

L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di San Tommaso d'Aquino

Testo originale integrale

AMDG
M

I INTRODUZIONE

1. Lo scopo di questo studio.

S. Tommaso dichiara che ogni atto, abito e potenza sono specificati dal loro oggetto e fine. La natura specifica di ogni cosa è poi espressa nella sua definizione. In tal modo indicando lo scopo di uno studio se ne dà anche la definizione e la specificazione.

Generalmente lo scopo di una ricerca appare nel suo titolo e così il titolo di un lavoro indica anche la sua stessa finalità. In questo senso possiamo dire che le intenzioni che hanno motivato il lavoro presente sono già in qualche modo indicate nell'espressione "l'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino".

E' però ovvio che un tale titolo ha bisogno di qualche spiegazione. Nella considerazione del tema scelto per lo studio presente ci si accorge subito della sua complessità. Vi sono due grandi temi che confluiscono in un momento particolare della vita cristiana, oppure, se pensiamo alla salvezza al di fuori della Chiesa visibile e al di fuori dei sacramenti (Dio infatti non ha legato la sua misericordia ai sacramenti), potremmo dire in un'espressione più vasta che si tratta di studiare due elementi principali di un momento particolare della vita di un uomo davanti a Dio che chiama tutti ad una comunione di vita soprannaturale con Sé.

Il primo elemento è l'azione divina, il secondo è la libertà umana. Quest'ordine non è scelto a caso, ma vuole indicare precisamente la stretta subordinazione dei due momenti in conformità alla tesi comunemente accettata e particolarmente sottolineata nella scuola tomista. Dio come causa prima e l'uomo come causa seconda producono tutto l'effetto salvifico come due cause totali, ma subordinate, in un modo tale, che lo stesso libero arbitrio nella sua azione "autonoma" è coinvolto completamente, secondo tutto ciò che vi è di positivo e di reale in esso nell'azione divina. Allo stesso tempo però il fatto di aver distinto bene i due momenti l'uno dall'altro indica che la loro entità ed operatività è irriducibile: non si può ridurre l'azione della causa seconda libera all'azione della causa prima, come pretende l'occasionalismo, perchè allora lo stesso ordine istituito da Dio sarebbe superfluo e basterebbe parlare di un'unica azione divina senza aggiungere altro; né si può ridurre l'azione della causa prima a

quella della causa seconda, come pretende una certa corrente di pensiero di ispirazione positivista e naturalista, perchè così lo stesso principio di **II** causalità sarebbe messo in questione in quanto l'atto entitativo o l'essere dell'effetto non troverebbe una sua causa proporzionata (a meno che non si concepisca in un modo del tutto univoco il concetto dell'ente, ma una tale concezione è in contrasto con le conclusioni più fondamentali della metafisica).

Vediamo ora in che modo si devono intendere i due concetti dell'"azione divina" e dell'"azione umana". Quando parliamo dell'azione divina ci riferiamo a tutto quello che Dio fa tanto nel senso attivo quanto nel senso passivo (effetto dell'azione). Qui per azione divina si intende evidentemente un'azione "*ad extra*", ma essa comprende in sé tanto il procedere attivo dell'azione dalla sua causa (lo stesso atto di Dio realmente identico con la stessa essenza di Dio, atto puro, che non ammette composizione di materia e forma, potenza ed atto, sostanza ed accidente), quanto anche l'effetto di una tale azione passivamente ricevuto nel soggetto umano (ad esempio, la mozione della grazia attuale o la "qualità" della grazia abituale).

Inoltre l'azione divina può avvenire a due livelli ben distinti, anche se non opposti l'uno all'altro né totalmente separati l'uno dall'altro. A livello naturale (premozione fisica) e a livello soprannaturale (grazia in senso stretto della parola). Siccome la grazia presuppone e perfeziona la natura, è ovvio che non si può presentare il dato strettamente soprannaturale senza ribadire nella sua stessa presentazione il suo soggetto naturale. Questo fatto è comunemente accettato dai teologi e si manifesta anche nel loro atteggiamento pratico. Infatti, quando trattano di un tema propriamente teologico e cioè soprannaturale, ripropongono allo stesso tempo il dato naturale, che fonda e porta quello soprannaturale. Lo stesso S. Tommaso è filosofo e teologo allo stesso tempo e la questione (spesso ripetuta) se era più l'uno o l'altro è già in se stessa impostata male. La filosofia infatti è possibile senza la teologia, ma la teologia non vi può essere senza un riferimento ai dati naturali e senza un ragionamento puramente naturale.

[Non sorprende perciò che i teologi, tra i quali in un modo davvero "magistrale" lo stesso S. Tommaso d'Aquino, usino ragionamenti filosofici anche nei trattati di indole strettamente teologica. Così, ad esempio, parlando della grazia attuale, è difficile non fare un accenno alla presenza della premozione naturale e parlando della grazia abituale è doveroso riferirsi in qualche modo al soggetto umano che ne è investito.]

Pertanto l'azione divina è qui intesa di un'azione divina "*ad extra*" e cioè precisamente di quell'azione con cui ed in cui Dio conferisce la grazia della giustificazione sia nella giustificazione stessa, sia nella preparazione ad essa. Tale azione comprende poi in sé e l'atto divino e il suo effetto nell'uomo e ciò tanto a livello naturale quanto a livello **III** soprannaturale, anche se la considerazione del dato naturale è ordinata "*imperative*", come dicono i teologi, allo studio più strettamente teologico del dato soprannaturale.

Per quanto riguarda la libertà umana, la parola "libertà" è intesa come una qualificazione dell'atto umano, cioè dell'atto volontario e libero che procede dall'uomo come da un principio intrinseco con la perfetta conoscenza del fine (se per "perfetta conoscenza" s'intende la conoscenza razionale specificamente umana). Non è ovviamente la libertà che agisce, ma è il libero arbitrio, cioè la

stessa volontà nel suo aspetto dinamico di scelta, che si muove alla propria mozione partendo dalla volizione del fine che ne rappresenta l'aspetto piuttosto statico, ma allo stesso tempo attuale ed attuante. Parlando di "libertà umana" intendiamo perciò parlare non della qualifica generale dell'atto umano, ma dell'azione concreta del libero arbitrio nella sua mozione di scelta, nella quale si rivela *per excellentiam* ciò che comunemente chiamiamo la "libertà umana". Come l'azione divina è una operazione, così anche la libertà umana è lo stesso atto umano in cui essa si rivela. In tal modo il nostro tema presenta l'azione di due cause: quella divina ("azione divina") e quella umana ("libertà umana" come la caratteristica dell'atto specificamente umano).

I due momenti sicuramente presentano una tematica di notevole ampiezza. L'azione divina in cui Dio conferisce la grazia potrebbe essere studiata sotto molti aspetti e potrebbe essere messa in correlazione con l'azione divina "ad extra" in genere, ad esempio con l'azione divina nella creazione. Così anche la libertà umana presenta un tema estremamente vasto e complesso. Il nostro studio invece si limita alla considerazione di questi due momenti in un contesto ben preciso: quello della giustificazione. Evidentemente bisognerà studiarli anche in se stessi e in confronto, con le loro manifestazioni analoghe, sempre però in un modo tale che tutto sia ordinato alla giustificazione.

Nel titolo si dice inoltre "processo" della giustificazione e anche questo non avviene a caso. Infatti, lo stesso S. Tommaso definisce la giustificazione come un "motus ad iustitiam" e perciò, se la giustificazione è nel genere del moto, è lecito trascrivere questa realtà con una parola forse meno esatta, ma più adatta al vocabolario contemporaneo del "processo". L'azione divina ed umana, come due azioni subordinate, causano a loro volta il processo della giustificazione, cioè il moto dell'uomo (come soggetto mobile) dallo stato di peccato (o anche di pura assenza della giustizia) allo stato di giustizia soprannaturale e di grazia abituale.

Il nostro studio è limitato anche dalla scelta di un autore **IV** preciso, S. Tommaso d'Aquino, di cui cercheremo di "*vestigia premere*" come ci indica autorevolmente il Concilio Vaticano II (GE 10). La scelta di questo autore non è avvenuta a caso, ma a causa della sua importanza per la teologia della giustificazione, tanto nel periodo seguente il concilio di Trento, quanto anche a causa dei recenti tentativi di un confronto tra S. Tommaso e Lutero su quello che quest'ultimo considerava come "articulus stantis et cadentis Ecclesiae" con intenzioni ecumeniche e risultati, per dir poco, alquanto problematici. Abbiamo adottato il Dottore Comune come guida in questa ricerca "speculativa" e perciò gli accenni storici, anche se talvolta necessari, non potranno costituire il centro di questa ricerca. D'altro lato non è escluso un riferimento anche ad altri autori, là dove questo è utile per mettere in risalto il pensiero dello stesso Aquinate.

In sostanza si tratta di vedere che cosa pensa S. Tommaso dell'azione divina ed umana nella giustificazione e in che modo i principi da lui posti possono aiutare la ricerca teologica contemporanea.

2. Motivo dello studio presente. La sua attualità

Il tema di questo lavoro riguarda una questione teologica di grande importanza ed anche di una notevole ampiezza, tanto riguardo alle premesse necessarie per affrontare lo studio della giustificazione (premesse di ordine filosofico e teologico, dogmatico e morale), quanto riguardo alle ripercussioni di certe conclusioni teologiche nell'ambito della giustificazione sugli altri trattati. Sicuramente non è il punto centrale della teologia come pensavano i protestanti, cioè non si può assolutamente affermare che tutta la teologia sia riducibile al trattato della giustificazione, ma nondimeno è una questione di importanza vitale per tutto il resto della teologia, in quanto riguarda l'azione salvifica di Dio nell'uomo e con l'uomo.

Così la questione coinvolge tre punti principali: Dio, Cristo Salvatore e l'uomo salvato nella scelta libera della sua volontà. Il motivo dello studio presente sta proprio qui: si tratta di vedere la teologia di S. Tommaso, autore raccomandato vivamente dal Magistero della Chiesa come guida autorevole nello studio della teologia speculativa, a proposito di una questione così importante e complessa com'è quella della giustificazione del peccatore, della salvezza che Dio realizza nell'uomo nonostante il suo peccato nel perdono e nella santificazione.

Questo potrebbe bastare come un'ampia motivazione di questo lavoro. Infatti, nella mentalità di S. Tommaso che seguiamo volentieri e con la massima fedeltà possibile, colpisce il fatto che per lui una questione teologica contava non per il peso che aveva nella discussione dei contemporanei, ma per la sua importanza oggettiva, per il posto **V** che doveva tenere nell'insieme dell'*ordo disciplinae*.

[Questo ha suscitato critiche talvolta pesanti da parte dei lettori moderni. Si è parlato addirittura dello scarso senso storico che aveva e di cose simili. Ora tutti sanno che il Santo Dottore si è impegnato con numerosi scritti nelle "battaglie" dottrinali del suo tempo (basti pensare alle polemiche contro gli Averroisti e contro alcuni professori provenienti dal clero secolare), ma per lui una cosa era la polemica (e anche questa si distingue per lo sforzo di oggettività e per la sua moderazione) e un'altra cosa era la ricerca sistematica, distinzione questa che tanti autori contemporanei con eccessivo senso "storico" non sanno fare, con danni non indifferenti per l'oggettività delle loro affermazioni.

Talvolta l'importanza di una determinata questione nella discussione del suo tempo appare dal numero delle obiezioni che S. Tommaso porta a proposito di un determinato argomento, ma il peso che effettivamente viene attribuito ad una questione è sempre quello (quantitativamente non misurabile) della sua posizione oggettiva nella *sacra doctrina*.] L'oggettività non danneggia mai la sensibilità storica, mentre talvolta un'eccessiva ricerca di novità, un continuo voler essere "à la mode"¹ possono gravemente danneggiare l'oggettività.

Detto questo, appare a sufficienza come la questione dell'"attualità" come motivo di un determinato studio debba avere un posto ben subordinato e, per così dire, accidentale, rispetto all'importanza oggettiva che una questione porta in se stessa e l'interesse che riesce per conseguenza a suscitare in coloro che cercano la verità di per sé e si lasciano trascinare dal suo fascino "intrinseco", mossi dalla meraviglia sincera, unico motivo valido per la ricerca filosofica e anche, se possiamo allargare un po' la nota sentenza dello Stagirita, per la ricerca teologica. Non a caso la scienza più alta è

¹ A la page. Nota del curatore.

anche quella meno utile: la metafisica (una cosa che lo spirito utilitaristico e pragmatistico di molti contemporanei stenta a capire).

Ora, anche se l'attualità è un motivo subordinato, nondimeno rientra nelle intenzioni che ci hanno guidato in questo lavoro. Tutti sanno quale peso ha avuto la questione della giustificazione nella teologia tomista soprattutto nel periodo immediatamente seguente il Concilio di Trento. Lo scalpore suscitato dalla *Concordia* di Lodovico² Molina si è trasformato in duri attacchi contro questo teologo che faceva consistere l'efficacia della grazia non già nella sua stessa natura intrinseca, bensì nell'accettazione umana prevista per mezzo della così detta "scienza media".

La Commissione *de auxiliis* istituita nel 1597 sotto Clemente VIII continuò i suoi lavori anche sotto il regno di Paolo V ed ebbe una storia movimentata di ben 120 sessioni dal 1598 al 1607 [finché il Sommo Pontefice VI troncò con un'unica decisione la discussione che sembrava non dare nessun esito ed agitare in più gli spiriti già assai accesi dalla famosa "rabies theologorum".] In una lettera del 5 settembre 1607 Paolo V riservava alla Santa Sede una decisione in questa materia e proibiva gli attacchi e le accuse vicendevoli tra i teologi di posizioni opposte. La discussione ovviamente continuò, ma perse molto della sua vitalità iniziale.

Recentemente però la questione ebbe uno sviluppo nuovo ed inaspettato ad un altro livello. Non si trattava più della questione dell'efficacia della grazia, bensì di una questione molto più vasta sorta nel contesto delle discussioni ecumeniche, soprattutto con il protestantesimo, alle quali invitava il Concilio Vaticano II. Subito apparve la domanda se la questione della giustificazione costituisse ancora un motivo per la separazione dei protestanti dalla Chiesa. K. RAHNER ha risposto negativamente e nello stesso senso si è pronunciata una serie di teologi cattolici come H. KÜNG, S. PFÜRTNER, O.-H. PESCH.

Gli stessi "fratelli separati" (così ad esempio K. BART nella sua lettera a H. KÜNG) si stupirono di tali prese di posizione da parte dei cattolici e sicuramente non senza ragione. Spesso si è sentito dire in simili dibattiti ecumenici che S. Tommaso nel suo sistema teocentrico si avvicinava molto alla visione di M. Lutero e l'efficacia intrinseca della grazia, insegnata dai tomisti, sembrava una ottima possibilità di avvicinare la dottrina protestante sulla irresistibilità dell'azione divina sull'uomo (la tesi del "servum arbitrium"). Tali argomenti però non convincono né contribuiscono alla discussione ecumenica, che si deve svolgere in carità reciproca, ma anche in verità intransigente (altrimenti diventa imminente il pericolo del "falso irenismo" apertamente denunciato dallo stesso Concilio Vaticano II).

[Sicuramente si potrebbe procedere anche in maniera polemica facendo vedere come le tesi di S. Tommaso apparentemente "simili" a posizioni luterane, di fatto sono *toto coelo* diverse e sono state rese simili da uno zelo "ecumenico" un po' eccessivo.] Abbiamo preferito evitare una polemica limitandoci a studiare semplicemente ciò che San Tommaso ha insegnato sulla grazia e sul libero arbitrio e ci auguriamo che da una considerazione sistematica e serena possa apparire con chiarezza come S. Tommaso non possa essere strumentalizzato fino a farlo diventare una specie di "precursore"

² Luigi. *Nota del curatore.*

della dottrina luterana sulla giustificazione. Non sappiamo se potremo raggiungere questo risultato ma abbiamo fiducia: *S. Thomas sui ipsius optimus interpret* ossia, in altre parole, S. Tommaso riesce a difendersi da solo.

Non abbiamo cercato un tema “à la modé”³, qualcosa di originale, qualcosa di inesplorato dove si possono dire ancora delle novità. **VII** L’originalità è una guida molto discutibile negli studi e, ripensando i problemi perenni, si fa sempre “qualcosa di nuovo”, perchè la verità non si inventa, ma si scopre con rispetto e con umiltà. Un trattato così “classico” come quello della giustificazione potrebbe sembrare un campo sterile, ed esausto⁴, ma leggendo S. Tommaso ci si accorge che è invece molto fertile e pieno di risorse nuove anche per il nostro tempo, che tanto si compiace nella ricerca dell’utilità e della novità, forse appunto perché l’utilità e la novità che S. Tommaso ci offre non sono fondate sui gusti di un’epoca o di un gruppo di uomini, bensì sull’oggettività impalpabile ma anche tanto consolante della verità.

3. La storia del problema.

La storia del problema dell’azione divina ed umana nel processo della giustificazione è antica quanto lo stesso cristianesimo. Già nei testi paolini si avverte la tendenza a combattere la presunzione di coloro che pensavano di potersi giustificare per mezzo delle loro opere senza la grazia, ma vi è anche una critica energica a coloro che, fidandosi temerariamente dell’aiuto divino, pensavano di potersi disimpegnare nella loro condotta morale lasciando a Dio solo l’opera della loro salvezza. Molto significativo è l’uso degli indicativi e degli imperativi in S. Paolo: l’uomo è già ciò che deve ancora essere; ha già la grazia, ha già la fede che giustifica, ma questa fede deve diventare operosa per mezzo della carità.

La letteratura patristica riprende il problema e lo tratta con molta attenzione. Così nell’Oriente S. BASILIO si chiede esplicitamente quali aiuti l’uomo riceve da Dio e come e si prepara a ricevere la grazia abituale, quella grazia che è alla base della sua “divinizzazione.” S. GIOVANNI CRISOSTOMO mette in risalto la libertà umana, la risposta personale alla chiamata di Dio, ma vede anche senza possibilità di dubbio il primato assoluto dell’iniziativa divina. Azione divina quindi e azione umana, ma i due elementi sono ancora assai indipendenti l’uno dall’altro e la soluzione non è ancora del tutto precisa.

S. GIOVANNI DAMASCENO elabora con maggiore chiarezza il concetto della libertà, di ciò che dipende da noi (*ta ef’emin*), del dominio sul proprio atto (*to autexusion*) e lo confronta con il concetto di prescienza (*proghignoskein*) e di predestinazione o predeterminazione (*proorizein*): l’azione divina non sembra avere un influsso predeterminante sul libero arbitrio, ma allo stesso tempo è ribadito il principio che tutto ciò che vi è di buono nell’atto umano viene da Dio.

Nell’Occidente è soprattutto S. AGOSTINO il grande teologo della grazia divina. In un primo tempo, combattendo i Manichei, egli cerca di mettere in evidenza **VIII** la bontà naturale del libero

³ A la page. *Nota del curatore.*

⁴ Esauro. *Nota del curatore.*

arbitrio, ma nella sua polemica con i pelagiani la prospettiva cambia e l'accento è messo sulla necessità dell'aiuto divino senza il quale la libertà non può fare che il male. Insomma, la stessa libertà "naturale" ha bisogno di una liberazione soprannaturale per poter fare il bene.

La predestinazione si estende tanto ai salvati quanto ai dannati e dipende non già dai meriti, ma unicamente dalla decisione sovrana della volontà di Dio. La grazia agisce sull'uomo esercitando un influsso concreto e reale sulla volontà. La sua azione è irresistibile, non solo perché raggiunge infallibilmente il suo effetto, ma anche perché causa nella volontà una mozione di ordine psicologico, che la volontà da parte sua non può non seguire. E' evidente che S. Agostino mantiene allo stesso tempo la vera libertà della volontà, ma avrà difficoltà a spiegarne esattamente la reale consistenza davanti all'azione della grazia.

La linea agostiniana è seguita da FULGENZIO DI RUSPE e da altri teologi, i quali tendono molto spesso a radicalizzare ancora di più le posizioni del loro maestro. Una corrente opposta invece si adopera a salvare la libertà e l'iniziativa umana come anche il valore degli sforzi ascetici. Il pericolo di questa linea di pensiero sarà ovviamente una vicinanza sospetta alle posizioni semipelagiane.

CASSIANO, FAUSTO DA RIEZ e in certe occasioni lo stesso, S.GEROLAMO assumono tali opinioni, secondo cui sembra che la grazia possa solo perfezionare e portare a compimento le opere buone iniziate dall'uomo stesso. Nondimeno in questi autori cattolici viene ribadita la necessità dell'aiuto divino, ma il rapporto tra ciò che fa Dio e ciò che fa l'uomo non è ancora del tutto chiaro.

L'agostinianismo ha esercitato il suo influsso anche nel Medioevo e il predestinazionismo esagerato di GOTTESCALCO fu oggetto di varie condanne da parte di sinodi locali suscitando delle reazioni di teologi che si ispiravano ad un agostinismo più moderato (RABANO MAURO, RATRAMNO). Anche S.ANSELMO e S.BERNARDO DI CHIARAVALLE riprendono le tesi agostiniane: il libero arbitrio conserva la sua capacità naturale, ma è incrinato dal peccato originale e perciò ha bisogno della grazia per essere risanato nel proprio ordine e per essere sopraelevato al livello soprannaturale.

Simili distinzioni (*libertas a peccato et a miseria ... libertas a necessitate*) riappaiono nelle *Sentenze* di PIETRO LOMBARDO. L'alta Scolastica affronta il problema con serenità, senza polemiche attuali, in un modo sistematico. La giustificazione è descritta come un moto da parte di Dio che coinvolge in qualche modo il libero arbitrio dell'uomo. PIETRO DI POITIERS insiste sull'infusione delle virtù da parte di Dio, ma la stessa infusione provoca in qualche modo il moto del libero arbitrio. Pertanto i moti del libero arbitrio sono collocati tra l'infusione della grazia (all'inizio) e la remissione **IX** dei peccati (alla fine della giustificazione).

GUGLIELMO DI AUXERRE conosce invece cinque parti della giustificazione: l'infusione della grazia, la remissione dei peccati, il moto del libero arbitrio, la contrizione e la remissione della pena temporale. L'azione divina e quella del libero arbitrio formano due realtà distinte, ma gli atti del libero arbitrio seguono l'infusione della grazia e la remissione del peccato.

ALESSANDRO DI HALES conosce un'altra divisione degli effetti della grazia: i primi sono vivificazione, assimilazione, gratificazione e si realizzano secondo l'attributo della bontà; seguono gli effetti secondo l'attributo della verità, che sono purificazione, illuminazione, perfezione; ed infine vi

sono gli effetti della grazia intesa come un “motore” e qui è il luogo della giustificazione seguita da eccitazione e produzione di opere meritorie. La grazia muove il libero arbitrio non per coazione violenta, ma per una “coactio inducens” provocando una specie di moto spontaneo.

S.BONAVENTURA afferma la necessità della preparazione alla grazia nell'accettazione della grazia stessa e nella detestazione del peccato. La preparazione equivalente è già inclusa nell'infusione della grazia in modo tale che a due effetti dell'azione divina: l'infusione della grazia (*gratia adveniens*) e l'espulsione del peccato (*gratia ut peccatum expellens*), corrispondono due atti umani: uno chiamato genericamente “motus liberi arbitrii” e l'altro che è la contrizione. Nell'ordine delle singole parti della giustificazione i due moti del libero arbitrio sono preceduti dall'infusione della grazia e seguiti dalla remissione del peccato.

S.ALBERTO MAGNO afferma che i moti del libero arbitrio precedono la giustificazione nella preparazione remota; invece nella preparazione prossima ed adeguata la seguono e sono per conseguenza meritori.

S. TOMMASO conosce quattro parti della giustificazione: l'infusione della grazia e la remissione del peccato, il moto del libero arbitrio in Dio per fede e contro il peccato per contrizione⁵. Nelle sue opere giovanili egli ha adottato l'ordine delle parti nella giustificazione secondo cui l'infusione della grazia e la remissione dei peccati erano seguiti dai due moti del libero arbitrio; nelle opere della maturità invece i due moti del libero arbitrio sono coinvolti nell'azione divina che inizia il processo della giustificazione con l'infusione della grazia e lo compie con la remissione del peccato e la consecuzione della grazia abituale. Il cambiamento di posizione avrà un motivo molto valido “nei progressi fatti da S.Tommaso nella cognizione degli errori semipelagiani”⁶.

Vi è un notevole progresso anche per quanto X riguarda la preparazione alla grazia. Nelle opere giovanili gli atti preparatori procedono solo dal libero arbitrio, che è oggetto della provvidenza divina, ma non necessariamente di un impulso interno ed efficace della grazia attuale; sembra infatti che l'aiuto provvidenziale possa consistere in un'occasione esterna. Nelle opere della maturità (*Summa Theologiae*) è invece chiaramente elaborato il concetto di grazia attuale come mozione interna soprannaturale, di cui è rivendicata la necessità per gli atti preparatori alla giustificazione⁷.

Anche qui il cambiamento porta un'impronta antipelagiana inconfondibile. Il concetto della grazia attuale, la quale agisce in linea di causalità efficiente e coinvolge in sé tutto quello che vi è di buono nell'atto umano, è alla base della sintesi meravigliosa dell'Aquinate, nella quale la mozione divina non solo non danneggia, ma addirittura causa la mozione libera della volontà umana.

I grandi COMMENTATORI di S. Tommaso si sono subito accorti di questo vantaggio nel pensiero del loro maestro e non hanno esitato a metterlo in risalto. La scuola tomista ebbe un notevole influsso anche al CONCILIO DI TRENTO, ma il Magistero di questo Concilio non eliminò tutti i

⁵ Questi sono i due moti del libero arbitrio: il moto verso Dio e il distacco dal peccato. *Nota del curatore*.

⁶ FLICK M., SJ, *L'attimo della giustificazione secondo S.Tommaso, Analecta Gregoriana*, Romae, 1947, p.198-199.

⁷ BOUILLARD H., *Conversion et grâce chez S.Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris, 1944, p.71-73.

problemi e per conseguenza si accese di nuovo la polemica attorno all'origine dell'efficacia della grazia, che vide raggruppati in schieramenti precisi i teologi della scuola *agostiniana*, quelli della scuola *molinista*, e in seguito, quella *congruista*, ed infine quelli della scuola *tomista* che seguiva sostanzialmente l'insegnamento di D. BAÑEZ. La decisione di Paolo V di porre fine agli attacchi vicendevoli non ha posto fine alla ricerca teologica in questo campo pur sottoponendola ad un maggiore controllo da parte della S. Sede. Così la discussione continuò fino ai nostri giorni ricevendo una nuova impronta dalle ricerche storiche sui testi di S Tommaso (BOUILLARD, FLICK, DE VOOGHT) e dal dialogo ecumenico (RAHNER, KÜNG, PFÜRTNER, PESCH).

4. Critica delle posizioni precedenti.

[Il lavoro presente non ha degli scopi ecumenici né si tratta di una ricerca storica. La caratteristica dovrebbe essere quella di una riflessione sistematica e speculativa sui testi del Dottore Comune. Ciò non esclude però la necessità di servirsi dei risultati della ricerca storica né si deve escludere una certa utilità ecumenica di tali considerazioni]. Sostenitori troppo zelanti del dialogo con i protestanti cercano di avvicinare eccessivamente **XI** l'insegnamento di S. Tommaso a quello di Lutero o di altri teologi delle comunità separate, soprattutto nel campo della giustificazione. Una ricerca storica paziente (come ad es. quella di Theobald BEER) contribuisce indubbiamente a rivedere certi avvicinamenti troppo affrettati e un simile lavoro dovrebbe essere svolto anche a livello di teologia speculativa, proprio in un momento in cui prevale la tendenza a ridurre il pensiero ad una storia del pensiero [- un'idea di matrice hegeliana che ha avuto un influsso molto importante sulla formazione del pensiero filosofico contemporaneo e ha esercitato un influsso simile anche in teologia.]

Non mancano evidentemente dei contributi speculativi tanto nel passato (basti citare i nomi di ALVAREZ, BAÑEZ, GONET, GONZALEZ, GOUDIN, LEMOS e di tanti altri teologi tomisti) quanto nell'epoca più recente (DEL PRADO, DUMMERMUTH, GARRIGOU-LAGRANGE, MARIN-SOLA, MOOS ed altri.)

[Questi teologi però scrivono molto spesso con finalità polemiche, anche se riescono generalmente a mettere bene in evidenza il pericolo inerente alla dottrina della scuola agostiniana (una concezione troppo "antropologica" o "psicologica" dell' aiuto divino inteso come una "delectatio victrix") e alla scuola molinista (efficacia dell'aiuto divino dipendente dall'accettazione libera da parte dell'uomo) e congruista (efficacia della grazia attuale dipendente dalla congruenza delle circostanze esterne con la previsione della risposta umana in tali circostanze per mezzo della "scienza media".]

Spesso rimane però un po' in sospeso la considerazione dei presupposti più remoti della teologia tomista e della sua base filosofica, i quali sono pure determinanti per una concezione della giustificazione veramente conforme all'insegnamento dell'Aquinate. Così ad esempio si può senz'altro dire che la metafisica tomista è impensabile al di fuori di un'epistemologia realista e la filosofia dell'essere ha a sua volta un influsso determinante sulla concezione della causalità e dell'azione causale subordinata della causa seconda rispetto alla causa prima. La filosofia dell'azione divina e umana è poi a sua volta la base naturale della teologia della giustificazione, soprattutto per quanto riguarda l'azione

della grazia attuale e il suo influsso sul moto del libero arbitrio. [Perciò abbiamo ritenuto opportuno scrivere una premessa a questo lavoro in cui cercheremo di analizzare i presupposti più remoti, ma nondimeno molto importanti, della teologia tomista della giustificazione].

[Vi è un altro aspetto che vorremmo aggiungere a ciò che si è scritto nel passato sull'argomento. Generalmente si sostiene che XII la posizione tomista ha un punto forte nell'aspetto metafisico, ma anche un punto debole nell'aspetto antropologico. Questo non ci sembra conforme alla teologia di S. Tommaso. La volontà umana non solo è rispettata dall'azione divina, ma ne è positivamente promossa e più si mette in risalto l'aspetto metafisico della causalità, più si corrobora anche l'aspetto "antropologico" della libera volontà]. La maggior parte degli autori tomisti si limita alla considerazione piuttosto "metafisica" della necessità di una premozione fisica naturale e soprannaturale e l'atto libero è considerato anch'esso quasi esclusivamente sotto questo aspetto. Sarebbe invece un contributo assai importante quello di mettere in evidenza anche l'aspetto antropologico della volontà mossa da Dio. Ci si accorge allora che la forza della posizione tomista non sta solo nei suoi aspetti metafisici, ma anche in quelli più strettamente "antropologici".

[Non ci nascondiamo che questa parte della tesi presente dovrà rimanere incompleta e anche discutibile nelle sue conclusioni proprio perché manca una ricerca sistematica in questo campo sotto l'aspetto formale della teologia della giustificazione, anche se si potranno trovare molte considerazioni utili a questo proposito negli scritti filosofici di SIEWERTH e di LAKEBRINK e nell'analisi più "teologica" di P.BROWNE per citare solo alcuni autori che hanno affrontato con grande competenza e saggezza il problema della libertà in S.Tommaso].

Cercheremo di mettere in evidenza come le conclusioni nell'antropologia tomista (soprattutto il concetto dell'"intenzionalità") possono aiutare la comprensione teologica della giustificazione secondo i principi del Dottore Angelico. Così facendo uso di ciò che è stato ricavato dalle ricerche precedenti (SIEWERTH, LAKEBRINK, e in maniera più teologica BROWNE), si potrà forse aggiungere qualche aspetto complementare contribuendo almeno in qualche misura alla discussione attorno ad un problema che ha attirato a sé l'attenzione di tanti filosofi e teologi ed è destinato a suscitare continuamente l'interesse non solo degli specialisti, ma anche di coloro che hanno cura delle anime e in genere di tutti i cristiani che riflettono sulla loro vita davanti a Dio.

5. Le fonti.

Abbiamo usato diversi brani della Sacra Scrittura e dei SS.Padri della Chiesa, questo però sempre in vista del nostro tema che riguarda più strettamente S. Tommaso e la letteratura tomista attorno alla questione della giustificazione. In S. Tommaso bisogna citare soprattutto il *Commentarium in libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, in modo particolare il II libro, distinzione 25 sul libero arbitrio e distinzione 26 sulla grazia operante e cooperante, distinzione 27 sul XIII merito procedente dalla grazia e distinzione 28 sulla grazia e il libero arbitrio soprattutto sotto l'aspetto della necessità della grazia [e (in minore misura) distinzione 29 riguardante lo stato dell'uomo prima del peccato originale].

Nel IV libro abbiamo attinto molto alla distinzione 17, questione 1, che riguarda esplicitamente la giustificazione. Le citazioni di questi luoghi sono desunte dall'edizione MANDONNET, Paris, Lethielleux, 1929 e MOOS, Paris, Lethielleux, 1947. Altre citazioni dal *Commentarium in libros sententiarum* sono invece prese dall'edizione di Parma, soprattutto per ragioni pratiche [(il testo raggiungibile con maggiore comodità era appunto quello)] e poiché la tesi presente non ha degli intenti di natura storica, bensì quasi esclusivamente speculativa, le imperfezioni dell'edizione citata non potranno danneggiare lo scopo principale [(soprattutto perché si tratta di citazioni di minore importanza)]. Tra le opere giovanili abbiamo attinto anche alla *Quaestio disputata de Veritate*, questione 28, che tratta della giustificazione ed è stata molto utile anche la consultazione della questione 27, che tratta della grazia in genere, [e della questione 29 che tratta della grazia di Cristo]. Il testo della questione disputata *De Veritate* e, occasionalmente, di altre questioni disputate, è stato citato sempre secondo l'edizione Marietti, Torino-Roma, 1964.

Nella *Summa contra Gentes*, citata secondo la stessa edizione (1961), abbiamo consultato nel III libro il trattato sulla grazia, che va dal capitolo 147 al capitolo 163 con maggiore attenzione per quei capitoli che riguardano più direttamente il nostro tema. La trattazione più completa e più perfetta della giustificazione si trova indubbiamente nella *Summa Theologiae*, I-II, q.113, citata ancora secondo l'edizione Marietti (1952). E' ovvio che il tema della giustificazione ha dei presupposti indispensabili in altri trattati [(ad esempio: provvidenza, predestinazione, virtù, peccato, legge, grazia, ecc.)] e la stessa giustificazione è trattata occasionalmente dallo stesso S. Tommaso anche in altri luoghi al di fuori della sua considerazione sistematica vera e propria. [(Così ad esesempio, ritorna il tema della giustificazione a proposito della salvezza in Cristo e della santificazione per mezzo dei sacramenti)]. Nella letteratura tomista abbiamo attinto a molti commenti delle opere di S.Tommaso e ad alcuni trattati sistematici ormai diventati "classici", [tra i quali citiamo ora i più importanti. Per gli altri rimandiamo alla bibliografia.

- BAÑEZ D., OP, *Scholastica Commentaria in Iam Partem Summae Theologiae S.Thomae Aquinatis*, Madrid –Valencia, F.E.V.A., 1934.
- idem, *Comentarios inéditos a la prima secundae de santo Tomás*, Ed.V.B. de HEREDIA, t.II Salmanticae 1944 e t.III Salmanticae 1948 **XIV**
- ALVAREZ D., OP, *Operis de auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordiam summa*, Lugduni, Cardon-Cauellot, 1620.
- LEMOS Thomas de, OP, *Panoplia gratiae (seu de rationalis creaturae in finem supernaturalem gratuita Divina suavi-potente ordinatione, ductu, mediis, liberoque progressu Dissertationes Theologiae)*, Leodii, Landas, 1676, t.III, tr.II, *de libero voluntatis humanae arbitrio et praevio Dei influxu quo movetur*.
- GONET J.B., OP, *Clypeus Theologiae Thomisticae*, t.I, Antuerpiae 1744¹⁰, tr.IV, disp.9, *de concordia libertatis creatae cum decreto praederteminante et physica praedeterminatione*.

- DUMMERMUTH F.A.M., OP, *S.Thomas et doctrina praemotionis physicae seu responsio ad R.P. Schneemann, SJ, aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores*, Parisiis, Année Dominicaine, 1886.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., OP, *De Gratia (Commentarium in Summam Theologiae S.Thomae I-II, q.109-114)*, Berruti&C., Torino, 1950].

Queste opere [(ed altre, tanto della scuola tomista, quanto di quella molinista e congruista)] sono state consultate con notevole utilità per una riflessione sui testi di S. Tommaso, ma il loro ruolo è subordinato rispetto allo scopo principale che è quello di studiare possibilmente direttamente gli scritti dell’Aquinata stesso.

6. Il metodo.

[Il modo con cui abbiamo affrontato il nostro lavoro è molto semplice. Abbiamo cercato di dividere bene la materia e di riflettere sulle singole questioni. Poi] abbiamo consultato i testi di S. Tommaso servendoci talvolta, per trovare testi meno noti, della *Tabula Aurea* di Pietro da Bergamo e di altri indici ed opere lessicali. Abbiamo consultato anche il materiale raccolto dalla letteratura secondaria e l’abbiamo confrontato con il testo dell’Aquinata. Ci siamo sforzati di non procedere mai *a priori*, ma di assumere delle semplici ipotesi di lavoro che potevano essere cambiate durante la lettura e la riflessione. Lo stesso vale anche per la divisione della materia nei suoi particolari. Talvolta l’ordine della materia doveva essere cambiato, perchè un’ulteriore ricerca suggeriva un simile cambiamento.

La tesi stessa è il risultato di un lavoro più ampio. Era infatti necessario analizzare bene i presupposti filosofici e teologici della teologia della giustificazione di S. Tommaso ed è risultato molto utile anche un confronto sistematico con altre correnti di pensiero ispirate ad una “logica” interna ben diversa. Solo una parte di queste riflessioni poteva essere accolta nella premessa a questa tesi per non ampliare troppo il suo volume e per rendere per conseguenza un po’ più agevole **XV** la lettura in una materia già assai difficile in se stessa.

In fondo si tratta di una semplice riflessione e talvolta anche una “meditazione” sui testi dell’Aquinata [e dei suoi grandi discepoli]. Abbiamo cercato di trattare le fonti secondo la classica mentalità “tomista”, cioè con fedeltà, ma anche con apertura speculativa. La precisione nell’ordine strettamente storico non dovrebbe impedire una certa libertà nell’ordine speculativo. Gli Scolastici esponevano fedelmente il pensiero dei loro predecessori (nonostante certi errori dovuti all’imperfezione dei mezzi a loro disposizione), ma lo consideravano non già come una lettera morta, bensì come un’idea viva, patrimonio comune della cultura umana destinato non solo ad essere oggetto di erudite citazioni, ma a servire anche come spunto di ulteriori riflessioni. Riteniamo infatti che si può sviluppare una certa linea di pensiero senza tradirne i principi.

[Infine bisogna aggiungere qualcosa a proposito del vocabolario “scolastico” usato in questo lavoro]. Siccome si tratta di un lavoro scientifico e non di uno studio “divulgativo”, manteniamo i termini usati dallo stesso S. Tommaso o, se ciò giova alla precisione, dei suoi discepoli della scuola tomista. Il linguaggio scientifico si stacca dalla lingua comune in ogni ramo del sapere umano e poiché

la teologia è da considerarsi come una vera e propria scienza, non vediamo nessuna ragione perchè in questo campo dovrebbe accadere diversamente.

[Solo chi è all'oscuro di un concetto aristotelico come può essere quello di "accidente", si meraviglia davanti all'uso che S. Tommaso fa di questo concetto per descrivere la realtà della grazia (la quale è peraltro un "accidente" solo analogicamente)].

Spesso si parla nella letteratura recente della distinzione tra "tomasiano" e "tomista". E' evidente che i contenuti del pensiero di S. Tommaso non sono necessariamente gli stessi di quelli dei suoi discepoli e in questo la distinzione è legittima. Nondimeno non l'abbiamo adottata ritenendo appunto che un lavoro speculativo può senz'altro permettersi di considerare S. Tommaso e i suoi discepoli come un'unica grande scuola [o meglio ancora, come un'unica grande famiglia di uomini che attraverso i secoli cercano la verità seguendo determinati principi comuni, ma guidati anche da riflessioni personali. Il nostro scopo infatti non è tanto quello di mettere in evidenza ciò che S. Tommaso ha detto, bensì quello di indicare quali possibili sviluppi potrebbe avere il suo pensiero in un determinato campo. Né pare verosimile che tanti illustri teologi che si adoperavano a spiegare e sviluppare il pensiero del Dottore Comune potessero soltanto deviarlo e deteriorarlo e che si dovesse **XVI** perciò aspettare la critica storica nell'epoca moderna per scoprire il significato genuino della dottrina dell'Aquinate. I mezzi infatti sono specificati dal fine e siccome la finalità del nostro lavoro non è strettamente storica, pensiamo di poter fare a meno di una distinzione che giova forse nella ricerca storica, ma che potrebbe invece risultare meno utile se non addirittura dannosa in una riflessione di natura prevalentemente sistematica].

7. I limiti.

E' già stato detto che questo lavoro non ha finalità storica, bensì piuttosto sistematica. Non si tratta perciò di rifare la storia degli sviluppi dottrinali in S. Tommaso o della discussione seguente attorno al problema della giustificazione e della questione *de auxiliis*. [Evidentemente si dovrà tenere conto anche di questo, ma soltanto in vista della finalità propria di questo lavoro].

Da qui segue anche una limitazione per quanto riguarda le fonti e la letteratura secondaria, che è molto abbondante in questo campo. [Inoltre non era necessario consultare tutti gli autori e tutti gli scritti (un'impresa già in sé umanamente pressoché impossibile), ma di conoscere il pensiero globale di quelli più importanti. Ripetiamo che non vogliamo fare la storia di quel che si è detto in questo campo, ma di prendere spunto da alcune riflessioni teologiche dello stesso S. Tommaso e di taluni tra i suoi discepoli più illustri per poter svolgere un lavoro di riflessione personale].

Questa ricerca sistematica ha poi i suoi limiti ben precisi nella definizione del tema. I presupposti generali e remoti sono numerosi perchè, come è già stato detto, la giustificazione coinvolge in qualche modo quasi tutti i temi principali della teologia. Tali presupposti dovranno essere considerati, ma esclusivamente in vista del nostro tema. [Non si tratta ad esempio di scrivere sulla teologia della

predestinazione in S. Tommaso, anche se sarà talvolta utile vedere come la predestinazione si riallaccia alla stessa giustificazione che ne è un effetto].

Il lavoro presente non mira alla novità e all'originalità né pretende di annunciare scoperte inaudite. Ciò nonostante riteniamo che lo stesso fatto di riflettere sui grandi sistemi teologici del passato e seguirne la dinamica interiore sviluppandola, può costituire un contributo forse modesto, ma non del tutto disprezzabile alla discussione teologica del nostro tempo, [nonostante il gusto delle novità che caratterizza il pensiero contemporaneo, e forse potrà essere utile proprio per questo].

La riflessione sistematica sui problemi perenni non può che XVII essere aiutata dal ricorso al pensiero teologico tradizionale al quale invita lo stesso Concilio Vaticano II (OT 16): “ad mysteria salutis integre quantum fieri potest illustranda, ea ope speculationis, S. Thoma magistro, intimius penetrare eorumque nexum perspicere”.

8. La divisione globale⁸ della materia.

Oltre alla premessa, che dovrà studiare i presupposti più generali della nostra riflessione e alla conclusione finale, che dovrà costituire un riassunto dei suoi contenuti principali, vi dovrebbero⁹ essere tre parti nello studio presente, corrispondenti esattamente al tema scelto. *La prima parte* dovrà studiare *l'azione divina* sull'uomo e nell'uomo nel processo della giustificazione mettendo in evidenza il nesso tra l'azione della grazia infusa, la remissione del peccato e la consecuzione¹⁰ della grazia abituale e sottolineando il ruolo decisivo della premozione fisica e della grazia attuale nella preparazione alla giustificazione e nella giustificazione stessa, [¹¹fondato sull'esigenza fondamentale di salvaguardare la causalità trascendente di Dio nel suo dominio su tutto l'ente e su tutte le sue differenze (compresa la stessa modalità di contingenza e di libertà dell'atto umano)].

La seconda parte invece si raggrupperà attorno al tema della *libertà* degli atti umani nella giustificazione - soprattutto nell'atto di fede e di contrizione, che rientrano nella giustificazione stessa, come una delle sue parti. In questo contesto sarà necessario accennare alla dottrina tomista sul libero arbitrio, [e la questione, molto difficile, se non addirittura insolubile, del rapporto tra intelletto e volontà nella volizione libera]. *La terza parte* infine metterà esplicitamente a confronto l'azione di Dio, causa prima, e l'azione della volontà libera come causa seconda. Si tratterà di vedere come Dio predetermina infallibilmente la volontà al suo effetto e nondimeno l'effetto procede dalla volontà in un modo contingente e libero.

Qui accenniamo soltanto alla divisione globale del tema; evidentemente saranno necessarie delle sottodivisioni più particolari che saranno annunciate in ciascuna delle parti principali.

⁸ Generale. *Nota del curatore.*

⁹ Vi dovranno essere. *Nota del curatore.*

¹⁰ Il conseguimento. *Nota del curatore.*

¹¹ Ruolo. *Nota del curatore.*

1

L'AZIONE DIVINA E LA LIBERTA' UMANA NEL PROCESSO DELLA GIUSTIFICAZIONE
SECONDO LA DOTTRINA DI S.TOMMASO D'AQUINO.

Deus non iustificat nos sine nobis
consentientibus, quia non cogit ad
virtutem ... Iustificat nos tamen sine
nobis virtutem causantibus.

II *Sent.*, d.27, q.1, a.2 ad 7.

PREMESSA
I PRESUPPOSTI FILOSOFICI E TEOLOGICI DELLA GIUSTIFICAZIONE.

15

La giustificazione si definisce come un moto alla¹² giustizia. Come in ogni altro movimento, vi si può distinguere il termine *a quo* e il termine *ad quem*. Per essere giusti, bisogna essere liberati dal peccato e dotati della giustizia soprannaturale. [Da parte del soggetto del moto, cioè del mobile, in questo caso dell'uomo peccatore che riceve la grazia, prima ci si deve staccare dal termine *a quo* (dalla disordinata adesione della volontà ad un bene particolare in contrasto con il bene universale che è Dio come fine ultimo), per poi accedere al termine *ad quem*, cioè alla giustizia che è la stessa grazia santificante, in quanto informa la nostra anima e rettifica le singole potenze operative, soprattutto la volontà.

L'ordine però è inverso dalla parte dell'agente, della causa efficiente del moto: prima l'agente agisce in virtù della sua forma, la quale per mezzo della sua azione, imprime al soggetto¹³ distruggendo così in lui qualsiasi ostacolo opposto alla ricezione di tale forma]. Dio quindi infonde prima la grazia e rimette il peccato; l'uomo, invece, prima viene liberato dal peccato e poi arricchito dal dono della grazia giustificante. [Il "prima" e "poi" ovviamente non si deve intendere in senso temporale, bensì "secundum ordinem naturae"].

In quanto però la duplice mutazione (distacco dal peccato e accesso alla grazia) forma un unico moto, che a sua volta è il risultato di un'azione divina sull'uomo nel piano soprannaturale per mezzo della grazia attuale (*infusio gratiae*), tutto il processo della giustificazione si può considerare *ad modum unius* come l'effetto della grazia giustificante operante e quindi come un unico termine con due momenti diversi: la colpa come un "a quo" e la giustizia come un "ad quem".¹⁴

Questa dottrina di S. Tommaso mette in risalto il ruolo decisivo della grazia nel processo della giustificazione. Il moto dal peccato alla¹⁵ grazia abituale è a sua volta causato dall'azione della grazia attuale. **2** La stessa grazia, bensì sotto due aspetti differenti, è perciò causa e termine della giustificazione (*gratiae infusio - gratiae consecutio*)¹⁶. La grazia quindi rientra nella perfezione finale della giustificazione ("consummatio"), anche se S. Tommaso, parlando del termine della giustificazione, lo identifica con la remissione del peccato, senza parlare della grazia: "consummatio autem sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae; in hoc enim iustificatio consummatur".¹⁷

Questo però si spiega dal modo in cui qui viene considerato il moto verso la giustizia. Si tratta dell'agente divino, che prima agisce per mezzo della grazia e poi distrugge (in questa stessa azione) l'ostacolo che vi si oppone, come un agente naturale, imprimendo nel soggetto la sua forma, distrugge

¹² Verso. *Nota del curatore*

¹³ Influisce sul soggetto. *Nota del curatore*.

¹⁴ Summa Theologiae, I-II, q.113, a.8 ad 1: "quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis iustificati, est e converso: nam, prius est naturae ordine liberatio a culpa, quam consecutio gratiae iustificantis. Vel potest dici quod termini iustificationis sunt culpa sicut a quo, et iustitia sicut ad quem: gratia vero est causa remissionis culpae, et adeptio iustitiae".

¹⁵ Verso. *Nota del curatore*.

¹⁶ Cf. La distinzione esplicitamente affermata *ibid.* ad 2.

¹⁷ Cf. *ibid.*, a 3 c.a.

quella contraria e così la distruzione del peccato si presenta come termine (“habet ultimi rationem”¹⁸). Ne segue naturalmente che la *consecutio gratiae* è qui implicitamente contenuta nella *infusio gratiae*. Quando invece tutto il *motus ad iustitiam* sarà considerato come un unico effetto dell’azione di Dio giustificante, la grazia infusa sarà considerata esplicitamente in un duplice modo: come azione dell’infondere e come il suo termine (*donum consecutum*).

[E siccome l’impressione della forma è più nell’intenzione dell’agente che la corruzione della forma precedente, è ovvio che la grazia santificante è il fine primario della giustificazione, dal quale deriva secondariamente la remissione del peccato. Ora, ogni moto viene specificato dal suo fine e quindi anche il processo della giustificazione riceve la sua specificazione dal fine, che è la grazia abituale]. Per una retta comprensione della teologia della giustificazione è perciò necessario chiedersi prima che cosa sia¹⁹ il termine della giustificazione, il suo fine specificante, cioè *la grazia*.

[Come abbiamo già potuto constatare, si può distinguere nella giustificazione l’infusione e la consecuzione del dono della grazia]. L’azione dell’infondere la grazia è causata da Dio e solo da Dio, ma la stessa azione viene ricevuta nell’anima e nelle sue potenze operative come una forza transeunte²⁰ soprannaturale: la grazia attuale, la quale, se è veramente grazia giustificante, cioè tale da operare l’ultima disposizione del soggetto, -3- porta al dono abituale della grazia santificante (*gratum faciens*), che a sua volta si presenta come una qualità creata nell’anima del giusto, soprannaturale perché orientata all’unione dell’uomo con il suo fine ultimo soprannaturale.

“Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae ... Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod abituale donum a Deo animae infunditur ... Et sic donum gratiae qualitas quaedam est”²¹.

In entrambi i casi la grazia è sempre accidentale rispetto al soggetto, in cui viene ricevuta o come una mozione soprannaturale o come una qualità, un dono abituale. [In nessun modo si può dire che la grazia sia essenza, perché il suo essere è un essere nel soggetto, inoltre la grazia dipende nel suo essere dal soggetto, perché non si può parlare di una grazia senza un uomo gratificato²², come non si può parlare di un correre senza un uomo o un animale che corre, ed infine la grazia non appartiene all’essenza del suo soggetto né è connessa necessariamente con essa e in questo senso è un *accidens praedicabile*^{23, 24}.

¹⁸ Cf. Il Commento del card. GAETANO in c.a.

¹⁹ Quale sia. *Nota del curatore*.

²⁰ Transitiva. *Nota del curatore*.

²¹ I-II, q.110, a.2 c.a.

²² Che ha ricevuto la grazia. *Nota del Curatore*.

²³ Cf. Joseph GRETT, OSB, *Elementa philosophiae aristotelico thomisticae*, vol.I, Friburgi Br. 1926⁴, n.182, p.149.

²⁴ L’accidente predicabile è un accidente che non appartiene all’essenza del soggetto, per cui può esserci come non esserci e l’essenza del soggetto resta la stessa. *Nota del Curatore*.

Perciò] la grazia si distingue realmente dalla natura: non è naturale a nessuna sostanza. [Così neanche la grazia di Cristo gli era naturale secondo la natura umana, in quanto per natura si intende essenza; gli era naturale solo in quanto l'aveva dalla sua nascita e quindi solo nel senso in cui natura significa natività²⁵. E' invece "naturale" rispetto alla natura divina perché Dio è il principio attivo della grazia]. La grazia increata è perciò Dio stesso, ma anche in questo senso sarebbe sbagliato parlare di "natura", in quanto Dio non è una sostanza: un tale modo di parlare non può quindi essere che analogico.²⁶ La grazia, che è "sostanzialmente" in Dio, è solo accidentalmente nel soggetto creato, in quanto supera le esigenze e le capacità della sua natura: "Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima partecipante divinam bonitatem"²⁷ -4-

[La grazia viene quindi ricevuta per partecipazione in un soggetto e come la forma sostanziale esige una disposizione della materia in cui viene impressa, così anche una forma accidentale richiede una certa attitudine recettiva dalla parte della natura a cui inerisce. E' noto in questo contesto l'assioma comunemente accettato "omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur". Così anche] la grazia esige una disposizione del soggetto, ma in un modo diverso dalle forme naturali. Questa diversità è costituita dal fatto che [la grazia è una forma infusa direttamente da] Dio, [il quale però] non si limita ad infondere il dono soprannaturale, ma estende la sua azione anche alla preparazione del soggetto al di fuori e indipendentemente dal soggetto stesso. Anche una forma naturale dispone e informa il suo soggetto, ma nell'azione dispositiva dipende dalla recettività del soggetto che agisce come causa materiale. Nella giustificazione invece vi è soltanto una preparazione formale per mezzo della grazia attuale, cioè per mezzo dell'azione di Dio come causa prima.²⁸

Proprio per questo vale per la grazia (come per una qualsiasi altra qualità e mozione soprannaturale infusa) ciò che S. Tommaso afferma esplicitamente a proposito della carità: non viene ricevuta nel soggetto in dipendenza della sua predisposizione naturale "secundum quantitatem naturalium".²⁹ Vi è quindi una profonda differenza tra l'impressione di una forma naturale e quella di una forma soprannaturale, ma vi è sempre un'analogia tra i due processi di informazione, in quanto nei due casi è sempre richiesta una disposizione del soggetto anche in linea delle sue attitudini naturali; nel caso della giustificazione però la disposizione supera la natura dopo averla rettificata: "omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam: sicut si aër debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam".³⁰

La natura, anche se passiva nei riguardi della grazia operante, è coinvolta -5- nel processo della giustificazione. Soprattutto è da notare che l'azione della grazia è *orientata verso la disposizione del*

²⁵ Significa riferimento a ciò che c'è fin dalla nascita. *Nota del Curatore.*

²⁶ III, q.2, a.12 c.a. e soprattutto ad 3.

²⁷ I-II, q.110, a.2 c.a

²⁸ Cf. I-II, q.109, a.6, arg.3 e ad 3; q.112, a.2 c.a.

²⁹ Cf. II-II, q.24, a.3 c.a.: "quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult".

³⁰ I, q.12, a.5.

soggetto naturale (“*gratia sanans*”).³¹ Inoltre *la stessa azione dispositiva di Dio rispetta perfettamente la natura* con le sue capacità ed esigenze e rispettandola la promuove nel suo stesso ordine.³² Se perciò l’intensità della grazia dipende unicamente dal Dio infondente, *la sua estensione può cambiare secondo le capacità naturali del soggetto*.³³

Soprattutto si esige, parlando negativamente, che *non vi sia dalla parte del soggetto una indisposizione* a ricevere la grazia, anche in linea della stessa natura. Come disposizione sostanziale si richiede che si tratti di una sostanza dotata di natura intellettiva; una natura inferiore infatti non è in grado di esprimere una somiglianza formale con Dio e quindi non può essere soggetto di grazia (Cf. I, q.93, a.4). E per quanto riguarda le disposizioni accidentali si deve escludere qualsiasi forma accidentale contraria, che corromperebbe la grazia abituale, come può essere una colpa grave opposta anche a un bene naturale (è qui una delle ragioni per le quali si esclude l’ipotesi del “peccato filosofico”). In genere vale che le disposizioni naturali per ricevere il dono della grazia *non devono essere in contraddizione con la forma soprannaturale*.

[S. Tommaso accenna a questo problema parlando della fede e dell’intelletto che è suo soggetto. Un argomento che a livello naturale contraddice la fede non può essere vero perché la verità è unica e la fede non può essere falsa (“*fidei non potest subesse falsum*”) e così la fede rettifica anche possibili errori dell’intelletto a livello naturale. In questo senso gli argomenti degli atei contro le verità rivelate (che certo non sono argomenti soprannaturali!), non sono dimostrazioni ma opinioni correggibili: “*Cum ... fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstratones, sed solubilia argumenta ...*”].³⁴ - 6 -

La grazia, alla quale termina e dalla quale è causato tutto il processo della giustificazione, si presenta quindi come un accidente (qualità) soprannaturale. In quanto è accidente, viene ricevuta in un soggetto che possiede già una sua natura costituita e determinata; in quanto è soprannaturale non può dipendere da questa stessa natura del suo soggetto. [L’essenza stessa della grazia connota quindi un rapporto ad una natura, un rapporto che si presenta come molto delicato e difficile da spiegare sul piano conoscitivo.

Uno sbaglio per quanto riguarda la valutazione di questo rapporto potrebbe falsificare tutta la teologia della grazia e della giustificazione; qui più che in ogni altro campo vale l’avvertimento prudente del santo Dottore: “*parvus error in principio magnus est in fine*” (cf. *De ente et essentia*, proem.)]. Una sopravvalutazione delle capacità naturali potrebbe svuotare il significato del dono divino;

³¹ Cf. I-II, q.109, a.2 c.a.: “*Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo ... in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur*”.

³² I-II, q.113, a.3 c.a.: “*Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque*”. Cf. IV *Sent.* d.17, a.2, q.1a 1 c.

³³ S. Tommaso parla di questo fatto riguardo alla “*explicatio fidei*”: cf. II-II, q.5, a.3 c.a. Insegna però che la fede più esplicita dei “*maiores*” non è per questo *regula fidei*, in quanto essa stessa dipende dall’adesione alla dottrina divina. Cf. q.2, a.6 ad 3.

³⁴ I, q.1, a.8 c.a.

un disprezzo della natura potrebbe ridurre la grazia a un'esigenza della natura distrutta dal peccato. In questo contesto fa osservare giustamente P. GARRIGOU-LAGRANGE che i due errori conducono ad un unico risultato: riduzione della grazia alla natura o in quanto la natura è considerata come autosufficiente (naturalismo) o in quanto la grazia viene ridotta ad un'esigenza necessitante (almeno moralmente) della natura (pseudosopranaturalismo).³⁵

[E' perciò indispensabile, prima di affrontare la teologia della giustificazione, dedicare una premessa al *problema del rapporto tra grazia e natura* che S. Tommaso risolve in un modo molto originale, caratteristico della sua "mens", così come si rivela in tutta la sua filosofia e teologia e questa sua soluzione dà un'impronta particolare anche al suo trattato sulla giustificazione.

Siccome poi la grazia si divide in attuale e abituale, -7- bisogna prima chiarire il modo di agire di Dio sul soggetto umano dotato di libera volontà (*problema della libertà e della determinazione causale*), per poi affrontare la questione del dono di grazia ricevuto nell'anima del giusto (*problema della distinzione tra ordine naturale e soprannaturale*)].

01. I PRESUPPOSTI FILOSOFICI: CAUSALITA' E LIBERTA'.

[Come abbiamo già visto, la grazia si può considerare sia come causa, sia come termine della giustificazione]. L'infusione della grazia abituale, alla quale termina il processo della giustificazione da parte dell'uomo, avviene per mezzo di un'azione divina soprannaturale, la quale, nel suo principio è una realtà increata, ma nel suo effetto è una mozione creata, che agisce attivamente sull'anima e le sue potenze operative e viene passivamente ricevuta nel soggetto. Questa mozione soprannaturale si chiama comunemente grazia attuale, che sopraeleva gratuitamente la comune mozione fisica in virtù della quale qualsiasi causa seconda e in un modo particolare la volontà libera dell'uomo, viene mossa ed applicata alla sua azione propria.

[S. Tommaso distingue apertamente i due modi di parlare della grazia; sottolinea che nel modo più comune di parlare grazia sta per il dono abituale, ma ricorda che sotto grazia si può intendere anche la mozione di Dio, causa prima, che muove all'azione le cause seconde: "nulla res /potest/ in naturalem operationem exire sine virtute divina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae"³⁶. La mozione divina è richiesta per tutte le cause seconde, ma in un modo tutto particolare, cioè a fortiori, per la volontà libera proprio a causa della sua indeterminazione rispetto all'oggetto ed all'atto della volizione: "voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum: vel quod ei

³⁵ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, OP, *De Gratia*, Berruti, Torino, 1950, p.8.

³⁶ *De Ver.*, q.24, a. 14, c.a.

exterius repraesentatur, sicut est bonum -8- apprehensum; *vel* quod in ea *interius* operatur sicut est ipse Deus³⁷.

