l'ente come tale porta in se stesso questa spinta verso l'atto, verso la perfezione: questo è evidente negli enti spirituali. Per questo essi sono enti nel senso più perfetto. La mancanza infatti della tensione verso l'atto, cioè dell'azione, è segno della negazione dell'entità, cioè del non-essere, del nulla.

E' vero che non ogni azione è volta a soddisfare un biso gno, a colmare un difetto o a togliere un'imperfezione; vi è u n'azione che implica perfezione nell'agente, e per la quale il fine non è un qualcosa da cui l'agente dipenda o di cui abbia bisogno, ma al contrario è un qualcosa che dipende dall'agente, e a lui inferiore. Il fine principale, allora, in questo caso, è l'agente stesso, e il prodotto dell'azione è subordinato allo agente come fine. Questo è il caso in cui l'agente, almeno in relazione a questo tipo di azione, è perfetto, e perfetta quindi ne è l'azione. E tuttavia, questo ente, anche se perfetto nel suo genere o nella sua specie, se è contingente, è causato, e sebbene perfetto in se stesso nella sua essenza specifica, tuttavia il suo essere non è in sè assoluto. Ciò rimanda, come abbiamo visto, alla ragion d'essere del suo essere, che è Dio.

Ma ciò da cui dipende nell'essere non dovrà essere considerato come suo sommo bene? Difatti, l'essere è buono, come abbismo visto. E ciò da cui dipende l'essere in modo assoluto (ciò è Dio), come non sarà bontà assoluta? Ora, il bene è il fine. Dunque Dio, che è essere assoluto, bontà assoluta, sarà anche fine assoluto o ultimo dell'ente finito, di quell'ente che, per quanto perfetto, non ha tuttavia in se stesso la ragione di fine quanto basta da non farlo dipendere, nell'essere, da altro da sè, e quindi da non spingerlo ad amare quel sommo bene e fine ultimo che è ragione del suo essere come essere e come fine, cioè Dio.

L'ente finito, dunque, anche quando agisce a suo vantaggio, anche se perfetto, non può mai essere totalmente fine a se stes so, ma agisce o (se è ente libero) deve agire per un fine ultimo e assoluto, fine a se stesso, che chiamiamo Dio. In questo senso Cristo dice che "Solo Dio è BUONO". Dio solo, infatti, avendo l'essere per sè ed essenzialmente, mè anche bontà per

essenza. e quindi fine assoluto.

L'ente finito, dunque, come fine, non può essere ragione suf ficiente del suo agire, anche se si tratta di un ente perfetto. perchè la sua perfezione è limitata dal fatto di non possedere l'essere, e quindi la bontà, e quindi la finalità per essenza. Solo l'ente che è per essenza, Colui che E', possedendo l'essere per essenza, possiede quest anche la bontà e la finalità per essenza. Questo Ente è Dio.

Come dunque l'ente finito dipende da Dio nell'ordine dell'es sere, così di conseguenza dipende nell'ordine del bene, del fine, e quindi dell'agire. Come è causato da Dio in quanto ente, così è causato in quanto è buono e fine, e quindi in quanto agisce ed è esso stesso causa efficiente. L'ente finito naturale ragginage attua la sua dipendenza da Dio fine ultimo e assoluto, realizzan do il fine della propria essenza specifica e compiendo l'azione che risulta dalla sua forma naturale. L'ente finito naturale spi rituale (uomo e angelo), oltre a questo suo fine naturale, riceve gratuitamente da Dio una finalità sopramaturale: partecipare ana logicamente alla stessa Essenza e allo stesso Essere di Dio. Ma questo non è più argomento della metafisica ma bensì della teolo gia rivelata.

## APPENDICE

## CHE SIGNIFICA "DIMOSTRAZIONE RAZIONALE DELL'ESISTENZA DI DIO?"

Du sempre Tu Sec 502.2

La ragione umana, nella vita presente, può e deve interes sarsi di Dio. Essa anzi non soddisfa le sue esigenze radicali di verità se non prendosi il problema della causa prima e del fine ultimo, che è appunto il problema di Dio.

