

IL CONCILIO VATICANO II E LA COSCIENZA NATURALE DI DIO CONOSCENZA

INTRODUZIONE

Dio! Dio! Se lo vedessi! Se lo sentissi! Dov'è questo Dio?
(1)

Conosciamo questo grido. Si rivela in esso tutto il dramma di un uomo errante nelle vie dell'incredulità, il vuoto di un'esistenza che ha cercato di darsi un significato prescindendo da Dio, ma invano.

L'anelito del divino è un elemento costitutivo dell'essere umano, è qualcosa di insopprimibile e da cui non si può prescindere. Lo dimostra la storia dei popoli, lo attesta la stessa coscienza contemporanea.

E' vero, forse, che in un primo momento di euforia per le moderne conquiste della tecnica e della scienza, l'uomo ha potuto assumere qualche atteggiamento di autosufficienza e ha potuto anche parlare della morte di Dio; ma poi, quando comincia a riflettere sulle terribili possibilità di autodistruzione contenute in quelle stesse conquiste di cui è andato tanto fiero, allora si rende conto della sua inconsistenza e fragilità e il problema di Dio si impone di nuovo imperiosamente alla sua coscienza.

Il problema di Dio, infatti, si impone da sè e con urgenza all'uomo che riflette sulla sua finitezza e insufficienza. Quando l'uomo considera sè stesso, il suo essere misteriosamente sbocciato quasi dal nulla; quando riflette alla limitatezza del suo conoscere, alla impotenza del suo volere riguardo al bene a cui aspira, allora sente in sè un persuasivo

(1) Promessi Sposi cap. XXIII.

invito all'umiltà che è la condizione prima della scoperta di Dio.

Ma può l'uomo conoscere Dio?

Leggiamo, presso l'Apostolo Giovanni, che "nessuno ha mai visto Dio" (2).

Eppure, come dice un altro Apostolo, Dio "non è lontano da ciascuno di noi. Infatti, viviamo, ci muoviamo ed esistiamo in grazia di Lui" (3).

Ora, sembra impossibile che non si possa avere alcuna conoscenza di Uno che ci è vicino, dal quale siamo circondati e nel quale siamo come immersi.

La Bibbia, evidentemente, dicendo che nessuno ha mai visto Dio, intende escludere che Dio possa essere conosciuto, in questa terra, intuitivamente nella sua essenza ma non che l'uomo possa avere una qualche vera conoscenza naturale di Lui. Anzi sappiamo che quest'ultima possibilità è chiaramente affermata dalle fonti bibliche (4).

S. Tommaso afferma che l'inclinazione a conoscere le verità che riguardano Dio è una proprietà originaria dello spirito umano come lo è l'inclinazione alla vita sociale.

"Inest homini inclinatio secundum naturam rationis quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo ed ad hoc quod in societate vivat" (5).

E' noto che il Concilio Vaticano II° ha richiamato l'attenzione dell'uomo contemporaneo sul problema della conoscenza di Dio: la conoscenza che si ha per fede e che è propria dei cristiani e quella che si ha per naturale innata capacità della mente e che è propria di ogni uomo.

Questo secondo punto — la possibilità ed il fatto della conoscenza naturale di Dio — costituisce l'oggetto della presente ricerca. Dopo aver brevemente illustrato il testo conciliare verrà esaminato l'argomento alla luce della filosofia.

(2) Giov. 1,18.

(3) Atti degli Ap. 17, 27 - 28.

(4) Sapienza cap. XIII, vv 1 - 5 Rom. cap. 1, 9 - 20.

(5) S. Th. Ia. IIae q. 94 a 2.

Capitolo Primo

IL TESTO CONCILIARE

Il testo che ci interessa in questa ricerca è contenuto nella costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione.

"Confitetur Sacra Synodus "Deum, rerum omnium principium et finem, *naturali humanae rationis lumine* e rebus creatis certo cognosci posse" (6)

Afferma, dunque, il Concilio che "Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume della umana ragione dalle cose create".

Il testo richiama quanto era stato già definito dal Concilio Vaticano I° (7).

Lo scopo principale della Costituzione sulla Divina Rivelazione è quello di richiamare l'attenzione sul fatto che l'uomo è stato elevato, per mezzo del lume della fede, alla conoscenza soprannaturale di Dio e, mediante la Grazia, alla partecipazione della vita divina:

"Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare sè stesso e manifestare il mistero della sua volontà mediante il quale gli uomini, per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura. (cf. Eph. 2,18; 2 Petr. 1, 4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cf. Col. 1, 15; 1 Tim, 1, 17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Ex. 33. 11; Io. 15, 14-15) e si intrattiene con essi (cf. Bar. 3, 38), per invitarli ed ammetterli alla comunione con Sè" (8).

Come nel testo citato, così in tutta la Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione, l'interesse è quasi esclusivamente rivolto alla conoscenza soprannaturale di Dio. Perché, allora, ci si potrebbe chiedere, in un tale contesto, troviamo un richiamo, breve sì ma chiaro e solenne, alla capacità umana di conoscere Dio per mezzo del lume naturale della ragione?

Il motivo ci sembra evidente. La Fede non esautora la ragione ma la suppone ed eleva, così come l'ordine soprannatu-

(6) Constitutio dogmatica de Divina Revelatione, Cap. I° paragr. 6.

(7) Constitutio dogm. de fide catholica Dei Filius cap. 2 Denz 1786.

(8) Const. dogm. De Divina Revel. Cap. I° paragr. 2.

rale, in genere, non sopprime ma suppone ed eleva la natura.

L'affermazione che troviamo nel breve testo citato ha valore universale: la capacità di conoscere Dio col lume naturale della ragione non è prerogativa di alcuni ma proprietà di ogni uomo sano di mente, e già in possesso di un uso sufficiente delle facoltà conoscitive.

Nello stesso testo si rileva che caratteristica della asserita conoscenza naturale di Dio è la certezza: tale conoscenza, cioè porta ad un assenso fermo e deciso della mente, tale da escludere sia la sospensione del dubbio sia il timore dello sbaglio. Sempre nel breve testo, si precisa che l'oggetto di tale conoscenza è Dio, principio e fine di tutte le cose, Dio, cioè. conosciuto come l'Essere da cui l'uomo dipende e il Bene supremo al quale tende: quindi l'esistenza e, in qualche modo, anche l'essenza di Dio.

Nel passo conciliare, viene anche indicata la via attraverso la quale la mente umana giunge alla conoscenza certa di Dio: le cose create.

* * *

Le Fonti a cui si ispira la dottrina del Concilio sono la Bibbia e i Padri della Chiesa.

Nel Libro della Sapienza, al cap. 13, leggiamo:

"Oh si furono stolti per natura quegli uomini che si lasciarono avvolgere dall'ignoranza del vero Dio e dalle bellezze visibili non furono capaci di conoscere Colui che è, nè, contemplando le sue opere meravigliose, riconoscerne l'Artefice".

Così al versetto primo. Il rimprovero è rivolto agli idolatri ed è così motivato:

"perché dalla grandiosità e dalla bellezza delle creature si può contemplare, per analogia, l'artefice dell'universo" (9).

L'Apostolo Paolo torna su questo tema nella lettera ai Romani, quando scrive che gli idolatri sono inescusabili

"perché pur avendo conosciuto Dio non lo glorificarono nè lo ringraziarono come Dio" (10)

I pagani, dunque, pur non avendo la Bibbia, hanno co-

(9) Ibid. vers. 5.

(10) Rom. cap. I° vers. 21.

nosciuto Dio; la loro colpa è il non averlo glorificato in modo conveniente.

Ci si domanda: come hanno fatto per conoscerlo? Lo stesso Apostolo risponde:

"Ciò che di Dio si può conoscere è, infatti, tra loro manifesto, giacché Dio lo ha reso loro manifesto. Infatti, le cose invisibili di Dio, essendo riconoscibili nelle sue opere, possono essere contemplate dalle creature del mondo: sia la sua eterna potenza sia la sua divinità" (11).

Tralasciando i dettagli di carattere esegetico, ci limitiamo a rilevare che la sostanza dei testi biblici citati è di una chiarezza accessibile a tutti: non soltanto è fuori discussione la capacità naturale di giungere ad una conoscenza certa di Dio, attraverso le cose create, ma è anche esplicitamente affermato che i pagani, di fatto, sono giunti a tale conoscenza, pur non avendo dedotto da essa, a causa dei vizi che li tenevano schiavi, le dovute conseguenze religiose e morali.

* * *

La Bibbia e il Concilio, come abbiám visto, attribuiscono all'uomo una capacità naturale inalienabile, consistente nel potersi elevare da ciò che è visibile alla conoscenza dell'invisibile.

La ragione umana viene così onorata ed esaltata, in contrasto con ogni atteggiamento scettico od agnostico che la esautora e deprime.

Nei testi citati non si dice che l'ascesa a Dio può avvenire solo attraverso complicati ragionamenti, che, naturalmente, sarebbero alla portata di pochi, ma si dice che può compiersi, e di fatto si compie, con facilità, e per una via accessibile a tutti, con una semplice riflessione dell'intelletto sulle realtà di cui abbiamo esperienza: il nostro io e le altre cose che ci circondano e colle quali veniamo in qualche modo a contatto.

Mi pare, quindi, che si faccia appello ad un innato potere dello spirito umano, a quella attitudine conoscitiva universale a cui si è data la denominazione di *sensu comune*.

Qui, *sensu comune* non significa quel senso unico nel quale si incontrano i diversi sensi e del quale parla Aristotele

(11) Ibid. verss. 19 - 20.

nel De Anima (12) e che fu denominato "sensus communis" dalla Scolastica medievale (13).

Neppure va inteso nel significato della Scuola scozzese che fa capo a Reid, secondo cui il senso comune è lo stesso consenso universale degli uomini in un insieme di nozioni; se possiamo essere d'accordo nella valorizzazione di tale consenso non possiamo, però, esserlo sul fatto che esso venga assunto come criterio supremo di verità, non suscettibile di discussione razionale.

Come osserva il Maritain, "la filosofia non deve fondarsi sull'autorità del s. c. considerato puramente e semplicemente come consenso comune o testimonianza universale degli uomini o come istinto che s'imponga di fatto. Infatti, essa si fonda sull'evidenza non sull'autorità" (14).

Non, quindi, fondamento della Filosofia è il senso comune ma piuttosto "la filosofia lo giustifica colla sua dottrina dell'evidenza oggettiva o dell'essere evidente" (15).

Considerato come capacità naturale comune a tutti gli uomini, possiamo anche dire che il s.c. è la sana ragione nel suo uso spontaneo, applicata alla intuizione dei primi principi e alle più comuni deduzioni.

* * *

Ci si può chiedere, a questo punto: secondo i documenti citati, l'esistenza di Dio, principio e fine di tutte le cose, può anche essere oggetto di vera e propria dimostrazione filosofica? Intendiamo dimostrazione nel senso della filosofia classica.

"Ciò che chiamiamo sapere — dice Aristotele — è conoscere per mezzo della dimostrazione. Per dimostrazione intendo il sillogismo scientifico e chiamo scientifico un sillogismo il cui possesso costituisce per noi la scienza" (16).

La dimostrazione è dunque una specie di sillogismo, è propriamente il *sillogismo scientifico*; S. Tommaso dirà: è il sillogismo *faciens scire* (17), che si differenzia da tutte le altre specie di sillogismo per il carattere di verità delle premesse;

(12) De An. L. III c. 2, 425 b 8, 427 a 12.

(13) Cf. S. Tommaso in III De anima lez. III n. 609.

(14) J. Maritain, Introduzione generale alla Filosofia, trad. it. Torino 1939 p. 102.

(15) R. Garrigou Lagrange, Il s.c. trad. it. Brescia 1952 p. 43.

(16) Analitici posteriori L. I^o, 2, 71 b 17.

(17) Summa theol. I - II q. 54, a. 2,3.

queste sono costituite da principi primi e indimostrabili da cui, come da cause, scaturiscono conclusioni vere e necessarie.

Nella Scolastica medievale si è data molto importanza alla distinzione tra dimostrazione a priori (o per causam) e dimostrazione a posteriori (o per effectum), distinzione che, particolarmente, è stata applicata al problema della conoscenza di Dio. Rispondendo a chi obietta che noi non possiamo dimostrare che Dio esiste perché non possiamo conoscere l'essenza di Dio, S. Tommaso dice: "... Dicendum quod duplex est demonstratio. Una, quae est per causam et dicitur propter quid et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos" (18). E cioè: anche se noi non possiamo conoscere l'essenza di Dio e dedurre da essa l'affermazione certa della sua esistenza, (questa sarebbe la dimostrazione per causam o propter quid o a priori) tuttavia noi possiamo egualmente dimostrare l'esistenza di Dio deducendola necessariamente dagli effetti (la dimostrazione per effectum o quia o a posteriori).

Ora, certamente, nei testi della Bibbia e del Concilio non troviamo il termine dimostrazione ma ci sembra di poter affermare che la sostanza espressa da quel termine vi è chiaramente contenuta.

Se dimostrazione — intendiamo dimostrazione a posteriori —, nella sua forma più semplice ed elementare, significa concludere con certezza l'esistenza di una causa dalla riflessione sui suoi effetti, si deve dire che il testo conciliare e i passi della Bibbia, precedentemente citati, ammettono implicitamente la dimostrabilità dell'esistenza di Dio.

Infatti, in quei documenti si dice espressamente che sono stolti e inescusabili coloro che dalla semplice considerazione delle opere non sanno elevarsi alla conoscenza dell'artefice, dalla bellezza delle creature non sanno concludere la bellezza più eccellente, la potenza e la divinità della loro causa.

Non ci meraviglia, allora, il fatto che, frequentemente, nel Magistero ufficiale della Chiesa, si esprima un risoluto dissenso da tutte quelle posizioni di pensiero che negano la possibilità di provare l'esistenza di Dio con solidi argomenti, per mezzo della ragione, o che ammettono altre vie per la conoscenza di Dio, colle quali implicitamente viene negata la via del ragionamento. Ci basti qualche esempio:

(18) Ibid. I, q. 2, a. 2.

"Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitam perfectionem eius" (19)

"Vera ac sana philosophia nobilissimum locum habet, cum eiusdem sit ... permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere" (20)

D'altra parte, non sembra che ci possa essere altra via naturale per conoscere Dio all'infuori della dimostrazione. O la esistenza di Dio è immediatamente evidente, e in questo caso sarebbe fatica inutile il dimostrarla, o non lo è; in quest'ultima ipotesi, la dimostrazione diventa l'unica e necessaria via per conoscere naturalmente Dio.

Ora, l'esistenza di Dio sarebbe per noi immediatamente evidente se noi potessimo *intuire* Dio.

Il termine intuizione (da *intueor* - vedo) significa originariamente visione, ossia percezione diretta e immediata di un oggetto; trasferito dal campo della visione oculare alla sfera intellettuale, il termine, nel linguaggio filosofico, designa quella forma di conoscenza caratterizzata dalla immediatezza percettiva.

Così, è oggetto di intuizione un fatto che fa parte della propria esperienza personale.

Sono oggetto di intuizione i primi principi o verità per sé evidenti e necessarie, delle quali basta avere, perché siano conosciute in sé stesse, la nozione del soggetto, come ad es. la proposizione: l'ente non è il non ente.

Per quanto riguarda Dio, sembra che la conoscenza intuitiva sia stata ammessa da Malebranche il quale sostiene che noi non conosciamo le cose sensibili in sé stesse ma solo mediante le idee intelligibili e queste — archetipi secondo cui i corpi sono stati creati — sono da noi scorte direttamente in Dio, il quale non è visto da noi mediante un'idea ma in sé stesso; la cui esistenza, pertanto, non è da noi conosciuta mediante un ragionamento, ma attraverso la semplice intuizione intellettuale che ci attesta la presenza di Lui.

Malebranche, tuttavia, da buon cattolico, dice che l'intui-

(19) Denzinger 1622.

(20) Denzinger 1670.

zione naturale di Dio, su questa terra, non va confusa colla visione beatifica che si può avere solo col lume della gloria e che, sola, ci fa conoscere la vera essenza di Dio (21).