Oltre alla mozione morale da parte dell'intelletto pratico, che presenta alla volontà un bene come appetibile, vi è una mozione (e in quanto precede la deliberazione si tratta di una vera *premozione*) fisica da Dio movente la volontà dal di dentro (*interius*). In quanto una tale mozione è orientata alla salvezza, essa stessa diventa un dono gratuito soprannaturale, una grazia, ma non come qualità, bensì come mozione. Si tratta appunto della *grazia attuale*. Un tale "auxilium" è richiesto *in genere* per ogni azione buona, anche proporzionata alle forze naturali dell'uomo; *specialmente* poi è necessaria per compiere azioni superanti la natura dell'uomo nel suo stato attuale (*post lapsus*), sia in quanto una tale azione supera le nostre forze indebolite dal peccato (*gratia sanans*), sia perchè l'azione in se stessa è di ordine soprannaturale (*gratia elevans*).³⁸

Siccome la grazia suppone la natura (*gratia naturam supponit et perficit*), ne segue necessariamente che la mozione soprannaturale si aggiunge ad una mozione naturale e così la grazia attuale suppone la premozione fisica orientata all'operazione naturale. Da questo rapporto stretto tra mozione naturale e soprannaturale risulta anche nel campo dell'azione, della causalità efficiente, una corrispondenza, un parallelismo tra i due livelli. Tanto sul piano naturale, quanto su quello soprannaturale, vale *la priorità della mozione divina* movente la volontà all'esercizio del suo atto prima della sua deliberazione.³⁹ Tanto sul piano naturale quanto su quello soprannaturale vale *la distinzione nella causa seconda tra l'atto primo* (poter agire - grazia sufficiente) *e l'atto secondo* (agire attualmente - grazia efficace).⁴⁰

La teologia della grazia attuale suppone quindi la soluzione filosofica del problema della causalità in genere e siccome la conoscenza è ordinata alla comprensione del nesso -9- causale (*cognitio per causas*), la questione si porrà soprattutto sul piano gnoseologico [(il realismo epistemologico e l'analogia dell'ente e del suo agire]. Bisogna poi chiedersi qual è il modo particolare in cui Dio è causa [(la causalità divina nelle creature)] e in che modo le cause seconde dipendenti dall'azione della causa prima abbiano una loro proprietà sul piano dell'essere e dell'agire [(*le cause seconde e la loro relativa autonomia*); è ovvio che tra l'insieme delle cause create, quelle che interessano di più nel trattato sulla giustificazione siano le cause libere, in modo particolare la volontà dell'uomo (*la causalità libera della volontà umana*)].

Solo rendendosi perfettamente conto del pensiero di S. Tommaso, il quale afferma una totale dipendenza della creatura da Dio nell'altrettanto totale affermazione dell'indipendenza delle cause create nel loro ordine e dell'indeterminazione della volontà dotata di *liberum arbitrium*, non solo nel senso di una spontaneità ma anche nel senso di una perfetta indifferenza attiva, è possibile risolvere le

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cf. *ibid.*: "Unde, si gratia Dei velimus dicere ... ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat a hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei".

³⁹ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *op.cit.*, p.30.

⁴⁰ *Op.cit.*, p.170: "Deus proportionaliter providet eodem modo in ordine supernaturali, sicut in ordine naturali".

questioni teologiche connesse con il problema dell'azione della grazia attuale nel processo della giustificazione, azione che nell'insieme di questo processo detiene un incontestabile primato⁴¹. 17)

0.1.1. Il principio della causalità e la conoscenza della realtà.

La grazia attuale si aggiunge come mozione soprannaturale alla mozione comune con cui Dio applica le cause create alla loro attività propria. E' ovvio che il termine "si aggiunge" non sta a significare un aggiungere di una cosa ad un'altra come lo si può costatare nell'esperienza sensibile, ma serve invece proprio a sottolineare la trascendenza della causalità divina. Questa precisazione terminologica ci sembra indispensabile, in quanto l'incapacità di astrarre dalle connotazioni materiali e sensibili di taluni termini della teologia scolastica porta ad attribuire a degli eminenti teologi, tra il quali lo stesso S. Tommaso, delle opinioni che mai hanno sostenuto (cf. l'accusa comunemente presentata dagli esistenzialisti e personalisti di "cosismo", ecc.). Il fatto sta che per -10- S. Tommaso la grazia attuale è una mozione divina soprannaturale ricevuta nelle facoltà operative dell'anima aggiunta (nel senso sopra indicato) alla mozione comune naturale. La modalità soprannaturale è nel pensiero dell'Aquinate accidentale, in quanto viene ricevuta in un soggetto naturale, il quale è in questo caso la stessa mozione comune da parte di Dio⁴².

Ora, come ogni mozione, così anche la mozione procedente dalla causa prima, bensì in un modo analogico, obbedisce al principio della causalità. Il suo effetto è infatti un'entità creata che non ha in se stessa la ragione del suo essere, ma implica la transizione dalla potenza all'atto resa possibile soltanto da un altro ente attuale che ne è appunto la causa.

Questo principio poi è valido anche per la mozione gratuita da parte di Dio, per quella mozione quindi che è imbevuta dalla grazia attuale, modificata in modo soprannaturale, ordinata ad un fine che supera le capacità naturali del soggetto umano. La grazia soprannaturale si aggiunge alla mozione naturale, non la sostituisce e perciò la modifica rispettandone le caratteristiche fondamentali (*gratia perficit naturam*).

Anche la mozione gratuita da parte di Dio chiamata grazia attuale rientra quindi, anche se in un modo tutto particolare, nell'ordine della causalità. E' per questo che una concezione sbagliata di questo principio porta necessariamente ad una falsa opinione teologica riguardo alla grazia stessa, anche se se ne accetta per fede l'esistenza. In questo consiste la peculiarità epistemologica e metodologica della scienza teologica, in quanto cioè i suoi principi rivelati e creduti per mezzo della fede soprannaturale sono qualcosa di "superadditum" alle realtà naturali e alla loro verità, così come si presenta al nostro intelletto. E' proprio questo carattere sopraggiunto e accidentale della grazia e della rivelazione che spiega perché la Parola di Dio ci ripropone con misteri nel senso stretto della parola anche delle verità

⁴¹ Cf. I-II, q.113, a.8 c.a.: "in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis ... Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio".

⁴² Il soggetto naturale non è la mozione divina, ma è soggetto alla mozione divina. Probabilmente si tratta di un *lapsus calami*. Nota del Curatore.

conoscibili per mezzo della luce naturale della ragione umana (*revelata per accidens*)⁴³. Così un errore filosofico determina anche concezioni sbagliate nell'ordine della "sacra doctrina" e, nel nostro caso una falsa filosofia della causalità porterebbe ad un oscuramento della teologia della grazia divina. -11-

La causalità è soprattutto una verità di ordine metafisico più che gnoseologico, in quanto riguarda la proprietà dell'ente che è "essere principio di un'azione". Ogni ente come tale è in qualche modo causa. San Tommaso enuncia questo principio senza possibilità di equivoci parlando del "bonum", ma la sua validità si estende all'ente con cui il bene trascendentale è convertibile e quindi coestensivo: "Bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa"⁴⁴.

In se considerato il fatto di essere causa compete ad un ente reale e diventa quindi oggetto di uno studio metafisico o, se si tratta dell'ente in quanto mobile e quindi di causalità in un senso più ristretto, della ricerca fisica (nel senso aristotelico di questo termine). *Circostanze accidentali*, derivanti dalla storia del pensiero filosofico, hanno però messo in primo piano l'importanza gnoseologica del problema. Il soggettivismo quasi comunemente accettato nel periodo post-kantiano fino ad oggi sposta l'attenzione dell'ente reale all'ente conosciuto, dal piano metafisico al piano gnoseologico. La stessa "distruzione della metafisica" tentata dalla filosofia critica procede non da una critica della realtà, bensì della nostra conoscenza di essa. Il problema non è quindi quello di accettare o negare la realtà della causalità, ma piuttosto di ammettere o respingere un legame tra la sua esistenza ideale (nel nostro intelletto) e reale (nella stessa natura delle cose)⁴⁵.

Non è possibile ignorare la "rivoluzione copernicana" operata dalla critica della conoscenza di Kant e soprattutto non si può in nessun modo ignorarne l'influsso sulla filosofia e anche teologia contemporanea. Secondo questa concezione non si tratta più di dare per scontato l'orientamento dei nostri concetti secondo la realtà, ma bisogna tentare di partire dal presupposto contrario, e cioè che la realtà si orienta secondo la nostra conoscenza⁴⁶.

Se perciò il realismo di S. Tommaso ci permette di cominciare da una considerazione oggettiva della causalità, il soggettivismo -12- predominante nel pensiero moderno, ci costringe a studiare la causalità in primo luogo sotto il suo aspetto conoscitivo, gnoseologico, proprio per mettere in risalto la differenza che vi è da una parte tra una concezione idealistica prevalente nella filosofia contemporanea e molto influente anche in teologia e dall'altra il realismo tomista (e cioè anche in San Tommaso stesso).

Se è vero che il principio di causalità è in prima linea una realtà di ordine oggettivo, metafisico e fisico, è altrettanto vero che si tratta anche di un principio primo della nostra conoscenza e per

⁴³ Cf. I, q.1, a.1, c.a. e ad 2.

⁴⁴ CG III, 14, n.1971.

⁴⁵ Cf. A.SCHOPENHAUER, *Skizze einer Geschichte der Lehre von Idealen und Realen*, in: Parerga und Paralipomena, Bd. I, Reclam, Leipzig, 1895³, p.21: „Die Schwierigkeit ist nicht die, wozu vorzüglich *Leibnitz* sie verdrehen möchte ... weshalb er den physischen Einfluß leugnete ... Veilmehr ist und bleibt die Schwierigkeit bloß die Cartesianische, daß die Welt ... schlechterdings nur eine ideale ... ist”.

⁴⁶ Cf. I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede 2. Aufl., Werke, Hrsg.W. Weischedel, Darmstadt, Wiss. Luchges, 1971, Bd. II, p.25 (B XVI).

conseguenza l'aspetto gnoseologico, anche se secondario in una prospettiva realistica, non può essere escluso. L'affermazione della validità oggettiva del principio di causalità per la conoscenza umana sarà di un'importanza vitale proprio per il realismo epistemologico. Non a caso avviene la "svolta soggettivistica" proprio per mezzo del principio della causalità.

Questo fatto si può spiegare per il carattere particolare di questo principio conoscitivo. Infatti i principi più fondamentali, cioè quello di non-contraddizione ($a \neq \neg a$) e quello di identità ($a = a$) si presentano sotto un aspetto "statico" come mezzi di negare o di affermare, di dividere o di comporre (per usare un termine più scolastico) i concetti tra loro. Il principio di causalità e quello più esteso ma affine a lui di ragion sufficiente sono invece le basi di un *processo* epistemologico, del passaggio da un concetto o un giudizio all'altro ($a \rightarrow b$, ecc.).

Proprio per questo in una prospettiva epistemologica realistica il principio di causalità offre un mezzo molto valido di passaggio da una causa all'altra, da un ordine all'altro, dal sensibile all'intelligibile, da un grado di essere all'altro (*analogia entis*), dall'essere derivato all'essere primo (le cinque vie per provare l'esistenza di Dio sono fondate, e non a caso, proprio su questo principio). E siccome lo stesso passaggio tra l'ente reale e l'ente conosciuto (intenzionalmente presente nell'intelletto) si svolge nel quadro della causalità (il conoscere è orientato al nesso causale che pervade la realtà oggettiva), è ovvio che la critica soggettivistica attacca per primo proprio questo principio.⁴⁷

-13-

Ora, prima di affrontare la dottrina di San Tommaso riguardo alla causalità in genere e all'influsso della mozione divina soprannaturale sulla volontà libera dell'uomo in particolare, vedremo brevemente *lo sviluppo storico dell'epistemologia del principio di causalità*, che ci permetterà di collocare bene *il pensiero di San Tommaso* nell'evoluzione storica, di individuarne bene le caratteristiche proprie e metterne così in risalto *l'originalità rispetto alle altre soluzioni*.

0.1.1.1 Breve riassunto della storia dell'epistemologia del principio di causalità.

Due correnti epistemologiche si scontrano lungo la storia della filosofia con molte sfumature particolari, ma anche con principi comuni innegabili e facilmente riconoscibili: l'empirismo e il razionalismo.

Il primo insegna che la nostra conoscenza è in un modo restrittivo legata ai sensi e quindi non è in nessun modo in grado di oltrepassare i limiti del mondo materiale, percepibile con i sensi. La scienza procede per induzione da dati empirici senza possibilità di adoperare principi apodittici. La

⁴⁷ Così già David Hume sottoponeva la causalità ad una critica empiristica e si sforzava di mostrare che il nesso causale non deriva dall'esperienza, la quale constata solo la successione dei fatti, ma non il loro collegamento causale. Cf. COPLESTON, *A history of philosophy*, Vol.5/II, Image Books, New York, 1959, pp.82-92. KANT faceva corrispondere la causalità ad un'esigenza della nostra ragione e non a un dato reale, cf.op.cit., p.27 (B XXI).

causalità non è per questo gruppo di filosofi un principio primo, evidente, universale, ma una conclusione ricavata dall'esperienza e valida soltanto in questo ambito.

Così si arriva persino a negare l'estensione generale di questo principio. Esso sarebbe valido soltanto per questo dato empirico *hic et nunc* concreto, individuale, irripetibile. Cercare di varcare questo limite sarebbe un'illecita ingerenza della ragione, che allora perderebbe ogni contatto con la realtà. La causalità divina generalmente non viene presa in considerazione, in quanto Dio non è un oggetto di esperienza. Per quanto poi riguarda la libertà della persona umana, questa non si può constatare in nessun altro modo se non per mezzo dell'introspezione come esperienza interiore. Siccome poi quest'esperienza è inseparabile da quella del moto della volontà, gli empiristi tendono a concepire la libertà piuttosto come spontaneità.

Il secondo invece fonda la conoscenza su dei principi precedenti l'esperienza sensibile, preesistenti nella nostra anima prima ancora di conoscere qualsiasi oggetto reale. Tali principi sono reali, necessari, ineccepibili, universali. Anche la causalità è un -14- dato a priori, indipendentemente dal contatto con l'esperienza sensibile. La sua validità è universale e pervade tutti gli esseri senza eccezioni. Qui però il razionalismo conosce delle sfumature. I monisti infatti non distinguono tra realtà sensibili e intelligibili, fisiche e psichiche, spirituali e materiali. Per loro la causalità valida nell'ambito delle realtà materiali vale allo stesso modo nell'ambito delle realtà spirituali. I dualisti invece separano nettamente il mondo materiale da quello spirituale, il corpo dall'anima, la realtà estesa e quantificata da quella che è oggetto di pensiero.

Questi filosofi tendono a sottoporre il mondo materiale a una causalità necessitante, ma per contrapposizione sottraggono a questo principio il mondo spirituale, per il quale o non è valido in nessun modo, oppure in un modo totalmente differente. La causalità divina si esercita per i monisti univocamente su tutte le cose (la corrente panteista ammette perfino un'adequazione tra causa creatrice ed effetto creato); per i dualisti invece Dio agisce in un modo sulle realtà materiali e in un altro modo, completamente diverso, sulle realtà spirituali. Riguardo alla libertà dell'uomo come soggetto morale i monisti finiscono per negarla, in quanto la vedono in contrasto con il principio di causalità universale. I dualisti la ammettono proprio a causa della diversità radicale che pongono tra il mondo materiale e quello spirituale, al quale poi appartiene ovviamente anche l'anima umana con le sue facoltà operative.

Anche qui però c'è una sfumatura da notare, in quanto pure questo gruppo di filosofi si suddivide secondo due opinioni. Gli uni sostengono che l'anima, pur non conoscendo un influsso causale nel senso fisico del termine, è sottoposta ad un movimento psichico, che in ultima analisi la obbliga a scegliere, anche se la scelta avviene spontaneamente.

Gli altri invece sono più radicali ancora ed esimono la libertà da qualsiasi tipo di causalità: essa sarebbe l'indifferenza puntuale, senza movimento precedente o conseguente, un momento assoluto, perfettamente lucido, profondamente responsabile. Sarà molto utile per il nostro studio analizzare brevemente il pensiero dei rappresentanti più significativi delle due correnti sopra indicate. Questo ci permetterà di constatare come dalle opinioni gnoseologiche dei singoli autori dipende anche la loro concezione della causalità in genere, della causalità divina e della libertà umana. -15-

Cominciamo pertanto dalla corrente empiristica, in quanto questa filosofia costituisce la deviazione più pericolosa per quanto riguarda la teoria della conoscenza, riducendo il processo conoscitivo all'esperienza sensibile (infatti in genere vale che l'errore *per defectum* è più grave di quello *per excessum* e così ridurre una realtà superiore ad una inferiore è più lontano dalla verità che l'operazione inversa), per poi accedere all'analisi della corrente razionalistica, la quale, pur riconoscendo nel nostro intelletto una facoltà spirituale, lo stacca troppo dall'esperienza, la quale di fatto gli serve come punto di partenza necessario e delimita perciò anche il suo oggetto proprio (cioè proporzionato).

– **L'empirismo.**

GLI STOICI.

La conoscenza.

Questa scuola che avrà in seguito un influsso di rilievo anche sul cristianesimo è una rappresentante tipica e coerente dell'empirismo gnoseologico. La conoscenza umana è secondo questo pensiero, un processo materiale cioè sostanzialmente legato all'organo corporeo. I sensi percepiscono l'oggetto conoscibile, il quale esercita su di loro una vera e propria azione causale (come impressione di una forma sull'organo della sensazione). Ora, tutto il soggetto umano è pervaso dallo spirito (*pneuma*), che però non è in nessun modo separato dalla materia e dall'organo corporeo. La sua funzione conoscitiva è quella di mediazione, in quanto fa pervenire l'immagine sensibile alla parte centrale e dominante del soggetto conoscente (*to eghemonikòn*) imprimendola in essa (*týposis*) come un sigillo piega la cera secondo la sua forma propria.

Così nasce il concetto che gli stoici chiamano *fantasia* proprio per sottolinearne il carattere essenzialmente sensibile e materiale, ma in un grado più sublime di materialità. La conoscenza comincia quindi con l'esperienza sensibile e la elabora, ma tutto questo processo ed anche il suo termine rimangono nello stesso ambito della sensazione materiale. Anche da parte del soggetto vi è una distinzione tra l'esperienza immediata dei sensi esteriori (*àisthesis*), il ruolo del "pneuma" che sarebbe una specie di flusso vitale mediatore tra i sensi e la ragione, e l'impressione della stessa "fantasia" in questa parte più alta dell'anima umana. -16- Questa differenziazione che ci impone una certa prudenza per non semplificare troppo la dottrina dello stoicismo riducendola ad un monismo esasperato, non supera tuttavia mai i limiti di un processo puramente fisiologico e materiale.⁴⁸

⁴⁸ Cf. Max POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1948, Bd. I., 55.

Se gli stoici sono degli empiristi convinti e coerenti, non sono però in nessun modo dei soggettivisti. La sensazione non nasce nell'organo corporeo senza un influsso reale da parte della realtà. E' infatti l'oggetto stesso che imprime la sua immagine nei sensi e quindi vi è una corrispondenza tra l'ente conosciuto e la sua rappresentazione sensibile. L'azione dell'oggetto sul soggetto conoscente non si limita poi all'impressione di una forma, ma la sua causalità, oltre ad essere formale, è anche efficiente.

Lo stesso criterio di verità sarà appunto l'apparizione nella nostra mente di un'immagine sensibile adeguata all'oggetto che rappresenta, in modo tale che senza l'esistenza reale dell'oggetto essa non potrebbe mai formarsi.⁴⁹ La conoscenza sensibile non può però rimanere puramente esterna rispetto all'anima, ma dev'essere interiorizzata da quest'ultima. Infatti l'esperienza non avrebbe nessun significato né speculativo né pratico se non fosse accolta dal soggetto conoscente per mezzo del consenso (*synkatabasis*).

Questo atteggiamento dell'approvazione interiore rientra nello stesso criterio della verità. Ogni conoscenza, anche quella degli animali, suppone una certa assimilazione da parte del soggetto conoscente, ma la conoscenza umana è specificamente caratterizzata da una "sinkatatesi"⁵⁰ volontaria in quanto il Logos dell'uomo domina l'azione di approvazione di una determinata conoscenza. Da una serie di singole esperienze così interiorizzate nasce l'esperienza come un *habitus* per mezzo della memoria, che è come un deposito delle impressioni empiriche, delle "fantasie".⁵¹

Lo stoicismo è nemico deciso di ogni apriorismo. Prima di qualsiasi conoscenza l'anima non è altro che una "lavagna pura" (*tabula rasa*), -17- capace di ricevere le impressioni dall'esterno. La loro combinazione porta poi spontaneamente alla creazione di un "concetto" empirico generale. Nella conoscenza umana si crea inoltre un'immagine spirituale, un concetto nel senso razionale del termine (*ennoia*) contemplato dalla ragione (*ennoema*). Quest'ultimo però non trova nessuna corrispondenza nella realtà esteriore e la sua produzione viene pertanto attribuita esclusivamente all'azione della ragione. Per quanto riguarda i concetti universali e razionali *sensu stricto* lo stoicismo abbandona il suo realismo valido soltanto per la conoscenza empirica sensitiva. La realtà infatti non è che individuale. Gli stoici sono dei veri e propri nominalisti *ante litteram*.⁵²

L'azione universalizzante della ragione non è però indipendente dall'esperienza sensibile, ma nasce proprio dalla sua ripetizione, per mezzo di un'anticipazione (*pròlepsis*). Ancora una volta constatiamo il monismo fondamentale: la ragione non ha una sua natura propria, ma è virtualmente contenuta nella conoscenza sensibile, di cui forma una specie di "sovrastruttura". Talvolta gli stoici

⁴⁹ Cf. M. POHLENZ, op. cit., I, 60. Il realismo stoico esige l'esistenza dell'oggetto e la sua rappresentazione così come è (*kat' autò*).

⁵⁰ Si direbbe la italianizzazione di una parola greca, che però non esiste. Tuttavia tale parola ha una sua logica, perché potrebbe risultare da tre termini: syn-katà-tesi: grosso modo potrebbe voler dire: composizione. *Nota del Curatore*.

⁵¹ Cf. op.cit., I, 55 ss.

⁵² Cf. F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, Desclée, Paris, 1937, p.138: "ils considèrent (le concept) comme un simple nom commun, résumant un ensemble de sensations ou tenant lieu d'un groupe d'individus plus ou moins semblables (*nominalisme*)".

parlano di “anticipazioni innate” (*emfytoi prolepseis*), ma non pensano a un apriori gnoseologico, bensì all’esperienza innata di valori etici corrispondenti alla natura dell’uomo.⁵³

E’ interessante notare che il rifiuto di un realismo a livello di concetti universali non impedisce in nessun modo agli stoici di occuparsi della logica e di scoprire perfino delle definizioni molto “moderne”, così ad esempio la famosa “implicazione materiale”, che consiste nella separazione tra l’antecedente e il conseguente.⁵⁴ La ragione quindi, pur continuando soltanto l’esperienza sensibile e pur non avendo una corrispondenza nella realtà delle cose per i suoi concetti, è nondimeno in grado di procedere per conto suo separando perfino concettualmente delle realtà legate dal nesso causale, il quale è però considerato come un dato accertato dall’esperienza. Solo la conoscenza sensibile basata sull’individuo è reale; i concetti “razionali” -18- procedono dall’esperienza, nella quale sono virtualmente contenuti e quasi “anticipati”, ma se ne staccano introducendo l’elemento nuovo dell’universalità, che non trova più nessuna corrispondenza nella natura delle cose. Un tale distacco però sembra quasi “liberare” la ragione dai suoi legami con la realtà. Come in ogni empirismo, anche nello stoicismo vi è un germe latente di idealismo.

La causalità in genere.

Abbiamo già potuto constatare che lo stoicismo è realismo per quanto riguarda l’esperienza sensibile. Ora l’azione causale delle realtà materiali tra di loro è un dato empirico sicuro ed è qui la forza ma anche il limite della filosofia stoica della causalità. La forza consiste nell’ammettere senza esitazioni l’esistenza del nesso causale; il limite è però di non saper estendere la causalità ad un principio trascendente. Essa è sempre legata ai corpi; è e rimane immanente al mondo materiale. Solo i corpi esistono e quindi solo i corpi possono agire esercitando così la causalità. Lo spirito può essere prodotto da un corpo, ma non può a sua volta agire in nessun modo né su un corpo né su qualsiasi altra realtà (ammesso che all’infuori dei corpi vi sia qualcosa di reale).⁵⁵

Per quanto riguarda il rapporto tra causa ed effetto vi è, secondo i principi ricevuti dall’aristotelismo, una distinzione tra l’agente ed il soggetto potenziale, che per mezzo della sua azione passa all’atto. Ma allo stesso tempo si sottolinea la somiglianza che vi è tra effetto e causa (*omne agens agit sibi simile*). Il rapporto tra causa ed effetto implica quindi una somiglianza nella diversità e

⁵³ Cf. M. POHLENZ, op.cit., pp.56 e 58.

⁵⁴ Cf. F. COPLESTON, SJ, *A history of philosophy*, Image B., New York, 1962, 1/II, p.130 con riferimento ibid., n.6 a Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, 2,105; *Contro i matematici*, 8, 449; per la “implicazione materiale” cf. A. TARSKI, *Uvod do logiky a metodologie deduktivnich yed*, Academia, Praha, 1966, p.41: $a \rightarrow b$ è vero anche se a è falso purchè b sia vero.

⁵⁵ M. POHLENZ, op.cit. I, 64: “Zenon (stellte) fest: ‘Wirken ist nur durch körperliche Lerührung möglich; Unkörperliches ist weder zum Tun noch zum Leiden imstande’”, cf. SVF, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 387, op.cit., II, 37. L’opinione che “Körperliche Aition Unkörperliches wirkt” viene attribuita già al medico Erofilo dallo stesso Zenone: GALENO, *De causis procatartics*, 199, op.cit., II, 60.

quindi un'analogia.⁵⁶ Quest'ultima però non si deve intendere nel senso aristotelico del termine perché l'elemento fondamentale non è la diversità ma la somiglianza. Questo atteggiamento risulta dal monismo materialistico degli stoici: la continuità del sostrato materiale prevale sulla diversità della forma individuata, in quanto quest'ultima si fonda essenzialmente sull'elemento corporeo di cui è -19- solo una continuazione più complessa, più differenziata, più sublime.

E' questa la base del famoso principio chiamato "miscuglio generale" (*krasis d'olon*) dei corpi, il quale pervade tutta la natura. Quest'ultima, presa nel suo insieme, è un corpo dotato di anima e perfino di ragione. La sua azione creatrice non è perciò casuale, cieca, irrazionale, ma è invece diretta da un principio ragionevole, metodico, il quale però a sua volta non è distinto dalla *fysis*, ma ne è soltanto un'espressione. Il logos è immanente alla natura, all'universo.

Questo principio che dirige, organizza, forma tutto è pensato come l'elemento più nobile - il fuoco - ma sempre come un elemento materiale.⁵⁷ La differenza tra la materia e il fuoco "razionale" che la organizza non è perciò formale, ma virtuale, in quanto la stessa materia contiene in sé virtualmente il principio di azione conforme al Logos. Lo "spirito" deriva dalla stessa natura corporea che organizza e forma.

Vi è poi un duplice movimento nella natura. Uno è il cambiamento di qualità risultante dalla formazione della materia da parte del "pneuma"; l'altro è un movimento di tensione che pervade tutta la natura ed è caratterizzato da un ritorno continuo nella sua posizione originale. Si può paragonare a quello di una corda di uno strumento musicale, ad esempio la cetra. Infatti in ultima analisi qualsiasi movimento è fondato sul movimento locale come anche ogni causalità è in fondo quella di un corpo che agisce su di un altro. E' questa tensione fondamentale che crea l'unità e la consistenza del cosmo. I due movimenti sono ovviamente legati tra di loro in quanto il cambiamento qualitativo prodotto dall'azione del "pneuma" rientra a sua volta nell'insieme del movimento universale di tutta la natura e quindi in quello della tensione, del "tonos". Di nuovo appare il monismo fondamentale con una differenziazione virtuale: la tensione si innesta sul movimento meccanico dei corpi, ma lo supera come una forza vitale. -20-

La causalità poi è concepita in un modo decisamente deterministico. Il Logos immanente alla natura e identico con essa acquista le caratteristiche di una divinità pervadente il cosmo (panteismo), libera in se stessa in quanto esente da qualsiasi influsso esteriore e sotto questo aspetto vista come "provvidenza" (*pronoia*), ma allo stesso tempo imponente una necessitazione ineccepibile alla natura e pertanto identificata con il "fato" (*eimarmene*). Questa causalità universale però comprende anche delle cause seconde, in quanto il Logos cosmico trova le sue espressioni particolari nei cosiddetti *logoi spermatikoi* (*rationes seminales*), che sono forme virtualmente contenute nella materia delle cose individuali.

⁵⁶ Cf. F.J. THONNARD, op.cit., 135.

⁵⁷ Cf. M. POHLENZ, op. cit. , I , 67-68.

Il rispetto degli empiristi per le realtà individuali rende necessaria l'ammissione di cause particolari, le quali però sono collegate tra loro con la Causa universale in un modo necessitante.⁵⁸ Il principio di causalità è quindi ammesso dagli stoici come fondato nell'esperienza sensibile, la sua validità è universale, il suo ambito è delimitato dal mondo materiale (che è l'unico reale), il suo fondamento è il movimento locale dei corpi, ma la sua espressione più sublime è quella di una tensione dinamica organizzante razionalmente l'universo.

La causalità divina

Il fatto che l'uomo sia dotato di coscienza, di ragione, del logos, porta necessariamente alla conclusione che anche il cosmo, di cui l'uomo è solo una parte, è animato da uno spirito razionale, dal Logos universale. Questo principio supremo è divino, ma non è trascendente rispetto alla Natura, né è separato dal corpo e dalla materia, né vi può essere negli effetti della sua azione un posto per la contingenza e tanto meno per la libertà vera e propria. La divinità corporea degli stoici non si aggiunge al mondo, ma si mescola con lui, lo pervade compenetrando tutti gli altri corpi. Esercita un'azione causale creatrice, ma soltanto dentro al mondo materiale. In se stesso è libero, ma la sua libertà è pura *libertas a coactione* e deve essere intesa nel senso, che le sue azioni -21- scaturiscono spontaneamente dal più intimo della sua natura, ma non vi è, neanche per la divinità, una vera libertà di scelta. Così anche gli effetti della sua attività possono essere soltanto materiali e perciò sottoposti ad una necessità assoluta. Per usare una espressione tomista, la provvidenza degli stoici "impone necessità alle cose".⁵⁹

La libertà dell'uomo.

E' ovvio che l'atteggiamento fatalista che vede in Dio una causa necessitante (*eimarméne*) è difficilmente conciliabile con la libertà umana e la responsabilità morale. Eppure gli stoici nonostante tutto il loro materialismo, ammettevano anche esperienze interiori (che poi non sarebbero distinte da quelle esteriori come anche lo spirito non si distingue dalla materia essendone solo un'espressione superiore) e quindi sottolineavano la realtà della libertà dell'uomo tanto come dato di introspezione psicologica, quanto soprattutto come esigenza della moralità (non dimentichiamo che la dottrina della Stoa è anzitutto un'etica).⁶⁰

⁵⁸ A proposito del "tonos" cf. M. POHLENZ, op.cit., I, 75; per quanto riguarda l'identità logos=fysis e pronoia=eimarméne cf. ibid. I, 101. Per le "rationes seminales" cf. F. COPLESTON, op. cit., I/II, 133 e a proposito della causalità non puramente meccanica, ma vitale, cf. l'espressione *zotikè dynamis* analizzata ibid., p. 167.

⁵⁹ Cf. POHLENZ, op.cit., I, 95; THONNARD, op.cit., 135 ss. ; COPLESTON, op.cit. I/II, 132.

⁶⁰ 38) POHLENZ, op.cit. I,104: "Ist mit einem folgerichtig durchgeführten Determinismus die Annahme einer freien Selbstbestimmung vereinbar? - (Chysipp) war sich auch klar, daß an der Bejahung dieser Frage die ganze stoische Ethik hing".

La soluzione consiste nella distinzione tra una causa previa (*prokatarktitè*) come stimolo dell'istinto che sarebbe necessitante per gli animali, ma non per l'uomo e la causa che produce l'effetto da se stessa (*autotelès*). Per l'uomo gli impulsi esterni sarebbero soltanto della prima specie di cause e perciò il consenso sarebbe nel suo dominio (*to ef'emin*). Il problema ovviamente rimane: se la causa non necessitante è effetto della stessa fatalità, in quanto non è necessitante per l'uomo, quest'ultimo sarebbe sottratto all'influsso del fato. Per gli stoici però il consenso stesso è sottoposto alla *eimarméne* e quindi alla necessità. Generalmente perciò tentano di spiegare meglio lo stesso principio di libertà. Questa non è altro che fare con coscienza e responsabilità ciò che bisogna fare in ogni caso e quindi si tratta solo di interiorizzare ed integrare la necessità fatale.⁶¹ -22- La libertà è quindi dominio del proprio atto non come scelta (libertà di indifferenza), bensì come *pura spontaneità* corrispondente alla tensione naturale dell'uomo che a sua volta corrisponde al "tonos" cosmico universale. E' per questo che nella filosofia morale lo stoicismo è volontarista. La rettitudine è essenzialmente quella della ragione, ma non può essere raggiunta se non per mezzo di uno sforzo della volontà adeguata alle tendenze naturali. La virtù ed il peccato consistono perciò in una specie di "opzioni fondamentali" della volontà che si adegua o alla ragione o si lascia asservire alle passioni che gli stoici consideravano intrinsecamente cattive ed opposte all'*esse secundum rationem*. La moralità è così ridotta ad un'unica facoltà operativa: la volontà presa come tensione fondamentale, orientata a sua volta verso due termini: la ragione come norma del bene, la passione come schiavitù del male. Si può essere o completamente peccatori o perfettamente virtuosi e non vi è altra possibilità.⁶² Anche tra di loro i peccati e le virtù non si distinguono, in quanto i primi sono solo l'espressione di una volontà perversa, le altre invece di una volontà retta. Il dualismo morale perciò poggia su di un solido monismo antropologico e psicologico.

L'empirismo epistemologico degli stoici porta quindi ad una concezione materialistica della causalità che viene ammessa come dato di esperienza, ma allo stesso tempo limitata ad una interazione tra i corpi materiali. La catena causale è perciò necessitante. Essa fa capo ad un principio primo, Dio, il quale però è immanente al mondo ed esercita una causalità fatalmente necessaria. In questo ambito l'unica libertà ammissibile è quella di un'accettazione spontanea della necessità da parte della volontà tesa verso il bene o verso il male, in quanto segue o la ragione o le passioni che la contrastano.

-23-

L'EPICUREISMO.

Il criterio o canone di verità.

⁶¹ Cf. I detti di SENECA, *Ep.* 107, 11 / cit. da COPLESTON, op.cit. 140, n.23/: "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt" e *Naturales Quaestiones* III, Praef. 10-17 / cit. ibid., 143, n.26 /: "quidquid acciderit sic ferre, quasi volueris tibi accidere". Per la distinzione delle cause, cf. POHLENZ, I, 105, 295; per la negazione della libertà, cf. COPLESTON, I/II, 133 ss.

⁶² Cf. COPLESTON, I / II, 177, THONNARD, 141.

Come gli stoici anche i seguaci di Epicuro sono degli empiristi convinti. La teoria della conoscenza ha però scarso rilievo nell'insieme della loro filosofia ed è perciò anche di poca originalità. Infatti si può dire che la loro dottrina è tutta sottoposta a temi prevalentemente pratici, etici, la cui caratteristica particolare è quella di assicurare all'uomo una vita veramente felice privandola di ogni paura che potrebbe ispirare il destino, la morte, l'esistenza delle divinità provvidenti. Già in partenza si può quindi pensare che l'epicureismo cercherà di "creare" un mondo a misura dell'uomo felice.

Per quanto riguarda la conoscenza, la sua funzione è limitata a quella dei sensi capaci di accogliere impressioni esterne e che a loro volta sono in grado di causare nell'anima un piacere o un dolore. L'oggetto è percepito dall'organo sensibile così come veramente esiste; il soggetto rimane passivo ricevendo in sé l'immagine della cosa conosciuta. Anche gli epicurei si servono volentieri dell'immagine della cera in cui viene impresso un sigillo. Solo la realtà individuale e quindi percepibile dai sensi esiste veramente; tutto il resto è pura invenzione arbitraria. Da qui nasce una profonda ripugnanza nei riguardi della matematica (e ovviamente anche nei riguardi delle altre scienze speculative astratte), in quanto si tratta di una conoscenza senza nessuna utilità per la vita (gli epicurei erano decisamente pragmatisti) e soprattutto perché le sue astrazioni non trovano nessuna corrispondenza reale nella natura.

Anche nei riguardi di altre scienze più sperimentali prevale un certo scetticismo; così ad esempio nell'astronomia vi può essere un certo numero di ipotesi senza la possibilità di scegliere quella giusta, perché le cause dei fenomeni cosmici rimangono occulte. Sembra perciò che l'epistemologia epicurea valuti soltanto l'esperienza sensibile più immediata possibile senza preoccuparsi troppo di andare a cercare delle interpretazioni fondate sulla connessione causale dei fenomeni o almeno, in ogni caso, un tale tentativo è destinato a non raggiungere mai l'auspicata precisione, perché le cause sono soltanto approssimative e la loro natura rimane occulta. Questa tesi si collega poi con il modo particolare in cui viene interpretato l'atomismo materialista, così da poterlo conciliare con la libertà. -24-

Le impressioni sensibili esistono nel soggetto come delle immagini (*eidola*), le quali non possono mai essere false perché rappresentano esattamente la realtà, che entrando attraverso gli organi della sensazione si imprime nell'anima. Le immagini così formate possono però entrare in un miscuglio tra di loro e così nasce l'immaginazione. Una combinazione di immagini sensibili prodotta dalla fantasia non è ancora falsa in sé, in quanto le singole immagini provengono dalla realtà delle cose; l'errore comincia con il giudizio, il quale dichiara come esistente una cosa che non lo è.

Il realismo epicureo si fida quindi della percezione sensitiva, ma diffida dal giudizio della ragione. Quest'ultimo può essere vero, ma deve essere verificato appunto dall'esperienza. L'esperienza stessa viene conservata nel deposito della memoria e una rievocazione mnemonica fa ritornare l'immagine sensibile che si è formata per mezzo dell'empiria. Oltre all'esperienza esteriore e alla sua rievocazione nella memoria vi sono delle esperienze interiori chiamate "passioni" (*pathe*), che sono i piaceri e i dolori dell'anima e costituiscono un criterio di verità con utilità soprattutto pratica (il piacere è da cercare, il dolore è da fuggire).

Anche gli epicurei non distinguono nettamente tra corpo e anima. Quest'ultima sarebbe soltanto un'espressione più alta della corporeità. Così anche i piaceri del corpo non sono specificamente diversi

da quelli dell'anima e lo stesso vale per i dolori. "Pariter fungi cum corpore, et una consentire animum nobis in corpore cernis. ... Ergo corpoream naturam animi esse necessest, corporeis quoniam telis ictuque laborat".⁶³

La cosmologia atomistica e il luogo della libertà umana.

Come gli stoici, anche gli epicurei sono essenzialmente materialisti, ma mentre i primi si rifanno al materialismo vitalistico di Eraclito, questi ultimi invece fanno loro le teorie atomistiche di Democrito. -25- Si può senz'altro dire che mentre lo stoicismo era un movimento discendente (in quanto procedeva dal Logos per calarlo poi nella materia), l'epicureismo era piuttosto un movimento ascendente (partendo da un principio materiale caotico e cercando di organizzarlo dopo, sublimandolo). Ovviamente nei due casi il principio di partenza e di arrivo erano situati nello stesso ambito dell'universo materiale, sensibile, senza nessuna traccia di trascendenza.⁶⁴

La causa più profonda delle cose è quindi di natura meccanica: è il movimento degli atomi. A questo movimento più fondamentale bisogna ricondurre qualsiasi altro fenomeno naturale. Tutta la materia è composta da atomi e quindi tutta la realtà si presenta come un intreccio di strutture atomiche, in quanto non vi è nessuna entità all'infuori delle cose materiali. Gli atomi però sono di diverse caratteristiche quantitative e qualitative: ve ne sono di più pesanti e compatti, ma anche di più sottili e leggeri e di questi ultimi sarebbe composta l'anima umana. Queste unità prime, dalla cui combinazione sono create le cose non hanno né origine né fine. Esistono eternamente e sono dei presupposti di ogni realtà. Gli epicurei difendono infatti il principio "ex nihilo nihil fit".⁶⁵ In tale prospettiva è evidentemente impossibile accettare una causa prima trascendente, anzi non vi è una vera e propria causa prima all'infuori degli atomi che sono in un perpetuo movimento.

Le cose nascono dal loro intreccio, il quale per Democrito avveniva secondo leggi determinate e ineccepibili; per Epicuro però il determinismo non è assoluto, in quanto l'etica richiede responsabilità e libertà. La combinazione degli atomi durante il loro movimento perpetuo non è casuale, ma avviene secondo delle forme determinate. Questa determinazione però non è assoluta, in quanto in questo stesso movimento degli atomi interviene un fattore spontaneo (senza causa precisa) e casuale (non determinato), il quale inclina leggermente il moto continuo -26- delle particelle primordiali. Questo "clinamen" è poi la causa della libertà umana, che consiste nella facoltà di cominciare un nuovo movimento e di orientarlo secondo l'inclinazione dell'anima verso la felicità.⁶⁶ Quest'ultima è poi la

⁶³ LUCRETIUS, *De rerum natura*, III, 168-169; 175 -176. Per quanto riguarda l'epistemologia e la "canonistica" (criteriologia) epicurea, cf. F.-J. THONNARD, 147 e F. COPLESTON, op.cit., I/II, 146-147.

⁶⁴ Cf. THONNARD, 144.

⁶⁵ Cf. LUCRETIUS, *De rerum nat.* I, 265 ss.: "res ... docui non posse creari de nilo, neque item genitas ad nil revocari". *Ibid.* I, 485: "Sed quae sunt rerum primordia, nulla potest vis stinguere; nam solido vincunt ea corpore demum".

⁶⁶ Cf. THONNARD, 147 ss., COPLESTON, I/II, 149.

serenità dell'anima, capace di programmare la sua vita così da poter evitare dei dispiaceri e godere con moderazione di raffinati piaceri secondo le circostanze in cui il saggio si trova.

L'epicureismo si presenta, per quanto riguarda la dottrina della causalità e della libertà, come un sistema molto inconsistente. Soprattutto si può notare bene il dualismo tra etica e cosmologia. La ricerca della felicità presuppone la possibilità di organizzare la propria vita e di ordinarla secondo il proprio piacere in ogni momento. In questo senso la libertà dovrebbe essere puntuale ed indifferente rispetto alla catena causale precedente e susseguente. Ma allo stesso tempo l'anima dotata di libertà è composta da atomi sottoposti ad un movimento meccanico.

L'unica soluzione è di introdurre nel moto atomico un elemento casuale: il "clinamen". Questo avviene spontaneamente ed è inerente alla stessa natura dell'atomo. Ora, la nostra conoscenza sensibile, che non può non essere vera, constata un ordine cosmico nella natura e quindi delle leggi, delle connessioni causali tra i fenomeni. L'unica spiegazione è che la deviazione degli atomi, essendo molto leggera, non intacca essenzialmente l'ordine della natura; quest'ultimo però non potrà essere altro che approssimativo.

La spiegazione meccanicistica della libertà non fa che allontanare la soluzione vera del problema. L'empirismo sensualistico degli epicurei porta all'ammissione di forme precise, di leggi determinate nella natura; invece la loro etica esige un dominio sull'orientamento della propria vita. Il compromesso tra determinismo atomistico e indeterminismo psicologico per mezzo dell'introduzione di un elemento casuale nello stesso movimento meccanico delle unità originali danneggia e la causalità e la libertà. -27-

Così ci troviamo davanti ad una causalità efficiente praticamente inesistente, in quanto consiste in un flusso continuo di particelle la cui combinazione avviene secondo certe leggi, ma con un leggero fattore di insicurezza. La libertà che gli epicurei desiderano esenta da qualsiasi condizionamento causale e viene a sua volta ridotta ad una pura contingenza del moto meccanico, ma la contingenza che creerebbe un vuoto nella causalità efficiente è caotica e non consente un dominio del movimento dell'anima, perché quest'ultima è a sua volta dominata dal moto degli atomi, dei quali è composta, e la dichiarazione che il movimento è causale non porta alla conclusione che l'anima è libera, bensì alla conclusione che essa è sottoposta ad un muoversi disordinato.

Lo stoicismo partendo dall'ordine necessitante della provvidenza fatale danneggia la causalità negando la possibilità di una causa prima trascendente e distrugge la libertà riducendola ad una pura accettazione della determinazione esterna.

L'epicureismo, partendo dal movimento casuale degli atomi, distrugge la causalità introducendo una contingenza meccanica intrinseca al moto fondamentale e danneggia la libertà sottoponendola ad un movimento meccanico (anche se dotato del fattore di contingenza caotica) degli atomi, bensì sottilissimi, di cui sarebbe composta l'anima umana.

THOMAS HOBBS

L'empirismo epistemologico riappare in tutta la sua radicalità durante il Rinascimento quando la filosofia, scossa dalla crisi nominalistica, si rivolge di nuovo a fini più concreti e pratici.

Francesco BACONE ha adottato una teoria della conoscenza fondata strettamente sulla conoscenza sensibile, ma per quanto riguarda l'analisi della conoscenza umana il suo pensiero non offre molti aspetti originali; più originale invece è la sua metodologia delle scienze, nella quale egli ha saputo mantenere conseguentemente il suo empirismo insistendo soprattutto su precedenti induttivi basati su esperimenti scientifici.

Tommaso HOBBS è più interessante per la nostra ricerca, in quanto ha una sua teoria della conoscenza particolare, empiristica, legata però a una metodologia più deduttiva, razionalistica.⁶⁷ -28-

La conoscenza sensibile e il metodo di deduzione.

Hobbes segue la corrente prevalentemente contraria alla speculazione metafisica caratteristica del suo tempo. Per lui la filosofia deve esser utile (utilitarismo) e fattibile⁶⁸ (pragmatismo). La conoscenza pratica e morale come anche quella speculativa può avere una sua legittimità solo in quanto la prima serve per orientare la vita individuale e politica, l'altra in quanto ci permette di riprodurre artificialmente processi naturali e sviluppare così la tecnica.⁶⁹

L'interesse speculativo orientato così verso cose puramente utili restringerà per conseguenza la filosofia allo studio della natura corporea. L'oggetto di uno studio filosofico non può essere nessun'altra realtà se non quella di un corpo capace di generazione e di corruzione (l'elemento causale gioca un ruolo importante nell'epistemologia di questo pensatore ed è questo il suo lato forte). Questa limitazione però non è il risultato di una scelta, ma è data dalla stessa natura della conoscenza, incapace di estendersi al di là del mondo materiale. I corpi che sono oggetto di conoscenza sono "esistenti" in quanto esistono indipendentemente dalla nostra conoscenza, ma allo stesso tempo sono "soggetti" ad uno spazio immaginario⁷⁰ e così sono percepibili anche dalla ragione. Estensione reale e spazio immaginario - l'una oggetto dei sensi, l'altro prodotto dalla ragione - anche qui sembra che il realismo empirista vada insieme con un soggettivismo razionalista. Interessante è in questo contesto anche la dottrina sulle qualità primarie e secondarie come oggetto di conoscenza. Le prime come estensione e moto, sarebbero inseparabili dal corpo materiale e avrebbero esistenza oggettiva formale e nell'oggetto

⁶⁷ Per quanto riguarda la filosofia di HOBBS, cf. THONNARD, 499-500; COPLESTON, 5/I, 11-40 con ricca documentazione di testi, della quale ci serviamo in questo breve riassunto. L'edizione di W. Molesworth comprende scritti latini: *Opera philosophica quae latine scripsit* (O.L.); e scritti in lingua inglese: *The English Works of Thomas Hobbes* (E.W.), anno di pubblicazione 1839-45.

⁶⁸ Praticabile. *Nota del Curatore.*

⁶⁹ "The end of knowledge is power", cf. *Concerning Body*, 1,1,6; Ew 1,7.

⁷⁰ Uno spazio immaginario, inquantochè per entrare nella ragione devono abbandonare la loro spazialità reale. *Nota del Curatore.*

e nel soggetto . Le seconde invece come colore, sapore e tutte le percezioni sensibili immediate, avrebbero esistenza formale solo nella sensazione soggettiva, ma esisterebbero fondamentalmente e causalmente (come causa della sensazione) nei corpi. -29-

Secondo Hobbes ogni sensazione è il risultato di un duplice movimento: uno dal soggetto verso l'oggetto (*endeavour outwards*), l'altro dall'oggetto verso il soggetto (*endeavour outwards*). Le qualità primarie sono formalmente e nell'uno e nell'altro, quelle secondarie sono fondamentalmente nel secondo, formalmente soltanto nel primo. Il realismo empirico conseguente vale quindi solo per le qualità primarie (dottrina che tradisce un notevole influsso razionalistico).

Se poi l'oggetto di ogni conoscenza in genere e quella filosofica in particolare sono i corpi, è ovvio che concetti come "sostanza immateriale" o "soggetto libero" sono assurdi, non nel senso che siano falsi, ma nel senso che non hanno alcun significato. Anche l'idea di Dio non trova nessuna corrispondenza nella natura, eppure la causalità naturale inclina la nostra mente a credere che Dio esiste, senza però in nessun modo poter sapere che cosa Egli sia, in quanto ogni attributo che gli diamo deve essere inteso in un senso "pio" e non in un senso "dogmatico" (cioè conoscitivo).⁷¹

La sensazione nasce da un influsso che esercitano gli accidenti di un corpo sugli organi di senso; il pensiero (*thought*) deriva dalla sensazione. L'esperienza sensibile non arriva all'universale e perciò non costituisce ancora conoscenza scientifica, filosofica. La conoscenza del fatto non basta, bisogna avere conoscenza della conseguenza di un'affermazione da un'altra. La ragione fondata sull'esperienza (conoscenza del fatto singolo) procede a scoprire l'effetto di una causa o la causa di un effetto. Solo quest'ultima conoscenza è veramente filosofica. La ragione è quindi legata inseparabilmente ai sensi, ma ha una sua funzione propria nell'elaborazione del dato sensibile scoprendo il nesso causale come legge universale.

L'operazione della ragione domina la metodologia scientifica. In questo campo Hobbes abbandona l'empirismo conseguente di Bacone preferendo la deduzione all'esperimento. Quest'ultima viene descritta come un calcolo (*computation*) basato sulla quantità e sul movimento. -30- Al livello del ragionamento il soggetto può perdere contatto con la realtà in quanto il *ratiocinium* sarebbe solo una combinazione di nomi dipendenti dall'immaginazione che a sua volta dipenderebbe da un movimento interno di organi corporei. Questa dottrina lascia aperta la strada verso il nominalismo ed il soggettivismo. Hobbes sembra però parlare su due piani diversi: nella filosofia naturale, dal dato empirico oggettivo elaborato dalla ragione, che vi scopre interdipendenze causali, si arriva a conoscenze approssimative, ma collegate sempre con la realtà. Nel ragionamento astratto (come in matematica) invece si parte da primi principi antecedenti rispetto alla scienza stessa, i quali sarebbero

⁷¹ L'esclusione di Dio è motivata dal fatto che Egli non è termine di una generazione e non conosce composizione: cf. *Concerning Body* 1,1,8; EW I,10. Per il rapporto corpo-spazio cf. *ibid.* 2,8,1; EW I, 102. Per la relazione soggetto-oggetto nella sensazione cf. *ibid.* 4, 25, 2, EW I, 391.

“definizioni arbitrarie” e tale è poi ovviamente anche la caratteristica delle conclusioni.⁷² Di nuovo appare l'intreccio tra l'empirismo realistico (almeno per le qualità primarie) ed il razionalismo soggettivistico.

La causalità.

L'idea di causalità non solo viene ricavata dall'analisi del moto, ma si riduce completamente ad esso. Esso è causa universale, senz'altra causa all'infuori di sé e la varietà degli esseri nasce dalla diversità del moto. Il moto poi è quello locale, cioè lo spostamento che consiste nell'abbandonare un posto per occuparne un altro. E' ovvio che una tale concezione porta decisamente verso il meccanicismo.

La causa viene definita come “l'insieme di accidenti nell'agente e paziente concorrenti alla produzione dell'effetto, così che la loro esistenza implica quella dell'effetto, il quale non potrebbe esserci se uno di essi fosse assente”. L'“accidente” è l'impressione empirica che abbiamo di un corpo quando quest'ultimo agisce sui nostri sensi. Le cause si riducono a due: quella efficiente, che è l'insieme degli accidenti dell'agente, e quella materiale, che è l'insieme degli accidenti del paziente. La causa formale è riconducibile a quella efficiente e la finalità ha luogo solo in agenti dotati di sensazione e volontà e anch'essa rientra nella categoria di causa -31- efficiente.

Come deriva già dalla definizione, posta la causa, bisogna porre anche l'effetto, perché ogni causa è necessitante. Una causa libera è perciò un concetto senza significato. La riduzione di causalità alla sfera materiale e perfino meccanica del moto locale esclude ovviamente qualsiasi possibilità di una causa spirituale e trascendente. Per conseguenza anche la creazione *ex nihilo* non è dato di conoscenza ma al massimo una pia ipotesi (in Hobbes la separazione tra teologia e filosofia è un vero e proprio dualismo).⁷³

La persona umana ed il determinismo causale.

Le cause necessitanti svuotano di qualsiasi significato l'idea di un agente libero, ma Hobbes si vede costretto di distinguere in qualche modo tra gli esseri inanimati e l'uomo. Questa distinzione appare nella determinazione dell'oggetto della ricerca filosofica. Vi sono infatti due corpi da considerare: uno è il mondo dei corpi fisici ed è oggetto di filosofia naturale, l'altro è il mondo dei corpi

⁷² Conoscenza di fatto - conoscenza di conseguenza: cf. *ibid.* 1,1,2; EW I,3 *Leviathan* 1,9; EW III,71; ragionamento come calcolo, cf. *Concerning Body* 1,1,2; EW 1,3; ragionamento come combinazione più o meno arbitraria di nomi, cf. *Objection*, IV; OL, pp. 257 ss.

Nota del Curatore: a questo punto l'Autore fa un'aggiunta manoscritta che può essere consultata nel testo originale.

⁷³ Definizione della causalità cfr *Concerning Body* 1,6,10; EW I,77; *Ibid.* 2,8,24; EW I, 103-104. Determinismo cfr. *ib.* 2,9, 5; EW I, 123.

politici (*commonwealth*) “fatto dalla volontà e dal consenso degli uomini” ed è oggetto della filosofia chiamata “civile”, che a sua volta si sottodistingue in etica e politica.⁷⁴

Sembra però che questa distinzione abbia un valore strettamente metodologico come appare anche dal fatto che la stessa società umana viene considerata per analogia con un “corpo” nel senso fisico del termine. In fondo Hobbes è monista, anche se si sente costretto ad ammettere la superiorità dell’azione deliberata e vitale su quella puramente meccanica, ma rimane convinto che le prime sono riducibili a quest’ultima e perciò il regno del determinismo è incontrastato. Le mozioni sarebbero in ultima analisi tre: quella meccanica, quella vitale (circolazione del sangue) e quella animale o “volontaria”. La mozione detta “volontaria” però non è libera in quanto nasce dall’immaginazione, la quale produce nel corpo un inizio di mozione chiamato “sforzo” (*enderavour conatus*), il quale poi spinge all’esecuzione esteriore del moto.

Gli oggetti sensibilmente percepiti commuovono il cervello e così nasce la passione. L’insieme delle passioni contrastanti è la deliberazione e la sua risultante si chiama -32- “volontà” o “volizione” (il termine “will” può significare e la potenza operativa e il suo atto. Qui probabilmente dev’essere presa nel secondo significato). La volontà è uguale nell’uomo e negli animali per quanto riguarda il dominio del suo atto; la sua libertà non è né quella di spontaneità né ovviamente quella di indifferenza, ma riguarda non tanto la volontà stessa quanto l’esecuzione del suo comando.⁷⁵

L’empirismo di Hobbes porta come quello degli empiristi dell’antichità a limitare la causalità all’ambito materiale, a escludere ogni causalità trascendente, a negare la libertà riducendola perfino ad un meccanismo. Anche gli epicurei sono arrivati a una simile conclusione (spiegazione atomistica del moto dell’anima), ma la loro istanza etica li spingeva a cercare soluzioni poco coerenti con il loro empirismo materialistico, (teoria del “clinamen”).

Hobbes invece non sente questa necessità di salvare la responsabilità dell’uomo come soggetto di moralità e la sua posizione è quindi molto più conseguente. Probabilmente la sua predilezione per la matematica lo portava ad insistere meno sul moto vitale valutato invece dagli stoici. Un altro fatto merita ancora l’attenzione: la coesistenza di un’epistemologia empiristica con una metodologia razionalistica e deduttiva, che a sua volta non rimane senza influsso sulla stessa teoria della conoscenza.⁷⁶

JOHN LOCKE.

La polemica con l’innatismo.

⁷⁴ Cf., *Concerning Body* 1,1,9; EW I, 11.

⁷⁵ Cf. *Leviathan*, 1,6; EW III, 48, *Concerning Body* 4,25,13; EW I, 409.

⁷⁶ Cf. THONNARD, 505-509; COPLESTON, 5/I, 76-152 con testi citati in seguito. Jecondo HOFFING (op.cit., 381). La critica di Locke contro l’innatismo sarebbe diretta più contro il platonismo di Cambridge e Herbert di Cherbury che contro Cartesio. De facto però mette in questione anche le stesse basi del sistema cartesiano.

Locke è empirista, ma conosce bene il razionalismo cartesiano e pur sottoponendolo ad un'aspra critica ne assume parecchi elementi adattandoli al suo sistema. La sua critica a Cartesio si rivolge soprattutto contro le idee innate. Se infatti sono presenti formalmente nello spirito umano prima di ogni cognizione, dovrebbero essere esplicitamente conosciute, ma ciò è smentito dall'esperienza (bambini, pazzi, ecc.). Se sono innate solo virtualmente, allora significano solo la capacità dello spirito di aderire a certe proposizioni. In questo caso è però -33- inutile chiamarle "innate" perché questo attributo non spiega niente. Tutta la teoria innatista parte dal presupposto che molti uomini sono capaci di acconsentire alla stessa verità, ma questo fatto si può spiegare anche con altre teorie più attendibili. L'innatismo è perciò una dottrina superflua e inutile.⁷⁷

La nostra conoscenza arriva alla realtà rappresentata nelle idee per mezzo del principio di causalità in quanto l'idea stessa è prodotta dall'azione dell'oggetto. Ciò che conosciamo come un *quod* non è però la stessa realtà ma l'idea che la rappresenta fedelmente. La nostra conoscenza è intuitiva riguardo a noi stessi, è dimostrativa riguardo a Dio ed è sensitiva riguardo a ogni altro oggetto.⁷⁸ In fondo si tratta di un realismo, ma indiretto (in quanto l'idea stessa è oggetto di conoscenza).

Le idee si formano per mezzo di due processi psicologici: la sensazione e la riflessione. Ogni conoscenza è fondata sulla sensazione, sull'esperienza, e deriva da essa. Gli oggetti sensibili concreti agiscono sugli organi sensitivi, i quali tramandano alla mente la loro percezione. Ma oltre ad essere affetti da sensazioni esteriori, ci accorgiamo dell'operazione conoscitiva o volitiva della nostra stessa anima e anche questa riflessione diventa sorgente di "idee".⁷⁹

Si possono distinguere due categorie di idee: semplici e complesse. Le prime sono formate immediatamente dalla percezione sensibile, mentre il soggetto conoscente rimane passivo; le seconde invece derivano dall'attività della nostra mente che combina, separa, paragona e generalizza le idee semplici. Il risultato di queste combinazioni non corrisponde necessariamente alla realtà. Soprattutto l'astrazione consiste nella generalizzazione e ha una realtà non nelle cose stesse che sono individuali, bensì nelle idee stesse e nei nomi che ne sono segni convenzionali.

Se Locke rimane empirista per quanto riguarda l'origine della conoscenza, vi sono nonostante ciò elementi razionalistici nella sua concezione della scienza: la scienza-modello è infatti la matematica. -34- Ogni scienza è fondata sull'intuizione (assenso immediato della mente alla combinazione di due idee) e sulla dimostrazione (assenso ottenuto mediante l'intervento di idee intermediarie). In questo senso anche l'etica può essere dimostrata, in quanto è fondata su intuizioni certe e reali.

Interessante è la distinzione tra essenze reali e nominali. La prima è la costituzione reale di una cosa, la seconda è l'idea generica che ne abbiamo e che è significata dal nome. Le scienze naturali sono approssimative perché l'essenza reale delle cose rimane sconosciuta. La matematica invece riguarda

⁷⁷ Cf. *Essay Concerning Human Understanding*, ed. by A.C.Fraser, 1,1,2; 1,39; 1,1,5; 1,40; 1,1, 22; 1, 56.

⁷⁸ Cf. *Essay*, 2,17,1; 1,276.

⁷⁹ Cf. *Essay*, 2,1, 2-4; 1,121-124; 2,1,25; 1,142. Per quanto riguarda la sensazione, Locke distingue, anche lui, qualità primarie corrispondenti alla realtà e secondarie, causate dalla realtà ma esistenti solo nei sensi. Cf. *Essay*, 2,8,15; 1,173.

oggetti la cui essenza nominale è identica con quella reale (la loro realtà sta proprio nell'astrazione). Nella morale si conosce l'essenza reale in quanto l'esperienza pratica porta alla formazione di un'idea adeguata alla realtà.

Locke distingue strettamente fede e ragione. La rivelazione e la grazia in genere non tolgono in nessun modo la natura dell'uomo: un'opinione molto giusta in quanto infatti la fede non può contraddire la ragione, ma Locke sottopone la distinzione tra dottrina rivelata e non rivelata al giudizio della ragione e così non rispetta il primato assoluto dell'azione divina. La fede però non è in nessun modo scienza, ma piuttosto convinzione e così si distingue dall'operazione dell'intelletto, al quale però viene sottoposta per giudicarne l'autenticità.⁸⁰

La causalità e l'esistenza di Dio come Causa prima trascendente.

La conoscenza si spiega per causalità in quanto ogni idea, semplice e complessa, proviene da un'azione causale sul soggetto, nel quale produce un effetto. La causalità è inoltre un oggetto immediato della stessa conoscenza, perché per formarne l'idea basta considerare una sostanza cominciante ad esistere per mezzo dell'operazione di un'altra sostanza. Locke distingue generazione, alterazione e creazione (quest'ultima non ha nessun soggetto preesistente). Non vi è però un legame logico tra la sua -35- affermazione che la casualità deriva dalla sensazione e l'ammissione della creazione (che non è oggetto di esperienza sensibile).