Che cosa può fare, però, la ragione, con le sue sole forze naturali, rispetto a questo problema? Il problema di Dio appare nello stesso tempo facilissimo e difficilissimo. Facilissimo, perchè sarebbe impossibile vivere o pensare o agire senza poggiarsi su qualcosa, su qualche fondamento, senza cercare qual cosa o amare qualcuno o credere in qualcuno, dando a tutto ciò il carattere di una certa assolutezza o universalità o totalità, giacchè questa tendenza assolutizzante e totalizzante è tipica del pensiero e della volontà dell'uomo, e lo distingue dalle bestie. Anche le concezioni e i modi di vita più brutali e ani maleschi, come quelli del materialismo, dell'empirismo o dell'e donismo, in quanto frutto del pensiero o elaborazioni concettua li, conservano sempre, pur tradendola, la sete di assoluto pro pria del cuore umano.

Solo che c'è poi da domandarsi: questo "assoluto" nel quale tutti, come esseri pensanti e responsabili crediamo, è il vero Assoluto? E' il vero Dio? Basta un piccolo ragionamento per ra renderci consapevoli del fatto che tutti, nel momento in cui pensiamo e il nostro agire è frutto d'un pensiero (non parlo quindi degli atti puramente emotivi ed istintivi, che come tali non sono specificamente umani), ci orientiamo verso un assoluto; e quindi in fondo verso Dio, dato che Dio è il vero e perfetto assoluto. E questo lo fanno anche gli atei e i materialisti. Tutti noi, in quanto esseri liberi e pensanti, abbiamo un "dio" o magari più "dèi", siano essi il denaro, il piacere, il potere, il prestigio, l'ideologia, il partito, la moda, l'"umanità" o altre cose.

A questo punto, ci si accorge della difficoltà del problema, cioè di come sia difficile, non tanto ammettere, col ragionamento, l'esistenza e il valore fondamentale di un assoluto; quanto piut tosto averne un concetto puro, vero, degno di questo assoluto, e veramente proporzionato alle esigenze e alla dignità dell'as soluto, tale quindi da garantirci la nostra vera felicità.

Se dunque la ragione umana può con facilità, nel primo sen so. "dimostrare l'esistenza di Dio", o diciamo forse meglio di un Dio, più difficile diventa la dimostrazione dell'esistenza del vero Dio (non parlo ancora del Dio cristiano, ma di "Dio" in generale); e difficilissimo, per non dire impossibile, con

le sole deboli forze della nostra ragione, diventa il problema di assicurarci un concetto assolutamente puro di Dio, evitando totalmente di attribuire a Lui ciò che conviene alla creatura (o all'uomo) e di attribuire alla creatura (o all'uomo) ciò che conviene a Lui. Tutti i più importanti e gravi errori dei filosofi, non solo vissuti in clima pagano, ma anche in clima cristiano (per es.uno Hegel o un Heidegger) stanno proprio in questa confusione.

Qui però già esuliamo dal semplice problema dell'esistenza di Dio, ed entriamo in quello della sua essenza, dei suoi attributi, cioè del chiederci: Chi è Dio? Quali sono le sue proprietà? Problema evidentemente connesso, ma distinguibile dal primo, di più facile e direi istintiva soluzione, solo che dia mo alla nostra ragione il suo libero corso, che la porta spontaneamente dalla considerazione dell'effetto a quella della cau sa proporzionata, cioè di "una" causa prima, che chiamiamo, per convenzione, "Dio". Potremmo anche non chiamarla "Dio", come fan no per esempio i materialisti, gli atei e i marxisti; e tuttavia, anch'essi, quando ragionano, non possono non ammettere un qualche assoluto, fondamento, "primum", base, principio o che dir si voglia.

Il problema di Dio proporzionato alle forze della nostra ragione non è dunque tanto quello della sua essenza, quanto in vece quello della sua esistenza. Non si tratta, propriamente, di "dimostrare Dio", ma di dimostrarme l'esistenza: cioè si giun ge a capire che deve esistere una causa prima del mondo, distin ta dal mondo, una causa trascendente, fondante e finalizzante. Ma quali sono i caratteri propri di questa causa? Questo è un al tro problema, molto più difficile, e che con la sola ragione non si può risolvere in modo soddisfacente, e tentandolo di fa re, si cade inevitabilmente nell'errore, finendo nell'antropomor fismo e nell'idolatria.