Anche l'ontologismo, che il Gioberti oppone allo psicologismo e al sensismo e secondo il quale all'intelletto è presente l'Ente in sè, dalla mente pensato, e non soltanto una modificazione sensibile della mente stessa (22) sembra che implichi una conoscenza intuitiva di Dio ed escluda la conoscenza che si ha per via di dimostrazione e ragionamento.

All'ontologismo sembra debba ridursi anche la teoria di coloro che ammettono che l'esistenza di Dio viene immediatamente conosciuta nell'idea di Dio, innata nella mente umana (23).

Ora, è da escludere che l'esistenza di Dio possa essere oggetto di naturale intuizione: non è un fatto della nostra personale immediata esperienza; non è una nozione per sè immediatamente evidente, come un principio primo di cui ci basta conoscere il soggetto per intuire in esso immediatamente il predicato.

Perché il predicato della proposizione "Dio esiste" potesse essere per noi immediatamente evidente bisognerebbe che noi potessimo conoscere perfettamente il soggetto della suddetta proposizione e cioè la stessa essenza di Dio.

Ci si potrebbe obiettare che anche presso i Padri della Chiesa si parla frequentemente di un innatismo dell'idea di Dio. Non entriamo nei dettagli della questione, variamente discussa, ma ci limitiamo ad osservare che quando i Padri affermano che l'idea dell'esistenza di Dio è così facile ed ovvia da potersi dire come insita e innata nella mente umana il loro scopo diretto non è di insegnare l'innatismo di quella idea, ma vogliono piuttosto sottolineare la facilità che si dà a tutti nell'acquisto di essa.

Ci sembra che assai felicemente la dottrina dei Padri possa compendiarsi in queste parole di S. Tommaso:

(21) Cf. spec. la sua opera *Entretiens sur la Métaphisique et la Religion*, Rotterdam 1688.

(22) Cf. *Teorica della mente umana*, l'opera curata dal Solmi (Torino 1910) e che costituisce una raccolta di frammenti giobertiani.

(23) Cf. Thomassinus (1619 - 1695). *De theologicis dogmatibus*, De Deo; J. Klee (1800 - 1840), *Histoire des dogmes*; Staudenmaier (1800 - 1856) *Dogmatik*.

"Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse" (24).

Altro è dire che la conoscenza di Dio è facile altro è dire che essa è innata o che è oggetto di intuizione.

Escludiamo, per quanto si è detto, vuoi l'innatismo vuoi l'intuizione e affermiamo la necessità di giungere alla conoscenza naturale di Dio mediante la dimostrazione razionale. Però, siamo anche d'accordo col Gratry il quale osserva che "se ci sono vere prove dell'esistenza di Dio queste prove debbono essere alla portata di tutti gli uomini poiché la luce di Dio illumina e deve illuminare ogni uomo, che viene in questo mondo" (25).

Capitolo Secondo

LA FILOSOFIA E IL PROBLEMA DI DIO

a) *Il concetto di filosofia in generale*

Nel campo dell'umano conoscere non v'è scienza che di fatto si pone e, aggiungiamo, che di diritto può porsi il problema di Dio se non la Filosofia.

Che cos'è dunque la Filosofia?

Dice il Mathieu che, secondo il significato letterale della parola, per filosofia s'intende "quella attività spirituale consistente nell'esercizio dell'amore per la sapienza" (26). E' una parola composta di due parti: la prima — *filo* (dal verbo greco *philèo*) — indica amore, tensione, aspirazione; la seconda — *sofia* — indica la meta di tale aspirazione e cioè la sapienza. Su questo significato letterale l'accordo non manca. L'accordo invece non c'è più, come appare subito sfogliando sia pur fuggacemente un libro di storia del pensiero filosofico, quando si tratta di esprimere una nozione più precisa.

(24) In Boethium de Trinitate prooem. q.1 a, 3 ad 6.

(25) De la connaissance de Dieu, I pag. 45.

(26) In Enciclopedia filosofica Vol. II col. 398, Venezia Rima 1957.

"La nozione di ciò che sia *f.* varia, anzitutto, a seconda che si ponga più forte l'accento sul momento della *tensione* o aspirazione o invece sull'oggetto a cui tale aspirazione si dirige. Nel primo caso, si darà soprattutto importanza, nel valutare l'attività filosofica, all'impegno personale di ricerca del filosofo e al suo atteggiamento di fronte alla vita; nel secondo, piuttosto al contenuto della dottrina professata, indipendentemente dal modo di giungervi, e alla capacità della dottrina di rivelare alla nostra intelligenza il reale.

Storicamente, il concetto che i diversi pensatori ebbero ed hanno tuttora della *f.* oscilla fortemente tra questi due poli, soggettivo e oggettivo, senza però ridursi mai completamente ad uno di essi. Una seconda variabile, in funzione della quale può oscillare il concetto di *f.*, è il termine a cui l'aspirazione tende, la *sophia*.

Dato che questa può essere intesa molto variamente, anche la *f.* può, di conseguenza, assumere significati molto diversi" (27).

Il concetto di filosofia, che è prevalso, prima, nella Scolastica e, poi, nel pensiero occidentale, è stato elaborato nella Grecia attraverso una lenta e graduale maturazione. Oltre che nel senso tecnico, presso i Greci, il termine fu usato anche nel significato generico di desiderio di cultura (28).

Per chiarire in qualche modo il concetto specifico di filosofia, la via migliore sarebbe percorrere la storia del pensiero filosofico e interrogare coloro che di essa hanno fatto lo scopo preminente della vita, cioè i filosofi.

Ciò naturalmente comporterebbe un cammino lungo che esula dai limiti di questo studio.

Tuttavia, non crediamo di doverci esimere da qualche cenno. In Platone si trova un'affermazione in cui la *sophia* (sapienza) viene identificata colla *episteme* (scienza) (29). Sappiamo anche che la scienza di Platone è la conoscenza eidetica che, avendo come oggetto le idee, è perfetta e immutabile e si contrappone alla *doxa* (opinione) la quale ha come oggetto il mondo sensibile ed è, invece, imperfetta e mutevole (30).

La filosofia del pensiero platonico indica, pertanto, amore, aspirazione alla conoscenza perfetta dell'idea, che è la verità ma

(27) Ibidem.

(28) Cf. Zeller, *la f. dei Greci*, a cura di R. Mondolfo I, Firenze 1932.

(29) *Theaet.* 145 E.

(30) *Resp.* VII, 534.

nello stesso tempo, significa un deciso impegno personale di vita ascetica, distaccata dai beni particolari ed esteriori e tutta rivolta alla ricerca di ciò che è Divino (31).

Alla formazione di tale concetto di Filosofia come asceti concorrono alcune dottrine tipiche del Platonismo, tra cui principalmente quella riguardante il dualismo tra anima e corpo e quella che riguarda il mondo sensibile in genere.

Poiché il corporeo è un impedimento a scorgere la verità, la filosofia viene intesa come "esercizio di morte" (32); non s'intende la morte concepita come fine ma come principio della vera vita, quella a cui l'anima è destinata dopo la sua uscita da questo mondo sensibile. Esercizio di morte, in questa luce, significa purificazione, distacco dalla sensibilità, dalle passioni, dagli impulsi istintivi.

Nel Convivio, prevale la concezione della Filosofia come Amore del Bello identificato col Vero e col Bene.

La concezione di filosofia che si ha in Aristotele, pur conservando il motivo platonico di amore alla verità, si colora di una specificazione propria e ciò in conseguenza della diversa posizione aristotelica di fronte al problema del mondo sensibile.

Rimane fermo per Aristotele che la verità e, quindi, la scienza è nell'idea; rimane fermo che la scienza, diversamente dall'opinione, si ha solo dell'universale e del necessario ma per Aristotele la realtà sensibile non è semplicemente occasione del risvegliarsi della scienza nell'anima ma è la fonte prima da cui la scienza stessa si forma, mediante il procedimento astrattivo che libera l'universale e il necessario già contenuto fondamentalmente nel concreto e nel particolare. Certo, parlando della scienza in Aristotele, il termine non va modernamente inteso poiché è noto che per lo Stagirita la scienza è la conoscenza delle cose per la loro causa: "si ha scienza quando conosciamo la causa per la quale una cosa è e che è proprio causa di tale cosa e non può essere altrimenti" (33).

E il termine di causa deve intendersi in tutta la sua estensione; si riferisce, quindi, a tutte e quattro le cause, o meglio alle quattro specie di cause che sono i principi primi di un

(31) Phaedr. 249 d.

(32) Phaed. 67 a.

(33) Anal. Post. I, 2, 71 b 9 - 12.

ente: causa materiale e formale (cause intrinseche), causa efficiente e finale (cause estrinseche) (34).

Quindi, scienza nel senso più vero è la scienza dimostrativa (di' oti, propter quid) la quale spiega le cose per mezzo delle cause ed essenze, e che, poste alcune premesse o principi, ne deduce le conseguenze (35).

Di qui, si comprende anche perché la fisica per Aristotele è una delle tre parti o dei tre gradi in cui si divide la filosofia teoretica (36).

La filosofia teoretica si identifica, quindi, colla scienza: essa è conoscenza degli enti nelle loro cause, cioè nei loro principi necessari e universali.

Poiché la scienza, così intesa, è il termine di un processo astrattivo, comprendiamo perché Aristotele distingue tre specie o gradi di scienze filosofiche in corrispondenza ai tre gradi di astrazione: fisica, matematica, filosofia prima o metafisica. La fisica astrae solo dagli elementi individuanti, e considera il mondo corporeo nei suoi aspetti qualitativi e quantitativi; la matematica astrae anche dalle qualità per considerare il mondo solo sotto i suoi aspetti quantitativi; la filosofia prima (detta pure filosofia teologica) astrae anche dagli aspetti quantitativi e considera la realtà in quanto è semplicemente ente (37).

I concetti di filosofia, maturati nell'antichità classica, non si perdono coll'avvento del Cristianesimo ma vengono assunti e integrati con i dati della Rivelazione. Così, il concetto platonico di filosofia come ricerca, come aspirazione all'idea, che è la verità, rinasce nella Patristica, specialmente in Clemente Alessandrino e in S. Agostino, e viene integrato col concetto rivelato secondo cui la Verità è Dio stesso, il Verbo di Dio (38).

La Scolastica preferisce integrare coi dati della Rivelazione

(34) *Metaph.* A c. 3 983 a 26 - 32. Cf. anche *Phis.* L. II, c. 3 e *Metaph.* Δ c.2 1013 a ss.

(35) Il concetto moderno di scienza, come può notarsi è assai diverso da quello elaborato da Aristotele. La sc., nel senso moderno, è intesa, piuttosto, come studio della realtà nei suoi aspetti particolari, mediante il metodo induttivo. Anche la ricerca delle leggi è, in sostanza, ricerca di cause prossime, quindi, particolari.

(36) *Metaph.* E 1026 a.

(37) *Ibid.*

(38) Cf. *Clem. Alex., Protrept.* VI, 10 - VII 6; *S. Ag. De Civ. Dei* VIII, l.

il concetto aristotelico di Filosofia come scienza. Soprattutto con S. Tommaso si rivendica alla ragione umana la capacità di giungere, attraverso la scienza filosofica, alla cognizione certa della esistenza di Dio e di alcuni principali attributi che riguardano la sua essenza (39).

Nell'età moderna, pur rimanendo ferma per un lungo periodo l'identificazione aristotelica tra filosofia e scienza, tuttavia l'affermarsi delle scienze matematico-sperimentali determina il sorgere di un nuovo concetto di scienza e, conseguentemente, di un nuovo concetto di filosofia.

Così, assecondando la spinta naturalistica del movimento rinascimentale, Francesco Bacone, fonda la sua filosofia naturale che, in termini desunti dalla tradizione aristotelico-scolastica, esprime il contenuto della moderna scienza sperimentale.

La filosofia, infatti, sia che si tratti della filosofia naturale, umana e civile ovvero della filosofia prima, per l'autore del *Novum Organon* è scienza modernamente intesa: essa si occupa soltanto dei principi più generali della scienza sperimentale (40).

E da Cartesio a Kant, il concetto di filosofia si muoverà su questa linea dell'applicazione al campo filosofico del metodo proprio della nuova scienza, dalla quale la filosofia verrà distinta solo per l'oggetto (Dio, l'anima, la moralità).

Kant, respingendo come un'illusione l'idea che alla filosofia possa applicarsi il metodo matematico, dopo incertezze e oscillamenti, tende piuttosto a considerare la filosofia come propedeutica critica e fondamento preliminare di ogni scienza. Il suo compito sarebbe propriamente lo studio delle condizioni che rendono possibile la conoscenza scientifica (41).

L'identificazione di filosofia e scienza, ritorna, invece, col l'Idealismo tedesco. Per Fichte, la filosofia è semplicemente la scienza o la dottrina della scienza (42).

Per Schelling essa è la scienza dell'Assoluto che, sola, merita l'appellativo di scienza (43).

(39) G. Gentes I,3.

(40) De dignitatibus et augmentis scientiarum, III, 1.

(41) Cf. Crit. della r. paura, la Dottrina del Metodo c.I, sez. I e Analitica dei principi I, parte II, L. II.

(42) Wissenschaftslehre, Weimar 1794 paragr. 1.

(43) Cf. Il Sistema dell'Idealismo trascendentale Tubinga 1800 paragr. 1.

L'identificazione vale anche e soprattutto per Hegel per il quale la scienza vera, che ci fa conoscere il reale, non è la scienza matematico-sperimentale. Questa, che separa e divide e si fonda sul principio di non contraddizione, è scienza astratta propria dell'intelletto (Verstand); mentre, la scienza vera e concreta, che ci fa conoscere il reale, è quella che include e supera la contraddizione, è, cioè, la scienza della ragione (Vernunft) e questa è la Filosofia la quale è "l'idea che pensa sè stessa, la verità che sa" (44).

Col Positivismo, si ha la crisi della concezione idealistica. Al rifiuto di voler considerare la scienza matematico sperimentale come il momento astratto del conoscere umano si unisce la risoluta affermazione che in quelle scienze si riassume tutto il sapere veramente concreto e positivo. Alla filosofia sembra così che venga meno ogni ragione propria di esistere e, anche quando non viene espressamente ripudiata, viene però ridotta a semplice classificazione delle scienze "unità delle scienze": espressione da cui appare chiaramente che alla filosofia non si riconosce un contenuto proprio, esaurendosi ogni contenuto nelle scienze matematico fisiche. La realtà, in questa concezione, non offre alla mente misteri da esplorare sensi profondi da indagare. Essa consiste tutta e sola nei fatti, nel complesso dei fatti dell'esperienza sensibile, che è oggetto di studio delle scienze sperimentali. Alla filosofia non rimane, tutt'al più, che raccogliere e interpretare i risultati delle scienze particolari (45).

(44) Cf. Enciclop. paragr. 574.

(45) Cf. A. Comte, Cours de philosophie positive. Parigi 1830 lez. 1. Nella concezione di Herbert Spencer si ha un'attenuazione della tesi, comtiana. Infatti, secondo lo S., un assoluto effettivamente reale e positivo si deve ammettere; altrimenti, diventa inconcepibile lo stesso relativo; tuttavia, tale assoluto è inconoscibile, è un potere incomprendibile (la forza universale) che è oggetto della Religione (Cf. First Principels 1862 parte Ia).

Compito della filosofia per lo S. non è trascendere il relativo, ma scoprire l'unica grande legge che regola l'eterna vicenda del divenire universale, la formula unica che possa spiegare tutti i fenomeni. Questa, secondo lo S., è l'evoluzione, il cui ritmo è il passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo (cf. o.c. p. II a paragr. 145).

Come si vede, la filosofia rimane sempre nell'ambito delle scienze empiriche. Per Roberto Ardigo la filosofia non ha soltanto il compito di raccogliere e classificare i risultati delle varie scienze, ma anche quello di porsi come fondamento e presupposto dell'indagine scientifica e studiare la legge universale immanente alla realtà che, come nello Spencer, è l'evoluzione, il cui ritmo,

Sembra che, nonostante la dominante ispirazione hegeliana, neppure l'Idealismo italiano riconosca alla filosofia una propria e specifica ragion d'essere. Infatti, per il Gentile la filosofia è ogni attività umana in quanto attuale; per il Croce è la metodologia della storia delle varie attività umane.

