

percepiti. Qui si può costatare 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.<sup>117</sup> 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.

---

<sup>117</sup> 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*).<sup>118</sup>

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.<sup>119</sup> 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 dèi<sup>120</sup> 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.<sup>121</sup>

-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.<sup>122</sup> Il concettualismo platonico si manifesta anche nel

---

<sup>118</sup> Cf. *Repubblica*, VI, 507 b 5-7. 9-10.

<sup>119</sup> Cf. *Menone*, n. 86 b 1-4.

<sup>120</sup> Cf. *Fedro*, 246 d 6 ss.

<sup>121</sup> Cf. *Repubblica*, VII, 514 a 1 - 519 d 9.

<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup>

### **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*).<sup>124</sup> 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.<sup>125</sup> 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”.<sup>126</sup> Platone non esita a definire la stessa realtà per mezzo della sua capacità ad operare o a subire l'influsso di un altro agente.<sup>127</sup> Il problema dell'unità fa prevalere

---

<sup>123</sup> 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”.

<sup>124</sup> Cf. *Repubblica*, 509 b 6-10.

<sup>125</sup> *Sofista*, 59 a 4 - b 6.

<sup>126</sup> *Timeo*, 28 a 4-6.

<sup>127</sup> 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 (*monoèidès*), 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.<sup>128</sup> Solo cercando di riunire le idee tra di loro il platonismo arriverà al postulato di un'idea prima nel senso assoluto. -57-

<sup>128</sup> 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.<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup> 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.<sup>131</sup> 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".<sup>132</sup> L'immortalità dell'anima deriva dal fatto che -58- muove senza essere mossa da un agente diverso da se stessa. Come

---

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

<sup>130</sup> Cf. *Filemone*, 30 d 1-3.

<sup>131</sup> Cf. ad es. *Fedro*, 65 c 5-9.

<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup> 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*).<sup>134</sup> 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

---

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

<sup>134</sup> *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”.<sup>135</sup> 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.<sup>136</sup> 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.<sup>137</sup>

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.<sup>138</sup> 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.<sup>139</sup> 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.<sup>140</sup> Il grado di

---

<sup>135</sup> *De Trinitate*, I.X, c.X, 15. Cf. THONNARD, 226.

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

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

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

<sup>139</sup> Cf. THONNARD, 227, 230, 234.

<sup>140</sup> 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.<sup>141</sup> 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, perchè 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.<sup>142</sup> 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.<sup>143</sup>

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.<sup>144</sup> 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.

---

<sup>141</sup> Cf. THONNARD 204, 217, 220.

<sup>142</sup> Cf. COPLESTON II/1, 86, 99.

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

<sup>144</sup> 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.<sup>145</sup> 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."<sup>146</sup> 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.<sup>147</sup> 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.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Cf. *ibid.*, 216.

<sup>146</sup> "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.

<sup>147</sup> 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.

<sup>148</sup> 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.<sup>149</sup> 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.<sup>150</sup>

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.<sup>151</sup>

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.<sup>152</sup> 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

---

<sup>149</sup> *De civitate Dei*, XII, 6, cit. *ibid.*, n. 116.

<sup>150</sup> *De libero arbitrio*, II, XIX, 51, cit. *ibid.*, n.113.

<sup>151</sup> "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.

<sup>152</sup> 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"<sup>153</sup>, 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"<sup>154</sup>.

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 compenetrandosi 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.<sup>155</sup> 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".<sup>156</sup> 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

---

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

<sup>154</sup> Ibid., 12, cf. THONNARD, ibid. n.2.

<sup>155</sup> Cf. THONNARD, 296.

<sup>156</sup> 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"<sup>157</sup>.

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.<sup>158</sup> La giustizia come termine della giustificazione è la "rettitudine della volontà osservata per se stessa"<sup>159</sup> 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.<sup>160</sup> Come S. Agostino valutava già molto l'esperienza sensibile, pur mantenendo in pieno il suo razionalismo fondamentale, così anche il

---

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

<sup>158</sup> 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".

<sup>159</sup> 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".

<sup>160</sup> 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.<sup>161</sup> 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.<sup>162</sup> 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.<sup>163</sup> 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.<sup>164</sup> 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

---

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

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

<sup>163</sup> Cf. THONNARD, 406.

<sup>164</sup> 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.<sup>165</sup> 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.<sup>166</sup> 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.<sup>167</sup> 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

---

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

<sup>166</sup> Cf. COPLESTON 3/I, 78 e 75.

<sup>167</sup> 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.<sup>168</sup>

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.<sup>169</sup> 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 ilemorfica, 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.<sup>170</sup> 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

---

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*, 407.

<sup>169</sup> Cf. COPLESTON 3/I, 90 e 92.

<sup>170</sup> 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.<sup>171</sup> 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*”.<sup>172</sup> 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.<sup>173</sup> 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.<sup>174</sup> -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*”.<sup>175</sup> 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

---

<sup>171</sup> Cf COPLESTON 3/I, 85.

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

<sup>173</sup> Cf. O.H. Pesch, *ibid.*, col. 1087.

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

<sup>175</sup> 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.<sup>176</sup> 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*.<sup>177</sup> 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.<sup>178</sup>

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.<sup>179</sup>

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

---

<sup>176</sup> Cf. THONNARD, 419.

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

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

<sup>179</sup> 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.<sup>180</sup>

### **Volontà libera sostenuta e aiutata, ma non premossa 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.<sup>181</sup> 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.<sup>182</sup> 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.<sup>183</sup> 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.**

---

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

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

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

<sup>183</sup> *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.<sup>184</sup> 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.<sup>185</sup> 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.<sup>186</sup> 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.<sup>187</sup> 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

---

<sup>184</sup> Nel senso di eliminare tutte le certezze. *Nota del Curatore.*

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

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

<sup>187</sup> 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*.<sup>188</sup>

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.<sup>189</sup> 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.<sup>190</sup> 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

---

<sup>188</sup> 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.

