
STUDI DI FILOSOFIA

a cura della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce

Luis Romera

(a cura di)

Ripensare la Metafisica
La Filosofia Prima
tra Teologia e altri saperi

Scritti di:

Werner Beierwaltes, John M. Haas, Alejandro Llano,
Fernando Ocáriz, Martin Rhonheimer,
Luis Romera, Luca F. Tuninetti



ARMANDO
EDITORE

Sommario

Introduzione	9
LUIS ROMERA	
La teo-logica di Plotino	13
WERNER BEIERWALTES	
1. Riflessioni sulla struttura del pensiero plotiniano	13
2. La protologia e la teologica	16
3. L'Uno — “il Dio primo”	19
4. Il Nous-Spirito — “il Dio secondo”	23
5. Stimoli per la teologia cristiana	29
Metafisica, etica e prudenza	31
JOHN M. HAAS	
1. L'ordine morale e l'ordine naturale in bioetica	31
2. L'unità dell'atto umano: il <i>finis operis</i> e il <i>finis operantis</i>	34
3. Metafisica e moralità dell'atto	36
4. La prudenza come articolazione dell'ordine teorico con l'ordine pratico	38
Il superamento della critica contemporanea della metafisica	43
ALEJANDRO LLANO	
1. La trascendenza del concetto <i>versus</i> il naturalismo delle rappresentazioni	43
2. La portata ontologica della conoscenza intellettuale <i>versus</i> lo storicismo linguistico	48
3. Lo statuto e le dimensioni della verità	51
4. Due percorsi metafisici: Aristotele e Kant	54
5. Metafisica e teologia	56
La mediazione metafisica in teologia	61
FERNANDO OCÁRIZ	
1. Teologia ed ermeneutica	61

2. Alcune conseguenze di mediazioni filosofiche antimetafisiche in teologia	64
3. La dimensione metafisica della fede e della teologia	67
4. Per un tomismo essenziale	70

Ragione pratica e verità della soggettività: l'autoesperienza del soggetto morale alle radici della metafisica e dell'antropologia 73

MARTIN RHONHEIMER

1. La soggettività morale e la questione della sua verità	73
2. La dottrina della virtù e il dominio della ragione in Aristotele	74
3. La questione relativa ai principi della ragione pratica	77
4. La "luce della ragione naturale" e la sua funzione normativa	81
5. La <i>lex naturalis</i> come opera della ragione pratica e la soggettività originaria del fatto morale	83
6. La priorità dell'autoesperienza della ragione pratica e la relazione tra etica e metafisica	85
6.1. <i>Differenza tra fondazione ontologica e vigenza (validità) cognitiva e normativa</i>	85
6.2. <i>Primato cognitivo dell'autoesperienza della ragione pratica</i>	89
6.3. <i>Parallelismo e interazione tra ragione pratica e ragione teorica</i>	92
6.4. <i>La relazione tra etica, metafisica e antropologia</i>	94
7. La teologia della creazione potenzia la ragione come autonomia cognitiva e "teonomia partecipata"	98
8. Conclusioni: l'ineludibile autorità della ragione e la sua "salvezza" grazie alla fede	101

L'esigenza della filosofia prima: il suo carattere metafisico e sapienziale 105

LUIS ROMERA

1. La giustificazione della metafisica	105
2. L'orizzonte dell'agire umano	106
2.1. <i>Le proprietà dell'agire dell'uomo</i>	107
2.2. <i>L'agire dell'uomo come attuare "sensato"</i>	110
2.3. <i>La costituzione dell'orizzonte</i>	111
3. L'antecedenza dell'apertura e la precomprensione dell'ente	115
4. La determinazione dell'istanza della filosofia prima: i presupposti di un pensiero "critico"	118
5. L'indole sapienziale e metafisica della filosofia prima	123
5.1. <i>La filosofia prima in quanto sapienza</i>	124
5.2. <i>L'esplicitazione ontologica, protologica e teleologica della sapienza</i>	125

Metafisica e desiderio della felicità nella <i>Summa contra Gentiles</i> di san Tommaso	131
LUCA F. TUNINETTI	
1. La ripresa del concetto aristotelico di felicità in san Tommaso	131
2. La determinazione della felicità	136
3. Desiderio di felicità e contemplazione di Dio	147
Autori	153

Introduzione

LUIS ROMERA

Il contesto culturale contemporaneo è segnato, in non pochi settori, dalle critiche alla metafisica succedutesi negli ultimi tre secoli. Innanzitutto le critiche provenienti dalle filosofie della coscienza o della soggettività, sia nelle versioni trascendentali d'ispirazione kantiana sia nelle modalità maturate a partire dal rifiuto dell'idealismo. In quest'ultimo caso, le tematiche metafisiche venivano assunte da una soggettività costitutiva, che sostituiva la precedente istanza ontologica con una coscienza fondante, con la pretesa di raggiungere una verità *assoluta*. Ma tale soggettività — si asserisce oggi — non sarebbe più sostenibile nel contesto post-moderno, in cui la finitezza dell'io è, ormai, un dato acquisito e, di conseguenza, sarebbero accettabili soltanto discorsi consapevoli della loro insuperabile storicità. Sorgono così nuove critiche, mosse da un'ermeneutica storicistica che considera il linguaggio — con la sua indole storica e culturale — come l'orizzonte ultimo di senso, ritenendo che esso non si riferisca a un'istanza trascendente. Vi sono poi le critiche avanzate da parte dello scientismo o dell'ultimo neopositivismo, i quali, superando le ingenuità dell'iniziale empirismo, riducono, tuttavia, il discorso veritativo all'esercizio della ragione scientifica. E poi ancora le critiche provenienti dal prospettivismo nietzscheano, con la conseguente affermazione del primato della volontà o di una libertà scollegata dalla verità; e le critiche che riprendono la denuncia heideggeriana dell'onto-teo-logia come ambito dell'imposizione della *ratio* sull'essere, impedendo ad esso di manifestarsi nel suo carattere di evento storico di apertura. E via di questo passo.

Il rifiuto della metafisica ha originato progressivamente una cultura in cui è assente, in diverse sue manifestazioni, ciò che potremmo denominare la *consapevolezza della portata metafisica* del pensiero e dell'agire dell'uomo. Detto in altri termini, è maturata una cultura in cui il discorso veritativo si ritiene proprietà esclusiva della ragione scientifica; il discorso pratico o sull'azione si considera patrimonio esclusivo della *ratio* tecnica o di una razionalità meramente pragmatica; il discorso etico si consegna

nelle mani dell' emotivismo; l'estetica e la poetica tentano di svilupparsi al di là di un riferimento a istanze trascendenti, ecc. L' assenza di una prospettiva metafisica ha inoltre provocato la perdita di un orizzonte in cui unificare le diverse sfere dell' esistenza individuale e sociale, alla luce del quale orientarsi nelle scelte della libertà.

Tuttavia, nel panorama contemporaneo non mancano segni, espliciti o impliciti, della consapevolezza del carattere insufficiente di una ragione che non si interroga sulla base su cui essa stessa poggia e della problematicità di una cultura frammentata, in cui l' io vive se stesso in un modo lacerato. Infatti, se la frammentarietà di istanze e modi di razionalità si riconosce e si accetta in quanto tale, questo atto implica già un atteggiamento metafisico. Per non parlare dell' impraticabilità esistenziale di una personalità frantumata o di un' impostazione vitale priva di un orizzonte di senso ultimo e complessivo. In diversi ambienti filosofici, artistici, scientifici, politici, incomincia ad evidenziarsi il bisogno di sviluppare una *filosofia prima* d' indole metafisica. Il che dovrebbe condurre a confrontarsi con la possibilità di ripensare la metafisica in un' epoca considerata post-metafisica. Tale è stato lo scopo di un convegno di studio presso la Pontificia Università della Santa Croce (Roma), tenutosi a febbraio 2004, avente per titolo *Ripensare la metafisica: la filosofia prima tra teologia e altri saperi*.

Il compito di ripensare complessivamente la metafisica richiederebbe, per prima cosa, un' elaborazione che giustifichi in modo rigoroso l' esigenza di una filosofia prima nel contesto contemporaneo; quindi, la determinazione di quale modello di filosofia prima e l' analisi dei suoi contenuti tematici. La vastità dell' impresa ci costringeva a delimitare il nostro studio, soffermandoci concretamente a considerare il *carattere sapienziale* della metafisica in quanto *filosofia prima*.

Ma anche in questo caso sarebbe stato troppo presuntuoso avanzare la pretesa di una trattazione esaustiva della sapienzialità della filosofia prima. Infatti, in quanto filosofia prima, la sapienza versa sui presupposti di ogni attività teoretica o pratica, riguardando l' orizzonte ultimo delle nostre comprensioni. A essa compete inoltre orientare lo sviluppo del pensiero e dell' esistenza in generale, nella misura in cui si confronta con le questioni teleologiche ultime. Infine, la sapienza si contraddistingue anche per la singolarità del suo rapporto con le scienze e con altri saperi umanistici e filosofici. Problemi assai impegnativi. Per questo motivo ci siamo limitati a considerare l' indole sapienziale della filosofia prima in quanto metafisica, nel suo rapporto con la teologia, l' antropologia e l' etica, benché anche questi siano argomenti indubbiamente ricchi di spunti. Per tale delimitazione ci serva di scusa il fatto che recenti volumi di questa collana si sono occupati esplicitamente dell' oggetto della metafisica (*Tommaso d' Aquino*

e *l'oggetto della metafisica*, 2004), del rapporto tra le scienze sperimentali e le istanze metafisiche (*Dio e la natura*, 2002) e dell'incidenza esistenziale di argomenti metafisici (*Dio e il senso dell'esistenza umana*, 1999).

I contributi presentati nel volume, che corrispondono al citato convegno, si articolano in quattro unità tematiche. In primo luogo, si considera il senso e la legittimità della metafisica in un'epoca contraddistinta dal rincorrersi di voci che ne dichiarano il tramonto. A questo proposito, A. Llano viene incontro alle istanze critiche già accennate per riproporre un pensiero metafisico, con lo studio *Il superamento della critica contemporanea della metafisica*. Da parte mia, tematizzo l'esigenza della metafisica per un pensiero responsabile dalla prospettiva della sua natura sapienziale, con un'analisi intitolata *L'esigenza della filosofia prima: il suo carattere metafisico e sapienziale*.

In secondo luogo, due relazioni si confrontano con il rapporto tra la metafisica e la teologia. Da una parte, F. Ocariz focalizza il ruolo della metafisica nella sfera dell'apertura alla rivelazione divina (*auditus fidei*) ed esplicitamente della riflessione teologica (*intellectus fidei*), con il contributo *La mediazione metafisica in teologia*. D'altra parte, W. Beierwaltes offre una sintesi della speculazione di Plotino sul divino come esempio storico degli stimoli della metafisica per la riflessione teologica, nella relazione *La teo-logica di Plotino*.

In terzo luogo, si prende in considerazione l'articolazione tra metafisica ed etica, sia dal punto di vista della ragione pratica in generale, con il contributo di M. Rhonheimer *Ragione pratica e verità della soggettività: l'autoesperienza del soggetto morale alle radici della metafisica e dell'antropologia*; sia da una prospettiva particolarmente attenta alle odierne questioni di bioetica, con la relazione di J. Haas *Metafisica, etica e prudenza*. In quarto luogo, L. Tuninetti s'introduce nel rapporto tra speculazione filosofica e antropologia, focalizzando la teleologia dell'uomo tramite l'analisi di Tommaso D'Aquino, nel suo studio *Metafisica e desiderio della felicità nella Summa contra Gentiles di san Tommaso*.

Non mi resta che invitare il lettore a confrontarsi con le proposte dei saggi del presente volume, con l'augurio che servano a ridestare l'attenzione verso una tematica di portata epocale.

La teo-logica di Plotino

WERNER BEIERWALTES

ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς
θεὸς λεγόμενος
ὄνομά ἐστιν.

Senza vera virtù il
discorso di Dio non è
che un puro nome.

(Plotino II 9,15,39s)

La metafisica intesa come una riflessione su tutta la realtà a partire da un unico fondamento era, dal suo inizio in poi, insieme riflessione *su* quest'unico fondamento stesso. Nella misura in cui l'unico fondamento, in quanto unità assoluta o in quanto l'Uno e il Bene stesso, venga identificato con il compimento più perfetto del divino o di Dio, la metafisica andrà intesa come “teologica”. Con ciò essa sviluppa — invertendo i predicati — un concetto del divino e del Dio che va pensato come l'Uno oppure come unità, in sé differenziata e insieme riferita a se stessa, di essere e di pensare. Questa forma di metafisica “teologica” nella filosofia greca ha avuto varie configurazioni attraverso Parmenide, Platone e Aristotele, e nella filosofia neoplatonica soprattutto attraverso Plotino e Proclo.

1. Riflessioni sulla struttura del pensiero plotiniano

Plotino, il pensatore più vigoroso, il più denso e ricco di prospettive della tarda antichità greca, occupa un posto di primo piano nella storia del pensiero metafisico¹. Dalla tradizione filosofica egli ha recepito — trasfor-

¹ Le problematiche e i ragionamenti qui abbozzati li ho trattati in alcuni miei libri in modo più dettagliato e con copiosi riferimenti ai testi e alla relativa bibliografia: cfr.

mandoli nel proprio pensiero e sviluppandoli ulteriormente — soprattutto i temi centrali di Platone, per lui la figura più convincente con cui identificarsi, e di Aristotele, da cui talora si distanzia criticamente. Il risultato di questo processo è una compagine di pensiero del tutto originale e ben articolato, che cerca di comprendere dai principi la realtà in complesso, e che al contempo diventa per l'uomo la misura della sua forma di vita². Questi principi sono, da una parte, pensati come essenze che sono in se stesse e agiscono ogni volta su altre essenze; dall'altra, sono la condizione affinché la totalità degli esseri sia comprensibile nelle sue diverse strutture e nella sua connessione con un unico fondamento.

Plotino pensa l'Uno stesso (ἕν) come "origine dell'essere" (ἀρχὴ ὄντος) o di tutto ciò che può essere, ovvero che è e che è pensabile, come la pro-

W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1965, II ediz. ampliata 1979; ID., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit* (Enneade III 7 con testo, traduz., introduz. e commento), Klostermann, Frankfurt 1967, VI ediz. 1981; ID., *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt 2004²; ID., *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt 1980; ID., *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt 1985; ID., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit* (Enneade V 3 con testo, traduzione, interpretazione, spiegazioni), Klostermann, Frankfurt 1991; ID., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Klostermann, Frankfurt 1994; ID., *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt 2001²; ID., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Klostermann, Frankfurt 2001. Le traduzioni italiane sono le seguenti: *Platonismo e Idealismo*, il Mulino, Bologna 1987; *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1988; *Identità e Differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989; *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1991; *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1993; *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3, Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative*, Vita e Pensiero, Milano 1995; *Agostino e il Neoplatonismo Cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995; *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1998; *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000. — Per la saggistica specifica relativa al concetto plotiniano di Dio cfr. R. ARNOU, *Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921, II ediz. rivista e corretta, Roma 1967; J. WOLF, *Der Gottesbegriff Plotins* (dissertazione presso facoltà teologica di Freiburg i. Br.), Borna – Leipzig 1927; J. M. RIST, *Theos and the One in Some Texts of Plotinus*, in *Mediaeval Studies* 24 (1962) 169-180; anche in ID., *Platonism and its Christian Heritage*, Variorum Reprints, London 1985; VII trattato *ibid.*, *The One of Plotinus and the God of Aristotle* (1973), IX trattato; A.-H. ARMSTRONG, *The apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus* (1976), in: *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London 1979, trattato XVIII; L. P. GERSON, *God and Greek Philosophy. Studies in the early history of natural theology*, London 1990 (su Plotino cfr. soprattutto 191ss).

² Cfr. BEIERWALTES, *Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform*, in Th. KOBUSCH, M. ERLER, I. MÄNNLEIN-ROBERT (edd.), *Metaphysik und Religion*, München 2002, 121-151.

duttiva «potenza di tutti gli esseri» (δύναμις τῶν πάντων), come la «sorgente dello spirito e della vita», come la «radice dell'anima»³. Identico al Bene che fa partecipare liberamente della propria pienezza⁴, l'Uno è il *Primo* in quanto inizio e origine del proprio autodispiegamento che sfocia prima di tutto nel molto da lui costituito; è insieme l'*Ultimo* cioè fine del movimento da lui originato e mantenuto, movimento che come periferia di cerchi ha in lui il suo centro. Nella prima dimensione di molteplicità o alterità (differenza) di fronte all'Uno (che si forma da questa unità pura, priva di differenze e assoluta), si costituisce un pensiero assoluto, atemporale che "diviene" e può essere se stesso soltanto in riferimento all'Uno stesso; in questo riferimento al suo Principio pensa se stesso, così che il suo essere (in quanto essere-divenuto dall'Uno) è *in* questo autoriferimento identico al suo essere. Questa dimensione dell'autodispiegamento dell'Uno /Bene è chiamata da Plotino νοῦς, noi traduciamo questo termine — adottato antecedentemente da Anassagora, Xenocrate, Platone e, per Plotino, soprattutto da Aristotele — con "*Spirito*"⁵ o pensiero di se stesso, per indicare in lui stesso l'unità dell'atto pensante (νόησις) con la totalità degli oggetti pensati (νοητά), in sé differenti eppure riferiti l'uno all'altro. Il movimento che prende inizio dall'Uno assoluto passa attraverso l'attiva mediazione e la forza formativo-demiurgica del *Nous* in un ambito della molteplicità il quale differenzia ulteriormente l'unità originaria; tale ambito è determinato da una riflessività che progredisce temporalmente. Questa è l'attività dell'*Anima* (ψυχή) discorsivamente pensante oppure dello "psichico" (*See-lisches*), un'essenza-sostanza che è in sé e agisce sugli altri. La riflessività discorsiva dell'*Anima* universale fonda la struttura razionale del cosmo, al tempo stesso l'anima quale essenza individuale è il fondamento della capacità di razionalità e di pensiero dell'uomo. Attraverso questa, l'uomo realizza il suo riferimento essenziale al proprio "inizio" o origine, si rende conscio del fondamento che agisce in lui di cui però prima non avvertiva la presenza; trasforma intanto se stesso nel suo "vero sé" mediante un'interiore ascesa del pensiero rivolto su se stesso, tenendo presente appunto questa origine. È questa una delle modalità del farsi sempre più intensamente uno con se stesso e con quel fondamento, immanente al pensiero e nel contempo trascendente lo stesso, effettuando una crescente liberazione dai riferimenti della molteplicità verso l'Uno assoluto. Questa trasformazione in quanto atto essenziale dell'uomo è possibile soltanto perché tra le

³ VI 9,9,1s; III 8,10,1ss. 27ss.

⁴ Cfr. al riguardo BEIERWALTES, *Das wahre Selbst*, cit., 94ss ("causare" inteso nel senso di "dare").

⁵ Per lo sviluppo di questo termine da Platone a Plotino cfr. H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964.

tre dimensioni dell'Essere-Uno sussiste un affidabile, in sé costante, nesso il quale anche dal punto più lontano dello sviluppo rinvia all'origine dello stesso: immagini, tracce, impronte dell'Uno nel molto riconducono l'uomo a ritroso — attraverso processi, compiuti da lui consciamente, mediante una consapevole autospoliazione della differenza, della temporalità e dell'immagine, per ricongiungersi alla Proto-immagine che precede e trascende qualsiasi differenza.

Le essenze o i principi or ora abbozzati, che determinano l'essere e il pensare ogni volta in modo diverso, sono per Plotino storicamente derivabili primariamente da Platone e da Aristotele, e precisamente:

1. dall'Uno del "Parmenide" platonico, escludibile in modo dialettico-negativo, ma da pensare come realtà metafisica e, unitamente a ciò, dall'idea del Bene che "al di là" (ἐπέκεινα) dell'essere esiste e opera (ecco la lezione della "Politeia");
2. dal *Nous*, che costituisce l'essere e la vita della prima ἀρχή (πρώτη κἀκυριωτάτη), cioè del primo fondamento immobile (aprocessuale) di ogni mutamento o processualità, il quale — pensando in modo autoreferenziale — è pensiero del proprio pensiero (νοήσεως νόησις), così si articola il pensiero più sublime di Aristotele nell'opera "Metafisica"⁶;
3. dalla dottrina dell'anima di entrambi i filosofi, la quale va pensata come principio cosmologico e — attraverso il *Nous* in essa — come forza di pensiero, di conoscenza e di linguaggio.

L'unità in sé differenziata delle tre dimensioni dell'essere e dell'operare, la quale si fonda in definitiva sull'Uno stesso, costituisce l'intenzione centrale che dirige il pensiero di Plotino in ogni suo ambito.

2. La protologia e la teologica

La mia riflessione su Plotino come su un paradigma del pensiero metafisico la concentro ora sulla sua *teologica*. Questo non è un termine plotiniano tuttavia, attesa l'intenzione fondamentale di Plotino, si legittima come una determinazione precisa della domanda: in che modo e in che misura si può sviluppare un concetto filosoficamente fondato di Dio, o delle forme del divino, tale da essere determinante per una teoria o "logica" del divino? Naturalmente per questo significato (tenendo presente Plotino) garantisce il termine *teo-logica* di Aristotele, il quale concepisce la sua

⁶ Riguardo a questa problematica cfr. CH. HORN, *In welchem Sinn enthält Metaphysik Lambda eine Theologie?*, in *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002) 28-49.

“filosofia prima” o metafisica come θεολογική ἐπιστήμη⁷: come scienza di Dio inteso come prima essenza, un sapere fondato o un conoscere dell’ autoriflessivo principio primo, il quale si evidenzia proprio come il fine e la fine della questione dell’ “ente in quanto ente” (ὄν ἢ ὄν)⁸.

Aristotele dunque nella sua questione “metafisica” di fondo indaga sull’ essere nel senso più vasto del termine oppure sull’ ente in quanto è, *nel contempo* sull’ essere e l’ essenza del Dio. In modo analogo la questione fondamentale di Plotino verte sull’ Uno, lo Spirito, l’ Anima, sulla loro diversa divinità. Nei due modi di approccio l’ intenzione primaria e immediata non è certo quella di determinare *Dio* o il *divino*, ma di determinare un *Primo* o un Primo entro diversi ambiti, è dunque “protologia” e solo così coerentemente “teologia” o “teologica”. Aristotele e Plotino (ma anche la determinazione del Primo da parte di Platone meriterebbe un discorso simile) seguono in ciò una forma di pensiero genuinamente greca (differente dalla teologia cristiana), secondo la quale “Dio” non è il “soggetto” cercato e pensato *intentione recta*, ma è nome predicativo⁹. Vale a dire: la totalità di quanto è affermabile e /o negando escludibile da lui, riceve il predicato “Dio” o “divino”. A chiarimento di questo concetto al vertice della sua teologica, Aristotele si serve anche della forma linguistica proposizionale, intendendo la prima essenza della sua “filosofia prima” come realtà o attività pura che pensa se stessa e muove tutto verso se stessa come a una amata, come vita che grazie alla θεωρία è in sé la migliore e incessante; e pensa l’ unità o il nesso interiore di questa realtà come “Dio”. Chiuderà questa serie di pensieri con l’ affermazione: τοῦτο γὰρ ὁ θεός — «ciò è infatti il Dio»¹⁰. Nella frase medesima traspare che, dopo la spiegazione del Primo, il rapporto grammaticale soggetto-predicato è anche invertibile (φάμεν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀίδιον ἄριστον, ὥστε ζῶη καὶ αἰὼν συνεχῆς

⁷ ARISTOTELE, *Metaf.* 1026 a 19. 1064 b 3.

⁸ *Ibid.* 1064 a 28ss. Cfr. in proposito le mie osservazioni: BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, cit., 6. – H. U. v. BALTHASAR (*Theologik I*, Einsiedeln 1985, XXI) intitola “teologica” la III parte del suo trittico teologico – Herrlichkeit, Theodramatik, Theologik – in cui sviluppa le possibilità con le quali l’ infinita verità di Dio e del suo *logos* è in grado di esprimersi nel piccolo recipiente della logica umana, non soltanto in modo vago e generico ma anche adeguato, senza annullare le fondamentali inconcepibilità e ineffabilità di Dio. In questo tentativo spetta alla riflessione teologica un essenziale significato metodico e oggettivo: cfr. M. ENDERS, *Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der „Theologik“ des Hans Urs von Balthasar*, in *Philotheos* 3 (2003) 274-293.

⁹ Sulla “protologia” e sulla conoscenza di “Dio come nome predicativo”, concetto che fa capo a U. v. Wilamowitz-Moellendorf, cfr. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, cit., 5ss.

¹⁰ ARISTOTELE, *Metaf.* 1072 b 30.

καὶ αἰδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ)¹¹, cioè questa frase, in cui alla prima essenza viene attribuito il predicato “Dio”, dovrebbe essere intesa come una frase assoluta, identica e speculativa in senso hegeliano. In essa il soggetto è il predicato, e il predicato è identico al soggetto; essi si interpretano reciprocamente. Non c’è dunque alcun “dislivello” tra soggetto (prima essenza in quanto realtà pura) e predicato (Dio), ma sussiste tra essi un rapporto di invertibilità. Se dunque nel contesto della domanda sul Primo deve essere data una risposta alla domanda circa l’essere e l’essenza del Dio o del divino, allora tutte le determinazioni (date) del Primo sono da attribuire con lo stesso significato a Dio, come soggetto della frase.

Questo pensiero dell’invertibilità delle determinazioni — sviluppate nella prima intenzione della domanda — di un Primo e della predicazione “Dio”, è verificabile anche nel pensiero di Plotino. Tuttavia, Plotino non usa il concetto e la denominazione del Dio o del divino in modo univoco, piuttosto egli riflette come per l’Uno così anche per il divino in gradi di intensità o “forme” differenziati tra loro. Perciò la possibilità di una teologica per lui dipende dall’identificazione del Primo, dell’assoluto Uno o Bene stesso, con “Dio”, ma dipende anche da un’identificazione analoga della seconda e della terza dimensione o essenza appunto con questo predicato. Che Plotino abbia fatto queste tre identificazioni, risulta evidente da molti dei suoi testi. Cosa sufficientemente dimostrata soprattutto da René Arnou e da John M. Rist¹². Ci poniamo ora la domanda circa che cosa derivi da questa identificazione primariamente dell’Uno e dello Spirito per il concetto plotiniano di “Dio”, che possa legittimare l’accettazione di una teologica¹³.

¹¹ *Ibid.* riga 28-30.

¹² Cfr. le indicazioni bibliografiche date alla nota 1. Qui mi limito a rinviare ai seguenti testi di Plotino: su ἔν - θεός, oppure ὁ θεός cfr. per es. I 1,8,8s; I 8,2,24ss; V 1,6,9; 11,6s; V 5,11,10ss; VI 5,4,12ss; 12,32ss; VI 8,19,11ss; VI 9,9,20; 27; 55s; 11,28. Una breve discussione su singoli testi si può trovare in R. ARNOU, *Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin*, cit. alla nota 1, 134ss, e J.M. RIST, *Theos and the One in Some Texts of Plotinus*, cit. alla nota 1, 172s. Riguardo a VI 9,6,12-15 cfr. Rist *ibid.* 169s. Sulla distinzione, non osservata sistematicamente da Plotino, tra θεός con o senza articolo, riferito al “primo” Dio, cfr. B. HAM, *Plotin (traité 49, V 3)*, Paris 2000, 279-281. Per νοῦς - θεός cfr. III 4,2,15; V 1,2,42ss; V 3,7,1ss; V 5,3,2ss; V 8,3,23ss; 9,8ss; VI 5,1,3 (in noi). Riguardo a ψυχή - κόσμος - θεός cfr. per es. V 1,2,35ss; 40.

¹³ Heinrich Dörrie, nei suoi articoli “Gottesbegriff” e “Gottesvorstellung” in *Reallexikon für Antike und Christentum* XI (1981) 944ss e XII (1983) 81ss, afferma che presso i greci e i romani, dalle loro «idee molteplici e riccamente differenziate sugli dei e sul divino» non sarebbe stato fatto il passo verso un “concetto” di Dio o verso una “teologia” (944), «eppure erano molti gli spunti che avrebbero portato a ciò». Afferma inoltre: «Non si è mai tentato di ricavare un sistema teologicamente fondato che abbracciasse tutti gli dei» (83) [Proclo costituirebbe un’eccezione]. E in un’altra affer-

3. L'Uno — “il Dio primo”

Dalle determinazioni dell'Uno e del Bene risulta che questo “primo” Dio¹⁴, in quanto unità e bontà assoluta, è il fondamento che complessivamente costituisce e insieme mantiene l'essere. In quanto potenza di tutte le cose (δύναμις πάντων) la quale dalla propria «sovraabbondanza crea l'altro»¹⁵, egli rimane tuttavia oltre o *al di là* di tutto (πάντων ἐπέκεινα); *trascendenza* quindi che rimane in sé pura e non si esaurisce dispiegandosi, ma è insieme *immanenza* che forma e opera *in* tutto, unifica il molto riportandolo alla sua origine. Oppure egli è il “niente” di tutto ciò di cui è origine. In quanto alterità radicale rispetto a tutto il resto, in quanto esclusione assoluta di molteplicità (“A-pollon”) in se stesso, egli non è un Qualcosa e non è identificabile con qualcosa di esistente al di fuori di lui, ma esso

mazione altrettanto lapidaria: «Manca una teologia nel vero senso della parola» (125). Se per “teologia”, non sufficientemente elaborata nel senso di Dörrie, si intendesse una “sistemica vincolante” (cfr. per es. 104; 127) fissata generalmente in un certo periodo storico, una “dogmatica” in sé compiuta, la quale potrebbe essere considerata come base o espressione di una *professione di fede*, allora tali affermazioni potrebbero essere pertinenti. Tuttavia si attirano il sospetto di essere un costrutto storico. Il poter parlare di una “teologia” o di una “teologica” non sottosta comunque alla condizione di dover fare riferimento a un sistema dogmatico, la cui spiegazione e salvaguardia dipenderebbe, per di più, da un vero proprio “ceto professionale”, e neppure al convincimento, *condiviso* tanto dal pensiero greco che da quello cristiano, che il divino o il Dio non sia “fissabile per mezzo di definizioni” (944), non sia pienamente coglibile nel suo essere mediante la comprensione razionale (il dire sull'Indicibile è propriamente un atto fondamentale della “teologica”). La “teologia” o “teologica” invece si può usare legittimamente in relazione a quei tentativi che sviluppano concettualmente gli oggettivi e interconnessi caratteri fondamentali del divino o del Dio nel contesto di una teoria filosofica dei principi dell'essere e del conoscere. Tale dislimitazione concettuale del divino nella determinazione dei principi implica certamente il pensiero che l'essenza del concettualmente (negativamente) escluso va oltre il concetto. I Θεολογούμενα, come affermazioni che caratterizzano i “singoli elementi essenziali” del divino (83.945), non dovrebbero contrapporsi alternativamente alla teologia o teologica, partendo da un interesse di sistema anacronistico. – Sulla “storicità” della teologia cristiana dei primi secoli cfr. D. TIMPE, *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*, Berlin 2001 (lezioni universitarie di Hans Lietzmann, quaderno 5).

¹⁴ Questo termine non c'è in Plotino, comunque in sostanza può essergli attribuito giacché dal “secondo Dio” di cui parla Plotino è deducibile il concetto di un “primo Dio”. Proclo invece usa spesso la designazione dell'Uno come πρῶτος oppure πρῶτιστος θεός, per es. in *Remp.* I 287,16s (Kroll); *Theol. Plat.* II 1; 65,19s (Saffrey-Westerink); in *Parm.* I 109,1: αὐτόθεος, 16: αὐτοθεότης.

¹⁵ V 2,1,8: τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. “Creare” appartiene ai tratti essenziali del divino: ποιεῖ γὰρ πᾶν τὸ θεῖον ὡς πέφυκε· πέφυκε δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν.

stesso è *prima* di ogni qualcosa-esistente (πρὸ τοῦ ‘τί’)¹⁶, prima di ogni distinzione tra identità e differenza egli stesso è. Non essendo qualcosa, egli non è neppure “determinato” nel senso che abbia una differenza e limite interni, neppure forma e figura, la quale sarebbe determinata e insieme delimitata mediante l’identità con se stessa, ma è il-limitato (ἄπειρον), in-finito, in base alla sua «incontenibile potenza»¹⁷. Il paradosso è pensare che l’Uno — elevato su tutto e su tutti, al massimo grado autosufficiente e non-bisognoso¹⁸ di ciò che si sviluppa da lui — non si trovi in «nessun luogo» (οὐδαμοῦ) cioè in nessun altro che lui stesso, ma nel contempo «ovunque» (πανταχοῦ)¹⁹ quale fondamento produttivo di tutto il resto; separato (χωρίς, κχωρισμένον)²⁰ da tutto, tuttavia presente e operante in tutto: «Egli non è esteriore a nessuno ma è presente a tutti, senza che lo sappiamo»²¹. Egli, il Dio in ciascuno di noi e nostra sorgente²², viene percepito dalla coscienza quando l’uomo opera la propria conversione mentale e la propria autotrasformazione nel proprio vero sé. Plotino vede questo convergere consapevole alla nostra sorgente presente e operante in noi come ritorno al “Padre” — o usando la metafora di Ulisse — come un ritrovare rifugio in “patria”: «πατρὶς δὲ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ — La nostra patria è quella donde veniamo e lassù è il nostro Padre»²³. Sulla via che, escludendo tutte le determinazioni categoriali, conduce all’Uno /Bene o, in

¹⁶ V 3,12,52. Cfr. J.-M. NARBONNE, *Hénologie, Ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger)*, Paris 2001, 89ss.

¹⁷ VI 9,6,10s: ἀπεριλήπτῳ δυνάμει. V 5,10,18ss; VI 5,12,36: εἰς ἓν ἄπειρον ἰόντα ἀμεγέθει τῷ ἀπείρῳ. Si trovano molte informazioni in proposito in L. SWEENEY, *Infinity in Plotinus*, in *Gregorianum* 38 (1957) 515-535; A.H. ARMSTRONG – R. A. MARKUS, *Christian Faith and Greek Philosophy*, London 1960, 8ss (“God’s Transcendence and Infinity”). Sulla trasformazione cristiana del concetto di infinità cfr. TH. BÖHM, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu „De vita Moysis“ von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996, 43ss, 150ss.

¹⁸ VI 9,6,17ss.

¹⁹ VI 5,4,1ss; V 2,2,24: πάντα δὲ ταῦτα ἐκεῖνος καὶ οὐκ ἐκεῖνος.

²⁰ VI 8,9,10 (mia congettura in BEIERWALTES, *Plotin. Geist-Ideen-Freiheit*, Hamburg 1990, 91s); VI 4,11,20s: ἔστι γὰρ καὶ παρεῖναι χωρὶς ὄν. VI 9,4,24ss.

²¹ VI 9,7,28s. Tutto è nell’Uno: V 5,9,9; περιελήφθη. Riga 22: οὐδενὸς ἀποστατεῖ.

²² VI 5,1,3 (reminiscenza di Euripide nel frammento 1018 Nauck² - Kann nicht, [Tragicorum Graecorum Fragmenta, vol. V², Göttingen 2004, p. 988]). Sulla tematica cfr. BEIERWALTES, *Neoplatonica*, in *Philosophische Rundschau* 16 (1969) 131s. Riguardo alla mistica filosofica di Plotino cfr. M. SCHMIDT (ed.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart 1987, 39-49,40; VI 9,8,33s; 11,31s: ὡς ἀρχὴν ἀρχῆ ὄρῳ.

²³ I 6,8,21. Il ritorno è preceduto dall’allontanamento dall’origine, cfr. V 1,1,1s. - La denominazione πατὴρ attribuita a Dio in contesto filosofico è usuale nel platonismo medio, cfr. per es. Alcino, *Didasc.* X; 164,40 (Whittaker): πατὴρ δὲ ἐστὶ τῷ αἴτιος εἶναι πάντων καὶ κοσμεῖν τὸν οὐράνιον νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὰς ἑαυτοῦ νοήσεις.

termini metaforici, conduce a una danza (ἔνθεος χορεία), azionata e riempita da Dio ed eseguita intorno a lui, l'uomo vede «la sorgente della vita, dello Spirito, l'origine dell'essere (essere-vita-pensiero), il fondamento del bene, la radice dell'anima»²⁴. Dunque anche questo è il Dio.

Il divino Uno o Bene come ogni essere divino rimane certamente immutabile (ἀπαθείς)²⁵ non subendo πάθος da se stesso o dal di fuori: se l'Uno volesse oggettivare il proprio autodispiegamento creativo²⁶ mediante una «consultazione con se stesso» (βούλευσις) e la conseguente «decisione», ebbene attraverso questo movimento interiore o mutazione autoaffettiva farebbe nascere in sé una differenza e con ciò cessare la propria assoluta unità e assoluta semplicità. Sotto *questo* aspetto va escluso in lui qualsiasi «inclinazione» (προσνεύειν) rivolta a ciò che trae origine da lui, pena la sua autocessazione²⁷. Nello stesso tempo però (un altro paradosso!)²⁸ Plotino intende la bontà dell'Uno, che fa partecipare di se stessa «senza riserve» («senza gelosia», ἀφθόνως) ed ἐν χάριτι²⁹, in questi termini: «Il Bene è un che di dolce, gradevole e delicato [in confronto alla bellezza che suscita primariamente stupore e sconvolgimento], e se qualcuno lo desidera, gli è subito disponibile»³⁰. A questo movimento, che conserva se stesso ma insieme pone in essere, l'uomo risponde coi sentimenti di «nostalgia» e di «amore» (ποθεῖν, ἀγαπᾶν)³¹ per la propria origine che lo genera e mantiene. Il Dio che opera nel mondo e nell'uomo può — dice Plotino³² — «diventare collaboratore di noi che lo invochiamo» (il συλλήπτωρ «che ci dà una mano»).

Un tratto fondamentale del Dio nel senso sommo Plotino lo esplica quando, parlando dell'*autocausalità* o *autofondazione* dell'Uno, usa espressioni del genere: egli «fa (ποιεῖν) se stesso», «produce (παράγειν) se stesso», «produce se stesso come sussistenza-ipostasi» (ὑφιστάναι), «esiste

²⁴ VI 9,9,1s.

²⁵ III 5,6,10; V 8,3,25: ἀεὶ φρονούσιν ἐν ἀπαθεί τῷ νῷ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ. I 8,2,24s: τὸ εἶσω αὐτοῦ θεωμῶνῃ [ἢ ψυχῇ] τὸν θεὸν δι' αὐτοῦ βλέπει. Cfr. ARISTOTELE, *Metaf.* 1073 a 11.