Per il Bergson, l'oggetto della filosofia è specificamente diverso da quello delle scienze: queste si interessano di ciò che è passibile di misura e la misura non può riferirsi che allo spazio; la filosofia, invece, studia quei modi di essere che costituiscono la vita interiore profonda (o durata) e che non si possono cogliere col procedimento matematico; la filosofia li coglie con un atto di conoscenza interiore (intuizione); quindi, essa non può considerarsi come una sintesi delle varie scienze ma è un modo di conoscere a sè stante (46).

Edmondo Husserl, fondatore della fenomenologia contemporanea, proveniente da una formazione rigorosamente matematica, ripetendo il tentativo di Cartesio, aspira a fare della filosofia una scienza rigorosa. La filosofia, pertanto, non deve presupporre nulla di ciò che viene comunemente ammesso, deve "mettere fra parentesi" tutte le persuasioni del senso comune e scientifiche sulle quali fino ad oggi ha riposato tranquilla. Questa sospensione dell'assenso (epochè o riduzione fenomenologica), basata sul metodo fenomenologico, che descrive solo ciò che è presente e manifesto alla coscienza, è la condizione preliminare e imprescindibile per raggiungere l'evidenza apodittica che resiste ad ogni dubbio: questa si ha soltanto in quella che Husserl chiama la "coscienza trascendentale" ossia l'essere della coscienza, ciò che appare alla coscienza, e di cui, in quanto appare e solo in quanto appare, non si può avere alcun dubbio poiché, in esso, soggetto e oggetto si identificano perfettamente.

Questo è il "residuo fenomenologico" della riduzione hus-

a differenza dello Spencer è il passaggio dall'indistinto al distinto. Anche qui, come si vede, la filosofia non trascende la sfera empirica delle scienze.

Col Neopositivismo del "Wiener Kreis" la situazione rimane sostanzialmente immutata: anzi, l'istanza antimetafisica viene più fortemente accentuata col la teoria del fisicalismo, per cui una proposizione è scientificamente valida solo quando può presentarsi come fatto fisicamente osservabile. Anche qui la filosofia è ridotta ad attività chiarificatrice delle scienze, senza contenuto proprio. Cf. Neurath O., *Phisikalismus in Scientia* 1931 pp. 279 - 303 Cf. *Enciclopedia internazionale delle scienze unificate* Chicago 1938.

(46) Cf. *Introduction à la Methaphisique* in *Rev. Methaphisique Morale* 1903.

serliana, ciò che è apoditticamente evidente perché intuito in sé stesso, attraverso l'intuizione eidetica delle essenze ideali, nella loro oggettività pura (47).

Heidegger, sebbene muova dalle istanze fenomenologiche del maestro Husserl, perviene, tuttavia, ad un concetto diverso di filosofia. La filosofia è essenzialmente ontologica, cioè analisi dell'essere in quanto esserci (dasein) ossia, in concreto, analisi esistenziale dei comportamenti umani.

La filosofia è, infatti, ricerca dell'essere; ma questo può cogliersi soltanto nell'esserci concreto che viene senz'altro identificato coll'esistenza umana.

Di qui, l'accentuazione umanistica e personalistica del concetto di filosofia, la quale è essenzialmente ricerca dell'esistenza autentica e, quindi, impegno di essere ciò che si è e sforzo di liberazione da ciò che è anonimo, inautentico e impersonale (48).

Dalla breve rassegna che precede, appare che, fatta eccezione, forse, per il Positivismo, in tutte le correnti di pensiero vige uno spontaneo, sia pur generico, accordo di massima sul fatto che la filosofia ha una sua ragion d'essere e che le compete una funzione specifica; e ciò è vero anche nel caso in cui si ammetta che il campo di indagine della filosofia sia il complesso degli oggetti propri delle scienze particolari e delle attività umane in genere.

Anche ammettendo che il suo compito fosse lavorare in campo altrui ma con un modo proprio di conoscere, la filosofia rivelerebbe egualmente la sua utilità, per non dire la sua necessità, se essa mirasse anche solo a dar ragione della meraviglia che nasce in noi, nell'avvicinarci alle cose del mondo dell'esperienza, studiata dalle scienze, e nel considerare i fatti delle varie attività umane: politica, storia, economia, arte e religione (49).

In linea di massima, si è d'accordo nel ritenere che le

(47) Cf. *Formale und Transzendente Logik*, Halle 1929 e *Meditations cartésiennes*, Paris 1931.

(48) M. Heidegger. *Sein und Zeit*, I parte, Halle 1927. *Was ist Metaphisik?* Halle 1920. Heidegger è considerato uno dei massimi esponenti della filosofia esistenzialista. E' noto che, nell'Esistenzialismo, si distinguono varie correnti le quali, pur avendo qualche motivo comune, si differenziano in modo rilevante. I limiti della presente ricerca non ci consentono di entrare nei dettagli.

(49) L'affermazione che la filosofia nasce dalla meraviglia fu prima di Platone (cf. *Theaet.* 155 D) e poi di Aristotele (*Metaph.* L. I° 982 b).

scienze particolari si propongono, in genere, di ricercare le cause prossime dei fatti e non si preoccupano se non dei fini pratici, prossimi e immediati.

Del resto, ci sembra chiaro che le scienze sperimentali non potrebbero, anche se lo volessero, dati i mezzi a loro disposizione, trascendere la sfera dell'esperienza.

Ora può dirsi che la meraviglia dell'uomo di fronte alle cose e ai fatti, soprattutto di fronte alla propria esistenza, si appaga veramente e pienamente delle risposte che possono dare le scienze particolari?

Se dobbiamo rispondere di no, per ciò stesso, risulta la utilità della filosofia nel suo porsi quale indagine sulle cose e sull'esistenza umana per ricercarne le cause ultime e i fini supremi, e cioè la ragion d'essere veramente e pienamente chiarificatrice.

* * *

b) *La Filosofia prima o Metafisica.*

L'ambito della nostra ricerca è circoscritto al problema di Dio. La nostra domanda è che cosa la filosofia ci dice intorno a questo problema.

Per la risposta, ci sembra opportuno riferirci ad Aristotele, il cui punto di vista è stato sostanzialmente adottato da San Tommaso e dalla sua scuola.

Lo Stagirita distingue tre parti o gradi nella Filosofia teoretica: *matematica, fisica, filosofia prima*; la quale ultima è da lui denominata anche *teologica* (50).

La filosofia prima è "una scienza che studia l'ente in quanto ente e gli accidenti che ineriscono ad esso in quanto ente. Essa non si identifica con nessuna delle scienze dette particolari; nessuna delle altre, infatti, indaga in generale sull'ente in quanto ente" (51).

Paragonando la filosofia prima colla fisica e la matematica, Aristotele nota le differenze:

(50) E' noto che il termine "Metafisica" si deve ad Andronico di Rodi (I sec. a.C.), il quale, nel dare un ordine alle opere di Aristotele, collocò dopo i libri di filosofia naturale (ta phisikà) quelli di "Filosofia prima" col titolo "tà metà tà phisikà".

(51) *Metaph. Lib. IV, 1 1003 a 25; Metaph. Lib. IV, 10005 a 15.*

"La fisica si occupa di enti inseparabili (dalla materia) ma non immobili e la matematica si occupa di alcuni enti, immobili sì, ma non separabili, forse, ma come si trovano nella materia; la filosofia prima, per contro, tratta degli enti separati e immobili" (52).

Avendo come oggetto l'ente in quanto ente, la filosofia prima è la scienza più universale, quella che precede tutte le altre (53).

E' vero — nota il Filosofo — che l'ente si considera non in un modo soltanto ma in molti modi; tuttavia, l'ente in quanto tale non è oggetto di più scienze ma di una sola, dal momento che tutti i modi della realtà sono modi dell'ente in quanto ente (54). E poiché l'ente in quanto ente è l'aspetto universalissimo della realtà, la filosofia prima, anche per questa ragione, si distingue dalle altre scienze, dalla Matematica e dalla Fisica, che studiano soltanto gli aspetti particolari dell'ente, si occupano, cioè, degli enti in quanto hanno una determinata natura, in quanto, cioè, sono tali enti (55).

Colui che possiede la filosofia prima si può dire veramente che sa ogni cosa perché "possiede la scienza dell'universale" e conosce, perciò, in certo qual modo, tutte le cose contenute sotto gli universali; egli, a differenza degli altri, comprende le cose più difficili, perché le cose più universali sono anche le più difficili, in quanto le più remote dai sensi e la scienza che egli ha è la più esatta tra tutte vertendo sui principi veramente primi (56).

Seguono gli elogi di questa scienza:

"essa è la *più atta ad istruire*, essendo la scienza che studia le cause".

Ad essa, sopra ogni altra, competono *l'intendere e il sapere*, perché "essa è la scienza di ciò che implica il massimo grado di intelligibilità". Infatti, essa si occupa dei *principi e delle cause* che sono "sommamente intelligibili, poiché per mezzo di essi e partendo da essi si conoscono le altre cose, né già essi stessi si conoscono per mezzo delle cose loro subordinate". Essa

(52) Metaph. Lib. VI, 1026 15.

(53) Ibid. 30; Metaph. Lib. XI, VII 1064 a b.

(54) Ibid. 1061 5 - 15.

(55) Ibid.

(56) Metaph. Lib. I, 1 982 a.

è la scienza che *insegna all'uomo il fine ultimo* al quale deve dirigere tutte le sue operazioni. E' l'unica, tra le scienze, che sia *veramente libera*, poiché non viene ricercata per alcuna necessità particolare, ma solamente per sé stessa (57).

E poi l'elogio più ambito:

la filosofia prima è una scienza *veramente divina*, "perché è quella che, soprattutto, è possesso della divinità e verte circa le cose divine" (58).

Soltanto essa studia la Causa delle cause, cioè Dio, Primo Motore Immobile (59).

I testi citati giustificano la preferenza che S. Tommaso e la sua scuola hanno avuto per la dottrina aristotelica.

Il concetto di filosofia come attività speculativa eminentemente teologica è stato riconosciuto fecondo per la elaborazione di una *Metafisica* di ispirazione cristiana.

La filosofia, infatti, nel suo grado più alto (filosofia prima) offre all'uomo una possibilità, una base per realizzare l'ascesa a Dio: una base solida e concreta. Si parte, infatti, dalla semplice constatazione che esiste qualcosa; il punto di partenza è l'ente in quanto tale, la realtà in quanto realtà, senza alcuna altra determinazione; e, procedendo per questa via dell'essere, si giunge necessariamente all'affermazione di un Ente primo.

Se la *Metafisica* ci illumina sulla sorgente dell'essere e ci informa intorno al nostro fondamento occorre dire che essa è una scienza assai utile per la soluzione di un problema vivo e concreto: il problema della vita.

Nota il Masnovo che è proprio qui tutta l'essenza della filosofia: nell'affrontare il problema della vita. In tanto il filosofo si preoccupa degli altri problemi in quanto si occupa del problema della vita. Così, il problema dell'universo interessa il filosofo solo in quanto lo aiuta a risolvere il problema del *fine ultimo* in tutte le sue ripercussioni individuali ed

(57) Ibid.

(58) Ibid. 983 a.

(59) Ibid. Lib. VI, 1 1026 a 15. Per le citazioni dei testi della *Metafisica* di Aristotele mi sono servito della traduzione di Pietro Eusebietti Padova CEDAM 1950.

Per S. Tommaso, che è il più aderente alla posizione aristotelica, la *Metafisica* è la scienza che tratta "de en te in communi et de ente primo quod est a materia separatum" (In I De Generatione et corruptione, proemium). Cf. anche in XI *Metaph.* lez. VII 12 n. 2264, 2256 ss; cf. In *Metaph.* proemio.

extraindividuali ed è chiaro che la soluzione del problema del fine ultimo è anche la soluzione del problema della vita (60).

Per tali suoi pregi e caratteristiche, ci è caro pensare la Metafisica come una scienza ancor viva e attuale, nonostante che altri hanno detto il contrario (61).

Capitolo terzo

LE DIMOSTRAZIONI METAFISICHE PER A CONOSCENZA DI DIO.

Lo strumento naturale di cui la Metafisica si serve per affrontare il problema di Dio, come del resto, ogni altro problema, è la ragione umana.

Questa, come si è notato precedentemente, giunge al possesso delle verità, che non sono per sé stesse evidenti, non per via d'intuizione ma attraverso il procedimento discorsivo, ossia mediante la dimostrazione o ragionamento.

Ora, poiché l'esistenza di Dio è una verità per se nota quoad se — dice S. Tommaso — ma non per se nota quoad nos, l'uomo giunge a possederla non con un atto di conoscenza intuitiva ma attraverso la via delle argomentazioni razionali o prove della ragione.

Quante siano e quali siano queste prove è difficile rispondere e noi non intendiamo affrontare tale questione. Sappiamo che, nella storia del pensiero filosofico, se ne incontrano molte. Si potrebbe porre la domanda se alcune di esse siano riducibili allo stesso contenuto; ci si potrebbe chiedere se tutti gli argomenti proposti dai filosofi per dimostrare l'esistenza di Dio abbiano, di fatto, valore oggettivo e universale. Ma anche tale questione non rientra nei limiti del presente studio.

(60) A. Masnovo, *La Filosofia verso la Religione* Milano 1963 pag. 8.

(61) E' noto che la sentenza di morte della Metafisica in modo ufficiale è stata pronunciata nella *Critica della ragione pura* di Kant.

Cf. anche Cologero Guido, *la conclusione della filosofia del conoscere*. Firenze 1938. A pag. 215 leggiamo: "Nel sec. XVIII morì la Metafisica, nel XX muore la gnoseologia.

Condividiamo, comunque, l'osservazione della Vanni Rovighi:

"Gli argomenti filosofici per dimostrare l'esistenza di Dio, proprio perché sono filosofici, non possono presupporre se non ciò che è dato dall'esperienza e di qui debbono partire per ascendere a Dio.

Di fatto, nella storia del pensiero umano, gli argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio partono da un dato di esperienza sia esso il mondo considerato nel suo ordine e nella sua bellezza, come nel *Peri philosophias* di Aristotele, sia la nostra conoscenza delle verità necessarie, come in S. Agostino, sia la finitezza e la gradazione delle perfezioni nelle cose che conosciamo, come nel *Monologion* di S. Anselmo, sia il divenire nel mondo che ci circonda o nel nostro stesso spirito, come in S. Tommaso.

Tutti si domandano: il mondo dell'esperienza è l'assoluto? Può stare da sé o esige, per non essere contraddittorio, l'esistenza di un altro? Quali caratteri deve avere questo altro per rendere ragione del mondo dell'esperienza, ossia perché il mondo dell'esperienza non sia contraddittorio?

Solo dopo aver risposto a queste domande si può giustificare filosoficamente l'affermazione dell'esistenza di Dio" (62).

LA PRIMA VIA DI S. TOMMASO

Per il nostro scopo che è quello di giustificare l'affermazione del Concilio Vaticano secondo per cui la ragione umana può, colle sue forze naturali, conoscere con certezza l'esistenza di Dio e i suoi principali attributi, non occorre riferirsi a tutte le prove che S. Tommaso espone nella *Summa Theologica* e nella *Summa Contra gentiles* e neppure alle altre assai interessanti che si trovano presso i filosofi di ogni tempo, ma è sufficiente riferirci anche ad una soltanto purché dotata di valore dimostrativo. La nostra scelta è caduta su quella prova che S. Tommaso definisce *prima et manifestior via*. Eppure, non possiamo nasconderci che, nei riguardi di questa prova, so-

(62) Cf. *Elementi di Filosofia*, Brescia 1964 pag. 91.

no state avanzate, ai nostri giorni, riserve e difficoltà da parte di vari studiosi (63).

Tuttavia, tenteremo di mostrare che le obiezioni formulate non ne hanno diminuito l'intrinseco valore.

La prima via, che si ispira ai fondamentali principi della Metafisica aristotelica, ha, qui, la preferenza perché veramente, come afferma l'Aquinate, è la più evidente e la più accessibile a tutti e gode, quindi, di quella universalità che viene presupposta dalla dottrina conciliare e dai passi biblici a cui tale dottrina si ispira.