Che cosa s'intende per"dimostrazione razionale" dell'esi stenza di Dio? Di quale "dimostrazione" si tratta? "Razionale" in che senso? Non si tratta certo di una "dimostrazione" "scientifi ca" nel senso delle scienze sperimentali (Iº grado di astrazione), giacchè Dio non si pone nell'ambito dell'ente sensibile; non si tratta neppure di una "dimostrazione" matematica, poichè Dio mon si pone nell'ambito dell'ente quantitativo che prescinde dal le qualità sensibili (IIº grado). Non si tratta infatti, come abbiamo visto, di spiegare una forma particolare di ente legato alla materia, allo spazio e al tempo; ma si tratta di spiegare o giustificare o motivare l'ente finito come tale, sia esso ma teriale o immateriale. Il problema dunque, come abbiamo visto. è schiettamente metafisico: Dio si pone nell'ambito dell'ente, anzi dell'essere come tale. Egli è la causa, il fondamento, la ragione, il fine dell'essere in quanto essere, nella sua fini tezza e contingenza.

Per dimostrare rigorosamente e con certezza l'esistenza di Dio, occorre quindi passare in qualche modo, implicito o esplicito, naturale o scientifico, attraverso la metafisica, attraverso una percezione metafisica, cioè assolutamente universale e comprensiva delle cose, così come, sia pure in modo molto vago e imperfetto (che abbiamo visto) è consentita dal la metafisica. Solo la metafisica si chiede qual è la causa di tutto quanto esiste; per questo, la causa che essa pone, è la causa di tutto. Questo è il vero Dio. Se il nostro problema non è radicale, la risposta mon può essere radicale. Se in qual che modo non abbiamo colto l'essere nella sua totalità, la cau sa mi che poniamo non può essere quella dell'essere nella sua totalità, non può essere Dio.

Questo significa che per conoscere Dio con la ragione, dob biamo essere tutti dei metafisici? Niente affatto! Un conto in fatti è la RAGIONE NATURALE, quella che il Garrigou-Lagrange chiama "senso comune" (sens commun), e un conto sono le VIRTU' INTELLETTUALI, al culmine delle quali c'è la SAPIENZA natura le, che è appunto, come abbiamo visto all'inizio del corso, la METAFISICA, che è poi la forma più importante e fondamentale della FILOSOFIA (philos-sophia, amore per la sapienza). Tutti noi esseri umani, uomini e donne, giunti all'età della ragione, se siamo psichicamente normali, abbiamo l'uso, per quanto debole o difettoso (a causa della debolezza della natura e dei nostri difetti personali), della ragione naturale; non tutti, però, abbiamo la possibilità, le attitudini o la volontà di coltiva re la nostra ragione così da renderla soggetto di quella vir tù naturale che si chiama "sapienza", e che è lo scopo della filosofia e della metafisica. Per conoscere l'esistenza di Dio in modo certo, anche se non rigoroso e scientifico (cioè mediante la filosofia e la metafisica come scienze, cognitio per causas), non è necessaria la virtà intellettuale, la sapienza, ma basta l'esercizio onesto e sano della ragione naturale. Onesto e sano: cioè non sofistico, capzioso, mosso da torbidi motivi o interessi, ma unicamente orientato alla ri cerca della verità, e fiducioso di poter conoscere la verità. Quindi occorre bandire ogni scetticismo, agnosticismo, rela tivismo, storicismo, come distruttori del pensiero e dell'in telligenza, e quindi ostacoli che impediscono di giungere al la conoscenza di Dio. "Chi è dalla verità, accoglierà la mia Parola", dice il Cristo. Occorre credere nella verità e amare la verità, per conoscere Dio.

La ragione naturale, dunque: quindi anche quella di un fanciullo, di un indotto, di uno che non abbia studiato nè fi losofia nè metafisica. Anzi bene spesso, i cosiddetti "filosofi" s'impigliano talmente nei loro sofismi e falsi ragionamenti, che invece di avvicinarsi a Dio, vi si allontanano. E' questa quella falsa filosofia terrena, carnale, diabolica,

tenebrosa, sciagurata, dalla quale S.Paolo ci raccomanda di stare alla larga. E' questa quella "filosofia" che si dissipa come te nebra al sole alla luce della vera filosofia, fondata sull'amore onesto, umile e leale alla verità e alle cose come sono.

In tal senso, il Concilio Vaticano I° dice che la ragione naturale, partendo dalle cose create, può giungere alla conoscenza certa di Dio come principio e fine di tutte le cose. Il giu ramento antimodernista di S.Pio X del 1910, di minore autorità del Concilio, e tuttavia documento importante, precisa che Dio può essere "dimostrato" come la causa attraverso l'effetto. Si tratta sì della dimostrazione metafisica, ma anche e soprattut to della dimostrazione operata dalla semplice ragione naturale.