La causalità è una relazione tra idee, un'idea complessa, e quindi prodotto della mente, ma trova una corrispondenza reale nella potenza delle cose (*power*), che è una relazione nei confronti dell'azione e del cambiamento. La potenza di ricevere un'azione è potenza passiva; quella di comunicarla è attiva. Il movimento meccanico ci rivela soprattutto la potenza passiva (ricevere l'azione); la potenza attiva nel senso di un vero esercizio della causalità efficiente si ricava dall'introspezione, quando ci accorgiamo che la nostra mente può comandare azioni particolari secondo la sua preferenza.⁸¹

Sembra perciò che l'anima abbia un certo dominio del suo atto, ma essa stessa è sotto l'influsso di passioni e desideri e la sua libertà non sembra andare oltre una semplice spontaneità. Non è poi la volontà che è libera, ma l'uomo in quanto è capace di dirigere le sue azioni all'esecuzione. La libertà è legata al pensiero e perciò esiste soltanto nell'uomo e non negli animali inferiori. Ciò però non vuol dire che l'anima umana sia immateriale, perché Dio potrebbe dotare della capacità di pensare anche un'entità materiale (Locke non parla dello stato di fatto, ma di quello di diritto; non dice che l'anima pensante è materiale, ma che una tale idea non è contraddittoria e quindi non è inconcepibile).

La libertà è poi richiesta anche per la moralità in quanto il bene morale è la conformità di un'azione volontaria ad una legge munita di sanzioni. Locke, insistendo sull'aspetto penale della legge non vuole ridurla alla legge positiva, ma questa insistenza lo fa apparire talvolta in una luce di

⁸⁰ Cf. *Essays* 4,19, 14; II,438 : "God, when He makes the prophet, does not unmake the man. He leaves all his faculties in the natural state, to unmake him to judge of his inspirations whether they be of divine origin or no".

⁸¹ Per la causalità cf. *Essays*, 2,21,3-5; I,310-313; 2, 26,1-2; I,433-435.

eudemonismo deteriore (il bene consisterebbe nell'evitare la pena legata alla trasgressione e la norma sarebbe quindi il sentimento di piacere o di dolore (*pleasure and pain*)).⁸² -36-

Il ruolo della causalità è importante nella prova dell'esistenza di Dio fondata su due presupposti: da una parte la certezza intuitiva della nostra esistenza e della sua contingenza e dall'altra parte la causalità richiedente una causa prima. Sembra però che la causalità sia intesa più nel senso spazio-temporale che nel senso ontologico. Dio però è trascendente in quanto eterno e necessario a differenza da tutte le altre cose che hanno un inizio e dipendono da Lui nella loro esistenza.⁸³

Anche in Locke, come già in Hobbes, possiamo quindi constatare la combinazione di un'epistemologia sostanzialmente empiristica con elementi razionalistici. La sua critica dell'innatismo è molto valida, ma il suo limite appare nella riduzione della conoscenza all'esperienza. L'elemento nuovo è la valutazione della "riflessione" cioè dell'esperienza interiore. Per quanto riguarda la ragione il suo ruolo è ridotto ad una semplice generalizzazione di idee che si distacca dalla realtà e porta solo a essenze "nominali". L'elemento nominalista ed idealista prevale in questo campo. Così l'idea della sostanza sarebbe solo un prodotto della ragione che esige il sostrato per i cambiamenti delle cose⁸⁴.

Si salva invece la causalità che si potrebbe ricavare dalla realtà stessa delle cose dotate di una potenza a ricevere e a comunicare l'azione. La causalità non si riduce a un semplice moto meccanico, ma si rivela piuttosto nel moto spontaneo della mente dotata di pensiero, ma non necessariamente immateriale. Dio è causa prima, trascendente e creatrice (anche se il concetto di creazione non viene adeguatamente spiegato), ma la sua causalità non è ancora vista in tutta la sua profondità metafisica, in quanto viene concepita piuttosto metafisicamente come un *primum* spazio-temporale.

DAVID HUME⁸⁵

La "percezione"

Hume critica aspramente la metafisica che si serve spesso di termini staccati dalla realtà sensibile, non corrispondenti all'esperienza. -37- Per liberare la filosofia da una tale terminologia deteriore ("jargon"), che ne è una vera e propria "disgrazia", Hume pone come principio di qualsiasi conoscenza il dato empirico. Qualsiasi concetto basato sull'esperienza si chiama "percezione", ma vi è una percezione immediata, cioè la stessa sensazione che viene designata come "impressione", la cui immagine mentale è l'"idea".

⁸² Per la moralità cf. COPLESTON, 5/I, 133 ss.

⁸³ Cf. *ibid.*, 126 s.

⁸⁴ La sostanza esiste ma non sappiamo nulla della sua essenza. Abbiamo qui un precorrimiento della "cosa in sé" di Kant. *Nota del Curatore.*

⁸⁵ Cf. THONNARD, 513-522; COPLESTON, 5/II, 63-156 con documentazione di testi; Höffding, I, 429-448.

Le impressioni sono più vivaci, più forti; le idee sono delle rappresentazioni più attenuate.⁸⁶ Alla percezione – sia come impressione, sia come idea – si riduce ogni conoscenza, senza la possibilità di oltrepassarne in qualsiasi modo i limiti.⁸⁷ Le percezioni vengono elaborate dalla memoria e dall’immaginazione. La prima le ripete come qualcosa di intermedio tra impressione e idea, l’altra invece le ripete a livello di pure idee. La prima conserva l’ordine delle percezioni e le riguarda nel loro insieme (sintesi); l’altra può cambiare arbitrariamente l’ordine naturale separando le idee l’una dall’altra (analisi). Anche l’immaginazione però è sottoposta ad una “forza soave” di associazione fondata sulla somiglianza, sulla vicinanza spazio-temporale e sul rapporto causa-effetto.⁸⁸

La ragione può andare oltre la percezione sensibile, ma in questo caso si serve della causalità. Siccome poi, secondo Hume, la causalità non corrisponde a niente nell’esperienza, si può dire che in questa operazione la ragione si stacca dalla realtà. Questo distacco è legittimo nella scienza matematica, che riguarda relazioni tra idee senza richiedere una conferma empirica. Le sue proposizioni sono formali e la loro verità è del tutto indipendente dalla loro applicazione nel mondo fisico.

Per Hume l’esperienza sensibile non stabilisce necessariamente un contatto con la realtà esterna e pertanto si può dire che la sua epistemologia empiristica è completamente soggettivistica (probabilmente sotto l’influsso dell’“immaterialismo” di George Berkeley, il cui empirismo attribuiva la realtà non all’oggetto, ma alla stessa percezione: *esse est percipi*). -38- La stessa attribuzione di una realtà esteriore e corporea alle nostre impressioni e al loro oggetto è solo un atto della nostra mente. Tutte le qualità, non solo quelle secondarie, ma anche le primarie hanno una realtà soltanto dalla parte del soggetto. E’ ovvio che un tale soggettivismo porta in ultima analisi allo scetticismo, ma Hume ammette che il senso comune e la vita pratica smentiscono la possibilità di mantenere un atteggiamento coerentemente scettico. La natura non si piega ai principi e il filosofo non può non essere allo stesso tempo un uomo. In questo senso lo scetticismo non può mai essere assoluto.⁸⁹

La critica della causalità.

Hume inizia questa critica partendo dal principio di non contraddizione. Le relazioni matematiche non permettono l’affermazione contraria, la negazione, perché questa sarebbe

⁸⁶ *Enquiry concerning Human Understanding*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1951, 2,17, p.21 ss., (critica della terminologia “metafisica); per le “impressioni” e “idee” cf. *A Treatise of Human Nature* 1,1,1, p.1

⁸⁷ Cf. *Treatise* 1, 2,6, pp. 67 ss.: “Let us fix our attention out of ourselves as much as possibile ... we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions which have appeared in that narrow compass”.

⁸⁸ Cf. op. cit., 1,1,4, p.11.

⁸⁹ Per il soggettivismo cf. *Treatise*, 1, 4, 2; p.191: “the ascribing a real and corporeal existence to these impressions, or to their objects, is an act of the mind”. Per l’impossibilità di mantenere atteggiamenti scettici di principio, cf. *Enquiry* 12, 2, 128, p.160: “Nature is always too strong for principle” e ibid.1,4,p.9 : “Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man.”

inconcepibile, ma le realtà fisiche, come fenomeni naturali, permettono una negazione senza il pericolo di contraddizione. Così la proposizione che “il sole non sorgerà domani” non implica più contraddizione della proposizione che “il sole sorgerà domani”.⁹⁰ La causalità è fondata perciò sulla persuasione che il corso abituale dei fenomeni naturali (ad esempio, il sorgere del sole) deve essere continuato e pertanto si definisce solo come una successione di fatti simili tra loro.

Vi è però una differenza tra causa filosofica e causa naturale: la prima si può ridurre a una pura somiglianza, successione o congiunzione spazio-temporale; la seconda implica uno stretto legame di idee, ma a livello delle idee stesse e quindi nel soggetto senza una corrispondenza oggettiva. L’esperienza constata la successione dei fatti; il legame causale è creato dal soggetto stesso abituato a una concatenazione di fenomeni ed è questa abitudine mentale che crea la causalità facendo da un *hoc post hoc* un *hoc propter hoc*.

Non vi è perciò nessuna necessità metafisica che ogni ente che ha un inizio debba essere causato, anche se il principio -39- è comunemente accettato. La causalità non è quindi fondata nella realtà oggettiva, ma viene fornita dal soggetto conoscente. Come tale ha però un valore necessitante, così da escludere la contingenza nel senso di un evento casuale e quindi non causato. Le cause sono determinanti; l’incertezza che si può avvertire in taluni casi non è dovuta alla mancanza di una causa e quindi al caso, ma all’azione di cause che ci rimangono nascoste.⁹¹

Il rapporto causa-effetto è inoltre univoco; non è lecito attribuire a una causa qualità più alte di quanto è richiesto per la produzione dell’effetto stesso. E’ per questo che Hume critica la prova dell’esistenza di Dio fondata sulla causalità. Dio non è oggetto di percezione sensibile e pertanto rimane sconosciuto né si può conoscere dalle sue opere, perché è quanto mai dubbio se si possa conoscere la causa soltanto dal suo effetto.⁹² E’ ovvio che si tratta qui di una confusione tra essenza ed esistenza e dell’incapacità di concepire l’atto dell’essere come effetto infinito⁹³ e quindi richiedente causa infinita. Tale limite però è la sorte di ogni epistemologia empiristica.

L’anima umana, la volontà, la libertà, e la moralità.

⁹⁰ *Enquiry*, 4, 1, 21, pp.25 ss.

⁹¹ Cf. *Treatise*, 1,3,12, p.132.

⁹² *Enquiry*, 11, 114, p.148.

⁹³ L’atto d’essere si può considerare sotto due punti di vista diversi: possiamo considerare l’atto d’essere dal punto di vista della sua *intelligibilità* per noi e l’atto d’essere così com lo troviamo *di fatto* negli enti che cadono sotto la nostra esperienza. Dal primo punto di vista l’essere ci appare illimitato o infinito perché il limite in questo caso è dato dal non-essere; ora il non-essere esclude l’essere. Di fatto noi troviamo, nelle cose nelle quali abbiamo esperienza, l’atto d’essere sempre limitato e finito, il che però non dipende dall’essere come tale ma dal fatto che l’essere è limitato da un’essenza limitata. Così nella creatura avviene un processo ontologico inverso rispetto a quello che avviene nel mondo della grazia. Mentre infatti nella creatura l’essere è in qualche modo “divino” ed è limitato dall’essenza, nella vita di grazia è l’essenza della grazia ad essere divina, mentre questa divinità della grazia è limitata dal suo esistere finito ed accidentale nella creatura. *Nota del Curatore.*

Anche Hume ammette un'esperienza interiore, introspettiva, ma non ammette l'esistenza di un "io" come soggetto della vita psichica. In ogni caso un tale sostrato rimane perfettamente sconosciuto e non si può raggiungere né per mezzo dell'esperienza (perché l'io si percepisce soltanto come già affetto da altre percezioni o passioni), né per mezzo del ragionamento (perché è impossibile mettere d'accordo le due affermazioni "ogni percezione ha un'esistenza distinta" e "l'anima non può mai concepire una connessione tra due esistenze distinte", che pure sono ambedue vere).⁹⁴ L'esistenza dell'anima rimane quindi alquanto oscura.

Per quanto poi riguarda la volontà, Hume la definisce come l'impressione interna che sentiamo e di cui siamo coscienti, quando con conoscenza del fatto diamo inizio ad un movimento del nostro corpo o ad una percezione -40- della nostra anima.⁹⁵ Hume avverte quindi che vi è in noi un principio di mozione, ma la volontà ne è soltanto la sensazione interiore, non la causa che ne potrebbe dare una spiegazione. Anche la causalità interiore infatti viene sottoposta alla critica della causalità in genere. Anche qui si tratterebbe di altro che di una semplice successione di stati mentali e la percezione della loro congiunzione e Hume non è disposto ad accettare una vera e propria causalità efficiente da parte della volontà sul suo proprio atto e sugli atti esterni, finché non si può sapere in che modo tale azione causale possa essere esercitata.⁹⁶

La libertà viene identificata da Hume con la casualità e in questo senso viene rifiutata come contraria alla stessa definizione della causalità e all'esperienza. La ragione definisce l'azione causale come determinazione e l'esperienza che constata la successione dei fatti non dà luogo al caso.⁹⁷ L'unica libertà ammissibile è, anche per Hume, quella di spontaneità intesa come assenza di influssi esterni necessitanti. La ragione non può causare né azione esterna, né volizione interna, né può contrastarla come non può neanche opporsi a passioni ed emozioni. La sua azione è al massimo direttiva, non causale e in ogni caso la ragione stessa è addirittura "schiava delle passioni".⁹⁸

La norma della moralità non consiste in una legge esterna e fissa, ma è essenzialmente un "sentimento". Non è l'azione stessa che è buona o cattiva, ma lo è soltanto in quanto suscita sentimento di approvazione o disapprovazione. Questa approvazione nasce dall'utilità non tanto individuale quanto piuttosto sociale. L'origine della moralità è quindi il bene di una determinata società.⁹⁹ Così è aperta la

⁹⁴ Cf. *Treatise* 1, 4, 6; p.251ss.

⁹⁵ Cf. *Treatise* 2, 3, 1, p. 399.

⁹⁶ Ibid. 1, 3, 14, p. 632-3, *Appendix*.

⁹⁷ *Treatise* 2,3,1, p.407: "According to my definitions, necessity makes an essential part of causation; and consequently liberty, by removing necessity, removes also causes, and is the very same thing with chance".

⁹⁸ Ibid. 2, 3,3, pp. 414-415.

⁹⁹ Cf *Treatise* 3, 1,1,1, pp.468s.; cf *Enquiry concerning the Principles of morals*, *Appendix* 1,239, p.289.

strada verso un relativismo morale che confonde la norma etica con un piacere estetico o un'utilità politico-sociale.

L'empirismo di Hume si stacca sempre più dal realismo epistemologico per arrivare a conclusioni apertamente scettiche. -41- La stessa causalità non trova più corrispondenza reale, ma nasce da una tendenza associativa della nostra mente. Viene però sempre concepita a livello di sensazioni empiriche e quindi come un'interazione univoca tra fenomeni sensibilmente percepibili e stati d'animo susseguenti. In questa prospettiva non si può spigare l'azione della ragione o della volontà sul corpo, non si spiega l'azione di Dio sulla creatura e si esclude la contingenza delle cause seconde.

La volontà stessa è "libera" solo come sottratta a coazione esterna, nel senso di una spontaneità; la ragione ha la funzione di "dirigere" le azioni, ma a sua volta è dominata dalle passioni. In questo quadro anche il giudizio morale si riduce ad un semplice sentimento di approvazione, secondo l'utilità della vita sociale. In nessun modo si spiega la responsabilità morale del soggetto. L'epistemologia di Hume si presenta come un empirismo più conseguente ed un soggettivismo confinante con lo scetticismo. Una spiegazione metafisica della causalità rimane impossibile in questo quadro gnoseologico.

IL POSITIVISMO. AUGUSTE COMTE, HIPPOLYTE TAINÉ¹⁰⁰

La conoscenza scientifica.

La forza motrice del positivismo è il desiderio di dare alla filosofia il carattere di una scienza esatta con oggetto sperimentabile e misurabile, con metodologia precisa e quindi con validità universale. L'ottimismo di A.Comte gli faceva credere che lo sviluppo del pensiero umano procede decisamente in questa direzione, superando lo stato teologico che si adoperava di studiare un oggetto assoluto e trascendente, lo stato metafisico il cui studio sarebbe sempre concentrato attorno ad un oggetto assoluto, ma immanente, e finalmente la scienza dovrebbe abbandonare decisamente gli oggetti assoluti dedicandosi esclusivamente al relativo e facendo così prevalere ragione su immaginazione.

-42-

Così il positivismo si presenta come empirismo, in quanto lo stato ideale della scienza farà predominare lo studio degli oggetti relativi e cioè proporzionati alla nostra conoscenza, quali sono soltanto i fatti dell'esperienza e le leggi che regolano i rapporti tra di loro.¹⁰¹ L'oggetto della conoscenza empirica non è solo sperimentabile, ma anche misurabile in quanto le realtà materiali e corporali sono quantificabili. Le leggi della scienza positiva debbono essere tali da poter esprimersi in

¹⁰⁰ Cf. THONNARD, pp. 609-633; 650-664; HÖFFDING, II, 325 -366

¹⁰¹ COMTE diceva a questo proposito: "Tout est relatif, voilà le seul principe absolu", cit. in THONNARD, p.630.

formule matematiche. E' ovvio che un tale oggetto rimane perfettamente immanente e infatti la scienza positiva non può dire niente a proposito di principi trascendenti e assoluti. Non può ovviamente negarne l'esistenza, perché questi ultimi sono completamente sottratti alla sua conoscenza ed il positivismo cerca di mantenere a questo proposito un atteggiamento agnostico coerente.

Per quanto riguarda la psicologia dell'atto conoscitivo è ovvio che questo è perfettamente riducibile alla sensazione dei sensi esterni (l'esperienza interiore invece non è ammessa come base di conoscenza certa). La ragione ha una sua funzione particolare, che va al di là del fatto materiale immediato, in quanto il suo compito è proprio quello di ordinare i fatti tra loro secondo delle leggi o di riunire diversi dati empirici in un'ipotesi. Quest'ultima però è legittima soltanto in quanto si sottopone alla verifica dell'esperienza sensibile. H.Taine sottolinea un duplice aspetto nella sensazione: un fenomeno fisiologico (che riguarda ad esempio il sistema nervoso) ed un fenomeno psicologico, in quanto la sensazione produce nel soggetto un'immagine derivata dall'oggetto e così si distingue da un puro e semplice fenomeno nervoso. L'idea generale è più chiara e più ricca dell'immagine immediata, non si tratta però di un concetto astratto, ma di un nome comune concepito come segno capace di essere rievocato -43- da qualsiasi individuo della serie e di rievocare a sua volta tutti gli individui della medesima.

L'idea perciò non è il risultato dell'azione di una facoltà puramente spirituale, bensì una sensazione attuale capace di rievocare simili sensazioni passate e anticipare possibili sensazioni affini nuove. Il nominalismo di Taine porta anche una marca chiaramente soggettivistica. Egli non ammette l'intuizione sensibile immediata dell'oggetto, ma l'oggetto dell'esperienza sarebbe l'immagine interiore del soggetto. Il contatto con la realtà viene però postulato in base al parallelismo che collega i fenomeni fisiologici e psicologici del soggetto con i fenomeni fisici reali della natura. La sensazione è perciò una "allucinazione" in quanto è soggettiva, ma è "vera" se ad essa corrisponde un oggetto reale (come è il caso di una mente sana). Solo grazie al monismo materialista (o "panteista" in quanto la legge generale che pervade e dirige il mondo materiale è chiamata da Taine "Dio") si salva un certo realismo epistemologico.

Più che una teoria della conoscenza il positivismo vuole essere una metodologia delle scienze. Al centro dell'attenzione di A.Comte era proprio la classificazione delle discipline scientifiche. Anzitutto viene eliminata l'ontologia a causa della sua trascendenza e la psicologia in quanto il suo oggetto non è esteriormente verificabile. Quest'ultima viene sostituita dalla fisiologia e dalla sociologia. La classificazione delle scienze avviene secondo il principio dell'universalità e della semplicità del loro oggetto. Alla base è la matematica con l'oggetto più semplice possibile e con leggi universalissime; al vertice si trova la sociologia con l'oggetto più complesso e leggi più particolari.

La causalità e la libertà .

Come abbiamo già visto, A. Comte non dava nessun credito all'esperienza interiore e perciò riduceva le scienze dell'uomo allo studio di fisiologia (anche fenomeni "psichici" sono considerati come riducibili alla fisiologia del cervello e del sistema nervoso) e di sociologia, che sarebbe una ricerca di leggi regolanti il comportamento esteriore dell'uomo nella società. Anche qui le leggi sono

considerate come precise, ineccepibili e necessitanti, anche se più particolari e più complesse di quelle della matematica, della fisica e di altre scienze naturali. -44-

Il positivismo fornisce un bell'esempio di come un'epistemologia empiristica restringe ed aliena il concetto di causalità. Per A.Comte la causalità sarebbe soltanto il legame necessario tra l'antecedente ed il conseguente. Non si può, in questo orizzonte, distinguere tra causa e condizione, né si può ammettere una pluralità operativa delle cause fondata sull'analogia della gerarchia delle sostanze, in quanto una tale ipotesi richiederebbe l'ammissione di un principio trascendente.

E' inoltre chiaro che in una tale prospettiva la causa libera risulta un'assurdità, perché la causalità essendo definita come necessità, una causa libera sarebbe una contraddizione *in terminis*. H.Taine, dopo aver identificato la sostanza con una semplice illusione fondata sulla possibilità permanente delle sensazioni derivanti dall'osservazione di determinate leggi, definisce la causalità non come comunicazione di perfezione da parte di una sostanza, ma come "un fatto precedente e concomitante, di cui si è misurato il rapporto quantitativo con un altro fatto conseguente".¹⁰²

La stessa concezione della scienza nel pensiero positivistico richiede l'immutabilità delle leggi naturali e quindi un perfetto determinismo. A.Comte porta come prova di questo fatto il successo della matematica applicata alle scienze naturali, ma attribuisce all'uomo anche un certo potere sulla natura, in quanto gli è consentito di usare le leggi naturali a suo vantaggio. Questa concezione è dettata da un certo utilitarismo che accompagna assai spesso il pensiero "positivo".

Per H.Taine la volontà è "possibilità di decisione", se per decisione si intende la fissazione della tendenza predominante che vince le altre tendenze. La forza della tendenza diminuisce con l'astrazione dell'oggetto presentato ed aumenta con l'interesse che la porta all'oggetto. La decisione, cioè la fissazione della tendenza prevalente è necessaria, ma vi è una illusione di libertà nella nostra mente che proviene dalla constatazione di una molteplicità di tendenze. Interessante per Taine non è la necessità ma proprio la libertà che distruggerebbe la responsabilità -45- morale, conseguenza che risulta necessariamente dalla concezione positivistica della causalità. In questa prospettiva la libertà sarebbe un vuoto di causalità e un'azione libera sarebbe perciò non causata e quindi non imputabile.

La moralità secondo la concezione positivistica dipende dal relativismo, determinismo evoluzionistico ed ottimismo storico. Il relativismo deriva dalla dipendenza dalle circostanze storiche delle norme morali attuali. La società a sua volta è sottoposta ad una evoluzione che è necessaria e viene descritta con molto ottimismo come un movimento che porta al dominio dell'altruismo. L'ideale morale infatti è semplicemente il prevalere di tendenze altruistiche su quelle egoistiche. Anche qui perciò si tratta di una semplice risultante da tendenze determinate a loro volta da tendenze storiche e sociali. Una "ethica more geometrico demonstrata" con poco senso per la responsabilità delle persone e con poco spazio per la libertà e la responsabilità dell'agente morale.

Il *novum* del positivismo rispetto ai sistemi empiristici precedenti sta soprattutto nella ricerca di una filosofia come scienza universale, fondata sull'esperienza e verificabile da essa, e soprattutto riguardante oggetti esclusivamente misurabili e quantificabili, così da consentire una metodologia

¹⁰² Cf. THONNARD, p.653.

dominata dalla scienza matematica. Questo porta a restringere ancora di più il concetto di causalità ridotto ad una pura connessione tra fenomeni antecedenti e conseguenti secondo leggi naturali ineccepibili e quindi ad un determinismo assoluto che soffoca la libertà del soggetto e riduce la moralità ad un gioco di forze sociali, che dovrebbe svilupparsi nel progresso storico verso un dominio sempre maggiore della tendenza altruista.

JOHN STUART MILL E L'EMPIRISMO INGLESE.¹⁰³

La logica fondata sull'induzione.

John Stuart Mill critica aspramente l'empirismo preso nel senso di una volgare generalizzazione di fatti senza metodo scientifico, ma la sua epistemologia è chiaramente empiristica, in quanto secondo lui ogni nostra conoscenza deriva dall'esperienza sensibile. L'intuizione può essere ammessa con come l'immediata conoscenza di -46- cose esterne alla nostra mente, bensì soltanto come l'immediata percezione della nostra sensazione ed è solo in questo senso che l'intuizione fornisce le premesse fondamentali per la conoscenza di ogni altra verità.

La sua critica all'apriorismo idealistico non lascia dubbi. Per lui infatti la dottrina di un'intuizione o coscienza indipendente dall'osservazione e dall'esperienza è sorgente di falsi pregiudizi.¹⁰⁴ Si può però porre la questione se egli limitava la conoscenza all'esperienza sensibile (infatti l'empirismo non consiste nell'affermare che la nostra conoscenza deriva dalla esperienza, ma nel limitarla a questo campo ristretto) e sembra che si possa rispondere positivamente. Infatti non vi è possibilità di raggiungere verità assolute ed ogni principio generale ha bisogno di essere verificato empiricamente.

Se è vero (come fa osservare il Copleston) che Mill ammetteva una struttura stabile della natura e quindi la possibilità di enunciare delle leggi valide per ogni esperienza possibile, questo fatto non solo non smentisce, ma anzi rafforza la sua posizione empiristica, in quanto l'evidenza dei principi generali di conoscenza non è fondata sui principi stessi come applicabili alla natura, ma sulla presupposta stabilità dei fenomeni naturali (oggetti di esperienza sensibile). Perfino le premesse matematiche sono "risultati di osservazione di esperienze, fondati ... sull'evidenza dei sensi".¹⁰⁵

L'unico modo di andare al di là dell'esperienza attualmente acquisita è l'induzione che consiste nello "scoprire e provare proposizioni generali" così che si può ritenere come vero un fatto futuro rassomigliante sotto tutti gli aspetti ai casi verificatisi già nell'esperienza passata. Da tali fatti singoli (ad esempio la morte di Socrate e di Cesare) si formula una proposizione generale ("tutti gli uomini

¹⁰³ Cf. COPLESTON 8/I, 42-112; HÖFFDING, II, 399-441.

¹⁰⁴ Cf. *A system of Logic*, 10th, 1879, I,.5; I, Introduction, 4; *ibid.* I, footnote; I, Introd.4; *Autobiography*, pp.225 ss. (cit. da COPLESTON).

¹⁰⁵ *Logic* II, pp.148 ss. ; II, ,3, 24, 4.

sono mortali”) applicabile però anche ad altri casi futuri (ad esempio che il duca di Wellington è mortale, anche se attualmente è ancora in vita). Le proposizioni generali sono perciò definibili come -47- “registri di inferenze già fatte e brevi formule per poter farne delle altre”.¹⁰⁶ Il ragionamento sillogistico non deduce conseguenze dalla premessa ma *secondo* (“according to”) la premessa. Siccome poi la premessa non è universale in se stessa ma solo come generalizzazione di singoli fatti, Mill afferma che il sillogismo conclude solo dal particolare al particolare.

Concezione empiristica di causalità e la sua applicazione alla volontà umana.

Mill intende per causalità la sequenza uniforme dei fenomeni, così che ripetuta la serie di fatti, si dovrebbe arrivare sempre allo stesso risultato. Tale sequenza però dev’essere invariabile, certa ed incondizionata. Non basta osservare la sequenza di un fatto dopo l’altro, ma l’antecedente è causa solo se racchiude in sé tutte le condizioni necessarie e sufficienti per produrre il conseguente. Sulla certezza e l’universalità di questo principio si fonda la metodologia dell’induzione, in quanto la conoscenza della causa permette la predizione dell’effetto.

Il principio di causalità però non solo deriva dall’esperienza, ma è limitato ad essa, come Mill afferma coerentemente con i suoi principi empiristici. La legge della causalità è “coestensiva con l’esperienza umana” e non vi è nessun bisogno di andare al di là della “verità familiare che l’invariabilità della successione è fondata sull’osservazione che si può avere tra ogni fatto naturale ed un altro fatto che lo ha preceduto”. Oltre i limiti della nostra esperienza, ad esempio in altre regioni dell’universo, si può teoricamente ammettere che il principio non sia valido, ma nel nostro campo di esperienza ha una validità pratica certa.

E’ ovvio che una concezione empiristica della causalità vieta l’ascesa argomentativa ad una causa prima trascendente ed è per questo che Mill non ammette la prova cosmologica dell’esistenza di Dio.

Lo stesso limite epistemologico gli vieta di assegnare alla volontà umana l’attributo di “libertà.” -48- Secondo lui l’indeterminismo significa sempre un’infrazione del principio di causalità nel senso che un atto libero sarebbe un atto non causato. Mill insegna perciò che la volontà umana come ogni altro agente obbedisce necessariamente alla legge della causalità, così che “dati i motivi presenti alla mente di un individuo e dato anche il carattere e la disposizione dell’individuo, si può dedurre infallibilmente il modo in cui agirà”.¹⁰⁷

Ovviamente la serie causale che determina una tale azione potrebbe essere diversa ed allora anche l’azione che ne risulta potrebbe essere diversa, ma la questione è appunto come può cambiare tutta la serie causale. Un determinismo conseguente non può ammettere un tale cambiamento di fatto;

¹⁰⁶ *Logic*, I, P.221; I, 2, 3, 4: “General propositions are merely registers of such inferences already made, and short formulae for making more”.

¹⁰⁷ *Logic* II, p.422.

al massimo ne può fare un'ipotesi. Mill dice però che l'uomo può contribuire alla formazione del suo carattere, un'affermazione che non si spiega bene nell'insieme del suo sistema, perché l'azione stessa con cui l'uomo cerca di cambiare il suo carattere non dovrebbe essere altro che il risultato necessario, incondizionato, di una serie causale precedente, cosicché in ultima analisi il potere dell'uomo di educare se stesso dovrebbe di nuovo risultare nullo.

Interessante è la questione del male nella filosofia di J.S.Mill. E' ovvio che si rifiuti di ammettere una bontà analogica di Dio, perché allora sarebbe staccata dall'esperienza. Le stesse sensazioni di piacere e di dolore suggeriscono che l'uomo è creato per essere felice, Ma Dio non ha creato il mondo per la sua felicità. Il Creatore intelligente, ma non necessariamente onnipotente, sarebbe per Mill l'ipotesi più accettabile, ma il suo atteggiamento generale rimane decisamente scettico.

J.S.Mill arricchisce l'empirismo con la sua teoria dell'induzione fondata sul principio di causalità limitato all'esperienza sensibile (da cui deriverebbe anche lo stesso nesso causale) e perciò immanente e necessitante. La libertà e il problema del male non possono -49- trovare una spiegazione adeguata in questa prospettiva epistemologica limitata.

BERTRAND RUSSELL E IL NEOPOSITIVISMO EMPIRISTICO.¹⁰⁸

L'empirismo e i suoi limiti.

Secondo Russell i dati attuali di sensazione sono puramente fisici, oggettivi e vengono considerati come "ultimi costituenti della materia" e quindi della stessa realtà. Nella sensazione il soggetto percepisce un oggetto. La conoscenza della realtà è data con l'impressione sensibile. I dati sensibili attualmente conosciuti, o meglio "sentiti", appartengono agli elementi fondamentali della costituzione del mondo materiale¹⁰⁹, ma allora si pone spontaneamente la questione di che cosa bisogna pensare di quei costituenti del mondo fisico che non vengono percepiti attualmente, ma possono esserlo in un'altra sensazione attuale. Russell risponde ammettendo dei dati sensibili potenziali: i "*sensibilia*". L'empirismo conseguente dovrebbe naturalmente escludere qualsiasi illazione razionale e limitare la conoscenza alla sensazione attuale del soggetto individuale, ma Russell riconosce qui i limiti dell'empirismo estendendo la conoscenza anche alle sensazioni possibili del medesimo soggetto e a quelle di altri soggetti di conoscenza.

Da parte dell'oggetto la conoscenza è ridotta all'esperienza sensibile attuale e potenziale, propria e quella di altri uomini. Per quanto poi riguarda la costituzione del soggetto della conoscenza,

¹⁰⁸ Cf. COPLESTON, 8, II, 185-254.

¹⁰⁹ *Mysticism and Logic*, p.128; COPLESTON, p.202, n.41; Cf. n.42: "The actual data in sensation, the immediate objects of sight or touch or hearing, extra-mental, purely physical, and among the ultimate constituents of matter".

ovviamente viene scartata l'idea di una vera e propria sostanza. Nonostante ciò il soggetto è conscio del suo atto di conoscenza sensibile. La ripetizione di tali conoscenze attuali non conduce però alla scoperta di una sostanza individuale dotata di capacità conoscitiva, bensì a quella di una qualità comune a tutti gli "stati mentali" che viene chiamata "qualità mentale". Abbiamo qui un caso tipico di riduzione empiristica, una considerazione puramente -50- fenomenologica non può mai oltrepassare il livello delle realtà accidentali e dove un'analisi veramente metafisica (in una prospettiva epistemologica realistica) arriva alla sostanza, l'empirismo scopre soltanto una "qualità". Questo modo di pensare appare chiaramente nella definizione della persona come "una determinata serie di esperienze".¹¹⁰

Russell tende verso un certo nominalismo negando l'esistenza reale non solo di essenze universali, ma perfino di classi di oggetti. Queste ultime sarebbero soltanto delle convenienze simboliche e linguistiche.¹¹¹ Russell tenta di scoprire le realtà empiriche fondamentali, che non possono essere eliminate scartando quelle che sono composte da loro per costruzione e deduzione logica. Realtà complesse, dedotte, non-empiriche, devono essere dissolte nelle loro componenti empiriche fondamentali e ridotte ad esse (analisi riduttiva). L'esistenza della realtà complessa, risultante da una costruzione logica, non viene semplicemente negata, ma dichiarata come superflua, inutile, eliminabile e perciò da eliminare secondo il "principio di risparmio" (principle of parsimony or economy - Ockham's razor). L'empirismo di Russell appare in tutta la sua radicalità in questo programma dell'"analisi riduttiva".

Un empirismo conseguente però non è possibile e anche Russell ne vede chiaramente i limiti ammettendo ad esempio delle proposizioni vere indipendentemente dalla verifica empirica. Un'altra breccia nell'empirismo apre la sua dottrina sulle "inferenze non-dimostrative". Infatti nelle scienze vi sono delle conclusioni dedotte in base a dei principi non empirici, i quali costituiscono i postulati dell'inferenza non-dimostrativa. Russell però non ammette la loro evidenza immediata, ma cerca di darne una spiegazione biologico-psicologica fondata su di una certa propensione a concludere (se si tratta di un processo razionale) e comunque a comportarsi in una determinata maniera. Tali principi formano inoltre un sistema -51- consistente e corrispondente all'esperienza comune; le conclusioni poi che la scienza fa sulla base di questi principi fanno parte di conoscenze probabili, ma di grande utilità pratica.

L'empirismo di Russell è caratterizzato infine da una nota positivista, scientifica. Per lui "ogni conoscenza precisa (*definite*) ... appartiene alla scienza".¹¹² Molte questioni che agitano lo

¹¹⁰ *Logic and Knowledge*, pag. 277; Cf. COPLESTON, 8, I I, p. 209: "A person is a certain series of experiences".

¹¹¹ *The principles of Mathematics*, p. X, Introduction to 2nd edition; *Principia Mathematica* I, p.72; Cf. COPLESTON, 8, I I, p.190, nn.12-13.

¹¹² Cf. COPLESTON, 8/ II, p.247, n.48: *History of Western Philosophy*, 1945, p.10.

spirito speculativo non possono però trovare una risposta scientifica. La funzione della filosofia è perciò quella di mantenere vivo l'interesse per tali questioni. Se poi la filosofia vi può dare una risposta, rimane incerto. “La filosofia sorge da un tentativo straordinariamente ostinato della mente umana di arrivare ad una conoscenza reale”¹¹³; per riuscirvi bisogna supporre un'intelligibilità del mondo. Ora, secondo Russell “ordine, unità e continuità sono invenzioni umane”¹¹⁴. L'empirismo scientifico non può non condurre ad uno scetticismo per quanto riguarda la conoscenza filosofica.

La riduzione neo-positivistica della causalità.

Russell, conscio dei limiti dell'empirismo radicale, cerca di trovare dei principi non-empirici dell'inferenza scientifica ed ammette che fra loro il più importante è appunto quello della causalità. Qui la sua opinione si avvicina in un modo sorprendente alla definizione aristotelica della scienza come conoscenza per mezzo delle cause. Ma la sua concezione della stessa causalità non ne rispetta la piena ricchezza. Il concetto di causa sarebbe fondato solo soggettivamente nella propensione della mente a legare eventi compresenti.¹¹⁵

Tale teoria ovviamente avrà difficoltà a spiegare le realtà del mondo oggettivo ed anche quella di altri soggetti. Solo postulando l'intersoggettività e l'oggettività del legame causale è possibile un'inferenza scientifica, ma per Russell si tratta solo di un postulato scelto per utilità senza -52- escludere l'ipotesi di un soggettivismo assoluto e solipsistico. Interessante in questo contesto è la sua affermazione che “ordine, unità e continuità sono invenzioni umane allo stesso modo come lo sono dei cataloghi o delle enciclopedie”.¹¹⁶

Siccome la causalità presuppone appunto un ordine oggettivo, questa concezione soggettivistica ne fa una pura finzione mentale. Per un'altra via Russell arriva alla stessa conclusione dell'inapplicabilità dei concetti di contingenza o necessità al mondo oggettivo e cioè partendo dalla sua teoria delle classi, secondo cui nessuna classe può essere membro di se stessa. Il mondo non può essere un'entità contingente o necessaria perché esso stesso è la classe di tutte le entità *per definitionem*. (E' ovvio che la definizione immanentistica del mondo come classe di tutte le entità è inammissibile).

Per quanto riguarda poi la formazione del nesso causale nella mente umana, Russell non esclude un influsso di processi fisiologici, ma lascia uno spazio per delle leggi specificamente psicologiche, dette “mnemiche” ed ammette anche leggi fisiche tra eventi soggettivamente non

¹¹³ Op. cit., p.253, n.61: *An Outline of Philosophy*, p.1.

¹¹⁴ Ibid., n.63: *The scientific Outlook*, p.101.

¹¹⁵ “(The mind is) a track of sets of compresent events in a region of space-time were there is matter peculiarly liable to form habits”, *Contemporary British Philosophy*, First Series, p.382; cit. in COPLESTON 8/ II, P.212, N.80; Cf. ibid. p.213.

¹¹⁶ *The scientific Outlook*, p.101; cit. in COPLESTON, 8 / II, p.241, n.34.

percepiti. Qui si può constatare una certa dualità tra il mondo fisico e psichico con la possibilità di un influsso fisiologico sulla mente e a quanto sembra anche su quella attività mentale che è specificamente psichica. In una tale prospettiva la libertà umana sarebbe ovviamente impossibile.

L'etica di Russell non si preoccupa perciò di un'adeguazione del soggetto libero a delle norme finalistiche di moralità, ma propone piuttosto un conseguente utilitarismo: l'azione buona è quella che, tra altre possibili, avrà probabilmente i migliori risultati. Ciò che conta sono gli effetti pratici (pragmatismo) considerati non in se stessi, ma in relazione al desiderio o al gusto (*desire, taste*). Russell cerca di superare un tale soggettivismo etico universalizzando il concetto di "desiderio" morale. Il soggetto non solo desidera il bene, ma vuole anche che tutti lo desiderino.¹¹⁷ E' ovvio che questa dottrina non arriva non solo all'oggettività ma neanche all'intersoggettività: il desiderio individuale non corrisponde necessariamente a quello degli altri. -53-

IL RAZIONALISMO

PLATONE.

L'epistemologia.

Razionalismo ed innatismo, teoria della reminiscenza.

La corrente razionalista nell'epistemologia si distingue per mezzo dell'importanza che attribuisce all'oggetto proprio della conoscenza razionale, concepito come realtà a se stante, autonoma, indipendente dall'oggetto sensibile. Una tale concezione sta alla base della filosofia platonica.

¹¹⁷ Cf. COPLESTON, 8/ II, p.233, 236, 237.

L'intuizione gnoseologica fondamentale di Platone è il postulato che l'oggetto proprio della conoscenza razionale debba essere qualcosa di stabile, fisso, definito e quindi universale. Un tale oggetto si chiama idea (*idea, eidos*) e si oppone al sensibile (*aisthetòn*) come un *ens per se* rispetto all'*ens per participationem*, come un "uno" rispetto ai "molti", come la realtà rispetto all'ombra (se quest'ultima relazione si prende nel senso metaforico). L'idea è oggetto di conoscenza (*noèisthai*), il sensibile invece riguarda la sensazione essendo qualcosa di visibile (*oràsthai*).¹¹⁸

Le idee sono innate in quanto esistono da sempre nell'anima che non ha inizio né fine. L'anima imprigionata nel corpo si dimentica però dello sguardo originale con il quale contemplava le essenze eterne e perciò, per conoscere, deve ricordarsene. In questo senso il processo dell'imparare consiste in una continua reminiscenza.¹¹⁹ La conoscenza del vero aiuta l'anima a tornare nel suo stato di indipendenza (*kath'autèn*) e di felicità originale. Non c'è quindi da meravigliarsi se Platone descrive il processo conoscitivo in termini di un movimento affettivo ascendente dell'anima, che prende il volo verso la dimora degli dèi¹²⁰ o di una liberazione dell'anima asservita, incatenata in una caverna tenebrosa e condannata a vedere soltanto delle ombre, la quale finalmente si stacca dai suoi vincoli, esce dalla sua prigione e meravigliata contempla lo splendore del sole.¹²¹

-54-

Concettualismo. Confusione tra essere reale ed ideale.

L'atto del conoscere non è la scoperta di una realtà nuova, ma il ritrovamento di una realtà primordiale, preesistente, immediatamente presente nella ragione. Non vi è quindi un processo di astrazione, il quale partendo dalle singole realtà sensibili arriva al concetto universale, ma la stessa idea astratta costituisce la realtà ed il vero oggetto della conoscenza. I singoli "sensibilia" sono in qualche modo conoscibili in quanto partecipano alla realtà dell'idea. Le idee come dati primordiali immediati hanno un'esistenza propria, autonoma, indipendente; sono uniche e danno unicità alle realtà singole che ne derivano e vi partecipano. Così però ogni idea è distinta dall'altra e la molteplicità di idee porrà a Platone un ulteriore problema di unificazione.¹²² Il concettualismo platonico si manifesta anche nel

¹¹⁸ Cf. *Repubblica*, VI, 507 b 5-7. 9-10.

¹¹⁹ Cf. *Menone*, n. 86 b 1-4.

¹²⁰ Cf. *Fedro*, 246 d 6 ss.

¹²¹ Cf. *Repubblica*, VII, 514 a 1 - 519 d 9.

¹²² Cf. TONNARD, p.56: "L'erreur de Platon a été de transporter dans le réel, les caractères propres aux concepts, dus au mécanisme de l'abstraction". Cf. *ib.*, p.69.

gusto per le classificazioni logiche e nella tendenza a fondare speculazioni metafisiche su delle categorie fondamentali.¹²³

La causalità.

Il problema dell'“uno” e dei “molti”.

Lo spirito platonico è ammirevole per la sua carica metafisica e sapienziale, che si rivela soprattutto nello sforzo di spiegare i fenomeni ricorrendo alle cause più alte. Siccome però la sua ricerca non parte dai dati sensibili (soggetti al moto), bensì dalle essenze immutabili, non è sorprendente il chiaro predominio nella sua filosofia della causalità formale. Più della relazione causa-effetto lo interessa quella tra l'unità e la molteplicità. Se il reale è uno, i “molti” saranno reali in quanto partecipano alla sua unità e quindi alla sua realtà.

La molteplicità delle singole idee ripropone ad un altro livello il problema dell'unità. Sembra infatti che Platone volesse unificare le idee facendole dipendere da un'idea altissima, che le trascende tutte: quella del Bene, la quale si trova al di là -55- dell'essenza stessa (*epèkeina tes usias*).¹²⁴ Il primato del bene rivela a sua volta la decisa preferenza per la causalità formale (più ancora che di quella finale, in quanto il bene va inteso piuttosto come perfezione). L'ente come tale è inoltre uno con se stesso e diverso dalle altre essenze e perciò partecipa tanto all'uno e all'ente quanto al diverso e al non-ente.¹²⁵ La problematica qui sollevata da Platone si avvicina notevolmente all'analogia dell'ente fondata sulla differenza ontologica, ma la soluzione del problema non è completa, perché il filosofo rimane sempre nell'ambito dell'idea della partecipazione, senza scoprire il dinamismo della potenza e dell'atto.

Predominio della causalità formale confusa parzialmente con quella efficiente.

Platone ammette il principio di causalità in tutta la sua ampiezza, anche quella di causalità efficiente nel divenire: “ogni divenire ha necessariamente la sua origine in una causa, niente può infatti divenire al di fuori della causa”.¹²⁶ Platone non esita a definire la stessa realtà per mezzo della sua capacità ad operare o a subire l'influsso di un altro agente.¹²⁷ Il problema dell'unità fa prevalere

¹²³ Cf. *Sofista*, 218 b 5 ss. (la ricerca di una definizione) e 254 b 7 ss. (le categorie fondamentali). Giustamente fa osservare il COPLESTON I/1 190: “(Plato) doubtless thought that in settling the problem of logical classification, he was also setting the problem of ontological unification”.

¹²⁴ Cf. *Repubblica*, 509 b 6-10.

¹²⁵ *Sofista*, 59 a 4 - b 6.

¹²⁶ *Timeo*, 28 a 4-6.

¹²⁷ Cf. *Sofista*, 247 d.

nettamente la causalità formale e l'idea della partecipazione assume un posto centrale nel sistema platonico. Questo è il limite della concezione platonica della causalità: la causa viene intesa o nel senso di causalità formale o, se tratta di causalità efficiente, il rapporto causa-effetto viene descritto in termini di un contatto locale. Una causalità efficiente trascendentale e creatrice nel senso stretto della parola trova difficilmente un posto nel pensiero platonico in quanto la relazione di causalità sembra essere mutua (cioè tale che vi siano due relazioni reali tra i termini). Così la causalità efficiente si riduce quasi esclusivamente alle azioni e passioni di agenti materiali e in modo più particolare al moto locale.

Nella relazione di partecipazione è espressa l'idea di causalità formale estrinseca. La realtà eidetica è per se (*autò kath' autò*), è -56- uniforme (*monoeidès*), è sempiterna (*aèi on*). Essa trascende i "sensibilia" che vi partecipano, in quanto il divenire e lo scomparire di questi ultimi non modifica in nulla la perfetta immutabilità dell'essenza ideale. La trascendenza che Platone aveva difficoltà ad ammettere per la causalità efficiente si trova pienamente confermata a livello di causalità formale.

Dio.

Difficoltà ad ammettere una causa prima.

Platone insiste sulla necessità della causa in quanto il molteplice esige un uno e l'imperfetto il perfetto. Anche il movimento suppone una causa e nella serie degli agenti bisogna fermarsi ad un primo. A livello di causalità esemplare le realtà prime sono le idee, a livello di causalità efficiente non vi è però un agente primo nel senso assoluto, bensì la mediazione strumentale del demiurgo, il quale ordina una materia caotica preesistente secondo l'ordine trascendente delle idee.

Vi è però un duplice movimento: quello materiale che riceve il moto dall'altro agente e quello spirituale proprio dell'anima che muove se stessa senza dipendere da altri agenti. In quanto Dio è l'anima del mondo, il suo movimento è assolutamente primo ed ha il suo unico principio in Dio stesso. L'idea dell'anima fa pensare però piuttosto alla causa formale. Il moto spirituale sembra inoltre esente dal principio della causalità (efficiente), in quanto non riceve il suo atto da un altro agente, ma lo possiede già.

La concezione platonica della causalità efficiente implica sempre la materia e pertanto non può essere trascendente (demiurgo); lo è invece la causalità formale (Dio-anima del mondo), ma quest'ultima potrebbe essere aperta all'idea della creazione solo se l'influsso della causa esemplare (idea) sull'esemplato (sensibile) fosse anche quello dell'efficienza.

L'esigenza di una perfezione fondante l'esistenza di un imperfetto porta all'affermazione di una causa esemplare prima che è l'essenza ideale, ma Platone attribuendo un'idea ad ogni perfezione, non solo analogica, ma anche univoca, ha difficoltà a vedere i gradi di perfezione e considera ogni idea come realtà quasi assoluta, a se stante, prima nel suo ordine.¹²⁸ Solo cercando di riunire le idee tra di loro il platonismo arriverà al postulato di un'idea prima nel senso assoluto. -57-

¹²⁸ Cf. THONNARD, 69. Cf. anche 65 e 68.

Le due concezioni di Dio. Demiurgo e anima del mondo.

Il cosmo è l'effetto dell'azione ordinatrice del demiurgo, il quale ordinò la materia preesistente secondo un ordine immutabile tenendo fisso lo sguardo sul mondo delle idee, alle quali si ispirava la sua opera (cf. *Timeo* 29 a 2-6). La sua causalità non oltrepassa il livello di un'azione puramente strumentale di mediazione tra le idee (più alta del demiurgo stesso) e il cosmo che egli produce. Non bisogna però dimenticare che si tratta di un mito e Platone infatti sembra aver avuto un'idea più alta di Dio. Il filosofo conosce una divinità che dirige il corso del mondo ed un'altra divinità che sarebbe il Padre e l'Origine della prima.¹²⁹ Questo fa giustamente pensare ad un Dio più alto del demiurgo.

Dio è poi per Platone l'anima del mondo. Vi è in esso un'anima regale (*basilikè psychè*), che possiede una forza causale (*dýnamis tes aitias*) la quale, a sua volta, si comunica alle altre cose.¹³⁰ Nell'idea dell'anima vi è il concetto dell'ordine (causa formale) e forse anche dell'efficienza (il primo moto), ma in quest'ultimo senso appare con chiarezza il pericolo dell'immanentismo (ammissione di un principio immanente ed assoluto, animante e vivificante l'universo "dal di dentro").

L'anima umana e la libertà.

Il dualismo antropologico.

L'anima è una perfezione del corpo, ma gli è esteriore. Il suo stato originale e naturale è quello della separazione dalla materia. La sua presenza nel corpo deve essere considerata come una vera e propria prigionia. Solo se riesce a staccarsi dal corpo, potrà riacquistare la beatitudine primordiale.¹³¹ Nel suo stato presente essa riceve qualche influsso dalla parte del corpo per mezzo della sensazione, ma il dualismo spiritualistico di Platone non è in grado di spiegare le ragioni di questo fenomeno, né di descriverlo.

L'anima come principio primo del suo moto e della sua vita.

La stessa definizione dell'anima è "il moto capace di muover se stesso".¹³² L'immortalità dell'anima deriva dal fatto che **-58-** muove senza essere mossa da un agente diverso da se stessa. Come

¹²⁹ Cf. *Epimenide*, 6, 323 d 2-6 e COPLESTON I /1, 203.

¹³⁰ Cf. *Filemone*, 30 d 1-3.

¹³¹ Cf. ad es. *Fedro*, 65 c 5-9.

¹³² Cf. *Le Leggi*, 896 a 1-2. Cf. anche ad es. *Fedro*, 245 c 5-9.

un *movens immobile* di attività perenne non ha inizio, né pausa e per conseguenza neanche una fine del suo moto e della sua vita.

Conoscenza e volontà. Libertà senza condizionamenti.

Il concettualismo di Platone lo porta a definire l'anima come un principio assoluto di movimento spirituale e siccome l'ideale è, secondo Platone, il reale, è comprensibile che per lui l'anima fosse un principio assoluto del moto in genere. L'anima muove se stessa senza essere mossa da qualsiasi altro agente. L'affermazione della libertà è piena e porta perfino a negare un possibile influsso fisico sull'anima, la quale d'altronde, a causa del dualismo platonico, è già per sua natura esente da simili influssi.

Un influsso morale però c'è e questo viene accentuato in un modo molto energico: è l'influsso da parte dell'intelletto, la cui conoscenza porta l'anima ad agire in un determinato modo. La libertà secondo il pensiero socratico consiste nel "fare il meglio" in quanto la conoscenza del "meglio" trae con sé la decisione di realizzarlo (*proairesthai* = scegliere di preferenza, decidere). La conoscenza morale a sua volta suppone "un'arte del misurare" (*Protagora*, 350 e segg.) nell'anima, ma la distinzione tra conoscenza speculativa e pratica non è ancora chiara.¹³³ La volontà segue infallibilmente la conoscenza e una mancanza morale è perciò possibile soltanto se quest'ultima è erronea. Il peccato è sempre un'ignoranza e un difetto involontario, nessuno può peccare con la coscienza e la volontà di commettere un crimine (*kakòs men gar ekòn udeis*).¹³⁴ L'idealismo platonico porta ad un indeterminismo assoluto sul piano fisico e ad un determinismo altrettanto assoluto sul piano dell'influsso morale da parte dell'intelletto.

S.AGOSTINO

La conoscenza della verità.

S.Agostino dà una grande importanza alla ricerca della verità. Quest'ultima è per lui ciò che l'Uno era per Plotino. -59- Il suo atteggiamento fondamentale è razionalistico, in quanto si fonda su un'intuizione immediata, indipendente dai sensi, della verità intelligibile, la cui conoscenza è certissima ed evidente. In una tale prospettiva viene scartata e l'ipotesi di un'astrazione fondata sul dato sensibile, e quella di idee innate, in quanto S. Agostino ritiene che la certezza della verità ha il suo fondamento nella trascendenza, in Dio. Oltre a conoscere immediatamente degli oggetti intelligibili

¹³³ Cf. WARNACH in *Historische Wörterbuch des Philosophie*, II, 1066, voce "Freiheit".

¹³⁴ *Timeo*, 86 d 7 - e 3, cf. *Protagora*, 358 b 6 - c 2.

esterni, la mente ha anche una chiara intuizione di se stessa: “Cum se mens novit, substantiam suam novit”.¹³⁵ La certezza della conoscenza esclude lo scetticismo degli accademici, il quale è contraddittorio, in quanto la stessa azione di dubitare costituisce una certezza. Nel dubbio stesso è immediatamente data l’intuizione del proprio pensiero e quindi della propria esistenza.

La conoscenza razionale ha un oggetto proprio distinto dalle realtà sensibili. La sua caratteristica fondamentale è quella di essere immutabile; solo questa proprietà dà garanzia di verità e per conseguenza solo la conoscenza razionale è vera e certa. Mentre le sensazioni dipendono da disposizioni individuali del soggetto, la conoscenza degli intelligibili è universale e comune a tutti. S.Agostino intende con “idea” una forma archetipica, un’essenza immutabile, che possiede un’esistenza eterna nell’intelletto divino.¹³⁶ Questa realtà ideale, oggetto proprio della conoscenza razionale, governa e misura la ragione, la quale a sua volta esercita il suo dominio sui dati sensibili presentabile dal senso interiore. Per conoscere il suo oggetto, l’idea, la ragione ha bisogno di un’illuminazione da parte di Dio. L’atto dell’intelletto è infatti una partecipazione alla luce di Dio. Questa luce è una realtà creata, ma infusa direttamente da Dio, perché la ragione non è in grado di conoscere delle verità, che pur essendo i suoi oggetti propri, sono più alte di lei. Perché vi sia la giusta proporzione tra effetto e causa, bisogna supporre l’illuminazione dell’intelletto da parte di Dio con una luce intelligibile speciale, che S. Agostino paragona -60- alla luce del sole, necessaria per vedere gli oggetti sensibili.¹³⁷

L’ unica conoscenza certa è quella razionale, ma nemmeno per quanto riguarda i sensi S.Agostino ammette uno scetticismo conseguente. I nostri sensi infatti, come anche l’esperienza sensibile comunicataci da altre persone, contribuiscono alla formazione della conoscenza.¹³⁸ Questo ricorso ai sensi non significa però una rinuncia all’atteggiamento razionalistico fondamentale, né si potrebbe pensare a una concessione alla teoria dell’astrazione, in quanto S. Agostino ammette il dominio del superiore (intelletto) sull’inferiore (senso), ma in nessun modo accetterebbe un influsso dei sensi sulla ragione.

Nell’atto della sensazione l’anima che ne è il soggetto si serve del corpo come di uno strumento per formare un’immagine del mondo esteriore. Queste immagini rappresentative portano all’elaborazione di nozioni scientifiche, le quali però non raggiungono le idee, oggetto della conoscenza sapienziale.¹³⁹ L’incertezza della conoscenza sensibile è dovuta non solo a difetti del soggetto, ma anche dell’oggetto per natura sua corruttibile, mutevole, soggetto al tempo.¹⁴⁰ Il grado di

¹³⁵ *De Trinitate*, I.X, c.X, 15. Cf. THONNARD, 226.

¹³⁶ Cf. *De Ideis*, 2 ; COPLESTON II/1, 75, n.25; cf. ib.72,74.

¹³⁷ Cf. *De Trinitate*, XII, XV, 24 ; cit. in COPLESTON II/1, 78, n.32.

¹³⁸ Cf. *De Trinitate*, XV, XII, 21; cit. ibid., 70, n.13.

¹³⁹ Cf. THONNARD, 227, 230, 234.

¹⁴⁰ Cf. COPLESTON II/1, 71.

conoscenza dipende quindi dal grado dell'essere del suo oggetto. La conoscenza vera è quella razionale; la conoscenza sensibile ha un suo significato, ma costituisce un grado imperfetto ed incerto del conoscere.

Dio e il mondo.

Dio-Verità prima è il fondamento di tutto l'essere in tutte le sue modalità. L'idea della creazione implica infatti una dipendenza totale di tutto l'universo dalla verità sussistente. Questa dottrina arricchisce la causalità formale tanto cara ai platonici di elementi di causalità efficiente. Il motivo della creazione ci è sconosciuto, perché dipende unicamente da una decisione divina assolutamente libera.¹⁴¹ S. Agostino tende ad accentuare la dipendenza delle creature da Dio e questo bisogno di Dio che vi è negli esseri finiti lo porta a sottovalutare un po' la differenza che vi è tra l'ordine naturale e soprannaturale. La stessa natura, -61- soprattutto quella umana, tende verso Dio.

La conoscenza umana ha così come oggetto naturale, proprio, delle verità divine più alte della sua natura (ed è appunto per questo che Dio deve illuminare la nostra mente, perché solo lui è la causa proporzionata rispetto alla conoscenza di verità così alte). La grazia interviene così nell'ambito strettamente naturale, ad esempio anche nella moralità, in quanto il fondamento di quest'ultima è, secondo S. Agostino, la carità soprannaturale, di cui l'unica causa può essere ovviamente Dio solo.¹⁴² Le creature però sono buone in quanto partecipano alla bontà di Dio. Sotto questo aspetto di causalità esemplare la loro dipendenza da Dio è altrettanto totale come sotto l'aspetto della causalità efficiente. Gli esseri sottoposti al cambiamento possono avere una certa consistenza ontologica solo in quanto partecipano all'Essere immobile.¹⁴³

Le creature partecipano però all'Essere Divino per mezzo della loro partecipazione all'idea, alla loro essenza eterna che si trova non più in un mondo a parte come pensava Platone, bensì nella mente di Dio. Queste idee riguardano la realtà individuale nelle sue determinazioni più particolari ed esercitano un vero influsso sulle realtà create che vi partecipano.¹⁴⁴ S. Agostino fondandosi su questa partecipazione delle creature alle idee divine tanto nell'ordine della causalità esemplare quanto in quello della causalità efficiente, cerca di portare delle prove dell'esistenza di Dio, ma più importante ancora nel suo sistema è il procedimento inverso, cioè lo sforzo di spiegare l'esistenza delle creature partendo da Dio.

¹⁴¹ Cf. THONNARD 204, 217, 220.

¹⁴² Cf. COPLESTON II/1, 86, 99.

¹⁴³ Cf. *De libero Arbitrio*, II, XVII, 45; cit. in THONNARD, 210.

¹⁴⁴ Cf. *ibid.*, 219 con riferimento a *De diversis quaestionibus* 83, q. XLVI, n.2.

Le parole dell'apostolo: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur" (Rm 1,20) non gli servono tanto per giustificare una teologia naturale, quanto piuttosto per dimostrare che le realtà sensibili sono soltanto un riflesso della realtà immobile.¹⁴⁵ Dio non si limita a creare e conservare, ma muove le creature alla loro operazione propria: "Sic itaque administrat omnia quae creavit ut etiam ipsa propriis exercere et agere motus sinat" (*De civitate Dei* VII, 30). -62- Le creature proprio in quanto dipendono da Dio hanno una loro operazione propria. La sua teoria delle "rationes seminales" è però "destinata ad esaltare l'azione divina a spese dell'azione causale delle creature."¹⁴⁶ Questa ipotesi sembra ammettere una creazione simultanea di tutte le capacità virtuali, le quali si svilupperebbero poi nel tempo sotto la mozione divina secondo un determinato ordine. L'azione delle cause seconde obbedisce quindi ad un programma prestabilito da Dio.

La libertà e la grazia.

S. Agostino corregge certe posizioni estreme del platonismo e assume una posizione molto più moderata anche per quanto riguarda il dualismo antropologico. L'anima e il corpo formano un'unica realtà umana, un certo dualismo traspare però ancora nelle affermazioni, secondo le quali l'anima sarebbe "una sostanza partecipe della ragione, adatta a reggere il corpo" oppure "anima razionale che si serve di un corpo mortale e terreno". Così è l'anima il soggetto della sensazione, il corpo ha una funzione puramente strumentale.¹⁴⁷ L'anima tende per natura sua verso Dio, sorgente della sua beatitudine e questa tendenza costituisce il fondamento della volizione. S. Agostino dà una certa preferenza alla volontà rispetto alla ragione ed in questa prospettiva non ammette una ricerca della verità come divertimento intellettuale fine a se stesso, ma esige che sia finalizzata al possesso reale della Verità divina beatificante. La volontà fondamentale dà un indirizzo preciso alla moralità umana e così l'umanità intera si divide in due città: nella Gerusalemme di coloro che preferiscono Dio a se stessi e nella Babilonia di coloro che amano più se stessi che Dio. E' ovvio che questa tendenza ad attribuire la moralità ad una sola potenza dell'anima porta a una notevole radicalizzazione (riduzione a due sole alternative) e quindi anche ad una certa semplificazione. Dalla tendenza spontanea della volontà alla beatitudine si distingue il libero arbitrio, come la realizzazione di questa potenza fondamentale nella decisione attuale.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, 216.