Prima et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur, movet autem aliquid, secundum quod est actu. De potentia autem non potest aliquid reduci in actu, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Im-

La prima e più evidente via è quella che prende le mosse dal movimento. E' certo, infatti e consta ai sensi, che alcune cose si muovono in questo mondo. Ora tutto ciò che si muove è mosso da altri. Nessuna cosa, infatti, si muove se non in quanto è in potenza a ciò verso cui si muove; ciò che invece muove muove in quanto è in atto (rispetto a ciò a cui tende il movimento). Ora, nessuna cosa può passare dalla potenza in atto se non per opera di un ente già in atto: come ciò che è caldo in atto, ad es. il fuoco, fa sì che il legno che è caldo in potenza sia caldo in atto e perciò lo muove ed altera. Ora non è possibile che una stessa cosa sia nello stesso tempo in atto e in potenza per il medesimo rispetto, ma ciò è possibile so-

(63) Cf. D. Dubarle. *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine* in St. Thomas d'Aquin aujourd'hui, in *Recherches de philosophie* VI, Paris 1963 pag. 152.

Dello stesso cf. *Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, nel Vol. *De la connaissance de Dieu*, Dèscléé De Brower 1958.

possibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit moves et motum vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum (64).

lo per diversi rispetti: ciò che è caldo in atto non può essere nello stesso tempo caldo in potenza, ma, nello stesso tempo, è freddo in potenza. E', perciò, impossibile che un ente qualsiasi sia nello stesso modo e per il medesimo rispetto movente e mosso o, in altre parole, che muova sé stesso. Tutto ciò che si muove, adunque, deve essere mosso da altri. Se, pertanto, ciò da cui deriva il movimento si muove a sua volta, è necessario che anch'esso sia mosso da un terzo e questo da un quarto e così via. Ma nella serie dei moventi e dei mossi non si può procedere all'infinito: poiché, a voler procedere all'infinito, conseguirebbe che non si avrebbe alcun primo motore e, di conseguenza, nessun altro motore, in quanto che i motori secondi non muovono se non perché sono mossi da un primo motore, così come il bastone non muove se non perché è mosso da una mano. E' necessario, dunque, arrivare ad un primo motore che non sia mosso da alcun altro: e questo è ciò che tutti gli uomini intendono per Iddio.

* * *

La prima e più evidente via. L'argomento desunto dal movimento è chiamato da S. Tommaso la prima e più evidente via che si offre all'uomo per elevarsi alla conoscenza di Dio.

(64) Summa theol. I, 2, art. 3.

Nel *Compendium theologiae*, una delle ultime opere dell'Aquinate, tale argomento è l'unico che viene proposto (65). Ci sembra di poter dire che la ragione di ciò sia nel fatto che questo è veramente l'argomento fondamentale e gli altri, come si mostrerà in seguito, sono già in qualche modo implicitamente contenuti in questo e di questo possono considerarsi sviluppi e approfondimenti.

Infatti, l'argomento della prima via, analizzandolo bene, appare scaturire immediatamente dai due concetti semplicissimi di *essere* e *divenire*, così come sono ricavati dalla più comune esperienza, concetti sui quali S. Tommaso, sulle orme di Aristotele, ha fondato tutta la sua *Metafisica*.

In questa prima via, si parte da un dato per sé stesso evidente che non occorre dimostrare ma che basta semplicemente mostrare poiché si tratta di un fatto indubitabile della nostra esperienza riguardante il mondo esterno e lo stesso nostro mondo interiore:

l'esistenza del movimento.

"E' certo — dice S. Tommaso — che alcune cose si muovono in questo mondo".

Il termine movimento (lat. *motus*) in questo testo della *Somma teologica* non va inteso nel significato ristretto di movimento locale, ossia cambiamento della situazione spaziale di una cosa, ma va inteso come mutazione in genere, sia istantanea sia successiva. Ciò è confermato dall'esempio che viene addotto nel testo stesso: il riscaldamento, che non era certamente considerato da S. Tommaso come un movimento locale ma come un mutamento qualitativo. Quindi "motus" equivale, nel testo, alla "chinesis" aristotelica, che è il passaggio dalla potenza all'atto:

"l'atto (*enèrghēia*) o attualità (*entelècheia*) di ciò che è in potenza in quanto è in potenza" (66). Lo stesso Aristotele spiega che il movimento si dice "atto non nel senso che ciò che è in potenza sia già sé stesso (cioè alcunché di realizzato)" ma in quanto ciò che è in potenza viene considerato in via di attuazione, in quanto, cioè, muovendosi, tende a diventare altro da ciò che è ora (67). Nello stesso passo, Aristotele enumera al-

(65) *Compendium Theologiae* cap. 3.

(66) *Metaph.* XI, 9, 1065 b - 35.

(67) *Ibid.* 20.

cuni casi di movimento: la costruzione di una casa, il passeggiare, il mendicare, l'invecchiare, il crescere, l'imparare (si noti, nell'ultimo esempio, il movimento è riferito anche alla vita spirituale (68).

S. Tommaso, nel Commento alla Metafisica di Aristotele, osserva, a questo proposito, che, sebbene il movimento è chiamato dal Filosofo *atto*, tuttavia si tratta di atto imperfetto perché atto di una cosa che non è ancora realizzata ma è in via di realizzazione (69).

E' certo che S. Tommaso, nella determinazione del significato metafisico di movimento (*motus*) dipende da Aristotele come appare dai suoi commenti alla Fisica e alla Metafisica.

Quindi, il dato sperimentale d acui si parte, nella prima via, è il movimento non nel senso ristretto di movimento locale ma nel senso più largo di *mutazione in genere*: mutazione che si identifica col *divenire*. Infatti, per Aristotele e S. Tommaso sia per il movimento (*chinesis*) sia per il divenire (*ghenesis*) vale la definizione: atto di un ente in potenza in quanto in potenza (energia tou *dynamei ontos* è *ontos*): atto, cioè, di un ente che si vien realizzando e che, perciò, nel suo stesso attuarsi è ancora in potenza e, quindi, è atto imperfetto (70).

Osserva opportunamente il Mazzantini che "il *divenire* non si oppone all'essere *come tale* (per quanto molto spesso così sia stato detto e si continui a dire); all'essere come tale nulla si può propriamente opporre; nell'essere come tale, anzi, il divenire necessariamente rientra come una delle sue forme fondamentali; il divenire, se mai, si potrà concepire in opposizione all'essere inteso come un *permanere in sé*, dato che il divenire stesso indica l'essere come passare ad altro, ossia il passare ad altro atto o stato o modo o aspetto del medesimo ente, in altre parole, il divenire è l'essere altro da prima, intendendo il prima e il poi in senso temporale e in senso logico (71).

Ora, il divenire, come dice S. Tommaso, è un fatto evidente: *certum est*.

E' certo che esistono cose che divengono, ossia mutano,

(68) Ibid.

(69) InXI Metaph. lez. IX ed. Cathala. 2305 - 2306.

(70) Phis. 1. III. c.l. (201 a, - b, 10). Così S. Tommaso cf. In Phis. lect. 2 n. 2 segg.

(71) In Encicl. Filos. già cit. alla voce "divenire".

nel mondo che ci circonda, mondo senza vita e mondo vivente, sia vegetale sia animale. Di questo divenire veramente può dirsi, con S. Tommaso, che "sensu constat", si può constatare anche sensibilmente. Così si constata sensibilmente il divenire di questa massa di farina impastata con acqua che, sotto l'azione del lievito, si rigonfia.

Così, egualmente, si constata coi sensi il divenire di questa quantità di liquido che prima era freddo ed ora si sta riscaldando. E' pure constatabile il divenire di questa cellula-uovo fecondata che, in un certo periodo di tempo, dà origine ad infinite cellule così profondamente diverse fra di loro sia per forme che per caratteri e funzioni, cellule che danno origine, a loro volta, ai più differenti tessuti: la pelle, le penne, i muscoli, le ossa, il cuore, le arterie, le vene, i polmoni, l'apparato digerente, l'apparato genito-urinario, l'occhio, l'organo dell'udito, il sistema nervoso.

Veramente, il divenire nelle sue forme più svariate, è un fatto sperimentabile e certo. Sarà il divenire della pianta che, attraverso la fotosintesi clorofillica, per l'azione congiunta delle foglie e delle radici, forma gli idrati di carbonio — amidi e zuccheri — tanto preziosi alla vita animale, o altre sostanze aventi finalità molteplici.

Sarà il divenire di una larva di flugello che, nel chiuso del bozzolo, evolve in crisalide e poi in farfalla.

Sarà ancora il divenire di una pianta che, dallo sboccio del fiore, passando attraverso l'impollinazione e fecondazione, giunge a quel processo embrionale in cui si osserva l'evolversi dell'ovulo in seme.

Possiamo, a questo punto, anticipare un'osservazione che ci sarà utile per le conclusioni finali e cioè che il divenire, da noi constatabile, ci appare anche come un divenire finalizzato: non un movimento che procede a caso, alla cieca, senza un ordine e uno scopo, ma un processo guidato da finalità ben precise e determinate che fanno dei vari momenti del divenire un tutt'uno armonico e ordinato.

Sensu constat ... Sì, veramente, come dice S. Tommaso, il divenire è constatabile sensibilmente. Ed oggi, possiamo aggiungere, grazie ai progressi delle scienze sperimentali, i sensi dell'uomo uniti all'intelligenza e potenziati dai numerosi strumenti della tecnica, possono vedere e sperimentare molto e molto di più di quanto non potessero ai tempi di Aristotele e S. Tommaso.

L'espressione tomistica "certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo" non deve intendersi in senso esclusivo quasi che S. Tommaso voglia dire: noi siamo certi solo del divenire che si può constatare sensibilmente. L'inciso — *et sensu constat* — deve piuttosto intendersi nel senso che c'è una particolare forma di divenire — quella del mondo corporeo — di cui siamo certi, oltre che per via di conoscenza intellettuale, anche per via di esperienza sensibile, senza voler escludere, con ciò, che noi possiamo essere certi anche di altre forme di divenire che non sono constatabili sensibilmente, come ad esempio, il divenire del mondo spirituale, del nostro io interiore. Che il divenire (motus) si verifichi anche nella vita spirituale è stato chiaramente ammesso da S. Tommaso come ha dimostrato la Vanni Rovighi (72).

Anche per il divenire del mondo spirituale (vita intellettuale, vita volitiva) vale, per S. Tommaso, la definizione già data: "atto di un ente in potenza in quanto in potenza" e valgono parimenti tutte le considerazioni che, nel testo della prima via, vengono tratte dal divenire in generale.

Del divenire spirituale non si può dire "*sensu constat*" poiché esso non è constatabile sensibilmente; si può dire, però, "*certum est*" ossia che esso è un fatto certo, evidente per l'indubitabile testimonianza dell'autocoscienza.

E' certo, ad esempio, in questo mondo che chiamo il mio io, l'evolversi di un pensiero o il maturarsi di una decisione, il sopraggiungere di un senso di timore o il rinascere della speranza. Sono certo che un senso di angoscia sta per sopraffarmi alla considerazione della mia fragilità esistenziale, al riflettere che questo mio proprio divenire costituisce quasi una incombente minaccia al mio stesso essere. Si potrebbero moltiplicare esempi di questo genere che l'analisi fenomenologica esistenziale ha messo così bene in luce ai nostri giorni, con suggestiva ricchezza di particolari.

* * *

Omne autem quod movetur ab alio movetur. Dopo aver mostrato il fatto evidente del divenire, S. Tommaso trae da esso alcune considerazioni e, prima fra tutte, la seguente: "omne autem quod movetur ab alio movetur". E' il primo anello

(72) Cf. Elementi di Filosofia Vol. II°, Brescia 1964 pag. 102 - 103. Si citano i testi della Somma teologica:

I, q. 79. art. 4; Ia IIae. q. 8, art. 4.

di una serie di considerazioni concatenate, colle quali S. Tommaso vuol rispondere ad un interrogativo che sorge spontaneo, non appena si constata il divenire.

Quali sono le implicazioni di questo dato dell'esperienza?

In altre parole, quali sono le esigenze del divenire?

Dobbiamo osservare, innanzitutto, al fine di evitare equivoci, che per Aristotele e S. Tommaso, il divenire può concepirsi solo come *divenire di un ente (atto di ente in potenza in quanto è in potenza)*. Non esiste, cioè, e neppure è concepibile, un *divenire senza soggetto*, sul tipo di quello immaginato da Hegel che sembra farne l'unica realtà concreta (73). Un tale divenire "è l'assolutamente indeterminato, l'assolutamente privo di contenuto; nè tale nè tal altro, perché appena io dico tale o tal altro penso il divenire come divenire di qualche cosa. Senza il qualche cosa che diviene manca, infatti, al divenire quella unità senza la quale esso non è neppure divenire ...

Ci si illude di concepire il divenire scisso dal diveniente perché si pensa anche il passaggio, il fluire, come determinato; ma, si noti bene, in tanto si può pensare, ed effettivamente privo di contenuto; nè tale nè tal altro, perché appena saggio da A e B; è impossibile infatti un divenire senza un *terminus a quo* ed un *terminus ad quem*. Ma nell'ipotesi del divenire senza soggetto svaniscono anche A e B, perché anch'essi si risolvono in un fluire; e allora come è più concepibile il divenire?

Dunque il *reale divenire* è sempre *divenire di un ente*; in realtà ci sono enti divenienti, non c'è il divenire" (74).

Se il divenire può concepirsi soltanto come divenire di un ente, è chiaro che il divenire stesso non può concepirsi nè in opposizione all'essere nè scisso dall'essere. Se il divenire è una realtà non può concepirsi se non come essere, come una delle tante forme, dei tanti modi di essere (75).

(73) G.W.F. Hegel. Lezioni sulla storia della Filosofia, trad. Codignola e Sanna Vol. I°, Introduzione pag. 34. Altro assertore del divenire puro è il Bergson. Cf. spec. l'evolution creatrice capp. I° e IV. Prais 1907.

(74) Sofia Vanni Rovighi, op. cit. pag. 65.

(75) Dalla storia del pensiero filosofico apprendiamo che tutti i tentativi fatti per contrapporre il divenire all'essere sono finiti o nella negazione del divenire o in quella dell'essere. Così, Parmenide e Spinoza riducono il divenire ad una illusione dei sensi che va superata colla riflessione intellettuale la quale, soltanto, scopre l'essere uno e immutabile.

Ed ecco, allora, che, volendo noi rispondere alla domanda: quali sono le esigenze del divenire?, non possiamo che riferirci all'essere e considerare il divenire stesso concretamente come *realtà diveniente* le cui esigenze, pertanto, saranno, innanzitutto, quelle proprie dell'essere in quanto tale.

E' opportuno sottolineare questo punto: non c'è realtà (ossia essere) se non nell'essere; nulla di ciò che è può concepirsi come estraneo all'essere. In altre parole, la nozione di essere è *trascendentale* non, però, nel senso kantiano. Sappiamo che per Kant la *trascendentalità* è proprietà originaria dell'atto conoscitivo; per lui il trascendentale è il fondamento di quell'unica Metafisica veramente utile che è la *Metafisica critica*, di puro carattere gnoseologico, che procede da un impiego immanente della ragione e che è *metafisica della natura e metafisica dei costumi*, in funzione del duplice uso della ragion pura, uso speculativo ed uso pratico (76): metafisica che viene contrapposta alla *Metafisica tradizionale* detta del noumeno, o dogmatica o trascendente in quanto si propone di trascendere l'esperienza e di conoscere il noumeno: metafisica inutile e priva di valore scientifico perché vuota, essendo priva dell'unico contenuto possibile, di quell'unica materia dell'umano conoscere, che è l'intrascendibile mondo dell'esperienza (77).

Il trascendentale di Kant è, quindi, il complesso ovvero la trama delle condizioni soggettive del conoscere fenomenico;

Si potrebbe obiettare che anche il passaggio dalla illusione dei sensi al suo superamento intellettuale è un divenire, il quale, pertanto, viene ad essere affermato nell'atto stesso in cui si nega.

Dal lato opposto, Eraclito, Hegel, Bergson e Gentile, pur procedendo per vie diverse, finiscono coll'incontrarsi nella riduzione di ogni realtà a divenire.