Qual è precisamente la differenza tra le due forme di di mostrazione? Entrambe suppongono in qualche modo, il senso del la finitezza degli enti o delle cose o del mondo; entrambe quin di suppongono una certa consapevolezza metafisica, cioè quella della FINITEZZA DELL'ENTE CAUSATO O CONTINGENTE. La ragione na turale considera questa finitezza in modo più concreto od impli cito, per mezzo di esempi concreti: la corruttibilità o la pre carietà delle cose di questo mondo o delle cose umane, la bel lezza e l'ordine esistente in natura, il senso morale insito nel cuore dell'uomo, la grandezza e #l'armonia dell'universo, il bisogno di verità o di giustizia insito nel cuore dell'uomo, ecc. Al limite, anche la considerazione di una realta umilissi ma della natura o della vita quotidiana: un fiore, una foglia, il sorriso di un amico, un favore ricevuto in un momento di bi sogno, possono suscitare in un animo semplice ma onesto il senso dell'esistenza o della presenza di Dio. La metafisica sup pone l'esercizio spontaneo ed onesto della ragione naturale, e non fa altro che espicitare al massimo delle nostre possibili tà quella coscienza dell'essere che è già implicitamente pre sente nelle percezioni più concrete e più pratiche della sem plice ragione naturale. La metafisica inoltre ci rende coscien ti dei principi e dei meccanismi logici che applichiamo nel portare la nostra ragione alla conoscenza di Dio. Questa consa pevolezza ovviamente è un vantaggio, poichè ci fa usare di que sti principi e meccanismi non in modo puramente inconscio e i stintivo, ma consapevole e con cognizione di causa, più pronti quindi a correggere il loro funzionamento nel caso di errore. La metafisica, servendosi del metodo logico, rende capaci di comprendere i motivi per i quali certi modi di pensare non rie scono a concludere all'esistenza di Dio o sfociano nell'ateismo; dissipa la loro apparenza di verità, scovando l'errore che spiega le loro false conclusioni. Il metafisico, così, è un po' come un esperto meccanico, il quale, quando una macchina non funziona, sa trovare il guasto, comprenderne le cause, e ripararla: ugualmente il metafisico per quanto riguarda il cammino della ragione verso Dio: quando questo cammino s'inceppa, il me

tafisico sa cogliere in granza e togliere le cause di questo ar resto in modo che la ragione, purchè accompagnata da buona volontà, possa riprendere il cammino. La buona volontà è determinante, perchè se l'intelletto, per qualunque motivo, non vuol guardare in faccia alla realtà, anche gli aiuti che si offrono al suo cammino non serviranno a nulla, dato che, come dice il proverbio, non c'è peggior cieco di chi non vuol vedere. E a questo proverbio fa eco S.Giovanni nel Vangelo, quando ci riferisce l'affermazione di Gesù secondo la quale, "chi fa il male, odia la luce".

Per S.Tommaso, l'esistenza di Dio, più che "dimostrata" (demonstrari), può essere "provata" (probari) per mezzo di quel le che egli chiama "vie" (viae). Mi riferisco alle sue famose "cinque vie" contenute nella q.II della Somma Teologica. Queste "vie" non sono schiettamente metafisiche, ma piuttosto cosmologiche, e quindi più adatte all'intelligenza comune, anche se non coltivata dalla metafisica. Prove più schiettamente metafisiche, fondate cioè sulla contingenza e finitezza dell'essere, si possono trovare nella Som.Teol.,I,q.44,a.l, e nel De Potentia,q.3,a.5.

La famosa critica kantiana alle prove tomiste si fonda, sostanzialmente, sull'idea che il principio di causalità non possa essere applicato al di là dei fenomeni, per cui il proble ma di Dio che per sua natura si pone nell'ambito del puro intellegibile o, come lo chiama Kant, del "noùmeno", oltre i fenomeni, non potrebbe esser risolto dalla sola ragion "pura" o speculativa. Ora invece, in realtà, è irragionevole limitare la ricerca delle cause al solo campo dei fenomeni (enti sensibili o matematici), giacchè anche l'ente finito e contingente, come tale, ha bisogno di una sua ragion d'essere. Per questo non esi stono soltanto cause "fenomeniche" ma anche cause "noumeniche", giacchè non si tratta soltanto di render ragione delle proprie tà sensibili o quantitative delle cose, ma anche dei limiti del le realtà spirituali e della finitezza del loro stesso essere.