¹⁴⁶ "A theory, ... which was calculated to exalt the divine agency at the expense of the causal activity of creatures, was that of the 'rationes seminales'", COPLESTON II/1, 91.

¹⁴⁷ Cf. *Ib.*, 71 (Sentire non est corporis sed animae per corpus") e 93 con riferimento ai nn.14 e 15 a *De quantitate animae*, 13,21 e *De moribus ecclesiae*, 4, 27,52; In *Joannis evangelium*, 19, 5,15.

¹⁴⁸ Cf. *De spiritu et littera*, n.5, cit. da WARNACH, *HWdPh*, Vol.2, col. 1081, n.111.

La libertà è necessaria perché altrimenti -63- non si spiegherebbe l'esistenza del male, il quale non può provenire da Dio e quindi viene attribuita alla decisione libera dell'uomo. Quest'ultima è nel male una causa assolutamente prima non dell'effetto ovviamente, bensì del difetto. Ma la libertà non è solo un postulato fatto per spiegare il male; essa ha infatti una ragione di essere positiva, in quanto costituisce la perfezione e il privilegio dell'uomo tra tutte le creature materiali. Così l'uomo non è più una "natura" qualsiasi, ma è una vera e propria persona, capace di una comunione con Dio, alla cui immagine è stata creata.¹⁴⁹ La libertà non è però la possibilità di scegliere il peccato, perché così Dio non sarebbe libero, ma si definisce piuttosto come il dominio sul proprio atto. Come la ragione conosce se stessa per se stessa, così la volontà libera agisce lei stessa per se stessa.¹⁵⁰

La riflessività della ragione umana sembra quindi fondare la libertà dell'anima spirituale. La libertà però è soggetta ad un influsso morale fortissimo da parte della ragione, che le propone i beni da raggiungere. Ritorna ancora la concezione socratico-platonica che la volontà tende spontaneamente e quasi necessariamente al "meglio", se questo viene conosciuto come tale. S. Agostino parla allora di una "delectatio victrix" che si impadronisce irresistibilmente dell'anima e che può essere o buona o cattiva (concupiscenza). Per liberarsi dalla volontà cattiva e raggiungere il bene immutabile e supremo, bisogna essere spinti dalla grazia di Dio. Quest'ultima è una realtà dinamica, data per farci agire secondo la volontà di Dio.¹⁵¹

L'azione propria dell'agente libero rimane quindi intatta sotto l'influsso della grazia divina, ma l'insistenza del Santo Dottore per quanto riguarda la necessità della grazia porta a ridurre le capacità del libero arbitrio a decisioni esclusivamente negative; per fare del bene si deve essere sostenuti dall'aiuto del Signore. Sotto la spinta della grazia la volontà si muove in un modo piuttosto spontaneo. Questa tendenza a sottolineare la spontaneità però non è in contrasto con il razionalismo fondamentale del Santo, in quanto il suo predominio è motivato teologicamente dal peccato originale. -64- Nello stato "ante lapsum" la natura umana era sana e il suo dominio libero sul proprio atto era assolutamente perfetto.¹⁵² S. Agostino tende infatti a sottolineare ed accentuare la differenza tra i due stati dell'uomo *ante et post lapsum* e più scura è l'immagine che egli dà dello stato della natura decaduta, più luminosi sono i colori con i quali descrive la felicità del paradiso: un atteggiamento che vedremo ripetersi anche nei movimenti ereticali che si ispirano all'agostinismo mal compreso.

S. ANSELMO

¹⁴⁹ *De civitate Dei*, XII, 6, cit. *ibid.*, n. 116.

¹⁵⁰ *De libero arbitrio*, II, XIX, 51, cit. *ibid.*, n.113.

¹⁵¹ "Potius intelligant, si filii Dei sunt, Spiritus Dei se agi ut quod agendum est agant ... Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant", *De correptione et gratia*, II, 4; cit. in THONNARD, 237, n.1.

¹⁵² Cf. *De natura et gratia*, cap. 3 ; MPL 44/249 : "Natura quippe hominis primitus inculcata et sine ullo vitio creata est: natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget".

La ragione illuminata dalla fede.

E' nota l'espressione programmatica di S. Anselmo "credo ut intelligam". Tra fede e ragione naturale non vi è una chiara distinzione. La ragione per conoscere il vero deve essere illuminata dalla fede che le propone la verità, ma in un modo ancora assai oscuro. Il compito della ragione sarà quindi quello di approfondire in una maniera scientifica i dati presentatili dalla fede rivelata. Una nota tipicamente razionalista si trova nella teoria che l'anima deve essere immortale a causa del suo oggetto al quale tende spontaneamente e cioè a causa della verità che a sua volta è eterna ed immutabile. Le idee esemplari nella mente di Dio sono la sorgente della stabilità delle verità partecipate. La verità consiste essenzialmente nel giudizio, ma ha anche un fondamento ontologico nella "rettitudine dell'essere"¹⁵³, in quanto ogni realtà singola è una partecipazione a un'idea nella mente di Dio. La verità, pur trovandosi anche nelle proposizioni e in un modo pratico nella volontà (nel senso di "fare la verità"), è specificamente legata all'intelletto e viene pertanto definita come "rectitudo sola mente perceptibilis"¹⁵⁴.

Tra le prove dell'esistenza di Dio, oltre a quella fondata sui gradi di perfezione, è molto nota la così detta prova ontologica basata sul concetto di Dio come di un ente "quo maius cogitari non potest", il quale contiene perciò in sé anche l'esistenza. Il difetto del -65- ragionamento consiste qui ovviamente nel passaggio, tipico di una filosofia razionalistica, dall'ideale al reale: l'idea dell'esistenza legata ad un concetto non è invece necessariamente un'esistenza reale. Per quanto poi riguarda i rapporti tra Dio e il mondo S. Anselmo riprende il pensiero agostiniano di una partecipazione con l'idea di una causalità efficiente universalissima, della creazione. Anche qui si può constatare un legame strettissimo tra causalità formale ed efficiente. La dipendenza delle creature da Dio è totale in quanto tendono per natura verso Dio in un modo tale che i confini tra le esigenze naturali e la gratuita donazione di Dio spariscono compenstrandosi a vicenda.

La libertà umana.

L'anima umana è destinata ad unirsi eternamente con Dio, se ha saputo sottomettersi alla verità e fare il bene nella libertà.¹⁵⁵ La libertà è quindi un presupposto del cammino dell'uomo verso Dio. Tanto più ci sorprende il fatto che non viene definita in termini di finalità, bensì in termini rievocanti esclusivamente la forma: "Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem".¹⁵⁶ La libertà è quindi un dominio sul proprio atto, così da poter osservare la retta volontà, non per un altro fine ma per questa rettitudine stessa. Da questa definizione appare quindi una

¹⁵³ "Veritatem rerum esse rectitudinem", *De veritate*, 7, cf. THONNARD, 297, n.1.

¹⁵⁴ Ibid., 12, cf. THONNARD, ibid. n.2.

¹⁵⁵ Cf. THONNARD, 296.

¹⁵⁶ De libero arbitrio, 3, cit. ibid., 298, n.2.

netta tendenza al formalismo morale con l'esclusione rigorosa di qualsiasi eudemonismo e perfino di qualsiasi finalità. La libertà è ovviamente una prerogativa dell'uomo come essere dotato di ragione e di volontà e S. Anselmo tende ad attribuire al libero arbitrio considerato in se stesso (astraendo quindi dal peccato originale) ampi poteri: "Quis ergo potest volumtatem dicere non esse liberam ad servandam rectitudinem, et liberam a tentatione et peccato: si nulla tentatio potest illam, nisi volentem, avertere a rectitudine ad peccatum, id est ad volendum quod non debet? Cum ergo vincitur, non aliena vincitur potestate, sed sua"¹⁵⁷.

Nell'atto stesso del peccato la volontà conserva un elemento essenziale del dominio ~~-66-~~ assoluto. Nello stato di natura decaduta la libertà ha bisogno dell'aiuto della grazia. Il primo uomo peccando non ha perso la libertà, ma questa ne è stata profondamente indebolita. così da richiedere un ausilio speciale.¹⁵⁸ La giustizia come termine della giustificazione è la "rettitudine della volontà osservata per se stessa"¹⁵⁹ e anche qui S. Anselmo insiste sul motivo formale che lascia poco spazio per la finalità. Il razionalismo tende anche qui ad esaltare il dominio della libertà e la pratica della virtù per la virtù nel senso di un formalismo etico vero e proprio.

S. BONAVENTURA, DUNS SCOTO, OCCAM

La conoscenza umana

S. Bonaventura può essere senz'altro considerato come razionalista per quanto riguarda la sua teoria della conoscenza. Egli ammette infatti un'autoconoscenza intuitiva che l'anima ha di se stessa come anche un'intuizione immediata dell'idea del perfetto, che Dio le infonde illuminandola con la sua luce intelligibile. Questa luce è intuita e in essa è contuita anche la presenza di Dio stesso, non a livello di un'idea chiara, bensì come un rendersi conto della sua presenza.¹⁶⁰ Come S. Agostino valutava già molto l'esperienza sensibile, pur mantenendo in pieno il suo razionalismo fondamentale, così anche il

¹⁵⁷ *De libero arbitrio*, MPL 158/col. 498.

¹⁵⁸ Cf. *De libero arbitrio*, MPL 158/ col.492: "Licet peccato se subdidissent, libertatem tamen arbitrii naturalem in se interimere nequiverunt; sed facere potuerunt ut jam non sine alia gratia, quam erat illa quam prius habuerunt, illa libertate uti non valeant". E *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, MPL 158/ col. 524: "Deo igitur largiente, invenimus gratiam ejus, ad salvandum hominem, cum libero arbitrio concordare; ita ut gratia sola possit hominem salvare, nihil eius libero arbitrio agente (sicut fit in infantibus), et in inintelligentibus ipsa semper adjuvet liberum arbitrium naturale, quod sine illa nihil valet ad salutem, dando voluntati rectitudinem quam servet per liberum arbitrium".

¹⁵⁹ Cf. *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, MPL 158/col.523: "Dicimus justitiam rectitudinem esse voluntatis propter se servatam: qui enim solum propter aliud illam servat, non eam diligit; sed illud propter quod illam servat".

¹⁶⁰ Cf. THONNARD 389, COPLESTON 2/I ,286, 318 (influsso delle *rationes aeternae* sulla nostra mente).

Dottore Serafico concede ad Aristotele che la nostra mente è una *tabula rasa* e che quindi ha bisogno di ricorrere ai sensi per formarsi un concetto delle realtà contingenti; allo stesso tempo però la partecipazione alle idee divine ci rende possibile una conoscenza immediata intellettuale, anzi vi sono degli oggetti conoscibili solo in questo modo, ad esempio Dio stesso.

In questo modo S. Bonaventura cerca di conciliare Platone con Aristotele: il primo avrebbe messo -67- l'accento piuttosto sull'aspetto sapienziale, l'altro invece avrebbe insistito troppo sull'aspetto puramente scientifico.¹⁶¹ Per quanto riguarda l'esistenza di Dio, ogni uomo ne ha un'idea implicita che può divenire più esplicita per mezzo della riflessione razionale. Siccome poi il nostro intelletto è debole e cade in molti errori, è molto utile dare una prova di Dio partendo dal mondo sensibile. S. Bonaventura nella sua prova cosmologica preferisce, come buon discepolo di S. Agostino, fondarsi sui gradi di perfezione nelle creature, la cui conoscenza presuppone nella nostra mente un'idea di perfezione assoluta. L'imperfezione del mondo sensibile rimanda quindi l'anima all'idea del perfetto assoluto che vi è già immediatamente presente.¹⁶² Accanto alla conoscenza sensibile vi è quindi quella razionale che non solo è distinta dalla prima, ma ne è anche indipendente, anche se è sempre possibile una collaborazione tra di loro

Giovanni Duns Scoto definisce come oggetto della conoscenza la realtà individuale e non un'ipotetica realtà universale rappresentata dal concetto che sarebbe un frutto di astrazione. Anche il Dottor Sottile conosce una duplice conoscenza dell'individuo: quella sensibile e quella intellettuale. Quest'ultima avviene sotto l'illuminazione dell'intelletto agente, il quale però non ha una funzione astrattiva bensì quella di adattare la ragione alla conoscenza del suo oggetto. Le idee così formate devono avere in sé il principio completo e perfetto della loro intelligibilità e perciò le idee capaci di fondare una vera conoscenza sono necessariamente univoche; quelle analogiche sono secondo Scoto in realtà equivoche. Siccome poi talvolta le idee univoche corrispondono a realtà distinte ma di fatto inseparabili, Scoto introduce il concetto della distinzione formale *a parte rei*. L'univocità delle idee non può ovviamente garantire il dinamismo del processo conoscitivo ed è per questo che Scoto si sente costretto ad introdurre la spinta della volontà, la quale agisce sull'intelletto e lo fa passare da un oggetto all'altro.¹⁶³ In una prospettiva invece che ammette una certa oscurità delle idee e quindi l'analogia, il concetto è aperto al confronto con altre idee. -68-

Anche per Guglielmo di Occam l'oggetto della conoscenza è unicamente la realtà individuale. Le idee universali sono prodotte spontaneamente dall'anima.¹⁶⁴ L'astrazione è perciò superflua perché la produzione dell'idea è un processo immanente all'anima. Come la parola è un segno del concetto, così l'idea a sua volta è un segno, ma non di una sola realtà, bensì di molte realtà individuali, per le

¹⁶¹ Cf. THONNARD 387 ss., COPLESTON, 2/I, 313-315 e 289 ss. (paragone Platone - Aristotele).

¹⁶² Cf. *Itinerarium mentis in Deum*, 3,3; cit. in COPLESTON 2/I, 281, n.1.

¹⁶³ Cf. THONNARD, 406.

¹⁶⁴ Cf. THONNARD, 414.

quali “suppone” e perciò si chiama “terminus suppositionalis”. Qui vediamo il tipico atteggiamento nominalistico: l’idea universale non ha una corrispondenza nella natura delle cose, ma è un’aggregazione mentale di molti individui simili.¹⁶⁵ La certezza non è necessariamente fondata sulla verità delle cose, ma su di una convinzione psicologica; anzi, Dio potrebbe fare che vi sia una conoscenza intuitiva non corrispondente a nessun oggetto.¹⁶⁶ Il soggettivismo della filosofia moderna ha avuto in Occam un valido predecessore. La formazione del concetto è immediata, spontanea, “naturale”, ma la nostra mente si serve anche della conoscenza sensibile per conoscere gli oggetti del mondo visibile. In questo senso si può parlare senz’altro anche di una nota empiristica nel suo pensiero.

La causalità divina e il mondo creato.

S. Bonaventura seguendo S. Agostino dichiara che l’intelligibilità del mondo è direttamente fondata in Dio, ogni verità come tale è partecipazione della Verità prima. Tutte le creature sono composte di forma e materia, anche quelle spirituali come la nostra anima e gli angeli. Il dinamismo del mondo creato scaturisce da questa composizione e non tanto dalla differenza ontologica tra essenza ed esistenza. Siccome poi quest’ultima corrisponde alla differenza tra atto e potenza, la quale si scopre per mezzo dell’analisi del moto a livello di causalità efficiente, si può dire che S. Bonaventura preferisce con S. Agostino la causalità formale a quella efficiente. Il mondo dipende completamente da Dio ed è perciò in relazione reale verso il Creatore, mentre il Creatore ha solo relazione di ragione verso le creature. Contro il tomismo S. Bonaventura insiste sulla ~~-69-~~ possibilità di provare razionalmente l’inizio del mondo nel tempo. Anche la sua teoria sulle *rationes seminales*, secondo la quale tutte le cose contengono in sé tutti i principi virtuali del loro sviluppo esalta la dipendenza del creato da Dio.

Duns Scoto dichiara le cose individuali come dipendenti ed a sé stanti e questo vale anche per le singole parti del composto ileomorfo. Siccome però non vi è un’interazione tra tali individui, si deve pensare ad un atto distinto dalla potenza, però senza che l’uno sia necessariamente ordinato all’altro o abbia bisogno di lui. Gli individui non si aggregano perciò secondo leggi necessitanti, ma in un modo tale che Dio li domini in un modo assoluto. Ogni realtà e ogni verità dipende unicamente dal libero arbitrio di Dio. Le essenze stesse sono sottoposte alla libertà divina così che la potenza assoluta di Dio le domina pienamente. Una conseguenza particolare per la dottrina della giustificazione è che Dio potrebbe dare un atto meritorio senza la grazia e giustificare senza infondere la grazia e togliere il peccato.¹⁶⁷ La natura è così perfettamente distrutta e la soprannatura pervade tutto. Scoto rifiuta anche la predicazione analogica dei nomi di Dio, perché secondo lui una predicazione che implica un

¹⁶⁵ Cf. THONNARD, 415 e COPLESTON 3/I, 69.

¹⁶⁶ Cf. COPLESTON 3/I, 78 e 75.

¹⁶⁷ Cf. THONNARD, 409.

cambiamento infinito di grado svuota l'idea stessa e si riduce a un puro equivoco. Se diciamo dei nomi positivi di Dio, vuol dire che lo conosciamo per mezzo di un'idea univoca.¹⁶⁸

Anche Occam scarta completamente qualsiasi autonomia ontologica delle essenze perché questa potrebbe costituire un limite all'onnipotenza divina. Vi sono poi essenze soltanto individuali delle cose perché l'universale non esiste. In questa prospettiva viene ovviamente rifiutata qualsiasi idea di analogia. L'essere non è realmente distinto dall'essenza e il concetto dell'ente è perfettamente univoco. Occam pensa poi di poter evitare il panteismo dicendo che l'ente non è una realtà ma solo un concetto.¹⁶⁹ E' però interessante che, pur insistendo sul dominio assoluto ed arbitrario di Dio sul mondo, cosa facile da dimostrare una volta che si scartano -70- le essenze universali, Occam ammette la possibilità di studiare gli eventi del mondo indipendentemente dalla considerazione di Dio. Sembra però che questa relativa autonomia del mondo si limiti nel pensiero di Occam a considerazioni puramente metodologiche.

La libertà davanti a Dio e in vista di Dio.

Per quanto riguarda la struttura dell'anima umana si deve notare che a causa della composizione ileomorfica, essa acquista una notevole autonomia, anche se rimane sempre ordinata al suo corpo. Le diverse parti dell'anima: la vegetativa, la sensitiva, e la intellettiva, formano una forma sostanziale, anche se si uniscono tutte in una sola sostanza dell'anima. Meno distinte sono invece le potenze tra di loro e il Dottore Serafico fa difficoltà a distinguerle anche dall'essenza dell'anima stessa, della quale sarebbero una specie di emanazione naturale e spontanea. Tutta l'anima tende per natura sua e secondo tutte le sue facoltà verso Dio. In un modo particolare è privilegiata la volontà, che guida le altre potenze su questo cammino ed arriva al definitivo possesso del fine ultimo, all'*apex affectus*, nel quale la sovrabbondanza della beatitudine soprannaturale getta un'oscurità mistica sull'intelletto.¹⁷⁰ La volontà è per natura sua libera, ma questa proprietà è anche dell'intelletto: il libero arbitrio e il suo atto concreto sono quindi risultati della collaborazione delle due facoltà. S. Bonaventura insiste giustamente sulla distinzione tra esercizio (volontà) e specificazione (intelletto).

Secondo Scoto invece solo la volontà è dotata di libertà; il giudizio dell'intelletto renderebbe l'atto necessario (se il bene si presentasse unilateralmente come migliore) o indifferente e quindi non muoverebbe (se i beni si presentassero alla pari). La volontà è poi libera in tutti i suoi atti, anche quelli che riguardano il fine e rimane di per sè libera anche alla presenza del fine ultimo adeguatamente presentato. La libertà eleva la volontà sopra ogni natura e ne fa volontà nel senso pieno. Sembra poi che egli ammettesse una libertà quasi assoluta, sottratta alla causalità in quanto afferma -71- che il principio

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*, 407.

¹⁶⁹ Cf. COPLESTON 3/I, 90 e 92.

¹⁷⁰ Cf. COPLESTON 2/I, p. 320-321.

comunemente ammesso “*omne quod movetur ab alio movetur*” è applicabile solo nel mondo dei corpi, non in quello della libertà. Tipica è la sua tendenza razionalistica a staccare la realtà spirituale e libera da quella corporea e determinata, la quale sembra quasi preannunciare la distinzione kantiana tra l'uomo libero come noumeno e determinato come fenomeno.

Anche Occam ammette una pluralità di forme sostanziali: quella della corporeità e quella dell'anima intellettuale, e anche lui confonde le facoltà dell'anima tra di loro e con il loro soggetto. La causalità viene concepita nel suo sistema in una maniera assai deterministica, come una sequenza invariabile.¹⁷¹ La libertà viene invece presentata come assoluta indeterminazione. Per Occam si tratta di un dato evidente risultante dall'introspezione e fondato sullo spontaneo senso di responsabilità morale. Anche il possesso del fine ultimo lascia la volontà essenzialmente libera. La definizione della libertà ne esalta l'indipendenza e l'indifferenza completa: “*potestas qua possum indifferenter et contingenter effectum ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare*”.¹⁷² E' un'affermazione che per la sua esaltazione della perfetta indifferenza ricorda la definizione di Molina. La libertà si presenta qui come causa isolata, quasi assolutamente prima, perfettamente dominante le due parti dell'alternativa. I nominalisti tendevano inoltre ad affermare un eccessivo potere del libero arbitrio rispetto alla grazia.

Secondo Gabriele Biel l'uomo è in grado di elicitare *ex puris naturalibus* un atto di amore di Dio sopra ogni cosa, al quale Dio *de potentia ordinata* ha voluto legare infallibilmente l'infusione della grazia santificante.¹⁷³ Non vi è secondo Occam una legge naturale stabile, universalmente valida. Le norme morali dipendono unicamente da una scelta arbitraria da parte della volontà divina, una conseguenza prevedibile nella metafisica nominalista che rifiuta le essenze universali reali. Già Scoto esaltava molto l'arbitrio divino e Occam arriva ad affermare che perfino un atto di odio può essere meritorio se comandato da Dio.¹⁷⁴ -72- E' interessante che nonostante questa negazione di norme valide per se stesse, in virtù della loro stessa natura, Occam ammette qualche direttiva morale delle nostre azioni in quello che lui chiama la “*recta ratio*”.¹⁷⁵ Si tratta però di una moralità fondata sull'utilità di un determinato tipo di comportamento, la cui regola è dettata dalla ragione in un modo assai soggettivo, anche se si sottolinea la necessità che la ragione sia a sua volta “*retta*” cioè ben formata.

FRANCESCO SUAREZ

¹⁷¹ Cf COPLESTON 3/I, 85.

¹⁷² *Quodlibetum* 1, q. 16, ed. Strasburgo 1491, ristampa Louvain 1962; cit. in O.H.Pesch in HWdPh, vol. 2, col. 1086, n.16.

¹⁷³ Cf. O.H. Pesch, *ibid.*, col. 1087.

¹⁷⁴ I *Sent.* 42, 1, G.; cit. in COPLESTON 3/I, 106, n.57.

¹⁷⁵ I *Sent.* 41, K; III *Sent.* 12, NN; 12 CCC; cit. in COPLESTON 3/I, 117-118, nn. 43, 44, 45.

Conoscenza della realtà.

Seguendo Scoto e Occam il grande filosofo e teologo gesuita sostiene che l'oggetto proprio della nostra conoscenza è la realtà individuale di cui abbiamo una certa intuizione immediata prima ancora dell'astrazione. L'astrazione però esplicita, precisa e completa questa conoscenza immediata fondamentale. Per quanto riguarda la conoscenza sensibile, Suarez preferisce un modo di procedere più metafisico che fisico, soprattutto per affrontare il problema dell'esistenza di Dio. Anche a suo modo di vedere il principio "omne quod movetur ab alio movetur" è troppo ristretto al mondo dei corpi e perciò preferisce decisamente la formulazione "omne quod fit ab alio fit". Inutile aggiungere che la sua "correzione" è motivata da una concezione troppo limitata del moto, ristretto a quanto sembra a quello meccanico e locale. Epistemologicamente un tale modo di procedere rivela un deciso razionalismo. Se il punto di partenza non è il moto, ma l'esistenza delle creature, vuol dire che per Suarez il dato sensibile non precede quello concettuale ed intelligibile.

L'ente finito è tale in quanto dipende dal Creatore.

A proposito delle creature Suarez tende ad affermare l'individualità e l'indipendenza delle parti del composto ileomorfo e per spiegarne l'unità introduce il concetto di distinzione modale che è reale, ma non implica una separazione attuale.¹⁷⁶ Ogni realtà attualmente esistente è individuale e singola. L'individuazione -73- avviene per mezzo di un "modus" positivo, che è *aliquid reale*, ma si distingue dall'ente stesso solo *secundum rationem*. L'ente individua se stesso in quanto contiene oltre alla *ratio specifica* anche la *differentia individualis*.¹⁷⁷ E' la stessa unione di materia e forma che dà origine all'individuo, soprattutto da parte della forma, principio autosufficiente del composto, realtà individuale di una determinata specie e numericamente una.¹⁷⁸

Suarez nega decisamente la differenza ontologica sostenendo l'identità dell'essere e dell'essenza. L'esistenza è la stessa essenza attuale. La limitatezza proviene non dalla partecipazione di un *actus essendi* di per sé infinito a un'essenza finita, bensì dalla dipendenza in linea di causalità efficiente della creatura da Dio. Suarez insiste quindi sulla causalità efficiente più che su quella formale per fondare la finitezza dell'ente creato. La distinzione tra essere attuale ed essenza potenziale è secondo Suarez quella tra essere e non essere perché l'ente *in potentia* è per lui un non-ente.¹⁷⁹

Questa concezione spinge Suarez in una pericolosa vicinanza alle posizioni scotistiche riguardo all'univocità dell'ente. Suarez sostiene nondimeno una analogia dell'ente perché lo stesso ente si

¹⁷⁶ Cf. THONNARD, 419.

¹⁷⁷ Cf. THONNARD, 420. COPLESTON 3/ II, 180 s.

¹⁷⁸ *Disputationes metaphysicae* 5, 6, 15; cit. in COPLESTON, *ibid.*, 181, n. 32.

¹⁷⁹ Cf. THONNARD, 419 e COPLESTON, *ibid.*, 186 – 188.

realizza in tutte le realtà singole, ma in modi diversi. Una tale analogia è però quella di attribuzione intrinseca, non quella di proporzionalità, che implicherebbe elementi puramente metaforici. Questo tipo di analogia si deve applicare anche alla relazione tra creatura e Dio, che è quella di una completa dipendenza nell'essere secondo la partecipazione dell'ente creato a quello increato.¹⁸⁰

Volontà libera sostenuta e aiutata, ma non premissa nè predeterminata dalla grazia di Dio.

La libertà formale implica un'indifferenza fondata sulla proposizione dell'oggetto della volizione da parte dell'intelletto in una maniera perfetta ed ampia (*amplitudo et perfectio*). Oltre alla semplice *libertas a necessitate* e *a coactione* vi è la libertà specificamente umana fondata sull'indifferenza della scelta. -74-

Suarez sostiene con S. Tommaso contro Duns Scoto che la libertà riguarda unicamente l'elezione dei mezzi, non la volizione del fine, che è invece spontanea.¹⁸¹ Se è vero che l'universalità del modo in cui l'intelletto propone alla volontà il suo oggetto fonda la libertà, non si può dire che l'intelletto sia la causa della libertà che è essenzialmente della volontà. L'intelletto si limita a illuminare la volontà, così da rendere possibile la produzione di un atto libero.

Il delicato rapporto tra mozione naturale e soprannaturale da parte di Dio viene risolto da Suarez in un modo originale e assai sincretistico (congruismo). Viene amesso solo il concorso simultaneo in quanto un concorso previo sarebbe superfluo.¹⁸² Le cause seconde sono infatti sufficienti a produrre l'effetto proprio (del quale Suarez nella sua filosofia non può ammettere l'aspetto esistenziale infinito a causa del quale i tomisti postulano la premozione fisica) e per quanto riguarda la causa libera, posizione chiaramente razionalista, Suarez insegna che un tale influsso potrebbe danneggiarne la stessa libertà d'indifferenza.¹⁸³ Suarez ammette un ausilio eccitante previo, ma non un vero e proprio concorso nel senso della premozione fisica insegnata dai tomisti.

CARTESIO

Il dubbio, l'io pensante e la sua esistenza, le idee chiare e distinte.

¹⁸⁰ Cf. THONNARD, 421 e COPLESTON, *ibid.*, 177-179, 182,188,192,197.

¹⁸¹ Cf. *Disputationes*, *op.cit.*, 19, 4, 1; 2, 9, cit. da R. SPÄMANN, *HWdPh II*, col.1089, nn. 4 e 5.

¹⁸² *De auxiliis gratiae*, lib. III, cap. 35, *Opera omnia*, t.VIII, Vivès, Paris, 1857, pp. 161b-162a.

¹⁸³ *Ibid.* cap. 42, p.199b: "si propter aliquid esset necessarius ille praevius concursus, maxime quia voluntas est potentia indifferens, seu indeterminata, et ideo indiget praevio auxilio in se recepto, quo praedeterminetur; sed ob hanc causam non solum non est necessaria talis praemotio, sed potius propter illam conditionem maxime consentaneum tali potentiae est, ut non detur illi talis praemotio."

Cartesio si pone in pieno la domanda critica sulle capacità della nostra conoscenza. Per riuscire a darvi una risposta, egli vuole rinunciare a qualsiasi conoscenza acquisita in precedenza partendo proprio dal nulla.¹⁸⁴ Infatti i sensi non danno garanzia di certezza, perché talvolta ci forniscono impressioni false e le idee che abbiamo nella nostra mente potrebbero esserci suggerite da qualche genio maligno.¹⁸⁵ Ora il filosofo si accorge che vi è una verità che non si può eliminare ed è quella del pensare, perché lo stesso dubbio la suppone. Ora nell'atto del pensare c'è l'io -75- pensante come esistente.

In questo modo la certezza della mia esistenza è assicurata e si tratta di una certezza evidente, oggetto di immediata e infallibile intuizione. La verità di questa proposizione deriva secondo Cartesio, dalla sua intelligibilità chiara e distinta ed è per questo che egli si sente in grado di elevare queste due caratteristiche a criterio generale della verità. L'idea chiara è quella che è presente e manifesta ad uno spirito attento ed è distinta se è così precisa e differente dalle altre, da non comprendere in sé nient'altro che quel che si manifesta a colui che la considera come si deve.¹⁸⁶ Ogni idea distinta è chiara ma non ogni idea chiara è distinta; sarà compito della ragione il renderla tale. L'evidenza di tali idee garantisce la loro corrispondenza all'oggetto esterno, ma quest'ultimo non influisce sull'anima causando in lei l'idea.

Le idee infatti sono state create con l'anima stessa e vi si trovano quindi per infusione divina e in questo senso sono innate. I sensi esterni possono essere solo un'occasione per formare un'idea in virtù di una potenza innata.¹⁸⁷ L'intelligibilità delle idee non proviene perciò dall'oggetto, ma è legata all'idea stessa e ha la sua garanzia in Dio, che l'ha messa nell'anima. La misura della conoscenza non è l'oggetto ma il soggetto pensante. Il razionalismo di Cartesio assume una caratteristica essenzialmente soggettivistica, che ne farà un vero e proprio fondatore della filosofia moderna. Le idee chiare e distinte sono infallibilmente vere; il giudizio invece è il luogo tanto della verità quanto dell'errore e quest'ultimo è causato generalmente non dall'intelletto stesso quanto piuttosto dalla spinta della volontà, che ci rende precipitosi nei nostri ragionamenti.

Dio, causa di se stesso e del mondo.

L'idea di Dio è, come ogni idea chiara e distinta, innata nella nostra anima, che per natura e secondo tutto il suo essere tende verso il suo Creatore. Ciononostante Cartesio cerca di proporre -76- anche delle prove dell'esistenza di Dio. Come la prova ontologica di S. Anselmo, anche quella

¹⁸⁴ Nel senso di eliminare tutte le certezze. *Nota del Curatore.*

¹⁸⁵ Cf. *Méditations métaphysiques*, 1; ed. Adam Tannery, Paris 1897-1913, VII, 22, cf. IX, 17, cit. da COPLESTON, IV, 97, n.61.

¹⁸⁶ *Principes de Philosophie*, n.45, ed. Hatier, p.51, cit. da THONNARD, 440, n.1.

¹⁸⁷ Cf. *Discours de la méthode*, 6; Adam-Tannery, VI, 64; *Principes de Philosophie*, 2,3; Adam-Tannery VIII, 42, cf. IX B,65; VIII B 358-9, Cf. THONNARD, 441.

cartesiana si fonda sulla stessa idea innata di Dio, che non potrebbe essere in noi, se Dio non ci fosse realmente. L'idea di Dio è l'unica idea nella cui essenza è necessariamente inclusa l'esistenza. Nessuno può avere in se stesso l'immagine del perfetto essendo egli stesso imperfetto, se quest'immagine non viene da un essere perfetto realmente esistente.

La prova si fonda sostanzialmente sull'origine dell'idea del perfetto e riguarda primariamente la causalità formale e solo secondariamente quella efficiente (l'origine dell'idea nell'anima). Vi è però un'altra prova cartesiana che dà un'importanza maggiore alla causalità efficiente in quanto conclude a un Dio che dà origine non solo all'idea, ma anche al soggetto che la pensa. La causa dev'essere almeno tanto perfetta quanto è perfetto l'effetto. Ora si tratta di trovare la causa non tanto della creazione quanto piuttosto della conservazione che ne è la continuazione. La causa del mio perseverare nell'essere non può essere altra che Dio stesso, perchè è impossibile un regresso *ad infinitum*.¹⁸⁸

Siccome l'essenza divina comprende l'esistenza, Cartesio pensa di poter affermare che Dio sia causa di se stesso, "causa sui". Per questo critica il postulato della distinzione tra causa ed effetto e della precedenza temporale della causa come un'affermazione arbitraria e infondata. Secondo lui tra causa efficiente e non causa vi è in mezzo l'essenza e se tale essenza non ha bisogno di un'altra causa efficiente, si può dire che essa dà l'essere a se stessa.¹⁸⁹ Tutte le cose sono create da Dio e dipendono da lui nel loro essere. Hanno perciò bisogno di conservazione, la quale è una creazione continua, distinta da essa solo secondo la ragione. La sostanzialità si può dire nel senso proprio solo di Dio perchè suppone indipendenza nell'essere, ma analogicamente si dice anche delle essenze che ricevono il loro esistere da Dio. Dio è non solo causa dell'essere, ma -77- anche il garante della verità. Le cose non sono vere per se stesse e in quanto fondate nella Verità prima, ma sono vere solo perchè Dio ha deciso e garantito che siano tali. In una tale prospettiva l'indipendenza relativa delle creature e della loro azione causale può difficilmente trovare il posto che le spetta. Dio potrebbe perfino cambiare le leggi matematiche.¹⁹⁰ All'infuori della creatura ragionevole dotata di libertà, tutte le altre realtà (*res extensae*) sono dominate da un inflessibile determinismo meccanico.

Res extensa et res cogitans, libertà d'indifferenza e adesione spontanea al bene.

L'io implicito nel "cogito" si presenta come una sostanza, la cui proprietà essenziale e inseparabile è il pensare. La sua definizione sarà quindi quella di "res cogitans". Le sostanze materiali invece si definiscono per mezzo di un'altra proprietà essenziale, l'estensione, e vengono pertanto chiamate "res extensae". Il sistema cartesiano è profondamente dualistico. La vita sensitiva non ha una

¹⁸⁸ Cf. *Méditations métaphysiques*, 3; Adam-Tannery VII, 51-52; cf. IX, 41, *Méd.*, 5, ed.cit., 67 ss; cf. IX, 53 -54, cit. da COPLESTON, IV, 114, n.47 e 121, nn. 62 e 64.

¹⁸⁹ Cf. *Répenses* 4, éd. Khodoss, P.U.F., Paris 1968⁵, p.215 ss. / 471/, /472/ e/ 475: "lorsqu'on demande si quelque chose se peut donner l'être à soi-même, il faut entendre la même chose que si l'on demandait, savoir, si la nature ou l'essence de quelque chose peut être telle qu'elle n'ait pas besoin de cause efficiente pour être ou exister".

¹⁹⁰ Cf. THONNARD, 456.

sua consistenza propria ma si riduce anch'essa, in quanto è legata alla materia, alla pura estensione e ad un modo di agire esclusivamente meccanico. La stessa sensibilità umana risente di questa divisione.

In quanto le sensazioni sono legate ad un organo corporeo, si presentano come processi meccanici; in quanto invece appartengono alla coscienza che abbiamo di noi stessi, fanno parte dell'idea chiara dell'io e quindi dell'uomo come *res cogitans*. Il sistema cartesiano avrà ovviamente difficoltà a spiegare l'interazione tra anima e corpo. Da un lato il dualismo porta Cartesio a pensare l'anima nel corpo secondo l'immagine del pilota nella nave; dall'altro però l'esistenza di sensazioni comuni suggerisce un legame più stretto. In un senso quindi si tratta di sostanze complete ed indipendenti; in un altro, in quanto cioè formano un unico uomo, si presentano piuttosto come sostanze incomplete, ordinate l'una all'altra.¹⁹¹ Nel sistema cartesiano non vi è una soluzione definitiva del problema. -78-

La libertà umana invece non è un problema. La sua esistenza nell'uomo è evidente in quanto è implicita nel senso della responsabilità morale, anzi, lo stesso dubbio suppone la libertà come possibilità di aderire o di non aderire a una determinata verità. Il libero arbitrio è dotato di un notevole potere e di una tale ampiezza, che la sua idea rappresenta in noi la stessa immagine di Dio.¹⁹² L'espressione "voluntas, sive arbitrii libertas" dimostra l'identità tra volontà e libertà come sua proprietà essenziale.

Cartesio distingue chiaramente la libertà d'indifferenza e quella di spontaneità. La prima è secondo lui l'infimo grado di libertà e proviene piuttosto da una imperfezione, l'altra invece è perfetta e il suo dominio si accresce con la presentazione del bene da parte dell'intelletto e con l'infusione della grazia da parte di Dio. L'indifferenza invece è piuttosto fondata su di una mancanza di conoscenza che delibera senza poter presentare un oggetto di scelta precisa. In ogni caso la libertà suppone un potere sull'alternativa proposta e assenza di qualsiasi determinazione.¹⁹³ Nonostante l'accento posto sulla motivazione della libertà, la concezione razionalistica di un dominio perfetto ed esente da influssi esteriori di qualsiasi tipo si manifesta chiaramente anche nel pensiero cartesiano.

L'armonia tra libertà e predestinazione non è definitivamente risolta. Da un lato Cartesio afferma che la libertà non solo non diminuisce sotto la mozione della grazia, ma diventa ancora più

¹⁹¹ *Rép.* 4, 1; Adam-Tannery, VIII, 222; cf. IX, 173, cit. da COPLESTON, 4, 131, nn. 19, 20.

¹⁹² Cf. *Méd.* 4, éd. Khodess, p.87: "Nec vere etiam queri possum, quod non satis amplam et perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem, a Deo acceperim; nam sane nullius illam limitibus circumscribi experior ... Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quamdam et similitudinem Dei in me referre intelligo".

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p.88-89: "(libertas in eo consistit quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur) ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinare sentiamus".

perfetta e decisa, dall'altro lato però si serve di immagini che danno troppo spazio alla libertà sottraendola eccessivamente all'influsso causale di Dio.¹⁹⁴

SPINOZA

Idee adeguate, intuizione, rigore “geometrico”.

Spinoza pensa, come Cartesio, che l'oggetto proprio della conoscenza è l'idea chiara. Questa però può essere adeguata oppure vi è ancora qualche oscurità e in questo caso l'idea rimane -79- ancora confusa in qualche modo e perciò inadeguata. La confusione che è sorgente dell'errore (e non più la volontà come pensava Cartesio, bensì appunto una mancanza di chiarezza nell'idea stessa) nasce dal fatto che la nostra anima conoscendo se stessa “come modo finito del pensiero, ha la sua causa in un altro modo finito” e conoscendo i corpi, si accorge che “l'esistenza e la costituzione di questo corpo dipendono da un influsso di corpi esterni che le sfugge”.

Le nostre idee sono inadeguate perchè la nostra anima non coglie la totalità dell'essere divino, ma è ristretta soltanto a un modo finito e limitato di conoscenza. L'idea chiara ed adeguata dell'infinito come attributo divino può essere colta soltanto nell'intuizione.¹⁹⁵ Vi sono infatti diversi modi di conoscenza: quello che si fonda sull'esperienza, quello di generalizzazione (induzione) e quello più perfetto che consiste nell'intuizione. Possiamo acquistare una nozione per “sentito dire” o per esperienza vaga e confusa o per illazione di un'essenza da un'altra in modo inadeguato, oppure per intuizione dell'essenza stessa insieme con la sua causa prossima.

La conoscenza sensitiva è imperfetta, ma ha una certa utilità; le idee inadeguate e confuse sono in quanto tali sorgente di errore; l'idea chiara e adeguata invece è l'oggetto di conoscenza vera, infallibile e universale perchè comune a tutti gli uomini.¹⁹⁶ Le idee adeguate, oltre ad essere immediatamente intuite, possono essere dedotte dall'idea dell'essenza divina, la quale comprende e pensa tutte le altre realtà. Non sono quindi le realtà finite a costituire il primo oggetto di conoscenza, ma il processo della ricerca filosofica deve iniziare da Dio per poter poi fondare l'esistenza di tutte le altre cose. L'idea di Dio ha poi questa particolarità, che nella sua essenza è inclusa anche l'esistenza.¹⁹⁷ Ed è proprio così che si deve definire la “causa sui”. Oltre all'idea chiara di Dio, l'anima possiede

¹⁹⁴ Così propone l'esempio di due uomini nemici l'uno all'altro che ricevono dal re l'ordine di incontrarsi. Il re sa che si batteranno in un duello e lo vuole, anche se è contrario alle sue leggi, ma non può determinare in nessun modo la loro volontà. Cf. COPLESTON, 4, 149-150.

¹⁹⁵ Cf. THONNARD, 481-482 con riferimento a BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, II, p.176.

¹⁹⁶ Cf. THONNARD, 482 e COPLESTON, 4, 236-237.239-241, nei nn.3-5.11.15-16; B. SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione*, 4,19,4; 4,20; 4,193; *Ethica* II, prop. 35 e 38 corol.

¹⁹⁷ Cf. *Ethica*, I, def.1.

un'intuizione della sua essenza in quanto il pensiero è essenzialmente riflessivo; questa però si acquista come autocoscienza solo in quanto l'anima percepisce l'idea delle modificazioni del corpo.¹⁹⁸ -80-

Deus sive Natura.

Secondo il pensiero di Spinoza, la sostanza è la realtà esistente di per sé nel senso che ha in se stessa il principio della sua esistenza e perciò solo Dio è l'unica sostanza, in quanto solo l'essenza divina è legata inseparabilmente all'esistenza ed identica con essa. L'essenza divina è infinita e dotata di un'infinità di attributi infiniti - per attributo Spinoza intende "ciò che l'intelletto percepisce come costituente dell'essenza o della sostanza".¹⁹⁹ Le cose finite tanto come pensanti quanto come estese sono soltanto modi necessari dell'unica sostanza divina. L'autonomia dell'ente finito è così perfettamente distrutta. Questo pensiero di Spinoza era in qualche modo anticipato da Cartesio, il quale negava già la sostanzialità degli enti finiti, ma ammetteva ancora in qualche modo una loro sostanzialità partecipata (nel senso analogico) dell'unica vera sostanza divina.

A livello operativo una tale teoria distrugge completamente l'azione propria delle cause seconde ed è quello che insegnava Malebranche con il suo occasionalismo. Le cause seconde non hanno un'azione propria, ma sono delle occasioni dell'azione divina.²⁰⁰ Come Spinoza si preoccupava di affermare l'unicità della sostanza divina, così Malebranche si preoccupava di sottolineare il privilegio unico di Dio di essere Creatore e siccome per lui causare significava creare, conseguentemente attribuiva a Dio solo la caratteristica di essere vera causa. Ammetteva ovviamente una sequenza di avvenimenti, ma secondo lui un avvenimento non causava l'altro; è piuttosto Dio che ha disposto che l'uno segua l'altro, cosicché la nostra mente ha l'illusione di vera causalità. Mentre però la concezione di Malebranche è dualistica (la causa divina è infinitamente distante dall'effetto creato), quella di Spinoza è monistica in quanto non vi è più distinzione tra causa ed effetto, ma la creatura è solo un modo della stessa natura divina, da cui necessariamente emana e di -81- cui è solo una manifestazione esterna.

Non vi è inoltre distinzione tra materia estesa e spirito pensante, ma l'unico sistema di modi finiti emananti dalla natura divina può essere considerato per mezzo dell'attributo dell'estensione o di quello dell'essere pensante. Vi è un perfetto parallelismo tra questi due modi di vedere le cose fondato sull'identità fondamentale dei due attributi dell'estensione e del pensiero.²⁰¹ Ogni casua è una causa necessaria, la determinazione necessitante appartiene alla stessa definizione di causa. Solo così la causalità può essere principio fondamentale di consocenza. Siccome poi tutto quello che c'è nell'effetto

¹⁹⁸ Cf. *Ethica* II, prop. 21 e n.23.

¹⁹⁹ Cf. *Ethica* I, def. 4.

²⁰⁰ Cf. *De la recherche de la vérité*, 6,2,3 ; cit. COPLESTON, 4, 196, n.25.

²⁰¹ *Ethica* II, 7 e *schol.*: "L'ordine e la connessione delle idee sono gli stessi che l'ordine e la connessione delle cose".

è anche nella causa, vi è un'identità reale tra causa ed effetto.²⁰² La creazione non può essere altro, in una simile prospettiva filosofica, che un'emanazione necessaria con identità reale tra causa ed effetto, tra Creatore e creatura (panteismo). Il Dio unico è allo stesso tempo *natura naturans* e *natura naturata*.

Ignoranza alla radice della libertà apparente.

L'anima come pensante e il corpo come esteso sono soltanto due modi finiti diversi di un'unica sostanza divina infinita e perciò sono realmente identici. In questo modo il monismo spinoziano scarta il problema dell'interazione tra anima e corpo. La libertà è un privilegio assoluto di Dio e consiste nella libertà dalla coazione (questo è l'unico modo in cui il razionalismo meccanicistico di Spinoza è in grado di definire la libertà).²⁰³ L'azione divina è quindi esente da influssi esteriori, ma è intrinsecamente determinata in un modo necessitante, così che Dio non può fare se non quello che fa. Gli uomini hanno l'impressione di essere liberi, ma il fondamento di questa sensazione è un errore a livello dell'intelletto troppo debole per penetrare tutte le cause determinanti le nostre azioni. La mancata conoscenza di fattori determinanti ci dà quindi l'illusione di essere liberi: "gli uomini si credono liberi, perchè ... non pensano ... alle cause che li dispongono a desiderare e a volere, perchè le ignorano".²⁰⁴ -82-

Spinoza riprende poi un pensiero caro agli stoici e ripreso in seguito anche da Hegel e dai marxisti affermando che la vera libertà dell'uomo consiste nel prendere coscienza della propria determinazione e di quella delle altre cose.²⁰⁵ Contrariamente all'argomento generalmente portato in favore della libertà come condizione sine qua non della moralità, Spinoza afferma che la libertà non solo non rende possibile, ma addirittura distrugge la morale in quanto un uomo libero avrebbe sempre idee adeguate e quindi non potrebbe conoscere il male e per conseguenza neanche il bene come distinto dal male.²⁰⁶

La morale perciò non può indicare all'uomo quello che deve fare (imperativo), in quanto l'uomo non è libero di farlo o di non farlo, ma può insegnargli la distinzione tra il bene e il male dandogli una norma morale per giudicare le proprie azioni. Spinoza nega la causalità finale sacrificandola completamente a quella efficiente intesa in un modo assai meccanicistico, ma ammette che ad ogni idea è legata per essenza anche una tendenza. Se le idee sono inadeguate, nascono le passioni che si possono ridurre a due atteggiamenti fondamentali: di tristezza e di gioia. Per superare la

²⁰² Cf. *Ethica* I, *axioma* 3 e HÖFFDING, I, 295 e 303 con rif. ibid. a *Ep.4*, ed. Land-van Volten.

²⁰³ *Ethica*, I def. 7: "Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur".

²⁰⁴ Ibid. I, *appendix*.

²⁰⁵ Ibid. V, *prop.* 6.

²⁰⁶ Ibid. IV. *prop.* 68.

schiavitù delle passioni e ottenere così la gioia vera bisogna formarsi un'idea chiara di Dio e abbandonarsi all'amore intellettuale di Dio che ne segue. Questo è secondo Spinoza il compito della vita morale, della quale ha peraltro nozioni assai ambigue. In certi suoi pensieri la moralità appare come puramente soggettiva (il bene sarebbe definito in base all'utilità per un individuo nel momento concreto)²⁰⁷; in altri viene invece presentato²⁰⁸ un modello oggettivo o almeno universale del bene e della virtù.

Il razionalismo di Spinoza presenta delle caratteristiche importanti che lo portano a conclusioni diverse da quelle degli altri razionalisti. Soprattutto si distingue per il suo monismo assoluto e la sua tendenza al meccanicismo. Tutte le cose sono determinate da un determinismo ineccepibile, tanto quelle estese, quanto quelle pensanti. Solo Dio è libero in un modo assoluto, ma nella prospettiva meccanicistica la sua libertà è solo esteriore. -83-

LEIBNIZ.

Verità di ragione e verità di fatto, l'intelletto precede i sensi.

Nella sua epistemologia Leibniz distingue due tipi di verità: quelle di ragione conosciute dalla ragione direttamente come evidenti e necessarie, così che il loro opposto non può essere vero, e quelle di fatto conosciute indirettamente dall'esperienza come verità contingenti e perciò tali che il loro opposto può essere vero.²⁰⁹ In fondo si tratta della distinzione tra proposizioni analitiche (a priori) e sintetiche (a posteriori). I primi principi sono ovviamente verità di ragione. Leibniz li riduce a due principi fondamentali: quello dell'identità, che coincide con quello di non-contraddizione, in quanto ogni cosa deve avere in sé la ragione di ciò che le conviene di per sé, e quello di ragion sufficiente fondato sulla causalità efficiente, in quanto ogni essere ha in un altro la ragione della spiegazione di ciò che gli conviene, ma non di per sé.

Il principio d'identità si applica soprattutto in matematica, quello di ragion sufficiente in filosofia naturale (fisica). Il parallelismo che Leibniz ammette tra i due principi porta con sé il pericolo di confondere la causalità formale con quella efficiente e di postulare la stessa necessità che vi è tra un'essenza e la sua proprietà essenziale anche per il rapporto tra causa efficiente e il suo effetto.²¹⁰ I primi principi vengono intuiti immediatamente in quanto il loro soggetto contiene il predicato e perciò

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, IV *prop.* 19 e 20.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, IV, *introd.*

²⁰⁹ Cf. *Monadologie*, 33; ed. Gerhardt 6, 612, cit. da COPLESTON, 4, 280, n.3.

²¹⁰ Cf. THONNARD, 493 e COPLESTON, 4, 282, con riferimento al n. 6 e alla seconda lettera a S. Clarke, 1; ed. Gerhardt 7,389.

Leibniz tende a considerarli come delle tautologie ('verità di ragione identiche'). Nelle prime verità di fatto vi è un simile rapporto immediato tra l'intelletto e il suo oggetto.²¹¹

Per quanto riguarda la validità dell'esperienza sensibile, Leibniz non ne nega assolutamente l'importanza, ma assegna un primato incontestabile all'intelletto. E' famosa la sua risposta all'obiezione di Locke "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", alla quale Leibniz si limita a rispondere "nisi intellectus ipse". Infatti secondo lui non vi è argomento adeguato per dimostrare l'esistenza del mondo esteriore, mentre l'esistenza dello spirito è ben più certa di quella degli oggetti sensibili.²¹²

Leibniz ammette delle idee innate, non *in actu*, ma *in potentia*, in quanto virtualmente contengono già la conoscenza futura come un blocco di marmo contiene già virtualmente nella sua struttura fondamentale una statua che l'artista scolpirà. Questa virtualità è vera e propria potenza attiva che per natura sua tende all'attuazione.²¹³ Leibniz è inoltre molto soggettivistico nelle sue concezioni epistemologiche, soprattutto a causa della sua teoria delle monadi, ultime, atomiche particelle dotate di un certo dinamismo e vitalità e a gradi più alti anche di spiritualità, esistenti ciascuna di per sé separatamente dalle altre senza poter subirne qualsiasi influsso fisico.

La composizione ordinata della realtà dev'essere spiegata non per mezzo di un'azione reciproca tra le monadi, ma per mezzo di un'armonia prestabilita da Dio secondo la quale le monadi si aggregano per dare origine a esseri composti. La nostra anima, concepita anch'essa come una monade, è perciò perfettamente isolata dalle altre realtà e la sua conoscenza è rivolta in primo luogo verso se stessa. Le altre cose sono conosciute come modificazione delle idee dell'anima. Il razionalismo idealistico di Leibniz insegna quindi che l'oggetto proprio dell'intelletto non è la realtà direttamente, ma l'idea della realtà. La coscienza che l'anima ha di se stessa la porta a formare il concetto di sostanza, in quanto lei stessa è una sostanza.²¹⁴ Leibniz attribuisce quindi un'importanza notevole all'intuizione introspettiva.

Le monadi e l'armonia prestabilita.

In opposizione alla concezione cartesiana del movimento che ammetteva una discontinuità netta tra moto e riposo, Leibniz ribadisce il principio di continuità (*non facit saltus natura*), che ha -85- trovato la sua espressione matematica nel calcolo infinitesimale. Per spiegare poi l'esistenza delle realtà in continuo movimento salvando il principio di continuità, Leibniz postula come unità fondamentali

²¹¹ Cf. HÖFFDING, I, 359.

²¹² Cf. *Nouveaux Essais*, 2, 23, 15: "il est très vrai que l'existence de l'esprit est plus certaine que celle des objects sensibles".

²¹³ Cf. *Ibid.*, *Préface*: "Et c'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent".

²¹⁴ Cf. COPLESTON, 4, 193 con riferimento nel n.44 alla lettera a T. Burnett, ed. Gerhardt, 3, 247.

delle particelle inestese, semplici, dotate di una certa vitalità e anche spiritualità, differenti per quanto riguarda la loro perfezione, che egli chiama con il nome di monadi, per indicarne l'unicità nel senso di unità interiore anche di assoluta distinzione e separazione dal mondo esteriore.

Respingendo energicamente il monismo spinoziano, Leibniz difende il pluralismo, cioè la reale molteplicità, individualità e continuità delle cose gerarchicamente ordinate secondo la loro perfezione in un'armonia cosmica. Ogni cosa ha in se stessa il suo principio di individuazione e i suoi cambiamenti sono perciò individuali. I cambiamenti sono causati dalla "forza" che si conserva sempre dando così garanzia di continuità.²¹⁵ L'universo leibniziano è notevolmente "decentralizzato" e conosce molti gradi di perfezione: l'entelechia primitiva o "anima" in senso generico della parola, materia prima o forza prima passiva, la monade composta dalle due realtà precedenti, la materia seconda, come massa organica composta da diverse monadi, l'animale o sostanza corporea che trova la sua unità nella monade dominante, l'anima umana come monade elevata al livello di ragione e alla prerogativa dello spirito.²¹⁶

Per Quanto riguarda l'essere di Dio, la sua essenza comprende l'esistenza e quindi è un ente necessario, così che è lecito concludere alla sua necessità una volta provata la sua possibilità. Nella sua azione creatrice Dio è assolutamente libero e la possibilità di scelta tra un'infinità di mondi possibili, la scelta del mondo migliore è determinata dalla sua sapienza e dalla sua bontà e deve essere considerata non come necessità fisica, bensì come necessità morale, la quale secondo Leibniz, non solo non danneggia ma esalta la libertà divina. Il mondo dipende in ogni momento da Dio nel suo essere che ha bisogno di essere conservato da un'azione divina che continua l'atto di creazione. Ma il dominio di Dio sul mondo non è in nessun modo arbitrario e serve -86- sempre l'ordine della giustizia.²¹⁷

Dio non agisce mai sul mondo con un influsso fisico, ma si limita a programmare tutti gli sviluppi futuri per mezzo dell'armonia prestabilita. L'ordine così determinato è perfetto, il migliore possibile, e non ha bisogno di correzioni né si può pensare che Dio sia soggetto a dei ripensamenti. Leibniz pensa quindi i rapporti tra Dio e il mondo creato in una maniera assai deistica. Il suo atomismo fa pensare a un sistema meccanicistico, il suo dinamismo invece sottolinea aspetti finalistici. Sembra infatti che Leibniz volesse mettere insieme i due principi proprio perchè li considerava come complementari. La sua cosmologia però non è priva di difficoltà proprio a causa di elementi talvolta discordanti confluenti in una sintesi alquanto problematica e ambigua. Il suo grande merito è quello di insistere sull'individualità, indipendenza e molteplicità reale delle cose ordinate secondo i gradi di perfezione, ma il sistema dell'armonia prestabilita annienta a livello di causalità efficiente l'autonomia delle cause seconde affermata con tanto vigore a livello di causalità formale.

²¹⁵ Cf. HÖFFDING, 341 ss. con riferimenti alla lettera di LEIBNIZ a Basnage, nella quale definisce i concetti di "forza" e di "individualità".

²¹⁶ Cf. Lettera a de Volder, ed. Gerhardt 2,252 e *Monadologie* 82; ed. cit., 6,621, cit. da COPLESTON, 4, 306, n.29 e 316, n.74.

²¹⁷ Cf. *Théodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison*, n.37.

La spontaneità della scelta libera finalizzata e moralmente motivata.

Secondo Leibniz l'anima umana è una monade dotata di razionalità e questa perfezione la distingue dalle altre monadi di perfezione inferiore. Siccome però le monadi sono delle unità separate fra loro e perfettamente isolate, la difficoltà consisterà nello spiegare l'azione dell'anima sul corpo ed il problema sarà poi risolto ricorrendo alla teoria dell'armonia prestabilita. La concezione antropologica leibniziana si presenta assai dualistica, tanto sul piano dell'essere quanto soprattutto su quello dell'agire. Mentre il corpo è dominato dalla causalità efficiente, l'anima si trova sotto il dominio della finalità. Le due sfere però sono ordinate l'una all'altra, cosicché il mondo morale (l'anima dotata di finalità) si trova dentro al mondo fisico (corpi sottoposti alla causalità -87- efficiente.²¹⁸

Non vi è però in nessun modo interazione tra i due mondi, quello fisico e quello morale, anche se quest'ultimo è incluso nel primo. Leibniz rifiuta decisamente qualsiasi influsso fisico sull'anima e per conseguenza anche la premozione fisica da parte di Dio. Come il mondo fisico è sottoposto ad una necessità meccanicistica, così quello morale è determinato dalla finalità. In questo senso si può parlare di un vero e proprio determinismo psicologico, in quanto il bene inclina irresistibilmente l'anima a sceglierlo (necessità morale). "Libero è spontaneo con ragione" e "spontaneità legata all'intelligenza".²¹⁹ Se la volontà è portata con spontaneità e necessità morale a scegliere il bene migliore presentatole dall'intelletto, ciononostante essa conserva la sua piena libertà, in quanto è esente da qualsiasi influsso fisico da parte delle cose esterne.²²⁰

Leibniz afferma che la sua concezione di libertà non postula soltanto la libertà da coazione, ma anche dalla necessità interna ed è pronto a parlare perfino di "indifferenza", se con questo termine s'intende l'assenza di necessitazione per l'una o l'altra parte della scelta e non un'indifferenza di equilibrio che è un concetto chimerico applicabile all'asino di Buridano indeciso su quale fieno mangiare avendone a uguale distanza un pò a destra e un pò a sinistra.²²¹ La libertà consiste quindi anche in un potere di scelta, ma è una potenza inclinata e motivata. Per quanto riguarda il problema della prescienza, predestinazione e grazia, Leibniz fa notare che un evento previsto come infallibilmente futuro da Dio non toglie il rapporto di contingenza che vi può essere tra lui come effetto e la sua causa prossima. L'uomo non rigenerato dalla grazia è, secondo lui, da considerarsi come morto, e in questo Leibniz afferma di essere d'accordo con la confessione di Augsburg. Questo però non gli

²¹⁸ *Monadologie* 86, ed.cit. 6,622, cit. da COPLESTON, 4, 314, N.61.

²¹⁹ *Animadversiones*, art. 39; ed. cit. 4, 362 e ibid. 7, 108, *Initia Scientiae Generalis*, H., cit. da COPLESTON, 4, 289, n.33 e 334, n. 41.

²²⁰ *Théodicée* I, 59: "il est bon de faire voir comment cette dépendance des actions volontaires n'empêche pas qu'il n'y ait dans le fond des choses une *spontanéité* merveilleuse en nous, laquelle dans un certain sens rend l'âme dans ses résolutions indépendante de *l'influence physique* de toutes les autres créatures".

²²¹ Cf. Ibid., I, 34 e 46.

impedisce di avere delle vere e proprie virtù morali naturali e in queste Leibniz dice di dover dissentire da S. Agostino di cui rispetta però l'autorità.²²² -88-

Leibniz distingue tre tipi di male: il male metafisico, che è la stessa limitazione delle creature, il male fisico di sofferenza e il male morale del peccato. L'ammissione del male metafisico minaccia il rispetto della relativa autonomia delle essenze, in quanto la limitazione connaturale agli esseri finiti (che è quindi un bene) viene vista sotto l'aspetto negativo come un male. Giusta è la posizione di Leibniz quando spiega il male come privazione del bene e illustra questa teoria con l'immagine delle barche, che nel loro movimento sono ritardate dal loro carico e non già dalla corrente che è il principio del loro moto. Così anche Dio causa tutto ciò che c'è di positivo senza causare la privazione dell'ente e quindi del bene. Il male è perciò una specie di inerzia, una mancanza di vitalità, legata all'essere creato e la sua limitatezza.²²³ Ora, se è vero che la finitezza delle creature è il fondamento della possibilità del male, è esagerato affermare che essa stessa sia un male.