E' vero che Hegel ha tentato di salvare il concetto di essere colandolo nel concetto di divenire inteso come unità o sintesi di essere e non essere (Cf. Enciclopedia paragr. 92 trad. Croce).

Ma è evidente che tale concetto di realtà intesa come sintesi di contraddittori, in cui l'essere non è più nulla di determinato, identificandosi colla sua negazione, finisce per rendere la stessa realtà assurda e inintelligibile; tanto che l'autore della formula panlogista "il reale è razionale" non a torto è stato considerato da uno studioso neohegeliano come il più grande irrazionalista della storia, avendo posto la contraddizione, cioè l'irrazionale, nel seno stesso del concetto.

(Cf. Kroner R, Von Kant bis Hegel, vol. II, Tübingen 1924 pag. 271).

(76) Cf. Critica della ragion pura, trad. G. Gentile - Lombardo Radice Bari 1924 pp. 631 - 632.

(77) Op. cit. pp. 19, 53, 237 - 254, 639-641.

trascendentali sono le categorie a priori; trascendentale è l'io penso, condizione prima delle categorie condizionanti; il trascendentale, comunque, è in funzione del mondo fenomenico per il quale soltanto può avere valore e significato. Di qui i limiti del trascendentale kantiano (78).

Il nostro significato di trascendentalità è profondamente diverso. Noi diciamo che è trascendentale la nozione di ente nel senso spiegato da S. Tommaso:

"Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens ... Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaph. quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur" (79).

Quindi, secondo S. Tommaso, la nozione di essere è la prima, la più nota ed universale tra quante ne abbiamo, è la nozione implicita in ogni altra; essendo ogni realtà essere, tutte le altre nozioni non si possono ottenere aggiungendo qualcosa che determini il concetto di essere.

Che cosa potrebbe aggiungersi che non sia essere?

Neppure possono concepirsi, pertanto, differenze che siano estranee al concetto di essere e che possano aggiungersi a tale concetto per determinarlo ulteriormente. Tutte le differenze o determinazioni debbono già essere contenute, sia pure implicitamente e in modo inespresso, nel concetto di essere.

Così, quando di un ente si dice che è una sostanza, o una quantità o una qualità, che è un atto o una potenza, un ente assoluto o relativo, tutte queste determinazioni — sostanza, quantità, qualità, atto, potenza, assoluto, relativo — sono modi di essere e quindi sono già implicite nella nozione di essere.

(78) Cf. per questa questione M. Casula, Studi kantiani sul trascendente, Milano 1963 e A. Rigobello, I limiti del trascendentale in Kant, Milano 1963,

(79) De Verit. q. 1, art. I; Cf. anche S. Theol. I q. 4 ad 1.

Già Aristotele, risolvendo le difficoltà che indussero Parmenide ad ammettere l'essere uno e a negare come illusione dei sensi la molteplicità e il divenire, osservò che la tesi di Parmenide sarebbe valida solo nel caso in cui il concetto di essere dovesse considerarsi come un genere che per essere specificato o determinato richiedesse l'aggiunta di una differenza estranea, come avviene, ad esempio, del concetto "animale" che può essere specificato dai concetti "razionale" e "irrazionale": ma l'essere non può considerarsi un genere poiché contiene già in sé stesso, sia pure soltanto in modo inespresso, tutte le altre nozioni generiche o specifiche (80). La trascendentalità che noi affermiamo consiste, quindi, in quella proprietà dell'essere, estensibile di diritto a tutte le nozioni che seguono immediatamente l'essere in quanto essere (l'uno, il vero, il buono), per cui l'essere stesso in quanto tale *trascende* tutte le altre nozioni; cioè tutte le altre nozioni debbono considerarsi intrinseche alla nozione di essere che le contiene in sé stessa in atto, sebbene implicitamente e, quindi le supera tutte per universalità.

Per quanto detto, a proposito del concetto di essere, non si può far uso del procedimento astrattivo nel senso rigoroso del termine.

Astrarre significa prescindere dalle differenze specifiche o dalle note individuanti per giungere ad un concetto più universale; ad esempio, potrei prescindere dalle note specifiche di questa realtà che chiamo "uomo" e considerare in essa soltanto l'« *animalità* »; posso farlo perché animalità e razionalità si distinguono realmente; ma non potrei, ad es. in questo fiore, prescindere da ogni altra cosa per giungere alla nozione di essere; di fatto, ogni cosa da cui cercassi di prescindere è essere. Tutte le determinazioni, tutti i modi di essere sono nell'essere attualmente se pure implicitamente; ciò che, invece, non avviene per la nozione "animale" che è un genere: la nozione "animale" contiene la razionalità potenzialmente ma non attualmente, poiché la razionalità è una differenza per se estranea alla nozione "animale".

* * *

Colla caratteristica della trascendentalità è intimamente connessa quella *dell'analogia dell'essere*.

(80) Metaph. II c. 3, 998 b 22.

Poiché il concetto di essere è trascendentale, ossia contiene dentro di sé, in modo inespresso ma inattuale, tutte le differenze, nel concetto stesso di essere c'è una *identità* ed una *diversità*. L'identità non può, però, intendersi in senso perfetto ed assoluto, altrimenti avremmo l'essere inteso monisticamente, implicante, come è chiaro in Parmenide, la negazione della pluralità ed anche, come è chiaro nello Spinoza, una concezione radicalmente panteistica.

Non si può, in altre parole, affermare una tale identità nel concetto di essere da comportare la omonimia od univocità, quasi che i vari vocaboli, coi quali si esprimono le differenze dell'essere, contengano, in realtà, lo stesso significato; non si può dire, cioè, che i termini coi quali vengono espresse le differenze dell'essere sono *univoci*.

D'altra parte, anche la diversità non può intendersi in senso assoluto, come avviene nella predicazione *equivoca*, in cui termini identici applicati a più soggetti esprimono significati totalmente diversi.

Occorre, dunque, seguire una via *media*: quella, in cui i termini esprimono un significato in parte identico e in parte diverso. Ecco l'*analogia*, affermata tanto da Aristotele quanto da S. Tommaso (81).

Si suole distinguere tra i commentatori tomisti una duplice analogia: l'analogia di attribuzione in cui uno stesso attributo si predica di più cose secondariamente e in modo estrinseco (analogata *minora*) per rapporto ad un'altra di cui si predica principalmente e in modo intrinseco (analogatum *princeps*).

Così, la "*sanità*" si attribuisce all'uomo, al cibo e all'aria; ma solo riguardo al primo, essa esprime una qualità intrinseca; quanto agli altri, costituisce semplicemente una denominazione estrinseca per un rapporto che essi hanno colla sanità dell'uomo (82). C'è, poi, l'*analogia di proporzionalità*; intendiamo proporzionalità propria e non semplicemente metaforica, sul tipo di quella ammessa da Mosheh Maimonide spe-

(81) Per Aristotele si cf. *Metaph.* V, 6, 15 1016 b; XIV, 6 1093 b 19; IX, 6, 3 1048 a 37. Per S. Tommaso cf. *De Veritate* q. 2, a. 11 e *Summa theol.* I q. 13, a. 5.

(82) Caietanus, *De nominum analogia* c. IV — Giovanni di S. Tommaso, *Logica* II q. 14, a. 4.

cialmente nella sua opera "Moreh nebukim" (83); così, ad esempio, nelle proposizioni "Dio è sapiente e l'uomo è sapiente", l'attributo della sapienza esprime un contenuto intrinseco e veramente realizzato tanto nel soggetto "Dio" quanto nel soggetto "uomo" e non semplicemente una denominazione attribuita dall'intelletto; inoltre, con tale attributo, non si indica qualcosa di assolutamente identico nè qualcosa di assolutamente diverso in Dio e nell'uomo ma *qualcosa di simile* e la somiglianza stessa si traduce in una proporzione: la sapienza di Dio sta alla natura di Dio come la sapienza dell'uomo sta alla natura dell'uomo.

Tale attributo non si predica di Dio e dell'uomo in senso metaforico o improprio ma formalmente cioè in senso proprio, in quanto in Dio e nell'uomo si realizza, sebbene in modo diverso, lo stesso e identico concetto di sapienza.

L'analogia che interessa la nozione di essere, è, soprattutto, l'analogia di proporzionalità. Ciò significa che la nozione trascendentale di essere e le altre nozioni trascendentali (unità, verità, bontà) che appartengono all'essere in quanto tale, si ritrovano, in forma analoga, proporzionalmente alle singole nature, in tutte le differenze dell'essere e in tutti i più vari modi in cui l'essere può atteggiarsi.

L'analogia e la trascendentalità sono nozioni basilari nella Metafisica aristotelico-tomistica: sono esse che, privando di qualsiasi fondamento la concezione monistica dell'essere, rendono intelligibili il divenire, la pluralità e la diversità degli enti e permettono, nello stesso tempo, lo sviluppo armonico di tutta l'ulteriore metafisica.

* * *

La legge suprema ontologica e logica dell'Essere.

Potrebbe sembrare che stiamo divagando, poiché, essendo partiti dalla prima via di S. Tommaso che è la via del divenire, ci ritroviamo, ora, a percorrere la via dell'essere.

Ma non dobbiamo dimenticare quanto abbiamo già detto,

(83) L'unica analogia applicabile a Dio e alle creature, secondo il Maimonide, è l'analogia metaforica o impropria per cui, ad es., si dice che Dio e l'uomo, adirandosi, puniscono il colpevole.

Cf. l'edizione francese della "Guida" di S. Munk, *Le guide des égarés* in 3 voll. Parigi 1855 - 1866.

che, cioè, il divenire non esiste e neppure è concepibile se non come divenire di un ente; che il divenire stesso rientra nell'essere come una sua categoria. come un suo modo o atteggiamento.

Ciò chiarito, ci preme osservare subito che *dal concetto di essere trascendentale e analogo* segue immediatamente una proposizione che possiamo chiamare la legge suprema o il supremo principio sia ontologico sia logico dell'essere: il cosiddetto *principio di non contraddizione*.

Esso merita, qui, un accenno essendo l'anima delle argomentazioni della prima via tomistica.

Sebbene, forse, una prima formulazione del principio di non contraddizione si ritrovi già nell'antitesi "essere - non essere" di Parmenide (84), tuttavia nella filosofia classica, fu Aristotele a darcene per primo una chiara trattazione e a metterne in luce il fondamentale valore logico e metafisico. Citiamo qualche passo:

"E' impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo" (85);

"E' impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non convenga ad uno stesso soggetto e sotto il medesimo punto di vista" (86).

Le formule citate esprimono il principio di non contraddizione come la *suprema legge ontologica*, legge, cioè, dell'ente in quanto ente. Ma lo stesso Aristotele si prende cura di avvertirci che quel principio è anche la *suprema legge logica*, cioè del pensiero; dice, infatti, che non solo è impossibile che una stessa cosa nel medesimo tempo e per il medesimo rispetto sia e non sia ma è anche impossibile che *lo stesso uomo pensi* che la medesima cosa per il medesimo rispetto e nel medesimo tempo sia e non sia (87).

Il principio di non contraddizione, secondo Aristotele, è il *principio più certo* poichè:

- a) circa questo principio non è possibile l'errore;
- b) esso non presuppone altri principi, mentre è il presupposto e la condizione prima di tutti gli altri;
- c) non si ha per dimostrazione, ma è come innato alla nostra

(84) Cf. DIELS FVS 28 B 2, 2-5.

(85) Metaph. III, 2, 996 b 30.

(86) Metaph. IV, 3, 1005 b 19.

(87) Metaph. IV, 3, 1055 b 30.

mente che su di esso, come su di un fondamento, costruisce tutto il conoscere (88).

Non potendosi propriamente dimostrare, essendo la proposizione prima e più nota di tutte le altre, quella che segue immediatamente dal semplice confronto della prima nozione l'« essere » colla sua contraddittoria il « non essere », il principio di non contraddizione si potrà dimostrare solo impropriamente o per assurdo confutando chi lo nega, col manifestargli come tale principio venga affermato anche da lui nell'atto stesso che lo nega.

Chi, infatti, nega il principio di non c., certamente, se egli intende dire qualche cosa, deve ritenere come vera la sua negazione; ora, se egli non ammette il principio di non c., non può ritenere come vera la sua negazione di esso; ma, piuttosto, in tal caso, egli deve ritenere la sua negazione del principio di non c. come vera e falsa nello stesso tempo.

L'unica via di uscita per chi rifiuta il principio di non contraddizione, osserva Aristotele, è di non dire nulla, farsi simile ad un tronco (89) o imitare Cratilo che, nel silenzio assoluto, trascorreva il tempo muovendo continuamente un dito (90).

Anche per S. Tommaso il principio di non contraddizione è la proposizione più nota e più certa e, quindi, la prima e il fondamento di tutte le altre:

"Super hoc principio omnia alia fundantur" (91).

Non sembra che il principio di non contraddizione, data la sua immediata evidenza, e nel suo significato fondamentale, in quanto, cioè, afferma l'impossibilità della coesistenza, nello stesso ente, di due attributi inconciabili, possa essere oggetto di una vera e propria contestazione.

Però, occorre, anche notare che tale principio, seguendo immediatamente la nozione di essere, può assumere valore diverso a seconda della diversa concezione metafisica dell'essere.

Così, nella filosofia aristotelico-tomistica, che ha come propria una concezione realistica dell'essere, una concezione, cioè,

(88) Metaph. IV, 3, 1005 b 33-34; 4, 1006 a 5.

(89) Metaph. IV, 4, 1006 a, 15.

(90) Metaph. IV, 5, 1010 a, 10.

(91) S. th. I-II 94,2 Cf. anche II-II 1,7 Ver. 5, 2 ad 7 In Metaph. IV lect. 6 n. 597 ss; XI lect. 5 n. 2211 ss In Anal. post. I lect. 20 n. 3

implicante la trascendentalità e l'analogia e, quindi, la pluralità degli enti, tale principio esercita un ruolo assai diverso da quello che può svolgere in una concezione monistica o in una concezione dialettica sia di tipo idealistico sia di tipo materialistico.

Così, a titolo di esempio, in Cartesio il principio di non contraddizione ha valore solo nell'ordine ideale — logico (92); altrettanto può dirsi per il *Leibniz*, il quale ritiene valido il principio di non c. nel campo delle verità di ragione (l'ordine ideale), mentre per le verità di fatto è necessario ricorrere al principio di ragion sufficiente e alla legge del meglio (93).

La posizione di *Kant* è sostanzialmente identica: il principio di non c. è, sì, considerato la condizione universale di tutti i giudizi, i quali non possono assolutamente contraddirsi in sé stessi, però vale soltanto per il nostro pensiero; ha cioè un valore puramente logico-formale.

Nel campo dei giudizi analitici è il principio supremo, necessario e sufficiente; ma poiché i giudizi analitici sono giudizi tautologici, di nessun valore scientifico, di conseguenza, il principio di non c., che li fonda, è assolutamente infecondo nel campo della scienza.

Per quanto riguarda la realtà noumenica, pertanto, il detto principio non ha alcuna importanza. Quanto ai giudizi sintetici a priori, *Kant* afferma che essi debbono derivarsi *in conformità* col principio di non c. ma *non in forza* di esso; la sottile distinzione vuol mostrare che anche la realtà fenomenica contenuta nei giudizi sintetici a priori si sottrae al dominio del principio di non contraddizione (94).

Hegel potrebbe a prima vista apparirci un avversario deciso del principio di non contraddizione, data la sua concezione dialettica per cui la realtà è vista come puro divenire e sintesi di contrari.

Per Hegel, l'identità o "determinazione del semplice immediato, del morto essere" (95) è una vuota astrazione mentre la contraddizione "è la determinazione più profonda ed essen-

(92) Cf. *Princ. Philos.*, Parte 1, 49.

(93) Cf. *Nuov. Ess.* IV, c. 2 par. 1; *Monad.* par. 31.

(94) Cf. *Kr. rein V.: Tranzscend. Logik* L. II cap. 2 sez. 1 Nella *tra. ital.* Bari 1940 pag. 168.

(95) Cf. *Wissensc. d. Logik*, L. II, sez. I, nota 3.

ziale" vera anima del reale concreto che è movimento e vita (96).