²⁶ V 1,6,25ss.

²⁷ *Ibid.* riga 26. La κένωσις come atto dell'incarnazione del Dio nel senso paolino-cristiano (Fil 2,7) per Plotino è impensabile.

²⁸ Sul "paradosso" come forma di pensiero tipicamente neoplatonica cfr. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, cit., 357ss.

²⁹ IV 8,6,23. Cfr. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst*, cit., 94ss ("causare" nel senso di "dare").

³⁰ V 5,12,33s: καὶ ἔστι δὲ τὸ μὲν ἥπιον καὶ προσηνὲς καὶ ἀβρότερον καὶ, ὡς ἐθέλει τις, παρὸν αὐτῷ.

³¹ Per es.: V 1,6,50; V 3,17,15ss. Anche I 8,2,3.23ss.

³² IV 9,4,6s.

da se stesso e attraverso se stesso», quindi esso è *causa o fondamento di se stesso* (ἄπτιον ἑαυτοῦ), in quanto «eterno generare» (ἄδιος γέννησις) è l'indistinta unità di essere e creare³³. Mentre Plotino per il resto nega il darsi di qualsiasi forma di autoreferenzialità nell'Uno (il cui paradigma primario sarebbe il pensiero), nel trattato VI 8 [39] su “la libertà e la volontà dell'Uno” tuttavia la ammette pur entro certe cautele di linguaggio, consapevole di una specifica possibilità di comprensione delle affermazioni. Il che non è un arbitrario ribaltamento o annullamento di ciò che in altri contesti ha negato dell'Uno; i predicati autoreferenziali usati in *epoché* sull'Uno enfatizzano piuttosto la consapevolezza di come si *dovrebbe* pensare la pienezza interiore dell'Uno, nella misura in cui il linguaggio non ne desse soltanto “segni” imprecisi³⁴.

La supposizione di autoreferenzialità assoluta *prima* di ogni differenza è la condizione perché l'Uno possa essere concepito come volontà di se stesso o per se stesso. Ciò costituisce a sua volta l'essenza della sua libertà: «μόνον τοῦτο ἀληθείᾳ ἐλεύθερον — Egli, solo nella sua verità, è veramente libero»³⁵: niente è e opera *prima* di lui, esso è fondamento assoluto o causa “primordiale” in ciascuna delle sue attività, è “signore” (κύριος) di se stesso: senza alcuna differenza di prima e di dopo presente in lui stesso e senza essere dipendente da una qualche differenza fuori di se stesso. Le affermazioni fatte in VI 8 con la riserva del “per così dire” (οἶον) circa l'autoreferenzialità pensante, volente e operante dell'Uno non sono né una “ricaduta” in pura affermatività, né una “finzione” metaforica, esse non annullano le negazioni miranti all'Uno, anzi le rinforzano. In esse si rende propriamente evidente che l'Uno potrebbe essere pensato paradossalmente come “niente della *pienezza*”, se il linguaggio affermate fosse in grado di esprimere l'Uno nella sua pienezza. Ma questo — in quanto per sé indifferente rispetto a ogni “essente-qualcosa” — non è preferibile così come “è” in se stesso dal linguaggio della differenza, sempre fondamentalmente riferito a un “qualcosa”. Ne segue che la *negazione* radicale e complessiva deve essere l'accostamento *quantum potest* adeguato all'ineffabile (ἄρητον)³⁶: un pensare dunque che descrive dialetticamente e meditativamente l'Uno, in cui all'Uno sul modello del “Parmenide” platonico sono negate tutte le

³³ Per questi testi provenienti da VI 8 cfr. il mio capitolo “Causa sui. Il concetto plotiniano dell'Uno come origine del pensiero dell'autocausalità”: BEIERWALTES, *Das wahre Selbst*, cit., 123-159, qui 132.

³⁴ Cfr. Eraclito frammento B 93: ὁ ἀναξ οὐ τὸ μαρτεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Plotino V 5,6,25 (σημαίνειν).

³⁵ VI 8,21,31.

³⁶ Vedi in proposito le mie osservazioni: BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, cit., 222ss, 131ss. Sul “linguaggio della differenza” cfr. *ibid.* l'index “Sprache” [linguaggio]; Id., *Das wahre Selbst*, cit., 139ss.

determinazioni categoriali che spettano legittimamente all'essere molteplice. Giacché l'Uno è il Dio nel senso supremo del termine, il procedimento del girare attorno dis-limitando mediante negazione potrebbe essere chiamato anche per Plotino precisamente come *theologia negativa*, in quanto *Deus scitur melius nesciendo*³⁷. Per primo Plotino ha sperimentato in modo duraturo detta teologia imperniandola sul divino Uno. La sua teologica diventerà così un dire ciò che è in sé indicibile, in cui il pensiero nel tentativo di comprendere diventa consapevole dei propri limiti e segue il proprio impeto di negazione nel trascendere anche se stesso non comprendendo, e nell'annullare — *lasciandola* — la differenza presente nel pensiero e nel linguaggio unificandosi all'Uno stesso: in questo modo l'anima è, mediante un atto di elevazione trasformante, «ripiena di Dio» in quanto Uno³⁸. A proposito di questo autotrascendimento del pensiero Plotino afferma:

«Qui all'uomo è concesso di vedere Quello [l'Uno in quanto Dio] e se stesso — nella misura in cui è concesso vedere: vedere se stesso splendente, ripieno di luce intelligibile, anzi essere la luce stessa, puro, lieve, senza peso, essendo diventato Dio, no: *essendo Dio!*»³⁹.

In questa esperienza estrema, in un istante atemporale (ἐξαιφνης) e tuttavia effimero, il contemplante, al di là del pensiero e del linguaggio, diventa consapevole del divino Uno in una *henosis* (unificazione) senza più distanza identificandosi col proprio fondamento divino: *henosis*, che è insieme *theosis* (deificazione) dell'uomo.

4. Il Nous-Spirito — “il Dio secondo”

La seconda dimensione del divino o — rapportato all'Uno /Bene — il «Dio secondo» (θεὸς δεύτερος)⁴⁰ è lo Spirito assoluto, atemporale, che è la prima manifestazione dell'Uno nel molteplice, fondato su di lui, o nel differente in sé e rispetto all'Uno sua origine:

«Questa essenza è dunque per noi unitaria [una in sé], è Intelletto [Spirito] e tutti gli esseri, la verità; e se è tale allora questa essenza è un grande Dio

³⁷ AGOSTINO, *De ordine* II 44. Condivide pienamente la “negatività” neoplatonica anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, qu. 3, proemium: *Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.*

³⁸ VI 9,9,20: ψυχή πληρωθεῖσα θεοῦ.

³⁹ VI 9,9,55-58.

⁴⁰ V 5,3,3s.

(θεός τις μέγας); o meglio, non un Dio, ma è la Divinità nella sua pienezza; è Dio questa essenza, e si manifesta come un Dio secondo, prima che si veda Quello [il Primo]. Questi troneggia e siede al di sopra dell'Intelletto come sopra un piedistallo che a Lui è sospeso»⁴¹.

La denominazione «Dio secondo», che presuppone la divinità del primo come suo fondamento, fa pensare — dalla prospettiva plotiniana — a *Numenio*⁴². Nonostante strutture di pensiero e terminologie che si richiamano, prevale la distanza critica di Plotino nei suoi confronti. Si vede ciò già nel concetto che Numenio designa *expressis verbis* come “il Dio primo”: egli è il Bene o il Bene-stesso; ma, a differenza del Primo plotiniano, è puro essere; in quanto tale, è presenza “stabile”, immota e atemporale, e in quanto “Re” (cfr. la Lettera II *pseudo-platonica*) rimane in sé “inattivo” nella creazione delle opere che gli sono esterne. Tutti questi sono i tratti fondamentali dello «stesso essere». Altrettanto diversamente dal Primo / Bene plotiniano, questo primo Dio *pensa*, beninteso soltanto attraverso la mediazione (ἐν προσχρήσει) del secondo; in lui il platonico ἀγαθόν è pensato identico al «vivente stesso» (αὐτοζῶον)⁴³.

Plotino caratterizza la differenza e la relazione della prima dimensione del divino rispetto al *Nous* come “Dio secondo”, tra l'altro, mediante il nesso *padre-figlio*, per rendere consapevoli della dipendenza causale e della subordinazione del secondo⁴⁴.

⁴¹ V 5,3,1-6. Riguardo a νοῦς – θεός cfr. sopra alla nota 12; πᾶς θεός in V 5,3,3 cfr. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst*, cit., 39⁷⁸. Sul concetto plotiniano di Spirito cfr. *ibid.* 16-83.

⁴² Cfr. A.-H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940 (ristampato a Amsterdam 1967) 5ss; E. R. DODDS, Ammonius and Numenius, in *Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, tom. V, Vandoeuvres 1960, 3-61, spec. 16-24; RIST, *Theos and the One in Some Texts of Plotinus*, cit. alla nota 1, 173ss; J. HALFWASSEN, *Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenius*, Akademie der Wissenschaft und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaft I. Klasse, 10 (1994) 36ss. La distinzione tra un Dio primo e secondo si trova comunque già in ALCINO, *Didasc.* X 164,22; 31; cfr. al riguardo J. DILLON, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford 1993, XXXIII.

⁴³ Cfr. al riguardo i frammenti (ed. Des Places) secondo la sequenza dei suddetti teoremi: 16,14; 20,12 (αὐτοαγαθόν); 13,4 (ὁ ὢν). 15,2;8 (ἔσιώς, στάσις). 12,13 (ἀργός). 11,11ss (ἀπλοῦς). 5,18ss (αὐτὸ τὸ εἶναι). 22 (ὃ ἐστι ζῶον).

⁴⁴ V 8,13,5; 10s. - La relazione e la connessa gradazione ontologica dei tre principi ontologici plotiniani provocano la critica di Agostino alla “Trinità” neoplatonica, come è sviluppata per es. in V 1 Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων [Sulle ipostasi originarie], a causa della sua differenziazione interna e delle conseguenze di problematicità che investono la corrispondente concezione cristiana. Cfr. *De civ. Dei* X 23 (Dombart-Kalb 436,33s): ... *sicut Plotinus, ubi de tribus principalibus substantiis disputat* (cfr.

In analogia al Primo /Bene poniamo la domanda anche riguardo alla seconda dimensione dell'unità: che cosa risulta dall'identificazione plotiniana dell'assoluto e atemporale Spirito (che è essenza autoreflessiva in sé) con Dio riguardo appunto a questo concetto? Anzitutto va detto in modo del tutto lapidario che Dio è Spirito⁴⁵. Che cosa significa ciò? Dio in quanto Spirito è puro pensare riferito a se stesso, che non procede dunque dianoeticamente ma è completamente presente a se stesso; in un senso costitutivo per questo pensiero, esso è autocompletamento atemporale della propria attività, la quale esclude da se stessa una possibilità (del pensiero) ancora mancante in esso. Il "soggetto" o l'atto a lui immanente di questo pensare "ha" il proprio oggetto (*Gegenstand*) non come un "oggetto in sé" (*Objekt*)

anche il cap. 29). Indicando una certa connessione tra la Trinità neoplatonica con quella cristiana, Agostino nomina i tre principi-ipostasi (nel contesto di una terminologia che Porfirio media dagli "Oracoli Caldei") con i nomi delle persone della Trinità cristiana: *Deum Patrem et Deum Filium, quem Graece appellat [Porphyrius] paternum intellectum* [πατρικὸν νοῦν] *vel paternam mentem*; lo Spirito Santo viene identificato con l'*Anima mundi* quale medio o mediatore, anche se in questo modo va a collocarsi plotinianamente in terza posizione. Agostino "si scusa" per questo ordine, irritante dal punto di vista della Trinità cristiana, attribuendolo al «linguaggio libero» dei filosofi, i quali non temono nessun scandalo «relativo alla comprensione delle cose più difficili per gli orecchi religiosamente sensibili»; mentre i cristiani sono tenuti *ad certam regulam loqui* cioè a rispettare una formulazione dogmatica già fissata (*Civ. Dei, ibid.* 437, 8-12). – La critica di Agostino, prescindendo dalla problematica trinitaria, è indirizzata primariamente al concetto neoplatonico che la *conoscenza* dei tre principi "purifichi" (*principia purgare posse*), mentre secondo il pensiero cristiano è *Cristo* il solo e unico principio il quale «libera, redime, guarisce» in forza della *grazia dell'incarnazione* (*Civ. Dei X* 24; 437,28ss. cap. 29; *Gv* 8,25). Così la concezione filosofica della salvezza può essere intesa soltanto come un «vedere la patria in cui si deve rimanere», «da lontano con la potenza visiva offuscante [...] attraverso le ombre di una debole forza d'immaginazione – quasi per *quaedam tenuis imaginationis umbracula*», *X* 29; 447,29s. Questa critica *epoché* contro la capacità salvifica della filosofia greca non ha comunque impedito Agostino di «usare» (*usus iustus!*) per es. il concetto neoplatonico dell'*intellectus* come momento essenziale del proprio concetto di Dio: *Civ. Dei XI* 10; 477,2ss.

⁴⁵ νοῦς non πνεῦμα, come in *Gv* 4,24. Cfr. BEIERWALTES, *Das wahre Selbst*, cit., 18. Hegel mette in risalto questa identità propriamente per Plotino in un contesto in cui egli libera Plotino dal rimprovero di "esaltazione" ("Schwärmerei") affibbiatogli dalle storie contemporanee della filosofia (riguarderebbe anche «l'innalzamento nella sfera del pensiero», «il pensare puro che è presso se stesso»: «Ecco perché Plotino è [cioè "deve esser"] entusiasta di avere questi pensieri, di avere in particolare il pensiero che l'essenza di Dio è il pensare stesso ed è presente nel pensare. Come i cristiani dicevano che è presente in un certo modo in un certo tempo e in un certo luogo...; così Plotino dice che l'essenza assoluta nel pensiero dell'autocoscienza è presente e in ciò come essenza, oppure il pensiero stesso è il divino» (HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia III*, edizione giubilare [Glockner] XIX 46).

che di fronte a lui rimane differente; egli è invece questo *nella* consapevolezza della differenza rispetto a lui (senza alterità infatti non c'è pensiero)⁴⁶ e al contempo nella consapevolezza del loro superamento unificante. Pensare e pensato sono dunque in lui identici *come* lui stesso:

«Se quindi il pensiero dello Spirito è il pensato, ma il pensato è Egli stesso, egli stesso penserà se stesso. Ossia, penserà tramite il pensiero che egli stesso è e penserà il pensato che egli stesso è. In entrambi i modi penserà quindi se stesso: e in quanto egli stesso è il pensiero e in quanto egli stesso è il pensato che egli pensa mediante quel pensiero che egli stesso è»⁴⁷.

Se l'oggetto atemporale da-pensare e pensato nel *Nous* è il suo *essere*, allora egli compie se stesso (nel senso della concezione plotiniana del III frammento di Parmenide) come l'identità di pensare e di essere: il suo essere è il suo pensare, il suo pensare è il suo essere, come autoriflessione assoluta, autopresenza e autocompenetrazione pensanti. L'essere di questo pensiero è molteplice conforme alla dimensione del dispiegamento dell'Uno in sé, nel contempo però viene connessa dal pensiero in una dinamica unità o identità mossa atemporalmente in sé (ὁμοῦ πάντα). Plotino pensa l'essere molteplice dello Spirito, unito nel pensare, come sue *idee*; le quali vengono pensate nelle "categorie" (essere-identità-alterità-stasi-movimento), ispirate dal "Sofista" platonico, come ogni volta diverse e insieme come momenti integrativi di una totalità: nel singolo (nella singola idea) il pensare vede prospettivamente il tutto, ma dal tutto egli conserva il singolo connettendolo mediante l'autoriflessione. Plotino caratterizza questa reciproca compenetrazione tra singolo e tutto, oppure tra unità e differenza come ambito della sfera di vita divina intelligibile, in questi termini:

«Lassù infatti la vita scorre "senza affanni", e la verità è loro madre e nutrice, loro sostanza e alimento; ed essi contemplan tutte le cose, non quelle cui "appartiene il divenire" ma quelle che posseggono l'essere, ed essi vedono se stessi nelle altre; lassù infatti tutto è trasparente, niente è tenebroso e impenetrabile, ma ognuno è manifesto ad ogni altro nel suo intimo e in ogni dove: poiché la luce è luce per la luce. E infatti ognuno porta in sé tutto e vede in ogni altro tutto, così che ovunque c'è tutto e ogni cosa è tutto e ognuno è tutto, e lo splendore è incommensurabile»⁴⁸.

⁴⁶ V 1,4,33s.

⁴⁷ V 3,5,43ss. Cfr. la mia traduzione: BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, cit., 29, con le relative spiegazioni alle pagine 116s, 120s, 179, 197ss.

⁴⁸ V 8,4,1-8. Per l'interpretazione di tutto il capitolo cfr. BEIERWALTES, *Denken des Einen*, cit., 55ss. Cfr. anche V 1,4,26s: ἕκαστον δὲ αὐτῶν νοῦς καὶ ὃν ἐστὶ καὶ τὸ σύμπαν

Il pensare, che porta la differenza variamente strutturata del pensato nell'unità del proprio essere, è fondamento o origine della *vita* di questo essere. Come per il Dio aristotelico in quanto pensiero di se stesso «la realtà dello Spirito è vita» (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή)⁴⁹, così per Plotino l'assoluta autoriflessione delle idee è dinamismo dello Spirito. La cui “costante” mobilità in sé si compie come θεωρία ζῶσα (contemplazione vivente)⁵⁰; egli, quale essere instancabile, è addirittura «superbollente di vita» (φύσις ὑπερζέουσα ζωῆ)⁵¹. Ecco come la triade essere-vivere-pensare mostra l'unità dinamica del *Nous*: egli è un essere che *vive pensando; pensando è se stesso, che è e pensa*.

Dal punto di vista della dialettica di unità nella molteplicità, che determina lo Spirito come tutto, Plotino pensa in modo coerente quando (presupposta l'identità del *Nous* con il Dio secondo) comprende i singoli oggetti da-pensare o atemporalmente pensati in lui, cioè le idee, come “*dei*”⁵². Nel

πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν. Autopenetrazione a mo' di luce del νοῦς: ἐναργῆς αὐτὸς αὐτῷ (V 5,2,15ss). V 3,8,15ss. Al riguardo cfr. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, cit., 123s (“luce”). “Linceo” come metafora della vista acuta: V 8,4,25.

⁴⁹ ARISTOTELE, *Metaf.* 1072 b 26s.

⁵⁰ III 8,8,11. 17 (rovesciamento dell'affermazione): πᾶσα ζωὴ νόησις τις. 26s: εἰ τοῖνον ἡ ζωὴ ἀληθεστάτη νοήσει ζωὴ ἔστιν, αὐτὴ δὲ ταῦτόν τῇ ἀληθεστάτῃ νοήσει, ἡ ἀληθεστάτη νόησις ζῆ καὶ ἡ θεωρία καὶ τὸ θεώρημα τὸ τοιοῦτο ζῶν καὶ ζωὴ καὶ ἐν ὁμοῦ τὰ δύο.

⁵¹ Il *Nous* come essenza instancabile, dotato di una forza illimitata “dall'interno” (βυσσόθεν): VI 5,12,7ss. Cfr. anche Proclo, in Alc. 249,5 (Westerink): καὶ ἴδε μένουσαν ἐν αἰῶνι φύσιν καὶ ζῶν ζέουσαν καὶ ἄγρυπνον νόησιν καὶ μηδενὶ λείπουσαν εἰς τὸ ζῆν ... - Può valere come analogia alla vita „superbollente” (cioè energeticamente mossa) dello Spirito di Plotino la metaforica *bullitio* (*bullire, ebullire*) che Meister Eckhart riferisce al movimento intrinsecamente. Egli la usa per descrivere l'autocompenetrazione riflessiva di Dio (*super se ipsum reflexiva conversio*) che si mostra nel compimento ontologico della frase *Ego sum qui sum* (*Es* 3,14). Cfr. la mia interpretazione di Eckhart, *Expositio libri Exodi*, Lat. Werke II (ed. Fischer-Koch-Weiss) 20ss: BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, cit., 54ss. - Una precedente suggestione di un nesso etimologico tra ζωὴ e ζέω si trova in Aristotele, *De anima* 405 b 27s.

⁵² V 8,3,24ss, anche per il cap. 4,1ss cfr. *Pensare l'Uno* 59ss. - Gli “dei” sono scaturiti dall'Uno, dipendenti da lui il μέγας βασιλεύς. Il *Nous* in quanto pienezza dei νοητοὶ θεοί (II 9,9,33) è il luogo di un “politeismo” che Plotino non rigetta nonostante la sua diversità rispetto all'Uno. È invece indirizzata contro il „monoteismo” radicale dei cristiani questa frase tratta dallo scritto “Contro gli gnostici”: «Bisogna pensare che ci siano altri uomini perfetti e che ci siano i demoni buoni e, inoltre, gli dei che sono in questo mondo [...] e sopra tutti il Capo dell'universo, Anima beatissima; in seguito è necessario celebrare gli dei intelligibili e sopra tutti il grande Re degli esseri intelligibili, che manifesta la sua grandezza attraverso la molteplicità degli dei. Non ridurre il Divino a un solo essere, ma mostrarlo moltiplicato così come Esso si è manifestato significa conoscere la potenza di Dio che pur rimanendo ciò che è, produce i molteplici dei che a Lui si riferiscono e sono per Lui e da Lui» (II 9,9,29-39). Questa unità, in sé

contesto immediato di questo pensiero concernente «la bellezza intelligibile», egli pensa che gli “dei” sono esseri di suprema bellezza e intensissima attività spirituale, identici alle idee pensate dallo Spirito complessivo; essi, quali momenti interni del divino, conservati nel pensiero nella loro rispettiva particolarità e insieme nell’unità del tutto, sono archetipo della creazione: questo è un paradigma del teorema — già formato nel platonismo medio⁵³ e ulteriormente sviluppato nella teologia cristiana — delle idee quale pensiero di Dio.

Al *Nous* come Dio si attribuiscono ulteriori predicati ai quali posso qui soltanto accennare; essi possono ogni volta essere pronunciati nelle *proposizioni di identità*, che li caratterizzano come strutture essenziali del *Nous*:

1. Lo Spirito è αἰών-eternità, essere e pensare atemporale (ἄχρονοσ νόησισ), o invertendo: l’eternità è «vita dello Spirito» e insieme origine del tempo quale carattere fondamentale dell’anima⁵⁴.
2. A ciò si aggiungono i predicati nelle enunciazioni che rendono evidente ogni volta in modo diverso l’autoreferenzialità dello Spirito, la sua concentrazione su se stesso, l’adeguamento a se stesso nel pensare i propri “oggetti”, le proprie interiori e intelligibili armonia e totalità, bellezza e chiarezza autoilluminantesi, ma anche il proprio convergere alla propria origine: l’Uno.
3. Lo Spirito è verità-ἀλήθεια, è sapienza-σοφία, è bellezza-κάλλοσ, è amore, congiungimento amorevole (φιλία)⁵⁵. Queste proposizioni di identità che rendono visibile i momenti essenziali dello Spirito nella propria forma d’essere assoluta, valgono nello stesso senso per il Dio plotiniano.

differenziata, del Divino, oppure la relazione degli dei, fondata dal divino in cima e in sé graduata, può essere pensata come spunto per la *Theologia Platonis* di Proclo, in cui gli dei della tradizione mistica ricevono il loro proprio posto “sistematico”, determinato dal pensiero filosofico. Plotino invece non intende una “mitologia della ragione”, sebbene egli non rimuova radicalmente gli dei del mito. La sequenza teogonica *Uranos – Kronos – Zeus* per es. si trasforma in una immagine mitica per lo sviluppo dell’Uno divino. Cfr. al riguardo P. HADOT, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ Treatise Against the Gnostics*, in *Neoplatonism and early Christianity. Essays in honour of A. H. Armstrong*, ed. da H. J. BLUMENTHAL, R. A. MARKUS, London 1981, 124-137. Cfr. Plotino III 5,2; III 8,11,35ss; V 5,3; V 8,13,1ss.

⁵³ Cfr. Atticus, frammento 9,40 (Des Places); Alcinoio *Didasc.* IX (Whittaker 163,14; 33) e X 164,29s (ἐαυτοῦ νοήματα. Cfr. J. DILLON, *Alcinous*, cit. (nota 42), 66s, 93ss.

⁵⁴ Cfr. al riguardo il mio commento su III 7 (eternità e tempo secondo Plotino) 35ss, spec. 39ss.

⁵⁵ Su queste proposizioni di identità cfr. il mio commento dettagliato: BEIERWALTES, *Das wahre Selbst*, cit., 27-83.

5. Stimoli per la teologia cristiana

Proprio da questa prospettiva sarebbe oggettivamente e storicamente illuminante riflettere sugli impulsi derivati da questo pensiero filosofico alla *teologia cristiana* di lingua sia greca che latina⁵⁶.

Un Dio che, come l'Uno plotiniano, nonostante la sua unità, non fosse caratterizzato da relazionalità e conseguentemente non pensasse⁵⁷, sarebbe inconcepibile per la teologia cristiana. Ma la teologia cristiana (che apertamente o indirettamente, pur con qualche riserva, ha sposato il pensiero filosofico) nel suo sviluppo storico ha fatto sì che, esclusa una graduazione nella divinità⁵⁸, le due dimensioni del divino — l'Uno e lo Spirito in quanto essere e pensare — facesse confluire in un'unica essenza del Divino⁵⁹. Ne è seguito che i predicati di Dio i quali precedentemente, per esempio nella teologica di Plotino, erano distinti oppure valevoli per le due dimensioni solo in modo analogo, sono stati attribuiti a un unico Dio senza distinzioni in senso assoluto. Che, in questo processo speculativo altamente articolato, in cui la teologia cristiana trova se stessa, l'Essere e lo Spirito confluissero, per così dire, nell'Uno, ha reso possibile *in primis* una penetrazione concettuale della Trinità, senza annullarne razionalisticamente l'inconoscibilità e l'ineffabilità di fondo. La riflessione filosofica della fede non soppianta la teologia negativa, anzi la promuove ancor di più. Soprattutto lo sviluppo dei concetti di Dio e di creazione, strettamente connessi coi concetti di essere, mondo e uomo, non sono comprensibili senza la forma di riflessione e senza certi contenuti teorici della filosofia greca, particolarmente del platonismo; la quale, nonostante le proprie implicazioni filosofiche, può essere senz'altro mediata al pensiero biblico, almeno per quanto riguarda i tratti e le forme di pensiero centrali, contro la fobia di una

⁵⁶ Ho approfondito questi impulsi in vari nuclei tematici centrali, quali per es. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, cit., alle pagg. 209-211 vi si trovano ulteriori indicazioni; ID., *Das wahre Selbst*, cit., per es. al cap. „causa sui“ 148ss. Ricco di prospettive è W. PANNENBERG, *Die Aufnahmen des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 296-346.

⁵⁷ Ma ciò nella mente di Plotino non è necessariamente un'irrazionale diminuzione del pensiero in quanto tale, bensì primariamente deve preservare l'unità dell'Uno.

⁵⁸ Il “subordinazianismo” di Origene sarebbe un'eccezione.

⁵⁹ Mostrano un'intenzione analoga i corrispondenti sviluppi – in Porfirio (che trae forse impulso da Plotino VI 8) e in Giamblico – volti a non lasciare il primo Uno in se stesso senza relazioni: cfr. BEIERWALTES, *Denken des Einen*, cit., 198s; ID., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, cit., 235s; ID., *Das wahre Selbst*, cit., 149s; J. HALFWASSEN, *Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichs*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 139 (1996) 52-83.

“ellenizzazione del cristianesimo” che si presume distruttiva. Il platonismo nel cristianesimo⁶⁰ porterebbe proprio a un concetto sostenibile dell’unità e della tri-unità di Dio, a un concetto filosoficamente fondato e insieme biblicamente verificabile dell’essere assoluto di Dio⁶¹, della sua infinità, della sua auto-fondazione, della sua libertà e creativa produttività. A chi pensa in termini storici appaiono altrettanto visibili le implicazioni filosofiche di impronta duratura, quando del Dio cristiano si dice che è assoluto pensiero di sé e insieme pensiero creativo dell’alterità: *intellectus infinitus*, *intellectus omnium*, *conceptus absolutus*, in cui pensare ed essere si identificano; oppure quando di lui si predicano quei concetti attribuiti al Dio secondo plotiniano quali *aeternitas*, *veritas*, *sapientia*, *amor* (*conexio*). L’uso di questi e di simili concetti in una teologia cristiana non deriva da un atto puramente formale che dà uguale denominazione a fatti fondamentalmente diversi, esso non è un “puro” problema di linguaggio (posto che ce ne sia uno!) o, a livello di contenuto, un gioco di parole arbitrario, ma piuttosto rientra nella determinazione dell’essenza della *cosa*, cioè del contenuto teorico della teologia, senza negare questa in se stessa — nella propria peculiarità — riducendola a mera filosofia. La storia della teologia, che si è aperta al pensiero metafisico, accogliendolo senza preclusioni apologetiche o anche criticamente, e dandogli una nuova forma di pensiero, fornisce sufficienti testimonianze di come la filosofia e la teologia non debbano confrontarsi per escludersi o — per una presunta costrizione di autoprofilo — per ridursi a vicenda, bensì, convivendo in una simbiosi produttiva per entrambe, possono vivere l’una con l’altra e forse addirittura l’una per l’altra⁶².

⁶⁰ Cfr. il mio libro omonimo: BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, cit., 13ss.

⁶¹ Cfr. *ibid.* 9ss le mie riflessioni su *Es* 3,14 (*Ego sum qui sum*).

⁶² Cfr. *ibid.* 7ss sulle relazioni tra filosofia e teologia. Nel passaggio tra tardo Medio Evo ed epoca moderna è paradigmatico il rapporto filosofia-teologia elaborato da Nicola Cusano, cfr. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 28 (2003) 65-102.

Metafisica, etica e prudenza

JOHN M. HAAS

1. L'ordine morale e l'ordine naturale in bioetica

La teologia morale e la filosofia morale sono scienze pratiche. Gli studiosi di etica che si occupano di salute possono discutere senza fine su questioni metafisiche quali la relazione dell'anima con il corpo, il modo in cui l'anima informa il corpo o il significato dell'espressione "anima forma corporis est". Eppure proprio questi studiosi hanno il compito di aiutare medici, infermieri, amministratori sanitari, sacerdoti e vescovi a prendere difficili decisioni pratiche in circostanze concrete. "Quest'uomo è morto?" "Possiamo espiantare da questo corpo organi da trapiantare?". Si arriva a un momento in cui si deve giudicare se una certa procedura che il medico sta prendendo in considerazione può essere compiuta senza violare la dignità umana, cioè senza commettere un peccato. Questo è il compito per eccellenza della virtù della prudenza. Essa è la salda capacità dell'uomo di valutare i fatti del caso e di formulare un giudizio morale che ne indirizzerà le azioni.

La bioetica — o etica medica — è una disciplina che offre l'opportunità unica di esaminare brevemente le relazioni tra etica e metafisica, tra l'ordine morale e l'ordine naturale. La tradizione della morale cattolica ha in genere guardato all'ordine naturale per aiutarsi a determinare il comportamento morale appropriato. Il Concilio Vaticano II affermò: «La Chiesa [...] è maestra di verità, e il suo compito è [...] di dichiarare e di confermare con la sua autorità i principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana»¹.

In bioetica è necessario utilizzare quei principi dell'ordine morale che hanno la loro origine nella stessa natura umana. Nell'etica medica esiste un interscambio essenziale e costante tra l'ordine morale e l'ordine naturale. Nel 2000 per esempio, il Santo Padre affrontò la questione della legittimità

¹ Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae*, 10, 4.

morale dell'uso di criteri neurologici per la determinazione della morte. Il Papa chiarì che questi criteri potrebbero fornire una prudenziale certezza di morte, tale da permettere di procedere ad azioni che altrimenti sarebbero immorali, come la rimozione di organi a scopo di trapianto. Tuttavia il Santo Padre stava proponendo una guida pratica, non presumendo di risolvere tutte le questioni metafisiche che circondano il fenomeno della morte².

In decenni recenti gran parte del pensiero morale cattolico è stato accusato della cosiddetta “fallacia naturalistica”, la quale suppone che l'ordine naturale può essere semplicemente tradotto in precetti morali. La confusione dell'ordine naturale con l'ordine morale è stata a volte chiamata “fisicalismo”. L'accusa di fisicalismo è stata probabilmente più intensa che mai nel dibattito sugli insegnamenti della Chiesa riguardanti l'immoralità della contraccezione. La tradizione è accusata di fisicalismo perché si suppone che essa sia contraria alla contraccezione per il fatto che questa è una pratica “innaturale”, un'interruzione di “processi naturali”.

Senza dubbio ci sono alcuni che hanno impiegato la “fallacia naturalistica” per spiegare l'immoralità della contraccezione, ma i loro argomenti non sono certo gli unici. Il fatto che questo dibattito abbia portato di frequente all'accusa di “fisicalismo” dimostra che l'etica medica è una disciplina in cui ci potrebbe essere per lo meno il pericolo, o la tentazione, di dedurre un “dovrebbe” da un “è”.

Questo non è certamente un problema nuovo. Nel suo *Trattato sulla natura umana* il filosofo scozzese David Hume scrisse che i moralisti «per un certo tempo procedono ragionando nel modo più consueto [...]; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è o non è, mi imbatto solo in proposizioni che sono collegate con un *deve*, o un *non deve*»³. Hume continua a chiedersi come «questa nuova relazione può essere una deduzione da altre che sono completamente diverse da essa». R. M. Hare fece un ragionamento secondo il quale non si può derivare un “deve” da un “è”, perché i giudizi morali differiscono fundamentalmente dalle affermazioni di fatti. Il linguaggio morale parla di come si dovrebbe agire, mentre il linguaggio metafisico parla del modo in cui le cose sono. Come fece rilevare Hume, logicamente non si può avere in una conclusione un termine che non sia incluso nella premessa.

È come se la tradizione cattolica fosse inconsapevole delle differenze tra i vari tipi di atti intellettuali. Si parla di intelletto teoretico, speculativo, e di intelletto pratico, ognuno dei quali funziona in modo differente e utilizza diversi principi.

² Rivolto alla Transplantation Society.

³ D. Hume, *Treatise on Human Nature*, 1738, Book III, Part I.

L'intelletto speculativo considera la realtà così come essa è ed opera secondo il principio di non-contraddizione. Se si nega il principio che non si può affermare e negare la stessa cosa allo stesso tempo sotto lo stesso aspetto, allora si è incapaci di pensare o discorrere in modo razionale. Il principio di non-contraddizione non può essere messo in discussione; semplicemente, lo si percepisce *per se notum* e lo si usa. In modo simile, l'intelletto pratico ci dice cosa dobbiamo fare. Dirige le nostre azioni utilizzando il fondamentale ed intuitivo principio del comportamento umano noto come *sinderesi*: il bene deve essere perseguito ed il male evitato. Se questo principio fondamentale non viene semplicemente percepito e compreso, non si è capaci di un comportamento veramente umano, e un comportamento veramente umano è un comportamento morale.

Sarebbe certamente un'assurdità prendere l'ordine naturale come tale e farlo passare per imperativo morale. Un simile tentativo è ciò che Grisez, Boyle e Finnis hanno criticato come teoria della legge naturale scolastica⁴ ed ciò che Martin Rhonheimer ha criticato nei manualisti e nel primo Fuchs⁵. Non si può semplicemente volgere lo sguardo alla natura umana come si volge lo sguardo alla natura delle bestie e trarre una conclusione morale meramente dall'ordine fisico, poiché, a differenza delle bestie, la persona umana agisce liberamente e mette in pratica delle scelte. La bestia e l'essere umano sono entrambi soggetti alla legge eterna che ordina tutte le cose secondo i fini per cui sono state create. Ciò nonostante, solo l'essere umano è soggetto alla legge naturale che è la sua partecipazione conscia, razionale alla legge eterna.

Eppure, leggendo alcuni moralisti cattolici contemporanei, si potrebbe pensare che non c'è connessione o interazione tra l'intelletto speculativo e quello pratico. Essi affermano senz'altro che la persona umana ha soltanto un intelletto, ma sembrano considerare quello speculativo e quello pratico come operanti su binari virtualmente paralleli, l'uno non avendo nulla a che fare con l'altro. Tuttavia san Tommaso ci insegna la relazione inestricabile tra i due. L'intelletto pratico non può operare senza quello speculativo. La realtà deve essere conosciuta prima di poter agire; il bene della realtà deve essere compreso, prima che possa essere amato e perseguito. Come dice Tommaso, «l'intelletto pratico conosce la verità così come l'intelletto spe-

⁴ Cfr. G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Volume I, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, pp. 103 ss. Ci si potrebbe chiedere se egli sia stato totalmente imparziale nella sua presentazione di questa posizione.

⁵ Cfr. M. RHONHEIMER, *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, Fordham University Press, New York 2000 (pubblicato in Germania nel 1987 come *Natur als Grundlage der Moral*; traduzione italiana: *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001).

culativo; ma conosce la verità come è ordinata nei confronti dell'azione» (*intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus*)⁶. Altrove san Tommaso dice: «L'intelletto speculativo diventa pratico *per extensionem*»⁷.

Chiaramente le azioni dell'intelletto in quanto speculativo e pratico sono inseparabilmente intrecciate. L'assioma scolastico secondo il quale si distingue per unire, sembra andato perduto in molti, in un'epoca che è propensa a distinguere e separare. Hume non riuscì a vedere la relazione tra l'è e il deve; ma così rifiutò di affermare persino la relazione tra causa ed effetto! Il fatto è che c'è solo un principio spirituale nella persona umana, che opera e manifesta se stesso come ragione — speculativa, produttiva e pratica — e volontà.

2. L'unità dell'atto umano: il *finis operis* e il *finis operantis*

Anche i proporzionalisti, o consequenzialisti, tendono a separare elementi dell'atto morale che li rendono più fiscalisti dei teologi tradizionali, contro i quali dirigono quella accusa. Mentre insistono che il loro approccio conferisce unità all'azione umana, tendono a distinguere, dividere e separare. Per esempio, Peter Knauer asserisce: «Se qualcuno compie un singolo atto senza metterlo in relazione con un altro atto, egli ha soltanto un *finis operis* del proprio atto, e più esattamente, non c'è *finis operantis*»⁸. Tuttavia, nella realtà non può esserci *finis operis* senza un *finis operantis*. Questi due aspetti di un singolo atto umano possono essere distinti ma non separati, così come non si possono separare forma e materia.