Nel suo sistema morale, rispettando il principio del pluralismo, Leibniz ammette delle virtù naturali dotate di una loro perfezione e bontà propria, intrinseca, precedente la stessa creazione da parte di Dio.²²⁴ I precetti della legge naturale non sono perciò buoni perchè comandati da Dio, ma sono comandati da Dio perchè sono buoni in sè.

Il razionalismo epistemologico di Leibniz lo porta in una prospettiva pluralistica ad ammettere una certa distinzione tra il mondo dei corpi e quello degli spiriti, anche se il suo sforzo fondamentale mira a superare il dualismo cartesiano. Il primo è dominato dalla causalità efficiente meccanica, il secondo è quello della libertà, non indifferente, ma inclinata e finalizzata al bene. Dio è tanto l'architetto del meccanismo dell'universo, quanto il monarca della città degli spiriti e vi è un'armonia, un parallelismo, ma anche una distinzione tra il regno fisico della naturae il regno morale della grazia. Il mondo è nel progresso da esseri meno perfetti (natura) a quelli più perfetti (grazia) in quanto, secondo il piano dell'armonia prestabilita, certe anime sensitive vengono -89- elevate al grado di anime razionali.²²⁵

Questa nota evoluzionistica sottolinea la continuità, ma la stessa continuità è fondata sulla molteplicità di unità discontinue (separate tra loro), ma inestese e quindi minime, così che il loro insieme si presenta come continuo. Anche tra i gradi di perfezione e soprattutto tra il mondo naturale e quello spirituale vi è distinzione, ma anche armonia e ordine reciproco. La sua concezione oscilla quindi tra il monismo (continuità) e il dualismo o pluralismo (discontinuità). Nella prima prospettiva l'anima si presenta come il vertice del mondo fisico, nell'altra invece sembra costituire un mondo a parte, il regno morale della grazia, incluso in qualche modo nella sfera fisica della natura.

²²² Cf. *Ibid.*, *Prefazione*, III, 279.

²²³ Cf. *Théod.* I, 30.

²²⁴ Cf. *Ibid.*, II, 181.

²²⁵ Cf. *Monadologie*, 86-88, ed. cit. 6,622; cit. da COPLESTON, 4, 335, nn.42,44,45.

KANT

La critica e i suoi risultati.

La critica kantiana ha esercitato un influsso determinante sulla filosofia posteriore. Il problema critico si è posto per Kant nell'ambito della teoria delle scienze. Egli si accorse della certezza ed universale validità delle scienze esatte, positive, ed in modo particolare della matematica, che egli considerava come il modello di scienza, ma ha potuto constatare anche le incertezze, le esitazioni, le oscurità della metafisica, dominata da tante opinioni personali e particolari. Kant pensa che questo stato di cose è dovuto al "dogmatismo", cioè all'atteggiamento che si abbandona alle speculazioni metafisiche, senza interrogarsi sulle stesse possibilità di una tale conoscenza. La critica è al contrario proprio "un'investigazione" sulla facoltà della ragione rispetto a tutte quelle conoscenze alle quali essa può aspirare indipendentemente da ogni esperienza".²²⁶ Se poi la critica dovesse arrivare ad una distruzione della teologia speculativa e della metafisica, Kant non si preoccupa per questo, anzi pensa, in un modo tipicamente pietistico, che delimitare i confini della ragione significa estendere la fede.²²⁷

La verità e l'errore risiedono nel giudizio. Si tratta quindi -90- di trovare quel tipo di giudizio che è alla base della conoscenza veramente scientifica. Ora il giudizio analitico a priori è secondo Kant un giudizio che non accresce la nostra conoscenza e perciò vale poco più di una mera tautologia. Kant qui non avverte che vi sono proposizioni, nelle quali il predicato è un *accidens proprium* del soggetto ed in questo modo è incluso in esso, anche se dice qualcosa di nuovo rispetto al soggetto. In sostanza, secondo Kant, un giudizio analitico si riduce al concetto stesso e alla sua non-contraddittorietà e porta perciò solo alla consistenza logica e non già alla verità scientifica.

I giudizi sintetici a posteriori invece accrescono la nostra conoscenza, ma in quanto sono a posteriori si fondano sull'esperienza sensibile particolare e si limitano ad essa. Non avendo le caratteristiche di universalità e di necessità, tali giudizi non possono essere alla base della conoscenza veramente scientifica. Secondo Kant però vi è un terzo gruppo di giudizi, che sono allo stesso tempo sintetici e quindi accrescono la nostra conoscenza in quanto il predicato dice qualcosa di nuovo rispetto al soggetto, ma sono anche universali e necessari perchè precedono qualsiasi esperienza particolare e ne creano il presupposto necessario. Questi giudizi però sono totalmente ordinati ad un'esperienza sensibile e non possono trasgredire i suoi limiti.

La nostra conoscenza comincia con l'esperienza sensibile, ma non ne è causata. Il dato empirico fornisce la materia ("Stoff") della conoscenza, ma la stessa sensazione è già sintetizzata dalle due forme a priori dell'intuizione sensibile: dallo spazio e dal tempo. L'oggetto della sensazione così

²²⁶ *Critica della ragion pura*, 1.edizione, in seguito designata con la lettera "A", XII.

²²⁷ *Ibid.*, 2.ed. , "B", XXX.

formato è il fenomeno che però non ha ancora l'universalità richiesta. La conoscenza scientifica richiede perciò necessariamente il dato sensibile, ma non si riduce ad esso.

La funzione di rendere universali e necessari i fenomeni sensibili facendone dei concetti è propria delle forme a priori dell'intelletto, cioè delle categorie. Kant ne enumera dodici secondo le diverse proprietà delle preposizioni logiche. Un ruolo di mediazione tra sensazione e concetto è assegnato all'immaginazione che adegua l'esperienza sensibile particolare all'universalità del concetto per mezzo dello "schema d'immaginazione". Kant cerca di evitare così e l'empirismo e il razionalismo sostenendo che l'intuizione sensibile e l'atto dell'intelletto si completano a vicenda. "Le idee senza contenuto sono vuote, le intuizioni senza concetti sono cieche".²²⁸ -91-

Il ruolo di sintetizzare ed unificare i fenomeni formandone dei concetti era affidato all'intelletto (*Verstand*), che svolge la sua funzione senza abbandonare l'ambito del dato empirico. Vi è però una funzione unificatrice ulteriore, che va al di là di ogni dato sensibile, cercando di darne un'unità totale e questa è propria della ragione (*Vernunft*). I ragionamenti fondati su di un giudizio apodittico portano all'identità del soggetto pensante, all'idea dell'io sostanziale. Quelli fondati su proposizioni ipotetiche (condizionali) portano al legame tra causa efficiente ed effetto ed in ultima analisi arrivano all'idea di causa incondizionata, che comprende l'insieme delle esperienze, al mondo. Infine i ragionamenti che partono da giudizi disgiuntivi portano a delle totalità sempre più alte e alla fine arrivano ad un tutto che non è più parte di nessun'altra totalità, l'essere assoluto e supremo che è Dio.²²⁹ Vi è un duplice uso delle idee trascendentali, quello regolativo destinato ad unificare in qualche modo le nostre conoscenze, che è legittimo, e quello costitutivo che pretende di affermare la reale esistenza del contenuto di queste idee e quest'ultimo è abusivo perchè abbandona il campo dell'esperienza.

L'intelletto porta alla conoscenza dei fenomeni, cioè delle cose non così come sono in se stesse, ma così come appaiono a noi. Ogni fenomeno suppone ovviamente una realtà in se che poi appare a noi nel fenomeno e questa cosa in se (*Ding an sich*) è il noumeno. Kant usa però il termine "noumeno" anche per designare i concetti metafisici staccati dall'esperienza sensibile. In questo senso il contenuto reale delle tre idee trascendentali è un "noumeno".

E' ovvio che questa posizione suppone un estremo soggettivismo. Infatti la nostra conoscenza non è quella dell'oggetto stesso, ma dell'oggetto sintetizzato e modificato dalle forme a priori come condizioni precedenti ad ogni esperienza e fondanti ogni esperienza possibile, cominciando dalle forme a priori della sensazione fino alle categorie e alle idee nel loro uso regolativo legittimo. -92- "Finora si è pensato che la nostra conoscenza si debba orientare secondo gli oggetti", Kant propone invece di assumere come ipotesi "che gli oggetti si debbano orientare secondo la nostra conoscenza".²³⁰

Nello sforzo di sfuggire ai due estremi del razionalismo e dell'empirismo, Kant elabora un sistema idealistico: non è più la realtà che è misura delle idee, ma le idee che sono misura del reale. Vi

²²⁸ Ibid., B 75, A 51.

²²⁹ Cf. un bel riassunto della deduzione delle idee trascendentali in THONNARD, 554 ss.

²³⁰ Ibid., B XVI.

sono inoltre nella sua epistemologia delle note positivistiche, soprattutto nell'elogio delle scienze esatte e nell'esaltazione dell'esperienza sensibile, alla quale si deve ridurre ogni conoscenza possibile²³¹. Queste due caratteristiche si ritroveranno poi in misura più o meno grande e in proporzioni diverse nella filosofia post-kantiana.

I fenomeni e i noumeni. Impossibilità di una prova “speculativa” dell'esistenza di Dio.

La realtà così come è in sé ci è inaccessibile, la nostra conoscenza del mondo esterno è quindi quella della realtà così come appare al soggetto conoscente, cioè dei fenomeni. L'unità tra i fenomeni è data dall'idea del mondo come causa incondizionata di ogni cosa sensibile, ma quest'idea non può essere affermata come realmente esistente a livello speculativo, anche se ci può servire come regola di conoscenza. La ricerca delle cause ultime porta nella cosmologia a inevitabili antinomie. La nostra mente si deve fermare davanti a proposizioni contraddittorie, che hanno uguali possibilità di essere vere. Così il mondo può essere eterno, ma può anche avere inizio nel tempo; le realtà composte possono essere associazioni di elementi semplici, ma anche di elementi divisibili all'infinito; una causa libera può sembrare necessaria, ma può anche sembrare impossibile, un essere necessario sembra essere richiesto per fondare l'esistenza contingente, ma sembra inammissibile perché se fondasse la contingenza, dovrebbe essere contingente a sua volta. Se Kant confessa un profondo agnosticismo nei confronti delle cause immanenti nel mondo, tanto più assumerà questo atteggiamento rispetto -93- alla causa trascendente che è Dio.

Secondo Kant tutte le prove speculative della sua esistenza sono fondate su paralogismi. La prova ontologica conclude abusivamente dal concetto astratto all'esistenza reale, quella cosmologica si fonda sul principio di causalità, ma ne abusa in quanto questo principio vale solo per i fenomeni, la prova invece arriva a una realtà noumenica e per affermare la sua esistenza bisogna far di nuovo ricorso alla prova ontologica e concludere dall'idea di Dio alla sua esistenza. La prova teleologica fondata sulla finalità arriva ad una intelligenza suprema, ma questa potrebbe essere anche finita e contingente. Anche questa prova per essere completa deve quindi ricorrere alle due prove precedenti fondate sul sofisma iniziale della prova ontologica.

Kant ammette però dei principi primi della nostra ragione, tra i quali quello della quantità (identità – non-contraddizione) nelle categorie “matematiche” e quello della causalità, nelle categorie “dinamiche”. Nel suo sistema è consueto il parallelismo tra quantità e causalità, tra ordine matematico e dinamico.²³² Il principio di causalità che domina il mondo fenomenico ha una validità universale in quanto è dato a priori e non proviene da un'abitudine psicologica come pensava Hume. La concezione kantiana di questo principio è decisamente deterministica: l'effetto segue dalla causa con necessità. Il determinismo è valido tanto per il mondo fisico quanto per la psicologia umana sotto il suo aspetto fenomenico. Il postulato

²³¹ Ogni conoscenza speculativa che voglia trascendere l'esperienza, mentre per Kant rimane la certezza cartesiana dell'autocoscienza e del sapere morale. *Nota del Curatore.*

²³² Cf. HÖFFDING II, 55 e *Critica della ragion pura*, B 477, A 449.

fondamentale è quello della continuità: al livello della quantità vengono esclusi i salti, al livello della causalità si esclude la fatalità e la casualità. Questa legge di continuità è valida a priori e quindi solo come presupposto di ogni possibile esperienza. Kant ha voluto così mettere in evidenza i principi epistemologici della fisica newtoniana.²³³ Il principio di causalità deriva da quello di continuità e si applica all'aspetto "dinamico" del mondo dei fenomeni. La natura suppone un'unità che non è garantita dalle singole esperienze, ma si ritrova come principio universale -94- a priori presupposto ad ogni esperienza possibile.²³⁴

Kant spiega la negazione dell'influsso fisico dei corpi sull'anima spirituale nella filosofia di Leibniz per mezzo della sua monadologia, la quale supponendo delle unità semplici, chiuse in se stesse e quindi dotate di una "interiorità" simile al soggetto razionale, ha costretto questo filosofo a spiegare la loro interazione per mezzo di una terza causa, che le pervadeva tutte, cioè postulando l'armonia prestabilita. Kant stesso ammette la teoria dell'influsso fisico come "comunemente accettata", ma assume anche qui un atteggiamento agnostico. L'argomento "dogmatico" contro un tale influsso fondato sull'affermazione che la materia, essendo anch'essa solo un'apparenza, non può essere la causa della mia immaginazione (*Vorstellung*), non vale perché non si può sapere che cosa fa o non fa l'oggetto reale, a noi sconosciuto, della percezione sensibile.

E' però possibile mettere in crisi questa teoria con un argomento "critico" negando il dualismo che vi è compreso tra corpo e anima, in quanto la stessa realtà corporea è, nella prospettiva dell'idealismo trascendentale, solo "un'immaginazione del soggetto pensante"²³⁵, della quale facciamo abusivamente delle "cose esistenti in sé"²³⁶. Il mondo dei fenomeni si presenta quindi come un tutt'uno senza possibilità di introdurre distinzioni dualistiche tra corpo e anima, in quanto queste due realtà esistono solo come "immaginazioni" (*Verstellungen*) del soggetto.

Libertà umana e morale del dovere.

Si deve distinguere la ragione speculativa da quella pratica. La prima determina e costituisce l'oggetto dato nell'intuizione, la seconda invece non applica categorie dell'intelletto alle intuizioni sensibili, ma fa delle scelte morali e in questo senso produce il suo oggetto.²³⁷ La ragion pratica riguarda azioni personali, ma tali che si impongono all'umanità intera in maniera universale e necessaria. Tali azioni costituiscono "il fatto morale", un obbligo universale che non si deve cercare nè

²³³ Cf. HÖFFDING II, 58-59 e COPLESTON, 6/II,59 e ibid. n.63.

²³⁴ Cfr. *Critica della ragion pura*, B 246, A 201; B 252, A 207; B 280, A 228, ecc.

²³⁵ Che trasformiamo in cose in sé. *Nota del Curatore*.

²³⁶ A 392; per la monadologia di Leibniz cf. B 330, a 274.

²³⁷ Cf. B IX-X.

nella natura umana, nè in circostanze -95- del mondo esterno, ma a priori nella ragion pura²³⁸ e perciò indipendentemente da ogni esperienza.²³⁹ La sorgente di ogni atto virtuoso è la “buona volontà” (è interessante anche in Kant la riduzione della moralità ad una sola potenza dell’anima) che sola è buona in senso assoluto.²⁴⁰ La moralità delle nostre azioni presuppone come evidente a priori la libertà. Quest’ultima suppone ovviamente l’assenza di ogni coazione, ma Kant afferma perfino che essa esige anche l’assenza di qualsiasi influsso esterno. In questo senso è esente dalle leggi della causalità che dominano il mondo dei fenomeni e dev’essere considerata come un noumeno.

La libertà è essenzialmente autodeterminazione, cioè determinazione della propria causalità.²⁴¹ La libertà pratica è quindi l’indipendenza della volontà da ogni cosa fuorché dalla legge morale.²⁴² Questa dipendenza dalla legge non influisce però sull’atto della volontà, che rimane perfettamente indifferente. La libertà è perciò assoluta, è vera e propria causa prima, in quanto ha il potere di iniziare una serie causale. Per rispondere poi alla difficile questione di come la libertà noumenale si inserisce nel mondo fenomenico, Kant sembra introdurre una specie di teoria dell’opzione fondamentale, fatta dall’uomo nella sua esistenza noumenale, ancor prima di entrare nel mondo fenomenico; questa scelta assolutamente e perfettamente libera sarebbe poi determinante per tutta la vita.²⁴³

Lo stesso uomo si presenta quindi sotto un duplice aspetto: come realtà esteriore, fenomenica, è sottoposto alla causalità determinante; come realtà interiore, noumenale, è assolutamente esente da qualsiasi influsso fisico causale.²⁴⁴ Il dualismo epistemologico di Kant trova qui una applicazione antropologica. Il mondo della libertà e della moralità (“moralische Welt”) è quindi completamente distinto dal mondo sensibile (“Sinnenwelt”), sul quale però può esercitare un influsso e viene concepito come unità di esseri ragionevoli, in quanto il loro libero arbitrio è sottoposto alla legge morale.²⁴⁵

²³⁸ Questa sensibilità di Kant per i valori morali dimostra in fin dei conti che la metafisica, cacciata dalla porta ad opera della ragione speculativa, rientra poi dalla finestra grazie alla ragion pratica. Del resto il fatto stesso che Kant nella sua *Critica della ragion pura* prenda in esame la natura e le possibilità della ragione umana, che evidentemente appartiene al mondo dello spirito, è un altro segno del fatto che la metafisica disprezzata da Kant è la metafisica basata sull’esperienza sensibile; ma ciò non gli impedisce di riconoscere l’esistenza dei valori dello spirito, tanto da dedicare all’indagine su di essi la parte principale dei suoi interessi filosofici. Ciò va di pari passo con l’intento dichiarato di Kant di dare finalmente alla metafisica una fondazione sicura. *Nota del Curatore.*

²³⁹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede, BA VIII.

²⁴⁰ *Ibid.*, BA 1.

²⁴¹ *Critica della ragion pratica*, A 29-30.

²⁴² *Cf. Ibid.*, A 167-168.

²⁴³ *Cf. THONNARD*, 563.

²⁴⁴ *Cf. Critica della ragion pura*, B XXVIII-XXIX.

²⁴⁵ *Cf. Ibid.* B 836, A 808.

La morale kantiana è puramente formale, fondata sul concetto del dovere, voluto e realizzato per il dovere stesso. L'influsso di qualsiasi idea di **-96-** beatitudine o di finalità viene scartato come una concezione eudemonistica e quindi, secondo Kant, estranea alla moralità. Non importa qual è il contenuto del dovere, è moralmente decisivo il fatto di fare il dovere come tale, inteso come obbligo puro, che si impone alla mente non sotto una forma ipotetica o assertoria, ma sotto una forma apodittica come imperativo categorico. La legge morale fondata su questo imperativo è universale e ineccepibile. Come noumeno la volontà libera è già conforme alla legge morale, ma in quanto si presenta anche sotto l'aspetto di un fenomeno, la conformità alla legge assume l'aspetto di un dovere ("Soll").²⁴⁶ La morale fondata sul dovere è autonoma, in quanto è la volontà stessa che detta la legge; ogni altro influsso, anche quello divino, introdurrebbe un elemento di eteronomia. A livello pratico Kant recupera le idee metafisiche che dichiarava prive di contenuti reali a livello speculativo. Il bene trova la sua perfezione suprema in Dio, lo sforzo morale continuo esige un'immortalità personale dell'anima e lo stesso fatto morale esige la libertà. L'idea di Dio come realmente esistente è richiesta anche dalla necessità di far coincidere la moralità con la felicità naturale; il mondo fisico (natura) e morale trovano quindi la loro unica causa suprema in Dio garante dell'armonia tra i due ordini.

Il razionalismo di Kant si manifesta a livello epistemologico come un dualismo tra conoscenza dei fenomeni e i noumeni che, rimanendo sconosciuti, delimitano il mondo dell'esperienza sensibile e lo fondano. Un simile dualismo si riproduce a livello della ragion pratica. Il mondo morale viene staccato da quello fisico e la libertà assoluta dalla causalità determinante, valida nel mondo dei fenomeni. Determinismo assoluto e indeterminismo altrettanto assoluto sono i due risultati della critica razionalistica e idealistica di Kant.

HEGEL

L'idea e l'essere; lo spirito assoluto come pensiero pensante se stesso.

-97-

L'idealismo hegeliano non mette al primo posto l'io²⁴⁷, ma lo Spirito Assoluto che nell'io arriva alla presa di coscienza di se stesso. L'io si presenta quindi come un momento dello sviluppo dialettico. Il sistema hegeliano è l'idealismo portato all'estremo. Non vi è più differenza tra il reale e l'ideale, ma lo stesso essere è la sua idea. Anche la realtà come natura è solo un modo di realizzazione dell'idea, del Logos. La ragione domina il mondo e la storia mondiale è un processo razionale. La dialettica esprime questa identità tra realtà e pensiero: come un'idea segue necessariamente dall'altra nel movimento dello spirito, così anche una realtà segue dall'altra e dipende da essa.

L'epistemologia hegeliana assegna quindi un valore decisivo all'idea nel suo essere universale e necessario e proprio per questo disprezza la

²⁴⁶ Cf. COPLESTON 6/II, 126 e ibid. n.50.

²⁴⁷ Si intende l'io empirico. *Nota del Curatore.*

conoscenza sensibile a causa della sua particolarità. Le parole come “qui”, “adesso”, “questo”, ecc. cercano invano di superare la mutabilità dell’oggetto sensibile; ciò che rimane è solo l’io, l’universale che si comporta in maniera indifferente verso tutti i possibili oggetti di conoscenza sensibile. Coloro che ammettono la realtà dei *sensibilia* dovrebbero secondo Hegel andare alla scuola elementare della sapienza, ai misteri eleusini, nei quali il mangiare del pane e il bere del vino sono, secondo Hegel, un’espressione della “nullità” (*Nichtigkeit*) di queste cose materiali.

Una simile “sapienza” sarebbe manifestata anche dagli animali, i quali disperando della realtà delle cose sensibili e persuasi della loro “nullità” le mangiano.²⁴⁸ Ma anche le leggi naturali che sono il fine al quale aspirano le scienze positive, non ci spiegano il “perché” della realtà ma solo il “come”. Solo quando la coscienza dell’io torna a se stessa diventando autocoscienza, la mente si eleva nel campo metafenomenico ed è in grado di vedere le vere cause di tutte le cose. La possibilità di spiegare la realtà deriva dalla comprensione di se stessi.

All’autocoscienza si arriva attraverso l’io e il non-io. Da questo sdoppiamento nasce la dialettica schiavo-padrone. Il padrone -98- impone se stesso alla coscienza dello schiavo, il quale a sua volta vede nel padrone il suo vero io. La situazione però cambia e si capovolge, in quanto il padrone abbassando lo schiavo ad un livello infraumano, nega la condizione necessaria per lo sviluppo della coscienza, mentre lo schiavo facendo la volontà del padrone oggettivizza se stesso per mezzo del lavoro, arrivando alla vera esistenza. La relazione schiavo-padrone può essere superata in una coscienza stoica, che si riduce ad una fuga nell’interiorità o in una coscienza scettica che sottopone al dubbio tutto all’infuori di se stessa. Ma il superamento non è mai totale e la contraddizione quando diventa esplicita, divide la coscienza portando alla “coscienza infelice”. La divisione non avviene più tra l’io e l’altro come nella relazione padrone-schiavo, bensì all’interno dello stesso io.

L’idea è, secondo Hegel, in un continuo movimento. Siccome l’essere in se stesso si presenta come qualcosa di assoluto, perfetto e infinito, ma allo stesso tempo non ha in sé una determinazione specifica ed è quindi vuoto ed indifferente rispetto alla sua esistenza attuale, vi è all’interno dell’essere stesso una contraddizione, in virtù della quale l’essere si oppone a se stesso come non-essere. La contraddizione si risolve nel divenire continuo. L’essere è una realtà essenzialmente dinamica, è lo stesso divenire.

Il movimento poi contiene tre momenti: l’essere in sé (*an sich*), tesi; l’essere per sé (*für sich*), antitesi; e l’essere in sé e per sé (*an und für sich*), sintesi. Anche lo Spirito obbedisce a questa legge dialettica come indica la divisione della “Fenomenologia dello Spirito”. Al primo stadio esiste come coscienza (dell’oggetto sensibile contrapposto al soggetto), poi diventa autocoscienza e finalmente lo Spirito torna a se stesso nella ragione che sintetizza i due momenti precedenti a un livello superiore. La dialettica infatti postula per la sintesi un grado di essere più perfetto con l’accentuazione del momento della tesi passata attraverso l’antitesi.

Lo spirito e la natura.

²⁴⁸ Cf. *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Bd 3, Suhrkamp, Frankfurt an Main, 1970, 1972², pp.86 sg. e 91.

Nel mondo della natura Hegel ammette diversi gradi di perfezione: il mondo meccanico, fisico-chimico e organico-vitale. Questi gradi sono ordinati l'uno all'altro, ma non sono causati l'uno dall'altro, ma tutti sono prodotti dallo stesso Spirito che si evolve. La dialettica di Hegel non porta quindi all'evoluzionismo nel senso darwiniano. Il problema è come lo Spirito infinito può essere in relazione ad una realtà finita da esso prodotta. L'identità si realizza nella singola realtà come nelle altre. Lo Spirito infinito vive nelle realtà -99- finite, ma non ne toglie l'identità. Vi è quindi differenza e identità allo stesso tempo o come dice Hegel "Identità dell'identità con la non-identità". Il rapporto tra lo Spirito infinito e le sue realizzazioni singole e finite è quello dell'univocità ed Hegel critica aspramente l'analogia, della quale nega ogni valore conoscitivo.²⁴⁹ Nella natura non vi è riposo in quanto l'essere stesso consiste essenzialmente nel divenire come "sintesi immanente dell'essere e del nulla" e "la stessa natura dialettica immanente è dell'essere e del nulla è di mostrare la loro unità, il divenire, come la loro verità".²⁵⁰

La natura è emanazione dello Spirito ed Hegel parla di questo processo talvolta in termini di libertà. Si può però trattare al massimo di una libertà di spontaneità in quanto lo sviluppo dialettico è soggetto a necessità intrinseca. Non si tratta di un movimento di causalità efficiente, perché l'effetto è identico alla causa, ma piuttosto di una manifestazione particolare della stessa realtà. Se il finito fosse realmente distinto dall'infinito, secondo Hegel, lo stesso infinito ne sarebbe limitato e si arriverebbe a una conclusione assurda. "L'essenza di Dio è l'unità dell'esserci universale della natura e dello spirito autocosciente, il quale appare come opposto nella sua realtà a quello".²⁵¹ La natura però non è allo stesso livello dello Spirito, ma come sua antitesi si presenta come lo Spirito decaduto, alienato, esteriorizzato.

La natura è il campo della necessità, ma anche della contingenza intesa come casualità, cioè come necessità mancata. L'ideale razionalistico di Hegel lo porta ad un modello deterministico del mondo fisico, ma la presenza della contingenza fa sì che la natura non essendo completamente razionale, non è completamente reale, non è "realmente reale".²⁵²

La coscienza di sé e il ritorno dello Spirito a sé.

L'anima si trova a un livello intermedio tra natura e spirito, è la manifestazione più alta della natura, ma è solo -100- un "segno dello spirito". Lo Spirito torna nel movimento dialettico a se stesso

²⁴⁹ Cf. *ibid.*, p.193: "die Analogie gibt nicht nur kein volles Recht, sondern sie widerlegt, um ihrer Natur willen, sich so oft, daß, nach Schluß zu machen erlaubt".

²⁵⁰ *Wissenschaft der Logik*, ed. cit. Vol.5, pp.100,111.

²⁵¹ *Phänomenologie des Geistes*, p.516.

²⁵² Cf. COPLESTON, 7/I, 242.

nel soggetto pensante, che partecipa al pensiero assoluto dello Spirito come avviene nella filosofia. La ragione è quindi l'ultimo momento dello sviluppo che passa dalla coscienza attraverso l'autocoscienza fino all'identità nella diversità dell'oggetto e del soggetto. La volontà è libera perché legata alla ragione. "La volontà è intelligenza libera", la libertà è "essere presso se stesso, essere indipendente dall'altro, essere in relazione a se stesso".²⁵³

Si distingue però la libertà in astratto che è una "furia di distruzione", cioè libertà caotica, negativa e una libertà concreta, positiva, in virtù della quale "lo spirito è nell'altro come presso se stesso" e quest'ultima è la necessità riconosciuta come tale.²⁵⁴ La persona umana è per natura stessa libera, possiede un valore infinito ed è quindi destinata alla più alta libertà. Lo sviluppo della moralità è quello della libertà e nella sua fase più perfetta dovrebbe arrivare a una comunità di persone libere che rappresenta la volontà generale nel suo insieme.

La società rispetta così il singolo e la sua libertà e questo si spiega, secondo Hegel, per mezzo dell'identità nella differenza. Contro Kant l'etica hegeliana valuta molto le intenzioni, ma anch'essa postula l'autonomia della legislazione morale in quanto la coscienza conosce in se stessa e per se stessa il diritto e il dovere. Hegel tende a idealizzare e divinizzare lo Stato proprio nel suo valore etico, come "la sostanza etica autocosciente". Lo Spirito oggettivo culmina nello Stato come la manifestazione dell'identità nella differenza a livello politico.²⁵⁵ Questo modo di vedere la storia e lo stato come attuazione dello Spirito assoluto indipendentemente dal singolo, porta Hegel a delle affermazioni nichilistiche, secondo le quali un uomo realizza un momento storico dello Spirito anche se a livello di moralità individuale commette i più atroci crimini.

Il razionalismo hegeliano si presenta in un modo assai monistico, ma la sua affermazione dell'identità cerca di lasciare spazio alla differenza nell'ambito stesso dell'identità. La vera indipendenza -101- delle realtà singole, individuali e concrete, intese come differenza reale, non si salva completamente e così anche la libertà umana, pur essendo esaltata in se stessa, si inserisce nel processo dialettico in un modo necessario. Lo Stato assorbe realmente la persona e la storia si svolge in un modo determinato indipendentemente dalla libertà anche se quest'ultima salva una certa sua distanza dal movimento storico per mezzo della conoscenza come soggetto distinto dall'oggetto e in questo senso si deve intendere la tesi hegeliana della libertà come "necessità conosciuta".

KIERKEGAARD E LA FILOSOFIA ESISTENZIALE.

La conoscenza soggettiva e concreta dell'esistenza individuale.

²⁵³ Cf. COPLESTON, 7/I, 245 e R. SPAEMANN in HWdPh, Vol. II, voce "Freiheit", col. 1093, n. 42.

²⁵⁴ Cf. SPAEMANN, *ibid.*, n. 45.

²⁵⁵ Cf. COPLESTON, 7/ I, 255, 259.

Collocare la filosofia esistenziale tra la corrente razionalistica può sembrare alquanto problematico se non si definisce esattamente il significato del “razionalismo”. Se per questo termine si intende un sistema che sottolinea le capacità razionali dell’uomo e mette in evidenza la struttura razionale della realtà, l’esistenzialismo è sicuramente proprio il contrario del razionalismo; se invece con razionalismo viene intesa una teoria di conoscenza che non ammette come punto di partenza il dato sensibile, ma un dato a priori, la filosofia esistenziale può essere senz’altro considerata come razionalistica.

Infatti il dato di partenza è la persona umana nella sua concretezza ed irripetibile individualità. Già Schelling sembra aver posto la questione “esistenziale” chiedendo di andare al di là della logica necessità dell’universale per arrivare alla libertà e postulando come origine dell’esistere al di là della ragione pura la volontà (che per natura sua tende a fini concreti come tali).²⁵⁶ Esaltando il concreto contro l’universale e la volontà contro la ragione l’esistenzialismo prova una certa ripugnanza davanti ai sistemi filosofici e teologici, davanti al modo di esprimersi “categoriale” (contrapposto a quello “trascendentale”) e considera ogni tentativo di sistema come un metodo decisamente inadeguato per avvicinare la comprensione dell’essere. E’ ovvio che un tale atteggiamento porta in teologia a posizioni fideistiche; la fede, più che un’adesione dell’intelletto a determinate verità, viene concepita come una decisione globale della volontà.

La filosofia esistenziale è nata come opposizione al pensiero hegeliano che sacrificava troppo l’individuo a favore dell’universale. Kierkegaard, accorgendosi di questo limite dell’idealismo di Hegel cerca di capovolgere la situazione. Lo Spirito non si realizza più nella sua universalità, ma la sua situazione suprema è individuale. E’ l’individuo pensante che realizza lo Spirito e non è più lo Spirito universale ed assoluto che pensa *nell’*individuo.

La verità per la riflessione filosofica esistenziale è essenzialmente un appropriarsi individuale dell’essere reale da parte del soggetto. Questo processo è un dinamismo infinito, una tendenza che non arriva mai al suo termine, ma essa stessa come movimento continuo costituisce la verità. “Un’oggettiva incertezza fermamente mantenuta nel processo di appropriazione di un’interiorità appassionatissima è la verità, la più alta verità raggiungibile per un individuo esistente.”²⁵⁷ Kierkegaard parla di questo processo di appropriazione come di una “passione dell’infinito” nel soggetto finito, il quale accetta un’incertezza oggettiva nel rischio della sua scelta.

La filosofia esistenziale non si limita però al “Dasein” (esserci) individuale, ma cerca di scoprirne la fondazione più profonda. E’ in questo senso che Heidegger distingue tra “*existenziell*” come proprietà dell’esistenza individuale e “*existential*” come proprietà dell’essere che ne è il fondamento. Secondo lui l’ontica riguarda l’ente reale e concreto, mentre l’ontologia va alla ricerca

²⁵⁶ Cf. BRUGGER Walter (Hrsg.) *Philosophisches Wörterbuch* (PhW), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1967, voce *Existenzphilosophie* (LOTZ), p.100.

²⁵⁷ Soeren KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific postscript*, (traduzione di D.F.Swenson), Princeton-London, 1941, p. 182; cit. da COPLESTON, 7/II,116, n.14.

dell'essere come tale. Nell'esperienza esistenziale dell'angoscia appare il non-essere dell'ente (*Seiendes*), ma questo stesso non-essere dell'ente è l'esistenza dell'Essere.²⁵⁸ -103-

La costituzione dell'esistenza come persona.

Secondo Kierkegaard la persona viene costituita dalla sua scelta concreta, che indirizza tutta la sua ek-sistenza verso un fine preciso; solo in questo senso si può parlar di una esistenza autentica. Ma la scelta non è una consecuzione del termine e un riposo in esso, ma un moto continuo verso la direzione del fine. La persona è perciò identica al suo divenire, al suo costituirsi come persona nel dinamismo della stessa scelta ed è perciò sempre protesa in avanti. Questa tendenza è infinita e in questo senso l'esistenza personale è essenzialmente un'apertura trascendentale del finito all'infinito, l'individuo esistente è finito ed infinito nello stesso tempo.²⁵⁹

Mentre la dialettica hegeliana ammetteva gli opposti solo come termini di un processo dialettico destinato a risolversi nell'unità universale, la filosofia esistenziale con la sua accentuazione dell'individuo tende al contrario a sottolineare la differenza tra le realtà singole nella loro irripetibile concretezza. Anche nel rapporto religioso con Dio l'uomo credente non viene assorbito dallo Spirito assoluto, ma sta davanti a lui nella sua esistenza individuale e si rivolge a Lui come ad un "Tu" personale. Un simile individualismo implica ovviamente un estremo nominalismo, cioè la decisa negazione di una natura intesa come essenza stabile. Vi è solo un'ek-sistenza come un puro emergere dal nulla, l'essere universale costituito dal suo stesso sviluppo interminabile.

Secondo Heidegger la situazione (*Befindlichkeit*) dell'uomo è data dall'essere-nel-mondo e questa è la sua determinazione fondamentale (*Grundgestimmtheit*) ed immediata. Ma nel prendersi cura delle cose del mondo l'uomo si aliena (*Uneigentlichkeit*) e si perde (*Verfallen*). La sua esistenza diventa di nuovo autentica (*eigentlich*) per mezzo dell'angoscia che annienta l'ente (come essente) e fa apparire così l'essere stesso. Anche secondo Sartre l'uomo sperimenta la sua esistenza come spezzata, naufragata e cercando la propria identità si accorge della vanità di questo sforzo, dell'assurdità che provoca la nausea. -104-

Secondo Marcel invece l'uomo per superare la tragicità del suo esistere e per trovare così se stesso deve ricorrere al raccoglimento e all'atteggiamento di speranza e di adorazione.²⁶⁰ L'esistenzialismo può assumere una posizione radicalmente atea, ma anche radicalmente religiosa, in un modo tale che i confini tra l'ordine naturale e soprannaturale vengono cancellati e l'uomo stesso viene definito come apertura a Dio come un "Tu" personale.

La persona umana come libertà assoluta, fatale e tragica.

²⁵⁸ Cf. PhW (BRUGGER), p. 101.

²⁵⁹ *Concluding Unscientific postscript*, ed. cit., p.84 ss., 350, 368; cit. da COPLESTON 7/II, 119, nn.19-22.

²⁶⁰ Cf. PhW (BRUGGER), 101-102.

La stessa esistenza umana si definisce come libertà nella scelta concreta, nell'abbandonarsi al rischio (*Wegnis*). L'esistenza precede l'essenza e solo come libertà assoluta ed illimitata l'uomo comprende la sua stessa essenza. La libertà si attua nella scelta in una situazione-limite data dall'angoscia esistenziale. Una tale scelta è decisione, rischio, salto (l'esistenzialismo, sottolineando l'individualità, mette necessariamente in evidenza anche il principio di discontinuità). La libertà è possibile solo nell'angoscia che rivela la capacità di trasgredire rivelando allo stesso tempo il confine tra il bene e il male e causando così il senso della responsabilità morale.²⁶¹ La libertà essendo costitutiva della persona stessa, ci è già data e non è quindi a sua volta un oggetto di scelta. Sotto questo aspetto essa si presenta come fatalità. Facendoci inoltre sperimentare la divisione del nostro essere e la sua assurdità come un vuoto ("trou d'être" secondo un'espressione di Sartre), essa è anche un destino tragico, una vera e propria condanna.

L'epistemologia razionalistica dell'esistenzialismo abbinata ad una concezione individualistica e personalistica dell'uomo, porta necessariamente ad esaltare la libertà non solo come una proprietà dell'anima umana, ma come un costitutivo della sua stessa essenza. Il suo dominio è assoluto, indipendentemente da qualsiasi influsso, emergente dagli essenti come un ek-sistente. Può essere intesa o come mezzo per ritrovare l'autenticità o come destino tragico di condanna.

IL REALISMO DI ARISTOTELE E DI S.TOMMASO D'AQUINO.

-105-

ARISTOTELE

Aristotele, studiando con attenzione il pensiero dei filosofi precedenti, si accorge che tutti cercavano un principio stabile ed universale di conoscenza, anche se le loro soluzioni erano molto diverse (ad es. l'essere di Parmenide e il divenire di Eraclito). Era quindi un'intuizione giusta la teoria di Platone, secondo cui l'oggetto della nostra conoscenza sono le idee universali, astratte, immobili. Il suo errore consiste nel separare le idee dalla realtà concreta ed è questa separazione che è l'oggetto della critica aristotelica. Ma sull'universalità dell'oggetto della scienza si deve essere d'accordo con lui: "de singularibus non est scientia".²⁶²

²⁶¹ Cf. PhW, 100 ss.; COPLESTON 7/II, 112 e 120 con riferimento ibid. nn.26 e 27 a KIERKEGAARD, *The Concept of Dread* (tr. W. Lowrie), Princeton-London, 1944, p.40 e 139.

²⁶² Cf. *Metafisica*, M 1086 b 2-7. Cf. anche K 1059 b 25ss. e Z 1036 a 28 ss.

La conoscenza sensitiva è rivolta verso i particolari, la scienza verso l'universale, ma attraverso l'universale, raggiunge la realtà. In ogni conoscenza ciò che viene immediatamente conosciuto come primo è l'essere che è comune a tutte le cose. La conoscenza quindi porta al concetto universale dell'essere, il quale però si realizza diversamente nelle singole cose secondo il modo in cui la loro essenza partecipa all'atto dell'esistere. L'essere astratto è quindi comune, ma la sua realizzazione concreta è diversa e perciò il concetto dell'essere non è né equivoco, né univoco, ma analogico.

La nostra conoscenza ha bisogno di un primo fondamento perché un regresso all'infinito è impossibile anche nell'ordine conoscitivo. Ed infatti ci accorgiamo che nella nostra mente, nell'atto stesso di conoscere, vi sono dei principi tali, che se possono essere negati a parole, il loro opposto non può essere pensato, perché nella loro enunciazione i termini sono collegati così che subito ne cogliamo l'evidenza e perciò non sono dimostrabili, ma solo contestabili.²⁶³ -106-

Secondo Aristotele i concetti mentali raggruppati nelle categorie (i predicabili, cioè modi di predicare una proprietà astratta di un soggetto; i predicamenti, cioè generi supremi dell'essere; e i postpredicamenti, cioè nozioni generali applicabili simultaneamente in più predicamenti) rappresentano la stessa realtà in modo tale che la divisione dei concetti in categorie corrisponde a una divisione di enti reali. La stessa verità è l'ente in quanto è adeguato all'intelletto nella conoscenza.²⁶⁴

Il luogo proprio della verità però non è il concetto, ma il giudizio che compone (in proposizioni affermative) e divide (in proposizioni negative) i concetti. La sua verità o falsità consiste nella corrispondenza e non-corrispondenza della composizione e della divisione con i rapporti reali. I giudizi sono poi usati nei ragionamenti sillogistici per poter concludere dal loro confronto ad altre verità. Aristotele valuta molto il procedimento induttivo che consiste nel raccogliere diversi elementi particolari e trovarne poi l'elemento comune. La deduzione invece consiste nel passaggio dal conosciuto allo sconosciuto per mezzo di un concetto espresso nel medio termine del sillogismo. Il sillogismo scientifico è quello che dà una dimostrazione e porta quindi alla "conoscenza certa ed evidente delle cose per mezzo delle loro cause proprie" e quindi il suo punto di arrivo non è solo il fatto che una cosa è (*quia*), ma la causa per la quale una cosa è (*propter quid*). Gli argomenti di convenienza che producono un'adesione a qualche verità con il timore di errore hanno come fine una proposizione probabile, opinabile. E' la dialettica che si occupa di questo tipo di ragionamento interessato più alla descrizione di una cosa che alla conoscenza della sua essenza.

La stessa realtà è l'oggetto della conoscenza e le cose in quanto sono, sono adeguate e adeguabili all'intelletto e quindi sono vere. La conoscibilità della realtà però è diversa *in se* e *quoad nos*. Più una realtà è spirituale, separata dalla materia, astratta ed universale, più è conoscibile *in se*; *quoad nos* sono invece più conoscibili le -107- realtà sensibili, in quanto il nostro modo di conoscere umano è legato ai sensi e perciò ad un organo corporeo aggiunto ad essi. L'oggetto proprio della conoscenza

²⁶³ Cf. *Metafisica*, Γ 1006 a 6 ss. Cf. anche *Posteriori analitici* I, 10; 76 b 23 e *Topici* I, 1; 100 a 30.

²⁶⁴ Cf. *Metafisica*, a 993b 30.

umana sarà perciò non l'essenza separata, ma l'essenza o quiddità della cosa materiale, cioè la forma astratta da una realtà composta.

Una tale realtà materiale è in un primo momento oggetto di conoscenza sensibile che è passiva riguardo all'oggetto sensibile, ma una volta che viene in contatto con esso lo assimila attivamente identificandosi intenzionalmente con lui. Questo vuol dire che la realtà conosciuta rimane realtà secondo tutte le sue proprietà fisiche (naturali), ma nella conoscenza viene assimilata acquistando un altro modo di essere, perché se è materialmente nella realtà esteriore, è spiritualmente nel soggetto conoscente.

“Il sensitivo in potenza è come sensibile in atto ... Viene subito secondo un'esistenza differente, ma una volta subito è assimilato ed è tale quale questo”.²⁶⁵ Il senso comune coordina i dati raccolti dai sensi esterni e l'immaginazione ne fa una prima astrazione detta “fantasma”. L'intelletto ha bisogno del fantasma sensibile per poter procedere ulteriormente nel suo processo di astrazioni, anzi ne ha bisogno come di un punto di partenza, senza del quale tutto il processo sarebbe impossibile.²⁶⁶ L'essenza astratta dal fantasma viene accolta dall'intelletto possibile come “specie impressa” o concetto, che costituisce il mezzo conoscitivo (*medium quo*). Questa facoltà si presenta come “tabula rasa”, perché tutti i concetti provengono dall'esperienza sensibile ed anche i primi principi non sono idee innate, bensì delle proposizioni evidenti, immediatamente conosciute, ma solo nel processo della conoscenza e non prima di esso.

Inoltre è una facoltà immateriale perché aperta a tutte le realtà (*fit quodammodo omnia*) senza determinazione ad una forma particolare ed individuale: un indizio dell'assenza della materia individuante. Dalla sua immaterialità segue ovviamente anche l'immortalità. Il principio attivo dell'astrazione che si serve del fantasma come di una causa strumentale e quasi materiale per trarne la specie intelligibile è l'intelletto agente. Infatti -108- il fantasma sensibile contiene in potenza il concetto astratto, affinché sia astratto in atto; cioè, affinché l'astrazione si attui, occorre ammettere un agente già in atto che fa passare la specie intelligibile dalla potenza all'atto conoscitivo. Questo principio sempre attivo è una luce intellettuale intenzionale e Aristotele lo chiama “intelletto agente”.²⁶⁷

Aristotele valutava molto la conoscenza speculativa, teorica e soprattutto quella che riguarda le verità più alte, la “filosofia prima”, la metafisica. Il suo modo di procedere è però molto realistico e pragmatico. Anche le sue speculazioni sono fondate su osservazioni empiriche e la sua metodologia indica un'alta coscienza storica, soprattutto nell'elaborazione dello “status quaestionis”, prima di affrontare il problema stesso. La sua epistemologia non si può classificare né come empiristica né come razionalistica. Se per empirismo si intende la riduzione della conoscenza al dato sensibile, Aristotele non è empirista in quanto il dato empirico costituisce per lui il punto di partenza, ma non il punto di arrivo della conoscenza.

²⁶⁵ *De anima*, II, 5; 418 a 3 ss.

²⁶⁶ Cfr. *ibid.*, III,8; 432 a 3 ss.

²⁶⁷ Cfr. *De anima*, III,5; 430 a 10 ss.

Se per razionalismo si intende un'epistemologia che ammette conoscenze al di fuori del dato sensibile, Aristotele non è razionalista perché il processo del conoscere umano deve iniziare dai sensi. La sua sintesi non rappresenta neanche una dualistica associazione delle due teorie come accade ad esempio nel sistema kantiano, in quanto la teoria dell'astrazione coordina la funzione dei sensi e dell'intelletto nell'unico atto del conoscere e questo coordinare è anche un ordinare e subordinare. Il principio dell'analogia che salva la diversità delle funzioni conoscitive nell'unità di un solo atto conoscitivo trova la sua applicazione anche nella stessa epistemologia aristotelica ed è la garanzia del suo realismo, cioè dell'immediata ed evidente ammissione della corrispondenza tra la forma fisica delle cose reali e la specie intelligibile presente intenzionalmente nel soggetto conoscente. E' un'epistemologia trasparente. -109-

La causalità, la gerarchia delle sostanze, il primo motore.

Aristotele non parte tanto dal problema dell'unità come Platone, ma piuttosto dal problema del divenire, che si presenta sotto un aspetto di essere continuo e discontinuo, di permanenza e di cambiamento, di essere e non-essere. Questa apparente contraddizione si risolve distinguendo diversi aspetti del divenire: il soggetto che rimane e la proprietà che cambia. Il soggetto può assumere questa o quest'altra proprietà ed è quindi in potenza riguardo ad essa. La proprietà stessa invece, che ne è una perfezione, è il suo atto, in quanto lo fa essere attualmente ciò che è o tale quale è. La potenza è ordinata all'atto e si distingue realmente da esso. Ma un atto può a sua volta essere in potenza ad un altro atto più alto e così il rapporto atto-potenza è alla base della gerarchia delle sostanze e anche dell'analogia dell'ente, in quanto la diversa attualità delle essenze diversifica anche il grado di partecipazione all'atto di per sé infinito dell'essere.

L'essere infatti è distinto dall'essenza come l'atto dalla potenza. Nelle realtà materiali ci accorgiamo di una composizione tra materia e forma. La materia è in potenza rispetto alla sua forma. Vi sono poi degli enti che hanno un'esistenza di per sé e dei quali si dicono tutte le proprietà. Questi enti sono sostanze. Vi sono invece altre realtà che possono esistere solo in un altro ente come nel loro soggetto. Il loro essere non è essere in sé ma in un altro; non è un essere, ma piuttosto un essere in qualche cosa. Una tale realtà è accidentale.

Vi sono poi movimenti e cambiamenti o sostanziali o accidentali. Il soggetto di questi ultimi è ovviamente la sostanza, mentre un cambiamento di forma sostanziale suppone un soggetto puramente potenziale, non formato da nessuna forma e da nessun atto, perché la forma sostanziale è la forma immediatamente prima e un tale soggetto puramente potenziale è la materia prima, la quale però non esiste mai senza qualche forma (materia seconda). La materia prima, in quanto è in potenza ad una determinata forma materiale, precontiene in sé un'esigenza di quantificazione secondo le proprietà quantitative della sua forma e in quanto è così contrassegnata dalla quantità costituisce il principio di individuazione (la forma invece è in sé universale).

L'essere però non è soltanto una presenza statica, ma anche principio di operazione, di azione (*agere sequitur esse*). Ora un'azione suppone una causa. In quanto l'azione procede dall'agente,

l'agente è causa efficiente, ma il suo operare è indirizzato ad uno scopo preciso, altrimenti sarebbe causale e questo fine è la causa finale. -110- Ma nella sua azione l'agente vuole attuare e quindi intende imprimere una forma (causa formale), che può essere intrinseca all'effetto dell'azione o estrinseca come un modello secondo cui l'effetto viene formato (causa esemplare). La forma poi è ricevuta in un soggetto che come tale costituisce la causa materiale, ricettiva della forma. Le quattro cause distinte tra loro, agiscono sempre insieme in una sola azione causale.

Per quanto riguarda le origini del cosmo, Aristotele pensava che non abbia avuto un inizio nel tempo e sosteneva perciò la sua eternità. Questa concezione era legata alla sua idea del tempo, secondo la quale un momento presente come parte del continuo suppone un prima e un dopo. Ma un prima non ci potrebbe essere se il tempo cominciasse in un determinato momento. La teoria della creazione supererà questa difficoltà. Come fa notare S. Tommaso la metafisica aristotelica contiene già tutti gli elementi per la dottrina della creazione *ex nihilo*, soprattutto a causa del concetto dell'atto infinito dell'essere che può trovare una sua causa adeguata in Dio concepito come atto puro senza potenza annessa.

Il cosmo è dominato dalla causalità che è un principio primo ed evidente ("omne quod movetur ab alio movetur"), ma nella causalità determinata secondo l'ordine della causa efficiente a quella finale possono verificarsi circostanze particolari che fanno deviare il movimento dal fine al quale è destinato. Così si spiega la contingenza e il caso.

La causalità come principio universalmente valido ci permette di affermare la necessità di Dio come primo motore, perché nella serie dei motori non si può andare all'infinito e perciò vi è un primo motore immobile in se stesso e che muove tutti gli altri. Siccome poi la sua azione di muovere si estende ad un universo che Aristotele pensa come eterno ed infinito, il primo motore deve essere a sua volta dotato di attività infinita e il suo essere è per conseguenza un atto puro, infinito. Non avendo materia né potenza non è moltiplicabile ed è perciò assolutamente uno.²⁶⁸ Dio è spirito e -111- come tale è intelligenza e volontà intellettiva. E' il pensiero che pensa se stesso in perfetta indipendenza e beatitudine (*nòesis noèseos*).²⁶⁹

Per quanto riguarda la conoscenza delle cose esteriori, Aristotele pensa che sarebbe indegno del Dio perfetto identificarsi nella conoscenza con oggetti tanto imperfetti. In questa prospettiva viene meno anche la provvidenza. Dio però esercita un certo influsso sul mondo essendone il primo ed universale motore.

L'anima e le sue facoltà, la libertà e la vita morale.

²⁶⁸ *Metaphysica*, cap. 2, 994 a ss.; *Λ*, cap. 6-8, 1071 b ss.; *Physica*, *Θ*, 6, 259 a 29 ss.

²⁶⁹ Cfr. *Metaphysica*, *Λ*, c.9; 1074 b 34.

L'anima si definisce come "la prima entelechia (attuazione) di un corpo fisico organico che ha la vita in potenza".²⁷⁰ L'anima è perciò un principio vitale di un corpo destinato ad avere la vita. E' soprattutto un principio di moto. Mentre gli oggetti inanimati sono mossi da un principio estrinseco, i viventi si muovono dal di dentro. La prima funzione dell'anima è quella vegetativa che comprende la nutrizione e la riproduzione. L'anima sensitiva è invece dotata anche di un moto locale, di percezione sensitiva con l'estimativa e la fantasia e di un desiderio che segue la conoscenza sensitiva. L'anima razionale infine è dotata di intelletto e di volontà come appetito intellettuale. La sua origine non può essere nella generazione perché essendo spirituale non può essere tratta dalla potenza della materia e perciò "viene dal di fuori".²⁷¹ La sua semplicità e spiritualità suppone inoltre l'immortalità e l'impassibilità.

Le singole facoltà dell'anima si distinguono da essa e si diversificano tra di loro. L'opinione aristotelica è decisamente quella di un pluralismo antropologico. La ragione è speculativa se contempla la verità o pratica se riguarda una verità da fare, un'operazione. La volontà, seguendo l'intelletto il cui oggetto è universale, è a sua volta aperta, cioè dotata di una vera libertà di scelta. Il suo termine però è il bene concreto e non il concetto universale, al quale termina invece l'operazione dell'intelletto. La libertà nella scelta è perciò differente dalla volontà come tendenza.²⁷²

La scelta (*proairesis*) è comune alla ragione (*diànoia*) e alla facoltà appetitiva (*òrexis*). -112- La libertà di scelta è distinta dalla libertà di spontaneità. La prima implica il dominio sul proprio atto e un'indifferenza attiva, l'altra invece si limita all'assenza di una necessità estrinseca, in quanto ha il principio del proprio atto in se stessa (*exùsion*).²⁷³ La scelta libera è un movimento della volontà e dell'intelletto che comprende la deliberazione e il consiglio riguardo ai mezzi in vista del fine da raggiungere. La stessa scelta viene definita come il consigliarsi dell'appetito riguardo a quello che è in nostro potere (*buleutikè òrexis ton ef'emìn*).²⁷⁴

L'ignoranza e le passioni possono influire sulla libertà e per quanto riguarda queste ultime, in quanto sono legate alla sfera sensitiva, hanno una certa autonomia rispetto all'intelletto e alla volontà libera, la quale però le può dirigere in qualche modo indirettamente con un governo non dispotico ma paragonabile a quello democratico. La conoscenza non garantisce una prassi morale buona come pensava Socrate, ma è vero che la conoscenza pratica è richiesta per avere la virtù in quanto la virtù ci fa "essere secondo la ragione". La prudenza però, pur essendoci in ogni virtù, non si sostituisce alle altre virtù né ne toglie la specificità e l'autonomia operativa.

²⁷⁰ *De anima*, B, 1; 412 a 27 - b 4.

²⁷¹ *De generatione animalium*, B,3; 736 b 27.

²⁷² Cfr. *Ethica Nicomachea*, 1113 a 15 ss.

²⁷³ Cfr. WARNACH W. In *HWdPh*, 2, col. 1068 ss., voce "Freiheit".

²⁷⁴ Cfr. *Ethica Nicomachea*, 1113 a 10 ss.; cit. *ibid.*, col. 1068, n.75.

Le virtù poi consistono in un mezzo preciso ed il vizio può essere causato tanto per un eccesso quanto per un difetto di questa moderazione. L'attività morale è regolata secondo leggi precise che derivano in gran parte dalle stesse finalità naturali (legge naturale). L'etica aristotelica è essenzialmente finalistica ed eudemonistica, in quanto vede nella prassi morale la realizzazione di un fine e di un bene, dalla quale deriva la felicità. Il suo punto di vista è però molto disinteressato, ad esempio, quando insiste sull'amicizia come l'amore di una persona a causa di questa persona stessa e non per motivi di utilità.

La sua etica insiste inoltre molto sull'aspetto sociale fondato nella stessa antropologia. L'uomo per natura sua è socievole; se visse isolato dovrebbe essere o un dio o una bestia. La vita in società è regolata soprattutto dalla giustizia. Il giusto governo si deve elaborare non secondo teorie utopiche -113- come voleva Platone, ma in un modo assai empirico e pragmatico, partendo dalla situazione di ogni *polis* concreta. Se ogni uomo è libero come individuo, non lo è secondo Aristotele come membro di una società e cittadino di uno Stato. La libertà politica è quindi privilegio di una classe nata per essere libera.

Lo scopo della vita morale è la felicità che si raggiunge in una vita saggia, indipendente, dedicata pienamente alla contemplazione. Tale beatitudine sembra avere un carattere quasi divino, ma Aristotele esorta gli uomini a pensare piuttosto alla realizzazione dei fini che possono raggiungere entro lo spazio di questa vita, senza però perdere di vista una certa trascendenza della beatitudine finale.

L'epistemologia trasparente, realistica, di Aristotele, rispetta l'autonomia degli enti singoli partecipanti all'atto di essere infinito e questo principio di analogia assicura anche una giusta valutazione della relativa autonomia operativa delle cause seconde e in modo particolare della causa libera. Questa non si sottrae al principio di causalità universalmente valido, ma allo stesso tempo domina il suo atto, avendone il principio all'interno di se stessa e potendo scegliere tra alternative diverse (spontaneità e indifferenza, volontario e libero).

S. TOMMASO D'AQUINO

L'intelligibilità dell'essere ed il realismo fondato sull'evidenza dei primi principi, sulla certezza del dato empirico ed il processo di astrazione.

Ogni ente come tale è intelligibile, ha un'attitudine ad essere conosciuto e questa relazione di ragione aggiunta all'ente costituisce la verità trascendentale, cioè coestensiva con l'ente. All'ente reale esterno rispetto all'anima corrisponde un ente intenzionale nell'anima stessa: "Primo distinguit" (Aristoteles) "ens quod est extra animam per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis secundum quod est tantum in mente".²⁷⁵ Se ogni realtà è atta ad essere

²⁷⁵ In *Met.* V, 1.9, 889.

conosciuta, la conoscenza a sua volta mira appunto a conoscere la realtà (e non la sua idea della realtà).

-114-

Ci si può chiedere se S. Tommaso si sia mai posto la domanda critica a proposito della nostra capacità di conoscere il vero. Sicuramente la sua critica non è un idealismo trascendentale come quello di Kant. In questo senso lo stesso problema critico non ha senso per S. Tommaso, perché il dubbio sui primi principi della nostra conoscenza contraddice a parole un'evidenza concettuale e inoltre porta a conclusioni assurde (e qui S. Tommaso adotta in pieno la critica aristotelica dello scetticismo), in modo che, se non si può dimostrare l'evidenza dei primi principi, si può disputare con coloro che la negano *per reductionem ad absurdum*.

Se perciò per "problema critico" si intende un dubbio circa i primi principi, S. Tommaso sicuramente non era un "critico" e in questa prospettiva il suo realismo può apparire senz'altro come "ingenuo" (*réalisme naïf*), cioè fondato sull'immediata accettazione dell'evidenza. Se invece per "critica" si intende un accurato studio del processo conoscitivo, compreso l'abito dei primi principi universali, e un attento esame delle dottrine dei filosofi precedenti a questo proposito, indubbiamente si deve dire che San Tommaso ha il merito di porre con grande chiarezza il "problema critico" così inteso.²⁷⁶

In questo senso e solo in questo senso il suo realismo era infatti un "realismo critico", perché il realismo critico che comincia con il dubbio sui principi della conoscenza per poi cercare di "ricuperare" in qualche modo la realtà, sarà forse critico, ma non è più realismo, in quanto tra realismo e idealismo non c'è via di mezzo: la loro opposizione infatti è contraddittoria.²⁷⁷

Secondo la dottrina di San Tommaso la nostra conoscenza è fondata su principi primi, evidenti, immediatamente intuiti, la cui verità "patet ex terminis", così che la loro negazione non può essere pensata, anche se può essere affermata a parole. Seguendo Aristotele, S. Tommaso considera un atteggiamento che volesse mettere in dubbio la loro evidenza come una "stoltezza"²⁷⁸ L'evidenza di tali principi è a sua volta fondata sull'intuizione dell'ente, primo oggetto della conoscenza. -115-

Ogni conosciuto è infatti conosciuto per prima cosa come ente. Questo concetto trascendentale è vastissimo e in sé poco preciso, ma allo stesso tempo contiene in sé tutte le differenziazioni, in quanto l'ente comune si realizza sempre in un tale ente, cioè in una tale essenza o natura con tali proprietà essenziali ed accidentali. L'ente così conosciuto è comune e distinto²⁷⁹ allo stesso tempo.²⁸⁰

²⁷⁶ In *Met.* III, lect.1, 338: "Dicit ergo primo, quoad ad hanc scientiam, quam quaerimus de primis principiis, et universali veritate rerum, necesse est ut primum aggrediamur ea de quibus oportet dubitare, antequam veritas determinetur. Sunt autem huiusmodi dubitabilia propter duas rationes. Vel quia aintiqui philosophi aliter susceperunt opinionem de eis quam rei veritas habeat, vel quia omnino praetermiserunt de his considerare".