Tuttavia, occorre notare che in Hegel, nonostante le apparenze in contrario, la realtà, pur traendo origine dalla contraddizione non si identifica con essa poiché la *sintesi hegeliana* non è propriamente l'unità ma il *superamento degli opposti*.

Osserva il De Ruggiero: "a proposito di questo principio (il principio di n. c.) sono state imputate ad Hegel, dagli interpreti, molte fandonie. Lo si è fatto responsabile di assurdità logiche, che invece non erano se non fraintendimenti grossolani del suo pensiero. Ma la contraddizione che egli assume come lievito dialettico non è quella che i logici chiamano *contradictio in adiecto*, cioè l'attribuzione ad un soggetto di note intellettualmente irrigidite, incompatibili l'una con l'altra. Egli assume invece la *contradictio in subiecto* cioè l'attività di contraddire, del negare un'affermazione, dell'opporsi a una posizione, che è fonte di irrequietezza e di movimento spirituale. E anche per lui lo spirito non può vivere nella contraddizione ma deve superarla e pacificarsi con sé stesso" (97).

Neppure Hegel, quindi, nonostante la fondamentale importanza che la contraddizione assume nella sua dialettica, avrebbe alcunché da eccepire nei riguardi di un principio di non contraddizione rettamente inteso. Certo, se tale principio venisse formulato in modo inesatto, tale, cioè, che esso si identifichi, come avvenne nel wolfismo, colla negazione del divenire, allora, non solo Hegel ma anche Aristotele, S. Tommaso e tutti i pensatori di buon senso eleverebbero una decisa protesta.

Fuori di questo caso, appare ovvio che anche colui che concepisse la realtà come contraddittoria e ritenesse vera questa sua concezione non potrebbe non supporre come vero il principio di non contraddizione. Infatti, se non supponesse come vero tale principio dovrebbe ammettere che la tesi secondo cui la realtà è contraddittoria è una tesi vera e, nello stesso tempo, errata.

Concludendo le osservazioni circa il principio di non contraddizione, diremo che è cosa facile per tutti e sempre riconoscere la verità di tale principio, data la sua evidenza; data la sua universalità nulla può sottrarsi ad esso: l'uno

(96) l. cit. Cf/ anche op. cit. L. I, sez. I c. I ed Enzycl. par. 48.

(97) G. De Ruggiero, Storia della Filosofia, G.G.F. Hegel, Bari 1948.

e il molteplice, l'essere e il divenire, l'assoluto e il relativo, il semplice e il composto, in breve ogni realtà, per il solo fatto di essere una realtà, ne è regolata.

Con Kant si può affermare il carattere analitico di questo principio: esso è dedotto dall'esperienza. Però, diversamente da Kant, diciamo che non prescinde da qualsiasi esperienza: gli occorre, e gli basta, la semplice e universale esperienza dell'ente in quanto ente, a cui immediatamente segue la presenza nell'intelletto della nozione dell'ente in quanto tale: in tale nozione, senza alcuna altra esperienza determinata e senza alcun'altra operazione intellettuale, il principio di non contraddizione si manifesta da solo e s'impone alla mente in forza della sua evidenza.

Lo ripetiamo, quindi: riconoscere, in via teoretica la verità del principio di non c. è cosa facile per tutti e sempre, però, occorre notare che ciò non significa che sia altrettanto facile riconoscere, in pratica e sul terreno concreto, quali siano, nelle singole realtà, le determinazioni delle quali, in forza del principio di non contraddizione, si debba affermare l'impossibilità.

E' certo che tale impossibilità per i singoli enti del mondo concreto non può essere stabilita a priori ma solo in base ai dati offerti dall'esperienza.

E' certo, parimenti, che determinazioni le quali sono opposte, se considerate in sé stesse e nell'ordine astratto, possono coesistere in uno stesso ente concreto. Ciò naturalmente senza compromettere la verità del principio di non contraddizione. Esistono, infatti, delle realtà che, pur essendo dotate di una vera unità ontologica, comportano una intrinseca differenziazione essenziale per cui non ripugna che di uno stesso soggetto vengano predicati attributi opposti. L'uomo, ad esempio, è una sola sostanza, ma essendo composto di materia e spirito, si può dire di lui che è naturalmente mortale e immortale: due determinazioni opposte che vengono attribuite allo stesso soggetto e nello stesso tempo; però, non sotto lo stesso aspetto: l'uomo, infatti, si dice mortale quanto al corpo, immortale quanto allo spirito.

Ci siamo indugiati nel riflettere sul principio di non contraddizione perché, come facilmente appare leggendo con attenzione il testo della prima via tomistica, esso esercita una funzione primaria nell'argomentazione che, partendo dal moto, conclude all'esistenza di Dio.

La Ragione Sufficiente

"Omne autem quod movetur ab alio movetur..."

Tutto ciò che muta è mutato da altri. Nessuna cosa, infatti, muta se non in quanto è in potenza a ciò verso cui tende il mutamento; ciò che invece opera il mutamento fa questo in quanto è in atto. Ora, nessuna cosa può passare dalla potenza all'atto se non per opera di un ente già in atto" (98).

In questo brano della prima via di S. Tommaso viene indicata un'esigenza assoluta e imprescindibile del divenire: quella della *ragion sufficiente*.

Nelle pagine precedenti si è già mostrato che il divenire esiste ed esiste non come l'antitesi dell'essere, ma come una sua fondamentale categoria; in altre parole, non esiste il divenire puro ma il divenire di un ente; ciò che esiste in concreto è questo o quest'altro ente determinato che diviene. Solo in questo senso il divenire è una realtà, una determinazione dell'essere; solo così è intelligibile, può essere pensato e se ne può parlare.

Volendo penetrare ulteriormente l'intelligibilità del divenire noi siamo indotti a chiederci *perché* e *come* il divenire esiste e *perché* esso è quello che è e non altro.

Porsi questa domanda è porsi il *problema della ragion sufficiente*.

La r. s. è un'esigenza assoluta di ogni realtà: è ciò che è necessario e basta per rendere intelligibile ossia pensabile una determinata possibilità o una realtà attuale o una affermazione.

Sebbene il principio di r. s. è certamente implicito in tutta la metafisica classica e medioevale, la sua prima formulazione esplicita è stata fatta dal Leibniz: "aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucun enonciation veritable, sans qu'il y ait une *raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non autrement*" (99).

Niente esiste senza una ragion sufficiente: è una proposizione evidente per sé stessa che non ha bisogno di dimostrazione; infatti, dire che nulla esiste senza una r. s. è come dire che un ente qualsiasi non può esistere e non può essere quello che è se non ha in sé o in un altro ciò per cui esiste ed è quello che è.

E' una legge universalissima, a cui nessun ente può sottrar-

(98) Summa Theol. 1, 2, art. 3.

(99) Monad. 32.

si, neppure Dio; non riconoscerla comporterebbe la negazione del principio di non contraddizione poiché significherebbe ammettere che un ente è quello che è e, nello stesso tempo, non è quello che è perché non ha in sé né in altri ciò per cui è quello che è.

Nota il Masnovo che "il principio di r. s. altro non è che un momento del principio di non contraddizione" (100); e che per la r. s. "ogni ente' anzi il complesso degli enti è razionale... Naturalmente ogni ente ha la sua r. s. per ogni momento della sua durata e per ogni atteggiamento che assume nella sua durata. Il complesso (che comprende anche Dio) l'ha in sé; il singolo ente in sé o fuori di sé" (101).

L'osservazione è assai opportuna e ci fa comprendere perché non sempre appare la r. s., ossia il perché, di un singolo ente: di questo o quel fatto, di questo o quel gesto, di questa ingiustizia, di quella sofferenza. Ciò, appunto, si spiega perché questo o quell'ente particolare non sempre ha in sé la sua r. s.; spesso l'ha fuori di sé, in un altro; e questo è il motivo per cui la vera r. s. di una qualsiasi realtà, piuttosto che in un ente particolare o in un gruppo di enti particolari, va ricercata nel complesso degli enti, in quella vera e piena totalità che abbraccia tutti gli enti, dall'infimo al supremo.

Il Principio di causalità. Potenza e Atto.

Quando dall'ente in generale si passa alla considerazione di quell'ente particolare che è l'ente che diviene e si vuol ricercare la ragione della sua intelligibilità, il principio di ragion sufficiente diventa *principio di causalità*, principio che S. Tommaso esprime colle parole:

omne quod movetur ab alio movetur, che possiamo tradurre: *l'ente che diviene, in quanto diviene, ha la ragion sufficiente fuori di se, in un altro ente che è la causa del suo divenire; ovvero:*

ciò che incomincia ad essere (nel senso che prima non era affatto o anche nel senso che prima non era nel modo di essere in cui è ora) è un ente finito, limitato e, in quanto tale, è *effetto*, cioè non esiste da sé ma da altro da sé, ha una causa fuori di sé.

(100) Cf. *La Filosofia verso la Religione*, Milano 1963 pag. 45.

(101) *op. cit.* 44.

La formula "ogni effetto ha la sua causa" è una vuota tautologia poiché il predicato è già esplicitamente contenuto nel soggetto.

Il principio di causalità, come quello di ragion s. e quello di non contraddizione, è per sé stesso evidente e non ha bisogno di dimostrazione.

E' un principio primo che si manifesta da solo non appena la mente considera l'essere nella sua determinazione di ente che diviene.

Ciò basta perché, nella mente stessa, sorgano spontaneamente le due nozioni di *potenza* e *atto* e, quindi, il principio di causalità con quelle intimamente connesso.

"Nessuna cosa si muove (cioè muta, diviene) se non in quanto è in potenza a ciò verso cui tende il movimento (o divenire); ciò che, invece, muove (ossia quell'ente che fa sì che un altro ente divenga) muove in quanto è in atto (rispetto a ciò a cui tende il movimento o divenire).

La mutazione comporta negli enti che mutano l'esigenza di una *composizione* di principi primi. Se gli enti che mutano fossero assolutamente semplici, non potrebbe darsi alcuna mutazione. Un ente che muta è un ente che, pur rimanendo identico in sé, passa attraverso vari modi di essere, come quest'acqua che dall'essere fredda passa ad essere calda e, successivamente, ritorna ad essere fredda. Come è reale la mutazione, cioè il passare di un ente attraverso vari modi di essere, così è una realtà che, nella mutazione, c'è un soggetto che rimane identico in sé; altrimenti, non ci sarebbe il mutamento (o divenire) di un ente e, di conseguenza, non ci sarebbe affatto il mutamento o divenire, non essendo neppure pensabile un divenire puro senza soggetto, che non sia, cioè, divenire di un ente.

Ecco, allora, sorge spontanea l'esigenza di *due principi* elementari nell'ente che diviene: quello per cui un ente che diviene, pur divenendo, rimane identico in sé; l'altro per cui un ente che diviene, pur rimanendo identico in sé, diviene e muta. Grazie a questi due principi, si potrà dire che un ente che diviene, nel momento stesso in cui diviene, è il medesimo di prima ed è diverso da prima, senza offendere la legge di non contraddizione: è il medesimo rispetto ad un suo principio costitutivo ed è diverso rispetto all'altro principio costitutivo.

Il due principi che compongono l'ente mutevole sono quel-

li che S. Tommaso, sulle orme di Aristotele, indica coi termini di *potenza e atto*.

Da queste due nozioni di potenza e atto dipende essenzialmente la *nozione tomistica di partecipazione* alla quale è strettamente collegato il principio di causalità:

"Ex hoc quod aliquid est ens per participationem sequitur quod sit causatum ab alio" (102).

S. Tommaso vuol dire che l'ente il quale non esiste in forza della sua essenza, che, cioè, non esiste necessariamente ma perché l'esistenza gli è stata partecipata da un altro, è *un ente causato* (103).

Il principio è di valore assoluto e universale e, abbiam detto, dipende dalle nozioni di potenza e atto.

La potenza e l'atto costituiscono la struttura fondamentale dell'essere: ciò che esiste o è atto puro o è composto di potenza e atto.

"Potentia et actus dividunt ens et quolibet genus entis" (104).

La dottrina della potenza e dell'atto è stata elaborata da Aristotele; S. Tommaso l'ha fatta sua, sviluppandola in profondità e in estensione (105).

Tale dottrina è stata la risposta al problema dell'uno e del molteplice e a quello del mutamento o divenire, che erano rimasti insoluti prima di Aristotele. Propriamente, l'origine storica delle nozioni di potenza e atto va ricercata nell'analisi aristotelica dell'ente che diviene. Mentre, nella speculazione precedente, il divenire è stato visto in opposizione all'essere — Eraclito, per affermare il divenire, sembra costretto a negare l'essere; Parmenide, volendo accentuare la realtà dell'essere, pare che non trovi altra via che negare il divenire; Platone tenta invano una conciliazione, confinando l'essere nel mondo iperuranio e il divenire nel mondo sensibile — Aristotele riconcilia i due opposti facendo rientrare il divenire nella sfera dell'essere, interpretandolo, in concreto, come *sviluppo di un ente*. In tal modo, il divenire non solo non si oppone all'essere ma suppone l'essere, supponendo l'ente; e suppone, altresì, una

(102) Summa theol. I, q. 44, a. 1 ad I.

(103) Cf. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso* 2 ed. Torino 1950.

(104) S. Theol. I, q. 77 a. I; cf. anche *De spirit. creat.*, a. 1 etc.

(105) Cf. C. Giacon, *Atto e potenza*, Brescia 1947.

composizione nell'ente che diviene. Poiché l'ente che diviene è un ente certamente *determinato*, (ad es. questo seme), si suppone in esso la presenza di un principio determinante, un principio, cioè, per cui è questo seme; poiché, d'altra parte, l'ente che diviene è, nello stesso tempo, un ente che, in quanto diviene, si avvia all'acquisto di una *nuova determinazione*, di un nuovo modo di essere, esso suppone una *capacità*, la potenza di arricchirsi di un nuovo determinato modo di essere (ad es. in questo seme, già determinato come seme, si suppone la potenza di diventare un fiore).

Ecco le nozioni di *potenza* (capacità di ricevere una determinazione) e *atto* (principio determinante).

* * *

La nozione di *potenza* è intuitiva. Questo uovo *non* è certamente un uccello: Parmenide ha ragione; tuttavia questo uovo ha la capacità o potenza di diventare un uccello; se non l'avesse non diventerebbe mai un uccello; e, si noti bene, noi diciamo che questo uovo ha la potenza di diventare un uccello e non un pesce; ciò significa che *il non essere un uccello* di questo uovo non equivale, come vorrebbe Parmenide, al puro e semplice non essere; altrimenti, il non essere un uccello di questo uovo equivarrebbe al suo non essere un pesce; mentre, la differenza tra i due modi di non essere c'è ed è essenziale: questo uovo *non è uccello ma può diventarlo, non è pesce ma neppure può mai diventarlo*. Al dilemma parmenideo per cui non può concepirsi se non l'essere e il suo opposto (il puro e semplice non essere) — dilemma che non spiega il divenire e neppure il molteplice — va sostituito il trilemma: *essere — puro e semplice non essere — potenza di essere*.

Dalle considerazioni che precedono, appare che la nozione di potenza non può cogliersi in sé stessa, ma in riferimento a ciò rispetto a cui la potenza si dice potenza. Così, la potenza che ha quest'acqua, ora fredda, di diventare calda si riferisce a quella particolare *determinazione* che è il *calore*. La determinazione (o qualità, o perfezione) a cui la potenza tende come ad un fine si chiama *atto*.

Così è atto l'essere-uccello cioè la perfezione a cui tende questo uovo che si evolve; atto è il calore ossia la qualità a cui tende quest'acqua che si sta riscaldando; atto è la verità rispetto alla mente, atto è il bene rispetto alla volontà (106).

(106) Tutto il libro IX della Metafisica di Aristotele è espressamente dedi-

L'atto, essendo una delle nozioni prime, semplici e fondamentali, non si può definire (107).

Così, Aristotele non definisce l'atto ma cerca di mostrarlo, per via induttiva, indicando alcuni casi particolari ai quali si applica e confrontandolo colla potenza (108). S. Tommaso dice espressamente: "Prima simplicia definir non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definir non potest (109).