Louis Janssens scrive: «I nostri testi operano una distinzione tra *finis operis* e *finis operantis*. L'intenzione degli autori è evidente: è un tentativo di assicurare una valutazione morale dell'azione in sé (*in se*), in quanto relazionata all'oggetto o al fine incorporato dell'azione, senza alcun riferimento al soggetto che agisce»⁹. Il problema di Janssens è che egli non comprende l'analisi metafisica impiegata per fare queste distinzioni¹⁰. La

⁶ *S. Th.*, I, q. 79, a. 11, ad 2.

⁷ *S. Th.*, I, q. 79, a. 11, sed contra: «... quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus».

⁸ P. KNAUER, "The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect", in *Natural Law Forum* 12 (1967) 132–162, ristampato in: *Readings in Moral Theology No. 1, Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. by C. E. CURRAN and R. A. McCORMICK, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto 1979, 1–39, p. 5.

⁹ L. JANSSENS, "Ontic Evil and Moral Evil", in *Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and the Catholic Tradition*, cit., 40–93, p. 43.

¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

tradizione ha certamente compreso le azioni cattive *in se*, ma in quanto scelte e volute dal soggetto. Ancora una volta, il *finis operis* non può essere separato dal *finis operantis*. Come dice san Tommaso: «*Actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturae. Sed tamen, ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris*»¹¹.

Josef Fuchs può aver sviluppato il suo pensiero sulla base di una comprensione “fisicalista” della legge naturale mutuata dai manualisti. I proporzionalisti scrivono del male ontico come se esso avesse un’esistenza indipendente, che può essere isolata in un atto umano. Fuchs scrive: «Un’operazione chirurgica è una azione che riguarda la salute, il suo scopo è quello di curare, ma è allo stesso tempo la causa di un male, cioè la ferita. Quest’ultima, tuttavia, sembra essere giustificata in vista della cura desiderata e riesce ad essere incorporata nell’unico atto umano — la misura curativa. L’operazione chirurgica è moralmente giusta perché la persona che agisce desidera e compie soltanto un bene — nel senso premorale — cioè il ristabilimento della salute»¹².

Tuttavia, esiste un senso in cui non c’è male “premorale” o ontico nelle proprie azioni, poiché l’*actus humanus* che viene compiuto non è un “male” in senso umano, ma è anzi un buon atto umano. Nello stesso articolo Fuchs scrive: «[...] Se c’è la questione del male soltanto nel senso premorale, come ad esempio la morte, la ferita, il disonore ecc., l’intenzione e la realizzazione di un bene possono forse giustificare il compimento di un male, ad es. il male di una operazione chirurgica nell’interesse della salute o un trapianto»¹³. Ma non c’è male in questa azione umana. C’è solo il bene di una procedura chirurgica che guarisce.

La proibizione biblica e morale di fare del male dal quale può derivare un bene parla esclusivamente di atti umani, cioè di atti morali. Il *fare* del male ha già un significato morale; non ne acquisisce uno in virtù dell’intenzione o del fine. In altre parole, non si fa, non si può fare un male ontico o premorale perché nel compimento consapevole, intenzionale di questo male, esso è o un atto morale o un atto immorale. Una operazione chirurgica che guarisce è bene in quanto tale. Può essere forse viziata da intenzione e da circostanze, poiché esse sono le altre fonti di un atto morale, ma l’oggetto dell’atto, in questo caso un’operazione chirurgica che guarisce, è un bene morale.

Dato che la pratica della medicina implica di solito interventi nell’ordine fisico, come ad esempio la rimozione chirurgica di un organo malato,

¹¹ *S. Th.*, I-II, q. 20, a. 3, ad 1.

¹² J. FUCHS, “The Absoluteness of Moral Terms”, in *Readings in Moral Norms and Catholic Tradition*, cit., p. 120 [pubblicato in *Gregorianum* 52 (1971)].

¹³ *Ibid.*, p. 122.

questo sembra portare alcuni moralisti a dare un giudizio su un male semplicemente sulla base di un ordine naturale. Tuttavia una valida antropologia non permette di separare il fisico dall'intenzionale. Un'analisi metafisica dell'atto umano opera certamente una distinzione tra forma e materia, ma senza separarle. In realtà non può separarle perché forma e materia sono termini inseparabili, correlati e complementari. L'intervento medico conscio, intenzionale, oculato, che è giudicato un bene a livello della pratica della medicina, è allo stesso tempo la pratica morale della medicina dal punto di vista dell'oggetto morale, a meno che, come ho detto, sia viziato da un disordine nell'intenzione o nelle circostanze.

Una delle ragioni che fece sorgere tale confusione nella teologia morale cattolica negli anni '70 ed '80 è dovuta al fatto che si persero di vista i principi metafisici fondamentali usati in passato nell'analisi morale. Per esempio, l'analisi metafisica dell'atto coniugale identifica il suo fine: 1) nella procreazione e nell'educazione dei figli, 2) nel sostegno reciproco, e 3) nell'essere un rimedio contro la concupiscenza. Un'analisi *metafisica* non ci dice cosa è un atto coniugale *morale*, ma semplicemente cosa è un atto coniugale. Ma ogni atto coniugale che viene compiuto è morale o immorale.

3. Metafisica e moralità dell'atto

Comunque, qual è il nesso tra il comprendere la struttura metafisica di un atto umano e il compiere un atto morale? Un principio metafisico ci viene in aiuto nella nostra riflessione. «Ogni cosa ha tanto di bontà quanto ha di essere»¹⁴. Ma questo principio si applica all'ordine dell'azione umana come anche all'ordine dell'essere. San Tommaso dice: «Il bene o il male di un'azione, come di altre cose, dipende dalla sua pienezza d'essere o dalla mancanza di quella pienezza»¹⁵. Cos'è che costituirebbe la pienezza d'essere di un atto umano? Sicuramente sarebbe il suo contribuire al pieno sviluppo umano della persona che agisce come un insieme integrato di corpo, intelletto, passioni, volontà. Così si deve considerare la persona umana nella sua totalità per formulare una regola di condotta che porti allo sviluppo della stessa.

Un altro principio metafisico che contribuisce alla nostra comprensione di una azione etica è che il vero ed il bene sono termini intercambiabili. Bontà, verità e bellezza sono trascendentali. La tradizione ci ha insegnato

¹⁴ «Unumquodque tantum habet de bono quantum habet de esse» (*S. Th.*, I-II, q. 18, a. 1).

¹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 2.

che *ens, verum, bonum, pulchrum convertuntur*. Gli esseri umani cercano naturalmente quei beni (*bona*) che conducono al loro sviluppo esistenziale (*ens*). Gli esseri umani agiscono contro o evitano i mali, cioè gli oggetti morali che ostacolano lo sviluppo umano. «Tutti gli esseri si sforzano di raggiungere la perfezione»¹⁶, ci insegna san Tommaso, ed agire in modo morale è sforzarsi di raggiungere la perfezione. Questo è ciò che ha voluto dire il Santo Padre nella sua Esortazione apostolica sulla famiglia quando ha dichiarato: “famiglie, *diventate* ciò che *siete!*”.

Ad ogni modo, è compito della persona umana percepire e quindi ordinare le proprie inclinazioni intrinseche in modo tale che esse contribuiscano alla pienezza del proprio essere, vale a dire ordinandole secondo la ragione. Rhonheimer scrive, a mio giudizio correttamente: «Le inclinazioni naturali in se stesse sono solo una regola indiretta o *standard*; in altre parole, esse formano la base di questo *standard*; non hanno ancora il potere di governare le azioni. Le inclinazioni naturali sono piuttosto uno *standard* e una regola per la ragione naturale, la quale provvede ad ordinarle, diventando a sua volta la regola e lo *standard* per le azioni»¹⁷. Quando il Concilio sostiene di trovare i principi dell'azione morale nella natura della persona umana, intende la persona umana come un insieme integrato, o come direbbe il Santo Padre, come un corpo razionale. Rhonheimer affronta anche questo tema e vuole «mettere in chiaro che qui non stiamo trattando né di 'ragione' né di 'natura', ma di persone umane, nelle quali natura e ragione formano un'unità, dove la ragione è essa stessa 'natura' e dove il naturale diventa visibile come natura umana soltanto nell'orizzonte della ragione»¹⁸.

Ritorniamo alla considerazione dell'atto coniugale. Ciò che è essenziale in un atto coniugale *morale* è vedere, comprendere e desiderare i beni intrinseci al rapporto coniugale, ed agire a loro favore. Essi sono i fini dell'atto coniugale. Rendono la sessualità umana intelligibile e rendono possibile il rapporto coniugale.

San Tommaso afferma che i fini stanno alla ragione pratica così come il principio di contraddizione sta a quella teorica. La verità di ciò che è l'atto coniugale (il *verum* dell'atto coniugale, cioè l'insieme dei beni inseparabili dei figli, del sostegno e della “corporeità”) diventa desiderata come un bene (*bonum*), il cui possesso condurrà allo sviluppo di sé. Agire contro uno di questi beni nell'adempimento dell'atto coniugale significa percepire quel bene non come un bene ma piuttosto come un male, poiché la

¹⁶ «Omnia appetunt suam perfectionem» (*S. Th.*, I, q. 5, a. 1).

¹⁷ M. RHONHEIMER, *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, cit., p. 567

¹⁸ *Ibid.*, p. 569.

sinderesi ci guida per evitare il male. Questo è precisamente ciò che accade nella contraccezione.

Ci sono due atti che hanno luogo nell'atto contraccettivo. C'è un rapporto, ma c'è sempre un altro atto il cui scopo è di sopprimere, agire contro uno dei beni intrinseci all'atto che si è scelto liberamente di compiere. Tuttavia, poiché è irragionevole agire contro un bene, coloro che praticano la contraccezione agiscono contro il bene procreativo come se questo fosse un male. Sembra quindi che un errore fondamentale nella contraccezione sia una *errata lettura della realtà*; un equivoco metafisico che provoca conseguenze terribilmente deleterie nell'ordine morale. Si arriva a considerare un bambino come se fosse un male, una malattia, qualcosa da evitare. E se chi pratica la contraccezione non riesce ad evitare un bambino negli atti del rapporto, allora persegue ciò che pensa sia il passo successivo più ragionevole: elimina il bambino, il male, con l'aborto. Sembra, in questo caso, che le azioni immorali nascano da una lettura scorretta della realtà.

4. La prudenza come articolazione dell'ordine teorico con l'ordine pratico

La ragione pratica, che ordina le nostre azioni orientandole al bene, funziona certamente in modo diverso da quella teoretica. Essa infatti ordina le nostre azioni verso ciò che dovrebbe essere. Ma ciò che dovrebbe essere è la pienezza dell'essere. L'intelletto teoretico afferra la realtà per ciò che è, e l'intelletto pratico considera le opzioni ad esso presentate per realizzare la pienezza di quella realtà. Come abbiamo visto, un errore in ambito teoretico può portare a conseguenze disastrose in ambito pratico.

Lo stesso disordine avviene nei tentativi di giustificare medici che hanno prestato assistenza al suicidio o a eutanasi. Si considera meramente l'ordine fisico, in qualche modo distaccato dall'atto intenzionale, e si conclude che esso solo ci dice cosa è un atto umano. Il "Council on Ethical and Judicial Affairs" dell'Associazione medica americana utilizza il principio del doppio effetto parlando dell'uso delle cure palliative per un paziente che sta per morire: «L'obiettivo del trattamento palliativo è quello di alleviare il dolore e la sofferenza, non di porre fine alla vita del paziente, ma la morte del paziente è un possibile effetto collaterale del trattamento». Tuttavia la Nona Corte d'Appello negli Stati Uniti ha dichiarato, nel 1996, che l'Associazione medica sta facendo una distinzione dove non esiste una differenza. Permettere ad un paziente di morire e far morire un paziente sono fondamentalmente lo stesso atto poiché il risultato finale è un paziente morto.

La Corte ha scritto: «I medici somministrano abitualmente ed apertamente cure a pazienti malati terminali con la consapevolezza che queste cure avranno un ‘doppio effetto’ ... ridurranno la vita del paziente e affretteranno la sua morte». La giustizia continua affermando che «non c'è differenza etica o percettibile tra un medico che stacca la spina ad un respiratore e il suo prescrivere droghe che permetteranno ad un paziente malato terminale di porre fine alla propria vita [...]. A noi, ciò che più importa è che la morte del paziente è il risultato voluto tanto in un caso come nell'altro».

La Corte ha rifiutato l'utilità del principio del doppio effetto, e le distinzioni reali tra volere diretto ed indiretto, perché alla fine ciò che si ha è un corpo privo di vita. Ovviamente, se ciò che il medico vuole in entrambi i casi è un paziente morto, non c'è alcuna differenza morale. Ma l'applicazione del principio implica l'identificazione dell'oggetto morale: in un caso esso è il sollievo dal dolore, nell'altro caso è la morte del paziente. Gli effetti fisiologici delle droghe devono essere noti, in modo tale che volendo l'uno, il sollievo dal dolore, il medico non causi l'altro, la morte del paziente. Tale divisione tra l'effetto fisico e quello intenzionale priva le azioni umane d'ogni significato poiché i due effetti *insieme* costituiscono un atto umano intelligibile.

La virtù che evita tale disordinata divisione tra l'ordine teoretico e l'ordine pratico è la virtù della prudenza. È l'unica virtù che è sia intellettuale che morale. La prudenza è il giunto o il legame tra le virtù intellettuali e morali. È la virtù intellettuale che riguarda le azioni morali. San Tommaso la chiama la *virtus intellectualis circa moralia*¹⁹. Nella descrizione ed analisi di questa virtù negli scritti di Tommaso la vediamo mentre adempie il suo ruolo unificante, mentre manifesta la trascendente realtà del *verum et bonum convertuntur*, poiché la prudenza è una virtù intellettuale *sub ratione veri* e una virtù morale *sub ratione boni*. È una virtù intellettuale poiché concerne ciò che è vero ed è una virtù morale poiché concerne ciò che è buono nel comportamento umano. Ma è l'unica e la stessa virtù che guida il comportamento umano; vista da una prospettiva si occupa del vero, ma da un'altra prospettiva dirige il comportamento umano al possesso del vero sotto il suo carattere, cioè in quanto un bene. Dato che la prudenza è la determinata predisposizione e capacità di vedere la realtà per quello che è, essa ci rende capaci di formulare precetti che guidano le nostre azioni al possesso del bene. Questo è il motivo per cui Tommaso chiama la prudenza madre di tutte le virtù²⁰. Essa rende le virtù morali in grado d'essere in armonia con la giusta ragione, poiché è *recta ratio agibilium* o la giusta

¹⁹ *S. Th.*, I-II, q. 66, a. 3.

²⁰ «Prudentia dicitur genitrix virtutum» (*Virtutibus in communi*, 12, ad 33).

ragione dell'agire, e la giusta ragione è capace di percepire i fini intelligibili nella persona umana, cosa che condurrà allo sviluppo della persona. E il motivo per cui essi sono intelligibili è che la persona umana è una realtà creata da un Essere razionale.

La prudenza, attraverso la percezione della realtà, fornisce l'ordine necessario alle altre virtù. Essa permette di esercitare la giustizia, la forza d'animo e la temperanza leggendo in modo appropriato la realtà alla quale esse devono conformarsi. È la misura delle altre virtù, ma la misura della prudenza è *res ipsa*, la cosa stessa²¹. Per citare la *Summa Theologica*: «[...] La misura e il ruolo della virtù intellettuale non è un altro tipo di virtù, ma sono le cose stesse», e la prudenza è una virtù intellettuale e morale.

In quanto virtù intellettuale, la prudenza è ordinata alla realtà oggettiva vista nella natura umana. Come scrive Tommaso: «L'intelletto riceve la propria misura dagli oggetti; cioè, la conoscenza umana è vera non in se stessa, ma è vera perché, e nella misura in cui, è conforme alla realtà»²². Ma la prudenza è anche una virtù morale che dirige il comportamento umano. C'è una qualità statica nel semplice percepire la realtà, mentre l'azione umana è dinamica; richiede movimento. In questo caso, il principio spirituale del movimento, la volontà, è impegnato quando la realtà è vista come bene. La moralità implica amare il bene e cercare di realizzarlo. L'amore, inteso nel senso più fondamentale, è il movimento spontaneo della volontà verso ciò che è bene. Come sostiene Pieper, «il carattere dinamico, imperativo della sinderesi è derivato da un atto preliminare della volontà. Tutto il movimento proviene dalla volontà»²³. Ma nulla può essere amato e voluto se non è prima conosciuto. «È tipico della sinderesi opporre il male e sforzarsi per il bene; ma essa non potrebbe farlo se non avesse prima veramente conosciuto il bene ed il male»²⁴. La caratteristica più essenziale della prudenza è ordinare, dirigere il comportamento umano. Ma non lo può fare senza conoscere i fatti del caso per quanto essi possono essere conosciuti. Come scrive san Tommaso: «Ordinare significa applicare la conoscenza alla volontà e all'azione»²⁵.

²¹ *S. Th.*, I-II, q. 64, a. 3, ad 2.

²² «Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonant rebus» (*S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1, ad 3).

²³ J. PIEPER, *Reality and the Good*, H. Regnery Co., Chicago 1967, p. 64.

²⁴ *Q. D.*, *De ver.*, q. 16, a. 1, obj. 14, ad 14.

²⁵ «Praecipere quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum» (*S. Th.*, II-II, q. 47, a. 16).

La prudenza è in parte conoscitiva ed in parte normativa²⁶ ([...] *prudencia, secundum id quod est cognoscitiva, [...] secundum quod est praeceptiva*). La norma della prudenza è, come dice san Tommaso, una «conoscenza che orienta», una «*cognitio dirigens*»²⁷.

La prudenza intesa come conoscenza riceve la misura dalla realtà delle inclinazioni umane e dei loro fini, mentre la prudenza intesa come norma fornisce la misura in termini di precetti. Non è come se le “leggi naturali” fossero “lì fuori”, da qualche parte, in opposizione alla persona umana. Anzi, i precetti della legge naturale sono formulati dall’intelletto pratico sulla base di una solida percezione della realtà, per guidare il comportamento in modo tale che esso conduca allo sviluppo umano.

Ovviamente, la relazione tra metafisica ed etica non è da intendersi come se si potesse guardare nel “libro della natura” e scorgervi i precetti morali. Inoltre, la metafisica non è in relazione con l’etica come un termine nella premessa di un sillogismo per riuscire a capire un *imperium* contenuto in una conclusione. Ma chiaramente, metafisica ed etica sono tanto inestricabilmente unite quanto forma e materia, corpo ed anima, *finis operis* e *finis operantis*, quanto l’intelletto speculativo e quello pratico nella singola persona umana. Se nessun termine può essere confuso o uguagliato con l’altro, nondimeno entrambi costituiscono aspetti di una singola realtà data, la persona che agisce.

²⁶ «... *prudencia secundum id quod est cognoscitiva, ... secundum quod est praeceptiva*» (*S. Th.*, II-II, q. 48).

²⁷ *Virt. Card.* 1.

Il superamento della critica contemporanea della metafisica

ALEJANDRO LLANO

1. La trascendenza del concetto *versus* il naturalismo delle rappresentazioni

Dopo la svalutazione delle altre grandi figure della “filosofia del sospetto” — il marxismo e il positivismo logico — l’unica critica della metafisica rimasta nel cambio di millennio s’inoltra sulla via della storicizzazione, sulla via di una storia postmetafisica dell’essere che accusa l’ontoteologia di aver dimenticato l’essere, per averlo sostituito con un suo presunto concetto espresso nel termine di “ente”. Tale persistenza dell’obiezione storicista ed ermeneutica conferma quell’osservazione di Ernst Tugendhat secondo la quale una critica è rilevante nella misura in cui risulta accettabile da parte degli stessi criticati, proprio per il fatto di rappresentare una critica interna nella quale si utilizza la terminologia e lo stile di pensiero cui sono abituati coloro che — qualora si vedano oggetto di una critica totalmente distruttiva — corrono il rischio di rimanere condannati al silenzio.

Appare sorprendente la facilità con la quale — in generale — si è accettato che, dopo Heidegger, non è più possibile elaborare una metafisica di tipo aristotelico o anche di matrice kantiana, per richiamare le due impostazioni fatte oggetto di un esame più rigoroso nel corso della “distruzione della storia dell’ontologia” condotta dall’autore di *Sein und Zeit*.

Entrambe le impostazioni sono state ben individuate poiché rappresentano le due proposte più significative e solide del pensiero occidentale dirette a dar conto della questione che è realmente in gioco in tutta la metafisica europea: la questione del pensiero; la questione, cioè, della capacità della conoscenza intellettuale umana di farsi carico della realtà.

La gravità della tematica risalta dalla considerazione del fatto che la conoscenza intellettuale costituisce l’unico indizio di trascendenza — nel senso di “sopramondanità” — che è possibile reperire in maniera imme-

diata nell'ambito della persona umana. Se non si ammette la possibilità e la specificità della formazione dei concetti, allora l'uomo e la donna rimangono chiusi nel ferreo cerchio delle loro rappresentazioni sensibili o immaginative, che peraltro si riscontrano già in alcuni animali e che potrebbero essere eventualmente imitate e simulate da *computers* più evoluti di quelli attuali.

È nell'operazione classicamente denominata "apprensione semplice" dove nella maniera più chiara si verifica questa meravigliosa proprietà delle azioni conoscitive per la quale è lo stesso esprimerle al presente o al passato prossimo del verbo corrispondente: "comprendo e ho compreso", come dice Aristotele nel libro IX della *Metafisica*¹. L'intendere, il cogliere un'unità intelligibile, è un'operazione istantanea che non richiede alcuna estensione spaziale e, soprattutto, non implica alcun flusso temporale. Si tratta di un'azione perfetta, di una *praxis teleia*, e non di un processo o di un movimento, come Wittgenstein giunse a notare in un contesto filosofico completamente chiuso all'ammissione di un tale prodigio, il quale comporta l'oltrepassamento di tutto l'ambito naturale. Nella natura, l'unica cosa che non è "naturale" è costituita dal concetto. Il concetto non è un frammento della natura e ogni tentativo di farlo derivare da un processo naturale è condannato, sin dall'inizio, all'insuccesso. E tale apertura attiva di una natura peculiare — quella umana — ad un piano extranaturale è l'unica fessura attraverso la quale è possibile attingere la prospettiva specifica della metafisica.

L'apertura — considerata in sé stessa — è naturale. Si tratta di ciò che è stato chiamato nella filosofia della seconda metà del secolo XX "libertà ontologica", "libertà fondamentale" o "libertà trascendentale". Come ha osservato Antonio Millán Puelles², si tratta di un livello innato della libertà umana, che presenta un carattere necessario e, pertanto, naturale. Non cessa di essere significativo il fatto che la presenza nel nostro tempo di tale nozione — le cui radici affondano fino alla filosofia presocratica — si debba in buona parte allo stesso Heidegger. E risulta paradossale che il fascino della sua riscoperta sia stato il motivo che, forse, lo ha indotto a ridurre la conoscenza intellettuale all'*Erschlossenheit*, la quale, non costituendo una dimensione pratica ma strutturale, presenta (come ha notato Fernando Inciarte³) un carattere preconoscitivo, il che colloca lo stesso Heidegger ai confini del naturalismo. Naturalismo del quale, come vedremo, forse

¹ Cfr. *Metafisica*, IX, 6, 1048 b 23-24.

² Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, Fondo para la Investigación Económica y social, Madrid 1974.

³ Cfr. F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de Metafísica*, Eunsa, Pamplona 2004.

non si è liberato un autore tanto prevenuto contro i suoi rischi caratteristici come Immanuel Kant.

L'indicato carattere atemporale del concetto, *telos* di una *praxis* istantanea, non è incompatibile — tutto il contrario — con la permanenza della sua identità e con la sua condizione intersoggettiva. Il mio concetto di *malinconia*, per esempio, è lo stesso oggi, quando brilla il sole e sto bene, di ieri, giornata nuvolosa in cui duravano ancora gli strascichi di un raffreddore. E *so* che è lo stesso concetto di quello di coloro che mi ascoltano o leggono, altrimenti non mi potrebbero intendere, che è precisamente ciò ch'essi stanno facendo in questo momento. Il concetto ha un carattere abituale: Aristotele aveva ragione quando riteneva che gli abiti dianoetici si acquisiscano con un solo atto e che si perdano solo *per accidens*. Le rappresentazioni, che siamo soliti chiamare "idee", sono, al contrario, strettamente temporali, intrasferibili e passeggero. La mia attuale sensazione di freddo invernale non è la stessa di ieri, né di domani, non è ripetibile da parte della stessa persona, né può essere condivisa da parte di un altro soggetto. Ci troviamo di fronte alle *cogitationes* cartesiane, le quali non possono essere dotate di quel ruolo fondamentale che l'autore delle *Meditazioni metafisiche* attribuì al *cogito*, e che fu giustamente rifiutato dai suoi critici.

È certo che l'esperienza delle mie rappresentazioni è indubitabile, ma questo non implica che essa sia anche vera. Come ha rilevato Alasdair MacIntyre⁴, il paradigma dell'evidenza e il paradigma della verità corrispondono, rispettivamente, a due concezioni molto differenti della filosofia, e, anzi, di tutta la conoscenza umana. Tra le altre differenze, quella che risulta qui più rilevante è rappresentata dal fatto che, secondo il modello dell'evidenza o della certezza, il fondamento di tutto il decorso del pensiero si trova all'inizio, poiché domina l'imperativo della sicurezza, il continuo ritorno sui propri passi, per verificare che non si sia perduto il filo che parte dall'evidenza iniziale, e che ogni movimento si realizzi in conformità con l'unico metodo rigoroso che è stato prefissato. Al contrario, il modello della verità è orientato verso i propri fini, è di matrice teleologica, e non concede un primato agli inizi del discorso, che possono presentarsi sotto l'aspetto di un esame dialettico delle diverse dottrine in riferimento al tema in questione. Concepisce la verità come perfezione dell'intelligenza umana⁵ e, pertanto, non prescinde dalla dimensione etica dell'intera ricerca scientifica. Il suo orientamento verso il *telos* della ricerca e la relativizzazione dei suoi presunti fondamenti fanno sì che il paradigma della verità

⁴ Cfr. A. MACINTYRE, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1992.

⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2.

non risulti vulnerabile rispetto alle critiche del fondazionalismo provenienti dalle filosofie della decostruzione, ispirate specialmente a Jacques Derrida.

È certo che si potrebbe estendere la critica alla stessa astrazione come procedimento per ottenere concetti che non siano mere rappresentazioni. Tuttavia, come ha mostrato un autore così severo con la tradizione metafisica a tale riguardo come Peter Geach⁶, la dottrina classica dell'astrazione non si identifica con le impostazioni posteriori che sono state confuse con essa, come è il caso di John Locke. Ancora, il senso aristotelico e tomista di questa teoria, in quanto estesa alla metafisica, si distingue dalla mera astrazione totale e si avvicina alla cosiddetta "astrazione formale" e, soprattutto, alla *separatio*.

Il rifiuto dell'astrazione, basato su equivoci che risalgono nella filosofia europea fino alla crisi nominalista, compresa la sostituzione operata da Duns Scoto dell'aristotelica nozione di *distinctio rationis cum fundamento in re* per la *distinctio formalis a parte rei*, è la fonte comune del rappresentazionismo moderno che sfocia infine nella critica contemporanea della metafisica⁷. Da un tale rifiuto non si libera nemmeno Kant il quale rappresenta forse l'ultimo tentativo della modernità di superare il rappresentazionismo e di recuperare alcuni dei temi più caratteristici della metafisica occidentale. In effetti, Kant concepisce il concetto (*Begriff*) come una sintesi unificante capace di superare la relatività delle mere rappresentazioni (*Vorstellungen*), grazie alla netta distinzione tra la sensibilità passiva e l'intelletto spontaneo, distinzione che allontana queste dalla gradazione "scuro-chiaro" tipica del razionalismo. Ma, non avendo accettato una teoria come l'astrazione, che dal suo punto di vista avrebbe implicato una *generatio aequivoca*, egli deve ricorrere all'originale anche se pericolosa soluzione del carattere *a priori* delle categorie o concetti-radice dell'intelligenza. Il pericolo consiste nell'innatismo della conoscenza intellettuale, con il quale, automaticamente, si cade nel naturalismo, poiché il sapere innato viene dato per natura, e ciò, a sua volta, rende impossibile il discernimento tra realtà e illusione, fra stato di veglia e il sogno.

Kant era molto cosciente di questo rischio, ma a mio parere⁸, non riesce a scongiurarlo, per quanto alla fine della seconda versione della Deduzio-

⁶ Cfr. P. GEACH, *Mental Acts. Their Content and their Object*, Routledge & Kegan Paul, London 1971.

⁷ Cfr. A. de MURALT, *Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot. Introduction, traduction et commentaire a la distinction 17 de l'Opus oxoniense, II*, in "Studia Philosophica", vol. 26, 1966, pp. 159-161.

⁸ Cfr. A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, pp. 65-67.

ne Trascendentale delle Categorie, egli dedichi al problema un paragrafo sommamente rivelatore. In questo luogo il filosofo di Königsberg rifiuta il modello della “preformazione”, seguito da Leibniz e da altri razionalisti, ritenendo di doversi attenere al paradigma della “epigenesi”⁹. A rigore, le categorie non sono innate, ma sono figure dell’azione spontanea dell’intelletto, che si costruiscono nell’azione stessa. Non a caso Kant aveva definito le categorie come “azioni del pensiero puro” (*Handlugen des reinen Denkens*)¹⁰, e giunge quindi a sostenere che il loro valore non è assoluto¹¹: è limitato alla condizione umana e alla configurazione di questo nostro mondo; ma si potrebbero ammettere *ex hypothesi* altri esseri dotati di ragione, viventi in altri universi, i quali, di conseguenza, sarebbero provvisti di una dotazione categoriale differente. Secondo la filosofia trascendentale, l’unica realtà dotata di valore assoluto (*überhaupt*) è la legge morale, la quale vige per ogni essere razionale. Con ciò, rimane aperto il problema — aggravantesi ora ulteriormente con quest’ultima osservazione — che le categorie presentano un carattere fattuale, il quale è incompatibile con l’aspetto di netto guadagno che contraddistingue la conoscenza intellettuale.

In effetti, è incompatibile con la natura dei concetti l’ipotesi secondo la quale sarebbe possibile acquisire questi in maniera causale, come effetto empirico di agenti naturali che intervengono in una specie di ambito o ridotta che noi denominiamo “mente”. Ne segue che, come ha sottolineato Leonardo Polo¹², la conoscenza è essenzialmente attiva. La tradizionale metafora della *tabula rasa*, sulla cui superficie non è scritto ancora nulla, non è in nessun modo volta a suggerire che un agente esterno debba incidere sulla tavoletta i segni corrispondenti, ma serve, piuttosto, ad indicare il fatto che il possesso di un dato grezzo — sia innato sia causato da altro — non genera mai quella crescita attiva in cui consiste la conoscenza. Il che vale soprattutto per la conoscenza intellettuale, ma si applica anche alla sensibilità esterna e interna. Il difetto principale della gnoseologia kantiana risiede nella sua concezione della sensibilità come mera recettività¹³, poiché questa impostazione — pur giustificabile in termini storici — finisce per condizionare l’intera filosofia trascendentale, fino al punto da costituire il motivo fondamentale per la concezione negativa di una metafisica teoretica che non s’identifichi con lo stesso processo critico. Kant lo dice

⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 167-168.

¹⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, A 57, B 81.

¹¹ *Kritik der reinen Vernunft*, B A 19-20, B 33-34.

¹² Cfr. L. POLO, *Teoría del conocimiento I*, Eunsa, 2ª ediz., Pamplona 1987.

¹³ A. LLANO, *Fenómeno e trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona 1973.

espressamente: «La dottrina della sensibilità è, al contempo, la dottrina dei noumeni in senso negativo»¹⁴.

2. La portata ontologica della conoscenza intellettuale *versus* lo storicismo linguistico

Questa perdita di consistenza ontologica della conoscenza intellettuale è precisamente ciò che porta alla contemporanea storicizzazione della metafisica, arrivando ad assumere la forma di un'ermeneutica linguistica irrimediabilmente affetta dal relativismo. La sostituzione dei concetti con i segni linguistici o la teoria secondo la quale gli stessi concetti sono segni strumentali, proveniente in linea diretta da Ockam, cancella la legittimità di ogni conoscenza intellettuale che non sia mero calcolo pragmatista. Il linguaggio viene infatti così concepito come un mezzo di comunicazione che ha perso ormai la condizione che gli permetteva di essere ancora tale, cioè, il suo ruolo di veicolo del pensiero. L'identificazione del pensiero con il linguaggio, tipica dell'attuale scienza cognitiva, specialmente nelle versioni computazionali, implica una concezione tecnicista della condotta umana, che non può dar conto nemmeno degli aspetti minimamente complessi del nostro comportamento.

Il linguaggio è la principale mediazione del pensiero. Ma, se si vuole evitare il processo all'infinito o il circolo vizioso, è imprescindibile ammettere che la stessa conoscenza intellettuale proceda da una captazione non mediata dal linguaggio. Non è percorribile una mediazione universale, secondo quanto propongono alcune versioni del decostruzionismo. La stessa comunicazione linguistica richiede che si riconosca la necessità di una seconda immediatezza che — a differenza della mediazione sensibile, strettamente intuitiva — abbia il carattere di quell'astrazione quasi-intuitiva che Aristotele denomina *epagoge*, così ben studiata da Héctor Zagal¹⁵. Siamo al livello dei primi concetti o principi.

¹⁴ «Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 307).

¹⁵ Cfr. H. ZAGAL ARREGUÍN, *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles. Epistemología de la epagoge*, Publicaciones Cruz, Mexico D.F. 1993.

Come ha mostrato Fernando Inciarte¹⁶, con Maréchal¹⁷ e Aschenberg¹⁸, la difesa aristotelica del principio di non contraddizione, nel libro IV della *Metafisica*, presenta una sorprendente analogia di scopi e di struttura argomentativa con la Deduzione Trascendentale delle Categorie della *Critica della ragion pura*. In entrambi i casi oggettività e soggettività si coimplicano. Non ci sono oggetti senza soggetto che li pensi, né c'è un soggetto senza oggetti da considerare e dai quali distinguersi. Senza l'unità delle rispettive identità, diverse tra di loro e differenti dall'identità dell'io, tutto diverrebbe uno e il medesimo, di modo che non si potrebbero discernere i sogni dallo stato di veglia: non ci sarebbe verità possibile. O, che è lo stesso, tutto — anche l'illusione — sarebbe vera.

Nel caso della *Critica della ragion pura*, si procede dalla cosiddetta "deduzione metafisica delle categorie", cioè, dai concetti supremi ottenuti grazie ad una classificazione delle più radicali modalità di giudizio. Si suppone che l'intelligenza stia già svolgendo il suo compito e che si tratta ora di garantire che l'uso di concetti per pensare gli oggetti sia legittimo e necessario. La fondazione aristotelica è, invece, minimalista. L'unica cosa che si richiede per procedere è che si ammetta che una parola significhi una cosa e non un'altra. Diversamente, ci troveremmo in una posizione olistica la quale implicherebbe sia il relativismo sia il pragmatismo. Sarebbe impossibile intenderci con i nostri simili e anche pensare. Infatti, pensare è dialogare con sé stesso. E risulta di somma importanza notare che questa convinzione si attesta fondamentalmente sul piano pre-proposizionale, concettuale ancor prima che giudicativo. La metafisica inizia dalla stessa sorgente della nostra conoscenza della realtà, e non abbandona mai questa fondazione originaria, che non ha il carattere di un inizio temporale ma di un principio reale. Si tratta di rompere con l'ambiguità della conoscenza ordinaria che oscilla di continuo tra realtà e illusione. Una volta stabilito il principio della distinzione fondamentale tra ciò che una cosa è e ciò che essa non è, non c'è più spazio per la confusione tra apparenza e verità. Il giudizio nel quale si afferma che "l'essere non è il non essere", è vero di per sé, ed è questa la formulazione propriamente filosofica del principio di non contraddizione, la quale formulazione non si separa mai dalla genesi originaria della distinzione, stabilita sul piano prelinguistico, dei concetti più elementari del tipo: *uno, altro, identico, differente* e, in definitiva, *essere, non-essere*.

¹⁶ F. INCIARTE, cit., pp. 18-20.

¹⁷ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique (V. Le système idéaliste chez Kant et les postkantians)*, Édition Universelle, Bruxelles 1947.

¹⁸ Cfr. R. ASCHENBERG, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

Tuttavia, con il transito dal piano concettuale al piano giudicativo si abbandona il terreno sicuro della verità ontologica — di ciò che è sempre vero — per passare a quello della verità formale o logica, dove il vero si contrappone al falso. Giunti a tal punto, ciò che si vuole sostenere è che non è lo stesso la verità e la falsità, che ogni cosa è ugualmente falsa o ugualmente vera. Lo stesso principio di non contraddizione può essere oggetto di errore, in quanto accade ch'esso venga negato, e di fatto lo è stato e lo è ancora nella storia della filosofia, dai sofisti fino al decostruzionismo passando per il pensiero dialettico. A questo punto delle nostre considerazioni, il non ammettere la possibilità dell'errore equivarrebbe a rifiutare la possibilità della verità, per quanto gli stessi primi principi siano di per sé veri e per quanto essi abbiano superato l'ambiguità delle mere opinioni.

Ciò che risulta in ogni caso imprescindibile per la prosecuzione del pensiero metafisico è la distinzione, nell'ordine, tra la prima operazione dell'intelligenza — la concettualizzazione o apprensione semplice — e la seconda operazione dell'intelletto — la composizione e divisione proprie del giudizio. Il superamento delle critiche provenienti dall'ermeneutica totale esige che si riconosca la fallacia dell'affermazione del primato del giudizio sul concetto, nel senso di sostenere che le concezioni fondamentali derivino dall'opinione pubblica, dalle ideologie dominanti o, in una parola, dalla cultura. La metafisica non è il prodotto della cultura né procede da essa. La metafisica è sempre mediata in un modo o nell'altro dalla successione delle formulazioni culturali proprie di ogni epoca, ma in sé stessa è radicata in un'immediatezza di carattere preculturale. In tal senso, si tratta sempre di "una" metafisica, e mai — senz'altro — della metafisica. Il che non comporta alcun relativismo; rappresenta piuttosto l'unico modo efficace di superare il relativismo culturale, dal cui ambito, soprattutto, sorge oggi l'abbandono dell'autentico pensiero filosofico, sostituito da libri per autodidatti, discorsi di lirica personalista o attacchi smisurati ad una tradizione che, per lo più, si disconosce o si fraintende.