²⁷⁷ Cfr. J. GRETT, OSB: *Elementa philosophiae Aristotelico-thomisticae*, Friburgi Br. 1926⁴, II, 69 ss, n. 686, 3.

²⁷⁸ Così commentando *Tt* 3,9 "stultas quaestiones devita": "Item quando manifestum proponitur ut dubium, scilicet quaecumque debet aliquis per se tenere in scientiis" (cfr. S. Tommaso, *Commento alle Lettere di San Paolo*, lect. 2).

²⁷⁹ Diversificato e molteplice. *Nota del Curatore*.

L'ente è perciò un concetto supremo (universalissimo) e assolutamente primo, in quanto tutti i concetti possono essere risolti in lui. Senza un tale concetto assolutamente primo vi sarebbe un *regressus ad infinitum* e la conoscenza sarebbe resa impossibile. San Tommaso però insiste sul fatto che l'ente non è il genere supremo. Le differenze dell'ente, che rientrano nell'oggetto della conoscenza, non sono aggiunte all'ente come delle realtà distinte, perché ogni realtà è necessariamente un ente. La differenza specifica invece si aggiunge al genere come una realtà distinta (ad esempio, la razionalità è distinta dall'animalità). I concetti specifici aggiungendo all'ente la loro specificità non gli aggiungono qualcosa di estraneo, ma ne esprimono solo un modo di realizzazione.²⁸¹

Mentre il genere è predicato univocamente della specie (ad esempio, l'animalità dell'uomo), l'ente si dice analogicamente dei suoi singoli modi e differenze. Ora, come la differenza specifica fa conoscere la natura del genere o della specie, così gli analogati inferiori dell'ente fanno conoscere per astrazione l'analogo²⁸² supremo.²⁸³ Ovviamente l'ente, che è l'oggetto formale della scienza metafisica, non è l'ente come il primo conosciuto, anche se di fatto coincidono, ma l'ente come ente è il termine di una risoluzione astrattiva (processo inverso rispetto alla "compositio"), che presuppone già la formazione del concetto, del giudizio e di un ragionamento sillogistico.

L'*ens* come *primum cognitum* è piuttosto un avvertire non ancora del tutto chiaro della presenza di qualche cosa. Già a questo livello di semplice apprensione si avverte la natura della cosa e la sua esistenza, ma le due dimensioni non sono ancora distinte, ci si trova davanti a una natura o essenza che connota l'esistenza. L'ente così intuito -116- è ancora indistinto e deve essere determinato dalle sue differenze generiche e specifiche: "ens in quantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis: quia omnia conveniunt in ente. Sed ens in quantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum".²⁸⁴

Mentre nell'immediata intuizione dell'ente si avvertiva un'essenza con la connotazione di presenzialità, l'aspetto dell'essere come esistenza diventa primario nel giudizio che compone o divide i concetti (giudizio affermativo o negativo). La congiunzione tra soggetto e predicato avviene per mezzo della copula "è" che esprime l'essere di una cosa: "Esse dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera; alio modo secundum quod esse

²⁸⁰ Cfr. THONNARD, 363 ss.: "L'intuition intellectuelle donne l'être, notion très pauvre en précision, mais infinie en extension". Cfr. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Desclées, Paris, 1932, p.416: "l'être est un objet de concept primordial et commun (à la différence des natures simples cartésiennes) qui (à différence de l'idée hypostasiée de Hegel) est lui-même et dès le principe essentiellement divers dans les divers sujets où l'esprit le retrouve".

²⁸¹ Cfr. *De Ver.*, q.1, a.1, c.a.

²⁸² L'analogato. *Nota del Curatore*.

²⁸³ Cfr. MARITAIN, p.424.

²⁸⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q.29, a.1 ad 1.

significat compositionem quam animam facit; et istud ens Philosophum appellat verum”.²⁸⁵ L’ente reale è già determinato ad un certo modo di essere particolare (*ens praedicamentale*); l’ente espresso nel giudizio della ragione coglie l’aspetto dell’essere comune, analogicamente partecipato nelle singole essenze (*ens transcendente*). Siccome poi la verità e la falsità si constata dal confronto tra l’essere di un’essenza nell’intelletto e nella realtà, sarà il giudizio il luogo proprio della verità o della falsità.

I primi giudizi indimostrabili, chiamati perciò primi principi, sono fondati sull’intuizione immediata dell’ente come distinto dal non-ente. Ora, questa “intuizione” non è l’avvertire o il prendere coscienza di un’idea innata a priori, non è però neanche il risultato di un’induzione fondata su dati empirici raccolti a posteriori. Non si tratta di un a priori come insegna l’ontologismo, perché la nostra mente non avverte l’ente come il *primum cognitum* se non in una conoscenza concreta che inizia con la sensazione. Non è però neanche il risultato di una elaborazione a posteriori del dato empirico, perché la nostra mente coglie nella conoscenza immediatamente l’ente come il primo conosciuto.

Così anche i primi principi, fondati sull’intuizione dell’ente, non sono innati, perché la mente li contiene solo in potenza; diventano poi attuali -117- solo nella conoscenza concreta al contatto con l’oggetto proprio della nostra mente, che sono le singole materiali. La loro evidenza però è immediata e quindi non ha bisogno di una riflessione sul dato empirico per essere accertata. Anche Kant cercava un oggetto della scienza che fosse allo stesso tempo empiricamente fondato e universalmente valido, ma nei suoi giudizi sintetici a priori si verifica un dualismo epistemologico, nel quale l’elemento empirico limita quello razionale e viceversa. Invece nell’epistemologia di San Tommaso l’universale validità dei primi principi è radicata nel dato empirico e nella sua singolarità, ma lo trascende e lo completa. La conoscenza inizia con i sensi ma non termina al sensibile.

L’evidenza dei primi principi si può provare solo a posteriori, dimostrando che senza di essi nessuna conoscenza sarebbe possibile. Infatti, in questa ipotesi bisognerebbe o provare questi principi per mezzo di loro stessi e così si avrebbe un circolo vizioso, o si dovrebbe cercare al di là²⁸⁶ di questi principi, ma allora non ci si potrebbe mai fermare ad un primo e vi sarebbe così un regresso infinito, il quale renderebbe impossibile ogni scienza. Ma l’esistenza della scienza essendo un dato certo, la conclusione sopra indicata è assurda e così anche le sue premesse. Bisogna perciò ammettere dei principi primi, di per sé evidenti e indimostrabili. Un atteggiamento indebitamente critico non è prudente, ma pecca per eccesso diventando un’autentica “inerudizione” (*apaideusia*).²⁸⁷

²⁸⁵ I *Sent.*, d.19, q.5, a.1 ad. 1.

²⁸⁶ Prima, anteriormente. *Nota del Curatore*.

²⁸⁷ In *Met.* IV, lect.6, 607: “Est ... ineruditio, quod homo nesciat quorum oportet quaerere demonstrationem, et quorum non”. Il termine greco significa anche un atteggiamento morale, qualcosa come “maleducazione”. Si può pensare anche al consiglio di Platone di non insegnare la dialettica ai giovani, perché non la prendono sul serio, cercano dappertutto delle contraddizioni e si comportano “come dei cagnolini che tirano e stracchiano tutti coloro che si avvicinano a loro”. Cfr. REP.VII, 17; 539 b.

Questi principi, pur non essendo in nessun modo innati, appartengono attitudinalmente alla nostra mente in un modo così necessario e connaturale, che un errore circa la loro verità, presupporrebbe la corruzione della stessa natura del nostro intelletto.²⁸⁸ San Tommaso, servendosi di una terminologia familiare agli storici e ripresa poi da Sant'Agostino, descrive la presenza di tali principi nella mente umana come quella delle "rationes seminales", cioè di principi che contengono in sé la loro spiegazione attuale completa, ma in un modo virtuale, ed hanno perciò bisogno di un'attuazione per mezzo di una causa creata, anche se la loro infusione nella mente (a livello di esistenza virtuale) risale al Creatore -118- e non all'azione dell'intelletto agente o di qualche altra causa creata.²⁸⁹ I primi principi formano quindi un abito nell'intelletto, ma la loro presenza immediata è solo potenziale; come tale però è connaturale e perciò inseparabilmente legata alla stessa natura dell'intelletto; la loro attuazione è immediata e avviene nella conoscenza concreta attuale.

L'ente avvertito genericamente in ogni conoscenza e i principi universali fondati su questa intuizione fondamentale costituiscono una conoscenza ancora troppo generica, vaga, imprecisa, che dev'essere specificata nella definizione del concetto. La definizione è il termine del processo chiamato "induzione". Il punto di partenza sono i singoli sensibili, nei quali si cerca l'elemento comune che ne potrebbe determinare la natura universale. Il concetto ancora assai oscuro dell'ente viene così specificato e le singole realtà concrete ritrovano la loro natura specifica comune.²⁹⁰ La specie infatti si trova tra il genere e l'individuo.

Il processo della "deduzione" invece si fonda su di un movimento dell'intelletto speculativo, il quale da un giudizio universale, per mezzo di un giudizio più particolare conclude a una verità nuova risultante dal confronto tra le premesse. La scienza è un sistema di tali ragionamenti (sillogismi) dimostrativi: "demonstratio est syllogismus scientialis, idest faciens scire".²⁹¹ La mente umana procede per natura sua in questo modo discorsivo, cioè confrontando dei giudizi tra di loro per arrivare ad un altro giudizio come conclusione. La deduzione (*via iudicii*) è completata dall'invenzione che fondandosi su verità già conosciute fa delle ipotesi più o meno certe, le quali avranno perciò bisogno di una dimostrazione perché se ne possa determinare definitivamente la verità.

La *via inventionis* arriva a proposizioni opinabili (l'intelletto aderisce allora alla loro verità, ma con il timore che l'opposto potrebbe essere vero), le quali a loro volta possono essere principio di sillogismo, ma non di un sillogismo dimostrativo, bensì dialettico, il quale conclude secondo la

²⁸⁸ Cfr. *Contra Gentes*, IV, 95, 4273.

²⁸⁹ Cfr. *De Ver.*, q.11, a.1. ad 5.

²⁹⁰ Cfr. THONARD, 365: "(l'induction) a pour but de préciser le degré d'être ou la « nature » (essentia) des êtres concrets et son idéal est d'établir une définition au sens strict". Cfr. *In Post. Anal.* I, lect.1, 11: "in inductione ... concluditur universale ex singularibus, quae sunt manifesta quantum ad sensum".

²⁹¹ *In Post. Anal.* I, lect.4, 36.

certezza delle sue premesse e quindi non stabilisce verità certe ma probabili.²⁹² -119- San Tommaso non disprezza il valore del sillogismo dialettico, delle verità opinabili, delle proposizioni probabili, degli argomenti di convenienza. Proprio nella teologia, dato il mistero imperscrutabile dei decreti divini, talvolta non si potrà indicare una certezza o una necessità, bensì una probabilità ed una convenienza.

Questi ragionamenti meno certi d'altronde possono e debbono essere appoggiati da altri ragionamenti in un sistema scientifico, nel quale ogni verità è in una relazione con l'altra per appoggiarne la certezza, per esplicitarla o spiegarla. San Tommaso insiste sulle esigenze della conoscenza scientifica, che avviene *per causas proprias*, ma non è rigoristico nella sua teoria delle scienze, in quanto ammette anche degli argomenti probabili, i quali, pur non facendo parte della scienza nel senso più stretto, la possono appoggiare in qualche modo dall'esterno.

L'oggetto dell'intelletto umano è l'essenza della cosa materiale ("quidditas rei materialis"), cioè la cosa materiale presa nel suo aspetto universale. Il singolare infatti non è oggetto di scienza, anche se può essere conosciuto indirettamente attraverso l'oggetto universale. L'intelletto astrae nel suo conoscere dalla materia individuale formando così la specie intelligibile impressa nell'intelletto possibile, per mezzo della quale conosce la realtà universale nelle cose materiali singole. L'astrazione suppone però un principio attivo come causa efficiente principale, che è l'intelletto agente. Quest'ultimo si serve come di causa strumentale e quasi materiale del fantasma sensibile per realizzare l'astrazione della specie impressa. Per conoscere attualmente, l'intelletto deve sempre ricorrere a questa immagine sensibile, nella quale conosce la specie intelligibile universale, che rappresenta intenzionalmente la forma reale così come esiste nelle cose materiali esterne.

Ora il fantasma sensibile appartiene alle cose singole e così, nella riflessione sul fantasma si conosce anche il singolare come incluso nell'universale. Nella riflessione il concetto, che come specie impressa era solo un *medium quo*, diventa specie espressa o *medium in quo*, cioè -120- un mezzo **nel quale** viene conosciuto l'oggetto. La specie astratta non falsifica in nessun modo la realtà dell'oggetto, ma lo fa conoscere così come è *in rerum veritate: abstrahentium non est mendacium*. L'oggetto proprio dell'intelletto umano è quindi l'essenza delle cose sensibili. Quest'ultima dev'essere separata dalla materia individuante come avviene appunto nel processo dell'astrazione, nel quale l'intelletto agente astrae dall'immagine concreta e sensibile la specie intelligibile o il concetto universale corrispondente perfettamente all'essenza reale, ma esistente nella mente umana in un modo intenzionale cioè rappresentativo.²⁹³

La conoscenza sensibile non è causa sufficiente della nostra conoscenza, ma ne è causa assolutamente necessaria e se non ne è la causa totale, lo è almeno parzialmente, come la materia della causa: "non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed

²⁹² Cfr. *In Post. Anal.*, *Proem.* 6.

²⁹³ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.84, aa. e 8; q.85, a. 1, a.5 c.a. e ad 3, aa.6 e 8; q.86, aa.1 e 2; q.87, a.3; q.88, aa.1 e 3; *De Ver.* q.10, a.5; *In De Anima* III,7, lect. 12, 777, etc.

magis quodammodo materia causae”.²⁹⁴ Il dato sensibile è quindi il fondamento della conoscenza intellettuale, anche se non ne è il termine. Infatti ogni nostra conoscenza riguarda le cose legate a una materia individuale, collocate nello spazio e nel tempo, secondo una determinata quantità. Come poi le essenze universali delle singole cose materiali esistono realmente solo **in** questa singola cosa materiale, così anche le specie intelligibili sul piano conoscitivo esistono solo nelle specie sensibili.

Per acquistare una nuova conoscenza o per ricordarsi di una conoscenza già avuta, bisogna perciò sempre ricorrere al fantasma come immagine sensibile dell’oggetto conosciuto.²⁹⁵ La specie intelligibile è il risultato di un’azione simultanea dell’intelletto agente come causa principale e del fantasma come strumento e il ruolo di quest’ultimo è importantissimo, in quanto è il fantasma che determina il contenuto del concetto, mentre l’intelletto agente gli dà l’attualità.²⁹⁶ La necessità della “*conversio ad phantasmata*” è data dalla stessa natura dell’oggetto proprio e specificante del nostro intelletto *in statu viatoris*, che è l’essenza della cosa **materiale**.²⁹⁷ -121-

Le specie estratte dai fantasmi vengono ricevute nell’intelletto possibile, chiamato così perché il suo compito non è quello di essere principio attivo dell’astrazione, ma piuttosto principio passivamente recettivo del termine del processo di astrazione, cioè del concetto (*species impressa*). In questo senso l’intelletto possibile è la potenza passiva dell’intelletto a differenza dell’intelletto agente come potenza attiva, se per passivo o attivo non si intende l’operazione stessa della potenza (perché tutte sono operative quindi attive), ma la relazione all’oggetto che è attivo nei riguardi di una potenza passiva, che si limita a riceverlo in sé ed è invece passivo riguardo a una potenza attiva che lo trasmuta (così ad esempio l’intelletto agente astraendo il concetto universale dai singoli).²⁹⁸

Mentre l’intelletto separato dalla materia è sempre in atto riguardo all’intelligenza del suo oggetto proprio, l’intelletto umano procede al conoscere per mezzo di un movimento passando cioè dalla potenza all’atto. Prima di ogni conoscenza l’intelletto possibile è soltanto in potenza riguardo alla conoscenza attuale e assomiglia così ad una lavagna vuota (*tabula rasa*).²⁹⁹ L’intelletto, avendo come suo oggetto l’essenza delle cose materiali, ed essendo lui stesso di natura spirituale, non si conosce direttamente, ma si può conoscere per riflessione su se stesso. Vi è infatti un’identificazione tra l’intelligente e l’intelligibile, la specie della cosa conosciuta e la specie dell’intelletto. Nella specie

²⁹⁴ *Summa Theologiae*, I, q.84, a.6 c.a.

²⁹⁵ Cfr. la dimostrazione in *In De Anima* III, lect. 13, 791.

²⁹⁶ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a.6 ad 7: “intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu , ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum”.

²⁹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.88, a 1 c.a .: “intellectus noster ... naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium”.

²⁹⁸ Cfr. *De Ver.*, q. 16, a.1 ad 13.

²⁹⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 2, c.a.

intelligibile ci accorgiamo del nostro atto di intelligenza e così, pur non potendo conoscere il nostro intelletto per sua essenza, lo possiamo conoscere indirettamente attraverso la specie intelligibile, nella quale avviene l'assimilazione tra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta.³⁰⁰

L'intelletto possibile è di natura sua spirituale e per conseguenza incorruttibile e immortale. Infatti il suo modo di ricevere la conoscenza rivela il suo modo di essere; ma la scienza in lui ricevuta è unica anche di oggetti contrari. L'intelletto conosce i contrari senza contrarietà.³⁰¹ L'apertura universale dell'intelletto, la sua trasparenza conoscitiva esclude la materia individuante. Dalla sua immaterialità segue poi anche l'immortalità. -122-

L'intelletto agente è il principio attivo della conoscenza, che fa passare l'intelletto possibile dalla potenza all'atto, ma è attivo riguardo all'atto del conoscere, non riguardo alla sua determinazione. Quest'ultima funzione è quella del fantasma che è come uno strumento dell'intelletto agente, dal quale riceve una virtù transitoria che lo sopraeleva per poter produrre la specie intelligibile, il concetto. In questo senso l'intelletto agente si può definire come "una certa virtù immateriale attiva, capace di fare altre cose simili a sé, cioè immateriali".³⁰² E' come una luce intelligibile³⁰³, che ci fa conoscere gli intelligibili, come la luce sensibile ci fa vedere i sensibili. San Tommaso lo considera anche come "una similitudine partecipata della luce increata, che contiene le ragioni eterne."³⁰⁴ Si tratta però di una potenza attiva individuale, in quanto ogni agente deve avere in sé la potenza che è il principio della sua azione. L'intelletto agente è a sua volta infuso nell'anima da Dio e in questo senso risale a un principio separato, ma lui stesso come potenza operativa appartiene all'anima umana.³⁰⁵ L'intelletto umano è perciò individuale tanto come potenza passiva, quanto come potenza attiva.

La verità esiste in un modo nell'intelletto speculativo e in altro in quello pratico. Esiste nel primo modo quando l'intelletto in quanto misurato è adeguato alle cose conosciute come misura. Esiste nel secondo quando la cosa conosciuta come fattibile e quindi oggetto di arte è adeguata alla sua misura, che in questo caso è l'intelletto. Ora, tutte le forme sono prodotte dalla mente divina come gli artefatti dalla mente dell'artefice e perciò ogni ente per sua forma propria è vero. Per quanto riguarda la conoscenza umana, il soggetto conoscitivo è misurato dalla cosa esterna, che ne è la misura. Il senso e l'intelletto sono veri quando realizzano questa adeguazione, ma il senso, pur conoscendo l'atto di sensazione, non conosce la sua conformità all'oggetto. L'intelletto invece oltre a conoscere il suo atto,

³⁰⁰ Cfr. *In De Anima* III, lect.9, 724-725. Cfr. *De Ver.* q.1, a.9 c.a.

³⁰¹ *Summa Theologiae*, I, q.75, a.6 c.a.

³⁰² *In De Anima* III, lect. 10, 738-739. "(intellectus agens) est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia sibi similia facere, scilicet immaterialia".

³⁰³ Intelligente. *Nota del Curatore*.

³⁰⁴ *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5 c.a.

³⁰⁵ Cfr. *Quaest. disp. de spirit. creat.*, a. 10, c.a.

conosce anche la relazione di conformità all'oggetto, -123- così il suo atto è riflesso su se stesso e l'intelletto è in grado di conoscere mediante il concetto la sua stessa essenza.

Conoscendo la relazione di adeguazione tra l'oggetto e il soggetto, l'intelletto conosce la verità; mentre il senso che conosce solo la cosa e non la relazione di conformità, è vero, ma non conosce la verità. Ora la conoscenza che l'intelletto ha della verità consiste nel giudizio sulla realtà o la non realtà ed un tale giudizio implica la composizione e la divisione dei concetti e perciò la verità nel soggetto (verità logica) trova il suo luogo proprio nel giudizio.³⁰⁶ L'ente è composto di essere e di essenza, ma come il nome "ens" viene dal verbo "esse", così anche la verità consiste più (anche se non esclusivamente) nell'essere che nell'essenza, ed è proprio l'essere che si ritrova nel giudizio che compone o divide i concetti (soggetto e predicato) per mezzo della copula.

Nel giudizio l'intelletto non solo conosce il concetto, ma per riflessione immediata anche il suo rapporto alla realtà.³⁰⁷ Sotto questo aspetto, cioè cogliendo l'essere, il giudizio è in qualche modo "creativo", non ponendo l'essere nell'ordine dell'essere stesso, ma affermandolo nell'ordine del conoscere. L'essere reale delle cose è la causa dell'essere conosciuto dall'intelletto nel giudizio.³⁰⁸

La verità consiste nel confronto con la realtà stessa. Se l'intelletto conoscesse soltanto i suoi concetti e non l'oggetto reale, ogni giudizio sarebbe vero. Il concetto invece ha una sua funzione di mediazione, cioè per mezzo di lui l'intelletto conosce la realtà (*medium quo*) e solo secondariamente e per riflessione l'intelletto conosce anche il suo atto e la specie intelligibile, ma di per sé e primariamente è la cosa stessa, così come esiste nella sua realtà esterna, che è l'oggetto della conoscenza (*obiectum quod*). La cosa esterna viene conosciuta però secondo la sua essenza universale e solo quando l'intelletto applica per mezzo del fantasma sensibile il concetto universale alla realtà individuale, anche il singolo può essere conosciuto, non come singolo, ma come sottostante a tale natura universale.³⁰⁹ -124-

Realista convinto, San Tommaso non si stanca mai di ripetere che le nostre potenze conoscitive sono per la loro stessa natura ordinate alla conoscenza del vero. Questo vale per i sensi, che sono passivi riguardo all'oggetto esterno e lo percepiscono così com'è, se non vi è qualche impedimento o nell'organo corporeo o nel medio o indirettamente, quando di tratta di sensibili non propri, che i sensi avvertono solo per congiunzione accidentale con il loro oggetto proprio.³¹⁰ Anche l'intelletto ordinato per natura alla conoscenza del vero non può di per sé errare circa il suo oggetto, perché la natura intende sempre la perfezione di ogni cosa e quindi anche il raggiungimento del fine di ogni potenza

³⁰⁶ *In Perì Hermeneias*, I, lect.3, 29-31; cfr. *Summa Theologiae* I, q. 16, a.2; *De ver.* q.1, a.3, a.9, ecc.

³⁰⁷ Cfr. *I Sent.* d. 19, q.5, a.1 c.a. e ad 7; *In Perì Hermeneias* I, lect.15, 203; *In Met.* IV, lect.4, 1236.

³⁰⁸ Cfr. *In Met.* V, lect.9, 896. Aspetto "creativo" del giudizio: cfr. MARITAIN, p.171.

³⁰⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.85, a.2 c.a. Per la conoscenza del singolo cfr. GAETANO, *In Post Anal.* I, 8; cit. da MARITAIN, 57, n.1.

³¹⁰ Cfr. *De Ver.*, q.1, a.9, a.11; *Summa Theologiae*, I q.17, a.2; q.78, a.3, ecc.

operativa. Al contatto con il suo oggetto l'intelletto lo assimila e lo conosce così com'è nella sua realtà esterna.³¹¹ L'ente ha un'attitudine naturale ad essere oggetto di conoscenza e l'anima umana ha una tendenza naturale a conoscere l'ente secondo la sua realtà. Questa adeguazione ammessa da San Tommaso come un dato evidente, viene poi spiegata a livello psicologico nella teoria dell'astrazione.

La metafisica e la fisica. L'analogia dell'ente. L'atto e la potenza. La causalità e la creazione del mondo.

L'ente conosciuto immediatamente in ogni cosa, può diventare come ente l'oggetto formale di una scienza, cioè la metafisica. La conoscenza consiste essenzialmente nell'astrazione, in cui la forma inerente alla materia viene resa immateriale per mezzo dell'azione dell'intelletto agente ed assimilata così all'intelletto per natura sua spirituale ed immateriale. Più una cosa è immateriale, cioè separata dalla materia, universale ed astratta, più è intelligibile (almeno dalla parte dell'oggetto, perché dalla parte del soggetto, *quoas nos*, l'ordine dell'intelligibilità è inverso, in quanto le realtà sensibili ci sono più accessibili). L'astrazione però si svolge a diversi livelli o gradi. Al primo grado si astrae dalla materia "segnata", cioè quantificata, che è il principio dell'individuazione. -125-

Questo primo grado di astrazione, che astrae soltanto dalla materia individuale, è proprio delle scienze fisiche (naturali). Il secondo grado consiste nell'astrazione anche dalla materia comune, ma solo secondo la ragione³¹². E' in questo modo che si astrae la quantità dalla materia, alla quale però è legata secondo il suo essere, e si ottiene così l'oggetto proprio della matematica. Il terzo livello di astrazione astrae non solo dalla materia comune sul piano conoscitivo di ragione, ma ne fa astrazione sul piano entitativo di essere e cioè considera l'ente comune a prescindere dalla stessa differenza tra ente increato e creato, immateriale e materiale e si eleva alla considerazione dell'ente come ente e delle sue cause che sono le sostanze separate (Dio e gli angeli, che S. Tommaso chiama nell'ambito della filosofia "intelligentiae").

Essendo poi la metafisica la scienza più "intellettuale", è naturale che spetta a lei il ruolo di dirigere le altre scienze.³¹³ Considerando le cause più alte e più universali dell'ente, la metafisica è una sapienza e pur non togliendo a ciascuna disciplina filosofica la sua autonomia specifica data dal suo oggetto formale proprio, la metafisica, come *scientia reatrix*, dà a tutte un'impronta sapienziale. E' evidente che una filosofia capace di elevarsi, partendo dalle cose sensibili, fino alla considerazione dell'ente come ente e della sua causa più alta, è la base più adatta per la teologia cristiana. Non c'è

³¹¹ Cfr. *Contra Gentes*, III, 107, 2829; *III Sent.* d.23, q.2, a.2, sol.1, ecc.

³¹² Cioè senza che si abbia una separazione reale dalla materia, come avviene al terzo grado, ma solo concettualmente, in quanto la quantità astrae dalla qualità, ma il soggetto materiale resta nell'uno e nell'altro caso il medesimo. *Nota del Curatore.*

³¹³ *In Met. Prooemium.*

quindi da meravigliarsi se San Tommaso, più di Aristotele, dà un'impronta sapienziale e metafisica anche alla sua stessa cosmologia.³¹⁴

L'ente, che è un predicato comunissimo ed universalissimo, assume il suo nome dall'"essere", che significa soprattutto che una cosa non è un nulla (che è quindi extra "nihil") e che non si trova più potenzialmente nella sua causa (che è perciò "extra causas"). Opponendosi al nulla e alla potenza, l'essere è un atto, l'atto universale di ogni realtà, anche dello stesso atto formale (che è la forma propria della cosa), dal quale si distingue come atto entitativo. Infatti, ogni ente è attuale, in quanto è e così l'essere è l'attualità di tutte le cose e perciò la perfezione più alta.³¹⁵ -126- L'essere è infatti la perfezione di ogni esistente, essendo l'atto della sua forma essenziale e anche di tutte le sue forme accidentali.

Come atto e perfezione della forma, l'essere in sé incorruttibile, può essere soggetto a corruzione, se la forma, della quale è l'atto entitativo a sua volta è corruttibile, cioè inerente ad un soggetto tale che la può perdere. Dio come ente per sé sussistente³¹⁶ ha l'atto d'essere per sua propria essenza; la sua stessa forma è l'essere, mentre negli enti finiti l'essere è partecipato nella forma e non essendo la forma stessa, è causato da un agente esterno.³¹⁷ La causalità trova così una spiegazione ontologica. L'essere come atto ultimo di ogni potenza è infinito³¹⁸ in quanto considerato in se stesso, non è limitato da nessuna potenza.

L'ente come atto d'essere è comune a tutte le cose, ma allo stesso tempo le cose proprio come esistenti sono distinte tra di loro. L'essere considerato in se stesso, è unico e indistinto, ma si distingue secondo le forme, da lui realmente distinte, nelle quali è ricevuto. Il principio della distinzione è al di fuori dell'essere, ma l'essere riguarda anche la stessa distinzione. Tutto quello che vi è nelle cose, compresa la loro diversità, è pervaso dall'atto dell'essere. L'unico essere partecipato in essenze diverse è alla base dell'analogia dell'ente, in quanto negli enti vi è una molteplicità nell'unità. L'analogia valida a livello dell'ente trascendentale, vale anche per l'ente categoriale, in quanto gli enti accidentali, cioè l'essere in un altro, sono ordinati alle sostanze, cioè all'essere per sé.

³¹⁴ Cfr. THONNARD, 362.

³¹⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1 ad 3: "ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens".

³¹⁶ *Esse per se subsistens*: è l'espressione di San Tommaso. *Nota del Curatore*.

³¹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 9, a.2 c.a.; q.14, a.4 c.a.; I-II, q.18, a.4. c.a.: "Quaedam vero sunt, quorum esse dependet ab alio: unde oportet quod consideretur per considerationem ad causam a quo dependet ... esse rei dependet ab agente et forma". Cfr. anche *De Ver.* q.10, a 8 ad 12 ("esse ... est actus entis"); *De Pot.* q.7, a.2 ad 9 ("actualitas actuum et perfectio perfectionum"); *Summa Theologiae*, I, q.16, a.8 ad 2 ("ens non generatur neque corrumpitur per se").

³¹⁸ Qui si tratta della *ratio essendi*, che probabilmente il B. Antonio Rosmini chiamava "essere ideale"; ma non che l'essere come tale sia infinito, perché altrimenti sarebbe Dio ed esisterebbe soltanto Dio. *Nota del Curatore*.

L'essere, infatti, oltre a pervadere l'ente trascendentale, pervade anche tutte le differenze dell'essere, comprese quelle che restringono l'ente ad un modo particolare di essere, come la differenza tra i singoli generi e all'interno del genere tra lui e la specie.³¹⁹ La struttura analogica dell'ente fondata sull'unico atto di essere diversamente partecipato nelle singole essenze, è alla base di una concezione cosmologica unitaria e decentralizzata, che consente di conglobare la diversità rispettandone le caratteristiche proprie nella stessa unità – una dottrina di importantissime conseguenze per -127- la concezione della causalità.

L'ente è l'unità di due principi distinti: essere ed essenza. Se l'essere è l'atto, l'essenza è la potenza. L'essere infatti è ricevuto (partecipato); l'essenza invece è il recipiente (partecipante). L'essere è per sé illimitato; l'essenza è il principio di limitazione di una realtà nei confronti di se stessa e della sua distinzione dalle altre cose. L'essenza è secondo tutto il suo essere ordinata all'essere, come la potenza è totalmente (secondo una relazione trascendentale) ordinata all'atto. San Tommaso insiste molto sulla proprietà delle essenze: ciascuna cosa ha la sua natura propria, precisa, ben definita e distinta dalle altre.³²⁰

L'essenza costituisce l'identità e la distinzione di tutte le cose. L'essenza presa in se stessa è pura potenza³²¹ e quindi avendo una causa formale, non ne ha una efficiente se non in quanto è posta nell'essere. Il termine della creazione è perciò l'essere e solo all'interno dell'essere anche l'essenza è intimamente legata al suo atto entitativo. E' per questo che l'essenza è il principio di una relativa autonomia dell'ente finito nei confronti della stessa causa del suo essere. La relazione con cui la creatura si riferisce al Creatore non è l'essenza, ma è qualcosa nell'essenza e perciò non è relazione trascendentale, ma predicamentale³²² Dipendenza totale nell'essere, indipendenza relativa nell'essenza attuata dallo stesso essere: un altro principio ontologico con importanti conseguenze sul piano della causalità.

L'essenza come pura potenza non è però un nulla, ma è un ente potenziale con un'attitudine ad essere posto nell'atto d'essere. L'essenza potenziale ha ovviamente un'esistenza soltanto nella mente divina, nella quale però non esiste a modo di creatura, ma a modo di principio creatore (in quanto è in Dio a modo divino; in Dio, atto puro, ogni proprietà è identica alla sua essenza) e si dice

³¹⁹ Cfr. *De Pot.* q.3, a.5 c.a.; *Contra Gentes*, II, 52, 1274; per l'ente predicamentale, cfr. *In Met.* IV, lect.1, 539; per l'*analogia entis* in genere cfr. G.M. MANSER, OP, *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo, 1935, p.388.

³²⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.47, a.1 c.a.: "Distinctio autem rerum est per formas proprias". S.Th. I, q.50, a.1. ad 3: "circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturae, tam corporali quam spirituali". *Contra Gentes*, II, 52, 440: "unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius".

³²¹ E' potenza di essere tale. Per esempio, l'essenza di Giovanni è il poter essere Giovanni, per cui Giovanni ha il suo essere Giovanni. *Nota del Curatore*.

³²² Cfr. *De Ver.*, q.21, a.5 ad 5: "ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est aliud quam essentia". Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.45, a.3 ad 3.

che è creata, perché le si attribuisce l'atto d'essere; la sua creazione passa quindi attraverso l'essere di cui è il soggetto potenziale.³²³ -128-

Ogni ente come ente connota una relazione di adeguazione³²⁴ alla volontà e si presenta quindi come buono, cioè come una perfezione. Ma la sua perfezione deriva dall'attualità ed è per questo che l'essere come l'atto ultimo di tutti gli atti è la perfezione di tutte le perfezioni. L'essenza invece, considerata in se stessa come una potenza rispetto all'essere come suo atto entitativo, è il presupposto di ogni perfezione, ma è la perfezione infima secondo l'ordine della natura. La vita, la sensibilità, l'intelligenza, sono delle perfezioni più alte dell'essere di un'essenza, cioè dell'essere ricevuto come atto nella potenza dell'essenza senza perfezioni aggiunte. Ma l'essere preso in se stesso, come atto di essere, è la perfezione più alta perché tutte le altre perfezioni sono solo in virtù di questo atto entitativo.³²⁵

Oltre all'atto entitativo che è l'atto di essere, vi è l'atto formale, cioè la stessa forma ricevuta in un soggetto materiale e potenziale. La stessa distinzione tra atto e potenza si scopre a livello di forma e materia, in quanto l'intelletto umano è ordinato alla conoscenza di forme inerenti alla materia. Analizzando il moto dei corpi fisici, ci si accorge di una realtà che cambia e di un'altra che costituisce il sostrato invariabile. Quest'ultimo può ricevere questa o quest'altra proprietà e a causa di questo "poter ricevere" si può dire che è in potenza rispetto ad una tale perfezione o forma. L'elemento che è il punto di partenza e il punto di arrivo di un moto, cioè l'elemento che cambia, è la forma che attua il suo soggetto potenziale determinandolo o nella sua essenza (forma sostanziale) o nelle sue determinazioni accidentali (forma accidentale). L'atto non si può definire, perché preso in se stesso è infinito e quindi non ha una differenza specifica diversa da se stesso che lo potrebbe limitare, ma se ne può dare una descrizione in base alle forme che attuano le cose e fanno delle cose ciò che sono. La potenza invece si definisce per la sua relazione all'atto come ricettiva dell'atto. -129-

L'atto e la potenza si distinguono realmente in un modo tale che la potenza non può essere parte dell'atto.³²⁶ Il moto è l'atto del mobile in potenza in quanto in potenza, cioè il passaggio dalla potenza all'atto. Ora nessuna cosa può dare a se stessa ciò che non ha e quindi niente può dare a se stesso il proprio atto, perché così sarebbe allo stesso tempo in potenza e in atto, sarebbe un non-ente e un ente. La distinzione tra atto e potenza insieme con il principio di non-contraddizione sono alla base del

³²³ Cfr. D. BAÑEZ, *In Sum. Theol.*, I, 10, 3 (cit. da MARTAIN, 178, n.1): "Essentiae rerum, antequam existant, sunt entia realia, ut ens reale distinguitur contra fictitium, non tamen ut distinguitur contra non existens in actu, secundum disinctionem Caetani in I. *De Ente et Essentia* c. IV. q.6". *De Pot.* Q. 3, a.5 ad 2: "ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia".

³²⁴ Di proporzione. *Nota del Curatore.*

³²⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q.2, a.5 ad 2; *De Pot.* q.7, a. 2 ad 9: "licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse".

³²⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.75 a 5 c.a.

principio di causalità: “Omne quod movetur, ab alio movetur”. Per passare dalla potenza all’atto occorre l’azione di un agente già in atto.

La forma come atto può essere sostanziale o accidentale. La prima è la stessa essenza di una cosa che la attua secondo tutta la sua realtà, che ne fa un’essenza e quindi un *esse per se* che nella predicazione logica è soggetto del quale si dicono i predicati senza poter essere a sua volta predicato di un altro soggetto. L’altra invece attua una realtà già costituita nel suo essere di per sé come una sostanza aggiungendosi ad essa e perfezionandola sotto un aspetto particolare. La sua esistenza non è indipendente, ma dipende dal soggetto al quale inerisce; il suo essere è essere in un altro. La forma sostanziale è unica e attua la materia prima, cioè la materia priva di ogni forma e di ogni atto, la materia come pura potenza, che esiste come sostrato invariabile di mutazioni sostanziali, ma non ha un’esistenza indipendente dalla forma sostanziale che la perfeziona come forma assolutamente prima senza forme intermedie.³²⁷

La forma di per sé universale è individuata dalla materia prima che contiene in sé un’esigenza ad essere determinata dalla quantità, cioè di esistere come un ente materiale, collocato nello spazio e con un’estensione di parti distinte e ordinate tra di loro. Il composto ilemorfico è quindi individuale, ma ha in sé realmente una forma universale, la quale, se si tratta di una forma inerente alla materia, non può esistere indipendentemente dal composto.

Le cose materiali sono composte di materia e di forma (atto formale) e la loro essenza a sua volta è attuata dall’essere (atto entitativo). -130- Le sostanze separate non hanno la composizione di materia e forma e quindi sono individuate nella specie. La stessa essenza è il soggetto individuale. Anche queste sostanze però hanno la composizione di essenza ed essere come atto entitativo realmente distinto dall’essenza, in cui è ricevuto come in un soggetto potenziale. In Dio come ente³²⁸ di per sé sussistente il soggetto individuale è identico con l’essenza, la quale a sua volta è identica con l’atto di essere. L’essenza di Dio è perciò attualmente infinita come l’essere stesso, ma se non ha una funzione di limitazione, ha l’altra funzione dell’essenza che è quella della distinzione. Infatti Dio è un ente distinto da altri enti individuali.

Alla natura infinita di Dio non può quindi essere aggiunto più niente, mentre all’essere comune³²⁹, che pure è infinito, non si aggiunge niente perché la sua natura è indifferente rispetto alle differenze consecutive.³³⁰ Solo Dio è il suo essere cioè la sua essenza è adeguata all’essere in tutta la

³²⁷ Cfr. *De Anima* II, l.1. 224.

³²⁸ Essere. *Nota del Curatore*.

³²⁹ Mentre l’essere divino è l’essere realissimo senza differenze interno perché è semplicissimo, l’essere comune (*ens in communi* o *ens universale*) è un concetto umano estesissimo che può abbracciare tutto ed è indifferente a tutto, per cui l’essere, da questo punto di vista, può essere tanto l’essere divino quanto l’essere creato. *Nota del Curatore*.

³³⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4 ad 1; *De Pot.* q.7, a.2 ad 4: “Esse divinum quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente. *Ibid.* ad

sua ampiezza di attuale infinità e siccome la causalità esige che l'effetto abbia una causa proporzionata ne segue che solo Dio può essere la causa dell'atto entitativo, dell'atto di essere, dell'esistenza.³³¹ La creazione è esattamente una tale emanazione di tutto l'essere dalla sua causa universale che è Dio e Dio solo. La creazione esclude qualsiasi essere precedente, tanto quello della cosa stessa, quanto quello di un ipotetico soggetto: *fit ex nihilo sui et subiecti*.³³²

La creazione però non è un atto singolo, isolato, ma un atto continuato nell'opera della conservazione. Le creature infatti dipendono nel loro essere da Dio, che, mantenendole nell'essere, continua ad esercitare su di loro e in loro la sua azione di causa creatrice universale.³³³ Anche sul piano operativo Dio influisce sull'azione delle cause seconde applicandole alla loro azione, cioè facendole passare dall'atto primo all'atto secondo, perché anche nell'azione creata viene prodotto un nuovo essere (anche se partecipato in una tale forma sostanziale o accidentale) e quindi l'effetto della causalità delle cause seconde, sotto il suo aspetto esistenziale, suppone l'azione dell'unica causa proporzionata all'essere, che è Dio, causa prima. -131-

Ogni effetto contiene in qualche modo una somiglianza della perfezione della causa, dalla quale procede e questo vale anche per la creatura che procede dal Creatore. Ovviamente l'essere creato è distinto dall'essere divino: "Constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse".³³⁴ Infatti l'essere divino è infinito, mentre l'essere creato è limitato per la sua natura. L'effetto quindi non adegua la perfezione della sua causa e questo con una distanza infinita, perché l'essere creato si distingue dall'essere divino come il finito dall'infinito. La somiglianza che esiste può essere quindi solo un'analogia di proporzionalità, che non diminuisce la distanza infinita, pur mantenendo una somiglianza di proporzioni.³³⁵

Dio, oltre ad esercitare un continuo influsso causale, le dirige anche al loro fine secondo un progetto della sua intelligenza, secondo il quale si muovono anche le creature prive di conoscenza propria.³³⁶ Se la provvidenza comune riguarda l'ordine della creatura al suo fine connaturale, la

6: "Ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune".

³³¹ Cfr. ad es. *Summa Theologiae*, I, q.45, a.5 c.a.; *Contra Gentes*, III, 62, 2412, etc.

³³² Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.45, a.1. c.a.

³³³ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.104, a.1 c.a.

³³⁴ I *Sent.* d.8, q.1, a.2 contra.

³³⁵ *De Ver.* q.2, a.11 ad 4: "similitudo, quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet unum ex altero comprehendit per intellectum, diminuit distantiam: non autem similitudo quae est secundum convenientiam proportionum. Talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria quam inter duo et unum et centum et quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit.

³³⁶ *De Ver.* q.5, a.2 c. a.

creatura razionale è destinata al fine soprannaturale, è oggetto di predestinazione, che è la ragione della trasmissione³³⁷ della creatura razionale al suo fine ultimo preesistente nella mente divina.³³⁸

Dio, che destina tutte le cose al loro fine, le conosce secondo tutto il loro essere, così come è la loro causa secondo tutto il loro essere. San Tommaso sottolinea infatti che la conoscenza che Dio ha delle cose è fondata sulla sua azione causale. E' così che conosce anche i futuri contingenti, non come sono nella loro causa, perché in questo modo la loro conoscenza non può essere certa, bensì nella loro relazione a lui stesso come causa prima, che causa l'effetto contingente ed anche l'azione causale della sua causa prossima.³³⁹

Come vi è una relativa autonomia delle creature sul piano ontologico, così vi è anche un'azione propria delle cause seconde -132- sul piano operativo. L'effetto è il risultato dell'azione divina insieme all'azione delle creature come di un'unica azione, perché le creature agiscono in virtù della mozione divina. Riguardo all'essenza dell'effetto sono cause proprie; riguardo al suo essere sono cause strumentali. Dio potrebbe ovviamente causare tutti gli effetti immediatamente e da solo, ma l'azione propria delle cause seconde è un segno della sua bontà particolare, che comunica alla creatura non solo il suo essere ma anche il suo essere causa: "Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quo essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent: his enim duobus modis creaturae divinam similitudinem consequuntur".³⁴⁰

La stessa indipendenza delle cause seconde, anche nell'atto della loro operazione causale, è dovuta all'azione divina e quindi alla loro dipendenza da Dio. La stessa azione causale di Dio nella creazione si manifesta poi con maggior vigore, in quanto comunica alle creature una loro proprietà ontologica ed operativa. Più le creature dipendono da Dio, più diventano indipendenti nel loro ordine; più Dio agisce sulla creatura, più la rende indipendente relativamente al suo atto proprio. Dio, non solo non toglie la relativa autonomia delle creature, ma la vuole e la promuove attivamente. Questa conclusione sarà di grande peso per l'azione della mozione divina naturale e soprannaturale (grazia attuale) riguardo alla causa libera. L'uomo, fatto a immagine del suo Creatore, non è suo concorrente, ma per natura sua è suo collaboratore, anche se la sua azione si svolge ad un altro livello. L'opposizione tra Dio e l'uomo non è naturale, ma è una conseguenza del peccato, che, per natura sua, è innaturale. Il formalismo morale, che nella legge divina scorge un elemento "eteronomo"³⁴¹, commette un errore fondamentale proprio su questo punto.

³³⁷ Destinazione. *Nota del Curatore.*

³³⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I, 23, a. 1 c. a.

³³⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.14, aa. 11 e 13; *I Sent.*, d.38, q.1, a.5.

³⁴⁰ *Contra Gentes*, III, 70, 2465-2466.

³⁴¹ Per es. Kant. Questo elemento recherebbe disturbo o impedimento alla libertà dell'azione. *Nota del Curatore.*

Il principio di causalità è un principio evidente e la sua negazione implica contraddizione. Tutto ciò che è mosso, è mosso da un altro -133-: “impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum”.³⁴² Niente può infatti causare il suo proprio essere altrimenti dovrebbe essere (per poter causare) prima di avere l’essere (per poter riceverlo).³⁴³ Il principio di causalità è radicato nella stessa struttura ontologica della realtà. Non è però coestensivo con l’ente, ma riguarda soltanto l’ente partecipato. Vi è quindi un ente non causato né da se stesso, perché questo è impossibile, né da un altro, perché essere causato non fa parte della definizione dell’ente. Se però è causato, lo è necessariamente da un altro: la causa è sempre distinta dall’effetto. Così anche la causalità della causa prima, anche se non rientra nella definizione e cioè nell’essenza delle creature, è l’unica che può spiegare il loro essere come essere partecipato e derivato.³⁴⁴

Vi sono cause necessarie e cause contingenti e queste ultime possono essere determinate a un effetto *ut in pluribus*, cioè nella maggior parte dei casi, ma ne possono deviare in qualche caso isolato. Una tale contingenza è dovuta alla singolarità della materia individuale non perfettamente dominata dalla forma, mentre le leggi universali che pure si incontrano nei singoli individui sono dovute alle ragioni universali che regolano i casi individuali.³⁴⁵ Vi è poi un caso particolare della contingenza che consiste nell’assenza della determinazione ad un effetto, come avviene appunto nelle cause libere che dominano il proprio atto.

La causalità delle cause seconde, la ragione e la volontà. La libertà degli atti umani . Il libero arbitrio e l’influsso divino.

L’anima con la sua parte vegetativa, sensitiva e intellettiva e le loro rispettive potenze operative è un’unica forma sostanziale dell’uomo. Le singole potenze sono distinte dall’essenza dell’anima e tra di loro. Se infatti le facoltà dell’anima fossero la stessa -134- sua essenza, l’anima potrebbe operare per essenza sua e così chiunque avesse l’anima avrebbe anche le sue singole operazioni in atto. Ora l’esperienza comune ci insegna che le operazioni dell’anima sono un passaggio dalla potenza all’atto. L’essenza dell’anima è quindi atto in quanto è la forma sostanziale dell’uomo, ma è in potenza rispetto alle singole operazioni attuali, è l’atto primo ordinato all’atto secondo in quanto è soggetto delle singole facoltà e delle loro operazioni. Un altro motivo della distinzione delle potenze dell’anima dall’essenza del loro soggetto è la loro relazione all’oggetto che è sempre o un accidente o una sostanza, che però viene prodotta in modo accidentale. L’essenza dell’anima perciò non è attiva in un modo

³⁴² *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3 c.a.

³⁴³ Cfr. *Contra Gentes*, I, 22, 207, II, 47, 1239 b.

³⁴⁴ Cfr. *De Pot.* q.3, a.5 ad 1.

³⁴⁵ Cfr. *In Peri Hermeneias* I, lect.13, 169.

essenziale, ma in un modo accidentale, servendosi cioè di principi operativi accidentali.³⁴⁶ La relazione all'oggetto specifica inoltre le potenze e quindi secondo la formale diversità degli oggetti vi è anche una reale diversità delle potenze dell'anima. Le potenze però sono anche ordinate tra di loro secondo un ordine di perfezione e quelle più alte sono come fine e principio attivo di quelle inferiori.³⁴⁷ Si tratta di una partecipazione nella quale la parte suprema dell'ordine inferiore e la parte infima dell'ordine superiore si accostano l'una all'altra.

L'anima umana, il cui oggetto di conoscenza è l'ente, è aperta all'ente come ente astraendo dalle sue differenze. Come la mano è lo strumento degli strumenti potendo appunto muoverli tutti, così l'anima umana è quasi come forma di tutte le forme, perché le può ricevere tutte. L'intelletto è "pieno di forme" proprio perché nessuna è in lui come forma individuale, ma solo come universale e perciò lo attua in un modo tale, da lasciarlo in potenza a tutte le altre forme. L'anima è aperta ad ogni ente ed è per questo che l'adequazione dell'ente all'anima, che è la verità, è un concetto trascendentale e coestensivo con l'ente *secundum totam rationem entis*. In questo senso si dice che l'anima è "quodammodo omnia" o che l'intelletto è "quo est omnia fieri".³⁴⁸

La volontà è una tendenza che segue l'intelletto ed è perciò giustamente chiamata -135- "appetitus intellectivus". La sua libertà consiste nel dominio che la volontà ha sul suo atto potendo scegliere e quindi determinare l'ultimo giudizio pratico della ragione, che a sua volta è determinante per l'esecuzione di un'azione concreta. Il fatto della libertà si può constatare a posteriori dalla responsabilità morale, che si manifesta nell'esortazione spontanea a fare il bene ed evitare il male: un segno che vi sono delle azioni libere, cioè tali che il loro principio è perfettamente in noi.³⁴⁹ Ma il motivo vero e proprio per cui la volontà è libera sta nell'apertura dell'intelletto. Infatti l'appetito sensitivo che segue una conoscenza determinata ad una sola cosa non può essere libero; l'appetito intellettuale invece, seguendo l'intelletto aperto a una pluralità di forme intenzionalmente presenti ("ratio est collectiva plurium") è mossa da oggetti diversi e non da uno solo e con necessità.³⁵⁰)

Il potere che la volontà ha sul proprio atto è quello di scegliere tra alternative contraddittorie (*affirmatio-negatio*), il che non significa però che consista essenzialmente nella capacità di scegliere tra il bene e il male, tanto da parte dell'oggetto specificante, quanto da parte dell'esercizio dell'atto (*operari-non operari*) e perciò è una vera e propria libertà di indifferenza. "Indifferenter se habens ad

³⁴⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.77, a.1 c.a.; q.79, a.1 c.a.; *Quaest. Disp. De Anima*, a.12 c.a. etc.

³⁴⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.77, a.7 c.a.

³⁴⁸ Cfr. *In De Anima* III, lect.13, 787,790; *Summa Theologiae*, I, q.79, a.7 c.a.; *Contra Gentes*, II, 98, 1839; *De Ver.* q.1,a.1 c.a.

³⁴⁹ *In Eth. Nic.*, III, lect. 11, 504.

³⁵⁰ *Summa Theologiae*, I, q.82, a.2 ad 3: "vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium: et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate "".

multa”.³⁵¹ La libertà di indifferenza riguarda però tutti i fini particolari ed inadeguati e anche il fine ultimo proposto dalla ragione nel modo corrispondente alla sua perfezione. Tale fine è proprio e naturale della volontà che allora si muove verso di lui con un moto naturale; ma essendo la sua natura appunto quella di “essere volontà”, il moto anche se naturale e in qualche modo necessario, sarà volontario ed esente da ogni coazione.³⁵² Si tratterà perciò di un moto spontaneo, ma non più dotato di indifferenza attuale che caratterizza la libertà degli atti umani perfetti e di cui la volontà gode rispetto a qualsiasi bene limitato, sia in se stesso, sia nel modo in cui viene proposto dall’intelletto. -136-

Tutte le cause seconde, compresa quella libera, hanno bisogno della premozione fisica, da parte di Dio per passare dall’atto primo all’atto secondo. In quanto ogni atto è determinante, si può parlare anche di una vera e propria predeterminazione. San Tommaso, pur non usando esplicitamente la terminologia della “premozione fisica”, ne conosce il significato e ne insegna la necessità senza possibilità di equivoci. Infatti, ogni produzione di un essere esige l’intervento della causa prima, unica causa proporzionata riguardo a un tale effetto. Ora, l’azione delle cause seconde produce in qualche modo l’essere. E’ quindi necessario che Dio intervenga nelle operazioni delle cause create.³⁵³

Riguardo all’essere, la causalità seconda è sempre ed esclusivamente strumentale. Ogni cosa naturale ha una sua forma propria, ma per produrre un’azione ha bisogno, per quanto riguarda l’essere dell’effetto, di una partecipazione transitoria della virtù divina che la applica all’operazione propria della sua forma. Altrimenti infatti la causa creata dovrebbe avere in sé il principio universale dell’essere.³⁵⁴ Ora, questo è impossibile, perché così la sua essenza sarebbe identica all’esistenza e non si tratterebbe più di un ente per partecipazione, ma di un ente per sé sussistente, il che è una proprietà dell’essere divino. Ovviamente Dio non è una causa estrinseca, ma la sua azione è intima rispetto alle cause seconde nelle quali agisce. Infatti l’effetto della sua azione, che è la produzione dell’essere, è intimo ad ogni cosa, perché è la forma delle forme. Ma ogni cosa è quel che è proprio per la sua forma, che le è perciò intima.³⁵⁵

Ma l’essere è anche l’effetto universalissimo e perciò l’azione divina si estende a “tutto l’ente con tutte le sue differenze”.³⁵⁶ Anche la libertà è sottomessa al principio della causalità e quindi alla

³⁵¹ *Summa Theologiae*, I-II, q.10, a.4 c.a.; *In Eth. Nic.* III, 1ect. 11, 497-498.

³⁵² Cfr. *De Ver.*, q.22, a.5. c.a.

³⁵³ *Contra Gentes* III, 67, 2415: “Deus causa est omnibus operantibus ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi in quantum agit in virtute Dei”.

³⁵⁴ Cfr. *De Pot.* q.3, a. 7 ad 7m.

³⁵⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.105, a.5 c.a.

³⁵⁶ *In Peri Hermeneias* I, l.14, § 22, 197.

premozione fisica da parte di Dio. Infatti la libertà è il dominio attuale del proprio atto e sotto questo aspetto è un muoversi da se stesso. Ma come quando una cosa muove un'altra non è necessario che ne sia la causa prima, così anche non è necessario che la volontà sia la causa prima del proprio moto. La mozione della causa prima che agisce sulle cause seconde rispetta -137- però la loro natura e le fa quindi operare secondo la loro indole propria: le cause naturali in un modo naturale, quelle volontarie in un modo proprio della volontà.³⁵⁷ Anche la volontà libera è soggetto di premozione fisica e quindi uno strumento rispetto alla produzione dell'essere nel suo effetto. Ogni agente mosso è, in virtù dello stesso principio di causalità, mosso da un altro, indipendentemente dalla natura dell'agente, se si tratta di un agente che ha il principio del proprio moto in sé o al di fuori di sé. La libertà non contraddice quindi alla strumentalità della volontà nella mozione divina.³⁵⁸

Dio, essendo la causa dell'essere in ogni ente, non può essere la causa di una mancanza di essere, cioè di un difetto. Il difetto proviene perciò esclusivamente da un'operazione deficiente della causa seconda. Soprattutto il male morale, cioè il peccato, è il risultato di un difetto (e il male è essenzialmente un difetto, essendo una privazione del bene e dell'essere dovuto) della volontà libera, che, in questo caso, è causa prima, non efficiente ma deficiente. Infatti tutto ciò che vi è in un'azione di ente e di buono, viene da Dio; il difetto ed il male vengono invece dalla causa seconda.³⁵⁹

Per fare il bene con prontezza, facilità e agilità, le potenze operative umane, che in qualche modo partecipano della libertà della volontà, debbono essere perfezionate da abiti operativi buoni, dalle virtù. Le virtù si distinguono non solo secondo la diversità del loro soggetto, ma soprattutto secondo la diversità degli oggetti formali. Sono però unite tra di loro per mezzo della prudenza, che si incontra in ogni virtù come "recta ratio agibilium", che dirige ogni singola virtù al suo fine proprio e viceversa non vi è prudenza se non sono presenti anche le altre virtù, in quanto la perfezione della ragion pratica presuppone quella delle altre potenze.³⁶⁰ A livello soprannaturale le virtù sono connesse tra di loro per mezzo della carità, che le ordina al fine ultimo soprannaturale e ne è quasi come la forma.

I principi estrinseci del cammino dell'uomo verso Dio sono -138- la legge, che ci istruisce e la grazia, che ci conforta, ci aiuta e ci eleva a livello soprannaturale. La legge si definisce come una "ordinatio rationis" oppure "dictamen rationis" in vista del bene comune, promulgata da colui che è a capo di una società. Tutte le leggi sono buone in quanto partecipano della legge eterna che è la "ordinatio rationis" in Dio come sovrano dell'Universo, la quale è perciò la stessa essenza di Dio. Nella

³⁵⁷ Cfr. *De Malo* q.3, a.2 ad 4; *Summa Theologiae* I, q.83, a.1 ad 3; *De Pot.* q.3, a.7 ad 13: "voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis".

³⁵⁸ Cfr. *De Verit.* q.24, a.1 ad 5.

³⁵⁹ Cfr. *Summa Theologiae* q.49, a. 2 ad 2; I-II, q.79, a. 2 c.a.

³⁶⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I- II, q.65, a. 2 c.a.

creazione Dio lascia una traccia della sua bontà e per mezzo della finalità che Egli conferisce ad ogni essere rivela la sua volontà, promulga in qualche modo la sua “ordinatio rationis” e si ha così la legge naturale.

La legge divina positiva è invece dovuta ad una rivelazione in senso stretto: nell’Antico Testamento c’era solo la legge come precetto; nel Nuovo Testamento la stessa legge contiene in sé la grazia come il principio della sua realizzazione spontanea ed agevole da parte dell’umanità redenta in Cristo. Anche le leggi umane sono buone se sono fondate sulla legge naturale e se ordinano verso un bene comune, che è sempre un *bonum honestum* e non verso un bene particolare utile o piacevole di un uomo o un gruppo di uomini al governo di una società.³⁶¹ Se la legge corrisponde a tutti questi requisiti, allora si può dire che è buona e che aiuta gli uomini a vivere una vita virtuosa.

Anche la grazia è un principio “estrinseco”. Si trova ovviamente nella stessa anima umana come una qualità, un principio di operazione soprannaturale, ma è “estrinseca” in quanto viene da Dio per libera e gratuita donazione, in quanto è superiore a qualsiasi esigenza naturale dell’uomo e perciò in nessun modo dovuta alla medesima. Ora anche nell’azione causale soprannaturale da parte di Dio, che è l’azione della grazia attuale, vale il principio che si verifica in ogni mozione della causa prima nelle cause seconde e cioè il rispetto che Dio ha per la natura propria di ogni creatura - l’opera della redenzione e della santificazione non contraddice in nessun modo l’opera della creazione - “*gratia naturam non tollit, sed supponit et -139- perficit*”.

Infatti la grazia, sia abituale che attuale, sia come qualità che come azione soprannaturale che l’uomo riceve, è sempre accidentale rispetto alla natura e quindi la suppone e la perfeziona nel suo ordine elevandola poi ad un ordine superiore. E’ per questo che nella giustificazione l’infusione della grazia giustificante ha come effetto immediato una mozione del libero arbitrio che si stacca dal peccato per progredire verso Dio ed ottenere così la remissione dei peccati con il dono della grazia santificante. Anche quando la giustificazione si realizza nell’ambito del sacramento della penitenza, le opere del penitente, che sono veri atti umani, sono richieste come “*materia sacramenti*”.³⁶² La mozione divina sia naturale che elevata per la grazia all’ordine soprannaturale rispetta sempre l’autonomia propria della causa seconda e la muove all’atto corrispondente alla sua stessa natura.

L’epistemologia trasparente, realistica, di San Tommaso gli consente di cogliere l’analogia dell’ente e l’indipendenza relativa dell’essenza nella dipendenza assoluta dell’essere per quanto riguarda l’ente creato. Così anche la causalità a livello strettamente operativo ribadisce la dipendenza dalla causa prima, la quale però rispetta e promuove l’azione propria delle cause seconde. Questo principio rimane valido anche per quanto riguarda la causa libera, tanto nella sua premozione fisica nell’ordine naturale, quanto nella sua azione sotto l’influsso della grazia attuale nell’ordine soprannaturale.

³⁶¹ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.92, a.1 c. a.

³⁶² Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 113, a.3 c.a. Per il sacramento cfr. III, q.86, a.6 c.a.

0.1.1.2 Un tentativo di analisi sistematica del legame tra l'epistemologia da una parte e la concezione della causalità e della libertà dall'altra.

A) Il realismo epistemologico e l'analogia dell'ente e del suo agire. (p.9)

I. L'epistemologia e l'ontologia.

La conoscenza per natura sua comporta una relazione all'ente.

Il problema della conoscenza, la questione critica, è proprio quello di sapere se la nostra conoscenza riguarda la realtà così com'è -140- oppure se la nostra mente oltrepassando il livello strettamente sensibile comincia a inventare delle idee arbitrarie (e questa è la tesi "empiristica") o invece se la vera conoscenza consiste nel legame ideale tra i concetti astratti indipendentemente da ogni sensazione (come insegna la tendenza "razionalistica").