Negli esempi addotti da Aristotele per chiarire la nozione di atto si fa riferimento alla potenza; ma occorre notare che il riferimento dell'atto alla potenza si offre spontaneo quando si tratta di questo o quest'altro atto particolare; ma l'atto in sè, l'atto in quanto atto, non dice relazione ad una potenza, ma solo e semplicemente atto.

* * *

Come si arriva, dunque, alla nozione di atto?

Da quanto si è detto, già appare in qualche modo come ciò avvenga. Vi è un punto di partenza obbligato, che è la *nozione di ente*, la prima e più semplice nozione, presupposta da ogni altra: il "primum cognitum".

Possiamo aggiungere che l'ente "primum cognitum" è certamente l'ente corporeo, dato che ogni nostra conoscenza prende le mosse dall'esperienza sensibile.

Ora, tutti gli enti della nostra esperienza sensibile si presentano come enti che mutano, che divengono, si sviluppano.

Osservando l'ente che diviene, è facile notare come, in una

cato alla dottrina della potenza e dell'atto dottrina che, nel libro XII, è applicata a Dio concepito come atto puro. La potenza è detta "dynamis" e l'atto "entelechia" o "energheia". Cf. *Metaph. IX*, tutto il cap. I 1046 a.

Quanto all'atto cf. *Giorgio Giannini*, in *Enciclopedia Filosofica*, Venezia-Roma 1957 I° vol. alla voce "entelechia". Il Giannini nota che in genere Aristotele usa i due termini "entelechia" e "energheia" come sinonimi e che il termine "entelechia" (da *entelès* = perfetto, compiuto, finito ed *echein* = avere), equivalente al termine *atto* (da *actus* Cf. *Summa theol. I*, q. 77 a. 1) indica la perfezione di cui la *dynamis* è capacità.

(107) La definizione si può fare di ciò che è composto di un genere e di differenze (cf. Aristotele *Analitici secondi* e *Topici*, *Metaph. VII*, c. 12, 1038 a).

(108) *Metaph. IX*, 6, 1048 b 35: il rapporto tra atto e potenza è indicato per via di esempi: l'atto sta alla potenza come il costruire sta al poter costruire, il vedere al poter vedere etc...

(109) In *Metaph. Arist. Commentaria Lib. IX lect*, 5 n. 1826.

fase del suo sviluppo, si manifesta in esso una perfezione, ossia una determinazione o caratteristica o modo di essere che, in una fase precedente, non c'era; ma è anche certo che ciò che di nuovo si manifesta in questo ente in divenire — ad esempio, *questo fiore*, il suo essere, la sua bellezza — non viene dal nulla ma da un punto di partenza reale e concreto, ad esempio, *questo seme*: un punto di partenza da cui quell'ente, che noi consideriamo, ha incominciato ad essere quello che è punto di partenza che è la possibilità stessa (*potenza*) di essere quello che è ora. Ecco, dunque, la prima nozione di *atto*: termine di un processo evolutivo, perfezione, qualità, modo di essere, determinazione che è punto di arrivo di una potenza.

La prima nozione dell'atto si forma, dunque, in noi, osservando il divenire ed è, quindi, naturale che l'atto, in questo primo momento, ci si presenti come avente un'intima relazione ad una potenza. Ma ciò non significa che la relazione alla potenza sia essenziale all'atto, come è essenziale la relazione della potenza nei riguardi dell'atto stesso.

Partendo, infatti, dalla nozione di atto che si forma in noi osservando il divenire, possiamo giungere ad una ulteriore nozione di atto, in cui questo ci appare come *perfezione* che non è termine di uno sviluppo; sia, ad esempio, l'atto di una sostanza semplice e spirituale, come l'anima umana; qui, non abbiamo alcun riferimento ad una potenza da cui l'atto sia venuto, anche se non si esclude che tale atto possa essere, e di fatto sia, termine di una produzione da parte di un ente superiore.

Da quanto si è detto, appare il senso specifico, tipico dei termini "*potenza*" e "*atto*" nella filosofia aristotelico-tomistica. La potenza in genere è denominata "prima potenza" o "principio di mutamento (di una cosa)" (110).

La potenza considerata nella *Metafisica* come principio opposto all'atto è la "*potenza passiva*" o "principio di mutamento passivo" (111) cioè la capacità di patire, ossia, di ricevere una perfezione, una determinazione, la capacità di essere in questo o quel modo determinato.

Vi è anche un altro senso di potenza, che è quello di potenza attiva o "principio trasformativo" (112), ossia la capacità di

(110) *Metaph.* IX, 1, 1046 a 10..

(111) *Ibid.*

(112) *Ibid.*

fare, di agire, di trasformare; in questo senso, che è quello usualmente ricorrente nel linguaggio comune, la potenza non si oppone all'atto, ma piuttosto lo suppone e lo manifesta.

Circa la potenza attiva, o principio attivo o trasformativo di una cosa, Aristotele dice che esso può trovarsi "in altra cosa (distinta da quella che viene trasformata) o nella cosa stessa (che viene trasformata) in quanto è altra" (113).

Commenta S. Tommaso: "Possibile est quod principium activum sit in ipso mobili vel passo, sicut cum aliquid movet se ipsum; non autem secundum idem est movens et motum, agens et patiens...".

Etsi contingat principium activum esse in eodem cum passo, non tamen, secundum quod est idem, sed secundum quod est aliud" (114).

Quanto all'atto, notiamo che il senso che è stato messo in luce — principio determinante, ciò per cui una cosa ha un determinato modo di essere (*atto primo*) — è diverso da quello che ricorre nel linguaggio usuale in cui il termine stesso significa piuttosto l'attività, ovvero l'operazione di un ente, cioè quello che possiamo chiamare l'*atto secondo*, che segue e manifesta l'atto primo.

Ad evitare fraintendimenti, occorre anche tener presente che, affermando che potenza e atto sono i principi elementari costitutivi degli enti che divengono e principi realmente distinti, non intendiamo affermare che essi, considerati separatamente, realizzino la nozione di ente in senso proprio (*ens quod*). Nel mondo del divenire l'ente in senso proprio è soltanto l'ente composto di potenza e atto: potenza e atto che, nel mondo corporeo, prendono rispettivamente i nomi di *materia prima* e *forma sostanziale*; la potenza (materia prima) e l'atto (forma sostanziale) presi separatamente realizzano unicamente la nozione di "*ens quo*": sono, cioè, non enti veri e propri ma *comprincipi* degli enti (115).

E' opportuno notare che, essendo la potenza e l'atto principi primi, soltanto l'elaborazione concettuale propria del filosofo può metterli in luce e non potrebbero essere oggetto di

(113) Ibid.

(114) In *Metaph. Ar. Commentaria* ed. cit. n. 1776; cf. anche n. 1777.

(115) *Metaph.* VII, 7, 1032 a 12-22; VII, 8, 1033 b 12-13; VII, 8, 1033 a 24 - b 13; XII, 3, 1069 b 35 - 1070 a 4; *Phis.* I, 9, 192 a 31 ss.

Di S. Tommaso cf. *C.G.* III c. 69; *De pot.* q. 3 a. 8 ad 6 In VII *Metaph. lez.* VII n. 417-23, 1430 ss. In VI *Phis. lez.* VII, n. 4.

osservazione o analisi scientifica, essendo specifico compito dello scienziato volgersi alla individuazione dei principi prossimi dei fenomeni; lo scienziato, pertanto, che li negasse, in nome della scienza, sconfinerebbe dal suo campo proprio.

E' notevole, comunque, constatare come non manchino esponenti del campo scientifico moderno in cui si manifestano istanze metafisiche e in cui l'esigenza di un deciso superamento dell'angusta visione positivistica viene espressa con forte accentuazione. E' il caso del biologo e filosofo tedesco Hans Driesch, le cui considerazioni sull'entelecheia, pur rimanendo lontane dal senso aristotelico-tomistico, presentano un particolare interesse in quanto pongono l'esigenza, per la spiegazione dei viventi materiali, di principi extraspaziali e superindividuali (116).

* * *

La priorità dell'atto.

Siamo all'ultimo tratto della prima via di S. Tommaso. Come si è visto, l'analisi del divenire ci ha condotto ai concetti di potenza e atto.

Ora, c'è da mostrare come la stessa analisi conduce necessariamente all'affermazione della priorità dell'atto, in altre parole, all'affermazione del principio di causalità.

A questo punto, non rimarrà che un passo obbligato e brevissimo: l'ascesa all'atto puro e cioè alla Causa prima, o Primo Motore.

Il *principio della priorità dell'atto è fondamentale* nella Metafisica aristotelico-tomistica.

Il divenire, come si è mostrato, è passaggio dalla potenza all'atto.

Come può avvenire che un ente passi dalla potenza all'atto? In altre parole, come può avvenire che ciò che prima non era ora sia?

E' questo il problema che qui ci interessa.

Se si potesse rispondere che la potenza passa all'atto da sola, per il solo fatto di essere potenza, il problema non esisterebbe, sarebbe un problema fittizio.

Ma può la potenza passare all'atto da sola? Il fatto, ad esempio, che sorga in me una nuova conoscenza si può spie-

(116) Driesch, Hans, Die Philosophie des Organischen IV ed. Lipsia 1928 cf. spec. pagg. 298, 347-48.

gare dicendo semplicemente e soltanto che tale nuova conoscenza è sorta in me perché io *potevo* acquistarla?

Se così fosse, si dovrebbe affermare la priorità della potenza rispetto all'atto: sarebbe il rovesciamento della Metafisica aristotelico-tomistica e l'annullamento dei suoi principi primi, compreso il principio di non contraddizione.

E' proprio in forza del principio di non contraddizione che Aristotele e S. Tommaso hanno affermato la priorità dell'atto sulla potenza, per cui la potenza stessa non può passare all'atto suo proprio se non per l'influsso di un ente che già possiede tale atto (117).

Dopo aver affermato che nessun ente diviene (*movetur*) se non in quanto è in potenza rispetto a ciò a cui tende il suo divenire, S. Tommaso aggiunge:

"De potentia autem non potest aliquid reduci in actu nisi per aliquod ens in actu" (S. th. I, 2, a 3).

E' così formulato il principio della priorità dell'atto: un ente qualsiasi che è in potenza rispetto ad una perfezione o qualità non può giungere al possesso attuale di essa se non per l'influsso di un ente che già la possiede. Così, il legno (l'esempio è di S. Tommaso) è in potenza rispetto al calore; non può passare all'atto, non può, cioè, diventare caldo se non ricevendo il calore da parte di un ente che lo possiede già, ad esempio il fuoco.

S. Tommaso risolve, poi, l'obiezione che si potrebbe muovere contro questo principio. Si potrebbe obiettare che un ente in potenza (ad esempio quest'acqua fredda) possa passare all'atto (diventare calda) da sé, senza influssi esterni.

S. Tommaso risponde semplicemente appellandosi al principio di non contraddizione, già da noi illustrato. Egli osserva che se è possibile che una stessa cosa (ad esempio questa acqua) sia, nello stesso tempo, ma *per diversi rispetti*, in potenza e in atto, (ad esempio, che quest'acqua sia calda in atto e fredda in potenza), tuttavia "non è possibile che una stessa cosa sia nello stesso tempo in atto e in potenza per il medesimo rispetto" (non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem sed secundum diversa) (118).

Il principio di non contraddizione che dirige tutto questo ragionamento ha valore assoluto: non potrebbe essere ne-

(117) *Metaph.* IX, 8, 1049 z 1 - 29; S. th. I, 2, a 3.

(118) *Ibidem*.

gato senza che venga affermato nell'atto stesso in cui è negato. E' un principio di valore universale: esso domina l'ente in quanto ente, cioè ogni ente e, quindi, anche il divenire. Applicandolo all'ente che diviene, S. Tommaso ne ricava la seguente formula: "Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum vel quod moveat seipsum" (119); è, cioè, impossibile che una stessa cosa sia, nello stesso tempo e per il medesimo rispetto, principio passivo (motum) e principio attivo (movens) del divenire.

Poiché, dunque, il principio di non contraddizione non può assolutamente negarsi, altrimenti si dovrebbe rinunciare a pensare e parlare rassegnandosi ad essere un tronco come il Cratilo di Aristotele, non rimane che una conclusione obbligatoria:

"omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri" (120).

Ciò significa che il "movens", ossia il principio o causa che determina il divenire dell'ente che diviene è realmente distinto dall'ente che diviene considerato in quanto diviene. Ora, se il movens fosse a sua volta un ente che diviene si dovrebbe ripetere per esso il medesimo ragionamento. Ciò significa che anche ipotizzando una serie infinita di motori mossi, non si spiegherebbe il divenire. E' assolutamente necessario che il "primum movens", la ragion sufficiente suprema, la causa efficiente prima del divenire, considerato nella sua totalità, si ricerchi fuori del divenire stesso; poiché il divenire globalmente considerato, mostra chiaramente di non avere in sé la sua ragion sufficiente e non è pensabile se non sul fondamento di un INDIVENIBILE:

"Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum" (121).

* * *

Capitolo Quarto

Le implicazioni dell'Indivenibile

Come si è visto, la prima via tomistica approda all'esistenza di un Ente Indivenibile. Questo è il termine di approdo immediato; ma non deve sembrare che è una conquista di poco conto, trattandosi di una negazione; è sì una negazione —

(119) Ibidem.

(120) Ibidem.

(121) Ibidem.

viene negata la mutabilità — ma è tale da implicare un contenuto altamente positivo: si afferma, cioè, che l'Indivenibile, l'Immutabile, da cui il divenire dipende è ATTO PURO.

La dottrina della potenza e dell'atto, l'unica che rende ragione del divenire, è il nucleo essenziale della Metafisica aristotelica; S. Tommaso l'ha fatta propria approfondendola e sviluppandola e su di essa ha fondato la sua Metafisica.

La nozione di Atto puro è un principio fecondo da cui spontaneamente sorgono altre nozioni che proiettano una mirabile luce sul mistero di Dio.

* * *

L'atto puro è necessariamente *infinito*, poiché non essendo unito ad una potenza non ha un principio che lo limiti; è soltanto atto, cioè perfezione; se la bellezza esistesse non ricevuta in una potenza, se non fosse, cioè, bellezza di fiore, bellezza di un volto, ma esistesse come bellezza in sè e per sè, sarebbe solo bellezza e tutta la bellezza e quindi infinita come bellezza (122). Dio, come atto puro, nell'ordine dell'essere, è onniperfetto: egli è tutte le perfezioni non soltanto quelle che noi vediamo attuate negli altri enti ma anche tutte quelle possibili: soprattutto egli è vita, intelligenza, volontà, potenza, amore.

* * *

L'atto puro è anche necessariamente *unico*. Solo la potenza, limitando l'atto, lo moltiplica; se l'atto esiste, non ricevuto in una potenza ma in sè e per sè, non può essere moltiplicato (123).

* * *

A Dio compete, in quanto atto puro, *l'eternità*. "Ratio aeternitatis — dice S. Tommaso — consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus. sed est sua aeternitas" (124). L'eternità "ex duobus notificatur. Primo ex hoc quod id quod est in aeternitate est *interminabile* id est principio et fine carens.

(122) Summa Contra Gentiles L. I. c. 43.

(123) op. cit. L. II, c. 52.

(124) S. Theol. I, q. 10, a. 2.

Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret" (125). Principio, fine, successione sono forme di mutamento, implicano sempre passaggio dalla potenza all'atto e debbono, pertanto escludersi dall'Immutabile, dall'Atto puro.

* * *

Anche la *semplicità divina* è una nozione che segue necessariamente la nozione di atto puro. Poiché ogni tipo di composizione suppone la potenza, deve escludersi da Dio qualsiasi composizione. L'ente infinito, non circoscritto da alcun limite, esclude necessariamente ogni composizione di parti; le parti, infatti, implicano una limitazione, essendo tra loro e rispetto al tutto nel rapporto di potenza ad atto; completandosi a vicenda completano e perfezionano il tutto, il quale, risultando di parti potenziali e limitate, è pur esso necessariamente limitato e potenziale; e ciò anche se, per ipotesi, le parti fossero di numero infinito; anche moltiplicando all'infinito un atto limitato e potenziale il risultato non può essere che un atto limitato e potenziale. Per questa ragione da Dio si deve escludere la composizione di materia e forma, la composizione corporea, la composizione di sostanza e accidenti e qualsiasi altro tipo di composizione. E' la purezza dell'atto divino, la sua onniperfezione che esige la semplicità assoluta, a differenza di quanto avviene negli altri enti in cui la semplicità può essere segno di imperfezione, carenza di entità.