Il primato del giudizio sul concetto equivale al dominio della pragmatica sulla semantica, dal momento che è nella seconda operazione della mente dove appare la forza illocutiva che Frege nella sua ideografia rappresentò con la linea verticale. Ma allo stesso tempo la presenza di questo fattore è imprescindibile perché avvenga la verità in senso stretto, cioè, la verità formale o logica. Al contenuto concettuale del giudizio corrisponde la dimensione di adeguazione contenuta nella definizione classica di verità. Mentre il carattere asseverativo — affermativo o negativo — del giudizio esprime

la riflessione veritativa cui mira Tommaso d'Aquino quando sostiene che soltanto l'intelligenza che riflette su sé stessa conosce la verità¹⁹.

3. Lo statuto e le dimensioni della verità

Per evitare che la concezione tradizionale della verità rimanga tanto vulnerabile da parte della critica antimetafisica, come suole accadere nelle impostazioni correnti, sia di coloro che l'attaccano sia di coloro che la difendono, non deve mancare l'articolazione di queste due dimensioni — adeguazione e riflessione — come pure una concezione non semplicista di entrambe.

In primo luogo bisognerebbe ribadire che i concetti non sono simili a ciò di cui essi sono somiglianza. La captazione intellettuale non si realizza per una sorta di isomorfismo, quasi che fosse una “piccola cosa” mentale che ci dispensa dall'averle a che fare direttamente con le cose. Questo è — per dirla seccamente — l'errore del rappresentazionismo, che duplica in maniera superflua il mondo e chiude la via per una ricerca metafisica della realtà. «Il concetto come segno formale, come dicevano gli scolastici posteriori, è precisamente questa pura immagine di (non immagine, ma immagine di...; in ciò consiste la sua intenzionalità), riflesso di, senza essere esso stesso nulla di ciò di cui è pura somiglianza; in altre parole: senza essere esso stesso nulla di ciò di cui non è altro che somiglianza; e precisamente l'essere pura somiglianza è il motivo per cui esso non è simile»²⁰.

Conoscere intellettualmente non equivale ad avere una copia mentale che si approssimi asintoticamente alla realtà, ma equivale a possedere la stessa forma reale con un essere che non è l'*esse naturale*: è l'*esse intentionale*. Se la forma conosciuta non fosse la medesima forma reale, allora il nostro modo di conoscerla sarebbe esattamente il modo di *non* conoscerla. Poiché invece lo è, il conoscente si trova *già* nel mondo, nella piena realtà, senza bisogno di passaggi o di accessi che risultano sempre problematici e inconcludenti. Il realismo metafisico, senza semplicismi e dogmatismi, taglia il nodo gordiano dell'idealismo trascendentale e del realismo critico.

Ebbene, questa distinzione di modi di essere si rivela decisiva non appena consideriamo la dimensione riflessiva della verità, quando attingiamo, cioè, questa peculiare riflessione veritativa che si realizza nel giu-

¹⁹ Cfr. C. SEGURA, *La dimension reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1991.

²⁰ F. INCIARTE, cit., p. 179.

dizio. Nell'apprensione semplice, in definitiva, il concetto non aggiunge nulla alla forma reale che attraverso di esso l'intelligenza coglie. Infatti, l'essere intenzionale, a rigore, altro non è che il costitutivo riferimento della forma intellettuale alla forma presente nella realtà. Ma, nel giudizio, per potersi fare carico formalmente della verità, ossia perché la conformità sia un'adeguazione consapevole, si compie una sintesi attiva la quale dà luogo alla struttura giudicativa. E tale articolazione possiede un tipo di essere che Aristotele enumerò tra i principali sensi secondo i quali l'ente si dice, e che denominò *on hôs alêthes*. È l'*ens ut verum* di san Tommaso, che noi potremmo tradurre con *essere veritativo*. È l'essere della verità logica o formale, già distinto dall'*essere in senso proprio* o *principale* (*on kyriôs*) che la metafisica classica considera come suo oggetto. Ciò che, dunque, è più affascinante di questo essere come vero è ch'esso si costituisce solo se l'intelligenza possiede qualcosa di esclusivamente proprio, che non si trova fuori, nelle cose, come afferma Tommaso d'Aquino nella prima questione *De Veritate*. Da tale prospettiva, la contrapposizione tra idealismo e realismo perde il suo semplice aspetto iniziale per acquisire un carattere paradossale. Infatti, alla fine, il realismo ritiene che le strutture costruite dalla mente per articolare la conoscenza della realtà sono ideali, mentre l'idealismo sostiene che tali strutture sono oggettivamente reali.

Dopo tali considerazioni, le critiche heideggeriane alla nozione classica di verità, che sono alcune delle chiavi del suo tentativo di distruzione della storia dell'ontologia, non solo si mostrano come forzate, ma lasciano trasparire nello stesso pensiero di Heidegger un naturalismo di fondo che vanificherebbe buona parte del suo sforzo di abbandonare una metafisica presuntivamente cosificata, per accedere al genuino *pensare*, di segno chiaramente storicizzante e radicalmente ermeneutico.

Risulta molto significativo che, nel corso della sua lotta per superare la nozione classica di verità come *adeguazione dell'intelligenza e la cosa*, Heidegger si domandi in *Sein und Zeit* se l'errore della questione non si trovi già nel punto di partenza, nella separazione ontologicamente non chiarita del reale e dell'ideale²¹. Certo, si dovrebbe poi osservare che la presunta separazione non si chiarisce se — come fa Heidegger — l'espressione aristotelica *noemata* (intellezioni o pensieri) viene tradotta in maniera obliqua con *rappresentazioni* (*Vorstellungen*)²², e se l'*adeguazione* si fa equivalere ad una generica "concordanza" precosificata, il cui senso

²¹ "Liegt die Verkehrung der Frage schon in Ansatz, in der ontologisch ungeklärten Trennung des Realen und Idealen?" (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 18^a ediz., Tübingen 2001, p. 217).

²² Cfr. *idem*, p. 214.

— secondo lo stesso Heidegger — non cambierebbe da Aristotele fino a, per lo meno, Immanuel Kant²³.

La critica heideggeriana della concezione tradizionale della verità non tiene conto di alcuni dei suoi aspetti capitali, che andremo ora ad indicare. Né in *Sein und Zeit* né nelle opere posteriori si menziona la presenza di questa riflessione veritativa, senza la quale la stessa adeguazione diviene inintelligibile. Inoltre, la concezione della verità propria della metafisica realista non viene superata né fondata dalla proposta di Heidegger, la quale si potrebbe sintetizzare in queste sue parole: «Verità nel suo senso originale è “stato di apertura” (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, stato cui è inerente lo “stato di essere scoperto” (*Entdecktheit*) degli enti intramondani»²⁴. La sua esegesi del vocabolo greco *alêtheia*, nel senso di *disoccultamento*, *scoperta* o *chiarezza*, non risolve i presunti problemi della “relazione” tra mente e realtà, per la ragione fondamentale che il disvelamento implica sempre qualcosa che si svela a qualcuno.

Paradossalmente, l'essere caratteristico ed esclusivo della conoscenza è il grande assente in questa ermeneutica radicalizzata della verità; ciò che non deve nemmeno stupire perché tale difficoltà costituisce un'aporia di tutte le versioni — comprese le più evolute — della filosofia trascendentale. La distinzione — che non è separazione né propriamente “relazione” — tra l'essere veritativo e l'essere reale fornisce l'unica formula filosofica per evitare il naturalismo che rende vane la maggior parte delle critiche contemporanee alla metafisica. Nel caso di Heidegger, la radicale apertura attribuita alla concezione originaria della verità come *alêtheia* manifesta una venatura nichilista che annulla la positiva libertà fondamentale o trascendentale del *Dasein*, come quello che è in certo modo tutti gli enti, formula aristotelica del *De Anima*²⁵ che viene menzionata come antecedente nell'Introduzione di *Sein und Zeit*²⁶. L'unica cosa che rimane è l'immediata presenza delle cose svelate in un luogo luminosamente vuoto: un naturalismo tanto depurato come inequivocabile, grazie alla soppressione della *praxis* conoscitiva.

Mettendo l'accento sull'essere veritativo e sulla sua distinzione rispetto all'essere reale, non si discute l'originaria unità di essere e pensiero che si trova allo stesso inizio della metafisica, sia dal punto di vista della storia sia dal punto di vista della teoria. Il pensiero dice questo: soltanto l'essere è. Questo è ciò che si trova in Parmenide, da una parte, e nel primo principio metafisico, dall'altra. Il principio di non contraddizione esprime, infat-

²³ *Ibid.*, p. 215.

²⁴ M. HEIDEGGER, cit., p. 223.

²⁵ *De Anima*, III, 8, 431 b 21.

²⁶ M. HEIDEGGER, cit., p. 23.

ti, la convinzione che non può esistere ciò che non si può pensare, cioè, che qualcosa sia e non sia allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto. Può essere e non essere soltanto *per accidens* ma non *per se*. Socrate può essere colto e non essere colto, perché è bianco, ed “essere bianco” non è “essere colto”. Ma non è ragionevole seguire questa via perché un accidente non è mai accidente di un accidente, ma di una sostanza. D'altronde, anche il futuro è aperto alla contraddizione, perché la potenzialità si riferisce alla possibilità di essere e di non essere di ciò di cui si tratta in ogni caso. Orbene, l'aspetto distintivo della metafisica di matrice aristotelica è il passaggio dalla potenza all'atto, vale a dire, il progressivo superamento della possibilità e, pertanto, l'andare lasciando indietro quelle crepe attraverso le quali la contraddizione insidia continuamente un tipo di enti che non esistono mai in maniera piena.

4. Due percorsi metafisici: Aristotele e Kant

È l'imprescindibile difesa e l'adeguata comprensione del principio di non contraddizione, senza il quale la metafisica non può fare neanche un passo, ciò che avvia all'esercizio della distinzione tra i molteplici sensi dell'essere. Non si tratta, come ritenne Jaeger, di una fenomenologia empirica del linguaggio; né di procedimento pragmatico e dialettico in senso moderno, secondo quanto ha cercato di sostenere Apel; né tanto meno della prefigurazione di una semantica formale che finirà per sostituire la filosofia prima, conformemente alla proposta analitica ed ermeneutica di Tugendhat. La complessa classificazione aristotelica e tomista dei sensi dell'essere — quasi completamente dimenticata dalla neoscolastica del secolo XX — fa parte dello stesso pensiero metafisico. Lungi dal limitarsi ad una specie di ausilio linguistico, la differenziazione della pluralità dei sensi dell'essere è tipica di uno stile di pensiero analogico capace di superare le difficoltà che, aldilà della portata della logica formale, pongono la riflessione trascendentale kantiana e la dialettica idealista di tipo hegeliano.

L'ultimo Schelling si accorse che la riflessione trascendentale di origine kantiana non è capace di attingere una conclusione del processo *critico*, precisamente perché è sempre vincolata ad una ricerca delle possibilità degli oggetti in quanto tali e della loro conoscenza *a priori*. Lo stesso Schelling ritenne che la metafisica analogica aristotelica fosse, invece, capace di raggiungere un tale compimento critico perché il suo procedi-

mento astrattivo — nel senso della *separatio* — consiste nella progressiva separazione degli atti rispetto ai corrispondenti contenuti formali²⁷.

Questa contrapposizione tra i due grandi progetti metafisici occidentali non esclude che vi sia una palese somiglianza tra di loro; somiglianza che è precisamente ciò che permette di confrontarli.

La linea seguita da Aristotele per superare il relativismo dei sofisti consiste nello sforzo di trascendere le forme in vista dell'atto. Sul piano della forma, l'essere o il non essere non è in alcun modo decidibile; infatti, finché rimaniamo sul piano dei contenuti semantici, rimane aperta la possibilità di entrambi gli opposti. Al contrario, l'atto porta con sé la decisione ontologica grazie al superamento della possibilità. Si abbandona così, progressivamente, l'ambiguità caratteristica degli enti limitati, fino ad attingere un essere che è la sua stessa attività, che è atto puro e pertanto, si trova aldilà di ogni possibilità. È un atto originario e non derivato che Aristotele identifica con Dio. Così recita il famoso testo del libro XII della *Metafisica*, che non a caso Hegel scelse come conclusione della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche*: «E ha la vita, poiché l'atto dell'intelligenza è vita ed Egli è l'atto. Ed il suo atto per sé è vita nobilissima ed eterna. Affermiamo pertanto che Dio è un vivente eterno nobilissimo, di modo che Dio ha vita e durata continua ed eterna; questo, infatti, è Dio»²⁸.

Anche il procedimento della riflessione trascendentale kantiana esige il superamento del formalismo rappresentazionista nella linea dell'atto, come sta ribadendo l'attuale interpretazione del kantismo come teoria dell'azione²⁹. Ma poiché realizza questa analisi in chiave epistemologica, anziché ontologica, Kant non giunge più in là dell'*Io penso* (*Ich denke*), concepito come "azione trascendentale"³⁰. Al contrario, Dio rimane concepito — in maniera antitetica rispetto ad Aristotele — come l'insieme totale (*Inbegriff*) di tutte le possibilità³¹, concetto metafisicamente impraticabile.

²⁷ Cfr. F. INCIARTE, *Kritik und Metaphysik. Zur Synthese von Aristotelischer Metaphysik und Transzendentalphilosophie*, in "Wiener Jahrbuch für Philosophie", Band I, 1968, pp. 67-91.

²⁸ *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 26-30.

²⁹ Cfr. F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin 1978; G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt 1983; M. BASTÓNS, *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, Eunsa, Pamplona 1989; C. INNERARITY, *Teoría kantiana de la acción. Fundamentación trascendental de la moralidad*, Eunsa, Pamplona 1995.

³⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, B 154. Cfr. A. LLANO, *L'azione trascendentale. Da Kant oltre Kant*, in "Idee", 1988, Vol. III, n. 7/8.

³¹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 572-574, B 600-602.

5. Metafisica e teologia

Il carattere ontoteologico che Heidegger attribuisce indiscriminatamente a tutta la tradizione metafisica non implica (nel caso che si accetti questa terminologia, che ha un sapore peggiorativo) né la reificazione dell'essere né la cosificazione di Dio. Infatti Dio lo si ricerca soprattutto nella linea dell'azione, non nella dimensione della grandezza o dell'immensità di un ente universalissimo o generalissimo, come pensa Heidegger. Un'altra questione, non esente da problemi, è la validità delle diverse prove per dimostrare la sua esistenza. Diversamente da quanto oggi supponga il pensiero filosofico corrente, ritengo che la dimostrabilità dell'esistenza di Dio — e l'effettiva dimostrazione, nel migliore dei casi — è un tema chiave per la positiva valorizzazione, tanto scientifica come storica, della stessa metafisica, la cui separazione razionalista dalla Teologia della fede è speculativamente e culturalmente letale. Orbene, da troppo tempo si è abbandonata la discussione approfondita della coerenza e della validità delle diverse dimostrazioni proposte, a forza di prestare una smisurata attenzione a temi antropologici che il pensiero classico non considerò mai come capitali. E tale atteggiamento intellettuale ha contribuito a rendere triviale questo decisivo campo del discorso metafisico.

La separazione tra ontologia e teologia naturale — quest'ultima spesso trasformata accademicamente in filosofia della religione, quando non (come accade in alcune librerie) in "esoterismo" o "*new age*" — porta con sé, tra le altre cose, che non si comprenda che cosa possa significare la gradazione delle cosiddette perfezioni trascendentali, come la verità, il bene o la bellezza. Tale è il caso, ad esempio, del filosofo analitico, recentemente mancato, Bernard Williams³². (È pur vero che, *pace* Williams, gli analitici sono soliti essere filosofi che dicono di non comprendere ciò che la maggior parte delle persone comuni comprende abbastanza bene). Per avvicinare brevemente la questione, cercheremo di considerare — ancora più brevemente — il problema della partecipazione dell'essere.

Si tratta, senza dubbio, di una delle questioni metafisiche più complesse e dibattute, a partire dalla dura — e in buona parte ingiusta — critica di Aristotele a Platone. Non è strano che si tratti di un tema tanto discusso, poiché vi si affronta l'eterno problema dell'uno e del molteplice in relazione all'origine delle realtà finite dall'azione creatrice di Dio. Nel tomismo contemporaneo la polemica intavolata tra Fabro e Geiger ha messo in rilievo le diverse dimensioni sistematiche e storiche di questo *topos* filosofi-

³² Cfr. B. WILLIAMS, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid 1996, p. 170.

co, oltre alla difficoltà della loro mutua conciliazione. Ritengo, però, che sia nel vero John Wippel quando afferma che ciascuno di questi autori ha ragione per ciò che afferma, pur non riuscendo a cogliere adeguatamente le ragioni del proprio oppositore³³.

Per accogliere e, nella misura del possibile, compaginare le diverse letture che convergono in questa discussione, bisogna badare — con Wippel³⁴ — che nei testi di Tommaso d'Aquino compaiono tre termini di partecipazione nell'essere: *Primo*, la partecipazione degli enti finiti dell'*ipsum esse subsistens*, cioè dell'Essere di Dio; *secondo*, la partecipazione dell'*esse commune*, ossia, dell'essere — creato da Dio — di cui partecipano tutti gli enti finiti e che costituisce l'oggetto fondamentale della metafisica; e, *terzo*, la partecipazione di ciascuna delle cose del proprio *esse*, vale a dire, del proprio *actus essendi*.

Appare evidente il rischio di una caduta nel panteismo se si adotta in maniera unilaterale e senza ulteriori sfumature il primo significato; a rigore, l'*ipsum esse* in quanto tale non può essere partecipato per composizione, per quanto tutte le cose tendano ad assimilarvisi quale suprema causa esemplare, come è stato acutamente studiato da Javier Pérez Guerrero³⁵. Da parte sua, non sembra che meriti un particolare interesse ontologico la partecipazione dell'*esse commune*, per quanto sia chiaro che l'essere comune non costituisce un supremo genere astratto; dal momento che è importante la distinzione tra questo significato e il precedente, in questo secondo tipo di partecipazione non andiamo oltre la riaffermazione della comunicazione di tutti gli enti nell'essere e la loro comune dipendenza rispetto all'*ipsum esse*. Il terzo significato, a mio parere, è quello che stato meno considerato nella metafisica tomista attuale eppure, nondimeno, può apportare nuove chiavi metafisiche se lo cogliamo in tutta la sua radicalità. Non mancano testi di san Tommaso d'Aquino che si riferiscono direttamente a questa partecipazione di ogni cosa del proprio *esse*³⁶. Non si tratta

³³ Cfr. J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University Press, Washington D.C. 2000, pp. 124-131.

³⁴ Cfr. J. F. WIPPEL, cit., pp. 110-124.

³⁵ Cfr. F. J. PÉREZ GUERRERO, *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1996.

³⁶ Per esempio: “Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit. [...] Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificatur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est”, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1; “[...] Quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat per quod recte de re iudicat [...]”, *In Sent.*, I, d. 19,

del fatto che le cose posseggano in maniera limitata l'*esse commune*, né certamente l'*ipsum esse*; si tratta piuttosto del fatto che esse lo posseggono in maniera parziale, partecipano del *suum esse*. Il che equivale a dire: che non sono pienamente ciò che sono. Come Inciarate ebbe a notare sin dall'inizio della sua carriera filosofica, la realtà non forma un *tutto*, poiché le creature non si commisurano a Dio, non gli aggiungono nulla. Non si può dire *in una volta* "Dio e le creature", dal momento che in questa espressione la congiunzione copulativa "e" non ha senso. Neanche ciascuno degli enti finiti è in sé stesso un *tutto*, perché in nessun momento essi realizzano pienamente la realtà che è loro propria. Presentano sempre potenzialità non attualizzate; e, quando le attualizzano, lo fanno sempre in maniera parziale. Non superano mai completamente i margini d'indeterminazione che li accompagnano, di modo che, di contro a quanto professano i difensori del *principio di pienezza*, il loro carattere è l'incompiutezza³⁷. Il mondo della metafisica classica non è un perfetto insieme di essenze compiutamente realizzate, ma un ordito — in parte ordinato e in parte disordinato — nel quale il necessario e il casuale si limitano a vicenda, in cui non può esservi l'assoluta necessità né il puro caso.

La stessa metafisica non si occupa, poi, per così dire, dell'arredamento di questo mondo, ma si limita allo studio di ciò che è separato, dei primi principi e dei primi concetti della realtà e della sua conoscenza. Mi pare, peraltro, che alcuni attuali tentativi di "concretizzare" la metafisica o di sviluppare una metafisica del concreto o del quotidiano rappresentino un certo controsenso. La filosofia prima ha un contenuto così prezioso come pure disadorno, di modo che sarebbe quasi una ridondanza denominarla "metafisica minima".

Da tale prospettiva, appare chiara la gradualità della conoscenza della realtà e della stessa realtà. In questo mondo non ci sono cose né un insieme di cose che siano le migliori. Come lo stesso Tommaso d'Aquino chiarisce³⁸, l'espressione "il migliore dei mondi possibili" non ha riferimento né senso. Ci muoviamo sempre in un chiaroscuro intellettuale e nel contesto di un settore parziale del mondo pieno di gradi, sfumature, varietà e variazioni. Tutto ciò che è può giungere ad essere migliore, o, secondo il caso, peggiore: più pieno o meno compiuto. E la nostra visione della realtà non è mai la visione più profonda possibile. La verità assoluta non è attingibile

q. 5, a. 2. Vedi anche *De Spiritualibus creaturis*, a. 1; *De substantiis separatis*, c. 8; *Quodlibet*, 12, q. 4, a. 1. Cfr. J. F. WIPPEL, cit., p. 121.

³⁷ Cfr. A. LLANO, *Aquinas and the Principle of Plenitude*, in D. GALLAGHER, *Thomas Aquinas and his Legacy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1993.

³⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 6.

con i mezzi naturali. La metafisica si trova, così, al riparo da ogni “sospetto d’ideologia” e di qualunque forma di dogmatismo, accuse oggi avanzate dal segmento presuntamente “illuminato” di questo confuso conglomerato d’interessi che chiamiamo “opinione pubblica”. Non è interesse dei cultori della metafisica l’aver influenza su queste convinzioni oscuramente condivise, a forza di finzioni e di pressioni. Il suo unico impegno è la sempre incompiuta ricerca della verità.

La mediazione metafisica in teologia

FERNANDO OCÁRIZ

Nella prima metà del novecento, divenne molto comune la distinzione tra *auditus fidei* ed *intellectus fidei*, che Giovanni Paolo II riprende così nell'enciclica *Fides et ratio*: «La teologia si organizza come scienza della fede alla luce di un duplice principio metodologico: l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei*. Con il primo, essa entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della Chiesa. Con il secondo, la teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa»¹.

Questa distinzione — tra *auditus* ed *intellectus* — non significa che la riflessione speculativa conferisca intelligibilità ad un assenso di fede che non abbia un contenuto intelligibile. La fede stessa è già infatti conoscenza di un contenuto di verità. Sia nella ricezione di questo contenuto sia nell'approfondimento speculativo di esso, la teologia si trova sempre confrontata con la questione ermeneutica: con l'ermeneutica dei testi biblici, dei testi patristici e dei documenti magisteriali.

1. Teologia ed ermeneutica

Le questioni relative all'ermeneutica si sono sviluppate molto nell'epoca contemporanea come conseguenza della crescita della conoscenza storica — che aiuta a situare i testi nel contesto nel quale furono redatti —, e dello sviluppo delle scienze relative al linguaggio, che permettono un'analisi ogni volta più precisa degli scritti. E non si può dimenticare un altro fattore: l'influsso più o meno esplicito dell'agnosticismo kantiano che rompendo il nesso tra pensiero e realtà induce a presentare il linguag-

¹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 65.

gio come realtà a sé stante e in fin dei conti ultima, dal momento che non esisterebbe più un referente dal quale giudicarlo e valutarlo.

Possiamo ricordare, in particolare, Schleiermacher, che concepisce l'ermeneutica come interpretazione dei testi attraverso la sintonia con il loro autore, che permette di percepire l'intenzione con la quale li scrisse e pertanto il loro senso. Questa concezione ha innegabili meriti e questo spiega la sua ampia diffusione, anche se non supera il soggettivismo. Il lettore entra in contatto con la mente dell'autore, ma qui termina il suo itinerario giacché questa mente non lo apre alla realtà.

Ancora più profondo è stato nella teologia l'influsso del pensiero di Heidegger: egli non pone l'accento né sul testo né sull'autore, ma sul lettore, il quale in occasione del testo, ma con sostanziale indipendenza dal suo contenuto, si autointerpreta, prendendo conseguentemente posizione riguardo all'esistenza. La distinzione soggetto-oggetto è superata dal momento che lo svelamento della realtà e lo svelamento del soggetto si identificano, in modo che la verità, in quanto adeguamento di ciò che si dice nel testo con la realtà, sparisce dall'orizzonte per cedere il passo all'autenticità esistenziale considerata come atteggiamento portante.

L'influsso delle idee heideggeriane sulla teologia diede origine, prima, a un'ermeneutica esistenziale di segno antropologico-individualista con Bultmann e la sua scuola; poi, ad un'ermeneutica socio-politica con la teologia politica di Moltmann, e successivamente con la teologia latino-americana della liberazione nelle sue espressioni più radicali. Queste due posizioni — e altre analoghe — hanno come conseguenza la sparizione della teologia intesa come *intellectus fidei*.

Il dibattito sulle relazioni tra teologia ed ermeneutica — più esattamente sul passaggio dalla teologia intesa come sapere alla teologia intesa come ermeneutica — fu posto in termini generali da Claude Geffré nella decade degli anni '80², dando origine ad un ampio dibattito, le cui conclusioni possiamo riassumere affermando che una concezione della funzione ermeneutica della teologia basata, come accade con diverse posizioni contemporanee, su una filosofia tendenzialmente antimetafisica, implica la caduta nel relativismo. Bisogna quindi nella ragione ermeneutica recuperare l'orizzonte metafisico³.

² Cfr. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1987; anche, di data più recente, *Croire et interpréter. La tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001.

³ Cfr. P. CODA, *Il ruolo della ragione nei diversi modelli teologici: verso un modello ermeneutico di teologia?*, in I. SANNA (dir.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna 1993, p. 131. Vid. anche in questo stesso volume i contributi, riguardanti l'ermeneutica, di A. Amato, B. Forte e G. Mura.

Infatti, qualunque ermeneutica che si basi su una gnoseologia che, tagliando la relazione della mente con la realtà estramentale, prescinda dal concetto di verità, conduce necessariamente a ciò che, con espressione di Gadamer, può essere qualificato come ermeneutica assoluta o ermeneutica totale. Vale a dire con un succedersi di interpretazioni senza arrivare mai a un fondamento. Prescindendo dalla verità e limitando il pensiero e l'interpretazione al senso, si finisce col distruggere il senso in quanto tale. In altre parole, «l'abbandono della convinzione che si può passare con mezzi linguistici a contenuti estralinguistici equivale all'abbandono di un discorso in qualche modo pieno di senso»⁴. In ultimo termine si arriva, come già percepiva Heidegger, al nichilismo. Perciò, dalla stessa storia dell'ermeneutica emerge chiaramente che la teologia «ha bisogno di una epistemologia che presuppone non soltanto un'ontologia ma anche una metafisica per uscire dalla intersoggettività e raggiungere qualche forma di oggettivismo nel senso che questo ha nella filosofia perenne»⁵.

L'Enciclica *Fides et ratio* si pone espressamente la questione dell'ermeneutica, in due punti del capitolo finale. Nel primo, tratta del linguaggio umano in generale, per mettere in luce che la crisi di fiducia nel linguaggio, che si può notare attualmente, ha la sua radice in una previa crisi di fiducia nella capacità della ragione di cogliere la verità. Di fronte a questo fenomeno — afferma Giovanni Paolo II — è necessario ribadire che «il linguaggio umano sia capace di esprimere in modo universale — anche se in termini analogici, ma non per questo meno significativi — la realtà divina e trascendente. L'interpretazione di questa Parola (vale a dire la parola della rivelazione) non può rimandarci soltanto da interpretazione a interpretazione, senza mai portarci ad attingere un'affermazione semplicemente vera; altrimenti non vi sarebbe rivelazione di Dio, ma soltanto l'espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi»⁶.

Il secondo punto è posto nel contesto del dialogo interculturale. Certamente — ricorda Giovanni Paolo II — Dio si rivelò ad un solo popolo e

⁴ A. KREINER, *Ende der Wahrheit?*, Freiburg 1992, p. 116; citato e commentato da J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen in Anschluss an die Enzyklika "Fides et ratio"*, in J. PRADES y J.M. MAGAZ (dirs.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica "Fides et ratio"* (Madrid 16-18 febbraio 2000), Madrid 2002, pp. 10-11 (il testo è pubblicato in tedesco e in spagnolo). Nello stesso senso F. INCIARTE, *Hermenéutica y sistemas filosóficos*, in AA.VV., *Biblia y hermenéutica*, cit. pp. 89 ss.

⁵ P. GRECH, *Ermeneutica*, in AA.VV. *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, p. 392. Cfr. anche F. RUSSO, *Temi dell'ermeneutica del XX secolo*, in "Acta Philosophica" 8 (1999), pp. 251-268.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Enc. Fides et ratio*, n. 84.

in un'epoca determinata e gli enunciati dogmatici sono stati formulati in momenti storici e in linguaggi anche determinati. Ciò nonostante hanno un valore che trascende la loro epoca: «Le tesi dello storicismo non sono difendibili». La posizione coerente con la verità delle cose è, in effetti, quella di «un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica», che «permette di mostrare come, a partire dalle circostanze storiche e contingenti in cui sono maturati i testi, si arriva alla verità espressa in essi che va più in là di detti condizionamenti». Insomma, «con il suo linguaggio storico e circoscritto l'uomo può esprimere verità che trascendono l'evento linguistico»⁷.

2. Alcune conseguenze di mediazioni filosofiche antimetafisiche in teologia

I risultati delle riflessioni teologiche realizzate con la mediazione di impostazioni filosofiche antimetafisiche sono state e continuano ad essere molto negativi. Ho già fatto accenno alle forme radicali della teologia latinoamericana della liberazione. In esse, una concezione d'ispirazione hegeliana della Rivelazione divina (ad esempio, quella di W. Pannenberg), portò a considerare la possibilità di adoperare in teologia elementi presi dal marxismo. Certamente, questa teologia della liberazione assume il Vangelo in quanto chiamata a vivere secondo il comportamento di Gesù nella sua preoccupazione per i poveri, ma lasciando alle scienze sociali ogni determinazione di ciò che questa preoccupazione implica e, più radicalmente ancora, la determinazione di ciò che sia la povertà e, di conseguenza, la totalità dell'antropologia⁸. Da qui — come indicherà l'Istruzione *Libertatis nuntius* — nasce immediatamente il rischio di sboccare in “una nuova ermeneutica” che conduce ad una rilettura essenzialmente politica della Scrittura, che porta a disconoscere o sfigurare punti centrali del dogma cristiano⁹.

Anche l'intenzione di presentare la fede cristiana in modo comprensibile ed accettabile alla cosiddetta cultura postmoderna, assumendo un'impostazione decisamente antimetafisica, ha portato a sfigurare completamente

⁷ *Ibidem*, n. 95.

⁸ Una sintesi più sviluppata di queste posizioni teologiche, in J.L. ILLANES, *El acceso histórico a Jesús*, in “Ciencia tomista” 115 (1988), pp. 49-75 e *Hermenéutica bíblica y praxis de liberación*, in AA.VV., *Biblia y hermenéutica (Actas del VII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra)*, Pamplona 1986, pp. 265-277. Cfr. anche J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Madrid 1985.

⁹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Libertatis nuntius*, 6-VIII-84, n. X, 5-16.

le verità centrali della fede cristiana, fino al punto di sostenere una concezione modalista della Trinità (senza chiamarla così) e di negare di fatto la divinità di Cristo e la realtà oggettiva della sua Risurrezione¹⁰.

Ma è soprattutto nella teologia delle religioni dove si manifestano oggi le conseguenze teologiche del relativismo antimetafisico. Infatti, a partire dal relativismo non sarebbe possibile affermare che in Gesù Cristo e nella fede cristiana vi sia una verità vincolante e permanente. Questa diffusa tendenza antimetafisica finisce per ritenere che l'idea di una verità universale e permanente è puramente astratta e ideologica.

È ben noto come la Dichiarazione *Dominus Iesus* ha messo in evidenza che il perenne annuncio missionario della Chiesa «viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (o di principio)»¹¹. Si nega l'unicità e l'universalità salvifica di Cristo e della Chiesa, si afferma che la rivelazione cristiana sarebbe soltanto una possibilità — una proposta religiosa — sullo stesso piano delle credenze di altre religioni e complementare ad esse, e si attribuisce alle diverse religioni, non già l'aver — come insegna la Chiesa — alcuni elementi di verità e di bene che sono come raggi della verità che esiste in pienezza soltanto nella Chiesa stessa¹², ma l'essere in se stesse religioni salvifiche, finendo in una mentalità indifferentista «improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che *una religione vale l'altra*»¹³.

Nelle espressioni più radicali di questo relativismo religioso, come quelle di J. Hick e P.F. Knitter, dall'*a priori* dell'impossibilità di un assoluto nella storia, si ritiene che una fede nella divinità di un uomo concreto conduce ad un fanatismo particolaristico che non può tenere insieme fede e amore¹⁴. Ma anche in alcune delle teologie del pluralismo religioso che pretendono di essere cattoliche (come sono, ad esempio, quelle di J. Dupuis e di M. Amaladoss), si trovano gli effetti devastanti di un approccio nettamente antimetafisico, che porta ad affermare quel pluralismo religioso non solo *de facto* ma anche *de iure*¹⁵. La Dichiarazione *Dominus Iesus*,

¹⁰ È il caso, ad esempio, di R. HAIGHT, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll-New York 1999.

¹¹ CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, 6-VIII-2000, n. 4.

¹² Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Dich. *Nostra aetate*, n. 2; Decr. *Ad gentes*, n. 9.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 36.

¹⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Relativism: The Central Problem for Faith Today*, in "Origins" 26 (31-X-1996), pp. 309-317.

¹⁵ Sul volume di J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò una *Notificazione*, datata 24-I-2001.

riaffermando la fede cattolica nell'unicità ed universalità di Cristo e della Chiesa, ha rifiutato ovviamente ogni relativismo religioso: «Solo Cristo è il mediatore e la via della salvezza; ed egli si rende presente a noi nel suo Corpo che è la Chiesa»¹⁶.

Possiamo anche considerare un altro aspetto di questa negatività teologica derivata da impostazioni antimetafisiche: la diffusa perdita di rilevanza della legge naturale nel pensiero etico-filosofico, con le ovvie risonanze e conseguenze nella teologia morale. Infatti, il nucleo del problema potrebbe essere riassunto nella perdita della nozione di *natura umana* come realtà permanente e fonte di senso e di teleologia. Quindi, si tratta di un nucleo di natura metafisica.

Le radici di tale perdita sono diverse e molto complesse. Una di queste è la pretesa attribuita di solito — forse in modo troppo sbrigativo — al iusnaturalismo di Grotius, con la sua affermazione di una legge naturale *etsi Deus non daretur*, quando in realtà ben presto si prese coscienza che senza Dio non c'è legge morale in senso proprio. L'esclusione di Dio, come fondamento trascendente dell'ordine morale, ha avuto nella storia una varietà di esiti negativi; tra questi, le forme più radicali di amoralismo e di positivismo giuridico, come quello di Karl Marx, per il quale, ad esempio, il Diritto non è altro che un «semplice apparato decorativo del potere»¹⁷. Quindi nel nucleo del problema, nelle sue origini e anche nelle sue manifestazioni attuali, c'è la pretesa di totale separazione e non solo distinzione tra morale e religione, che porta alla soggettivizzazione dell'etica nell'ambito privato ed al positivismo giuridico nell'ambito pubblico.

Un'altra radice, più recente, è di natura sociologica e può essere individuata in due fenomeni emergenti — la *globalizzazione* ed il *multiculturalismo* —, che nella loro connessione provocano, oltre a degli effetti positivi, la relativizzazione di alcune valide espressioni culturali di rilevanza etica e religiosa.

Da questi e da altri presupposti quello che ne risulta è la completa assenza di un *assoluto morale* e, di conseguenza, un *relativismo morale* nel quale tutto si considera di valore esclusivamente funzionale. Oppure, se si accetta un certo "assoluto morale", questo viene riservato all'ambito della coscienza religiosa individuale e, perciò, è considerato inaccettabile attribuirgli un valore universale¹⁸.

¹⁶ CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 20.

¹⁷ Cfr. F. OCÁRIZ, *El Marxismo. Teoría y práctica de una revolución*, Madrid, 5ª ed. 1980, p. 74.

¹⁸ Cfr. interessanti riflessioni al riguardo, in A. LLANO, *Humanismo cívico*, Barcelona 1999. Una trattazione filosofica sulla legge naturale, molto illuminante nel dibattito odierno della Teologia Morale Fondamentale, può trovarsi in M. RHONHEIMER,

Dalla negazione antimetafisica della nozione di natura umana si nutrono anche alcune tendenze della cosiddetta “teologia femminista”. Certamente il movimento femminista si può considerare in certa misura come una protesta, a volte forse troppo violenta, ma comprensibile, contro le varie forme di oppressione della donna. Tuttavia, non tutto il femminismo è un semplice movimento di difesa della femminilità, della dignità e dei diritti delle donne. Infatti, le forme più radicali e ideologiche del femminismo costituiscono un insieme, dei contorni non ben definiti nelle sue affermazioni concrete, che si oppone a che la distinzione fra uomo e donna sia significativa nelle vicende umane. Si tratta di un movimento che ha stretta relazione con il progetto gnoseologico della modernità, secondo il quale la nozione di natura — come ho ricordato prima —, in quanto fonte di significato e di teleologia, dovrebbe essere abbandonata. Da qui, le pretese “teologiche” di reinterpretare le narrazioni bibliche della creazione della donna, il ruolo delle donne nella Chiesa, ecc.¹⁹.