Il rapporto del soggetto della conoscenza alla realtà può essere o affermato o negato, può essere spiegato in questo o in quell'altro modo, ma in qualche modo ogni epistemologia porta ad una concezione della realtà esteriore, ad un'ontologia. Anche la negazione più radicale della validità oggettiva della nostra conoscenza è una presa di posizione davanti al problema dell'ente reale, è una "metafisica", negativa sicuramente e quasi involontaria, ma sempre una metafisica. Questo fatto poi non suscita tanta meraviglia se prendiamo in considerazione l'universalità di questa scienza altissima corrispondente all'universalità del suo oggetto specificante. In qualche modo anche la stessa privazione o negazione dell'ente rientra nell'ente stesso ed è inconcepibile in se stessa, senza un riferimento all'ente reale.³⁶³ E' ovvio che dalla concezione epistemologica dipende anche quella metafisica ed ontologica.

Ora, esaminando le tendenze fondamentali nella teoria della conoscenza, e studiando in particolare il pensiero dei singoli rappresentanti di queste scuole, ci si accorge che *il realismo epistemologico tende all'affermazione dell'analogicità dell'ente, mentre l'empirismo tende ad una concezione quasi equivoca e il razionalismo ad una concezione piuttosto univoca.*

Questa tesi, proposta in un modo così rigoroso, è sicuramente una generalizzazione che non troverà una conferma storica in tutti i particolari, ma sarà confermata, anche nei particolari, almeno *ut in pluribus*. Non è perciò vero che, come pensava Hegel, il pensiero si può ridurre alla storia del pensiero, ma è vero che anche la storia del pensiero presenta aspetti di collegamento sistematico che obbediscono a una certa logica, a determinate leggi che si possono enunciare come il risultato di un processo di generalizzazione e valgono non come leggi fisicamente necessarie -141- (questo sarà l'indole delle leggi naturali), ma hanno una certa necessità morale, in quanto la stessa struttura della

³⁶³ *In Met.* IV, lect.1, n.540: "unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet, negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid".

realtà si impone al pensiero umano anche nel suo cammino attraverso la storia e si può trovare perfino nei suoi smarrimenti.

La prima domanda quindi è questa: perché il realismo epistemologico, rappresentato soprattutto dal pensiero di Aristotele e di San Tommaso d'Aquino tende quasi per sua natura ad una concezione analogica dell'ente? Cerchiamo ora di dare una risposta sistematica ad un dato accertato solidamente dalla storia.

(10/19) Per il realismo la conoscenza è naturalmente orientata verso la realtà così come è in se stessa; la rappresentazione intenzionale non è il suo termine, ma un mezzo per raggiungerla. Per quanto poi riguarda la conoscenza umana, in quanto l'intelletto è legato ai sensi che a loro volta si servono di organi corporei, il punto di partenza della conoscenza sarà necessariamente un oggetto sensibile. Così il realismo esclude il razionalismo e l'idealismo. Ma allo stesso tempo la nostra mente assimila gli oggetti conosciuti, non li conosce come dei sensibili particolari, ma ne astrae l'essenza universale, la quale si trova in realtà nella materia individuante e perciò esiste in un modo materiale, ma nella mente, nella rappresentazione intenzionale della specie intelligibile astratta, acquista un altro modo di essere, essenzialmente immateriale, adattato alla nostra mente come soggetto recettivo, secondo il principio "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur".

L'astrazione che consente una conoscenza diretta e perfetta delle cose materiali (oggetto proporzionato alla nostra facoltà intellettiva) consente poi anche una conoscenza imperfetta ed indiretta (per analogia e somiglianza con le cose materiali) delle realtà immateriali, quali la stessa essenza dell'anima umana, le sostanze separate, l'Ente di per se sussistente che è Dio. Ed è così che il realismo si oppone all'empirismo ed al materialismo psicologico.

Le sue affermazioni - quella della necessità di cominciare con la conoscenza sensibile e quella della possibilità di una conoscenza indiretta delle realtà immateriali - sono fondate sull'affermazione fondamentale della relazione di tutte le nostre facoltà conoscitive all'ente reale. E' la stessa realtà che conosciamo e perciò ci serviamo dei sensi perché solo per mezzo di essi la possiamo raggiungere, ma conoscendo le cose sensibili, le conosciamo non come particolari, ma come universali ed astratte e soprattutto ne cogliamo l'aspetto più comune e più immediato che è quello dell'ente ed è per mezzo -142- di questo concetto trascendentale che possiamo giungere alla conoscenza, in qualche modo, di tutte le cose, anche immateriali.

La nostra conoscenza, in ogni atto conoscitivo, conosce l'ente. L'ente infatti è l'oggetto della semplice apprensione, è quel che per primo cade sotto la considerazione dell'intelletto ed è poi il risultato della più alta astrazione nella scienza metafisica, la quale dirige in un modo sapienziale tutte le altre scienze. In ogni conoscenza, quindi, oltre a conoscere la cosa come tale, la si conosce come ente. A livello (11-15) concettuale è accentuato più l'aspetto essenziale (*ens ut nomen*); a livello proporzionale invece si mette in risalto piuttosto l'aspetto esistenziale (*ens ut participium*), ma i due aspetti sono estremamente legati e vengono sempre colti insieme, anche se l'uno lo sarà *in recto* e l'altro *in obliquo* e viceversa.

San Tommaso sottolinea che l'apprensione dell'ente è quella più comune, si incontra in ogni conoscenza, non solo nella scienza elaborata e sistematica dei dotti, ma anche nelle osservazioni più

fondamentali di un uomo qualsiasi, che è in grado di elicitare³⁶⁴ un atto di conoscenza. Su questa esperienza comunissima dell'ente sono fondati i primi principi che proprio per questo, oltre ad essere evidenti, sono anche universalissimi e notissimi. San Tommaso distingue infatti proposizioni analitiche note a tutti e quelle note solo ai dotti che ne conoscono i termini. Così ad esempio dire che il tutto è più grande della sua parte è una verità nota a tutti, perché tutti hanno un'idea di quello che è il "tutto" e la "parte", ma dire che l'angelo non può essere circoscritto da un luogo è noto solo ai sapienti che sanno che l'angelo è puro spirito e che l'esistenza spirituale non può sottostare a determinazioni quantitative e quindi neanche ad una collocazione spaziale circoscrittiva.

Ora, continua il Santo Dottore, "tra quelle cose che cadono sotto l'apprensione di tutti, vi è un certo ordine. Infatti ciò che per primo cade nell'apprensione è l'ente, il cui concetto è incluso in ogni cosa che uno avverte (*apprehendit*)". Il primo principio indimostrabile sarà quello di non-contraddizione, in quanto segue immediatamente l'apprensione dell'ente come distinto dal non-ente.³⁶⁵ Il concetto dell'ente è quindi presente in ogni atto di conoscenza. La scienza più comune è la scienza dell'ente.³⁶⁶ -143-

Talvolta però San Tommaso sembra escludere la possibilità di considerare l'ente come comune a tutte le singole conoscenze. Egli dice che l'ente non può essere un genere, proprio perché non è una natura comune come il genere.³⁶⁷ (12-21) Ma non si tratta di negare all'ente la sua caratteristica di predicato comunissimo, bensì di distinguere bene il modo in cui si predica l'ente dal modo in cui si predica il genere preso come natura comune. Infatti l'ente non si predica univocamente perché non è allo stesso modo in tutti i singoli, ma si predica di tutti secondo una proporzione, cioè analogicamente. Il Santo Dottore afferma che l'ente non può essere comune come il genere, perché i singoli differiscono secondo l'essere.³⁶⁸ Questo però è solo una conferma dell'analogicità della predicazione dell'essere, non la negazione della possibilità di predicarlo di tutte le cose. San Tommaso dice che l'ente non è comune **a modo di un genere**, non dice che non è comune in nessun modo. Il genere non è costituito dall'essere, ma dall'essenza, perché l'essere è proprio di ciascuna cosa e distinto da quello di

³⁶⁴ Emettere, compiere. *N.d.C.*

³⁶⁵ *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a.2 c.a.

³⁶⁶ Cfr. *In Met.* IV, lect.1, n.532: "Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens"; lect.5, n.590: "Quaecunque insunt omnibus entibus, et non solum alicui generi entium separatim ab aliis, haec pertinent ad considerationem philosophi".

³⁶⁷ Cfr. *III Sent.*, d.11, q.1, a.2 ad 2: "Esse autem non est genus, nec inducitur in significatione alicuius generis ... cum ea, quae sunt in uno genere, non conveniant in uno esse, sed in natura communi".

³⁶⁸ Cfr. *IV Sent.* d.12, q.1, a.1, q.1a 1, ad 2: "esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse".

ciascun'altra; la sostanzialità invece può essere comune.³⁶⁹ Ora, dicendo che l'essere non può essere comune, San Tommaso sottolinea la diversità dell'essere proprio a ciascuna cosa singola, ma dicendo che le cose sono *simpliciter* differenti secondo l'essere, non dice che lo siano sotto tutti gli aspetti e quindi non esclude che possano avere un essere comune *secundum quid* e questo è proprio della predicazione analogica. Possiamo perciò affermare senza esitazione che, secondo San Tommaso, l'ente si incontra in ogni cosa, è comune ad ogni realtà e perciò è la prima e più comune conoscenza che possiamo avere.

Se però conosciamo l'ente reale, è necessario che vi sia nella nostra mente una fedele rappresentazione della cosa conosciuta, che serve come un mezzo di conoscenza. Questa realtà intenzionale, rappresentativa, che è la specie impressa, cioè il concetto astratto dell'essenza della cosa materiale ed impresso e assimilato nell'intelletto -144- è la garanzia della conoscenza della realtà stessa. (19-24) Contro l'empirismo si afferma la natura universale dell'oggetto conosciuto ed il modo immateriale della stessa conoscenza; contro l'idealismo razionalistico si sottolinea la funzione del fantasma sensibile che serve come causa strumentale e quasi materiale dell'astrazione e si mette in evidenza come la specie intelligibile non è l'oggetto, ma solo il mezzo della conoscenza della realtà. Ora, se l'ente è realmente comune a tutte le cose, sarà intenzionalmente comune a tutte le cognizioni.

Nel processo dell'astrazione si forma il concetto della cosa come tale, ma allo stesso tempo è presente il concetto della cosa conosciuta come un ente. Non è un'idea innata, un concetto a priori, perché non è conosciuto al di fuori e prima di ogni conoscenza come suo presupposto, ma allo stesso tempo è un concetto coestensivo con la conoscenza, comune ad ogni conoscenza, immediatamente avvertito in ogni atto di conoscenza e non è quindi il risultato di una elaborazione sistematica di una serie di esperienze sensibili.

Ora, questo ente presente realmente in ogni cosa ed intenzionalmente in ogni cognizione è per natura sua analogico, cioè partecipato dalle singole cose e dalle singole conoscenze in un modo diverso, ma sempre in ordine a quell'unico essere comune a tutti i singoli nella diversità delle loro caratteristiche specifiche ed individuali. L'ente comune ha un'esistenza in ciascuna delle cose, delle quali si predica, ma differente secondo il grado di maggiore o minore perfezione.³⁷⁰ L'essere è perciò comune a tutte le realtà, ma è diversamente partecipato secondo la diversità delle essenze. L'ente è un

³⁶⁹ Cfr. *De Pot.* q.7, a.3 c.a.: “nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis”.

³⁷⁰ Dopo aver distinto l'analogia *secundum intentionem tantum*, cioè tale che l'*analogon* si realizza realmente solo nel sommo analogato e l'analogia *secundum esse tantum*, cioè tale che la predicazione logica che rimane univoca non impedisce delle differenze sul piano di partecipazione ontologica, S.Tommaso parla di un'altra analogia *secundum intentionem et secundum esse* e dice a proposito di quest'ultima: “hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis”. *I Sent.* d.19, q.5, a.2 ad 1.

concetto analogico proprio in questo senso; ogni cosa è un ente per natura sua distinto dall'altra cosa come da un altro ente, ma tutte le cose convengono tra di loro sotto questo aspetto di essere degli enti. L'idea di partecipazione svolge qui una funzione molto importante: (14-25) lo stesso essere è partecipato da essenze diverse secondo la loro specifica diversità. -145-

Vi sono dei momenti, nei quali San Tommaso sembra voler ridurre l'*analogia entis* ad una semplice *analogia secundum intentionem tantum*, secondo la quale l'ente sarebbe reale solo nel sommo analogato (e parimenti gli altri trascendentali, in modo particolare il vero e il buono). San Tommaso illustra questa analogia con un esempio classico: la sanità si trova realmente solo nell'animale sano, ma si dice anche della medicina, che ne è la causa o dell'urina che ne è un indizio. Chiedendosi se tutte le cose sono vere per mezzo di un'unica verità prima, San Tommaso dice che da parte delle cose stesse si può dire che lo siano, perché tutte si assimilano alla verità prima secondo la loro entità. Quindi, nonostante la pluralità delle forme, una sola è la verità dell'intelletto divino, secondo la quale tutte le cose si dicono vere.³⁷¹

Siccome poi San Tommaso porta proprio l'esempio dell'analogia secondo la sola intenzione, sembra che anche qui si tratti di una pura denominazione, mentre la realtà della verità è unicamente in Dio. Ma bisogna tener presente che il Santo Dottore porta l'esempio dell'animale sano, ecc., solo come un esempio di un'analogia secondo l'intenzione, che d'altronde c'è anche nell'analogia dell'ente, ma oltre a quella vi è in essa anche l'analogia secondo l'essere e perciò l'esempio portato da San Tommaso, pur non essendo e non volendo essere esaustivo, è molto adatto a spiegare almeno una parte dell'analogia dell'ente e delle verità rispetto alla verità prima.

Il Santo Dottore mette chiaramente in evidenza la pluralità delle forme e l'unità della verità prima, affermando poi che le singole cose si assimilano alla verità prima secondo la loro entità e quindi vi è in ognuna di esse una certa entità e per conseguenza anche verità, che le costituisce in un grado maggiore o minore di vicinanza alla verità prima e perciò anche di reale partecipazione ad essa. Parlando poi delle azioni buone per il loro fine, dice che è la stessa bontà o malizia dell'atto interno e dell'atto esterno e solo secondo circostanze particolari l'atto esterno può avere una bontà o malizia propria. Per spiegarsi meglio usa l'esempio della pozione e della salute. La bontà della pozione è completamente ordinata a -146- quella della salute e così una pozione si dice buona in quanto è causa di salute; talvolta però può avere anche una "bontà" propria, in quanto può essere non solo sana, ma

³⁷¹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q.16, a.6 c.a.: "Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae". Per l'analogia cfr. le osservazioni di MANSER, 351 con riferimento a RAMIREZ, OP: *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, Matriti 1922; LAKEBRINK, 85 ss.; per il suo valore conoscitivo cfr. H. MEYER, *Thomas von Aquin, Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, 1961², Schöningh, Paderborn, 175 ss. Infatti, data la relazione tra due proporzioni e tre termini, si conclude all'altro termine sconosciuto "x": $x/k = m/n \Leftrightarrow x = m.k/n$ che determina "x".

anche di gusto piacevole.³⁷² E' ovvio che qui San Tommaso non parla della bontà trascendentale, ma di una certa bontà determinata (sanativa o buon sapore). Riguardo a una bontà determinata, come quella della salute, la pozione non ha una bontà propria, ma quest'ultima è realizzata unicamente nella stessa salute; invece, riguardo alla bontà trascendentale, cioè a quella coestensiva con l'ente, e la pozione e la salute sono realmente buone in quanto esistono, ossia in quanto partecipano in un modo diverso all'unico essere comune, indipendentemente dagli aspetti particolari di bontà e malizia. (15-27) Possiamo dire allora che l'analogia dell'ente implica una reale partecipazione dell'essere nelle essenze diverse. Secondo l'essenza, gli enti differiscono; secondo l'essere gli enti si uniscono, e così l'analogia è proprio unità nella diversità collegate tra di loro come l'essenza è intimamente e strettamente legata all'atto d'essere, al quale partecipa secondo la propria misura.

Se perciò il realismo è una teoria della conoscenza aperta all'ente reale e se l'ente reale è di struttura essenzialmente analogica, la filosofia realista conduce per una logica interna verso l'analogia dell'ente e tale analogia si incontrerà anche nell'azione causale. -146- aggiunte

L'agire infatti segue l'essere di un ente e se la struttura dell'ente è analogica, lo sarà anche la struttura del suo agire causale. Come l'Essere di per sé sussistente non toglie la proprietà dei singoli enti per partecipazione, così l'azione della causa prima non toglie in nessun modo l'azione propria della causa seconda rispettando e promovendone la relativa autonomia operativa.

Questa dottrina dell'analogia, essenziale della teologia tomista, è di primaria importanza per la spiegazione della relazione di dipendenza/indipendenza tra il creato e il Creatore, una relazione che è alla base della giustificazione nella quale l'azione divina tocca efficacemente l'anima umana e la riveste del dono abituale della grazia. Chi intende ridurre la posizione tomista a quella luterana della "gratia aliena" avrà bisogno di ridurre l'analogia a una pura denominazione, che lascia sempre un "resto agnostico" - in breve bisogna ridurla alla (16-27) equivocità.³⁷³ Per andare incontro ad un'opinione pelagiana indebitamente appropriante la grazia all'uomo, bisogna invece fare l'operazione inversa confondendo l'analogia con univocità.

-146- Dopo aver provato la prima parte della nostra tesi, vediamo che cosa si può dire a proposito delle altre concezioni epistemologiche e cominciamo dall'empirismo. Questa corrente di pensiero riduce ogni conoscenza alla sensazione ed ogni realtà al dato sensibile e materiale. Ora le realtà

³⁷² Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.20, a.3 c.a. : "Contingit autem in his quae ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur: sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa. Unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam praeter ordinem ad aliud bonum: sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, praeter hoc quod est sanativa".

³⁷³ Cfr. O.- H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Thomas von Aquin*, pp. 617, 625 e 627. La riduzione dell'analogia a una pura denominazione con un "momento agnostico" escluderebbe ogni "ottimismo" intellettuale. Ora un tale ottimismo, prudentemente ponderato, caratterizza al contrario la mentalità tomista nelle sue dimensioni più profonde.

materiali, così come si presentano immediatamente ai sensi, sono individue e singole con una individualità distinta realmente dall'essenza. Siccome poi l'essere non può essere detto di un individuo se non attraverso la sua natura, l'empirismo, negando la realtà delle essenze, rimuove dalle singole realtà sensibili lo stesso essere, il quale diventa così quasi univoco. In questa prospettiva infatti i sensibili non hanno essere, ma solo una tendenza all'essere, perché sono in continuo movimento e cambiamento, non come evolversi -147- di un'unica realtà (in questo senso anche la filosofia di Hegel e dell'esistenzialismo fa coincidere l'essere con il divenire sia dello Spirito assoluto, sia dell'individuo o persona umana), bensì come il divenire inteso come potenza che non raggiunge mai il suo atto, ma tende continuamente a esso, un non-essere orientato ad un essere che non raggiunge mai.

Così i singoli sono totalmente diversi tra di loro e totalmente diversi anche dal loro essere che non hanno mai realmente, ma al quale sono in qualche modo sempre protesi. In questa prospettiva l'essere divino viene ridotto all'insieme dei fenomeni naturali sensibili come la loro armonia (così accade ad esempio nel panteismo degli stoici), oppure viene completamente allontanato dal mondo come un'idea arbitraria non verificabile e perciò abbandonato alla "religiosità" intesa come un sentimento (empirismo inglese) se non viene addirittura considerato come idea nociva (epicureismo).

L'empirismo come epistemologia è caratterizzato dalla distruzione del concetto, alla quale a livello ontologico corrisponde la distruzione dell'essenza non solo nella sua universalità (questo accade anche nel nominalismo razionalistico), ma nella sua stessa essenzialità, cioè nella sua funzione di fare di ogni cosa ciò che è e distinguerla dalle altre cose. In questo modo l'essenza o natura viene svuotata tanto dal suo contenuto logico quanto soprattutto dalla sua consistenza ontologica. I singoli esempi sono molto eloquenti a questo proposito, perché dimostrano che la negazione dell'essenza è comune ad ogni specie di empirismo indipendentemente dalla sua indole particolare.

Gli stoici dichiaravano l'*ènnoia* pura invenzione della mente; invece gli epicurei riconoscono come reali solo i singoli materiali che la ragione non riesce ad afferrare nella loro singolarità; invece l'empirismo inglese, che considera i concetti astratti come "meaningless" (Hobbes), identifica l'essenza reale con l'individuo e chiama essenza "ideale" ogni natura comune ricavata per mezzo dell'astrazione (Locke), critica come abusivo il tentativo della ragione di oltrepassare i singoli sensibili servendosi del principio della causalità, in quanto questo principio non ha validità reale e universale, ma è solo il risultato di un'abitudine della nostra mente (Hume).

Il positivismo insegna che l'idea generale è solo un segno capace di rievocare un individuo che fa parte di una serie di individui. J. S. Mill riduce l'astrazione ad una semplice generalizzazione senza un fondamento *in re*; nega perciò proposizioni universali vere e proprie e afferma che i nostri ragionamenti concludono solo dal particolare al particolare. B. Russell adotta il -148- principio dell'"analisi riduttiva" cercando di ridurre le realtà complesse a delle sensazioni elementari, per così dire "atomiche", considerate come "ultimi costituenti della realtà".

Partendo da questa linea generale possiamo quindi dire che l'empirismo, riducendo ogni conoscenza alla sensazione, distrugge a livello ontologico l'essenza per affermare l'individualità non come esistente, ma appunto come individuale e così, essendo i singoli sensibili di natura materiale e perciò soggetta a continuo cambiamento, rimuovono da essi completamente l'idea di un essere in senso

pieno, inteso come atto perfetto, come raggiungimento di un termine e realizzazione di un'entelechia. E' ovvio perciò perché gli empiristi considerano la metafisica come una scienza non solo inutile, ma impossibile e perciò per natura sua erronea, in quanto aspira alla conoscenza di qualcosa che è al di là dei sensibili e perciò o privo di sostanza reale (e così l'essere sarebbe solo un'invenzione della mente senza realtà nelle cose) o almeno inconoscibile (perché completamente al di là dei sensibili che soli sono l'oggetto della nostra conoscenza). L'esaltazione del concreto sensibile e materiale conduce ad una concezione equivoca dell'ente.

Dopo aver esaminato l'empirismo, cerchiamo di trovare una linea generale nella corrente razionalistica. Questo modo di pensare è proprio il contrario dell'empirismo. Secondo la dottrina razionalistica l'essenza è immediatamente l'oggetto della conoscenza e l'idea, il concetto, esiste come tale indipendentemente dalle singole sensazioni. L'ente è l'essere dell'essenza, ma non è tanto la partecipazione dell'essenza ad un essere, quanto l'essere ridotto ad un'essenza in un modo assolutamente univoco. Scartando l'esperienza sensibile, il razionalismo non sa valutare la concretezza e l'individualità delle cose e soprattutto non riesce a vedere la differenza reale tra il soggetto individuale e l'essenza o natura universale nelle cose composte di materia e di forma.

Secondo questi filosofi non vi è un principio di individuazione distinto dall'essenza (cioè appunto la materia prima con l'esigenza di una quantificazione), ma l'essenza stessa è, secondo loro, già individuale. Per questo non possono distinguere nemmeno nei gradi di perfezione tra le essenze, perché ogni essenza come tale è uguale a qualsiasi altra. La conseguenza necessaria è una concezione univoca dell'ente: le essenze, essendo uguali, sono ugualmente esistenti. L'essere diventa un predicato univoco dell'essenza. A questo punto però occorre distinguere bene due tendenze nel -149- razionalismo: quello di un pensiero monistico e quello di una tendenza dualistica o pluralistica. Nell'empirismo una tale divisione era impossibile, in quanto il dato empirico è sempre ricavato da cose materiali e queste ultime prese nella loro individualità si presentano proprio sotto l'aspetto della materia.

Così gli empiristi, riducendo ogni conoscenza alla sensazione, riducono in qualche modo (ovviamente con notevoli differenze nei particolari tra una scuola e l'altra) anche la realtà alla materia. Se poi ammettono un certo ordine nelle cose (il "Logos" degli stoici) o delle manifestazioni più alte della realtà, cercano di spiegare tutto con delle differenze non essenziali, ma al massimo qualitative. Una tendenza che si può constatare in una maniera molto evidente negli atomisti: quando si tratta di spiegare delle realtà spirituali, ricorrono ad una materia sottile e fatta da atomi sublimi, ma non abbandonano mai il livello della materia.

Il razionalismo, partendo subito dallo spirito, può contemplare e lo spirito e la materia, in quanto il livello superiore (dello spirito) implica quello inferiore (della materia). Se riconoscono una differenza tra i due principi, le loro opinioni variano da un moderato pluralismo (Leibniz) fino ad un esasperato dualismo (Descartes); se invece cercano di ridurre il livello inferiore al superiore dichiarando che il primo è solo una manifestazione di quest'ultimo, allora affermano un monismo più o meno consistente (Spinoza, Hegel). I monisti, come i pluralisti, partono dall'essenza, ma i primi la

identificano all'essere assoluto, gli altri invece la distinguono dall'essere assoluto, pur identificandola, come i primi, con l'individuo.

L'essenza individuale va intesa ovviamente non come individuo materiale, oggetto dei sensi, bensì come una realtà individuale e ideale, oggetto dell'intelletto. Comune ad ogni razionalismo è l'affermazione dell'essenza come dato immediato a sè stante dotato di essere come di una proprietà univoca. I monisti riducono poi l'essenza così intesa all'essere assoluto o dichiarando che ogni singola realtà è solo un modo finito dell'essere infinito (Spinoza) o sostenendo che è soltanto un momento nello sviluppo dialettico dello Spirito assoluto che pensa se stesso (Hegel).

I pluralisti invece svuotano di significato logico e di consistenza ontologica propria i singoli sensibili, ma mantengono una differenza tra le essenze. La realtà è allora concepita come idea universale e i singoli sono solo in ordine a questa idea (Platone); ogni conoscenza riguarda una verità ideale presente nell'intelletto divino e quindi è partecipazione alla luce divina (S. Agostino); la verità è "rettitudine dell'essere percepibile dalla -150- sola mente" ed è perciò l'essenza come oggetto dell'intelletto (S. Anselmo).

L'essenza risulta strettamente identificata con le realtà individue nel nominalismo; perde così la sua universalità, ma non la sua consistenza ontologica, in quanto è sempre ciò che fa sì che ogni cosa è quel che è. L'essenza individua è il suo essere, cioè l'essere le appartiene come predicato univoco. Se poi si considera l'essere infinito, quest'ultimo sarà allora completamente diverso da qualsiasi essenza finita in un modo quasi equivoco (Occam e in qualche modo già Duns Scoto). Il Dio dei nominalisti è lontano dal mondo che a sua volta non ha davanti a lui nessuna consistenza né entitativa né operativa. Anche Suarez insegna l'intuizione dell'ente come individuo precedente l'astrazione.

Descartes fonda la certezza sulle idee chiare e distinte, che poi vi sia una corrispondenza reale ad esse, di questo l'unico garante può essere Dio. Le essenze sono duplici: materiali estese e spirituali, inestese, ma pensanti. Per Leibniz vi sono delle particelle elementari della realtà, le monadi, ciascuna dotata di perfezioni proprie, tra cui l'essere, la vita e una certa spiritualità con differenza di gradi, ma non di essenza.

Secondo Kant il dualismo non va cercato nella realtà, ma vi è già nella conoscenza, che si deve limitare a conoscere le cose così come appaiono e rinunciare alla conoscenza delle cose così come sono, anche se il noumeno deve esserci, se c'è il fenomeno. I fenomeni sono oggetti sensibili, ma sottoposti a delle forme a priori tanto del senso quanto dell'intelletto, che ne garantiscono l'universalità e la necessità. Tutti gli enti a livello fenomenico sono ugualmente conoscibili e ugualmente enti. Il livello noumenale è raggiungibile solo per mezzo dei postulati pratici e si rivela come completamente distinto da quello fenomenico. Univocità quindi tra i fenomeni, equivocità tra il fenomeno e il noumeno. L'esistenzialismo infine insegna l'identità dell'essere con l'individuo; l'essenza viene di nuovo scartata nella sua universalità, ma mantenuta nella sua funzione ontologica e identificata con l'individuo. L'essere poi essendo un ek-sistenza, è indifferente rispetto a questo o a quest'altro essere e perciò è perfettamente univoco.

Il breve riassunto ci permette di concludere anche per il razionalismo, che l'affermazione dell'essenza nel suo valore ontologico, corrispondente a quello epistemologico del concetto, porta

all'univocità dell'ente o come identità dell'essenzialità di tutte le essenze tra di loro (anche se di contenuti diversi) nella prospettiva pluralistica o addirittura l'identificazione con l'essere assoluto nella prospettiva monistica. -151-

San Tommaso stesso, rifacendo la storia della questione dell'ente, è in qualche modo arrivato a questo risultato, cioè che gli antichi filosofi, considerando solo le cose sensibili (empirismo), hanno potuto scoprire solo l'essere particolare individuo: *hoc ens*; invece i filosofi posteriori hanno scoperto le essenze, le forme sostanziali immutabili, *tale ens*. Ma anche qui si trattava solo di un modo particolare di essere e soltanto in seguito "alcuni" hanno potuto scoprire l'ente come ente, cioè l'*ens secundum totam rationem entis*, l'ente trascendentale.

Questo, secondo il Dottore Comune, ha avuto conseguenze anche sul piano operativo, I primi gruppi di filosofi conoscevano solo cause particolari o individuali e disperate o comuni ed uniche, ma non conoscevano la causa universale dell'ente come ente e perciò non potevano ancora concepire bene la creazione come emanazione di tutto l'ente da un principio primo, universale, assoluto.³⁷⁴ Abbiamo potuto constatare che inoltre l'empirismo che scopre l'ente individuale, lo concepisce piuttosto come equivoco; infatti, l'individuo è proprio l'irripetibilità e l'incomunicabilità dell'essere; il razionalismo invece, partendo dall'essenza, tende ad una concezione piuttosto univoca dell'essere ed infatti l'essenza è unificatrice conferendo ad ogni cosa l'essere indivisa in sé e divisa dalle altre. Si può constatare così e l'interdipendenza tra epistemologia ed ontologia e l'esistenza di una certa logica nello sviluppo del pensiero umano secondo la quale l'accettazione di certe premesse a livello della teoria della conoscenza porta a determinate conclusioni a livello della metafisica. Ripetiamo però che lo sviluppo storico contiene anche momenti contingenti che sfuggono ad una sistematizzazione logica ineccepibile e perciò non si può parlare di altro che di una tendenza generale, valida *ut in pluribus tantum*.

³⁷⁴ 326) *Summa Theologiae* I, q.44, a.2 c.a.: "antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia: ut puta secundum raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum incausatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum: utpote amicitiam, litem, intellectum aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes, distinxerunt, per intellectum, inter formam substantialem et materiam, quam ponebant incausatam; et perceperunt transmutationem in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationum quasdam causas universales ponebant... Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei, per accidens ei adveniens, contrahitur ad determinatum modum essendi: ut *homo* contrahitur per *album*. Utrique ergo consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est *hoc ens*, vel in quantum est *tale ens*. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Sed ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, in quantum est ens; et consideraverunt causam rerum non solum secundum quod sunt *haec* vel *talìa*, sed secundum quod sunt *entia*. Hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum non solum secundum quod sunt *talìa* per formas accidentales; nec secundum quod sunt *haec* per formas substantiales; sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo".

II. L'analogicità a livello operativo. La subordinazione delle cause seconde rispetto alla causa prima, la loro dipendenza da essa e la loro relativa autonomia.

-152-

Esaminiamo ora quali sono le conseguenze dell'ontologia tomista per la filosofia dell'azione causale. San Tommaso parte come da presupposto accertato da una stretta corrispondenza tra l'essere e l'agire. Ogni ente è principio di azione ed agisce secondo il suo modo di essere: "agere sequitur esse". Questo ovviamente non significa che l'azione segua con necessità all'essere, cioè che ogni ente sia necessariamente anche attualmente operante, ma si esprime con questo assioma comunemente accettato la possibilità che ogni essere ha di agire e la modalità dell'azione che segue quella dell'essere.

In qualche modo essere principio di azione è una perfezione coestensiva con l'ente e quindi trascendentale. San Tommaso lo afferma esplicitamente parlando del "bonum": "Bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa".³⁷⁵ Il bene agisce soprattutto come un fine, ma le cause si completano a vicenda nella loro causalità (ad invicem sunt causae) e quindi si può senz'altro dire che ogni bene e quindi ogni ente in qualche modo è principio di azione. Infatti tutto ciò che si trova nella realtà o è causa oppure anche un effetto causato. Questo è necessario a causa dell'ordine che vi è tra le cose, il quale si fonda appunto sulla causalità.

Ogni ente quindi è in qualche modo causa e può anche essere causato (quest'ultima proprietà di essere termine passivo dell'azione causale non è trascendentale, in quanto l'Ente di per sé sussistente non è causato, ma solo causante) ed essere causa o principio di azione procedente dall'agente in quanto è agente si può considerare come coestensivo con l'ente. San Tommaso infatti, parlando delle sostanze separate, dice che ogni realtà o è causa o è causata e poi continua applicando questo principio alle "intelligentiae" dicendo che anche loro o sono cause (e questo in ogni caso) o sono anche ("aut etiam") causate.³⁷⁶ Ad ogni realtà come tale spetta quindi questa proprietà di poter essere causa attivamente. Ora, abbiamo potuto constatare che la struttura dell'ente era analogica. Se perciò l'azione segue l'ente, anche a livello operativo dovremmo ritrovare una -153- struttura simile.

San Tommaso afferma con energia una relativa autonomia operativa degli enti limitati, finiti, creati, cioè delle cause seconde, come ne ha sottolineato anche l'autonomia entitativa. E' l'essenza infatti che è all'origine dell'azione causale per quanto riguarda la sua modalità, il suo essere tale, e come principio di azione l'essenza si chiama "natura". Ora, l'essenza è la forma propria di ogni cosa e perciò ogni cosa agisce secondo l'esigenza della sua forma, che è il principio dell'agire e la regola

³⁷⁵ 327) Cfr. *Contra Gentes* III, 14, n.1971.

³⁷⁶ 328) Cfr. *ibid.* 107, n. 2823.

dell'operare".³⁷⁷ Bisogna sottolineare le parole "secundum exigentiam suae formae", cioè in virtù della sua forma che è propria ad ogni ente e ne costituisce quindi una certa proprietà e consistenza ontologica, lo fa essere appunto ciò che è. Ma come l'essenza è il fondamento dell'essere proprio ad ogni realtà, così ne è come natura il garante dell'autonomia operativa riguardo al proprio effetto.

Il modo di agire segue il modo di essere. Vi è quindi sempre una stretta corrispondenza tra l'aspetto ontologico e l'aspetto operativo. E' così che si distingue la causa *per se* da una causa *per accidens*. Le sostanze sono cause *per se* e causate *per se*, gli accidenti non lo sono *per se*, ma come inerenti a tale soggetto sostanziale e perciò anche la loro azione è accidentale. La causa *per se* produce l'effetto secondo la sua forma propria in un modo tale che l'effetto sia il fine inteso dalla causa (questa "intentio finis" sarà ovviamente diversa nelle cause naturali, animate ed inanimate, e nelle cause volontarie).

Se invece un effetto secondario accompagna l'effetto primario, la sua produzione è *per accidens*: "Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suae naturae vel formae producit effectum; unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa ... Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removendo prohibens: sicut dicitur in VIII *Physicorum* quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnae superpositum".³⁷⁸ In un altro modo si dice *per accidens* una coincidenza di cause non ordinate tra di loro. Un tale effetto infatti non si presenta come unico e quindi -154- neanche come un ente nel senso pieno della parola.

Perciò non si può dire che abbia una causa vera e propria, ma, rispetto alle cause prossime dei due effetti che causalmente coincidono, non si può parlare di causalità e l'effetto considerato sotto l'aspetto della coincidenza è casuale e contingente. Come tale non ha una causa propria prossima, ma siccome l'intelletto considera la stessa coincidenza nell'effetto *per modum unius*, l'effetto contingente può e deve essere riferito alla causa prima che ordina tutte le cose con somma sapienza. Così anche i contingenti, pur non avendo una causa prossima, procedono secondo un ordine preciso dalla causa remota, cioè dalla causa prima, riguardo alla quale non sono più contingenti, ma in qualche modo necessari e quindi sottoposti alla provvidenza divina.³⁷⁹ Da tutto ciò risulta chiaramente una corrispondenza tra l'essere e l'azione; ogni cosa ha una causa in quanto è, in quanto invece si presenta come realtà disparata e quindi non unica né pienamente ente, allora non avrà una causa propria come non è neanche una realtà nel senso proprio del termine.

³⁷⁷ 329) *III Sent.* d.27, q.1, a.1 c.a.: "Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae, quae est principium agendi et regula operis".

³⁷⁸ 330) *Summa Theologiae* I-II, q.85, a. 5 c. a.

³⁷⁹ 331) *Summa Teologiae* I, q.115, a.6 c.a.: "omne quod est per se, habet causam: quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum". Cfr. *ibid.* q.116, a.1 c.a. *Contra Gentes* III, 86, n.2627: "non omne quod est quocumque modo, habet causam per se, sed solum ea, quae sunt per se; quae autem sunt per accidens, non habent aliquam causam; sicut quod sit musicum, habet aliquam causam in homine, quod autem homo sit simul albus et musicus, non habet aliquam causam". Per la riferimento del contingente all'intelletto divino, cfr. *In Peri Hermeneias* I, l.14, nn. 188, 190, 191.

Le cause sono ordinate tra di loro. Soprattutto si può constatare in ogni azione il concorso simultaneo delle quattro cause per produrre un unico effetto. L'agente efficiente intende come fine l'impressione di una forma in un soggetto recettivo. Ma anche le singole cause efficienti sono in un ordine preciso tra di loro e siccome la loro azione è determinata specificamente dai fini, l'ordine delle cause finali corrisponderà esattamente all'ordine degli agenti efficienti.³⁸⁰

L'effetto procede dall'agente secondo la forma dell'agente e perciò la forma dell'effetto presenta una somiglianza con la forma della causa efficiente. La causa formale stabilisce quindi un legame tra l'agente e l'effetto ed è secondo l'ordine delle forme che si deve intendere l'ordine degli agenti efficienti, i quali producono l'effetto inteso come fine proprio secondo la loro forma o essenza. Ora, le essenze hanno un ordine secondo la loro universalità ed è così che vi sono degli agenti più o meno universali e comuni secondo l'universalità della loro forma, secondo il loro grado di essere e di perfezione. -155-

Se dunque ogni agente produce un effetto di forma simile ("omne agens agit sibi simile"), l'agente di forma più universale e più "alta" produrrà un effetto più universale e più alto. La causa ontologicamente più consistente sarà più efficace e la causa più universale avrà un'estensione maggiore nel suo effetto. L'efficacia è fondata sulla partecipazione dell'atto dell'essere da parte dell'essenza; l'estensione è data dall'essenza stessa in quanto partecipa l'essere. Il primo aspetto sottolinea l'esistenzialità, il secondo l'essenzialità dell'ente e della sua azione, ma l'essere appartiene sempre ad una data essenza e tale essenza è sempre partecipazione all'atto di essere in lei ricevuto. I due aspetti sono quindi complementari: più universale è la forma essenziale, più partecipa all'essere; più esteso è l'effetto, più efficace è la sua produzione.³⁸¹

L'universalità dell'effetto secondo l'essenza suppone una causa più universale, la quale poi a livello di efficacia, proprio a causa della sua universalità, domina sul piano dell'essere delle realtà più singolari e più potenziali. L'estensione e l'efficacia sono legate tra di loro; l'universalità è strettamente collegata con la penetrazione efficace nei singoli. Anche qui l'azione causale dipende dall'essere; essendo l'essere ordinato secondo gradi di partecipazione, anche l'agire causale presenta un ordine preciso secondo l'universalità della causa e la sua efficacia nell'azione.

Abbiamo potuto constatare che vi è una corrispondenza tra l'essere e l'agire; ora, se l'essere comune si realizza analogicamente nei singoli enti e se tra Dio, come Ente infinito di per sé sussistente, e le creature vi è un ordine di proporzionalità, anche tra l'azione di Dio come causa prima e l'azione delle creature quali cause seconde vi dovrebbe essere un'analogia. Come infatti gli enti partecipano

³⁸⁰ 332) *Contra Gentes* III, 109, n.2844.

³⁸¹ 333) *De Potentia* q.3, a7 c.a.: "Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum". Cfr. *De veritate* q.24, a.1 ad 4; *Summa Theologiae* I, q.104, a.2. c.a.; I-II, q.19, a. 4 c.a.; *Contra Gentes* II,16, n.935. *In Metaphysicam* VI, l.3, n.1205: "quanto aliqua causa est altior, tanto eius causalitas ad plura se extendit". Cfr. *Summa Theologiae* I, q.65, a. 3 c.a.; *Quodlibetales* III, 6, q.3, a.1 c.a.

dell'essere pienamente realizzato in Dio, così anche gli agenti finiti partecipano analogicamente dell'azione dell'agente primo ed infinito.

Dio nel suo agire non è causa né univoca né equivoca, ma analogica, come il suo essere è partecipato analogicamente dalle creature distinto secondo le forme -156- essenziali proprie, unite secondo la partecipazione dell'essere in gradi ovviamente diversi. San Tommaso, parlando della causalità divina, elenca tre modi di azione causale: l'azione equivoca, quando l'effetto e la causa non hanno niente in comune, né il nome, né il contenuto ontologico (*ratio*); l'azione univoca, quando l'effetto corrisponde alla causa e secondo il nome e secondo l'essere; ed infine l'azione causale analogica fondata su di una corrispondenza del nome con l'essere secondo un ordine di prima e poi (*per prius et posterius*), cioè secondo una proporzione.³⁸² Come vi è un rapporto analogico tra l'ente di per sé sussistente e l'ente per partecipazione sul piano ontologico, così vi è un rapporto analogico tra l'azione della Causa prima e quella delle cause seconde.

L'analogia dell'ente è fondata sulla differenza ontologica, cioè sulla diversa partecipazione delle diverse essenze all'unico atto di essere. Ora, nella sua azione la causa prima produce come proprio effetto l'essere, tanto immediatamente nella creazione, quanto mediante l'azione delle cause seconde nella generazione, nel movimento e qualsiasi altro cambiamento. Le cause seconde agiscono in virtù della causa prima, come l'essenza è in virtù della sua partecipazione all'essere. L'essere dell'effetto prodotto da una causa seconda non è il suo effetto proprio e deve essere attribuito a Dio non solo come causa principale, ma anche come alla causa propria, mentre l'azione della causa seconda rispetto all'atto dell'essere dell'effetto è soltanto strumentale. Infatti, come l'essenza restringe l'essere all'esser tale, così l'azione strumentale della causa seconda restringe e limita l'azione della causa prima facendo sì che l'essere dell'effetto, prodotto di per sé dalla causa prima, sia un esser tale e non l'essere *simpliciter*.

L'occasionalismo, che insegna che le cause seconde non hanno un'azione propria, è sbagliato, perché rispetto all'essenza dell'effetto la causa seconda è causa propria e non puramente strumentale. San Tommaso dice che la posizione occasionalistica, che attribuisce tutte le azioni immediatamente a Dio, svuotando le cause seconde di attività -157- propria, è stolta, in quanto toglie l'ordine del cosmo e l'azione propria delle creature, e contraddice manifestamente il giudizio dei sensi. Altrettanto erronea è però la posizione opposta, che pensa di poter attribuire alle cause seconde un'indipendenza operativa

³⁸² 334) *I Sent.* 8, q.1, a. 2 c.a.: “Invenimus enim tres modos causae agentis, scil. causam aequivoce agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione: sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem, et calor facit calorem. Neutro istorum modorum Deus agit. (Non univoce), quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis secundum quod est substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat”. Cfr. *IV Sent.* d.1, q.1, a.4,q.1a 4 sol.

assoluta, in modo tale che Dio avrebbe creato le prime essenze con le loro facoltà operative e queste continuerebbero poi ad agire per conto loro indipendentemente da Dio.

La sentenza giusta è quella che afferma la creazione immediata di certe realtà, che non possono essere prodotte mediante cause seconde (le sostanze separate, i corpi celesti, dotati nella cosmologia medievale di forme dominanti perfettamente la materia e quindi incorruttibili, le prime sostanze), ma ribadisce anche l'azione propria delle cause seconde, sostenute però nel loro agire dall'influsso della causalità divina. Dio infatti dà alle cose il loro essere, che le cause seconde restringono e determinano. La sua azione nelle cose è perciò intima rispetto all'essenza stessa dell'effetto, in quanto l'essere è intimamente legato all'essenza.³⁸³

L'azione divina opera nelle cose non solo intimamente, ma anche efficacissimamente. Infatti la causalità prima imprime con maggior veemenza la propria forma nell'effetto dandogli il suo essere. E' così che ogni entità come tale si deve attribuire principalmente alla causa prima; invece i difetti di entità e di perfezione derivano da una mancanza nella causalità della causa seconda. E' per questo che l'influsso della causa prima può rimanere, anche quando la causa seconda ha sospeso la sua azione (infatti anche dopo che il processo del divenire è arrivato al compimento, la causa prima continua a mantenere l'effetto nel suo essere). E' in questo modo che si spiega come nell'uomo il processo della generazione si limita alla produzione del corpo, mentre l'anima è creata soltanto da Dio.³⁸⁴ Il principio fondamentale è questo: siccome l'essere è intimo alle cose, l'azione di Dio, che porta all'essere, agisce intimamente nell'azione delle cause seconde applicandole all'atto secondo e quindi alla produzione del loro effetto.

Come poi l'essenza dipende dall'essere, così anche l'azione delle cause seconde dipende dall'azione della causa prima e come -158- l'essere avvolge in qualche modo l'essenza, così l'influsso della causa prima coinvolge in sé tutta l'azione della causa seconda. Come però l'essere non toglie l'essere tale dell'essenza, così anche la mozione della causa prima non toglie, ma promuove l'agire proprio delle cause seconde. E' in questo senso che le cause seconde dipendono dall'azione della causa prima: "in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae".³⁸⁵

La relativa indipendenza operativa è data dalla relativa autonomia ontologica dell'essenza, ma l'essenza e l'essere intimamente legati tra loro formano un unico ente e perciò ogni entità dell'effetto si deve attribuire totalmente e principalmente alla causa prima, notando però che l'essere dell'effetto è

³⁸³ 335) *II Sent.* d.1, q.1, a.4 c.a.: "creatura causa esse potest, vel ita quod habeat causalitatem supra totam speciem, sicut sol est causa in generatione hominis vel leonis; vel ita quod habeat causalitatem ad unum individuum speciei tantum, sicut homo generat hominem et ignis ignem. Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans, quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse". Cfr. *De Veritate* q .5, a.9 ad 10; *De Potentia*, q.3, a.7 c.a; *De substantiis separatis*, c.14, n.122, ecc.

³⁸⁴ 336) Cfr. *IV Sent.* d.12, q. 1, a. 1, q.la 1 sol.; *Contra Gentes* II 89, n.1749; *De Potentia* q 3, a.7, ad 15, ecc.

³⁸⁵ 337) *Summa Theologiae* I-II, q.19, a.4 c.a.

prodotto dalla causa seconda solo strumentalmente. Mentre la sua essenza procede dalla causa seconda come dalla sua causa propria, l'azione considerata globalmente come un tutto viene però sempre dalla causa prima e nessuna entità si può sottrarre al suo influsso. Solo un difetto di entità esula dall'ordine della causa prima.³⁸⁶ Tutta l'entità dell'effetto si deve perciò ricondurre all'azione divina, anche se diversamente per l'essere e per l'essenza.

Ora, San Tommaso non si stanca mai di ripetere che l'azione propria delle cause seconde non deroga in nessun modo all'efficacia dell'azione divina, la quale non solo le conserva passivamente nel loro modo proprio di agire, ma le promuove efficacemente alla stessa azione propria ed è in questa azione causale propria delle cause seconde che si rivela massimamente la bontà, la sapienza e anche l'onnipotenza di Dio.³⁸⁷ Infatti è più grande poter comunicare ad una cosa oltre all'essere in atto primo, anche l'essere in atto secondo, cioè l'operazione propria secondo la proprietà della forma.

Tra la causa prima e la causa seconda non vi è un rapporto di opposizione, ma più le cause seconde dipendono da Dio, più agiscono in virtù della forma propria e più "indipendente" è la loro forma propria come essenza, più dipende da Dio come esistenza.

-159-

Riassumiamo quindi la nostra tesi nel modo seguente.

L'ontologia tomista nella sua concezione analogica dell'ente è portata ad affermare un simile rapporto analogico tra l'azione della causa prima e quella delle cause seconde. In virtù di questa analogia "operativa" l'effetto è prodotto dalla causa prima mediante le cause seconde come da un'unica causa, nella cui causalità l'azione delle cause seconde dipende totalmente da Dio, ma proprio questa dipendenza permette a livello della forma essenziale propria un'azione propria della stessa causa seconda.

Vediamo ora a quali conseguenze, sul piano dell'azione causale, arrivano le due correnti filosofiche opposte a livello epistemologico: l'empirismo e il razionalismo. Siccome l'azione segue l'essere, possiamo ammettere come ipotesi probabile che la concezione della causalità dipenderà in qualche modo dalla concezione dell'ente e che per conseguenza l'empirismo tenderà ad affermare una specie di causalità "equivoca", mentre il razionalismo cercherà di riunire l'azione causale in un'unica proprietà predicata in modo univoco di ogni essenza. Cercheremo adesso di vedere se questa nostra ipotesi corrisponde alla logica interna dei singoli sistemi.

L'empirismo, dati i suoi presupposti epistemologici, parte dall'esperienza sensibile e riduce ad essa tutta la conoscenza. Questa riduzione più o meno radicale porta sul piano ontologico a concepire

³⁸⁶ 338) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.79, a.1 ad 3: "effectus causae mediae procedens ab ea secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam. Sed si procedat a causa media secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam". Cfr. *ibid.*, a.2 c.a.

³⁸⁷ 339) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.22, a.3 c.a.; q.103, a.6 c.a.; q.106, a.4 c.a.; *I Sent.* d.44, q.un., a.3 ad 4; *IV Sent.* d.24, q.1, a.1, q.la 1 sol.; *De Veritate* q.9, a.2 c.a.

l'ente come il concreto soggetto del movimento, il sensibile preso nella sua irripetibile particolarità ed individualità dovuta non alla sua costituzione ontologica come essenza, ma alla sua stessa corporeità e materialità. In questa prospettiva anche la causalità è desunta dall'esperienza sensibile del moto dei corpi. Non vi è azione causale all'infuori dell'interazione tra i singoli corpi, che sono portatori dell'azione e quindi dotati non solo di un essere concreto, particolare, proprio di ciascun individuo materiale, ma dotati altresì di una capacità operativa, di una forza (Locke, ad es., parla di "power") propria di ciascuno di loro e distinta da quella di tutti gli altri.

La validità del principio di causalità, ridotto al mondo dei singoli corpi oggetti dell'esperienza sensibile, non potrà essere universale e necessaria, ma al massimo si potrà ricavare per mezzo dell'induzione, il cui termine però è una legge col contenuto determinato, ma non valida necessariamente, bensì corrispondente ad una propensione del nostro spirito a continuare la serie delle esperienze (Hume). L'"equivocità" della causalità nella prospettiva coerentemente -160- empiristica consiste proprio nell'attribuzione individuale ed incomunicabile dell'azione causale ad ogni singolo ente materiale preso nella sua singolarità e materialità (la singolarità dell'essenza sostenuta dai nominalisti non è una singolarità del soggetto materiale, concreto, sensibile, bensì un "modus" dell'essenza stessa).

Questa particolarità fa sì che non vi sia un principio di causalità valido indipendentemente dalle singole esperienze e comune a tutte; al massimo si può constatare la compresenza di due eventi che si ripete abitualmente. Una tale compresenza può essere necessaria, ma la sua validità come principio epistemologico ed ontologico non è fondata nella realtà sensibile, ma nel legame che la nostra mente tende a stabilire tra eventi di per sé differenti ed indipendenti l'uno dall'altro. La critica empiristica della causalità non riguarda il determinismo della causalità stessa; infatti gli empiristi, riducendo ogni azione causale ad un'interazione tra i corpi, sono portati generalmente al determinismo sia meccanicistico, sia (e questo è il caso più frequente) vitalistico, ma riguarda la validità del principio di causalità preso formalmente come principio e sotto questo aspetto la causalità non è né necessaria né universale.

Data poi la riduzione al mondo sensibile, è ovvio che per gli empiristi è inconcepibile una causalità prima trascendente. Vi può essere una causalità divina nel senso panteistico come l'insieme delle singole azioni dei corpi e questa causalità globale supera in qualche modo le azioni particolari, ma non le trascende, essendone semplicemente la totalità; altrimenti il problema di una causa prima distinta dalle cause seconde e trascendente rispetto ad esse non si pone, perché esula dall'ambito del mondo sensibile. Se poi gli empiristi contemplanò una tale causa prima, lo fanno quasi per incoerenza e costretti da motivi esteriori come può essere la loro fede cristiana, così che speculazioni di questo tipo danno l'impressione di essere sempre un po' estranee al resto del sistema (ad. es. in Locke).

Queste linee generali del pensiero empirico si ritrovano con modificazioni particolari nei singoli sistemi. Una concezione vitalistica caratterizza lo stoicismo, il quale distingue le causalità particolari dal loro insieme conglobato nel movimento totale tendente all'equilibrio originale (il "tonos"). Anche l'epicureismo parte dall'esperienza sensibile e limita la causalità ai corpi; presenta però una concezione più meccanicistica del moto riducendolo al moto locale degli atomi. L'empirismo inglese riafferma la

riduzione della causalità -161- ai singoli “sensibilia”. Così Hobbes nella sua definizione della causalità come l’insieme degli accidenti, cioè di impressioni sensibili, nell’agente e nel paziente concorrenti alla produzione dell’effetto, concezione quanto mai deterministica secondo la quale posta la causa segue l’effetto; così anche Locke, il quale desume l’idea della causalità dall’inizio dell’essere di una sostanza (corporea) per mezzo di un’altra e attribuisce ad ogni essere singolo una sua forza (power) propria; così in un modo sintomatico per l’empirismo, anche Hume, il quale pur ammettendo un legame causale necessario tra le singole realtà sensibili, attribuisce l’elevazione di un tale legame ad un principio universalmente valido alla propensione della nostra mente, la quale seguendo un’abitudine psicologicamente condizionata, fa di una proprietà concreta una legge universale.

Anche per il positivismo la causalità è una legge acquistata per esperienza e non già un principio valido a priori, evidente in se stesso. J.S.Mill fa derivare l’idea di causalità dall’invariabile successione di antecedente e conseguente constatata in ogni singola esperienza ed in ogni esperienza successiva (induzione). B.Russell, quasi riprendendo il pensiero di Hume, attribuisce il principio di causalità alla propensione della mente umana a creare dei legami universalmente validi, così che ogni ordine, unità e continuità sarebbero delle invenzioni del soggetto conoscente.

Possiamo perciò concludere dicendo che **la logica interna dell’empirismo porta non solo all’equivocità sul piano ontologico (realtà ridotta all’individuo materiale), ma anche sul piano operativo insegnando che l’azione è sempre concreta e particolare propria di tale realtà individuale e materiale. L’elevazione della causalità ad un principio universale ed unico, necessariamente valido per ogni ente, sarebbe poi in questa prospettiva una creazione arbitraria della nostra ragione.**

Il pensiero razionalistico invece ci presenta la realtà come l’essenza intellegibile, oggetto non dei sensi, ma dell’intelletto. Ora l’essenza è un’unità ontologica precisa, unita in se stessa e distinta dalle altre, dotata di limiti ben determinati e ben definiti. L’azione causale va attribuita appunto all’essenza delle cose e si presenta perciò allo stesso modo come l’essenza stessa; è universale, necessaria, uniforme, determinata. Nell’ordine della conoscenza viene desunta immediatamente da un’intuizione a priori, valida prima di ogni esperienza e tale da rendere possibile ogni esperienza. Il legame causale non è perciò la proprietà dell’ente come singolo sensibile, -162- ma dell’ente come essenza uniforme ed intelligibile.

Vale quindi non solo come il risultato di un’induzione che riassume la serie di un certo numero di esperienze sensibili concrete, ma piuttosto come un principio primo, deducibile immediatamente dalla stessa realtà come essenza, principio universale e necessario, evidente in se stesso e precedente la conoscenza sensibile. Si estende in un modo uniforme su tutte le essenze senza eccezione e si attribuisce a loro in un modo univoco, indipendentemente dalle differenze individuali percettibili dai sensi. Anche il nominalismo, pur affermando la singolarità delle essenze individuate in se stesse, attribuisce ad ogni essenza singola la causalità in un modo univoco, cioè dovuto all’essenza come essenza e non all’essenza come singola. Anche qui il principio di causalità diventa universalmente e univocamente valido per tutte le essenze, anche se queste ultime non sono più concepite come

universali, bensì come individuali, ma individuali non a causa di un principio individuante distinto (materia), bensì da un'incomunicabilità che è un *modus* dell'essenza stessa.

La causalità trascendente di una causa prima, cioè di Dio, non è un problema nella prospettiva razionalistica; il problema sarà piuttosto quello di spiegare la causalità delle cause seconde. Qui vi sono due soluzioni: quella monistica e quella pluralista. La prima riduce ogni azione delle creature semplicemente all'azione di Dio, in quanto le stesse creature, gli enti finiti, sono solo dei modi finiti dell'essenza divina infinita (Spinoza). Il pluralismo invece ammette la validità univoca della causalità per ogni essenza come essenza e sotto questo aspetto la causalità si attribuisce univocamente a Dio e alle creature, ma Dio è l'ente infinito, distinto dal mondo finito, e perciò la sua causalità fonda quella delle cause seconde così che l'azione di queste ultime si deve ridurre a quella di Dio come causa prima.

La tendenza a svuotare le cause finite di un'azione propria è comune a tutti i razionalisti, compreso l'idealismo trascendentale di Kant, il quale ammette un uso regolativo dell'idea del mondo come causa incondizionata di ogni cosa sensibile, di ogni fenomeno. La riduzione è comune, in un modo diverso, anzi opposto, al monismo e al pluralismo. Il primo identifica l'azione creata con quella divina; il secondo ammette una differenza infinita tra le due azioni, ma proprio per questo le cause finite dipendono completamente dalla causa infinita.

La causalità come causalità è nel pensiero razionalistico una proprietà più o meno univoca, ma la modalità è infinitamente diversa tra quella della causa prima e quella delle cause seconde. -163- L'essenzialità conferisce univocamente causalità alle cause seconde; la finitezza però le svuota di azione propria facendole dipendere completamente da Dio, Ente infinito, e riducendo in questo modo la loro azione a quella divina. Infatti, l'ente finito dipende da Dio non solo nell'essere, ma anche nell'essenza (l'essere poi non è altro che la stessa essenza attuale) e l'agire della causa seconda si riduce quindi all'agire divino anche in quello che gli è proprio, anche sotto l'aspetto essenziale.

Come finita, l'azione creata dista infinitamente dall'azione divina e dipendendo completamente da essa, è infinitamente differente da lei. Così si spiega un'apparente contraddizione nel pensiero razionalistico e soprattutto quello nominalistico: la dipendenza completa delle cause seconde dalla causa prima e la possibilità di considerare i singoli eventi indipendentemente dalla stessa causa prima. Univocità nell'essere e nell'agire, quasi equivocità nella modalità diversissima dell'essere e agire finito ed infinito. L'essenza non si aggiunge all'essere come qualcosa di estrinseco e perciò nella prospettiva tomistica la diversità delle essenze è "all'interno" dell'unità proporzionale dell'essere, ma l'infinito e il finito si aggiungono all'essere ed è per questo che nel pensiero razionalistico l'univocità dell'essere e dell'agire "sta accanto" alla diversità quasi "equivoca" delle modalità senza formare un'unità analogicamente diversificata "dal di dentro". Nei sistemi monistici l'univocità è ovviamente assoluta, la stessa finitezza è solo un modo dell'infinito.

Anche per il razionalismo la logica interna del loro pensiero si realizza sulle linee generali comuni, ma con differenze particolari, talvolta notevoli. Platone parte dalla causalità come da una proprietà essenziale di ogni ente. Mette in evidenza soprattutto la causa formale nel rapporto di partecipazione tra il sensibile concreto e l'idea universale. Solo quest'ultima è realtà in senso pieno e come tale è immutabile, uniforme, sempiterna. S. Agostino pone le idee non come essenze astratte a sé

stanti, ma come esistenti nella mente di Dio. Ogni realtà si riduce nella sua verità alla Verità prima che è Dio. Il problema non è quello di provare l'esistenza di Dio, ma partendo dall'esistenza di Dio, trovare un modo per spiegare l'esistenza del mondo sensibile. Le cause seconde hanno una certa azione propria, ma la loro operazione è una attualizzazione di un programma stabilito dal Creatore e virtualmente presente in ogni cosa sotto la forma delle "rationes seminales".

Il nominalismo sostiene l'indipendenza delle singole essenze sul piano tanto entitativo quanto operativo; la loro -164- interazione non è perciò necessaria, ma dipende dall'azione divina, che influisce su di loro e le domina completamente. Descartes introduce con insistenza l'idea di una "causa sui" negando la necessità di distinguere tra causa ed effetto. Dio dà a se stesso il suo essere in quanto la sua essenza contiene l'esistenza. Le creature sono sostanze in un senso derivato (perché dipendono completamente da Dio), ma in quanto Dio concede la sostanzialità anche a loro, si può dire che il loro essere si predica univocamente anche della loro essenza finita. Secondo Spinoza le cause seconde sono solo modi dell'essere e dell'agire divino e si riducono ad esso. Per Malebranche le cause seconde non operano, ma sono occasione dell'operazione divina che agisce in loro. Leibniz nega l'influsso fisico di Dio sulle cause seconde, ma afferma l'esistenza di un'armonia prestabilita, di un piano immutabile stabilito da Dio da tutta l'eternità, secondo il quale le cause finite agiscono.

Anche qui l'indipendenza operativa delle cause seconde viene meno. Secondo Kant il principio di causalità è un principio valido a priori, universale e necessario, presente nel soggetto pensante e regolante il mondo dei fenomeni con necessità ineccepibile. Regola il mondo "dinamico", fisico, così come il principio di non-contraddizione domina il mondo "matematico". Secondo Hegel le azioni singole delle realtà finite sono solo un momento particolare nell'evoluzione dello Spirito assoluto, il quale, entrando in antitesi con se stesso, si particularizza e si esteriorizza per poi tornare a se stesso. La sua realizzazione nei particolari è quindi quella dell'unità nella differenza non nel senso analogico ma nel senso univoco dell'identità tra l'identità e la differenza.