<sup>189</sup> Cf. *Répenses* 4, éd. Khodoss, P.U.F., Paris 1968<sup>5</sup>, 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".

<sup>190</sup> 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.<sup>191</sup> 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.<sup>192</sup> 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.<sup>193</sup> 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

---

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

<sup>192</sup> 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".

<sup>193</sup> 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.<sup>194</sup>

## 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.<sup>195</sup> 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.<sup>196</sup> 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.<sup>197</sup> Ed è proprio così che si deve definire la “causa sui”. Oltre all'idea chiara di Dio, l'anima possiede

---

<sup>194</sup> 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.

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

<sup>196</sup> 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.

<sup>197</sup> 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.<sup>198</sup> -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".<sup>199</sup> 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.<sup>200</sup> 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.<sup>201</sup> 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

---

<sup>198</sup> Cf. *Ethica* II, prop. 21 e n.23.

<sup>199</sup> Cf. *Ethica* I, def. 4.

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

<sup>201</sup> *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.<sup>202</sup> 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).<sup>203</sup> 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".<sup>204</sup> -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.<sup>205</sup> 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.<sup>206</sup>

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

---

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

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

<sup>204</sup> *Ibid.* I, *appendix*.

<sup>205</sup> *Ibid.* V, *prop.* 6.

<sup>206</sup> *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)<sup>207</sup>; in altri viene invece presentato un modello oggettivo o almeno universale del bene e della virtù.<sup>208</sup>

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.<sup>209</sup> 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.<sup>210</sup> I primi principi vengono intuiti immediatamente in quanto il loro soggetto contiene il predicato e perciò

---

<sup>207</sup> Cf. *Ibid.*, IV *prop.* 19 e 20.

<sup>208</sup> Cf. *Ibid.*, IV, *introd.*

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

<sup>210</sup> 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.<sup>211</sup>

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.<sup>212</sup>

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.<sup>213</sup> 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.<sup>214</sup> 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

---

<sup>211</sup> Cf. HÖFFDING, I, 359.

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

<sup>213</sup> 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".

<sup>214</sup> 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.<sup>215</sup> 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.<sup>216</sup>

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.<sup>217</sup>

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.

---

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

<sup>216</sup> 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.

<sup>217</sup> 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.<sup>218</sup>

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".<sup>219</sup> 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.<sup>220</sup>

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.<sup>221</sup> 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

---

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

<sup>219</sup> *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.

<sup>220</sup> *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".

<sup>221</sup> 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.<sup>222</sup> -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.<sup>223</sup> 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.<sup>224</sup> 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.<sup>225</sup>

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.

---

<sup>222</sup> Cf. *Ibid.*, *Prefazione*, III, 279.

<sup>223</sup> Cf. *Théod.* I, 30.

<sup>224</sup> Cf. *Ibid.*, II, 181.

<sup>225</sup> 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".<sup>226</sup> 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.<sup>227</sup>

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

---

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

<sup>227</sup> *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".<sup>228</sup> -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.<sup>229</sup> 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".<sup>230</sup>

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

---

<sup>228</sup> Ibid., B 75, A 51.

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

<sup>230</sup> 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 possibile<sup>231</sup>. 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.<sup>232</sup> 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

---

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

<sup>232</sup> 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.<sup>233</sup> 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.<sup>234</sup>

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"<sup>235</sup>, della quale facciamo abusivamente delle "cose esistenti in sé"<sup>236</sup>. 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.<sup>237</sup> 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

---

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

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

<sup>235</sup> Che trasformiamo in cose in sé. *Nota del Curatore*.

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

<sup>237</sup> Cf. B IX-X.

nella natura umana, nè in circostanze -95- del mondo esterno, ma a priori nella ragion pura<sup>238</sup> e perciò indipendentemente da ogni esperienza.<sup>239</sup> 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.<sup>240</sup> 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.<sup>241</sup> La libertà pratica è quindi l’indipendenza della volontà da ogni cosa fuorché dalla legge morale.<sup>242</sup> 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.<sup>243</sup>

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.<sup>244</sup> 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.<sup>245</sup>

---

<sup>238</sup> 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.*

<sup>239</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede, BA VIII.

<sup>240</sup> *Ibid.*, BA 1.

<sup>241</sup> *Critica della ragion pratica*, A 29-30.

<sup>242</sup> *Cf. Ibid.*, A 167-168.

<sup>243</sup> *Cf. THONNARD*, 563.

<sup>244</sup> *Cf. Critica della ragion pura*, B XXVIII-XXIX.

<sup>245</sup> *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").<sup>246</sup> 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'io<sup>247</sup>, 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

---

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

<sup>247</sup> 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.<sup>248</sup> 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.**

---

<sup>248</sup> Cf. *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Bd 3, Suhrkamp, Frankfurt an Main, 1970, 1972<sup>2</sup>, 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.<sup>249</sup> 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".<sup>250</sup>

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".<sup>251</sup> 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".<sup>252</sup>

### **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

---

<sup>249</sup> 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".

<sup>250</sup> *Wissenschaft der Logik*, ed. cit. Vol.5, pp.100,111.

<sup>251</sup> *Phänomenologie des Geistes*, p.516.

<sup>252</sup> 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".<sup>253</sup>

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.<sup>254</sup> 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.<sup>255</sup> 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.**

---

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

<sup>254</sup> Cf. SPAEMANN, *ibid.*, n. 45.

<sup>255</sup> Cf. COPLESTON, 7/ I, 255, 259.