3. La dimensione metafisica della fede e della teologia

«La parola di Dio — leggiamo nell’enciclica *Fides et ratio* — fa continui riferimenti a ciò che oltrepassa l’esperienza e persino il pensiero dell’uomo; ma questo ‘mistero’ non potrebbe essere rivelato, né la teologia potrebbe renderlo in qualche modo intelligibile, se la conoscenza umana fosse rigorosamente limitata al mondo dell’esperienza sensibile. La metafisica, pertanto, si pone come mediazione privilegiata nella ricerca teologica. Una teologia priva dell’orizzonte metafisico non riuscirebbe ad approdare oltre l’analisi dell’esperienza religiosa e non permetterebbe all’*intellectus fidei* di esprimere con coerenza il valore universale e trascendente della verità rivelata»²⁰.

È ben noto come l’apporto della filosofia abbia avuto nella storia un influsso decisivo non solo nell’*intellectus fidei* in quanto scienza teologica, ma anche nella stessa *professio fidei*, mediante una progressiva precisazione di concetti e termini d’origine filosofica, fin dal magistero dei primi Concili ecumenici. Tuttavia tale incontro della fede cristiana con la filosofia greca non rappresentò quella *elenizzazione del cristianesimo* ipotizzata

Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell’autonomia morale, Roma 2001.

¹⁹ Su questi temi, cfr. G. SOLÉ, *Historia del feminismo (siglos XIX y XX)*, Pamplona 1995; J.A. RIESTRAS, *Los movimientos feministas y su significación teológica*, in “Estudios Marianos” 62 (1996), pp. 3-42.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 83.

da Harnack e ripetuta da alcuni anche ai nostri giorni. In realtà, i Padri e i Concili operarono una profonda correzione del pensiero greco, per essere fedeli alla Rivelazione ed approfondirne la conoscenza.

Affermare che la teologia — come la fede stessa — possiede una dimensione metafisica non significa alludere ad una caratteristica periferica o accidentale, ma fare riferimento ad una delle sue dimensioni essenziali. La teologia si costituisce, in effetti, come intelligenza della fede nella misura in cui, passando dai momenti descrittivi e analitici, si confronta decisamente e frontalmente con la verità basilare della quale l'atteggiamento credente vive — la verità di Dio manifestata in Cristo e comunicata alla Chiesa — e contribuisce, in questo modo, a manifestare la profondità dell'universo che svela la fede.

Certamente il linguaggio metafisico non esaurisce la ricchezza infinita della vita divina, e in questo senso una teologia narrativa che si pone dinanzi ai fatti, alle situazioni e alle esperienze, con la grande capacità evocativa che le realtà concrete possiedono, ha ragion d'essere, ma a condizione che questa narrazione si apra alla profondità del reale che attraverso quei fatti, quelle esperienze e quelle situazioni si manifesta. L'istanza metafisica, il riconoscimento della valenza metafisica del nostro conoscere e del nostro narrare, superando la tentazione dell'agnosticismo, situa la teologia dinanzi alla realtà considerata in tutta la sua ricchezza e, di conseguenza, dinanzi alla verità che implica l'annuncio della comunione tra Dio e l'uomo che informa tutto il cristianesimo.

La dimensione metafisica quindi, proprio perché è connaturale alla ragione umana, appartiene anche necessariamente all'*auditus fidei* e di conseguenza alla *professio fidei*. Ma l'*intellectus fidei*, inteso come approfondimento speculativo e sistematico della fede accolta e professata, non solo ha questa dimensione metafisica ma anche ha bisogno della mediazione della metafisica come scienza filosofica. Ma, di quale metafisica si tratta? La domanda non è superflua, perché esiste un pluralismo assai radicale sul modo di intendere la filosofia e più concretamente la metafisica²¹.

La stessa natura della Rivelazione e della fede ci mostra che lo sviluppo dell'*intellectus fidei*, inteso come teologia speculativa e sistematica, richiede una filosofia dell'essere che sia in continuità con la comune conoscenza umana; conoscenza che è presupposto necessario per accogliere la Parola di Dio (per l'*auditus fidei*) e che ha dimensione metafisica perché è costitutivamente aperta all'essere²². Come leggiamo nella *Fides et ratio*,

²¹ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Pensiero filosofico e fede cristiana*, in "Acta Philosophica" 9 (2000), pp. 33-57.

²² Cfr. C. CARDONA, *Metafisica de la opción intelectual*, Madrid, 1973, pp. 261-283.

«è necessario che la ragione del credente abbia una conoscenza naturale, vera e coerente delle cose create, del mondo e dell'uomo, che sono anche oggetto della rivelazione divina; ancora di più, essa deve essere in grado di articolare tale conoscenza in modo concettuale e argomentativo. La teologia dogmatica speculativa, pertanto, presuppone ed implica una filosofia dell'uomo, del mondo e, più radicalmente, dell'essere, fondata sulla verità oggettiva»²³.

A queste esigenze risponde meglio di qualsiasi altra la metafisica di san Tommaso d'Aquino; da qui la raccomandazione che di essa ha fatto il Magistero della Chiesa, incluso il Vaticano II, e che è stata riproposta parecchie volte da Giovanni Paolo II²⁴. San Tommaso — leggiamo nella *Fides et ratio* — «proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo egli seppe riconoscerne l'oggettività. La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire»²⁵. Anche per questo, commenta lo stesso Pontefice, «nella sua riflessione (di san Tommaso), l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione»²⁶.

²³ *Fides et ratio*, n. 66. E più avanti: «Una filosofia radicalmente fenomenista o relativista risulterebbe inadeguata a recare questo aiuto nell'approfondimento della ricchezza contenuta nella parola di Dio. La Sacra Scrittura, infatti, presuppone sempre che l'uomo, anche se colpevole di doppiezza e di menzogna, sia capace di conoscere e di afferrare la verità limpida e semplice. Nei Libri Sacri, e in particolare nel Nuovo Testamento, si trovano testi e affermazioni di portata propriamente ontologica. Gli autori ispirati, infatti, hanno inteso formulare affermazioni vere, tali cioè da esprimere la realtà oggettiva. Non si può dire che la tradizione cattolica abbia commesso un errore quando ha compreso alcuni testi di san Giovanni e di san Paolo come affermazioni sull'essere stesso di Cristo. La teologia, quando si applica a comprendere e spiegare queste affermazioni, ha bisogno pertanto dell'apporto di una filosofia che non rinneghi la possibilità di una conoscenza oggettivamente vera, per quanto sempre perfezionabile. Quanto detto vale anche per i giudizi della coscienza morale, che la Sacra Scrittura suppone poter essere oggettivamente veri» (*ibidem*, n. 82; cfr. anche il n. 83).

²⁴ Cfr., specialmente, Enc. *Fides et ratio*, nn. 43-45 e 57-58. Molte altre volte prima dell'Enciclica *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II aveva trattato della validità permanente della metafisica di san Tommaso: cfr. L. CLAVELL, *L'attualità della filosofia dell'essere: l'invito di Giovanni Paolo II a studiare Tommaso d'Aquino*, in "Acta Philosophica" 5 (1996), pp. 5-20.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 44.

²⁶ *Ibidem*, n. 78.

4. Per un tomismo essenziale

Naturalmente, raccomandare i punti centrali di questa metafisica — e assecondare tale raccomandazione — non significa assumere *tutto* san Tommaso né *soltanto* san Tommaso²⁷. Si tratta piuttosto di sviluppare un *tomismo essenziale* — secondo la nota espressione di Cornelio Fabro²⁸ —, di approfondimento della radicale apertura filosofica verso l'essere e, in conseguenza, alla verità, che san Tommaso realizzò nel capire il significato profondo dell'opposizione platonico-aristotelica e superarla, non mediante un semplice concordismo, ma attraverso una sintesi originale, che ha nella nozione metafisica di “atto di essere” la sua pietra angolare, il suo centro²⁹, e che, proprio per questo, è costitutivamente aperta a ogni altro apporto che conduca a conoscere meglio la realtà³⁰.

Per accennare brevemente ad alcuni aspetti di questa metafisica, possiamo ricordare che l'*atto di essere*, così come ci è presentato da san Tommaso, è l'atto di ogni altro atto, l'unico atto che s'impone nella sua realtà senza un proprio contenuto formale, e perciò senza limiti, perché l'*atto di essere* non ha un'essenza, ma è l'essenza ad avere l'*atto di essere*. «L'*esse* è l'atto, senz'aggiunta; nelle cose finite, nella natura e nell'anima, l'*esse* è l'atto attuante e quindi il sempre presente e presentificante. La 'presenza del presente' heideggeriana è una denominazione fenomenologica astratta, l'*esse* tomistico è il concreto atto metafisico di ogni concretezza»³¹. Infatti, «l'essere di Heidegger, come quello di san Tommaso, non è né fenomeno, né noumeno, né sostanza, né accidente, è atto semplicemente: ma mentre l'essere heideggeriano è dato nel fluire del tempo per la coscienza dell'uomo, l'essere tomistico esprime la pienezza dell'atto che si possiede per essenza (Dio) o che riposa (*quiescit*) nel fondo di ogni ente come l'energia primordiale partecipata che lo sostiene sul nulla»³².

Dalla nozione di “atto di essere” nella sua reale distinzione dall'essenza, è inseparabile la nozione di partecipazione che comprende un'ampia

²⁷ Così si esprimeva san Josemaría: cfr. F. Ocariz, *Josemaría Escrivá de Balaguer y la teología*, in “Scripta Theologica” 26 (1994), p. 984.

²⁸ Cfr. C. FABRO, *San Tommaso di fronte al pensiero moderno*, in AA.VV., *Le ragioni del tomismo*, Milano 1980, pp. 90-95.

²⁹ Cfr. L. ROMERA, *Introduzione alle domande metafisiche*, Roma 2003, pp. 238-239.

³⁰ Si possono ricordare, in questo senso, gli studi rivolti ad assumere all'interno di una prospettiva metafisica tomista gli apporti validi della fenomenologia: cfr. specialmente K. WOJTYLA, *Persona e atto*, Lib. Ed. Vaticana 1982 (originale polacco del 1969).

³¹ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, p. 66.

³² *Ibidem*, p. 40.

gamma di realtà. Infatti, partecipare non è soltanto il *partem capere* suggerito dall'etimologia latina diretta, ma anche l'*habere partialiter* e, inoltre, l'*habere cum alio*, il *communicare cum aliquo in aliqua re* che ci rimanda al greco *koinonía*, vale a dire comunione.

La fecondità filosofica di questa concezione metafisica è notevole, soprattutto nella teologia naturale e nell'antropologia. Si pensi, ad esempio, alla profondità con la quale viene percepita la libertà come proprietà radicale dello spirito, proprio perché avendo l'atto di essere da se stesso — e non dalla sua unione con la materia —, è in grado di agire anche da se stesso, ed essere quindi libero, essere *causa sui*, secondo la forte espressione di san Tommaso ispirata ad Aristotele³³.

La fecondità teologica di questo *tomismo essenziale* non è minore della sua fecondità filosofica, sebbene sia ancora meno sviluppata. Ad esempio, possiamo ricordare due questioni di speciale importanza. L'una è l'approfondimento sul mistero dell'unità della Persona (e dell'essere) di Cristo, evitando tanto il monofisismo in una qualsiasi delle sue forme, quanto il nestorianesimo ancora oggi presente in talune "cristologie non-calcedoniane". Il secondo è l'approfondimento del mistero del soprannaturale, vale a dire la partecipazione della divinità nelle creature spirituali — *koinonoi* della natura divina (cfr. 2 Pt 1, 4) —, con l'approfondimento che ciò comporta anche nel mistero della Trinità nel suo donarsi a noi in Cristo per lo Spirito Santo³⁴.

Si può dire, infatti, che la nozione di partecipazione «è in grado di aiutare ad approfondire specularmente lo studio della natura e della persona, della grazia e della gloria, perché permette di cogliere l'atto di essere della persona umana come partecipazione dell'Essere divino, come *mediante trascendentale* tra il finito e l'Infinito, e punto di comunicazione tra il naturale e il soprannaturale»³⁵. Questa "comunicazione" nell'essere, tra il naturale e il soprannaturale — che non esclude la novità e gratuità della salvezza —, è radicata nel fatto che «la parola che ha creato tutte le cose è la medesima parola che interpreta il significato della storia e ne guida il corso degli eventi verso il suo compimento salvifico»³⁶.

Naturalmente, «un 'tomismo essenziale' trascende qualsiasi sistema chiuso o 'figura storica' particolare, compresa quella stessa di san Tomma-

³³ S. TOMMASO D'AQUINO, *De Malo*, q. 6, art. unico. Cfr. L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Roma 1996, pp. 173-180.

³⁴ Sulla fecondità, nell'antropologia soprannaturale, delle nozioni tomiste di "atto di essere" e di "partecipazione", cfr. F. OCÁRIZ, *Natura, grazia e gloria*, Roma 2002, pp. 65-116.

³⁵ J. RATZINGER, *Prologo* a F. Ocáriz, *Natura, grazia e gloria*, cit., p. 15.

³⁶ G. TANZELLA-NITTI, *La teologia, discorso su Dio e annuncio del mistero*, in "Annales Theologici" 10 (1996), p. 510.

so nei punti in cui essa resta legata ai limiti della cultura del suo tempo»³⁷, e non va concepito come una dottrina ormai compiuta da applicare nella riflessione teologica. Si tratta piuttosto di un compito aperto, per il quale san Tommaso ci offre punti di partenza di inestimabile valore. Inoltre, questo compito mi sembra che non sia da intendere come esclusivo dei filosofi. Senza negare l'autonomia della filosofia come scienza, penso che non si tratta tanto di adoperare uno strumento elaborato indipendentemente dalla teologia quanto della necessità di un «filosofare nella teologia»³⁸. Infatti, è stata e continua ad essere la *fides quaerens intellectum* a dare l'impulso e porre le domande filosofiche che potranno contribuire a sviluppare questa metafisica, aperta ad ogni espressione dell'essere e quindi della verità. Si può dire che, per i filosofi, l'insegnamento più importante dell'enciclica *Fides et ratio* è proprio questo: i misteri della fede non rappresentano un limite per la ragione ma la possibilità di andare aldilà di quello che la filosofia potrebbe raggiungere con le sue forze, ma che può intravedere senza rinunciare alla propria identità né ai propri metodi³⁹.

In ogni caso, nell'impegno di approfondimento del contenuto della fede, è necessario mantenere la viva coscienza del mistero, che costituisca uno sprone permanente verso una contemplazione adorante: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso (cfr. *Es* 33,18; *Sal* 27 [26],8-9; 63 [62],2-3; *Gv* 14,8; *I Gv* 3,2)»⁴⁰.

³⁷ C. FABRO, *San Tommaso davanti al pensiero moderno*, cit., p. 90

³⁸ Cfr. R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia* (I-III), in "Gregorianum" 76 (1995), pp. 221-262, 503-534, 701-728.

³⁹ Cfr. A. LLANO, *Audacia de la razón y obediencia de la fe*, in "Fidelium Iura" 9 (1999), pp. 68.

⁴⁰ *Fides et ratio*, n. 1.

Ragione pratica e verità della soggettività: l'autoesperienza del soggetto morale alle radici della metafisica e dell'antropologia

MARTIN RHONHEIMER

1. La soggettività morale e la questione della sua verità

La questione fondamentale di tutta l'etica riguarda la verità della soggettività: ciò che faccio e che ritengo bene e giusto, è veramente tale? Di più, la mia condotta in generale, che fondo su una convinzione interiore, è veramente giusta e buona? In termini più precisi: cosa devo fare o tralasciare per essere quella persona che voglio propriamente essere? Le domande morali sono le domande sulla giustezza del nostro volere e agire. Le risposte a tali domande si fondano su quei principi che sgorgano dall'autoesperienza della ragione pratica del soggetto stesso, originariamente quindi né dalla metafisica né dalle sue altre forme teoriche di conoscenza. Questa autoesperienza, pur basata sul primato antropologico e cognitivo della ragione, possiede tuttavia essa stessa una dimensione eminentemente metafisica. Anche la metafisica e l'antropologia la presuppongono.

Queste sono dunque le tesi più importanti che sto per illustrare. Anzi-tutto c'è da dire che tutto il discorso dipende da ciò che si intende per "soggettività".

Ci riferiamo infatti alla soggettività di ogni uomo definito classicamente come *animal rationale*. Non è la soggettività di una volontà autonoma in senso kantiano che cerca di affermare la propria libertà come indipendenza di fronte alle inclinazioni e alle pulsioni, e quindi si assoggetta non alle rappresentazioni del bene provenienti dalle sue inclinazioni, ma solo al dovere dettato categoricamente dagli imperativi razionali al di sopra di ogni inclinazione; pensiamo piuttosto alla soggettività di un essere vivente, contrassegnato da intelletto e ragione il cui oggetto, in quanto ragione pratica, è propriamente la verità della realizzazione del proprio essere; e precisamente di un essere che si mostra, per sua natura, anche nelle incli-

nazioni e negli istinti, però anche in una ragione inserita in tali inclinazioni e istinti che regola e ordina; per questa ragione il fondamento dell'agire e il principio morale non è il "dovere", elevato sopra ogni bene legato alle inclinazioni, ma il bene condizionato dalle inclinazioni come appare però alla ragione ed è fondamento dell'agire e principio morale. La "soggettività della morale" equivale allora alla "razionalità della morale" e precisamente a una specie di razionalità che consiste a sua volta nell'oggettività del "bene-per-l'uomo", quell'oggettività che è appunto "verità della soggettività"¹.

2. La dottrina della virtù e il dominio della ragione in Aristotele

La categoria "verità della soggettività" risale ad Aristotele che, in modo tuttora insuperato, ha innestato la soggettività del fatto morale nell'etica, anzi l'etica nicomachea prende le mosse dalla soggettività già dalle prime battute. Per Aristotele l'agente è fundamentalmente un essere che tende al bene in tutte le sue forme possibili, così che il bene si definirà proprio come ciò cui tutto tende. Il concetto stesso del bene in quanto bene pratico è il concetto di ciò che è oggetto di un tendere. Perciò il tendere umano e il fare (*praxis*) che ne deriva sono passibili di inganno. I giudizi pratici sono necessariamente condizionati dalla pulsionalità, ciò significa che il bene che noi vogliamo e possiamo fare è sempre e solo quello che ci appare come bene. Il bene pratico è quindi essenzialmente un *phainómenon agathón*². È possibile che l'apparire del bene ci inganni, poiché non sempre ciò che ci appare come bene lo è anche in verità. L'uomo può essere tratto in inganno dai sensi, dai piaceri e anche (solo Agostino lo metterà in risalto in tutta la sua profondità)³ dal pervertimento, dalla *curvatio* del volere stesso.

Dall'esperienza della possibile discrepanza tra il bene che appare tale e il bene che non solo appare tale ma lo è anche in verità, risulterà il programma non solo di un autochiarimento etico nell'ambito della prassi del "bene-per-l'uomo", ma anche per la realizzazione di questo bene attraverso

¹ Per questa posizione e i suoi sviluppi cfr. il mio libro, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, e l'edizione tedesca ampliata, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Akademie Verlag, Berlin 2001.

² ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 4.

³ Come è stato giustamente messo in rilievo da A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Indiana 1988, 146-163.

so la prassi del soggetto. Si tratta di chiarire a quali condizioni il “bene apparente” sia anche “bene in verità”, oppure, invertendo i termini, a quali condizioni il bene vero ci possa apparire tale anche soggettivamente, così che anche in realtà appetiamo e facciamo ciò che è giusto.⁴

Ecco la risposta di Aristotele: questa coincidenza si ha a condizione che la ragione (*lógos*) o l’intelletto (*noús*) siano egemoni in noi così che agiamo secondo ragione, poiché «l’intelletto è sempre nel giusto, soltanto l’appetire e la rappresentazione (sensibile) possono anche non essere nel giusto»⁵. La tesi originariamente platonica del primato antropologico dell’intelletto e del *lógos*, che include la tesi anche del loro primato cognitivo, si basava sulla convinzione secondo cui l’intelletto e la ragione — una specie di «Dio in noi» — per natura e quindi infallibilmente hanno come oggetto il vero; essi rappresentano quella “parte” dell’essere umano che ci caratterizza specificamente come uomini. Il che non va inteso, almeno in Aristotele, in senso dualistico ma nel senso che solo alla «parte razionale dell’anima», quale «parte superiore dell’anima», spetta indirizzare il nostro sguardo interiore alla realtà nella sua propria verità, e precisamente *perché e nella misura* in cui si tratti di uno sguardo dell’intelletto e della ragione. Infatti la struttura più intima e la verità di ogni “realtà” sono intelligibili, e con ciò oggetto naturale dell’intelletto.

L’intelletto appare qui dunque — per usare la metafora che diventerà così decisiva nel neoplatonismo e nell’aristotelismo tomistico — come una luce che, per così dire, rende visibili i colori e i contorni della realtà, e con ciò la rischiarata nella sua essenza intima. La luce per se stessa illumina e rende visibile, mentre non per se stessa, ma al massimo a causa d’altri, può venire annerbiata, sviata o oscurata; così anche l’intelletto per se stesso è quella luce che ci rende possibile la visione della verità; in senso pratico rende possibile la visione di ciò che è il “bene-per-l’uomo”. Per se stessa la luce dell’intelletto può solo *illuminare, rendere visibile* l’intelligibile; però è possibile che venga annerbiata, sviata o oscurata dal disordine dei sensi, dei sentimenti e delle passioni, dall’inganno dei falsi piaceri, dalla corruzione e dalla *curvatio* della volontà.

Ecco fissato con ciò il programma etico: chiarito che il vero “bene-per-l’uomo” *apparirà* anche tale solo a condizione che la nostra percezione del bene sia guidata dalla ragione, stia cioè sotto il dominio dell’intelletto, sorge allora spontanea la domanda: a quali condizioni vogliamo, deside-

⁴ Cfr. G. BIEN, *Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der aristotelischen Ethik*, in M. RIEDEL (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, I. Rombach, Freiburg/Br. 1972, 345-371.

⁵ ARISTOTELE, *De Anima*, III, 10, 433a 27-28.

riamo e agiamo razionalmente⁶? Platone dava questa risposta dualistica: a condizione che col nostro intelletto abbiamo conosciuto il bene. Chi agisce male lo fa per ignoranza. Il virtuoso è uno che sa: la mancanza di virtù è mancanza di sapere, precisamente di sapere come *epistémè*. La mancanza di visione dell'essenza del bene è deficienza di *theoría*. Questa mancanza si verifica perché l'intelletto, a causa della costituzione corporale dell'uomo, viene impedito nel suo libero sviluppo. In tale situazione la cosa migliore per l'amante della verità — come è scritto nel Fedone⁷ — è la morte, ossia il congedo dal corpo; solo così sarà possibile una visione non offuscata della verità.

Aristotele, è vero, non rifiuta completamente questa risposta, però la modifica in un punto decisivo⁸. Anch'egli è del parere che chi non conosce il bene non possa agire bene. Tuttavia aggiunge che, pur conoscendo perfettamente il bene, si può lo stesso fare il male, perché c'è anche un altro tipo di non sapere: quello che ci colpisce nel momento della scelta poiché le nostre pulsioni e passioni, offuscando il giudizio della ragione, la trascinano con sé. È possibile avere buoni principi (per es. sapere che non si dovrebbe far l'amore con la donna del vicino) tuttavia, sopraffatti dalla voglia e dalla passione, qui e adesso si giudica ciò come bene e lo si fa. In effetti, osserva Aristotele, si agisce così per ignoranza, ma non ignoranza sul piano dei principi generali bensì sul piano del giudizio concreto condizionato dalle passioni, riferito a ciò che noi "qui e adesso" riteniamo buono, un giudizio quindi che decide ogni volta ciò che dobbiamo fare o tralasciare. La virtù è "vero sapere" su *questo* piano; ma su questo piano il vero sapere presuppone appunto il giusto ordine delle pulsioni e dei sentimenti.

L'eccellenza o perfezione morale — la *ethiké areté* — cioè la virtù non è semplice sapere epistemologico, ma una certa armonia tra pulsioni e ragione. In forza della stessa è assicurata l'efficacia del sapere etico generale circa l'agire concreto ed evitata così la scelta errata. Secondo Aristotele colui che è moralmente perfetto, provando nel modo giusto il piacere o meno e riuscendo a non patire inganno da ciò, «giudica su tutto in modo giusto e sa trovare in ogni situazione il vero bene»; appunto perché egli

⁶ Questo è ciò che ho chiamato "il tema dell'etica aristotelica"; cfr. M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1994, 10s, 413ss.

⁷ PLATONE, *Fedone*, 63e - 69e.

⁸ Si veda per questa tematica il libro classico di J. J. WALSH, *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, New York - London 1963. Walsh dimostra che la concezione aristotelica corrisponde all'ultimo stadio di sviluppo della dottrina platonica.

«vede in ogni cosa il vero» diventerà a se stesso “regola e misura” per il bene in verità⁹.

Il problema etico è quindi risolto quando le passioni, gli istinti, le inclinazioni e le pulsioni anziché impedire la ragione, la sostengono, anzi grazie al loro buon stato — moderazione, forza — le mostrano addirittura la via. Non quindi il distacco platonico dalla corporeità, dai sensi e dagli istinti, ma “appetire secondo ragione” e “giudicare in accordo col giusto appetire” è il programma aristotelico.

Perciò l’etica aristotelica è essenzialmente un’etica della virtù. Essa intende la moralità non come osservanza di regole finalizzate a migliorare il mondo, ma come un programma per il miglioramento non solo della propria prassi bensì anche del proprio essere. Essa si pone in sostanza sempre questa domanda: che tipo di persona si diventa se si fa questo e quello, e se ciò che si fa porti a quel compimento che chiamiamo felicità. L’etica aristotelica è però essenzialmente una *razionale* etica della virtù che sa coniugare l’essere-buono dell’uomo e il suo agire con le condizioni cognitive del suo essere-buono, e misura le possibilità dell’essere-felice secondo i criteri della razionalità. È proprio qui che essa tuttavia pensa radicalmente la “soggettività del fatto morale”: la ragione pratica è inserita nell’originario tendere del soggetto al bene, è “ogni volta la mia ragione” e non semplicemente l’interiorizzazione di regole come se provenissero da una natura sperimentata dal soggetto oggettualmente. Casomai fondamento di moralità potrà essere solo una natura che si presenti all’autoesperienza del soggetto come pratica, cioè come ragione pratica, la quale comprenda il “razionale per natura”, cioè gli obiettivi delle singole virtù.

3. La questione relativa ai principi della ragione pratica

È noto che l’etica aristotelica sembra cadere in un circolo vizioso, per lo stagirita infatti la virtù morale dipende dalla razionalità pratica, nello stesso tempo però la razionalità pratica presuppone il possesso della virtù. È il fine che rende giusta la ragione dei mezzi, e questo fine viene dato dalla virtù; però anche la virtù, per essere virtù morale, ha bisogno proprio di quella ragione cui essa deve appunto fornire i fini. Ma questo circolo “vizioso” non è infondato nell’etica aristotelica, al contrario, facendo parte delle sue affermazioni essenziali, è addirittura parte costitutiva della sua verità¹⁰.

⁹ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 6, 1113a 29-34.

¹⁰ Cfr. al riguardo i miei libri citati alla nota 1, *La prospettiva della morale... , Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis...*, cit.

Infatti il circolo “vizioso” di Aristotele descrive con precisione la dimensione pratica della *conditio humana* ed è espressione adeguata della soggettività del fatto morale. Si può fare il bene ed essere buono in senso proprio solo nella misura in cui si abbia l'*intelligenza* (*Einsicht*) del bene. Senza questo tipo di soggettività non si dà morale. Si può parlare fin che si vuole di “esigenze oggettive della morale” e di “norme morali oggettive” ma, senza l'intelligenza della bontà di ciò che si deve fare, non c'è possibilità alcuna, nel fare il bene, di diventare una persona buona e con ciò di cogliere il senso della moralità.

D'altra parte il fine, e con ciò il bene, appare a ciascuno conforme alla propria costituzione soggettivo-pulsionale: il virtuoso vede buona e appetibile la virtù, il cattivo invece il vizio. La soggettività ineludibile del fatto morale mette quindi il bene nello stesso tempo radicalmente in pericolo.

Questo circolo “vizioso” ci conduce quindi precisamente alla questione decisiva circa i principi della ragione pratica e della conoscenza morale: è possibile avere un concetto del “bene-per-l'uomo” anche senza possedere la virtù, cioè cogliere il bene umano nel senso dei principi morali o delle “norme”? Aristotele ha elaborato tale dottrina dei principi etici solo in approcci rudimentali. Essa consiste, da un lato, nel richiamare le opinioni dei migliori e dei più saggi sul bene e i loro esempi personali, come quelli per esempio di Pericle nel contesto della polis attica; dall'altro lato, troviamo questa risposta nei libri sulla politica, ai quali rimandano espressamente gli ultimi capitoli dell'etica nicomachea: si tratta della polis bene ordinata e delle sue leggi volte a sostituire la mancanza di virtù e di intelligenza etica di colui che, preferendo seguire le passioni piuttosto che la ragione, sarà costretto ad attenersi al bene in definitiva dalle leggi e dalle loro sanzioni.

Di più non si trova in Aristotele, la cui “soggettività del fatto morale” raggiunge qui il suo limite. Ciò ha una causa semplice: Aristotele è del parere che il vizioso, essendo distrutto in lui il principio stesso di tutta la moralità, sarebbe perciò stesso incorreggibile; colui le cui passioni hanno corrotto il “meglio in lui”, la ragione, potrà attenersi al bene solo in forza della costrizione esterna. Il virtuoso diventa perciò una figura eccezionale e membro di una elite; per i molti, per la massa, interviene la polis con le sue leggi al posto della ragione che, in quanto istanza generale, esiste solo in questa forma. L'etica diventa così l'etica della polis. La potenza veritativa della ragione, che appariva inizialmente universale, si riduce con ciò al particolarismo di un *ethos* concreto.

La verità dell'etica aristotelica con l'eredità platonica ivi custodita, soltanto venendo ripresa e integrata nel quadro della metafisica della creazione di stampo cristiano, raggiungerà il suo pieno sviluppo. La rivelazione ebraico-cristiana porterà a compimento quelle premesse categoriali attra-

verso cui la dottrina platonico-aristotelica della potenza veritativa dell'intelletto, come il "meglio in noi", potrà raggiungere una validità completa. Con ciò si salvano insieme alla soggettività del fatto morale anche l'universalità del fatto morale e la ragione che vi sta alla base. Sarà quindi possibile spezzare il suddetto circolo "vizioso" e far scadere la premessa essenziale di un'etica della polis che metterebbe in pericolo la soggettività del fatto morale; secondo tale premessa solo il virtuoso possederebbe l'intelligenza morale, mentre il vizioso, essendo irrecuperabile, sarebbe tenuto a fare il bene solo se costretto da leggi esterne. Avviene così una certa "democratizzazione della virtù".

Grazie alla mediazione del neoplatonismo giudaico, il pensiero biblicamente e cristianamente ispirato scopre un'altra legge, quella che portiamo nel cuore, chiamata perciò "legge della natura". Non solo Cristo, il *lógos* eterno divino e increato, bensì anche la somiglianza con Dio dell'uomo portano a una trasformazione della dottrina stoica della *lex aeterna* quale legge del cosmo attraverso cui l'uomo, posto che ne comprenda la necessità e vi si assoggetti, realizza la propria libertà.

I primi teologi cristiani — i padri della chiesa — nonostante tutti gli influssi stoici, si sono distaccati radicalmente da tale modo di vedere¹¹. Per loro infatti, in quanto cristiani, l'immagine di Dio non si trova nel cosmo e la legge eterna non è il *lógos* che regge questo cosmo; l'immagine di Dio in questo mondo è solo l'anima umana, la quale perciò sta sopra l'ordine del cosmo. Perciò la legge eterna di Dio, attraverso cui tutto è ordinato, non è un *lógos* della natura e la partecipazione alla legge eterna non è la *oikoiesis* stoica, vale a dire l'assimilazione naturale all'ordine della natura, una specie di *inhabitatio* in essa e di sottomissione alle sue necessità. La legge eterna, che soggiace a tutta la natura, è invece la sapienza di Dio creatore *transcendente* tutta la natura. Di questa sapienza l'uomo è partecipe non semplicemente perché è "natura", ma attraverso la propria ragione, la quale non è altro che partecipazione alla luce divina della sapienza del Creatore. Per cui il cristiano Ambrogio di Milano scriveva nel IV secolo — rimossi finalmente gli elementi stoici — che la legge naturale sarebbe la «voce di Dio» scritta nei nostri cuori, grazie alla quale noi *id quod malum est naturaliter intellegimus esse vitandum et id quod bonum est naturaliter nobis intellegimus esse praeceptum*, cioè la voce «attraverso cui in maniera naturale conosciamo il male da evitare, ma anche attraverso cui in maniera naturale conosciamo il bene che ci è comandato di fare»¹².

¹¹ Cfr. M. SPANNEUT, *Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Église*, in S. PINCKAERS, C.J. PINTO DE OLIVEIRA (a cura di), *Universalité et permanence des Lois morales*, Éditions Universitaires, Fribourg / Éditions du Cerf, Paris 1986, 114-135.

¹² AMBROGIO, *De Paradiso*, 8, 39.

Mentre dunque Cicerone, in modo completamente stoico, indica la legge naturale come *ratio summa, insita in natura*¹³, oppure come *recta ratio naturae congruens*¹⁴ che noi «attingiamo dalla natura»¹⁵, per Ambrogio è una maniera naturale del conoscere: non come in Cicerone «voce della natura», bensì «voce di Dio» in noi che si fa sentire appunto tramite il conoscere naturale della ragione.

Il tema platonico-aristotelico del *noús* e del *lógos* come «Dio in noi» e come «parte dominante dell'anima» ritorna qui in forma cristiana e corrispondentemente potenziata. L'intelletto si ripresenta come la capacità basilare dell'uomo di indirizzarsi al "bene-per-l'uomo", e precisamente attraverso una razionalità che non è garantita solo dal possesso delle virtù morali, bensì già da una "luce della ragione" che, essendo propria della natura umana *in quanto natura*, è perciò immancabilmente presente e, tramite essa, la "soggettività del fatto morale" si conferma in forma nuova e finora insuperata. Perciò, secondo Tommaso d'Aquino, la "legge della natura" non è una legge del cosmo ma — come egli spiega nel prologo del suo commento al decalogo — la legge della natura «non è altro che la luce dell'intelletto infusa in noi da Dio. Grazie alla quale sappiamo ciò che si deve fare e ciò che si deve evitare. Questa luce e questa legge Dio ce l'ha donata creandoci»¹⁶.

A quasi mille anni da Ambrogio, questa prospettiva specificamente cristiana del periodo patristico è dunque ancora attuale in Tommaso d'Aquino. Solo alcuni secoli più tardi (sotto l'influsso della scienza naturale moderna e delle "leggi naturali" da essa scoperte, per es. le leggi dei pianeti di Keplero, le leggi del movimento di Newton, le leggi della gravitazione di Galilei ecc.) si comincerà a parlare, anche nell'ambito dell'etica, di "legge naturale" nel senso di una "regolarità-normatività" e successivamente, ricadendo nella prospettiva stoica, a ridurre il "razionale" al naturale, a riconcepire, sempre in senso stoico, la legge naturale nell'ambito morale come una specie di "normatività del naturale".

Invece l'elaborazione tomista (da una parte in linea con la tradizione aristotelica, dall'altra ancorata alla metafisica della creazione) della dottrina della *lex naturalis* non è altro che la dottrina dei principi — assente in Aristotele — della ragione pratica¹⁷. La stessa *lex naturalis* è allora la

¹³ CICERONE, *De Legibus*, I, 6, 18.

¹⁴ IDEM, *De Republica*, III, 22, 33.

¹⁵ IDEM, *Pro Milone*, IV, 10.

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta prologus*.

¹⁷ È questa una delle tesi centrali del mio studio, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis...*, cit.

capacità propria di ogni uomo di realizzare la “verità della soggettività” e con ciò la soggettività del fatto morale. Essa è la dimostrazione cioè di ciò che ho chiamato “democratizzazione della virtù”.

4. La “luce della ragione naturale” e la sua funzione normativa

Per non intendere in modo erroneo la dottrina tommasiana della legge naturale come *ordinatio rationis* e per tener presente la sua funzione *cognitiva*, dobbiamo leggerla nel suo quadro platonico-aristotelico¹⁸. La fraintenderemmo se considerassimo la ragione solo come *organo* della conoscenza di una “natura” che si rapporti alla ragione in modo oggettuale, e di una norma, per così dire, leggibile dalla natura e conoscibile dalla ragione teorica. Ciò sarebbe falso, perché l’intelletto e la ragione non sono organi della conoscenza della norma morale, *ma essi stessi sono la norma morale*, e precisamente perché essi sono altrettanto *natura*: “natura” dell’uomo, parte del suo essere, in termini aristotelici sono appunto la «parte dominante dell’anima», il «Dio in noi». L’intelletto ci apre lo sguardo alla verità intelligibile del bene cui noi, in quanto esseri umani, tendiamo già da sempre per natura con istinti, inclinazioni e desideri, ai quali però, essendo essi pura natura non guidata dalla ragione, rimane nascosto il loro proprio fine.

La ragione, in quanto dispiegamento discorsivo dell’intelletto, è quindi *regola e parametro* di moralità, e precisamente perché la natura dell’uomo è formata da un’anima essenzialmente razionale: essa è anzi il principio essenziale e vitale dell’uomo. La costituzione metafisico-antropologi-

¹⁸ Rimando ai miei articoli, *The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity*, in “The Thomist” 67 (1/ 2003) 1-44; *La legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza. La struttura cognitiva della legge naturale e la verità della soggettività*, in JUAN DE DIOS VIAL CORREA, ELIO SGRECCIA (a cura di), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita* [Atti dell’ottava assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita, 25-27 febbraio 2002], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 125-158. Si potrà trovare un’esposizione più sistematica in M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell’autonomia morale*, Armando, Roma 2001 [originale tedesco, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987]. Importante per il tema e di grande utilità sono gli studi di G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull’evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d’Aquino*, LAS, Roma 1983, IDEM, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989.

ca dell'uomo stesso fonda, quindi, la funzione naturale normativa della ragione. Appunto perché la "razionalità" nell'uomo è "natura", allora non è semplicemente la "natura" ma la "ragione" il parametro del "bene-per-l'uomo". Questo bene è essenzialmente un "bene della ragione", un *bonum rationis*.