L'esistenzialismo parte dall'esserci nella sua irripetibile concretezza. Al centro è la persona umana, che si aliena nel "prendersi cura del mondo", cioè perdendosi nell'universalità, ma attraverso l'esperienza dell'angoscia ritorna all'essere autentico. L'esistenzialismo esalta l'individuo, ma non come dato di esperienza, bensì come un'evidenza a priori, cioè in un modo razionalistico. Un tale individuo possiede il suo essere autentico in un modo univoco. Solo perdendo la coscienza di questa individualità della propria persona, perde anche il suo essere proprio, ma lo può riconquistare in un processo dell'esperienza psicologica dell'angoscia nella quale dall'annientamento dell'ente emerge l'essere.

Il denominatore comune del razionalismo, nonostante le differenze tra la corrente monistica e quella pluralistica, tra il pensiero idealistico -165- e quello personalistico, rimane sempre l'attribuzione univoca dell'essere all'essenza concepita sia come unica realtà sia come una realtà distinta come il finito è distinto dall'infinito, considerata sia come un universale, sia come un singolo, sia come un assoluto sia come una persona. **La stessa epistemologia razionalistica con l'ontologia essenzialistica porta ad un'affermazione di univocità anche sul piano operativo, così da ridurre le cause seconde alla causa prima** o assolutamente e completamente, oppure sotto l'aspetto comune di essere essenza,

di essere dotato univocamente dell'essere, ma di dipendere secondo tutto l'ente (essere e essenza) da Dio.

III. La libertà.

La libertà è un caso particolare della contingenza, la quale a sua volta si distingue dalla necessità formando con quest'ultima una divisione equivalente dell'ente. Cominceremo perciò con una considerazione sulla necessità, per poi analizzare le proprietà delle realtà e delle cause contingenti e in modo particolare quelle della causa libera.

- La necessità.

San Tommaso definisce la necessità come ciò che “non può non essere”, ossia come la caratteristica di quelle cose, nelle quali non vi è “una possibilità al non-essere”.³⁸⁸ La necessità è perciò una proprietà della realtà e si definisce per la relazione di una cosa all'essere. Dove la forma che dà l'essere o è separata da un soggetto materiale o domina perfettamente la materia che informa, non vi è una potenza al non-essere, alla privazione della forma e quindi vi è necessità.

La divisione principale tra diversi casi di necessità è quella in necessità assoluta e necessità condizionata (*ex suppositione*). La prima segue la forma o la materia, le parti della forma e della materia, le proprietà che seguono la forma e la materia. La seconda suppone un fine da raggiungere e si divide nella necessità fisica, cioè quella che riguarda i mezzi senza i quali il fine non può essere raggiunto e nella necessità morale (o utilità) che riguarda i mezzi -166- più convenienti per conseguire il fine prefisso. La necessità che viene dal fine è estrinseca, in quanto il fine si trova al di fuori dell'agente che lo deve raggiungere. Un altro modo di necessità estrinseca è quello dall'agente esterno riguardo all'agente in questione che influisce su di lui in un modo contrario alla tendenza naturale e quindi violento (necessità di coazione). La divisione del necessario si può riassumere schematicamente così:

Necessità:
▷ intrinseca = assoluta o naturale: <ul style="list-style-type: none">- dalla materia (corruttibilità del composto)- dalla forma (separata o dominante la materia)- dalle parti dei costituenti (ad es. l'uomo deve essere animale e ragionevole)- dalle proprietà essenziali (ad es. l'uomo deve essere capace di imparare: “disciplinæ perceptibilis”)

³⁸⁸ 340) Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 82, a.1 c.a.: “Necesse est enim quod non potest non esse”. *CG* II, 30, 1063: “Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse”.

- ▷ estrinseca:
- dal fine:
 - circa i mezzi senza i quali il fine non si può raggiungere
 - circa i mezzi più convenienti per raggiungere il fine dell'agente
 - dall'agente:
 - secondo la disposizione naturale del soggetto: necessità di ordine naturale
 - contro la disposizione naturale del soggetto: necessità di coazione o violenza³⁸⁹

La necessità assoluta riguarda la predicazione di un predicato contenuto nel soggetto (primo modo di predicazione “per se”) o quella di un predicato che contiene il soggetto (secondo modo di predicazione “per se”). La necessità “ex suppositione” invece è sottoposta ad una condizione. E’ ad esempio necessario che Socrate sia seduto se è seduto. Ma la distinzione non ha solo caratteristiche logiche; il suo fondamento è metafisico. Così la necessità assoluta è intrinseca e riguarda tutto ciò che è intimamente legato con una determinata realtà: i suoi elementi, le sue parti, le sue proprietà essenziali.

La necessità condizionata è invece estrinseca e suppone la tendenza ad un fine o l’azione di un altro agente. San Tommaso, per spiegare la distinzione, si serve -167- della divisione dei principi in quelli che sono *a priori in esse* e in quelli che sono *a posteriori in esse*. La necessità si desume sempre da ciò che precede secondo l’ordine della natura rispetto a ciò che segue. Se ciò che precede è *a priori in esse*, la necessità è assoluta e riguarda sia i principi essenziali, sia le cause efficienti necessarie, che raggiungono l’effetto infallibilmente (“debitum est, ut positis causis habeant actiones per quas producunt effectus”).

Se invece ciò che precede è *a posteriori in esse* la necessità è condizionata: ad esempio la medicina precede la salute, ma esiste come medicina in vista della salute ed è perciò necessaria non tanto in se stessa quanto appunto per raggiungere la salute fisica.³⁹⁰ La distinzione corrisponde anche a quella tra la necessità del conseguente e della conseguenza. La prima è assoluta, la seconda è condizionata. La prima riguarda l’effetto semplicemente, la seconda riguarda la consecuzione dell’effetto sotto determinate condizioni.³⁹¹

La necessità condizionata da un fattore esterno si distingue in quella condizionata dal fine e quella condizionata dall’azione di un altro agente. Applicata alle azioni volontarie la distinzione acquista un’importanza particolare in quanto la necessità di coazione o violenza distrugge il volontario e toglie il merito, mentre la necessità dal fine non toglie né l’aspetto volontario né quello di essere

³⁸⁹ 341) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.19, a.3 c.a.; q.82, a.1 c.a.

³⁹⁰ 342) Cfr. *Contra Gentes* II, 29, nn.1059-1061.

³⁹¹ 343) Cfr. *De Veritate* q. 24, a.1 ad 13: “(necessitas absoluta) quae dicitur necessitas consequentis ... (necessitas conditionata) quae dicitur necessitas consequentiae”.

meritevole. La necessità dal fine, nell'ambito delle azioni volontarie, si chiama necessità del precetto e vi è un'analogia tra essa e la necessità di coazione nelle cose naturali.

Infatti, come la necessità di coazione si impone alle cose naturali, corporee, per un'azione che implica un contatto necessitante con la cosa in cui agisce, così l'ordine del governante raggiunge il suddito per mezzo di un'azione che è la promulgazione. Solo così il suddito viene a conoscenza della legge ed è tenuto ad osservarla.³⁹² La necessità condizionata proviene comunque sempre da un fattore esterno, sia dall'agente, sia dal fine. Se è dall'agente o la sua azione è secondo la natura del soggetto e allora si dà la necessità di ordine naturale, o è contraria e allora si ha la necessità di coazione o la violenza. Anche la necessità dal fine può essere diversa. -168-

Il fine da raggiungere infatti può essere considerato in due modi. O si tratta di raggiungere semplicemente il fine e allora è necessario scegliere ed adoperare tutti quei mezzi senza i quali il fine non si potrebbe avere. Così è ad esempio necessario prendere cibo per mantenersi in vita. Tale specie di necessità si chiama comunemente necessità fisica. San Tommaso la descrive nei seguenti termini: "sine quo aliquid esse non potest", "sine quo res non potest consequi suum effectum", "sine quo non potest esse finis". O invece si tratta di raggiungere bene, cioè più convenientemente, lo stesso fine e quindi bisogna scegliere i mezzi più comodi, più convenienti, più pratici. Il fine potrebbe essere raggiunto anche con altri mezzi, ma con maggiore difficoltà. Così per andare in un posto si può andare anche a piedi, ma è più comodo e più pratico usare un cavallo o qualche altro mezzo di trasporto. Questo tipo di necessità è conosciuto sotto il nome di necessità morale o utilità. San Tommaso, per descriverlo, usa termini come: "Sine quo non potest convenienter / aliquid esse /", "per quo melius pervenitur ad finem", "id sine quo non habetur finis ita convenienter".³⁹³ La prima necessità è "ad esse", la seconda "ad melius esse".

La necessità assoluta consiste in una determinazione tale che una cosa non può esistere diversamente: "quod non contingit aliter se habere". Una tale necessità può venire anche dalla materia, almeno in un senso negativo, in quanto tutte le cose materiali hanno necessariamente una potenza attiva al non-essere, alla corruzione. Una tale destinazione è determinata ed immobile e quindi assolutamente necessaria. Positivamente la necessità viene dalla forma, per mezzo della quale la cosa è quello che è.

Se la forma dell'animale implica l'essere sensibile, è assolutamente necessario che l'animale sia sensibile. La necessità assoluta riguarda inoltre anche tutta l'essenza, ad esempio, dell'animale, che è necessariamente una sostanza animata sensibile, perché è questa la sua definizione. In tutti questi casi la necessità era fondata su principi intrinseci, intimi rispetto alla realtà del soggetto: materia, forma, essenza. Invece la necessità condizionata o "secundum quid" riguarda cause estrinseche, sia quella finale, sia quella efficiente.

Il fine inoltre può essere considerato -169- nel suo essere assoluto o nel suo essere bene e secondo questi due modi di considerazione si distingue la necessità fisica da quella morale. La

³⁹² 344) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.58, a. 3 ad 2; *De Veritate* q.17, a. 3 c.a.

³⁹³ 345) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.32, a.6 c.a.; q. 83, a. 13 c.a.; III, q. 65, a. 4 c.a.

necessità che deriva dalla causa efficiente può a sua volta influire su di un soggetto che per disposizione naturale tende a ricevere il suo moto e allora si tratta di una necessità naturale (come può essere quella che regola il movimento del cielo) o invece la mozione dell'agente esterno muove il soggetto a qualche cosa a cui non ha nessuna disposizione o attitudine naturale ed un tale moto è violento (necessità di coazione).³⁹⁴

La necessità assoluta, sottolinea San Tommaso, si incontra non solo in Dio, ma anche nelle creature, nelle quali ovviamente non riguarda l'atto entitativo (sempre contingente in ogni ente finito), bensì l'atto formale. Dio infatti ha creato delle cose necessarie sottraendo a loro la potenza al non-essere. Questo si verifica in tutte quelle realtà nelle quali predomina la forma, sia perché è del tutto separata dalla materia come nelle sostanze separate, sia perché domina il suo sostrato materiale, così da togliergli la potenza ad assumere altre forme. Questo caso, puramente ipotetico, si verificava, secondo la cosmologia medievale, nei corpi celesti incorruttibili.

Vi è nelle creature un triplice motivo di necessità: la necessità dai principi dell'essere, dall'agente e dalla causa finale. Per quanto riguarda i principi essenziali, la necessità deriva da loro secondo l'essere della cosa, della quale sono principio. Nei composti materiali di forma inadeguata segue necessariamente la potenza al non-essere e per conseguenza la corruttibilità. Dove invece la forma si trova separata dalla materia o adegua tutta la sua potenza, vi è una necessità all'essere. In un altro modo deriva la necessità dai principi essenziali secondo il loro rapporto alle parti della materia e della forma là, dove questi elementi del composto non sono semplici, ma conoscono una certa differenziazione.

L'uomo deve avere tutti gli organi corporei principali, deve inoltre avere e l'animalità e la razionalità perché sono parti della sua forma, della sua stessa essenza. Infine la necessità deriva dai principi essenziali secondo le proprietà della materia e della forma: la sega fabbricata dal ferro è dura perché il materiale è duro; l'uomo è capace di imparare, perché questo è -170- proprio della sua natura. La necessità deriva dall'agente in due modi: o riguardo all'azione stessa o riguardo all'effetto che ne segue. Il primo modo si riduce alla necessità derivante dai principi essenziali, perché l'azione procede dalla forma, secondo la quale una cosa esiste attualmente: "(omne agens) sic ... agit ut actu est".

Bisogna però distinguere le azioni immanenti, il cui effetto rimane nell'agente (come gli atti dell'intelletto e della volontà), dalle azioni transitive, che passano in un effetto esterno (come ad es., il fuoco che riscalda un oggetto). Nelle azioni immanenti la necessità deriva immediatamente dalla forma (ad es., il senso attuato dalla specie sensibile necessariamente emette un atto di sensazione). Invece nelle azioni transitive la necessità segue la forma non immediatamente, ma come una capacità virtuale ("virtus") di agire (ad es. il fuoco ha necessariamente la capacità attiva di riscaldare, ma l'effetto può essere impedito dall'esterno).

Se si considera l'azione dall'effetto, la sua necessità non deriva solo dall'agente, ma dipende anche dalla disposizione del soggetto che riceve la sua mozione. Infatti può accadere che il soggetto

³⁹⁴ 346) Cfr. *In Met.* V, l.6, nn.832- 835.

non abbia la capacità di ricevere l'azione o che l'azione sia impedita da agenti contrari o ancora da disposizioni o forme contrarie (ad es. il ferro non si scioglie se è sottoposto ad un fuoco che non riscalda abbastanza). Nel soggetto si richiede perciò la potenza passiva, ricettiva dell'effetto; nell'agente si richiede la potenza attiva tale da poter vincere la resistenza del soggetto. Se poi l'azione è contraria alla disposizione naturale del soggetto, si ha la violenza; se vi è conforme, si ha la necessità di ordine naturale.

L'effetto dipendente soltanto dall'agente non è impedibile e segue con necessità assoluta; l'effetto la cui realizzazione dipende da fattori esterni è impedibile e segue con necessità "ex suppositione", cioè supponendo che ci sia la disposizione del soggetto e dei fattori esterni. L'effetto allora non si realizza sempre, ma nella maggior parte dei casi ("ut in pluribus"). Dal fine la necessità può derivare in quanto è ciò che l'agente intende primariamente e allora la sua necessità coincide con quella dall'agente, che agisce in quanto vuole raggiungere il fine. Nelle cose naturali la finalità è data dalla stessa forma; nei volontari, la volontà inclina al fine in quanto intende il fine. La volizione dei mezzi invece è libera, anche se si suppone l'intenzione del fine, se i mezzi con i quali il fine può essere raggiunto sono diversi. Se si considera il fine come posteriore nell'essere, la sua necessità è condizionata: ad es. la sega deve essere di ferro, per poter esercitare l'opera di una sega.³⁹⁵ -171-

La necessità da un agente consiste nel legame necessario tra causa efficiente ed effetto. Questa necessità si manifesta nella determinazione della causa all'effetto. Se l'effetto segue con necessità assoluta, la determinazione della causa è totale e il raggiungimento del suo fine, cioè la produzione dell'effetto, segue sempre, una volta posta la causa. Se invece l'effetto è impedibile, la determinazione non è più totale e la necessità non è assoluta, ma la causa ha una certa inclinazione più o meno grande a produrre l'effetto. La causa indeterminata rispetto all'effetto è in pura potenza e non è necessaria in nessun modo.³⁹⁶

Ora il legame tra causa ed effetto, determinato o indeterminato, compresa questa sua stessa determinazione, può a sua volta essere causato. Vi sono perciò delle cause necessarie create, la cui necessità deriva dalla volontà di Dio che ha disposto nella creazione a certe cause effetti necessari e ad altre effetti contingenti. Ovviamente le cose create prese in se stesse sono sempre contingenti rispetto al loro atto entitativo, ma considerate come causate da Dio possono essere necessarie riguardo all'atto formale e all'operazione corrispondente alla loro forma.³⁹⁷

E' in questo modo che si può parlare di un "debito" nella creazione, non certo riguardo alla produzione dei primi effetti della creazione, perché questa è completamente libera e gratuita, bensì riguardo alla produzione di effetti posteriori, nei quali è necessario che posta una causa necessaria, il

³⁹⁵ 347) Cfr. *Contra Gentes* II, 30, nn.1063-1064; 1071-1078.

³⁹⁶ 348) Cfr. *In Peri Hermeneias* I, l.14, n.174 (11).

³⁹⁷ 349) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.44, a.1 ad 2; *Contra Gentes* II, 15, n.927; *De Potentia* q.5, a.3 c.a.; *De Veritate* q.23, a.1 ad 2; *De Potentia* q.5, a.3 ad 8.

suo effetto segua necessariamente. Il “dovuto” si desume sempre da ciò che è primo nell’ordine della natura, ma se questo è primo anche nell’essere, la necessità deriva da lui; se invece è posteriore nell’essere, la necessità deriva da ciò che è primo nell’essere, anche se è posteriore secondo l’ordine della natura (così la necessità della medicina deriva dalla salute) e questa necessità è condizionata.

Sotto questo aspetto vi è un “debito” nella creazione rispetto alle altre parti dell’universo, rispetto all’ordine causale di una creatura all’altra e rispetto alle proprietà e alle perfezioni delle creature. Vi è però nelle creature anche un “debito” assoluto. Nei primi effetti questo “debito” riguarda solo le cause formali e materiali, non la causa efficiente che -172- è Dio solo, e siccome le cause formali e materiali sono inerenti alla creatura, San Tommaso fa notare che il “debito” non è di Dio, ma piuttosto della stessa creatura. Vi può essere però un legame determinato e necessitante tra causa ed effetto riguardo alle cause posteriori, in quanto Dio stesso ha predisposto una tale caratteristica di certe cause create.³⁹⁸ Dio ha come fine delle sue azioni, compresa la creazione, solo Se Stesso e perciò volendo questo fine, non necessariamente vuole le singole creature ordinate a Lui come al loro fine e pertanto nessuna cosa finita può essere causa della volontà divina, ma Dio vuole che tale cosa sia ordinata a tale fine; non vuole una creatura per se stessa, ma vuole che una creatura sia ordinata a tal altra come al suo fine e Lui come al suo fine ultimo (“velle finem non est Ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc”).³⁹⁹

In questo modo il Santo Dottore esclude un duplice errore: tanto l’opinione secondo cui Dio è tenuto a fare ciò che fa, quanto l’opinione secondo cui Dio fa tutto senza che vi sia un ordine determinato nelle cose da Lui fatte. La prima opinione esalta indebitamente la creatura e danneggia l’onnipotenza e la libertà divina; la seconda opinione sembra esaltare l’azione divina, ma di fatto la danneggia distruggendo l’ordine della creazione. Anche la stessa necessità nelle cause seconde dipende da Dio, ma allo stesso tempo vi è una certa autonomia operativa della causa seconda. In quanto la sua necessità consiste in un ordine determinato all’effetto, questo stesso ordine di necessità è però voluto e causato da Dio. Anche a livello della necessità ritroviamo la struttura dell’analogia: la contingenza dell’atto entitativo nelle creature non toglie, ma fonda la stessa necessità dell’atto formale e della sua operazione negli enti creati.

La contingenza

Tra gli antichi vi era un’opinione secondo cui non vi è né fortuna, né caso in quanto ogni evento è riducibile in una causa e perciò non hanno considerato gli eventi casuali. Aristotele rimprovera questa loro negligenza dicendo che dovevano occuparsi di tali eventi e cercarne la causa se veramente vi è qualcosa come una causa casuale. -173-

³⁹⁸ 350) cfr. *Contra Gentes*. II, 29, nn.1058-1060.

³⁹⁹ 351) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.19, a 3 c.a.

Infatti, il linguaggio comune conosce i termini “fortuna” e “caso” e perciò è doveroso analizzare la proprietà o meno di questo modo di parlare. Taluni affermavano poi non solo che gli eventi casuali hanno una causa, ma che in ultima analisi, devono essere ridotti alla causa prima, all’ordine della provvidenza divina. Questa opinione ha un fondamento di verità, in quanto anche gli eventi fortuiti e casuali procedono dalla causa prima, ma sotto questo aspetto non sono più casuali. Per considerarli perciò formalmente sotto l’aspetto stretto della casualità, bisogna ridurli non immediatamente alla causa prima, ma cercare il loro legame con le cause prossime inferiori rispetto alla causa divina. La casualità di un effetto è quindi nel suo rapporto alla causa prossima. Una tale causa prossima produce un effetto fortuito o casuale se non lo produce *per se*, ma *per accidens*.

La causalità accidentale si può desumere da parte dell’agente (ad esempio il bianco è causa della casa se il costruttore della casa è accidentalmente bianco) oppure da parte dell’effetto (ad esempio quando si dice che un costruttore è causa della discordia perché la casa da lui costruita ha occasionato una lite) e questo secondo aspetto della “causalità per accidens” riguarda qualcosa di aggiunto accidentalmente all’effetto (come quando lo scavare di un sepolcro porta alla scoperta di un tesoro) ed è in quest’ultimo senso che si parla della fortuna e del caso come di una “causa per accidens”. Sono casuali o fortuiti gli effetti accidentali preterintenzionali che accadono in pochi casi (“ut in paucioribus”). La fortuna si trova solo negli agenti dotati di intelletto e di volontà perché riguarda non solo la contingenza, ma la contingenza buona o cattiva, che accade propriamente solo ad un soggetto che domina il suo atto. Il caso invece si trova anche negli agenti naturali, quando si raggiunge eccezionalmente un effetto impreveduto, esteriore all’intenzione dell’agente sia naturale, sia volontario. La fortuna si può perciò definire come una causa *per accidens* in ciò che accade secondo un proposito (di volontà) in vista di un fine e in pochi casi, mentre il caso, che comprende anche la fortuna, è più vasto estendendosi anche ad agenti naturali come una causa accidentale in quelle cose che avvengono per un fine in qualsiasi modo (sia fine naturale sia volontario), quando accade qualcos’altro al di fuori dell’intenzione e in pochi casi.⁴⁰⁰

La definizione della casualità sottolinea la causalità ~~-174-~~ *per accidens*. L’esistenza di una causalità *per accidens* smentisce l’opinione erronea secondo la quale posta la causa segue l’effetto, perché vi sono delle cause impedibili che raggiungono il loro effetto nella maggioranza dei casi, ma non sempre. Un tale impedimento, pur essendo accidentale, ha però una causa e può ridursi ad un principio necessario. Una causa impedibile, ma tale da produrre il suo effetto, non è casuale, anche se è in qualche modo contingente in quanto può fallire nel suo intento. La casualità è in fondo l’assenza di una causa reale. Ogni ente di per sé ha una causa e anche gli accidenti come enti reali hanno delle cause come il bianco e il musico in quanto questo uomo è bianco o musico, ma la coincidenza del bianco e del musico è accidentale nel senso che l’unità di queste due proprietà non è vera unità né reale entità, anche se l’intelletto la concepisce *per modum unius et entis*, e non essendo un ente reale, non ha neanche una causa reale.

⁴⁰⁰ 352) Cfr. *In Phys.* II, lectiones 7, 8, 10.

La concorrenza di due serie causali porta ad una coincidenza accidentale che si verifica nella minor parte dei casi (“*ut in paucioribus*”) e anche se le due serie obbediscono a delle cause determinate o in un modo ineccepibile o *ut in pluribus*, la loro concorrenza non ha una causa reale, ma è per *accidens*, cioè è causale e contingente nel senso pieno di questo termine. San Tommaso si serve di un esempio cosmologico per illustrare questa teoria. La caduta di un corpo celeste incandescente sulla terra obbedisce a precise leggi meccaniche e anche la presenza di un corpo combustibile su di una determinata parte della superficie terrestre ha delle cause ben individuabili. Ma il fatto che il corpo celeste incandescente cada proprio sul corpo combustibile sulla superficie della terra e lo incendi non ha una causa, ma accade solo *per accidens*.⁴⁰¹

Ogni contingente è però in qualche modo connesso con una certa necessità, come ogni mobile suppone un immobile: ad esempio la qualità che cambia suppone la sostanza, la forma sostanziale suppone la materia prima ed una realtà mobile suppone qualche relazione immobile, come per esempio, se Socrate è seduto è in un luogo oppure: Socrate può stare fermo o correre, ma se corre, è necessario che si muova.⁴⁰² La causa della contingenza è nella materia. Infatti la definizione del contingente è -175- “ciò che può essere e non essere” e per conseguenza il contingente suppone una potenza al non essere, potenza dovuta appunto alla materia come la necessità è dovuta alla forma. Siccome poi la materia è il principio dell’individuazione, può succedere che una cosa contingente nella sua realizzazione concreta venga conosciuta in astratto come necessaria e solo indirettamente l’intelletto arrivi anche a conoscere la realtà come singola e contingente.

L’ambito della contingenza è quello delle cose materiali soggette al cambiamento e al divenire, perché tali cose possono essere e non essere, divenire e non divenire. Questa possibilità di affermazione e di negazione con diversi gradi di inclinazione in una o nell’altra parte è appunto la contingenza.⁴⁰³ Il contingente “*ad utrumlibet*” è in pura potenza come la materia presa in se stessa e perciò non può essere causa di qualche cosa, essendo più un non ente che un ente, a meno che sia determinata da una certa forma come l’agente libero, la cui volontà è contingente “*ad utrumlibet*”, cioè aperta alle due parti di un’alternativa. L’agente deve essere inclinato e attuato dalla presentazione del fine appetibile per diventare una causa che raggiunge il suo effetto *ut in pluribus*.

Il vero contingente è il caso, cioè l’evento che si verifica *ut in paucioribus* e questo è un ente *per accidens* la cui causa si deve ridurre ad un *ens per se*. Infatti il contingente *ut in paucioribus* si riduce in qualche modo al contingente *ut in pluribus*, il cui difetto appunto avviene *ut in paucioribus*.⁴⁰⁴ La contingenza comprende quindi in tre casi particolari: 1) la potenza “*ad utrumlibet*”, che riguarda l’agente libero, che agisce per elezione; 2) la contingenza *ut in paucioribus*, che è il caso e 3) la

⁴⁰¹ 353) Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 115, a.6 c.a.

⁴⁰² 354) Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 84, a.1 ad 3; q.86, a.3 c.a.

⁴⁰³ 355) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.86, a.3 c.a.; *In Peri Hermeneias* I, l.14, nn.180-182.

⁴⁰⁴ 356) Cfr. *In Met.* VI, l.2, n.1183; *In Peri Hermeneias* I, l.13, n.172 (9).

contingenza *ut in pluribus* che riguarda cause inclinate alla produzione di un effetto, ma impedibili.⁴⁰⁵
Schematicamente si può dividere così :

Contingente come:
‣ potenza indeterminata = contingente “ad utrumlibet” (elezione)
‣ potenza determinata alla produzione dell’effetto: <ul style="list-style-type: none">- <i>ut in pluribus</i> (causa <i>per se</i>, ma impedibile <i>per accidens</i>)- <i>ut in paucioribus</i> (causa <i>per accidens</i> / non-ente / difetto casuale della causa <i>per se</i>)

L’azione è sempre di un agente determinato per un atto, perché l’agente (numerazione delle pagine 176 e 177 saltata per errore) -178- agisce in quanto è in atto e l’essere attuale è determinato e determinante. Tale determinazione può venire dall’agente stesso se è dotato di intelletto e può dare a se stesso il proprio fine; se invece si tratta di un agente naturale, la sua potenza dev’essere attuata per un’altra causa affinché sia determinato alla produzione di un effetto *ut in pluribus*. Il difetto che può accadere *ut in paucioribus* non è un ente, ma una privazione dell’ente e avviene *per accidens* in quanto la forma non adegua pienamente la potenza della materia.⁴⁰⁶

L’effetto contingente, quando si è verificato, non è più contingente, ma necessario e determinato. La contingenza si incontra quindi nel rapporto tra un effetto e la sua causa; nell’effetto stesso considerato nella sua potenzialità come già avvenuto non vi è più contingenza. E’ per questo che realtà contingenti rispetto alla loro causa prossima, non lo sono rispetto alla causa prima, cioè rispetto a Dio, che è causa determinata e necessaria del loro stesso procedere contingente dalle cause seconde e che conosce i singoli effetti contingenti come presenti da tutta l’eternità.⁴⁰⁷

Nelle creature per quanto riguarda il rapporto dell’effetto alla causa prossima vi sono effetti necessari ed effetti contingenti, una constatazione empiricamente verificabile. Riguardo alla causa prima invece ogni effetto è necessario perché la sua produzione nell’essere, la sua esistenza è determinata e come tale, cioè come atto entitativo sommamente ed intimamente determinante, ogni realtà proviene da Dio con la stessa modalità di contingenza secondo la quale procede dalle cause seconde, perché tutta l’azione delle cause seconde è coinvolta nell’azione della causa prima. Così ritroviamo di nuovo una struttura di analogia. La contingenza e la necessità dell’azione delle cause

⁴⁰⁵ 357) Cfr. *In Peri Hermeneias* l. c.

⁴⁰⁶ 358) Cfr. *I Sent.* d.45, q.1, a 3 c.a.; *II Sent.* d.25, q.1, a.1 c.a. ; *Summa Theologiae* I, q.19, a. 3 ad 5; *Contra Gentes* I, 82, n.690.

⁴⁰⁷ 359) Cfr. *Summa Theologiae* I, q 14, a. 13 c.a.

seconde si realizzano all'interno dell'azione necessaria e sommamente determinante della causa prima, così che l'effetto contingente rispetto alla causa seconda è necessario rispetto alla causa prima. L'influsso determinante della causa prima non solo non danneggia, ma rispetta e promuove il modo di agire contingente delle cause seconde contingenti.

La libertà

-179-

Per determinare la natura della libertà, bisogna in primo luogo chiedersi a quale potenza appartiene, se alla potenza conoscitiva o appetitiva. Aristotele infatti, ponendo l'atto proprio della libertà nell'elezione, ha esitato a decidere la questione di quale potenza essa sia l'atto, ma in seguito fu portato ad affermare la sua appartenenza alla potenza appetitiva. San Tommaso prova che la libertà è una potenza appetitiva partendo dalla considerazione dell'elezione. L'atto di elezione, nel quale si realizza la libertà, riguarda la scelta dei mezzi in vista di un fine, ma ciò che è ordinato al fine ha in sé la ragione del bene e dell'utile. Ora, il bene come tale è propriamente l'oggetto dell'appetito e per conseguenza l'atto dell'elezione appartiene alla potenza appetitiva e così anche la libertà è una potenza appetitiva. Con ciò però non viene negata la necessità di un contributo dell'intelletto, il quale nell'atto del consiglio delibera circa i mezzi da scegliere, ma spetta alla volontà l'atto della scelta stessa.⁴⁰⁸

Dopo aver determinato il soggetto della libertà, bisogna indicarne la proprietà essenziale, specifica. San Tommaso dichiara che è proprio della volontà muovere se stessa all'azione, in quanto per mezzo della volontà una sostanza acquista il dominio del proprio atto, così da avere in se stessa il principio dell'agire o del non-agire.⁴⁰⁹ Il costitutivo formale della volontà è il dominio del proprio atto e questa proprietà implica un'indifferenza rispetto all'agire o a non agire, ad agire in questo o in quell'altro modo. Perciò la volontà è libera rispetto a tutte quelle realtà alle quali non ha un'inclinazione naturale determinante. E' sempre libera rispetto all'esercizio dell'atto, è libera rispetto all'oggetto inadeguato o inadeguatamente proposto, ma non riguardo all'oggetto adeguato o adeguatamente proposto (fine ultimo considerato secondo la totalità della sua perfezione), è libera a scegliere il bene o il male, l'ordine o il disordine rispetto al fine, ma lo è solo quando è capace di un difetto; quest'ultima proprietà non è una perfezione del libero arbitrio, ma è pure un segno della libertà anche se non è della sua essenza.⁴¹⁰ La libertà è perciò una potenza appetitiva, volitiva, per mezzo della quale l'agente ha un dominio sul proprio atto muovendo se stesso all'operazione ed essendo -180- indeterminato rispetto ai mezzi da scegliere. La determinazione proviene dall'agente stesso e non da una causa estrinseca.

⁴⁰⁸ 360) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.83, a.3 c.a.; a.4 c.a.

⁴⁰⁹ 361) Cfr. *Contra Gentes* II, 47, nn. 1238, 1239 d.

⁴¹⁰ 362) Cfr. *De Veritate* q.22, a. 6 c. a.

La libertà come dominio del proprio atto suppone l'indeterminazione rispetto a delle alternative opposte entrambe realizzabili dalla volontà per mezzo della deliberazione. La libertà si può trovare solo in un soggetto capace di deliberare sui propri atti e quindi solo in un soggetto dotato di intelletto. La radice della libertà è l'intelletto e la volontà, ma diversamente: la volontà come soggetto, in quanto la libertà è una potenza appetitiva; l'intelletto come causa, in quanto la volontà si può portare a diversi oggetti, perché l'intelletto ha diverse concezioni del bene e può quindi deliberare sui mezzi da scegliere in vista del fine vedendone aspetti vari e molteplici. Infatti nella ragione vi è una concezione universale del bene, per mezzo della quale l'intelletto giudica buona questa o quell'altra cosa particolare. Una potenza può giudicare l'atto di un altro⁴¹¹ come le potenze superiori giudicano l'atto di quelle inferiori, ma non si procede *in infinitum*, perché vi sono delle potenze riflessive sul proprio atto, la ragione e la volontà, che non solo emettono l'atto del conoscere e del volere, ma lo giudicano, ne deliberano, lo scelgono liberamente e liberamente vi prestano il consenso. In ultima analisi l'atto umano libero cioè perfettamente volontario dipende dalla ragione, perché l'appetito intellettuale ossia la volontà segue la conoscenza intellettuale e all'atto dell'appetito segue l'operazione. La potestà sul proprio atto è fondata sul giudizio del proprio giudizio e questo è proprio della ragione.⁴¹² La libertà si trova quindi esclusivamente in soggetti dotati di intelletto e per conseguenza capaci di deliberare sul proprio atto indeterminato "ad opposita". L'intelletto è radice della libertà come causa; la volontà lo è come soggetto. L'intelletto poi causa la libertà in quanto ha in sé il concetto universale del bene sotto il quale può assumere dei beni particolari valutando la loro bontà in concreto (giudizio pratico) e in quanto riflette sul proprio atto dominandolo. -181-

Nell'atto libero collaborano l'intelletto e la volontà. L'oggetto dell'intelletto è nel genere della causa formale, essendo il vero e l'ente sotto il quale si sussumono tutti i veri particolari. L'oggetto della volontà è invece nel genere della causa finale, essendo il bene, sotto il quale sono compresi tutti i beni particolari. Ora, il bene a sua volta può essere conosciuto e sotto questo aspetto diventa un vero e così anche il vero può essere un fine dell'operazione intellettuale e in quanto fine diventa un bene appetibile dalla volontà. Nella volizione libera però vi sono due aspetti: quello dell'esistenza stessa di un tale atto, il suo *esercizio*, e quello della sua determinazione essenziale, la sua *specificazione*.

La specificazione avviene per mezzo dell'oggetto presentato dall'intelletto e quindi per quanto riguarda la specificazione è l'intelletto che causa la volizione libera. L'esercizio stesso dell'atto libero

⁴¹¹ Un altro soggetto. *N.d.C.*

⁴¹² 363) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.6, a.2 ad 2; q.17, a.1 ad 2; *De Veritate* q.24, a.2 c.a.; *Summa Theologiae* I, q.59, a.3 c.a.; *II Sent.* d.24, a.2 c.a. Nel *De veritate* q.24 a.2. S. Tommaso assume un atteggiamento "intellettualistico" assegnando alla ragione la radice della libertà in termini molto decisi: "unae totius libertatis radix est in ratione constituta". Nel *De Malo* q.6, a.1, invece è la volontà che è messa in risalto soprattutto in vista dell'esercizio dell'atto volontario e libero. Si può parlare di un'evoluzione dottrinale? Il suo termine è una specie di "volontarismo" come pensa O. H. PESCH, s.v. "Freiheit" in HWPh, col. 1086, n.4? Non vogliamo esaminare a fondo una questione così difficile, ma pensiamo che l'intelletto è causa del libero in due modi: direttamente causa solo la specificazione e la volontà è solo la causa prossima dell'esercizio dell'atto; indirettamente invece l'intelletto è causa di tutta la volizione libera, di cui la volontà è il soggetto, in quanto per la sua stessa natura l'appetito intellettuale segue l'intelletto.

invece spetta alla volontà, che muove tutte le altre potenze dell'anima a suo modo facendole partecipare alla sua stessa volontarietà e libertà. Così può anche muovere la potenza intellettuale a considerare o non considerare attualmente un oggetto. L'esercizio dell'atto è perciò sempre libero rispetto a qualsiasi oggetto. La specificazione dell'atto si realizza quando viene proposto alla volontà un bene conosciuto dall'intelletto, ma non basta una considerazione speculativa del bene universale: il bene dev'essere proposto dall'intelletto come conveniente *hic et nunc*, cioè come il bene particolare da realizzare. Ora, se un oggetto è considerato conveniente *in particolari* sotto tutti i suoi aspetti, la volontà lo segue necessariamente, non per coazione, ma per una tendenza spontanea. Se invece l'oggetto proposto è considerato conveniente nella situazione concreta, ma così da lasciare certi aspetti particolari al di fuori della convenienza, il moto della volontà non sarà spontaneo, ma libero nel senso pieno della parola, cioè libero di una indifferenza attiva, in quanto si potrebbe anche volere l'opposto (ad esempio, quando qualcuno sceglie una medicina sana, ma amara, fa prevalere il bene della salute fisica su quello della "delectatio", ma potrebbe far prevalere anche il motivo opposto). La libertà di indifferenza non è però assenza di un motivo preciso che inclina la volontà o in quanto la stessa volontà fa prevalere un bene su un altro o in quanto un aspetto si presenta con maggiore insistenza all'intelletto oppure in quanto l'uomo è portato abitualmente verso certi valori ("qualis unusquisque est, talis finis videtur ei").⁴¹³ L'esercizio quindi dipende direttamente dalla volontà -182- ed è libero circa tutti gli oggetti in ogni stato della natura. La specificazione avviene dall'intelletto proponente alla volontà un bene concreto ed è libera se il bene proposto non si presenta come buono sotto tutti gli aspetti, ma soltanto sotto questo o quell'altro aspetto particolare.

La libertà si oppone a una duplice necessità: quella della coazione e quella dal fine. Ogni libero è volontario e perciò si oppone alla coazione ed al violento in quanto quest'ultimo distrugge la stessa volontarietà dell'atto e quindi a fortiori la volontarietà perfetta o la libertà. La volizione del fine come fine è inoltre spontanea e quindi non libera; la libertà di scelta riguarda i mezzi contingenti rispetto al fine voluto.⁴¹⁴ La libertà si presenta così come contingenza, cioè come un'indeterminazione, ma è una contingenza particolare, in quanto la sua indeterminazione è una vera e propria indifferenza *ad opposita*, una potenza *ad utrumlibet*.

L'atto libero è dominato dalla potenza che lo emette e che muove se stessa all'atto. Questo però non esclude la dipendenza della causa libera dalla causa prima, cioè dall'influsso fisico⁴¹⁵ da parte di Dio. Dio infatti opera intimamente nella volontà libera, alla quale ha dato il dominio del proprio atto, così da lasciarla indeterminata rispetto ai due termini di un'opposizione contraddittoria. Il dominio della volontà sul proprio atto non esclude perciò l'azione della causa prima, la quale però muove la

⁴¹³ 364 Cfr. *De Malo* q. 6, a.1 c.a.

⁴¹⁴ 365) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.82, a.1 c.a.; q.83, a.3 c.a.: "proprium liberi arbitrii est electio ... proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem: hoc autem inquantum huiusmodi habet rationem boni quod dicitur utile"; a.4 c.a.: "Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum, quae sunt ad finem".

⁴¹⁵ Ontologico o spirituale. *N.d.C.*

volontà secondo le esigenze della sua natura, che è indeterminata e quindi non la determina, ma la muove a determinare se stessa.⁴¹⁶ Anche qui ritroviamo una struttura dell'analogia. La causa libera è totalmente mossa da Dio e allo stesso tempo muove perfettamente se stessa, è distinta ed in qualche modo indipendente dall'azione divina e allo stesso tempo dipende da essa completamente proprio nella sua stessa indipendenza e indifferenza.

Dopo aver considerato la dottrina di San Tommaso a proposito della necessità, della contingenza e della libertà, vediamo ora quali sono in questo campo gli sviluppi dottrinali delle due correnti fondamentali nella teoria della conoscenza: l'empirismo e il razionalismo.

-183-

L'empirismo, dati i suoi presupposti epistemologici, procede dalla conoscenza sensibile e si limita ad essa. Perciò ammette da parte del soggetto della conoscenza soltanto delle sensazioni più o meno perfette, più o meno particolari e generalizzate. La conseguenza a livello della psicologia è il tentativo di ridurre tutte le operazioni dell'anima alla sensazione e alla tendenza che segue la conoscenza sensibile, cioè all'appetito sensitivo. Quest'ultimo ovviamente non domina perfettamente il proprio atto, anche se si muove con una notevole spontaneità e talvolta con un impressionante slancio che può coinvolgere tutta la persona umana.

Da parte dell'oggetto quindi ci si limita alla considerazione dei sensibili particolari con la loro azione propria, individuale, connessa con legami empiricamente costatabili e quindi certi che a loro volta si presentano come necessari. E' per questo che l'empirismo è generalmente portato al determinismo, anche se non ammette facilmente la causalità come un principio astratto, valido in se stesso e indipendentemente da questa o quell'altra azione singola verificabile nell'esperienza sensibile. Nell'ambito di questo determinismo è difficile trovare uno spazio per la contingenza e tanto meno per la libertà.

Questa difficoltà però non viene soltanto dall'oggetto, ma anche dal soggetto umano. L'anima umana è fondamentalmente ridotta alle funzioni sensitive, alla sensazione e all'appetito sensitivo. La mozione di quest'ultimo è all'interno dell'uomo, ma segue spontaneamente e perciò non ammette un'indifferenza, una possibilità di scelta. Il determinismo empiristico si traduce a livello psicologico in uno spontaneismo. Le operazioni intellettive ovviamente non possono essere negate, ma un empirismo conseguente vede in loro solo delle modalità particolari delle sensazioni e quindi pensa di poterle ridurre a livello puramente sensitivo e se si è anche costretti ad ammettere una distinzione e un'autonomia dell'intelletto rispetto ai sensi, allora le operazioni intellettive si considerano generalmente come delle speculazioni arbitrarie, che non solo non perfezionano la conoscenza sensibile, ma la alienano, facendole perdere il contatto con la realtà concreta empiricamente percettibile.

Riducendo tutte le facoltà dell'anima alla sensazione e all'appetito sensitivo, gli empiristi pongono generalmente al fondo di ogni azione umana, un'unica facoltà basilare che può assumere al

⁴¹⁶ 366) Cfr. *De Potentia* q.3, a .7 ad 12, ad 13.

massimo modalità diverse, ma sostanzialmente rimane sempre la stessa. Così si spiega la predilezione degli empiristi per un monismo psicologico assai accentuato. Talvolta ovviamente avvertono anche la diversità e la molteplicità delle sensazioni, alle quali seguono delle mozioni -184- dell'appetito sensitivo a loro volta varie e molteplici, ma l'azione dell'uomo operante viene considerata in questo caso come la risultante delle forze interiori che si contendono tra di loro il dominio sulla decisione del soggetto agente.

Una tale concezione porta ad un determinismo con sfumature vitalistiche (concetto di forza), ma anche meccanicistiche (concetto della risultante che deriva da una concezione quasi matematica dell'interazione spontanea tra le forze interne dell'anima umana). Qui subentra naturalmente anche l'individualismo, in quanto ogni individuo agisce secondo le disposizioni concrete ed irripetibili della sua persona e il predominio di una tendenza sull'altra dipende perciò in qualche modo dalle caratteristiche dell'uomo come soggetto di un'azione. Come ogni corpo particolare ha una sua azione causale propria, così anche l'agire spontaneo della psiche umana è proprio ad ogni individuo.

Queste linee generali si verificano poi con diverse sfumature nei singoli sistemi. Gli stoici ad esempio affermano la sottomissione di tutti gli eventi al *fatum* (*heimarméne*) gettando così già in partenza le fondamenta di un solido determinismo. Allo stesso tempo il loro interesse per l'introspezione e per la ricerca dell'agire giusto li portano ad ammettere una certa libertà, senza la quale verrebbe meno l'interiorità dell'uomo e la sua responsabilità morale. Tale libertà però non è un'indifferenza, bensì un agire stimolato da una causa che spinge ad agire (*prokatarktiké*), ma lascia l'uomo come principio della sua azione stabilire il suo fine (*autotelés*).

Questo atto di dare il fine alla propria azione potrebbe far pensare ad un certo dominio del proprio atto e quindi all'indeterminazione della causa propriamente umana, ma anche questo stesso atto obbedisce secondo gli stoici agli ineccepibili dettami dell'*heimarméne*, della fatalità. La libertà allora consisterà nel fare con coscienza e responsabilità ciò che in ogni caso si è costretti a fare. Il potere dell'uomo sta solo nella capacità di interiorizzare la necessità fatale e per riuscirci bisogna essere saggi, cioè liberi dalle passioni ed obbedienti solo ai dettami della ragione. Infatti la volontà non è libera in se stessa ma in relazione alle passioni che può dominare, ma dalle quali può anche essere assoggettata. La sua adesione spontanea al bene ripete in dimensioni microscopiche la spontaneità della tensione generale a livello macrocosmico.

La tensione vitale, spontanea, il *tònos*, domina tutti gli eventi naturali e umani. Gli epicurei sono meno vitalisti, ma non sono meno deterministi. Tutto infatti si spiega con il movimento locale, meccanico, degli atomi. Per incoerenza e quasi costretti da considerazioni etiche ammettono una certa libertà senza abbandonare -185- l'atomismo introducendo il concetto del tutto arbitrario di uno spostamento spontaneo degli atomi in direzione obliqua (*clinamen*). Questa "spiegazione" cosmologica ovviamente non riesce a fondare una vera e propria libertà, che gli epicurei vorrebbero affermare per motivi strettamente etici.

Anche Hobbes rimane coerente con la base empiristica del suo pensiero insegnando un determinismo generale che esclude la possibilità di agenti liberi. Anche lui però si sente quasi costretto a distinguere in qualche modo tra il mondo fisico dei corpi ed il mondo "civile" costituito dalle volontà

e dai consensi degli uomini. Tale distinzione ha però un valore piuttosto metodologico e così, invece di mettere in risalto la differenza tra l'agente fisico e l'agente volontario e libero, questa stessa distinzione sottolinea la somiglianza tra l'essere umano e gli esseri inferiori del mondo fisico, tra i quali l'uomo appare solo come un caso particolare. L'impressione sensibile causa spontaneamente un desiderio (*conatus*) e spinge all'azione. L'illusione di una deliberazione libera nasce dal contrasto tra varie passioni sensibili interne, la cui risultante è poi la volontà.

Locke ammette un moto spontaneo della mente dotata di pensiero, ma non necessariamente immateriale. La libertà è orientata ad evitare le sanzioni della legge, a seguire il piacere (*pleasure*) e fuggire il dolore (*pain*). Hume parla della libertà come di un'impressione interna conscia, quando con conoscenza diamo inizio al movimento del corpo e alla percezione dell'anima. La libertà d'indifferenza sarebbe casuale e quindi contraria alla causalità, che si può constatare empiricamente, anche se non la si può elevare a livello di principio razionale. Si ammette però la libertà di spontaneità come assenza di fattori esterni necessitanti.

Il positivismo, in particolare H. Taine, parla della libertà come della fissazione della tendenza prevalente che dà l'illusione di indeterminazione a causa della molteplicità delle tendenze contrastanti. La libertà di indifferenza sarebbe un vuoto di causalità. J. S. Mill afferma che, posta la causa segue l'effetto e perciò dice che l'azione è deducibile infallibilmente se si conoscono i motivi presenti nella mente dell'individuo e la sua disposizione abituale. B. Russell sostiene che la morale è dominata dal desiderio spontaneo e dai gusti variabili secondo le circostanze storiche e culturali. L'uomo come soggetto di moralità desidera però che anche gli altri desiderino ciò che lui stesso desidera. Ammette una certa distinzione tra le leggi fisiologiche e quelle specificamente psichiche, ma sostiene anche l'influsso di fattori fisiologici sulla psiche. In una tale prospettiva la libertà di scelta non può trovare il posto che le spetta. In genere quindi *l'empirismo tende al determinismo con sfumature vitalistiche e meccanicistiche su un certo monismo psicologico.* -186-

Il Razionalismo parte dalla considerazione razionale delle essenze intelleggibili. Da parte dell'oggetto quindi sottolinea l'aspetto necessario ed universale delle quiddità, da parte del soggetto mette in risalto l'indipendenza e il predominio dell'intelletto e della volontà come appetito intellettuale rispetto alle potenze sensitive nettamente inferiori in quanto legate ad organi corporei. Il razionalismo non ha difficoltà ad ammettere delle verità universali, valide in se stesse a priori, prima di ogni conoscenza e di ogni esperienza. Un tale principio necessario e necessitante è anche quello della causalità. La sua validità è necessaria, ma anche il suo contenuto è deterministico. La causalità è sempre determinazione necessitante.

Il determinismo razionalistico tende piuttosto verso forme meccanicistiche in quanto l'epistemologia del razionalismo è tendenzialmente favorevole a considerazioni quantitative di tipo matematico (il movimento vitale infatti è quello delle sostanze concrete, materiali e sensibili, mentre il movimento locale si presta più facilmente ad un'astrazione quantificante). Comunque nel mondo fisico vale la legge ineccepibile di determinazione causale determinante e necessitante. Da parte del soggetto

i razionalisti sottolineano l'intelletto umano come distinto dai sensi e mettono in evidenza la sua spiritualità e semplicità.

Anche l'appetito intellettuale che segue la presentazione universale dell'oggetto da parte dell'intelletto è una potenza puramente spirituale e quindi padrona del proprio atto. Molto spesso la mozione volontaria viene concepita come un inizio assoluto del moto, un muovere se stessi senza essere mossi da altri. In questo senso lo spirito umano proprio come spirito si sottrarrebbe perfettamente a qualsiasi influsso causale da parte dei corpi e siccome il principio di causalità nella prospettiva razionalistica è generalmente fondato sul moto locale meccanico proprio dei corpi fisici, materiali, ne segue che l'intelletto e la volontà come potenze indipendenti dalla materia e completamente "nuove" rispetto alle potenze inferiori di carattere sensitivo e materiale non sono soggette alle stesse leggi del mondo fisico, ma costituiscono un mondo a parte di realtà assolutamente indipendenti, dominanti l'inizio e il proseguimento delle proprie mozioni, indifferenti rispetto a qualsiasi fine da raggiungere.

La loro scelta è unica, puntuale, esente da qualsiasi influsso esterno. In questa prospettiva non si può ammettere nemmeno la premozione da parte di Dio. La libertà assoluta dello spirito è dualisticamente contrapposta alla necessità assoluta della causalità fisica nel mondo corporeo. Si dà evidentemente anche il caso di un razionalismo monistico che non distingue tra materia e spirito, ma ammette solo lo spirito riducendo la materia ad una sua modalità -187- o a un momento della sua storia, del suo sviluppo dialettico. La libertà è affermata anche in questo caso, ma vale solo per il primo principio assoluto, cioè per Dio, per lo Spirito assoluto. Questa realtà suprema è perfettamente ed assolutamente libera rispetto a ogni altra realtà; rispetto a se stessa invece realizza se stessa (*causa sui*) con necessità di spontaneità. Tutte le altre cose, comprese le azioni umane, sono completamente determinate a causa della loro dipendenza dall'Essere assoluto di Dio.

Vi è quindi una duplice conclusione nel razionalismo a seconda della concezione monistica o dualistica della realtà. Ogni specie di razionalismo ammette come primo ed evidente lo spirito, ma nella prospettiva monistica gli enti finiti si riducono all'infinito⁴¹⁷ e le realtà materiali alla realtà spirituale assoluta, mentre in una prospettiva dualistica la materia esiste realmente, ma è completamente differente e separata dallo spirito, il quale si realizza in una maniera pluralistica tanto negli enti finiti dotati di intelletto, quanto nell'infinito spirito divino.

Nella prospettiva monistica la libertà è assoluta, ma riguarda solo Dio, spirito assoluto e supremo; tutte le altre cose dipendono da lui e sono quindi necessarie. Avendo poi una concezione meccanicistica della necessità, questi razionalisti si accontenta di rimuovere da Dio la coazione, lasciando in lui la necessità di spontaneità tanto riguardo alla sua stessa essenza nel causare se stesso, quanto riguardo all'emanazione spontanea degli enti finiti della sua essenza infinita.

Nella prospettiva pluralistica si ammette la realtà dei corpi soggetti alla causalità determinante in una maniera meccanicistica ineccepibile. Da questa realtà estesa si stacca come una realtà

⁴¹⁷ Infinito non nel senso avverbiale, ma in un senso sostantivale, ossia si riducono non infinitamente ma ad una sostanza infinita. *N.d.C.*

completamente “nuova” ed indipendente quella dello spirito, del pensiero. Nel mondo spirituale non valgono in nessun modo le leggi che dominano il mondo fisico e perciò l’intelletto e la volontà sono perfettamente sottratti a qualsiasi influsso causal; sono loro stessi a porre l’inizio del proprio atto. Nei razionalisti ci sono però due opinioni. Entrambe convengono nell’assegnare una libertà assoluta allo spirito, ma una vede questa libertà solo nell’assenza di violenza e di coazione e sostiene che più l’adesione è spontanea e più determinante è l’influsso morale dell’oggetto, che l’intelletto presenta alla volontà, più libera è la stessa volontà nel suo agire. La seconda opinione invece non solo non nega ogni influsso di causalità fisica, ma anche ogni motivazione morale da parte dell’oggetto presentato. La volontà è così dotata di una libertà di indifferenza assoluta, puntuale, isolata da ogni influsso, sia fisico che morale. -188-

Anche il pensiero razionalistico, nonostante la sua tendenza generale, conosce notevoli sfumature nel pensiero concreto dei singoli rappresentanti di questo sistema. Platone pone nell’anima una mozione assolutamente nuova, causata dall’anima stessa e solo da essa. Così esclude un influsso causale fisico⁴¹⁸, ma accentua molto allo stesso tempo l’influsso morale seguendo il pensiero socratico, secondo il quale la malizia morale era solo un’ignoranza. S. Agostino tende verso un certo monismo psichico riducendo tutte le potenze dell’anima alla volontà e tutte le virtù alla carità. La scelta della volontà è assoluta davanti a due alternative assolute - o Dio o il mondo. La libertà è la realizzazione concreta in una decisione attuale della tendenza generale dell’anima umana verso Dio.

Una tale libertà è privilegio dell’uomo fatto ad immagine di Dio. Il costitutivo della libertà è il dominio sul proprio atto. Anche S. Agostino tende ad accentuare molto l’influsso morale sia della grazia, sia della concupiscenza. La tendenza predominante si impone all’uomo come una “delectatio victrix”, idea ripresa ed esagerata in seguito dal giansenismo. La grazia ha una funzione liberatrice, in quanto l’uomo nello stato di natura decaduta è libero solo di fare il male e per ogni bene ha bisogno di un soccorso soprannaturale, mentre nello stato *ante lapsum* la sua libertà era assoluta anche rispetto al bene.

S. Anselmo pone la libertà come presupposto per il cammino verso Dio. La sua definizione è “capacità di osservare la rettitudine della volontà per se stessa”. La libertà è quindi una capacità, un potere, un dominio della volontà su se stessa e per se stessa. Se la volontà pecca, pecca liberamente dominando perfettamente il suo atto, anche nel male che fa. Il peccato originale indebolisce il dominio del libero arbitrio e rende così necessario l’intervento liberatore della grazia. Per Duns Scoto la volontà è libera non solo come soggetto, ma anche come causa della libertà. L’intelletto renderebbe l’atto necessario (se presentasse in un modo adeguato l’oggetto) o inoperante (se lasciasse aperte le due parti dell’alternativa). La libertà eleva la volontà al di sopra della natura fisica e del principio “omne quod movetur ab alio movetur”.

Occam sottolinea nella sua definizione l’aspetto dell’indifferenza perfetta: “Capacità per mezzo della quale posso indifferentemente e contingentemente porre l’effetto così che posso causare o non causare lo stesso effetto”. Secondo Suarez l’indifferenza della scelta riguarda solo i mezzi, ma la libertà

⁴¹⁸ Ontologico. *N.d.C.*

è essenzialmente della sola volontà. La premozione fisica previa è superflua e danneggerebbe il libero arbitrio. L'ausilio previo soprannaturale consiste solo nella grazia eccitante. Descartes identifica la volontà con la libertà. -189- L'indifferenza però, che egli vede piuttosto come un'esitazione, sarebbe solo un segno di imperfezione. Più forte è la presentazione dell'oggetto come buono da parte dell'intelletto e più efficace è l'influsso della grazia, meno la libertà rimane indifferente, ma in questo modo diventa ancora più libera, in quanto la sua scelta è più spontanea e più decisa. Nell'atto della scelta vi è però un dominio perfetto di questo atto stesso e soprattutto l'assenza assoluta di qualsiasi influsso esterno.

Spinoza presenta un sistema monistico che esalta la libertà assoluta di Dio esente da qualsiasi coazione esterna. Ma la causa assoluta che causa se stessa è sottoposta all'influsso morale della propria spontaneità che porta con una necessità intrinseca all'emanazione degli attributi, cioè di tutti gli enti, i quali però non si distinguono da Dio stesso, ma ne esprimono solo un modo di essere e perciò sono assolutamente necessari. Gli uomini hanno un'illusione di libertà che proviene dall'ignoranza delle cause determinanti occulte. L'uomo non ha un'azione propria, ma si riduce tutto, nell'essere e nell'operare, a Dio. La libertà può consistere al massimo nel prendere coscienza della necessità.

Leibniz nega l'influsso fisico⁴¹⁹ dello spirito sul corpo e quindi anche quello di Dio sulle creature. Se il mondo corporeo è dominato dalla necessità meccanica, il mondo dello spirito è dominato dalla necessità finalistica. Dio stesso deve scegliere spontaneamente il migliore dei mondi possibili per realizzarlo nella creazione. Ovviamente anche la volontà umana non è dotata di una libertà di indifferenza, intesa come un equilibrio tra i due termini dell'alternativa. Il libero arbitrio è sempre motivato e quindi è anche sempre inclinato da una parte precisa.

Kant postula la libertà come un'esigenza necessaria del "fatto morale" in sé evidente. Se l'uomo si sente moralmente responsabile e questo è un dato a priori, è necessario che sia libero. La libertà però è una proprietà dello spirito e come tale dev'essere considerata come un noumeno irraggiungibile dall'intelletto speculativo limitato al mondo dei fenomeni. Ora, se nel mondo dei fenomeni regna una ferrea necessità, nel mondo dei noumeni invece vi è una perfetta libertà di indifferenza esente da qualsiasi inclinazione sia di influsso esterno, sia di spontaneità interna.

Hegel definisce la libertà come "essere presso se stesso" dello Spirito assoluto. In concreto si tratta del riconoscimento della necessità come tale, in quanto la libertà stessa è inserita nel processo dialettico del quale si deve riconoscere la necessità nel momento concreto. Voler imporre una libertà astratta equivale all'introduzione di una "furia distruttrice" incapace di realizzazione positiva. La storia quindi comprende in sé la libertà individuale come riconoscimento da parte dell'individuo della necessità del momento storico; la conoscenza -190- stessa crea però una distanza dal momento necessario, la cui interiorizzazione crea perciò uno spazio di libertà. La libertà individuale, però, oltre ad essere soggetta al movimento storico, è assorbita dallo Stato come "sostanza etica autocosciente".

L'esistenzialismo invece esalta la libertà non a livello universale dello spirito assoluto che pensa se stesso, bensì a livello della persona individuale e concreta che emerge dalle altre cose come un

⁴¹⁹ Ontologico. *N.d.C.*

ek-sistenza. L'io personale è gettato e proteso in avanti. Il suo emergere ek-sistenziale fa di lui un "vuoto di essere", una libertà assoluta e tragica, alla quale si è condannati, perché per mezzo della libertà tutto è oggetto di scelta, ma la stessa libertà non è stata scelta, ma è stata data con la stessa natura. Come condanna fatale essa assume un aspetto di destino tragico della persona umana.

Con sfumature diverse, **il razionalismo cerca di sottrarre la libertà alla causalità che domina le altre realtà del mondo fisico.** La libertà è quindi assoluta, ma mentre in una prospettiva monistica essa è la proprietà soltanto dell'ente assoluto, in una prospettiva pluralistica ogni essere spirituale è dotato di tale libertà che lo fa emergere dal mondo fisico dei corpi e lo sottrae all'influsso causale; in ogni caso a quello della causalità efficiente e talvolta anche alla causalità finale da parte dell'oggetto presentato dall'intelletto alla volontà. In entrambi questi casi **la libertà è assoluta**, ma nel primo caso si tratta solo di **libertà di spontaneità**; nell'altro invece si tratta di **libertà di indifferenza**.

La nostra breve ricerca storica e sistematica ha portato quindi alle seguenti constatazioni:

- a) L'epistemologia empiristica porta ad una ontologia quasi equivoca, a una causalità determinata ma non riconosciuta come principio universale, bensì attribuita ad ogni singola realtà nella sua particolarità, e infine porta ad una concezione della libertà come tensione vitale spontanea intrinsecamente necessaria.
- b) L'epistemologia razionalistica porta ad una ontologia univoca, a una causalità elevata a principio universale e determinante a priori di ogni realtà corporea come tale senza eccezione e senza particolarità. La libertà invece sarebbe prerogativa esclusiva dello spirito, ma in questo campo sarebbe assoluta e perfettamente sottratta all'influsso causale.
- c) Il realismo di Aristotele e di San Tommaso porta ad una concezione analogica dell'ente, ad una subordinazione delle cause seconde rispetto alla causa prima, al rispetto della natura propria di ogni causa sia necessaria, sia contingente, sia volontaria e libera.

-191-

0.1.2. La causalità trascendente di Dio, causa prima.