* * *

Per la stessa ragione per cui Dio è atto puro, egli è l'« *ens a se* », o l'« *esse subsistens* », ossia l'esistenza sussistente; è l'ente in cui essenza ed esistenza sono la stessa cosa e che, pertanto, ha in sè stesso, nella sua essenza, la ragion sufficiente del suo esistere; non l'ha fuori di sè, non è « *ab alio* », come gli altri enti che, non avendo la ragion sufficiente del loro esistere in sè, rimandano ad un altro ente da cui necessariamente dipendono.

S. Tommaso dice che l'esistere (esse) deve considerarsi atto, anzi l'atto per eccellenza e, quindi, Dio, che è atto puro, come è la sua essenza, così necessariamente è la sua esistenza (126).

(125) L. cit. a. 1.

(126) S. theol. I, q. III, aa. 3,4.

Da ciò segue che Dio è l'essere necessario e, per ciò stesso, radicalmente distinto da tutti gli altri enti i quali, essendo composti di essenza ed esistenza che stanno tra loro come la potenza e l'atto, non esistono perché sono la loro esistenza ma esistono perché hanno ricevuto l'esistenza da un altro.

E quindi Dio è anche *creatore*. Essendo, infatti, il primo Motore immobile, ossia causa prima di tutto ciò che è, tutte le cose composte di potenza e di atto dipendono da Lui come creature, in quanto prodotte dal nulla. Se Dio, infatti, è la *causa prima*, nulla, assolutamente nulla, si può concepire come esistente indipendentemente da tale causa, alla quale, appunto perché prima, nulla si può presupporre.

La materia prima increata sarebbe un ente contraddittorio: in quanto materia prima, e cioè pura potenzialità, sarebbe imperfettissima, anzi la stessa imperfezione; come increata e, quindi, come "ens a se" sarebbe perfettissima, anzi la stessa perfezione.

* * *

Nella nozione di atto puro è anche implicita la *trascendenza divina*. Dio e il mondo sono radicalmente distinti: non v'è tra loro nè unità generica nè unità specifica ma solo unità di analogia; tra Dio e il mondo vi è la distinzione che vi è tra l'Ente sussistenze necessario, infinito e creatore, e gli enti creati, finiti e contingenti. Quindi, il panteismo è assurdo. Tuttavia, si può parlare anche di una *immanenza divina*. Essendo Dio la causa prima efficiente, è intimamente presente a ciascuna cosa che da Lui dipende necessariamente, sia nell'origine sia nella conservazione dell'essere.

Da quanto si è detto, risulta che la prima via tomistica, ha come termine immediato di approdo l'esistenza di un *Immutabile* ma è anche capace di schiudere ampi orizzonti sul mistero dell'essenza di Dio.

Tra i pregi della prima via sembra che debba ascriversi anche il fatto che le altre quattro ci si presentano come sviluppi e applicazioni di essa.

E' facile rilevare che le prime tre vie tomistiche hanno come motivo dominante il "*divenire*": la *prima*, partendo dal divenire in generale, fatto immediato ed evidente, approda, come si è visto, all'esistenza di un indivenibile; la *seconda*, prendendo le mosse da quella forma particolare di divenire che è l'attività causale subordinata, giunge ad affermare la necessità di una

causa prima; la *terza*, partendo dal defettibile che si riscontra in quelle forme particolari di divenire che sono la generazione e la corruzione, sale alla nozione di un ente indefettibile per se stesso, di un ente necessario, che abbia, cioè, in sé la ragion sufficiente della sua indefettibilità, e sia la causa di tutti gli enti defettibili o anche indefettibili che, però, non hanno in sé ma in un altro la causa della propria indefettibilità. Anche la *quarta via*, che dall'ente per partecipazione sale all'ente che è sommamente tale, cioè all'atto puro dell'essere, si riconnette alla prima dalla quale desume i concetti di potenza e atto.

Lo stesso si dica della *quinta via*, la quale giunge alla affermazione di una mente ordinatrice suprema, di un supremo finalizzatore, considerando che enti, privi di conoscenza intellettuale, quindi, incapaci di conoscere il fine, orientano, tuttavia, le loro attività ad uno scopo, che è il loro stesso bene, la conservazione, la difesa, lo sviluppo del proprio essere.

Anche questo argomento si riconnette colla prima via: è, infatti, in base ad una riflessione sul divenire che si rivela la finalità; il divenire si svolge non a caso, non alla cieca ma in vista di scopi determinati e precisi, in modo tale, cioè, da supporre evidentemente una intelligenza ordinatrice.

* * *

Difficoltà e obiezioni. Abbiamo esposto alcune ragioni per le quali ci sembra che la prima via di S. Tommaso è un testo ricco di attualità e meritevole di particolare attenzione.

Non ignoriamo, tuttavia, le difficoltà che contro di esso sono state sollevate nel passato e ancor oggi si sollevano da più parti.

Entrare in questo argomento ci porterebbe molto lontano; ci limitiamo a qualche cenno.

Le critiche mosse da Hume e Kant contro il principio di causalità, sebbene indirettamente, riguardano anche la prima via tomistica. La critica di Hume si può così riassumere: le cose non ci presentano in nessun modo la connessione causale, poiché questa non si ha né dalla pura ragione né dai sensi; non si ha dalla pura ragione, poiché l'analisi di qualsiasi cosa mai condurrà a tale o talaltro effetto; non dai sensi poiché i sensi apprendono unicamente la successione dei fenomeni non la loro intima connessione e dipendenza. Da queste considerazioni Hume trae la conclusione che la connessione causale è

posta dall'abitudine (custom) e questa si fonda sulla fiducia (belief) che, posto un fenomeno, ne segua un altro (127).

Senza voler entrare nei particolari della critica humiana, ci limitiamo ad osservare che il filosofo scozzese è caduto in un equivoco: egli confonde il principio metafisico di causalità col principio scientifico di causalità; secondo quest'ultimo, posta una causa segue necessariamente l'effetto; Hume nega la legittimità dell'illazione poiché — egli dice — l'idea di connessione necessaria tra causa ed effetto non è desumibile dall'esperienza, da cui si può desumere unicamente l'idea di successione. Senza entrare nel merito di questa critica humiana del principio scientifico di causalità, diciamo semplicemente che tale critica non ha nulla a che vedere col principio metafisico di causalità, in forza del quale le realtà offerteci dall'esperienza, dimostrandosi intrinsecamente insufficienti a dar ragione di sé stesse, rimandano ad una causa, ad una ragion sufficiente fuori di sé (128).

Anche Kant è caduto nello stesso equivoco, avendo attribuito al principio metafisico di causalità i caratteri propri del principio scientifico di causalità che egli pone come condizione del mondo fenomenico e che formula in questi termini:

"tutti i mutamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto" (129).

* * *

Facciamo seguire un breve cenno ad alcune difficoltà che vengono mosse, in nome della scienza, contro la prima via e, in genere, contro tutte le dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio.

Alcuni vorrebbero considerare come unicamente valide la dimostrazione fisica sperimentale, impiegata nelle scienze fisiche, biologiche e psicologiche e la dimostrazione matematica logica assai valorizzata nella moderna Logica matematica o Logica simbolica (130).

(127) Treatise of human nature II P., II-III sections.

(128) Cf. quanto già detto.

(129) Crit. d. r. pura, traduz. Gentile Lombardo Radice Bari 1963 pag. 206 ss. Sulla posizione di Kant cf. Vanni Rovighi, Elementi di Filosofia Brescia 1964 Vol. II pp. 81-83, 147-156.

(130) Cf. E. Carruccio, Matematica e Logica nella storia e nel pensiero contemporaneo, Torino 1952.

Alcuni ammettono solo questi tipi di dimostrazione che hanno unicamente valore nell'ambito dell'esperienza sensibile e non possono elevarsi alla conoscenza di un essere trascendente. Ma oltre alle scienze matematiche sperimentali, il cui oggetto proprio è costituito dai corpi in quanto sperimentabili ed estesi, noi ammettiamo una scienza il cui oggetto è l'ente in quanto ente, cioè l'ente in generale, una scienza atta, quindi, a studiare qualsiasi ente, senza preclusioni di sorta: è la Metafisica (131). Ora, le vie tomistiche per dimostrare l'esistenza di Dio non sono argomenti di carattere fisico o matematico ma esclusivamente metafisico (132).

* * *

Una particolare difficoltà, che investe non soltanto il valore della prima via ma tutto il problema di Dio, è costituito dall'*Ateismo filosofico*. C'è la posizione classica rappresentata dal Materialismo dialettico di Engels-Marx-Lenin che pone come assoluto la materia eterna e increata, da cui ogni cosa deriva in forza di un perpetuo e immanente divenire (133).

C'è poi l'ateismo di tipo esistenzialista che è la nota ricorrente di certa letteratura moderna ricca spesso di accenti umanistici assai suggestivi (134).

Alla base delle due forme di ateismo, c'è il ripudio del principio di non contraddizione. Crollato quel principio, viene meno il fondamento per qualsiasi spiegazione razionale della realtà e, naturalmente, vengono coinvolti nel crollo anche i prin-

(131) Cf. Roberto Masi, *Struttura della materia*, Roma 1957 pp. 16-60 e *Cosmologia Romae* 1961 pp. 9-16, 203-246.

(132) Non sono mancati tentativi di esporre la prima via di S. Tommaso in termini di Logica matematica. Pur non escludendo a priori la legittimità dell'intrapresa, sembra certo, comunque, che un risultato positivo non potrebbe essere raggiunto se non intendendo quei termini in un significato propriamente metafisico che permetta di trascendere il mondo dell'esperienza.

Si cf. su questo argomento: E. Carruccio, *Sul significato filosofico della Logica matematica* in *Humanitas* 1955 n. 1, e F. Rivetti Barbò, *La struttura logica della prima via per provare l'esistenza di Dio. Applicazioni di logica simbolica e nessi di contenuto*, in *Riv. filos. neoscol.* 52 (1962) pp. 241-318; Ancora sulla prima via per provare l'esistenza di Dio, in *Riv. filos. neoscol.* 54 (1962) pp. 596-616.

(133) Cf. per questo argomento A. Wetter, *Il Materialismo dialettico sovietico*, Torino 1948.

(134) Cf. J. P. Sartre, *l'existentialisme est un humanisme* Paris 1947.

cipi di ragion sufficiente e di causalità che, nella filosofia aristotelico-tomistica, sono la via obbligata per l'ascesa a Dio.

L'istanza umanistica dell'Ateismo contemporaneo può considerarsi un aspetto positivo e una possibilità di aggancio per un dialogo teistico. La radicale negazione atea contiene un'affermazione: l'affermazione dell'uomo che si vuol mettere al riparo dai pericoli di certe impostazioni teistiche. Possiamo ammettere cogli umanisti atei che vi sono impostazioni teistiche che non salvano sufficientemente l'umanità integrale. Ma si può anche mostrare che, in tali casi, si tratta di deviazioni che non hanno nulla a che vedere con il problema di Dio e che questo è anche suscettibile di apparire in una luce in cui Dio non solo non si pone come concorrente dell'uomo ma gli si offre come aiuto per la piena e integrale affermazione della sua umanità.

* * *

Chiudiamo con un cenno ad alcune difficoltà che sono affiorate nel campo della neoscolastica. Secondo alcuni, l'affermazione dell'esistenza di Dio non potrebbe essere il risultato di una dimostrazione vera e propria la quale, secondo la teoria aristotelica, consiste nell'affermare la connessione fra due termini in virtù della loro connessione con un terzo che fa da medio (135).

Poiché, nella dimostrazione propriamente detta, il medio è causa della connessione fra i due estremi, affinché sia possibile la dimostrazione dell'esistenza di Dio, si dovrebbe trovare un medio che sia la causa della stessa esistenza di Dio. Tale causa c'è ed è l'essenza divina; ma questa non può essere da noi conosciuta in sé stessa e, quindi, non può assumersi come termine medio nel processo dimostrativo dell'esistenza di Dio (136).

S. Tommaso aveva avvertito la difficoltà e aveva risposto distinguendo con Aristotele (137) due tipi di dimostrazione: *la dimostrazione del perché* (propter quid) che, nella Scolastica posteriore, sarà anche detta dimostrazione a priori, e

(135) Cf. Anal. Post. L. I, 2, 71 b 17; I, 8, 75 b 23; Metaph. VII, 15, 1039 b 28; Anal. Post. I, 8, 75 b 30.

(136) Per la tendenza di alcuni a negare che l'affermazione della esistenza di Dio sia il risultato di una dimostrazione vera e propria cf. E. Severino, Ritornare a Parmenide in "Riv. di filos. neoscol.", 56, 1964, 150-153; G. Bontadini, Sozein ta fainomena (a Emanuele Severino), ivi 451-452.

(137) Cf. Anal. Post. I, 13, 78 a 21.

la dimostrazione del che (quia) detta anche a posteriori, a seconda che si riesce a dimostrare la semplice esistenza o la causa della conclusione. Per quanto riguarda l'esistenza di Dio, per "S. Tommaso, l'unica dimostrazione possibile è quella

"per effectum et dicitur demonstratio quia et haec est per ea quae sunt priora quoad nos" (138).

Si può facilmente riconoscere che, in tale tipo di dimostrazione, l'evidenza non è così immediata come nel primo tipo; è necessario, infatti, ricorrere alla mediazione di altre nozioni (139).

Come si è visto, nella prima via, l'implicazione dell'indivisibile non è immediatamente evidente nel fatto del divenire, ma si manifesta ricorrendo alle nozioni di potenza atto, ai principi primi di non contraddizione e di ragion sufficiente. Ammettiamo che il processo dimostrativo si presenterà più impegnato ma l'esito finale, legato com'è a principi primi e universali, non sarà certamente meno valido.

CONCLUSIONE

Siamo partiti da un testo della Costituzione "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II: un testo brevissimo in cui si afferma solennemente la capacità naturale della ragione umana di conoscere Dio, come principio e fine di tutte le cose; un testo importante. dati gli atteggiamenti agnostici e negatori che esercitano un largo influsso nella cultura contemporanea. Abbiamo cercato di mettere in luce il significato essenziale del testo conciliare e di indicare brevemente le fonti bibliche a cui si ispira.

Poiché riteniamo che una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio si può avere soltanto ad un livello filosofico metafisico si è cercato di chiarire il concetto di filosofia e di metafisica in rapporto al problema di Dio. Senza alcuna preclusione verso altre filosofie, abbiamo preferito ispirarci in questo studio, ai principi della filosofia aristotelico-tomistica che riteniamo

(138) S. theol. I, q. 2 a 2.

(139) Cf. E. Berti, *Dimostrazione e Metafisica in Aristotele in Teoria della dimostrazione* Padova 1963, 21-25. Dello stesso autore cf. *l'unità del sapere in Aristotele*, Padoon, 1965, 162 - 163.

validi alla elaborazione di argomenti razionali per la conoscenza naturale di Dio.

In particolare, si è cercato di analizzare la prima via tomistica.

Si sono esaminate, infine, alcune difficoltà che, soprattutto ai nostri giorni, vengono sollevate nei riguardi della prima via e, in genere, nei riguardi del problema di Dio; si è cercato di mettere in luce che le difficoltà stesse non sono, però, tali da indurci a dover sospendere il nostro assenso sul valore del procedimento tomistico.

La conoscenza che si può avere di Dio colle forze naturali non è certamente perfetta né è tale da appagare pienamente le aspirazioni dell'uomo; tuttavia, è una conoscenza valida, anche ai fini di un giusto orientamento morale della vita umana. E' l'unica a disposizione di chi non ha la fede cristiana e, per quelli stessi che possono beneficiare di una conoscenza superiore, fondata sull'assenso ad una rivelazione soprannaturale, è il fondamento naturale della fede ed è, insieme, la prova che, se la fede perfeziona la ragione, arricchendola di verità che superano i suoi poteri, tuttavia, non la contraddice mai, coll'imporre l'assenso a verità che siano apertamente contrarie a quelle da essa scoperte.

don LORENZO FERRONI