Ciò si chiarisce quando Tommaso definisce la legge naturale come «partecipazione alla legge eterna»¹⁹. Ma questa definizione diventa oscura, ambigua o addirittura incomprensibile se non la si riferisce alla dottrina platonico-aristotelica circa il primato antropologico e cognitivo dell'intelletto e della ragione e alla "funzione di luce". Questa definizione non costituisce una limitazione della ragione ma, al contrario, la fondazione e il potenziamento della sua posizione centrale poiché, se prescindiamo dalla rivelazione, conosciamo la legge eterna di Dio solo grazie alla *nostra* ragione «che deriva dallo spirito divino come sua immagine»²⁰.

Proprio per questo Tommaso vede nella domanda del salmo 4, da lui più volte citato, (*molti dicono: chi ci fa vedere il bene?*) e nella risposta del salmista (*risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto*) una conferma biblica del fatto «che la luce della ragione naturale con cui distinguiamo il bene dal male — e questo è appunto il compito della legge naturale — non è altro che *impressio divini luminis in nobis*»²¹. Si può forse esprimere più chiaramente di così l'integrazione della dottrina platonico-aristotelica, circa il primato antropologico e cognitivo dell'intelletto e della "ragione naturale", nella prospettiva della teologia cristiana della creazione?

La tesi tommasiana, scevra di compromessi, della ragione come norma, regola e parametro di moralità (anche se molti tomisti spesso la attenuano e la evitano così che si riconosce la ragione solo come organo della conoscenza, ma non come norma stessa) non pensa che la ragione naturale formi il bene dal niente, per così dire "creandolo" da se stessa; piuttosto lo fa in quanto è la ragione di un essere vivente, costituito in unità corporeo-spirituale. Essa "regola" e perciò abbisogna di un "qualcosa" che venga regolato. La ragione regola quella realtà che siamo noi in quanto esseri tendenti per natura al bene, essa regola ciò che Tommaso chiama *inclinationes naturales*, di cui noi, in quanto natura che noi stessi *siamo*, non possiamo disporre liberamente; esse stesse però non sono ancora norme morali, bensì, come ribadisce Tommaso, appartengono alla legge naturale nella misura in cui siano ordinate dalla ragione²².

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *STh* I-II, 91, 2.

²⁰ *Ibid.*, I-II, 91, 4 ad 3.

²¹ *Ibid.*, I-II, 91, 2.

²² *Ibid.*, I-II, 94, 2 ad 2.

Queste inclinazioni naturali non sono semplice e informe “materiale greggio”, ma una struttura già in-formata secondo natura, cui sono inerenti funzione e finalità; di tali inclinazioni la ragione non può disporre a piacere, senza fallire come ragione di un essere naturale costituito in essenziale unità corporeo-spirituale. D'altra parte anche la legge naturale non è la semplice inclinazione naturale, ma l'inclinazione naturale *ordinata* secondo le esigenze della ragione. La legge naturale, come ogni legge, è *ordinatio rationis*²³, è *aliquid per rationem constitutum* e un *opus rationis*²⁴, l'ordine morale, instaurato dalla stessa negli atti di volontà, è dunque un *ordo rationis*. Entrambe, l'inclinazione data naturalmente e la ragione, si rapportano tra loro come materia e forma fondendosi in unità di essenza. Con ciò rimane escluso ogni dualismo antropologico.

Cerchiamo di chiarire con un esempio: solo nell'orizzonte della ragione l'istinto sessuale, diretto verso il corpo di un'altra persona con le connesse esperienze passionali, diventa il bene umano dell'amore coniugale, cioè un amore di donazione reciproca a servizio dell'amicizia — un benessere riferito a tutta la persona — e un amore di fedeltà indissolubile a servizio della trasmissione della vita. Questo amore coniugale è la verità della “sessualità” umana la quale però prende forma solo nell'ordine della ragione. La “sessualità” in quanto natura riceve soltanto nell'ordine della ragione quella configurazione che la contraddistingue come bene umano fondamentale, e solo in questo ordine la relazione tra sessualità e amore viene compresa giustamente nel suo contenuto personale e con ciò umano. Come pura natura la sessualità ha a che fare, al massimo, con la procreazione e con l'appagamento del piacere, ma non con l'amicizia, l'amore, la donazione o la fedeltà. Nessun imperativo della legge naturale può riferirsi dunque solo alla sessualità, intesa puramente in questo senso naturalistico; tale imperativo non offrirebbe all'agire umano nessun orientamento morale e nessuna istruzione.

5. La *lex naturalis* come opera della ragione pratica e la soggettività originaria del fatto morale

Arriviamo qui a una prima decisiva conseguenza: appunto perché la legge naturale è una *ordinatio rationis*, la ragione è ordinatrice in quanto ragione *pratica*. Cos'è la ragione pratica? In riferimento alla *facoltà* essa non è una ragione diversa da quella speculativa o teorica, ma solo

²³ *Ibid.*, I-II, 90, 4.

²⁴ *Ibid.*, I-II, 94, 1.

extensio della medesima potenza intellettuale all'ambito dell'agire²⁵. Essa è quell'unica ragione umana, capace di comprendere la verità e la realtà, che si dispiega nel contesto dell'inclinazione naturale, principalmente e fondamentalmente nel contesto di quel tendere assoluto al bene che fonda ogni altro tendere. Laddove parla del punto di partenza del processo della ragione pratica e del suo primo principio²⁶, Tommaso cita, e non a caso, precisamente quella frase che sta all'inizio dell'etica nicomachea di Aristotele: «Il bene è ciò cui tutto tende»²⁷.

Il bene appare originariamente nel contesto del tendere, cioè dell'inclinazione, del desiderio e della volontà. Solo in questo contesto la ragione diventa pratica e spinge all'agire. L'uomo non è soltanto colui che comprende in modo teorico, epistemologico, speculativo e quindi rinviato alla legge fondamentale dell'essere, secondo la quale ciò che è non può, nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, non essere; egli è sempre anche colui che tende al bene. Ma qui comincia la razionalità con un principio primo e non derivato da un altro principio superiore: «Il bene va perseguito e fatto e il male va evitato»²⁸: è il primo principio della *lex naturalis* su cui si fondano tutti gli altri successivi principi (o imperativi) pratici, conosciuti dalla ragione in modo naturale.

I principi della ragione pratica hanno per oggetto il “bene-per-l'uomo” nella sua forma fondamentale e universale, non ancora come azione concretamente attuabile, ma come principio normativo della bontà di ogni azione concreta. Questo bene è per sua essenza il bene come è conosciuto e ordinato dalla ragione, è un *bonum rationis* che si apre, in forma originaria, allo sguardo dell'uomo nell'autoesperienza della ragione pratica.

L'originalità della dottrina tommasiana della *lex naturalis* consiste nell'essere pensata coerentemente partendo dal soggetto. Ripetiamo, essa non è la legge stoica del mondo grazie alla quale l'uomo, posto che ne comprenda la necessità e vi si assoggetti, trova la sua libertà — come sosterrà ancora Hegel — ma attiva partecipazione alla ragione della provvidenza divina, attraverso cui l'uomo stesso diventa *providentia particeps, sibi ipsi et aliis providens*²⁹. Solo grazie alla ragione diventa visibile ciò che è bene per l'uomo, e solo attraverso la ragione gli istinti, le inclinazioni, le tendenze di ogni specie portano a quello che chiamiamo “atto umano”, cioè

²⁵ *Ibid.*, I, 79, 11.

²⁶ *Ibid.*, I-II, 94,2.

²⁷ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1, 1, 1094a 3.

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *STh* I-II, 94, 2.

²⁹ *Ibid.*, I-II, 91, 2.

un agire guidato da un volere razionale. Perciò la ragione è, come dice Tommaso, *radix libertatis*, radice della libertà³⁰.

Che la *lex naturalis* tommasiana sia pensata in ottica soggettiva risulta anche dal fatto che essa in Tommaso è, a un tempo, principio di prassi e principio della moralità di questa prassi: attraverso la legge naturale il soggetto viene costituito contemporaneamente soggetto pratico e morale, essendo questa legge contemporaneamente principio dell'agire e principio di moralità: essa *muove* il soggetto «a perseguire e a fare il bene, a evitare il male», ed è nel contempo norma della moralità di questo fare. I precetti della *lex naturalis*, in quanto principi della ragione pratica, sono precisamente quegli impulsi intelligibili che ci muovono all'agire ma, nel contempo, pongono questo agire già da sempre sotto la differenza tra “bene” e “male” conferendogli con ciò la sua dimensione personale e morale³¹.

Ciò che l'enciclica *Veritatis splendor* (n. 43) espone a proposito di questa tematica, può valere come riassunto di quanto abbiamo detto finora: «... Dio provvede agli uomini in modo diverso rispetto agli esseri che non sono persone: non *dall'esterno*, attraverso le leggi della natura fisica, ma *dal di dentro*, mediante la ragione che, conoscendo col lume naturale la legge eterna di Dio, è perciò stesso in grado di indicare all'uomo la giusta direzione del suo libero agire».

6. La priorità dell'autoesperienza della ragione pratica e la relazione tra etica e metafisica

Un'interpretazione neoscolastica, ancora sempre molto diffusa, vede nella *lex naturalis* soprattutto una “legge della natura” nel senso di una “normatività da parte della natura”, cioè di una conformità alle leggi insita nella “natura” percepita come “realtà oggettiva” esterna dalla mente umana; tale conformità alle leggi viene appresa e quindi attuata come una specie di “codice morale”. La ragione pratica allora non sarebbe altro che tale “applicazione” del bene conosciuto nella natura attraverso l'uso teorico della ragione.

Non è qui il luogo di analizzare le difficoltà e le contraddizioni insite in questa concezione, e di mostrare che è quasi impossibile rimediarsi appellandosi a s. Tommaso. Comunque con questa interpretazione, che vorrei chiamare “naturalistica”, si incorre almeno in un triplice errore.

³⁰ TOMMASO D'AQUINO, *STh* I-II, 17, 1 ad 2; IDEM, *De veritate*, 24, 2.

³¹ Cfr. M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und das „von Natur aus Vernünftige“*. *Zur Lehre von der Lex naturalis als Prinzip der Praxis bei Thomas von Aquin*, in “Theologie und Philosophie” 75 (2000) 493-522.

6.1. Differenza tra fondazione ontologica e vigenza (validità) cognitiva e normativa

In primo luogo l'interpretazione naturalistica della legge naturale non tiene in alcun conto la posizione antropologica speciale dell'intelletto e della ragione nella natura umana, e interpreta erroneamente proprio la natura, essendo questa natura appunto *umana*. Infatti sono "natura" anche il soggetto stesso e la soggettività che si manifesta nell'apertura guidata razionalmente alla realtà.³²

³² Non pochi tomisti sembrano aderire ad una specie di "pregiudizio cartesiano invertito" nel senso di supporre in maniera dualistica — e in questo preciso senso cartesiana — che "l'oggettivo", "il naturale" e "il vero" sarebbero equivalenti a ciò "che si trova fuori della mente", mentre quello che si trova nella mente (o la mente stessa) sarebbe "soggettivo", "non-naturale" e una mera rappresentazione del vero. Anche se un tale "cartesianesimo invertito" sembra essere uno schema neoscolastico assai comune, non credo che concordi con il modo di pensare di s. Tommaso d'Aquino. Per quest'ultimo, come anche per Aristotele (e in un altro modo anche per Platone), la mente umana — specialmente l'intelletto attivo, che sta alla verità intelligibile come la luce alla visibilità delle cose — è parte della natura umana e perciò, in maniera ontologica e fondamentale, anche la mente è "natura". Per chiarire il concetto di "naturale", tanto la distinzione tra realtà intramentale ed extramentale quanto quella tra ragione e natura, mi sembrano essere di poca utilità e inoltre fuorvianti da un punto di vista antropologico. L'intelletto e il suo oggetto proprio — la realtà intelligibile — sono per la persona umana qualcosa di naturale, come lo sono le inclinazioni naturali. È strano perciò pensare che gli oggetti e i beni propri delle inclinazioni naturali *extra-mentali* (o non-mentali) — come ad esempio gli oggetti e i fini naturali dell'inclinazione sessuale o dell'inclinazione alla conservazione di se stessi — sarebbero più "naturali" e "oggettivi" che le inclinazioni, gli oggetti e i beni che in modo naturale sorgono dalla mente (ossia dall'intelletto o dalla "ragione naturale"), come ad esempio i concetti di "giusto" o "dovuto" (i quali in quanto concetti di un bene, e formalmente, sono puramente "mentali", vale a dire non si trovano nella realtà extramentale). Possiamo dunque senz'altro sostenere che esiste un "contributo della mente" che è naturale e interamente oggettivo, senza perciò cadere in un insostenibile "soggettivismo" o trascendentalismo aprioristico. Al contrario, un concetto di "naturalità" che escluda il contributo della mente non pare affatto essere un concetto di naturalità *umana*. Se consideriamo, in prospettiva sia antropologica che etica, la persona umana come parte del mondo "esteriore" o "oggettivo", dobbiamo includere in questa considerazione la mente e le facoltà intellettuali dell'uomo — altrimenti una tale considerazione ridurrebbe l'uomo alla sua pura animalità. Prendo questa nota dal mio ampio contributo *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica*, pubblicato negli Atti del Congresso, *Camminare nella luce. Prospettive della Teologia morale a 10 anni dalla Veritatis splendor*, svoltosi nella Pontificia Università Lateranense dal 20 al 22 novembre 2003; la nota fa riferimento a una critica di K. Flannery alla teoria dell'azione esposta nel mio libro *Die Perspektive der Moral*. Ivi Flannery sostiene che la mia enfasi sul contributo del soggetto, ossia dell'intendimento umano («the mind's contribution»), nella

Per cui l'obiezione, essere non la ragione ma la natura regola e misura del bene morale, va a vuoto. Essa disconosce il vero punto di dissidio in quanto non tiene disgiunte due questioni che vanno invece distinte.

La prima, di carattere *metafisico*, riguarda il fondamento del "bene-per-l'uomo". Tale fondamento è senz'altro la "natura dell'uomo". È questa natura che formula i fini e con ciò la perfezione dell'esistenza umana, ed è dunque, in questo senso ontologico, misura del bene umano e della bontà delle azioni umane.

Ma la seconda domanda si pone in questi termini: come questa esigenza della natura si faccia valere a livello cognitivo e pratico-regolativo. A questa domanda *etica* — concernente propriamente la norma morale — si risponde dicendo che è proprio nell'orizzonte della ragione che il dato naturale si rivela nel suo essere-buono-per-l'uomo: solo alla luce della ragione — cioè in quanto razionale — la natura diventa normativa. Soltanto sotto la regolazione e la guida della ragione i fini degli istinti e delle tendenze naturali possono essere — in modo naturale — un "bene-per-l'uomo". E questo appunto perché l'ordine morale si fonda sulla natura, ma la natura di un *essere razionale*.

Questi fini non vengono riconosciuti dalla ragione semplicemente come fatti normativi e quindi trasformati nella prassi, ma manifestano il loro contenuto normativo solo *in quanto* sono oggetto della ragione; essi infatti solo attraverso la loro oggettivazione tramite la ragione diventano visibili nel loro contenuto intelligibile e, con ciò, integrati nell'ordine più alto di questa ragione. Che alla ragione possa affatto competere questo ruolo, risulta dal fatto che essa stessa è parte — parte dominante — dell'essere naturale alla cui "natura" si rapporta come parametro. Ribadiamo che ciò consegue direttamente dal fatto che la natura umana è l'ultimo fondamento, e in questo senso anche "norma" (per così dire "meta-norma") del bene morale.

Per questo, come Tommaso afferma costantemente, moralmente parlando qualcosa è conforme alla natura dell'uomo proprio nella misura in cui è conforme alla ragione.³³ Secondo Tommaso, questo compito regolan-

costituzione dell'oggetto di un atto umano, sarebbe «difficile da conciliare con Tommaso d'Aquino», e che a volte condurrebbe a «escludere ciò che si trova al di fuori della mente»: cfr. K. FLANNERY, Recensione dell'articolo, *Die Perspektive der Moral*, in "Gregorianum" 83 (2002) 591-594, qui 592.

³³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *STh* I-II, 71, 2: "... quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod est autem secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse ... Unde virtus humana ... intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi: vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis". Lo stesso concetto si trova anche

te spetta alla ragione per una semplice ragione metafisica o antropologica: l'uomo è uomo perché ha un'anima razionale, che è la sua forma sostanziale. «Per ogni cosa è buono ciò che gli conviene secondo la sua forma; e cattivo ciò che è al di fuori dell'ordine della sua forma. Per questo è evidente che, in quanto tale, la differenza fra il bene e il male riguardante l'oggetto si determina con riferimento alla ragione: vale a dire, questa differenza dipende dal fatto se l'oggetto sia, o non sia, conveniente per la ragione. Infatti alcuni atti si chiamano umani, o morali, in quanto procedono dalla ragione»³⁴.

La distinzione tra la questione sul *fondamento* (ontologico) dell'ordine morale (che è certamente la “natura”) e quella del *modo in cui questa fondazione naturale diventa praticamente effettiva e regolante* mi pare fondamentale. Con i termini “norma”, “regola”, “misura” o “parametro” morale designiamo non un “fatto” ontologico come lo è “la natura umana”, ma una *funzione pratica dell'intelletto* (appartenente a questa natura umana), quella di misurare o determinare il bene e il male negli atti della nostra volontà e, con ciò, negli atti umani. Ciò è espresso nella frase di Tommaso «In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem». Dice che è così proprio perché così corrisponde alla natura umana; ma non per questo la “natura” è norma, ma sempre e solo la ragione³⁵.

ibid., 18, 5: «In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem». Cfr. pure *ibid.* 71, 6: «Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparisonem ad aliquam regulam, a qua, si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet *ipsa humana ratio*; alia vero est prima regula, scilicet *lex aeterna*, quae est *quasi ratio Dei*». Per una retta comprensione della dottrina tomista, secondo cui la regola della moralità non è la “natura” ma la ragione, è utile ancor oggi il libro di L. LÉHU, *La raison, règle de la moralité d'après Saint Thomas*, Lecoffre - J. Gabalda et fils, Paris 1930.

³⁴ *Sth* I-II, 18, 5: «Unicuique rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo, quod differentia boni et mali circa obiecta considerata comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus umani, vel morales, secundum quod sunt a ratione».

³⁵ STEPHEN L. BROCK, nella sua recensione del mio libro *Natural Law and Practical Reason* [trad. inglese di *Natur als Grundlage der Moral*, cfr. sopra alla nota 185] in “The Thomist” 66 (2/ 2002) 313, ha definito la mia affermazione essere, secondo san Tommaso, non la natura ma la ragione misura della moralità «a disconcerting claim». Brock, paradossalmente, rimanda proprio a *Sth* I-II, 18, 5 in cui si proverebbe che per Tommaso la natura sarebbe norma della moralità. Non mi posso spiegare questa obiezione di Brock — classica ma alquanto anacronistica, come risulta dalla lettura del

In nessuna operazione la “natura” è *regola* (o norma) del bene e del male; la natura di un essere è invece quello che determina che cosa sia questa regola in ogni caso. Nel caso della natura umana e degli atti umani, questa regola è la ragione (neanche nel caso di “atti” degli animali la regola è la “natura”, ma piuttosto l’istinto e altri impulsi sensibili i quali, certo, sono *naturali*, come anche la ragione è naturale per gli uomini). Perciò la natura (umana) non è “norma” di moralità, ma il principio ontologico intrinseco che determina essere questa norma la ragione.

libro di L. Léhu citato alla nota 200 — che per il misconoscimento della distinzione tra la funzione pratico-regolativa di una “norma morale” e la fondazione ontologica che determina a quale elemento, in una determinata natura, spetti questo ruolo pratico-normativo. Ancora una volta: la natura umana non è la norma, ma quello che specifica, per l’essere corrispondente, che cosa sia la norma! È precisamente quanto dice Tommaso in *STh* I-II, 18, 5: dato che la forma (sostanziale) dell’uomo, e di conseguenza anche la sua natura, è di tipo razionale, la regola del bene e del male nei suoi atti è la ragione. Questa regola non è la “forma sostanziale” (che è un principio ontologico) ma la ragione come facoltà, e più precisamente: i giudizi pratici universali di questa facoltà, giudizi che si riferiscono non a delle azioni singole come i giudizi della prudenza, ma a certi *tipi* o *specie* di azioni, e dei quali alcuni, vale a dire i precetti della legge naturale, sono naturali e, pertanto, proprio principi della ragione pratica e regola o “legge” per tutti gli atti della ragion pratica. Mi pare realmente strana e priva di senso l’idea che la “forma sostanziale” fungerebbe come “norma morale” e che per sapere come agire dovremmo, per così dire, di volta in volta «consultare» o «seguire» la nostra *forma sostanziale*! Piuttosto, *precisamente perché siamo esseri di natura razionale*, dobbiamo seguire la nostra *ragione*: la norma morale è di volta in volta un *giudizio pratico* della nostra ragione (un *dictamen rationis* di tipo universale, come si è detto, riferentesi a una specie di azione) e regolato, lo ribadisco di nuovo, da quei giudizi pratici che sono naturali e svolgono la funzione di principi pratici: i precetti della legge naturale. Ricordiamo pure che occorre la virtù morale affinché la ragione possa svolgere rettamente il suo ruolo come norma morale — perché sia *recta ratio* —, anche se il ruolo normativo della legge naturale in un certo grado si realizza anche indipendentemente del possesso della virtù morale. Questa dottrina implica, ribadisco pure questo, la dottrina platonico-aristotelica, ripresa da Tommaso, secondo cui l’intelletto in sé stesso è una luce infallibile del vero, anche della verità sul bene, ed è sviato soltanto da influssi “esteriori”, quali le passioni, la volontà, l’ignoranza, i pregiudizi di diverso tipo (perciò Aristotele dice che «l’intelletto è sempre retto; invece l’appetito e l’immaginazione sensibile non lo sono necessariamente» [*De Anima* III, 10, 433a 27-28] e secondo Tommaso [*In Sent.* II, d. 24, 3, 3 ad 3] «ratio corrupta non est ratio», cfr. testo corrispondente alla nota 55). Il che implica, anzi, è proprio il fondamento di questa dottrina, che anche la ragione o l’intelletto, in quanto realtà mentali appartenenti all’uomo, *sono natura* (cfr. sopra alla nota 32).

6.2. Primato cognitivo dell'autoesperienza della ragione pratica

Giungiamo così al secondo errore — strettamente connesso col primo — dell'interpretazione naturalistica della legge naturale. Esso ha a che fare con l'origine dei nostri concetti morali, soprattutto della nostra concezione del "bene-per-l'uomo"; riguarda cioè la genesi dell'esperienza pratica e morale e il rapporto tra ragione teorica e ragione pratica. Fuorviati da questa interpretazione errata, pensiamo di conoscere prima di tutto la "natura umana" e di cogliere, tramite questa conoscenza, il "bene-per-l'uomo" da realizzare infine nelle azioni. Ma con ciò l'originarietà della comprensione del "bene-per-l'uomo" mediante la ragione pratica viene negata e il rapporto tra "conoscenza del bene per l'uomo" e "conoscenza della natura umana" viene capovolto.

In realtà possiamo interpretare adeguatamente la natura umana solo se possediamo già un'idea del "bene-per-l'uomo". Senza l'autoesperienza degli istinti e delle inclinazioni del soggetto e dell' "ordine della ragione" stabilito in essi tramite la ragione, non potremmo affatto comprendere la natura dell'uomo come semplice oggetto dell'osservazione esterna. La natura di esseri viventi non razionali, che si comportino seguendo le "leggi naturali", può essere in certa misura adeguatamente descritta e definita — così come fa Aristotele nel famoso capitolo ottavo del libro secondo della sua "Fisica" — osservando ciò che accade normalmente e con regolarità. Ma a questo scopo può bastare una *historia animalium*, una descrizione e classificazione empiriche; sono sufficienti le discipline quali la scienza naturale e la biologia, non si richiede l'etica.

Invece la natura di un essere animato-da-spirito (*geistbeseelt*), razionale e libero non è accessibile a questo tipo di osservazione, poiché in un essere libero il caso regolare e normale non è di per sé stesso criterio di ciò che sia adeguato e buono per lui *in quanto uomo* (e non solo in quanto organismo vivente, per esempio). La distinzione tra ciò che osservando "vedo" e ciò che nella mia vita interiore sperimento come "mio sé" è precisamente quella tra la natura dell'organismo di un mammifero altamente sviluppato e la natura di un *animal rationale*, vale a dire di un organismo il cui principio vitale è un'anima dotata di spirito. "Razionalità", "spiritualità" e con ciò anche "libertà", in breve "personalità", non sono oggetti osservabili ma anzitutto solo soggettivamente sperimentabili come "sé".

Come ribadisce Tommaso, l'essenza delle cose in sé ci è sconosciuta, la conosciamo solo dai suoi atti³⁶. Però gli atti di quelle potenze dell'anima, propriamente specifici per l'uomo, li possiamo per così dire osservare originariamente solo su noi stessi: solo qui si mostra in piena forma

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, 10, 1.

la “natura” dell’essere vivente, dotato di razionalità e agente in libertà. Solo in base a questa esperienza e nella progressiva riflessione sulla stessa riusciamo a interpretare adeguatamente la natura, anche quella degli altri uomini, conoscendoli e riconoscendoli uguali a noi e quindi ponendoli in analogia con noi stessi.

Ma è proprio per questo che questa fondamentale autoesperienza del “bene-per-l’uomo” non deriva propriamente da “principi teorici” circa la natura umana, ma è originariamente un fatto *pratico*³⁷. I principi teorici li possiamo formare solo successivamente; il che non vuol dire che questa autoesperienza sia arbitraria, artificialmente costruita o stia a nostra disposizione. Dire che essa scaturisce da un atto genuinamente *pratico* dell’intelletto, vuol dire soltanto che scaturisce da una modalità di conoscenza che dall’inizio e in maniera naturale — e a essa non possiamo sottrarci — è inserita nel dinamismo del tendere ed è riferita cognitivamente allo stesso. Perciò Tommaso, nel suo commento allo scritto aristotelico *De anima*³⁸, dice non solo che l’intelletto pratico *speculatur veritatem propter operationem*, ma anche che lo fa perché, in quanto intelletto, diventa appunto pratico quando esso si riferisce all’oggetto di un tendere, poiché «ciò su cui verte il tendere, cioè l’appetibile, è il principio dell’intelletto pratico» (*illud cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici*). Il testo prosegue poi in questi termini: «Proprio perché l’oggetto del tendere (l’appetibile), che è il primo oggetto conosciuto dall’intelletto pratico (*quod est primum consideratum ab intellectu practico*), muove, si dice perciò anche che l’intelletto pratico muove in quanto è il suo principio, l’oggetto del tendere, a muovere».

L’intelletto è dunque pratico in quanto sta nel contesto del tendere. Il suo punto di partenza è l’oggetto del tendere, sia questo di natura sensitiva o anche intellettuale, come il tendere della volontà, non un ente conosciuto teoricamente. E punto di partenza assoluto deve essere il tendere naturale, cioè quello che produce la natura stessa e genera originariamente il processo della ragione pratica. Ciò è precisamente di nuovo la *lex naturalis* e i suoi imperativi o principi che si riferiscono ai beni umani fondamentali.

Ora ciò non significa che tale conoscere — la suddetta *speculatio veritatis propter operationem* — non si riferisca all’ente, alla realtà, alla *res naturae* e da ciò dipenda, poiché anche le tendenze e le inclinazioni sono realtà dell’ente. Perciò la stessa *regula rationis humanae* deriva dalla «real-

³⁷ Cfr. J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Georgetown / Oxford University Press, Oxford 1983, 10ss. e 20ss. Penso che l’avesse ben visto già J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie morale*, Téqui, Paris 1951.

³⁸ TOMMASO D’AQUINO, *In Aristotelis librum de anima commentarium*, III, lect. 15.

tà creata che l'uomo conosce in maniera naturale»³⁹. Significa solo che qui l'ente, la realtà e la "natura", dall'inizio, viene colto nella sua dimensione pratica e quindi correlato a un tendere, cioè oggettivato come bene. Ciò è precisamente quanto Tommaso, in base alla *ratio boni* formulata da Aristotele, espone nel famoso passaggio: *bonum est quod omnia appetunt*⁴⁰: i beni umani fondamentali vengono compresi in modo naturale dall'intelletto pratico, così che «tutto ciò, in quanto si deve fare o evitare, appartiene ai precetti della legge naturale, ciò che la ragione pratica coglie in modo naturale come beni umani».

Anche la ragione pratica si riferisce dunque alla realtà e conosce la verità, la verità dell'*appetitum*, la verità del bene, appunto "il bene in verità" di Aristotele.

6.3. Parallelismo e interazione tra ragione pratica e ragione teorica

I giudizi pratici (anche quei primi che, in quanto precetti della *lex naturalis*, formano i principi della ragione pratica e costituiscono l'uomo come soggetto pratico e morale) non sono dunque deduzioni o applicazioni dei giudizi teorici. Ovviamente ciò non significa, come i critici di questa concezione spesso obiettano, che l'ambito della prassi — l'ambito dei giudizi pratici circa il bene da realizzare nell'agire — andrebbe sganciato da quell'ambito in cui facciamo dei giudizi su proprietà naturali e pratico-rilevanti di cose, di strutture, di capacità ecc. Si obietta, per esempio, che chi vuole guarire gli altri abbisognerebbe di conoscenze circa le proprietà naturali di sostanze o di medicinali e circa la loro idoneità a guarire questa o quella malattia; eppure tutte queste conoscenze sarebbero di natura teorica e solo dopo verrebbero utilizzate per applicazioni pratiche. Il che dimostrerebbe che i giudizi pratici, in definitiva, non sono che applicazioni dei giudizi teorici riguardo a ciò che possiede questa o quella proprietà, capacità, idoneità, qualità o convenienza. Analogamente conosceremmo in teoria la natura dell'uomo per poi, traducendo in pratica questa teoria, comportarci conformemente ad essa.

Ma l'obiezione poggia sulla confusione che si fa tra il *giudicare* pratico da un lato e il *riflettere* o *dedurre* pratici dall'altro, ciò che Aristotele chiamava «sillogismo pratico». Affermare che i giudizi pratici non si formerebbero derivandoli dai giudizi teorici o applicando questi ultimi, anzi che il processo della ragione pratica in generale non si lascerebbe derivare dall'uso teorico della ragione, non significa negare che nelle nostre rifles-

³⁹ IDEM, *STh* I-II, 74,7.

⁴⁰ *Ibid.*, I-II, 94, 2.

sioni e deduzioni pratiche siano presenti anche giudizi di tipo teorico, cioè giudizi circa i fatti e le corrispondenti valutazioni.

Il sillogismo pratico, così come viene presentato classicamente da Aristotele cioè come schema strutturale e discorsivo di un riflettere pratico, consta di una *sequenza* di giudizi, di cui tuttavia la prima premessa, la *maior*, è necessariamente un giudizio pratico che, inserito nel tendere, muove il soggetto all'agire, ed è del tipo: “è bene (per me) perseguire e fare questo o quello”; per esempio, “è bene per me guarire”, dove la frase “è bene per me” indica un giudizio che non constata un dato di fatto, ma esprime un determinato volere, un'intenzione del tipo: “io perseguo il fine di guarire”. Nel cercare le modalità di realizzazione, il sillogismo pratico ha bisogno di una seconda premessa, la *minor*, che proviene dalla percezione dei sensi, oppure è un giudizio della ragione teorica che stabilisce un fatto: “questo medicinale ha questa o quella proprietà, ed è adatto a produrre questi o quegli effetti”, ecc. Cui farà seguito la *consequens* a sua volta *pratica* (Aristotele dice che è l'azione stessa): “è bene (per me) qui e ora prendere questo medicinale”; il giudizio dunque che soggiace alla scelta dell'azione o all'azione stessa.

Decisivo in questa struttura è il fatto che la praticità dell'ultimo giudizio, quello appunto che fa scattare l'azione, non proviene dalla premessa teorica minore, ma solo e unicamente dalla altrettanto pratica premessa maggiore del sillogismo. Niente di pratico o di rilevante, per la prassi di un soggetto concreto, potrebbe conseguire solo dalla premessa minore («questo è un medicinale adatto contro il mal di testa») se questo giudizio non fosse già inserito nel processo della ragione pratica. Per cui la conclusione e l'azione non sono “applicazioni” pratiche del giudizio teorico della *minor* circa l'idoneità del medicinale, bensì una concretizzazione della *maior*, da sempre di carattere pratico, la quale ha messo in moto il processo riflessivo e riceve la sua praticità, a sua volta, da uno dei primi principi della ragione pratica.

Dal giudizio teorico stesso dunque non consegue niente; piuttosto consegue qualcosa dal giudizio pratico precedente ma non ancora immediatamente operativo, quello dell'intenzione; ciò però *tramite il giudizio teorico*. I giudizi teorici hanno dunque rilevanza pratica, precisamente perché stanno già nel contesto di un sillogismo pratico, cioè sono integrati nel processo della ragione pratica. Le constatazioni di fatti non sono tali da generare direttamente qualcosa di pratico, ma il mezzo *attraverso cui* può conseguire qualcosa di pratico, vale a dire quel giudizio concreto e pratico

su ciò che conduce al fine.

L'obiezione che ricorre continuamente⁴¹, secondo cui l'affermazione del parallelismo delle ragioni teorica e pratica con la loro propria normatività gnoseologica sgancerebbe la ragione del fare da quella ragione che coglie l'essere, mostra dunque di essere un fraintendimento piuttosto innocuo. È infatti l'unità della ragione che rende possibile stabilire il legame tra i fini intelligibili del tendere e le strutture teoricamente conoscibili della realtà.

Malgrado il carattere piuttosto innocuo del fraintendimento, si tratta di un punto molto decisivo ai fini della comprensione dell'etica e dell'uomo quale soggetto morale. La difesa del parallelismo delle ragioni teorica e pratica con l'autonomia e l'inderivabilità dei principi della ragione pratica è volta a una comprensione adeguata della soggettività del fatto morale e, con ciò, del fatto che l'uomo non è un essere naturale come gli altri esseri viventi.

Infatti l'uomo è un essere naturale che, in quanto essere razionale, è "natura" non alla stregua degli altri esseri naturali, ma in un modo che porta in sé il principio della propria regolazione e misurabilità, non solo come inclinazione naturale nella sua strutturazione secondo natura cioè in modo passivo ma, come sostiene espressamente Tommaso, la possiede anche in modo attivo, essendo in certa misura legge a se stesso. Solo ciò che è regolato e ordinato attraverso la ragione è "natura umana", dove questo principio attivo di ordine, la ragione pratica, appartiene a questa natura quale sua parte determinante. La ragione teorica infatti non è chiamata a regolare e a ordinare ma, in quanto ragione umana, è sempre e solo riferita a ciò, che è già regolato dalla natura, per prenderlo in sé accogliendolo e per guardarlo. Tale sapere potrà divenire pratico solo nella misura in cui entra nel processo — costituentesi indipendentemente da ciò — del riflettere, giudicare e dedurre pratici, cioè innanzitutto nel tendere naturale intellettuale dell'uomo verso il bene e verso quell'ultimo compimento che chiamiamo felicità.

Perciò la ragione pratica è un *modus* della ragione non riducibile a nessun altro tipo di conoscenza. Se si riducesse la ragione pratica a una pura applicazione dei giudizi teorici in ambito pratico, allora si "naturalizzerebbe" e oggettiverebbe la natura umana in modo indebito, l'uomo stesso si ridurrebbe a semplice oggetto e la soggettività del fatto morale, anche se non proprio persa di vista, verrebbe comunque fraintesa e svalutata come puro "soggettivismo". Allora le *persone* umane sarebbero per la ragione

⁴¹ Per citare un esempio prominente: R. McINERNEY, *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1992, 184ss.

morale nient'altro che oggetti della natura, non soggetti la cui natura viene alla luce solo nell'orizzonte della razionalità e con ciò dell'autoesperienza del bene. Infatti il bene è comprensibile non dalla prospettiva della terza persona, ma sempre e solo della prima persona, in quanto è correlato al nostro proprio tendere, guidato dalla ragione verso il bene.

6.4. *La relazione tra etica, metafisica e antropologia*

Arriviamo così al terzo problema dell'interpretazione "naturalistica" della *lex naturalis*, dove si misconosce la relazione tra etica e metafisica oppure antropologia. Tomisti e teologi morali cattolici sono soliti dire che l'etica si fonda sulla metafisica e senza questa non è possibile una vera etica. Siamo molto lontani dal ritenere tale concezione sbagliata, tuttavia bisogna fare delle distinzioni.

Infatti ciò che è stato trattato finora non è nient'altro che antropologia e, in questo senso, anche metafisica. Ancora prima che ci poniamo domande sui rapporti tra etica e metafisica, questi sussistono già da sempre. Iniziando a fare della metafisica o dedicandoci con intenzioni filosofico-antropologiche allo studio della persona umana e della sua natura, già presupponiamo ciò che costituisce l'etica in quanto disciplina filosofica: l'autoesperienza della persona in quanto soggetto pratico e morale, cioè l'esistenza della soggettività del fatto morale con l'inseparabile esperienza del "bene-per-l'uomo". Proprio *ciò* è ancor meno deducibile da una ragione teorica in generale, e neanche dalla metafisica e dall'antropologia.

È significativo che la metafisica aristotelica cominci con la frase: «Tutti gli uomini tendono per natura al sapere». Anche se "conoscere" e "sapere" sono atti dell'intelletto teorico, il tendere a ciò e il conoscere che si tratti qui del "bene-per-l'uomo", sono di natura eminentemente pratica. Senza la conoscenza di questo bene consistente nel "voler sapere" (Tommaso lo cita come una di quelle inclinazioni naturali nel cui ambito si forma la *lex naturalis*) non si avrebbe nessuna metafisica, anzi nessuna scienza.

Ma anche l'*oggetto* della metafisica, in quanto riferita all'uomo, è quello che si mostra a noi, anzitutto e in maniera originaria, nell'autoesperienza della ragione pratica, come l'abbiamo descritta sopra. Se la metafisica, per esprimerci con Platone, è la questione riguardante "l'essere dell'ente" e, con Aristotele, la ricerca dell'"ente in quanto ente", allora quell'ente che è l'uomo non si può visualizzare adeguatamente senza l'autoesperienza della ragione pratica. Se dunque la metafisica vuol dire qualcosa di più sull'uomo di quanto non possa dire su *un qualche* essere naturale, allora ha bisogno previamente di quel concetto di uomo che si schiude a noi solo attraverso l'autoesperienza della ragione pratica come il "bene-per-l'uomo", e che è parimenti il punto di partenza dell'etica.

Da ciò possiamo concludere che né l'etica deriva dalla metafisica né viceversa. Quali discipline filosofiche con un proprio modo di conoscere e quali determinate riflessioni sistematiche sulla realtà si costituiscono piuttosto in modo propriamente reciproco, l'una sostenendo e illuminando l'altra. Non dimentichiamo che la realtà non è strutturata in conformità alle discipline filosofiche o al nostro canone di materie accademiche, ma è un grande complesso coerente di cui noi uomini cogliamo degli aspetti, e si mostra non solo nella *theoría* come *essere*, ma anche come *bene*, oggetto dell'intelletto pratico.

L'etica è riflessione sulla nostra autoesperienza in quanto soggetti pratici, con il fine di assicurare che il nostro agire sia giusto. Questa autoesperienza è già esperienza dell'essere. La domanda non è dunque *se* l'etica si fondi semplicemente sulla metafisica, ma sotto *quale aspetto* vi si fondi. A questa domanda possiamo rispondere solo quando avremo capito da dove provenga originariamente il nostro sapere circa l'uomo e il "bene-per-l'uomo". Ma a questa domanda abbiamo già risposto, essa proviene infatti dalla riflessione sull'autoesperienza del "bene-per-l'uomo" in quanto oggetto originario della ragione pratica. Ciò significa che l'etica non è subalterna alla metafisica, cioè postordinata e subordinata, non sta cioè in un rapporto di derivazione dalla stessa, ma possiede principi propri, ricavati direttamente dalla realtà dell'autoesperienza dell'uomo in quanto già da sempre soggetto pratico e morale⁴².

Con ciò non si intende affatto che la metafisica — invertendo le parti — ricavi i suoi primi principi per esempio dalla ragione pratica. Così si sbaglierebbe di grosso, poiché già il primo principio dell'intelletto speculativo è il principio di contraddizione, che è dato immediatamente con l'originario atto di comprensione dell'essere in quanto tale, atto che senza dubbio è previo a ogni atto della razionalità pratica. Che esso sia l'ente, fatto oggetto anzitutto del conoscere in quanto tale, non se ne può dubitare. Su ciò si fonda anche la priorità dell'uso speculativo della ragione su quello pratico.

Questa priorità tuttavia non implica che la ragione pratica si riduca alla funzione di applicare i giudizi speculativi in ambito pratico. Ed essa non è in contraddizione con il fatto che la metafisica, in quanto rilevante per l'etica cioè in quanto antropologia filosofica, debba essere già in possesso dell'oggetto dell'etica così che questo non si possa derivare dalla metafisica. Il "bene-per-l'uomo" e la corrispondente interpretazione della "natura umana" non sono fondati dalla metafisica e dall'antropologia filosofica, ma

⁴² Rimando alla trattazione ormai classica di questo problema da parte di W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, (1964, 1980 III edizione) Meiner, Hamburg 1998.

è piuttosto il contrario: è proprio la loro conoscenza che conferisce a queste discipline, in quanto affermano qualcosa sull'uomo, il loro oggetto.

Comunque la metafisica porta a penetrare in profondità e a illuminare questo oggetto. Si faccia questa riflessione: anche se il “bene-per-l'uomo” originariamente è oggetto della ragione pratica, la quale riceve attraverso ciò i propri principi, questa esperienza originaria avrà bisogno di approfondite interpretazioni nella riflessione che dovrà pur essere di tipo “teorico”. Diverse forme di tali interpretazioni sono pensabili e anche conosciute: possiamo comprendere questa autoesperienza psicologicamente come super-io semplicemente inculcato dall'educazione oppure sociologicamente come prodotto della socializzazione. Le scienze umane empiriche ci offrono una grande quantità di dati e di possibilità d'interpretazione che però vanno continuamente valutate e interpretate secondo i criteri morali. Ma dietro il contenuto morale di questa autoesperienza possiamo anche scoprire le esigenze di una “natura” che spinge alla realizzazione delle potenzialità ivi insite, e ciò sarebbe già un ragionamento genuinamente metafisico. Inoltre dietro la «voce della ragione» che si manifesta chiaramente in noi, possiamo ipotizzare anche la «voce di Dio» al posto di quella del super-io.

Da ciò riemerge di nuovo con chiarezza che, quando prendiamo in considerazione l'uomo come soggetto pratico e morale e ce lo rappresentiamo come tale, non possiamo non aver già compiuto un pezzo di percorso metafisico e antropologico. La tesi platonico-aristotelica che afferma il primato antropologico e cognitivo della ragione e la corrispondente comprensione della ragione pratica come origine della nostra conoscenza del “bene-per-l'uomo”, nonché la connessa conoscenza della “soggettività del fatto morale”, è dunque già un pezzo di antropologia.

Dovrebbe perciò essere difficile stabilire ogni volta dove cominci l'“etica” e dove la “metafisica”: entrambe possiedono una loro autonomia, entrambe però sono anche dipendenti vicendevolmente l'una dall'altra. Comunque sta qui il punto decisivo: per conoscere il “bene-per-l'uomo” e con ciò essere soggetti morali, non abbiamo bisogno di studiare prima la metafisica e l'antropologia. Se fosse così la *lex naturalis* non avrebbe alcuna funzione: la sua funzione come legge o *ordinatio* della ragione pratica è proprio quella di mostrarci originariamente il “bene-per-l'uomo” e indirizzarvi il nostro tendere e agire, costituendoci dunque come soggetti morali e pratici.

Ma quest'ultimo fatto non sarebbe possibile se dovessimo studiare prima la metafisica. Non è necessario insegnare ai bambini cosa sia la “giustizia”: se essi non lo sapessero già da una certa età in poi — per esempio raggiungendo “l'uso della ragione” — allora qualsiasi insegnamento particolare volto a spiegare che “questo” o “quello” sia giusto o ingiusto, non

servirebbe a niente, essendo essi privi del concetto stesso di giustizia o di ingiustizia, concetto che si sviluppa naturalmente come principio della ragione pratica, come per esempio nel caso della regola d'oro. I principi sono appunto *principi* cioè punti di partenza — *archai* — che penetrano e dominano tutto ciò che li segue. Se dunque non sono già presenti, non potranno nemmeno essere compresi attraverso l'insegnamento e lo studio, presupponendo questi qualcosa di superiore che sia previo al principio stesso, ciò che, com'è nella natura delle cose, non può darsi. Chi non ha mai provato l'attrazione sessuale di un'altra persona o l'amicizia, non riuscirà nemmeno a comprendere i beni ivi insiti, così come un cieco dalla nascita non imparerà mai cosa sia il colore, e un sordo cosa sia la musica.

L'educazione, l'ammaestramento presuppongono la soggettività del fatto morale, si rivolgono sempre a persone le quali già prima di ogni insegnamento si autocomprendono come soggetti morali. Ciò vale anche per l'uomo in quanto destinatario di un'istruzione morale rivelata: egli comprende la rivelazione come istruzione *morale* solo in quanto è già soggetto morale.

7. La teologia della creazione potenzia la ragione come autonomia cognitiva e “teonomia partecipata”

Una conseguenza essenziale della ricezione tommasiana della dottrina platonico-aristotelica circa il primato antropologico e cognitivo dell'intelletto e della ragione è il concetto di una autorità normativa di ragione e di razionalità, potenziata dalla teologia della creazione, e anche una concezione specifica di autonomia come autonomia *cognitiva*. L'autonomia a livello cognitivo, nella visuale della teologia della creazione, significa che l'uomo conosce il bene stabilito da Dio per lui distinguendo, grazie alla sua ragione naturale, tra bene e male. Questa autonomia è in realtà “teonomia partecipata”, essendo possesso cognitivo di ciò che, in riferimento all'uomo, corrisponde alla sapienza della divina provvidenza. Nella “legge naturale” viene dunque conosciuta la legge eterna e con ciò la volontà divina. La legge eterna si impone e si convalida nella ragione umana proprio nella misura in cui questa distingue tra bene e male.

Se noi per un momento prescindessimo dalla possibilità dell'istruzione morale rivelata, ciò certamente rigetterebbe l'uomo in certo modo su se stesso. Grazie a questa ipotesi si chiarisce ancora di più come anche Tommaso pensi radicalmente la “soggettività del fatto morale”. Si tratta di nuovo di una soggettività orientata alla razionalità, la cui stessa legittimità si riallaccia a sua volta ai criteri della razionalità. Si tratta però di una

soggettività che perciò sa di essere legata a una soggettività più alta, quella creativa di Dio.

Alla razionalità pratica si impone perciò l'esigenza di stare attenta a non fallire come razionalità, ma di essere nella verità. Anche se, come ci dice Aristotele, l'intelletto "è sempre nel giusto", l'intelletto umano è comunque quello di un essere vivente costituito da corpo e spirito, affetto cioè da istinti e da passioni, la cui volontà libera può ribellarsi contro ciò che corrisponde alla ragione, "ripiegandosi" su se stessa. La soggettività dovrà quindi preoccuparsi di quella "oggettività" che ho chiamato all'inizio "verità della soggettività". Da Aristotele apprendiamo che questa verità è garantita a condizione che le inclinazioni dell'uomo siano inserite in quella costituzione che chiamiamo "virtù morale".

Perciò l'etica del primato antropologico della ragione e dell'autonomia della ragione diventa l'etica della virtù. Tommaso lo ripete proprio nel trattato della legge: poiché l'uomo per natura è un essere razionale, possiede anche l'inclinazione naturale di agire conforme alla ragione; il che significa agire conforme alla virtù, e proprio a questo ci fa aderire la legge naturale⁴³. Comunque i teologi normalmente parlano più di "legge morale" che di virtù; e questo per diversi motivi di cui vorrei richiamare qui solo il più importante.

Si capisce da sé che la teologia cristiana, in forza del suo radicamento nella rivelazione biblica, è obbligata alla categoria della legge. Ma anche la legge divina della tradizione biblica e Dio come legislatore sono analogie comprese alla luce dell'esperienza della legge e della legislazione umane. Dio come "legislatore" e l'ordine della sua provvidenza come "legge" sono ovviamente antropomorfismi cui soggiace l'esperienza degli ordinamenti umani regolati da leggi, un'esperienza che anche per il Dio d'Israele diventa il mezzo che rende *comprensibili* gli insegnamenti morali e le tavole dell'alleanza. Anche il discorso di una "legge naturale" va inteso in questo senso; esso si piega in Tommaso dal suo intento di conferire a una dottrina della ragione pratica, ispirata in definitiva ad Aristotele, una collocazione nel quadro della teologia cristiana e di formularla corrispondentemente come "legge", non divina ma come "legge della natura".

È importante capire questo non solo per non travisare il discorso della "legge naturale", ma anche per capire in modo giusto il concetto di autonomia. Certe correnti della teologia morale postconciliare infatti hanno frainteso in senso antropomorfo questa autonomia — chiamata da loro "autonomia teonoma" — concependola come una specie di indipendenza o di "delegata competenza in proprio" e di "autorizzazione" divina in ordine a una normo-creatività continuamente revidibile in base al mutare dei con-

⁴³ TOMMASO D' AQUINO, *STh* I-II 94, 3.

cetti delle scienze umane⁴⁴. L'autonomia umana tuttavia non è una specie di "delegata competenza in proprio", bensì piuttosto partecipazione alla competenza propria di Dio, appunto la stessa "partecipazione alla legge eterna", cioè "teonomia partecipata". In altre parole l'autonomia umana non è uno "spazio libero" normo-creatore che l'uomo possiede di fronte a Dio, ma nell'autonomia umana — l'autonomia cognitiva della decisiva, "dominante" funzione della ragione — s'impone la teonomia: la legge eterna, la *ratio* della sapienza divina che tutto guida al suo fine⁴⁵.

Vedendo le cose in questo modo verranno ristabiliti, secondo la dimensione della teologia della creazione, la radicale "soggettività del fatto morale" nonché il primato antropologico e cognitivo della ragione. Sempre però il primato di una ragione che non si autocomprenda come *origine* del vero, che conosce e dovrà perciò porre sempre a se stessa la domanda circa la propria razionalità. O meglio: *il soggetto*, cui spetta questa ragione, dovrà sempre porsi la vecchia domanda fondamentale dell'etica da cui, citando Aristotele, sono partite le nostre riflessioni: se ciò che ci appare ogni volta come bene lo sia anche in verità, se l'apparire del bene si coniughi anche con la sua verità.

Come abbiamo visto, ciò ha condotto Aristotele al concetto della virtù morale, chiamata nella sua etica eudemica, "organo dell'intelletto" (*toú nou orgánon*)⁴⁶: la virtù è quella costituzione del soggetto nella quale la ragione dominando può affermare le proprie esigenze, e precisamente non malgrado le inclinazioni in sé non razionali ma proprio col loro aiuto, essendo queste ordinate conformemente alla ragione. La concezione tommasiana della *lex naturalis* fornisce la dottrina sui principi della ragione pratica (dottrina che manca in Aristotele)⁴⁷ senza però distruggere l'impostazione aristotelica della prassi; la quale, diversamente dalla scienza, non

⁴⁴ Cfr. tra altri F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, Kösel, München 1977; e il libro del suo discepolo K.-W. MERKS, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Patmos, Düsseldorf 1978.

⁴⁵ Cfr. J. DE FINANCE, *Autonomie et Theonomie*, in M. ZALBA (a cura di), *L'agire Morale* (Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17-24 Aprile 1974, *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 5), Napoli 1974, 239-260. Ho trattato questo tema ampiamente nel mio libro, *Legge naturale e ragione pratica*, cit. Cfr. anche M. RHONHEIMER, *Autonomia morale, libertà e verità secondo l'enciclica Veritatis Splendor*, in G. RUSSO (a cura di), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, II edizione aggiornata e ampliata, Edizioni Dehoniane, Roma 1995, 193-215.

⁴⁶ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VIII, 2 128a 29.

⁴⁷ Cfr. di nuovo il mio contributo, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, cit., soprattutto la parte V.

è indirizzata a ciò che è eterno, ma a «ciò che si può comportare in altro modo»⁴⁸, cioè al contingente situativamente condizionato e al particolare.

È subito evidente che un'etica della legge biblicamente fondata, i cui principi sono costituiti da una legge divinamente rivelata — la *lex divina* — e non dalla ragione del soggetto morale, non è necessariamente in contraddizione con quanto suesposto. Al contrario, essa è sostenuta da una concezione di autonomia partecipativo-cognitiva, così come la espone la dottrina di Tommaso circa il primato antropologico e cognitivo della ragione. Proprio attraverso ciò la ragione umana, in quanto immagine di quella divina, diventa altrettanto legge, appunto “legge della natura”, e l'uomo viene inteso come soggetto morale congruente con la legge divina. Ma è precisamente questo fatto che difende, nello stesso tempo, la legge divina da false interpretazioni di tipo legalistico, moralpositivistico e nominalistico.

Riappare dunque con chiarezza che anche la rivelazione divina di norme morali, come qualsiasi insegnamento ed educazione, si rivolge sempre a soggetti che siano già costituiti soggetti *morali*. Per es. il comandamento di non uccidere potrà essere compreso solo se i concetti di bene, di dovere, di giusto e di ingiusto siano già presenti nel destinatario di tale comandamento. La legge divina, anche quando impartisca comandamenti contenuti nella legge naturale, non potrebbe essere capita come ammaestramento *morale* senza la previa presenza della *lex naturalis* nel soggetto, destinatario di questa rivelazione.

Perciò la rivelazione morale non è un surrogato della soggettività del fatto morale, ma può sempre essere intesa solo come aiuto e sostegno di questa soggettività, come soccorso dunque della “verità della soggettività”. La rivelazione morale si rivolge a esseri che siano soggetti morali grazie alla ragione, altrimenti non potrebbe raggiungere lo scopo dell'ammaestramento *morale*, ma sarebbe solo strumento del dominio del superiore sul subalterno per natura.

8. Conclusioni: l'ineludibile autorità della ragione e la sua “salvezza” grazie alla fede

Vorrei finire con due conseguenze importanti ricavate da quanto suesposto. La prima: l'autonomia morale viene intesa come autonomia cognitiva, non limitata ma sostenuta e potenziata dalla rivelazione. In certo senso la rivelazione e la fede sono propriamente la «salvezza della ragione»

⁴⁸ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VI, 3 1140a 1.

(Ratzinger)⁴⁹. Alla luce della rivelazione biblica sappiamo che lo stato della ragione, contestata da istinti e da inclinazioni disordinati, è uno stato di caduta: Tommaso ci descrive perciò lo stato primigenio del primo uomo come stato di pieno possesso delle virtù morali in cui la ragione possedeva la forza, integra e di sua propria natura, di indirizzare l'uomo al bene. Proprio *perché* alla ragione compete questo ruolo, cioè in forza del primato antropologico e cognitivo della ragione, una rivelazione che si rivolge a esseri razionali non è diminuzione, ma potenziamento della loro autonomia⁵⁰.

La seconda conseguenza è questa: anche sotto la legge divina permane la soggettività del fatto morale. Soprattutto il rapporto tra libertà e verità può essere compreso solo attraverso la mediazione della ragione. È vero che solo la verità ci fa liberi, ma lo può fare solo come verità *conosciuta* cioè nella soggettività del proprio possesso cognitivo. Voler stabilire un rapporto tra libertà e verità che scavalcasse o disprezzasse il primato antropologico e cognitivo della ragione, significherebbe *non* stabilire proprio questo rapporto e causare la schiavitù al posto della libertà, puro “legalismo” al posto della moralità. Tommaso esprime ciò con la frase unica nel suo genere: «Chi evita il male non perché è male ma perché è proibito da Dio, non è libero; è libero invece chi evita il male perché è male»⁵¹. Questa affermazione è speculare alla concezione di Aristotele secondo la quale è virtuoso solo chi fa ciò che corrisponde alla virtù perché è virtù, e non perché l'hanno ordinato altri; come quando si segue, per esempio, il consiglio di un medico per la guarigione, cosa che si può fare con successo anche senza possedere il sapere e l'arte del medico⁵². Sulla stessa linea sta anche la concezione di Tommaso secondo la quale chi agisce contro la propria coscienza pecca, anche se la coscienza fosse in errore: «Una volontà che

⁴⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Gesellschaft*, in H. BÜCKLE, N. LOBKOWICS (a cura di), *Das Europäische Erbe und seine christliche Zukunft*, Veröffentlichungen der Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung 16, Köln-Bachem 1985, 20-35, specialmente 31s. Ristampato in IDEM, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 183-197.

⁵⁰ Rimando al mio articolo, *Is Christian Morality Reasonable? On the Difference Between Secular and Christian Humanism*, in “Annales Theologici” 15 (2/ 2001) 529-549.

⁵¹ TOMMASO D'AQUINO, *Super secundam epistolam ad Corinthios lectura*, III, lect. 3, in *S. Thomae Aquinatis, Super Epistolas S. Pauli Lectura*, ed. R. Cai, Vol. I, Editio VIII revisa, Marietti, Torino - Milano 1953, 464: «Ille ergo qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber».

⁵² ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VI, 13 1143b 28, 33.

non sia in accordo con la ragione, sia questa giusta o in errore, è sempre cattiva»⁵³.

L'autorità della ragione è ineludibile⁵⁴, il che comporta delle conseguenze per l'uomo in termini di dovere e di responsabilità. Egli non è solo condannato alla libertà, ma anche a ciò che forma la sua radice: la razionalità, anche se a proposito del razionale non siamo sempre della stessa opinione. Ma ciò riguarda molto meno i principi della legge naturale che le sue applicazioni.

È ingenuo o semplicemente esagerato affermare che la ragione ci mostra senza inganno il bene in verità? No, perché non si intende che nell'uso della nostra ragione non possiamo sbagliare, ma che la ragione — o meglio l'intelletto — non può errare, se erra lo fa ma non *in quanto* è ragione. L'errore è sempre in qualche modo *manca* di ragione, per vari motivi: condotta passionale-emotiva, ignoranza, condizionamenti culturali, pregiudizi. Perciò Tommaso dice in forma lapidaria: «*Ratio corrupta non est ratio*», così come un falso sillogismo non è un sillogismo⁵⁵. Scopo dell'autochiarimento etico è sempre quello di aiutare la ragione a imporsi. Quella ragione che in modo non ingannevole ci faccia cogliere il bene in verità — *orthós lógos, recta ratio* — è la ragione della persona saggia⁵⁶, quella ragione cioè che non è deviata dal disordine delle pulsioni e dell'affettività.

Invece sul piano dei principi fondamentali, degli imperativi della legge naturale sussiste tra gli uomini un consenso sorprendente: uccisione di innocenti, adulterio, menzogna, furto, diffamazione, invidia e odio verso il prossimo sono considerati in generale come male. La *pointe* consiste appunto in questo, che non potremmo comprendere questi concetti morali senza l'efficacia della legge naturale, anche se non sempre concordiamo sul come applicarli in concreto. Ma è appunto sul piano delle applicazioni e non dei principi che le disposizioni emotive, i condizionamenti culturali e il livello cognitivo del soggetto giocano un ruolo determinante fino a far deviare la ragione pratica. Proprio per questo motivo occorre anche il discorso etico che è sempre un discorso di ragione nell'interesse della ragione.

⁵³ TOMMASO D'AQUINO, *STh* I-II, 19, 5, 5.

⁵⁴ Perciò vale quello che afferma Spaemann: «Man kann nicht Gründe hören wollen dafür, dass man auf Gründe hören soll» (Non si può voler *ascoltare* le ragioni in cambio del dover *dare ascolto* alle ragioni): cfr. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, 11 [trad. italiana, *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998].

⁵⁵ TOMMASO D'AQUINO, *In Sent.* II, d. 24, 3, 3, ad 3.

⁵⁶ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VI, 4 1140b 5.

Anche la fede non può sottrarci a questa “costrizione della razionalità”, poiché essa non sostituisce l’intelletto ma è potenziamento e atto dell’intelletto umano. Ma un atto che, a sua volta, sta sotto la potenza della volontà mossa dalla grazia, solo in forza di questa esso potrà acconsentire alla rivelazione divina, cosa che fa in quanto intelletto *umano*⁵⁷. La sua soggettività non ne è distrutta, ma salvaguardata e potenziata. Ciò a sua volta sta sulla linea dell’ultimo potenziamento della soggettività del fatto morale, della *lex nova* la quale consiste prima di tutto nella grazia dello Spirito Santo che agisce interiormente, in forza della quale l’uomo — ma solo sul piano soprannaturale — riceve l’ultima connaturalità interiore col bene non solo nella sua forma astratta e di riflesso, ma anche concreta e originaria, quella della trinitaria personalità di Dio. Così la questione del bene ci riporta alla questione del “Sommo Bene” (e anche del “solo Buono” di cui parla il vangelo) che da solo è creatore di ogni altro bene.

⁵⁷ TOMMASO D’AQUINO, *STh* II-II, 2, 9.

L'esigenza della filosofia prima: il suo carattere metafisico e sapienziale

LUIS ROMERA

L'esperienza del pensare attesta senza sosta la molteplicità degli usi e dei modi secondo cui esso si esercita. Il *logos* teoretico-scientifico e la ragione pratica concernono ambiti assai diversi, attuandosi con finalità e metodologie differenti, alle quali corrisponde una portata diversificata. Tuttavia, il pensiero, in ogni sua modalità, rinvia a un'istanza di riferimento ultima (*das Nichtintergehbare* di Apel, sul quale ritorneremo), la cui identificazione ed indagine corrisponde alla *filosofia prima*. La tesi che in queste pagine si vorrebbe brevemente illustrare considera che la fisionomia più propria della filosofia prima è d'indole metafisica e, quindi, sapienziale. È evidente il rischio di anacronismo cui si espone un tentativo di tale natura dopo la rivoluzione copernicana dell'impostazione trascendentale moderna e la svolta linguistica del XX secolo. Per ovviare detto rischio occorre confrontarsi di nuovo con la necessità e il senso di una filosofia prima per il pensiero dell'uomo, e riconsiderare criticamente la sua originaria e autentica specificità. In tale confronto emergerà l'esigenza, per un pensiero coerente con le sue intrinseche richieste, di elaborare una filosofia prima e la costituzione metafisica di quest'ultima. Siccome l'indagine intorno alla filosofia prima spetta ad essa stessa, il compito cui ci riferiamo potrebbe essere espresso come l'autogiustificazione della metafisica in quanto filosofia prima di carattere sapienziale.

1. La giustificazione della metafisica

La giustificazione del senso e della legittimità della metafisica, della sua esigenza per un pensiero rigoroso e responsabile, e del suo carattere proprio, è divenuta imprescindibile nel contesto culturale contemporaneo, sebbene tale compito non si presenti per la prima volta alla metafisica. Lungo la sua storia essa, infatti, si è confrontata frequentemente con il

dovere di giustificare se stessa, sia perché l'immagine di astrattezza che l'enunciato della sua tematica provoca nella "razionalità quotidiana" o nella mentalità scientifica, rende difficile la comprensione del senso di una riflessione a prima vista eccessivamente lontana dall'esistenza e dall'esperienza; sia perché, da una prospettiva speculativa, la giustificazione della filosofia prima non è suscettibile di essere delegata, bensì corrisponde a se stessa.

L'autogiustificazione della metafisica in quanto filosofia prima si deve svolgere in due momenti. Innanzitutto, occorre *esibire la dimensione metafisica* dell'esistenza e di quanto ci circonda, di fronte alle pretese di limitare la realtà alle dimensioni empiriche o tematizzate dalle scienze, o dinanzi al riduzionismo — proprio dell'autoreferenzialità — in cui incorrerebbe un'ermeneutica che non rinviasse ad un'istanza metalinguistica. In entrambi i casi — nell'esperienza scientifica e nell'ermeneutica — il pensiero rinvia ad un'istanza che determina la loro base, senza esaurirsi nell'uso scientifico ed ermeneutico del pensare; il che non impedisce di riconoscere che la dimensione metafisica non è scollegata dalla storia, né in quanto tale, né nella sua conoscenza. Inoltre, la metafisica è chiamata a legittimarsi in quanto *disciplina teoretica che indaga sulla dimensione risolutiva* della realtà: da una parte, chiarendone l'indole e la metodologia; d'altra parte, tematizzando e giustificando quanto costituisce l'argomento della sua ricerca. Il compito indicato esula dalle possibilità che ora abbiamo a disposizione; per questo ci limiteremo ad accennare un percorso sintetico, tra altri, che potrebbe condurre a confrontarsi di nuovo con la tematica metafisica.

2. L'orizzonte dell'agire umano

Sono infatti diverse le strategie riflessive che si presentano di fronte al pensiero filosofico per rendere comprensibile l'esigenza intellettuale della filosofia prima e la sua costituzione come metafisica. Una di esse parte dall'esperienza che l'uomo possiede di sé: concretamente, dall'esperienza del suo dinamismo intellettuale e libero¹.

¹ Questa è la prospettiva che, significativamente, chiama in causa Tommaso d'Aquino incominciando il *prooemium* del suo commento alla *Metafisica* di Aristotele: «Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. [...] Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quae no-

2.1. Le proprietà dell'agire dell'uomo

L'autoesperienza di ciascun uomo e la sua esperienza dell'altro (dell'alterità personale), attestano la peculiarità dell'agire dell'uomo, vale a dire, la sua irriducibilità ad altre modalità di dinamismo, sia esso fisico, meramente biologico, cibernetico, ecc. Il dinamismo umano non consiste unicamente in un insieme di processi *spontanei* d'indole biofisica, psicologica o sociologica, che si originano e sviluppano in un modo assai complesso come risultato dell'eredità genetica, dell'apprendimento psicologico, del contesto vitale e degli eventi che in esso hanno luogo, secondo procedimenti interattivi e tuttavia "naturalisti"². L'agire umano implica un rapporto con se stesso o *autorelazione*, secondo il quale le azioni libere provengono da una *decisione intenzionale*, consapevole e voluta dal soggetto, il cui primo effetto resta nello stesso soggetto. L'uomo *determina se stesso* nella temporalità tramite le sue scelte, autoconfigurandosi in un modo la cui espressione a posteriori è narrativa. Per indicare chi è una persona si ricorre alla biografia, nella quale, oltre alla descrizione delle circostanze esteriori della sua vita (storiche, geografiche, di provenienza, ecc.) e alla rassegna delle doti e disfunzioni ereditate o avvenute (educazione, stato di salute, capacità, ecc.), ci si sofferma soprattutto sull'esposizione delle azioni e delle relazioni che hanno delineato la sua identità personale.

Il carattere narrativo dell'identità che l'io dà a se stesso nel tempo suppone, come dicevamo, un'autorelazione operativa, la quale poggia su un'*autoappartenenza ontologica* che si mantiene durante la sua esistenza come quel "sé" che è sempre "il medesimo" benché non resti "lo stesso"³. Senza la permanenza dell'io, non ci sarebbe biografia, ma un amalgama di narrazioni episodiche, meramente giustapposte⁴. L'autorelazione ontolo-

men sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare» (TOMMASO D'AQUINO, *In Met., Prooemium*).

² Con il termine "naturale" (tra virgolette) si designano realtà non personali (enti non spirituali, ma meramente materiali) e il loro dinamismo; non è quindi adoperato nel senso metafisico di *natura* con il significato di *essenza* in quanto principio di operazioni.

³ In altri termini, l'identità che l'io configura con le sue azioni (identità personale, *costituita* dall'io) poggia su un'identità ontologica (*costitutiva*) che costituisce l'uomo in quanto tale: in questo ambito l'adagio *operari sequitur esse* dimostra la sua validità. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Q. D., De veritate*, q. 22, aa. 4, 12 e 13.

⁴ Cfr., ad esempio, le analisi contenute in A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 260; e il rapporto tra identità narrativa e istanza trascendente in R. A. GAHL, Jr., *Etica narrativa e conoscenza di Dio*, in *Dio e il senso dell'esistenza umana* (a cura di L. ROMERA), Armando, Roma 1999, pp. 189-202.

gica, costitutiva dell'io, si traduce operativamente come presenza dell'io a se stesso (autocoscienza) e come autoconfigurazione dell'io con le sue scelte. L'autoappartenenza, l'autocoscienza e l'autoconfigurazione manifestano l'immanenza ontologica e operativa dell'uomo: l'*in-manere* della sua riflessività costitutiva, della sua interiorità o intimità, della sua auto-determinazione.

L'agire dell'uomo si contraddistingue, oltre che per l'immanenza nel senso detto, anche per l'*autotrascendenza*, nella misura in cui il rapporto con sé, ora accennato, si realizza nel rapporto con l'alterità. L'uomo instaura rapporti con l'altro personale, con istituzioni e con gli enti in generale, che sono di nuovo irriducibili ai rapporti meramente "naturali". Il rapporto interpersonale richiede il *riconoscimento* intellettuale e morale dell'altro e l'*apertura libera* di sé al rapporto da stabilire. Da parte loro, i rapporti dell'uomo con gli enti non personali si caratterizzano, tra l'altro, perché introducono *novità intenzionali* nel mondo, senza limitarsi a provocare un'evoluzione spontanea, non riconosciuta né voluta in quanto tale da parte del protagonista (come è il caso dell'evoluzione "naturale"). La peculiarità del dinamismo umano, nella sua dimensione di relazione con l'alterità, si manifesta come generazione di storia.

Evidentemente, le due specificità dell'agire dell'uomo accennate (immanenza e trascendenza, autorelazione ed eterorelazione, autoconfigurazione biografica e rapporti generativi di storia) derivano dall'attuazione che proviene da una costituzione ontologica non riducibile a mero organismo biologico⁵. In altre parole, l'analisi dell'agire umano rinvia

⁵ L'esigenza di un'indagine metafisica comincia ad evidenziarsi sin dai primi passi dell'itinerario scelto. La tematica della persona e della sua centralità conduce verso la metafisica. Ricoeur affermava in un breve saggio: «Non insisto sulla fecondità politica, economica e sociale dell'idea di persona. [...] La difesa dei diritti dell'uomo, [...] o dei prigionieri [...] o i difficili casi di coscienza posti dalla legislazione di estradizione: come si potrebbe argomentare in ciascuno di questi casi senza rifarsi alla persona? [...] Se [la nozione di] persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali evocate da altri; voglio dire: un candidato migliore rispetto a [...] "coscienza", "soggetto", "io". [...] Ma allora si pone il problema della ricerca di un linguaggio adeguato» (P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 26-27). Egli tratteggia un primo percorso di indagine sulla persona incentrato nella coppia *crisi-impegno*, come criterio costitutivo di essa, dal quale traeva «alcuni corollari, quali: fedeltà nel tempo ad una causa superiore, accoglimento dell'alterità e della differenza nell'identità della persona» (p. 38). Un secondo percorso riguarda «una fenomenologia ermeneutica della persona: linguaggio, azione, racconto, vita etica», che si conclude con l'identificazione di una struttura ternaria costitutiva della persona nel suo *ethos*: «auspicio di una vita compiuta — con e per gli altri — all'interno di istituzioni giuste» (p. 39). L'ermeneutica dell'identità narrativa operata da Ricoeur mira superare una disgiuntiva: «L'identità narrativa si

all'intelligenza e alla volontà, come facoltà distintive dell'uomo. Infatti, l'autoconfigurazione nel tempo, l'intersoggettività e la generazione di storia presuppongono che l'uomo non resti chiuso all'interno del dinamismo istintivo o indotto di carattere "naturale", ma si apre a sé, all'altro e alla storia, cioè alle novità intenzionali implicate nell'autorelazione e nell'eterorelazione secondo l'accezione assunta. Quanto detto presuppone, a sua volta, il conoscere la realtà in quanto reale (*sub ratione entis*) e non unicamente dalla prospettiva degli stimoli⁶.

sottrae all'aut-aut del sostanzialismo: o l'immutabilità di un nocciolo intemporale, o la dispersione nelle impressioni, come si può osservare in Hume o in Nietzsche» (p. 68; cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca book, Milano 1993, particolarmente la sintesi programmatica delle pp. 75-102). Ora, gli elementi enucleati nell'analisi fenomenologica-ermeneutica e le loro valenze etiche, contengono presupposti e implicazioni di natura ontologica che richiedono di essere tematizzati perché il discorso sia rigoroso e l'atteggiamento che ne deriva responsabile. È significativo il riconoscimento di un'esigenza ontologica da parte di Marcel nelle sue analisi sull'esistenza umana, concretamente tramite la distinzione riscontrata tra "vita" e "io": l'uomo non "coincide" con la sua vita, egli è in grado di distanziarsi dalla propria vita e giudicarla. La capacità di narrare "criticamente" se stesso implica un'istanza del sé (della propria identità) ancora più originaria delle proprie scelte (cfr., ad esempio, G. MARCEL, *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*, J. Vrin, Paris 1949); nel contempo, il trinomio elaborato da Ricoeur mantiene un'esigenza metafisica per essere tale e non snaturarsi in un'ambiguità dilagante. Tale istanza possiede un carattere ontologico e costituisce la radice della teleologia della persona. Di qui la distinzione, che ci limitiamo ad accennare, tra *identità costitutiva* (essenziale) e *identità costituita* (dall'io nel tempo): cfr. L. ROMERA, *Finitud y transcendencia*, Spun, Pamplona 2004, pp. 123-149. Inoltre, l'affermazione della "sostanza" non coincide *tout court* con il "sostanzialismo" criticato da Ricoeur (per una visione della sostanza in cui non si perde la dimensione temporale, cfr. F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona 2004, concretamente: cap. 2, *La identidad del sujeto individual según Aristóteles*, pp. 35-50; cap. 4, *Sustancia y accidentes, entre Aristóteles y Kant*, pp. 69-81; cap. 10, *Metafísica y cosificación*, pp. 181-206; e F. INCIARTE, *Imágenes, palabras, signos. Sobre el arte y la filosofía*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 17-41, 89-111). Per quanto riguarda il rapporto tra l'etica e l'antropologia, e i presupposti-implicazioni metafisici, cfr. le indicazioni contenute in A. MACINTYRE, *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition. Gifford lectures in the University of Edinburgh in 1988*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990.

⁶ A questo riguardo, Tommaso d'Aquino sottolinea, come dopo si dirà, che «il-lud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens» (TOMMASO D'AQUINO, *Q. D., De veritate*, q. 1, a. 1). La ricchezza di implicazioni contenute in questa affermazione è sinteticamente presentata da Fabro: «L'ens è il plesso fondante di ogni conoscere ulteriore, presupposto di ogni conoscenza reale: come plesso comprensivo del reale in quanto tale, sempre presupposto e così esso è un noema ossia una *intentio stans*: lo si potrebbe dire il plesso od asse portante

Il riconoscimento esplicito, consapevole, dell'altro e di sé in quanto tali, e la conseguente capacità di oggettivare il reale, trascendendo l'ambito della percezione e le concezioni diffuse in un contesto sociale, sono proprietà dell'intelligenza che permettono l'apertura a dimensioni della realtà inizialmente non conosciute e, in generale, l'instaurazione *cosciente e intenzionale* di un rapporto teoretico o pratico con la realtà. Il riconoscimento della realtà propria e altrui *in quanto tale*, e la concettualizzazione che esso consente, costituiscono condizioni di possibilità sia per l'intenzionalità propria della ragione pratica e dell'azione umana, sia per le domande e le indagini scientifiche e speculative in generale.

Inoltre, l'agire umano in tutte le sue modalità — teoretiche, pratiche, intersoggettive, ecc. — richiede, oltre l'intelligenza, l'esercizio della libertà, cioè la decisione della volontà.

Da quanto visto si desume ancora una caratteristica dell'agire dell'uomo: la *responsabilità* che appartiene all'*agire sensato*, in quanto operare consapevole e intenzionato, costituito da un significato.

2.2. *L'agire dell'uomo come attuare "sensato"*

La finalità, come elemento costitutivo dei processi naturali, anzitutto biologici, è stata ribadita sia in ambiti filosofici che scientifici. La struttura teleologica che Aristotele identificò nei dinamismi vitali si mostra nella comprensione ordinaria, come attesta il linguaggio comune, e riappare nella comprensione scientifica dei processi biologici, come si verifica nella descrizione scientifica dei processi biochimici, fisiologici, ecc. Da questo punto di vista, l'uomo non si distingue da altre forme di vita. La specificità della sua teleologia risiede nella consapevolezza con cui l'uomo la riconosce e la persegue in ogni azione cosciente. Nell'agire propriamente umano soggiace una coscienza del perché o fine dell'azione, che guida la sua attuazione sin dalla decisione di compierla e dalla scelta dei mezzi tramite i quali realizzarla. La consapevolezza del *telos* che guida l'azione presuppone una comprensione, grazie alla quale l'agente coglie il senso dell'azione, lo interiorizza, si appropria di esso.

L'analisi della "finalità" conduce a due conclusioni. In primo luogo, si evidenzia il nesso tra razionalità, da una parte, e riconoscimento del senso e della teleologia, dall'altra. Un essere può rivendicare la razionalità delle sue azioni se è in grado di rispondere, almeno in parte, della loro finalità. In secondo luogo, il senso e la finalità di un dinamismo rinviano a un contesto vitale, all'interno del quale sono possibili: l'organismo costituisce l'istan-

del conoscere» (C. FABRO, *Problematica del Tomismo di Scuola*, "Rivista di Filosofia Neo-scolastica" (1983), pp.187-199, qui p. 198).

za generale che determina la finalità delle operazioni; il processo produttivo condiziona e definisce le azioni tecniche da compiere; una cultura o una società (con le sue precomprensioni esplicite e implicite) demarcano quali azioni sono sensate e quali assurde o controproducenti. La finalità dell'istanza generale che definisce un contesto di senso si rivela gerarchicamente superiore alle finalità che le sono subordinate, cioè alla teleologia delle azioni o istituzioni esistenti all'interno di tale contesto. Parallelamente, i significati settoriali rinviano a un senso ulteriore, che soggiace ed è presupposto in ciascuno dei sensi subordinati.

Aristotele mostra nel primo libro dell'*Etica a Nicomaco* con particolare acutezza — e la sua analisi è stata ripresa a modo suo da Heidegger in *Sein und Zeit*⁷ — che la diversità degli ambiti o settori che conformano l'esistenza, ognuno di loro con la propria teleologia, non sono vissuti dall'uomo in un modo inarticolato, come se ciascun ambito determinasse un contesto di significato totalmente scollegato dagli altri. La pluralità di orizzonti di senso esige, per un essere razionale come l'uomo, un orizzonte di senso globale, unificante, che sarà ulteriore e gerarchicamente superiore agli orizzonti precedenti.

2.3. La costituzione dell'orizzonte

Per un essere la cui esistenza si svolge in una pluralità di ambiti, è imprescindibile l'elaborazione di un *orizzonte unificante ed ultimo* per essere in grado di rispondere del proprio agire, innanzitutto di fronte a se stesso: alle richieste di senso che provengono dalla propria razionalità. Tale orizzonte è costituito tramite le comprensioni che riguardano le *dimensioni risolutive* dell'esistenza e i *principi radicali* della realtà, su cui poggia l'esercizio dell'agire dell'uomo.

Infatti, la pluralità di ambiti e dimensioni dell'esistenza e, d'altronde, l'unità della persona, esigono l'elaborazione di un orizzonte di riferimento ultimo, alla cui luce orientarsi teoreticamente e praticamente. L'assenza di un quadro di riferimento generale lascerebbe l'uomo in balia di una frammentazione irrisolvibile, la quale renderebbe problematica la pretesa di un atteggiamento responsabile e sensato di fronte all'esistenza in quanto tale, come totalità, in ogni singolo momento della stessa e per ciascuna delle scelte compiute o da compiere, giacché l'istante e quanto accade in esso (l'azione, il vissuto) rimarrebbero chiusi nella loro presunta razionalità settoriale (in quanto azione economica, ludica o familiare, ad esempio).

⁷ Cfr. F. VOLPI, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*, "Acta Philosophica" 11-2 (2002), pp. 291-313.

L'orizzonte ultimo non elimina né considera superflui i quadri di riferimento dei contesti di senso settoriali, ma fornisce una cornice che permette di orientarli, articularli, risolvere i conflitti che possono sorgere tra gli interessi dei diversi ambiti. Alla luce delle comprensioni che lo costituiscono, l'uomo è in grado di raggiungere ulteriori conoscenze, collegarle con nozioni di altri ambiti ed orientarsi nelle scelte da compiere. Tuttavia, le comprensioni di ultimità e radicali a cui ci riferiamo, restano non di rado implicite, sia come presupposti sottintesi che guidano il nostro agire, sia come implicazioni latenti dello stesso. Anzi, in quanto tali, le comprensioni che determinano l'orizzonte ultimo possiedono normalmente lo statuto peculiare dell'*habitus* intellettuale.

L'orizzonte di senso ultimo si costituisce tramite una diversità di istanze, che concorrono nella cognizione dei principi e nell'elaborazione delle comprensioni di base che restano implicite e come assunti nello sviluppo della vita intellettuale e morale della persona. Evidentemente, la maturazione della persona nel tempo si ripercuote sull'orizzonte: esso, anziché rimanere statico, determina l'instaurarsi di un rapporto circolare tra le pre-comprensioni presupposte, e le esperienze e le comprensioni che la persona raggiunge nella sua esistenza, come l'ermeneutica ha messo in evidenza⁸. Le istanze che convergono nella suddetta elaborazione sono varie:

⁸ Ciò corrisponde innanzitutto al *primum cognitum*: «Si è detto che la “ragione di essere” è la prima che si presenta alla mente. Con il procedere della conoscenza essa va soggetta a tutte quelle particolari determinazioni che corrispondono ai vari esseri o modi di essere. (...) La nozione di essere è intrinsecamente inadeguata ad informare la mente una volta per sempre, ma esige di essere esplicitata, volta per volta, nell'oggettivazione» (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950, p. 140). Da essa nasce la riflessione metafisica fino alla tematica della conoscenza di Dio: «Allora dalla nozione confusa iniziale di *ens* l'intelletto passa alla comprensione (per astrazione) delle essenze, per ritornare di volta in volta ad una più precisa determinazione dell'*ens* come sinolo di essenza ed *esse*. Certamente la fondazione definitiva della nozione di ente per partecipazione è riferita da san Tommaso, com'è noto, alla composizione reale di essenza ed *esse*: ma ciò riguarda l'ultima fondazione. (...) Il fatto poi che la *Diremtion* definitiva di ente per partecipazione e di *esse* per essenza venga per ultima o ch'esiga un più o meno complicato processo di riflessione metafisica, ciò non significa ch'essa comporti una vera e propria dimostrazione: in realtà si tratta di un processo di *ritorno* ovvero di una presa di possesso esplicito da parte della mente di ciò ch'era dato implicitamente nell'*ens* confuso della prima apprensione. Si tratta quindi di un processo di *chiarificazione*, di *ostentazione*, ch'è un appropriamento dell'ente in se stesso ch'è già dato e presente alla coscienza nella sua attualità fin dall'inizio. Perché è proprio questo darsi immediato dell'ente alla coscienza che costituisce l'inizio stesso ed è quest'inizio che circola perenne e richiama e sospinge ogni problema del pensiero» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 238).

l'esperienza della persona, con la sua ricchezza di ambiti e di modalità; il dialogo, che rende possibile l'arricchimento della propria esperienza con l'esperienza e le idee altrui; l'educazione con cui si trasmette una tradizione quale eredità storica che, restando viva, permette la crescita del singolo; gli atti intellettuali espliciti con cui ogni uomo si apre alla realtà propria e altrui, si appropria della tradizione e prosegue culturalmente e personalmente nella storia; la riflessione, che implica di per sé una presa di distanza, almeno provvisoria, nei confronti di assunti precedentemente ritenuti soddisfacenti e che ora si dimostrano insufficienti (da qui il bisogno del riflettere, dell'approfondire, di dover raggiungere un'intellezione ulteriore); ecc. Inoltre, è chiaro che nell'elaborazione dell'orizzonte ultimo gioca un ruolo decisivo la religione o l'istanza che eventualmente la sostituisca. In quest'ultimo caso, però, con le contraddizioni che emergono dal tentativo di costituire un quadro di riferimento definitivo per un'esistenza finita, senza un'istanza trascendente.

Orbene, l'orizzonte ultimo è possibile se esiste una dimensione che inglobi i diversi ambiti dell'esistenza senza ledere la loro autonomia, e nel contempo consenta la loro articolazione, in modo da garantire una considerazione unitaria e totale dell'esistenza che la renda in grado di essere ad esempio "raccontata", vale a dire, dotata di senso e responsabile. La dimensione della realtà interessata nell'orizzonte ultimo non può essere altra che la dimensione metafisica, cioè la dimensione basilare del reale su cui poggiano le altre dimensioni e alla quale rinviano per possedere un significato ultimo, nella totalità della persona e della sua esistenza. In altri termini, l'orizzonte globale di senso è tale perché riguarda le dimensioni radicali della realtà e dell'agire dell'uomo, vale a dire i principi dell'intelligenza e della realtà⁹.

Come Tommaso d'Aquino mostra, riprendendo l'eredità greca ed araba, i *primi principi* dell'intelligenza sono implicati in ogni atto intellettuale, e, di conseguenza, in ogni agire autenticamente umano, poiché essi riguardano le dimensioni basilari del reale¹⁰. Tali principi precedono l'esercizio

⁹ Circa l'unità della *Metafisica* in Aristotele come indagine sui principi della realtà e dell'intelligenza, cfr. F. INCIARTE, *Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik*, "Philosophisches Jahrbuch", 101-1 (1994), pp. 1-21.

¹⁰ «Id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens» (TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 4, ad 1). «Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibles; quicquid enim esse potest, intelligi potest» (TOMMASO D'AQUINO, *C.G.*, II, 98, n. 2). «Magis universalialia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit» (TOMMASO D'AQUINO, *In I Met.*, l. 2, n. 11). Fabro commenta: «In realtà l'essere è la *forma universale* di ogni discorso umano, dal più rozzo al più evoluto; perché ogni

raziocinante del *logos* umano (teoretico o pratico), si colgono *statim*¹¹, e definiscono un'istanza alla cui luce si giudica del resto; in altre parole, sono presupposti "attivi" di e in ogni intellesione¹². L'orizzonte ultimo riguarda, in primo luogo, questi principi ontologici e operativi, da cui segue la sua necessità per la ragionevolezza dell'intera condotta umana. Dalla consapevolezza di quanto detto emerge il desiderio di una comprensione più piena delle dimensioni basilari della realtà e della propria esistenza, il che conduce alla tematizzazione riflessiva dei principi e dell'orizzonte determinato da essi, oggetto d'indagine della "sapienza"¹³.

Tuttavia, importanti settori della cultura contemporanea hanno assunto un atteggiamento refrattario nei confronti della metafisica, negandone il senso o considerandola superata dalla coscienza critica occidentale. Forse una delle manifestazioni più palesi del vuoto teoretico ed esistenziale che lascia l'assenza della metafisica consiste nella difficoltà dell'uomo contemporaneo di pensare ed agire in modo unitario e coerente in un'esistenza pluridimensionale.

volta che l'uomo vuole comunicare con un altro uomo la consapevolezza di qualsiasi conoscere, sia spontaneo che riflesso, deve ricorrere all'essere» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, p. 11).

¹¹ «Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit» (TOMMASO D'AQUINO, *Q. D., De veritate*, q. 11, a. 1). «L'essere cioè si presenta da sé, per ognuno che ha coscienza e per qualsiasi forma di coscienza, dalla percezione della qualità sensibile della vita ordinaria fino alle più complesse sintesi della scienza e della cultura» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 13). Per la conoscenza dell'essenza, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I, q. 58, a. 4.

¹² «Insunt enim nobis naturaliter quaedam principia prima complexa omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quae in praedictis principiis potentialiter continentur [...]. Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones» (TOMMASO D'AQUINO, *Quodlibet*, VII, q. 2, a. 2). «E cosa sarebbe mai un portarsi al di qua o al di là dell'essere? *Essere cosciente, decidere...* e simili atti con i quali si esprime il rapporto originario della verità dell'essere, attestano in modo incrollabile la qualità di *prius* assoluto che compete all'essere stesso» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 12).

¹³ «Unde et illa scientia [sapientia] maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalialia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit» (TOMMASO D'AQUINO, *In Met., Prooemium*).

Di fronte alla constatazione dell'esigenza di un orizzonte ultimo per un'esistenza sensata e responsabile, e considerando il contesto culturale in cui ci troviamo, si potrebbe concretizzare ulteriormente l'obiettivo che ci siamo proposti dicendo che la metafisica ha per prima cosa il compito di mostrare che la dimensione che corrisponde a detto orizzonte è una dimensione metafisica, nel doppio senso di una dimensione non riducibile a coscienza o a linguaggio, e di una dimensione che riguarda il nucleo basilare della realtà: il suo carattere di ente. In secondo luogo, sarà incombenza della metafisica la tematizzazione di tale dimensione, in cui si mostrerà la sua indole sapienziale e, in virtù di questa, risulterà evidente come la metafisica contribuisca all'elaborazione dell'orizzonte ultimo. Ci soffermeremo ancora sul primo punto.

3. L'antecedenza dell'apertura e la precomprensione dell'ente

«Noi ci muoviamo già in una comprensione dell'essere»¹⁴. Con questa celebre asserzione iniziava Heidegger la sua analitica dell'esistenza in *Essere e tempo*, opera che mirava a ridestare la domanda ontologica in un contesto culturale in cui sembrava definitivamente obsoleta. Come significativamente indicava Heidegger nell'esordio della stessa opera, sebbene «noi sappiamo che cosa significa essere», poiché una «comprensione media e vaga dell'essere è un fatto» per ciascun uomo, tuttavia «il problema del senso dell'essere deve esser posto»¹⁵. I due punti sottolineati dal pensatore tedesco sono rilevanti per il nostro discorso: la consapevolezza della precomprensione dell'essere che soggiace in ogni rapporto dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini e con gli enti con cui si relaziona, e, ciò nonostante, la constatazione della necessità di cogliere la problematicità dell'essere e di tematizzarla in vista di un'indagine che approfondisca che cosa significa “essere”¹⁶.

La precomprensione dell'essere implicita in ogni azione umana, teorica o pratica, è messa in evidenza non soltanto rivolgendo l'attenzione verso la consapevolezza che l'uomo possiede dell'“è” di se stesso e dell'“è” dell'alterità con la quale si rapporta; ma anche tramite la riflessione sulla comprensione preliminare del senso di un ente che è richiesta perché

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, § 2, p. 20.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Tommaso d'Aquino aveva già sottolineato: «Scientia quae est de causis altissimis, scilicet metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis praeambulis oportet quod supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt» (*Super Boeth. De Trinitate*, q. 3, a. 1).

si possa instaurare un rapporto sensato ed intenzionale con tale ente. In quest'ultimo caso, segnala Heidegger, se il senso di un ente rinvia a un contesto complessivo di significato ("mondo", *Welt*), il contesto che soggiace ai diversi orizzonti di senso in cui trascorre l'esistenza umana contiene un'interpretazione complessiva di che cosa sia l'ente, non soltanto in quanto tale o quale ente, ma in quanto ente, vale a dire in riferimento al suo essere. A questo riguardo affermava Heidegger in un testo appartenente ancora al ciclo di *Sein und Zeit*: «1) Il mondo designa un "come" dell'essere dell'ente più che l'ente stesso. 2) Questo "come" determina l'ente nella sua totalità. In fondo esso è la possibilità di qualsiasi "come" in generale in quanto limite e modalità. 3) Tale "come" è nel suo insieme in certo modo preliminare. 4) Tale "come" preliminare nel suo insieme è a sua volta relativo all'esserci umano»¹⁷. Ogni modalità di rapporto con l'ente poggia sulla peculiare interpretazione di ciò che vale come ente in quanto ente (nel suo essere) e dei possibili rapporti dell'uomo con esso, anche nei casi in cui tale interpretazione resti implicita.

In ultima analisi, Heidegger sottolinea che il *modo* in cui l'essere è interpretato in una cultura determina l'impostazione radicale dei rapporti storici dell'uomo con l'ente e definisce, di conseguenza, la cornice di un'epoca. Il che significa, a sua volta, che la base di ogni epoca è costituita dalla sua metafisica, cioè dalla sua ermeneutica dell'essere: «La metafisica fonda un'epoca nel fornirle un fondamento della sua figura essenziale mediante una determinata interpretazione dell'esistente e mediante una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina tutti i fenomeni che caratterizzano l'epoca. E viceversa, in questi fenomeni si deve poter riconoscere il fondamento metafisico»¹⁸. O ancora: «Ogni epoca, ogni umanità, è retta da una rispettiva metafisica e da essa è posta in un determinato rapporto con l'ente nel suo insieme e quindi anche con se stessa»¹⁹.

Ad esempio, l'interpretazione del modo in cui l'ente è nel suo essere che soggiace alla cultura occidentale contemporanea si esprime per Heidegger, come è noto, nel predominio dell'oggettivazione scientifica e della tecnica. «Quale esso [l'ente] "è" ci vien detto dal predominio dell'essenza della tecnica moderna, il cui dominio si manifesta in tutti i campi della vita, come appare dal fatto che si hanno espressioni caratteristiche come funzionalizzazione, massimo rendimento (*Perfection*), automazione, buro-

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 99.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 71.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 565.

cratizzazione, informazione»²⁰. I diversi tratti che contraddistinguono la nostra epoca derivano dalla specifica ermeneutica dell'essere implicita in essi, nella misura in cui la comprensione dell'essere determina l'interpretazione di cosa è e vale come ente, interpretazione cui rinvia l'assiologia che orienta le azioni degli uomini e delle società.

In sintesi, per Heidegger ogni epoca storica si caratterizza per una comprensione dell'essere, cioè per la metafisica che in essa soggiace, e viceversa, l'essere ci si presenta contrassegnato dalle sue ermeneutiche storiche. L'essere si dà, ritiene Heidegger, «in questa od in quella accezione storica: *physis, logos, en, idea, energheia*, sostanzialità, oggettività, soggettività, volontà, volontà di potenza, volontà di volontà»²¹; e solo così si manifesta *come* accade e avviene l'essere (*wie Sein geschieht*) e il modo in cui si dà essere²².

Heidegger ha mostrato l'antecedenza di un'apertura dell'uomo all'ente nel suo essere e la precedenza di una precomprensione dell'essere e dell'ente, nei confronti di ogni rapporto teoretico e pratico con sé e con l'alterità. Tuttavia, sia l'apertura che la precomprensione restano di solito implicite, non pensate e non dette. Per questo motivo, egli le qualifica di "vaghe" e ritiene che debbano essere tematizzate criticamente. Brevemente, se dalla prospettiva heideggeriana l'agire possiede uno statuto *ontico* giacché riguarda i rapporti con gli enti, al pensiero corrisponde uno statuto *ontologico* nella misura in cui si apre all'essere ed è in grado di tornare sull'essere: «Ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere»²³.

La specifica considerazione dell'essere e del rapporto tra l'essere e il pensiero privilegiata da Heidegger, indirizza verso un'impostazione in cui l'essere coincide con le sue ermeneutiche storiche. Infatti, se la storia dell'essere (*Seinsgeschichte*) consiste nel succedersi delle sue interpretazioni e poi si ritiene che tale storia determina come accade l'essere (*wie Sein geschieht*), l'essere si focalizza da una prospettiva ermeneutica, dove l'interpretazione epocale dell'essere diventerebbe l'istanza definitiva per

²⁰ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza* II, "Teoresi" (1967), pp. 215-235, qui p. 221.

²¹ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 230.

²² M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1991, p. 109: «[L'essere] si mostra come lo *En*, l'uno unicamente unificante, come *Logos*, il raccoglimento custodente il Tutto, come *idea, ousia, energheia, substantia, actualitas, perceptio*, monade, come oggettività, come posizione (*Gesetztheit*) del porre-sé nel senso della volontà di ragione, d'amore, di spirito, di potenza, come volontà di volontà nell'eterno ritorno dell'eguale. [...] Il dispiegarsi della pienezza di cambiamento dell'essere appare a prima vista come una storia dell'essere (*Geschichte des Seins*)».

²³ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, cit., p. 268.

il pensiero. In questa cornice, la tematizzazione dell'essere si limiterebbe alla presa di coscienza dell'ermeneutica dell'essere presente in un momento storico, e alla consapevolezza del rapporto trascendentale tra il pensiero e l'essere che la rende possibile.

Tuttavia, Heidegger è anche il pensatore *critico* che ha voluto squallificare le ermeneutiche occidentali in quanto interpretazioni dell'essere che consistono nell'oblio dell'essere (*Vergessenheit des Seins*). Orbene, per essere in grado di giudicare un'interpretazione dell'essere, cioè, una metafisica o la metafisica in generale, è imprescindibile che al pensiero appartenga la capacità costitutiva di trascendere un contesto culturale, linguistico, semantico, per rapportarsi a un'istanza dalla quale giudicarlo.

In sintesi, l'analisi di Heidegger ripropone, in primo luogo, la necessità di una filosofia prima, quale modalità di pensiero che si confronta con l'istanza risolutiva di comprensione e di azione dell'uomo, se vogliamo essere coerenti con la nostra natura intellettuale, dato che tale istanza resta sovente implicita (impensata) e tuttavia determina il nostro pensare e il nostro agire. In secondo luogo, Heidegger determina la tematica della filosofia prima, mostrando come la suddetta istanza consista nella comprensione dell'ente in quanto ente, nel suo essere, che soggiace in ogni rapporto dell'uomo con sé e con l'ente, e, quindi, nella precomprensione storica dell'essere. In terzo luogo, però, nella discussione con l'impostazione heideggeriana, emerge la questione di una caratterizzazione ulteriore di tale tematica: vale a dire, la filosofia prima non si limita all'esplicitazione dell'ontologia presupposta in una cultura (all'ermeneutica dell'ente e dell'essere che definisce lo spazio storico di una cultura), ma s'indirizza, con il suo domandare radicale e la sua riflessione, verso l'istanza dalla quale giudicare, eventualmente, un'impostazione culturale o personale. Alla filosofia prima compete l'esigenza di una comprensione, per quanto modesta, dell'ente e dell'essere *in quanto tali*, senza ridursi alla mera analisi delle ermeneutiche storiche. La filosofia prima si qualifica, in questo senso, come meta-fisica, poiché mira a non restare limitata all'ambito fenomenico di ciò-che-appare alla percezione e alla coscienza storica, socialmente determinata.

In conclusione: dopo aver visto con l'aiuto di Heidegger che l'orizzonte ultimo riguarda la comprensione dell'ente nel suo essere e quindi una certa comprensione dell'essere, occorre soffermarsi a considerare il secondo aspetto della metafisica a cui facevamo riferimento: la giustificazione di una dimensione metafisica irriducibile ai dinamismi della coscienza individuale o al contesto culturale.

4. La determinazione dell'istanza della filosofia prima: i presupposti di un pensiero "critico"

K.O. Apel è tornato recentemente a illustrare la sua ricostruzione storica dei diversi paradigmi della filosofia prima, con lo scopo di sottolineare le aporie che in essi identifica e ripresentare la sua proposta dello statuto e della costituzione della filosofia prima²⁴. Innanzitutto, Apel mette in rilievo l'esigenza di una filosofia prima per un pensiero rigoroso, cui compete l'interrogarsi sull'istanza definitiva di riferimento alla quale rinvia ogni suo esercizio, determinandone le possibilità e la portata.

Come è noto, Apel individua un primo paradigma nella metafisica, determinata come scienza dell'ente in quanto ente, che si conclude teoreticamente con il postulato di un Dio *noêsis noêseôs*²⁵, garante ultimo di una verità che è trascendente nei confronti del soggetto. Il paradigma metafisico-ontoteologico si costituisce originariamente con Platone ed Aristotele, e si esaurisce a suo avviso con il sistema hegeliano, dopo una lunga storia²⁶.

Il secondo paradigma corrisponde alla filosofia trascendentale della coscienza e della soggettività, il quale ripercorre implicitamente l'intera modernità, diventando esplicito in Kant, e riceve la sua ultima formulazione con Husserl²⁷. In questo caso, l'istanza ultima di riferimento per un discorso veritativo non è costituita da un'istanza trascendente, ma dallo statuto trascendentale della coscienza dell'io, alla quale si riconduce la fondazione di ogni discorso e della stessa intersoggettività²⁸. Apel critica il paradigma della coscienza trascendentale per aver sorvolato sul fatto che in ogni atto della coscienza in cui essa diventa consapevole di una "verità" o del senso di un fenomeno, e lo esprime (con indipendenza dal contenuto

²⁴ K.-O. APEL, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie*, in V. HÖSLE (Hrsg.), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2002, pp. 1-29.

²⁵ Cfr. *Met.*, XII, 9, 1074 b 34.

²⁶ Cfr. K.-O. APEL, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie*, cit., pp. 1-3.

²⁷ *Ibid.*, p. 4: «Es ist aber doch deutlich, von Descartes über David Hume bis zu Ernst Mach, dass das Bewusstsein (oder die Bewusstseinsdaten) als das *Nichthintergehbare* in der philosophischen Grundlagenbesinnung fungierte».

²⁸ *Ibid.*, p. 4: «Bei Husserl fungiert ganz explizit das *transzendente Bewusstsein des Ich-Subjekts* — und zwar ausdrücklich das Bewusstsein im Sinne des von Husserl so genannten „transzendentalen“ oder „methodischen Solipsismus“ — als quasi-kartesisches Residuum der Welt-Einklammerung, und d. h. als *Basis der Ersten Philosophie*. Diese hat, aufgrund der mit dem Subjekt zugleich unterstellten, „intentionalen Leistungen“, die „Konstitution“ aller Weltsinngelhalte, einschließlich der Existenz anderer Bewusstseinssubjekte und insofern der Intersubjektivitätsrelation, zuerst zu begründen».

preciso di questi termini nei diversi autori), il soggetto presuppone un'interpretazione di carattere linguistico del mondo che definisce le condizioni trascendentali di possibilità della conoscenza. L'affermazione "è vero che..." con cui ci si rende consapevoli di una "verità" e la si comunica, presuppone il contesto linguistico che rende possibile la formulazione di ciò che è stato intenzionato. Ciò ha condizionato, indica Apel, che la svolta compiutasi nella modernità dalla trascendenza metafisica alla coscienza trascendentale, sia stata seguita da una nuova svolta: dalla filosofia trascendentale della coscienza del soggetto alla filosofia trascendentale del linguaggio o dell'intersoggettività, in quanto terzo paradigma della filosofia prima²⁹. Quest'ultimo si è svolto secondo tre impostazioni: la filosofia analitica, l'ermeneutica e la pragmatica linguistica³⁰.

Ogni atto linguistico, nella diversità dei suoi contenuti e modalità, possiede un carattere comunicativo (almeno implicito o possibile). In quanto tale, esso rinvia a una lingua; la quale, a sua volta, per poter "funzionare" presuppone che le "convinzioni" della comunità linguistica, implicite e operanti in un contesto semantico, siano "vere"³¹. Tuttavia, Apel indica a questo riguardo che restare all'interno di questa prospettiva ci lascia sprovvisti di criteri per progredire nella conoscenza della verità, poiché il principio accennato è applicabile a ogni comunità linguistica e a ogni grado culturale³².

La priorità del contesto — ad esempio nel senso della *Lichtung* epocale di Heidegger, ma anche, secondo Apel, del decostruttivismo semiotico di Derrida — implica "la vittoria del *Ereignis* temporale sul *logos* e sulla sua

²⁹ Cfr. K.-O. APEL, *Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Ersten Philosophie*, in AA. VV., *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*, Univ. Verlag, Bamberg 1998, pp. 21-48.

³⁰ Cfr. K.-O. APEL, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie*, cit., pp. 6-12.

³¹ *Ibid.*, p. 10: «Davidson (...) stellt offerbar das „principle of charity“ bei der „radical interpretation“ (...), dass man eine funktionierende Sprache einer menschlichen Gemeinschaft a priori nicht verständlich finden kann, wenn man nicht zugleich voraussetzt, dass die Überzeugungen („beliefs“) der Leute „im großen und ganzen“ wahr sind. Und dieses Prinzip schließt nach Davidson auch a priori jeden radikalen Relativismus hinsichtlich der verschiedenen sprachlich-kulturell bedingten Weltansichten aus. Ich möchte in diesen Thesen Davidsons eine *transzendentalphilosophische Einsicht* des „linguistic-hermeneutic-pragmatic turn“ erkennen».

³² *Ibid.*, p. 10: «Unbefriedigt lässt mich hier nur der Umstand, dass sie offenbar auf jede Sprachgemeinschaft und jede Kulturstufe im gleichen Sinne anwendbar ist. Sie gibt somit keinen *normativen* Maßstab eines möglichen Fortschritts hinsichtlich der *Wahrheit* an die Hand».

pretesa di validità universale”³³. L’insufficienza del paradigma linguistico è riscontrata da Apel anche nella filosofia ermeneutica di Gadamer, nella misura in cui il concetto di precomprensione da lui elaborato implica un rapporto tra l’atto intellettuale del soggetto e la tradizione linguistica all’interno della quale questi pensa, che rende possibile nuove interpretazioni, ma non “comprensioni migliori”³⁴.

Apel, da parte sua, si richiama a Peirce, vale a dire, ad una teoria della verità e dell’interpretazione di natura pragmatica e semiotica, secondo criteri normativi d’indole logica ed empirica applicabili dalla comunità dei ricercatori (*sinnkritisch-pragmatische und normativ-semiotische Interpretations- und Wahrheitstheorie*), per elaborare la propria proposta di una filosofia prima. Quest’ultima dovrebbe superare le aporie sia del paradigma kantiano che dell’impostazione storico-linguistica ora accennate, senza ricadere nella metafisica. A questo riguardo, sottolinea Apel, Peirce ha avanzato la pretesa di ricuperare la nozione di “realtà”, non nel senso dell’“in-conoscibile” kantiano, ma come il “conoscibile” idealmente, sebbene mai ancora “conosciuto”. In altre parole, la verità sarebbe quel senso ultimo in grado di esigere il consenso di una comunità illimitata di ricercatori, senso mai raggiunto che si presenta come un ideale per la comunità impegnata nella ricerca³⁵.

Apel riprende da Peirce la distinzione tra ciò che è meramente “idiosincratico” (opinioni relative a un individuo o comunità linguistica) e il “reale” (ciò che si manifesta esistente e così come è, per una comunità di ricerca illimitata)³⁶. La distinzione testé accennata corrisponde a un’esigenza di verità che, per Apel, costituisce un presupposto imprescindibile per un

³³ *Ibid.*, p. 11. «Die „Différance“, d. h. das semiotisch bedingte, unhintergehbare *Geschehen der Differenzbildung*, entspricht dem Heideggerschen „Ereignis“ der Konstitution von Identität und Differenz. Ein Unterschied liegt nach Derrida nur darin, dass es ihm zufolge, wegen der „différance“ im Zeichenprozess, keine *Präsenz* eines „signifié“ geben kann und deshalb Heideggers Frage nach dem „Sinn vom Sein“ auch noch als Rest von „Logozentrismus“ dekonstruiert werden muss. Wie allerdings Derrida *diese* Einsicht zu formulieren und mitzuteilen vermag, ist ein Rätsel» (*ibid.*, pp. 11-12).

³⁴ *Ibid.*, p. 12: «Das zeigt sich (...) in dem Umstand, dass er [Gadamer] die *Wahrheit des Verstehens* in letzter Instanz vom geschichtszugehörigen „Vorverständnis“ abhängig macht und deshalb die Möglichkeit eines sachlich oder reflexiv bedingten „besser Verstehen“ im Verhältnis zur Autorität der Überlieferung nicht einzuräumen vermag: Es kann ihm zufolge wegen der Übermacht der Seinsgeschichte über den Logos im Prinzip „kein besser Verstehen“, sondern nur ein immer „anders Verstehen“ geben».

³⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 12-18.

³⁶ *Ibid.*, p. 20: «Die Bedeutung von „real“ — im Unterschied zu „nicht real“ — lernen wir nach Peirce dadurch zu verstehen, dass wir in einem andauernden Diskurs das nur idiosynkratisch Vermeinte von dem zu unterscheiden suchen, was sich nicht nur

autentico discorso argomentativo³⁷. Rinunciare all'esigenza di una verità o ritenerla completamente irraggiungibile con le nostre risorse intellettuali, considerandola scollegata da ogni affermazione fondata e da ogni discorso di giustificazione, implicherebbe dichiarare senza senso l'impegno ultimo della filosofia e lasciare l'umanità in uno stato alquanto precario dinanzi alle scelte da compiere e ai modi di comportarsi (pratici e teoretici)³⁸.

L'assenza di una verità (di un valore in-sé) da raggiungere e comunicabile, cioè suscettibile di un accordo in quanto verità e non per motivazioni di mera convenienza, toglie all'umanità l'istanza di riferimento ultima che rende possibile l'atteggiamento critico nei confronti di se stessi e di una cultura. La critica autentica implica un giudizio (un giudicare, *krinein*): il riconoscimento di come stanno in verità le cose, con indipendenza dai criteri in voga in un contesto.

L'esclusione di un'istanza meta-culturale conduce il pensiero verso un "contestualismo relativista", in cui si rinuncia alla pretesa-esigenza di una possibile verità di valore universale, e il discorso, anziché essere aperto alle correzioni e al progresso nella ricerca, si rinchiude in una retorica che si limita a porre in atto "processi di persuasione e di deliberazione relativi al contesto"³⁹.

Tralasciando, per motivi di spazio, una discussione dettagliata dell'ermeneutica heideggeriana e della proposta di Apel, dall'analisi seguita si desumono due conclusioni che, superando la cornice dei due pensatori

für mich oder eine partikuläre Gemeinschaft, sondern für eine unbegrenzte *Forschergemeinschaft als existent und so wie es ist* erweist».

³⁷ *Ibid.*, p. 22: «Da ich selbst den *Wahrheits-Anspruch* im Sinne der transzendental-pragmatischen Letztbegründung von vornherein als unvermeidliche *Präsupposition der Argumentation*, also des *argumentativen Diskurses*, verstehe...».

³⁸ *Ibid.*, p. 24: «Wenn wir *uns die Wahrheit zutrauen* — und das ist *nicht hintergebar*, wenn unser philosophischer Diskurs nicht von vornherein sinnlos sein soll — dann müssen wir es auch für möglich, ja nötig halten, dass Wahrheit als mögliches Ziel eines *epistemisch* implementierten Diskursprozesses aufgefasst (expliziert) werden kann. Es macht dann keinen Sinn — wie heute wieder vielfach vorgeschlagen wird — zwischen einer *epistemischen bzw. diskurspragmatischen* und einer *realistischen* Wahrheitstheorie prinzipiell zu unterscheiden und Wahrheit als etwas über alle mögliche *Erkenntnis, begründete Behauptung und deren Rechtfertigung* Hinausliegendes zu unterstellen».

³⁹ *Ibid.*, p. 27: «...[der *relativistische Kontextualismus*], der sowohl den Wahrheitsanspruch als Anspruch auf *universale Gültigkeit* als auch die Möglichkeit eines kontinuierlichen, sich korrigierenden Diskurs- und Forschungsprozesses der Wissenschaft als Weg zur Wahrheit aufgeben muss. Statt dessen kann es nur *kontextrelative Deliberations- und Persuasionsprozesse* geben, d. h. *Quasi-Diskurse*, in denen der *universale Wahrheitsanspruch* der Argumentation ersetzt wird durch den rhetorischen Versuch, einem partikularen Publikum „persuasiv“ erfolgreich zu suggerieren, was jetzt „good to believe“ ist».

presi in esame, ci riconducono verso l'esigenza della metafisica per un pensiero responsabile. In primo luogo, l'intelligenza deve confrontarsi con la comprensione dell'ente e dell'essere implicita nell'operatività teoretico-scientifica e pratica. Tale confronto è critico, nel senso più nobile del termine *krinein*: un giudicare che consiste in un *intelligere*. Per questo motivo, in secondo luogo, il confronto mira a un'intellezione ulteriore della dimensione radicale della realtà, con lo scopo di approfondire nella determinazione dell'orizzonte ultimo di senso dell'esistenza e nella conoscenza della realtà. In conclusione, la filosofia prima è metafisica e sapienziale.

Passiamo infine a enucleare l'argomento centrale della filosofia prima. Ci si mostrerà di nuovo, con maggiore chiarezza, la strutturazione tematica della metafisica e, in virtù di essa, il suo carattere sapienziale. E viceversa, dalla nostra analisi emergerà che la conoscenza sapienziale, riguardando l'orizzonte complessivo di senso, implica una metafisica.

5. L'indole sapienziale e metafisica della filosofia prima

È stato sovente rilevato che è compito del pensiero filosofico soffermarsi a pensare il "non pensato": la dimensione essenziale e originaria dei nostri atteggiamenti intellettuali e operativi, e delle istanze a cui essi si riferiscono, dimensione e istanze normalmente presupposte e date per scontate. Un pensiero rigoroso e responsabile non può lasciare di considerare la base stessa del suo esercizio, nelle sue molteplici modalità operative (teoretiche e pratiche). I presupposti e le implicazioni dell'operare del pensiero non riguardano unicamente le strutture antropologiche in virtù delle quali l'uomo pensa, ma anche gli assunti a partire dai quali l'intelligenza si esercita — concernenti la dimensione radicale del reale e della propria esistenza, presupposta in ogni rapporto con sé e con l'alterità —, e le conseguenze che racchiudono in sé tali assunti⁴⁰. In altre parole, il carattere di

⁴⁰ Sulla dualità semantica di termini come *principium-archê* o *causa-aitia* (epistemologica e ontologica, come assioma o spiegazione e come istanza ontologica originante) e la loro conoscenza in una prospettiva aristotelica o tomista e in un contesto postcartesiano, cfr. A. MACINTYRE, *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990. L'autore articola il carattere euristico (teleologico) della conoscenza dei principi nell'indagine filosofica o scientifica, con la comprensione progressivamente più riuscita di essi, alla cui luce si potrebbe offrire un quadro apodittico delle conoscenze raggiunte; nel contempo, sottolinea la circolarità che si instaura tra l'euristica e la conoscenza fondata nel dinamismo conoscitivo dell'uomo, distinguendola dall'ideale moderno di un sistema deduttivo. Sulla differenza tra lo statuto e la conoscenza dei principi in un'ottica aristotelica e in una prospettiva moderna, cfr. l'opera postuma J. ORTEGA Y GASSET, *La idea del prin-*

reale del reale (di ente in quanto ente, di ente nel suo essere) è presupposto nei rapporti dell'uomo con la realtà, sia nei diversi ambiti delle scienze come nella vita quotidiana e pratica. Come abbiamo accennato, i presupposti e le loro implicazioni guidano il nostro agire, in quanto determinano l'orizzonte di riferimento ultimo. Per questo motivo, un atteggiamento intellettuale responsabile non può rinunciare di tematizzarli, se vuole essere coerente con se stesso da un punto di vista sia teoretico che esistenziale. Gli assunti e le loro implicazioni possono essere consapevoli, definendo le convinzioni di base dell'esistenza, o restare in uno stato di inconsapevolezza. In quest'ultimo caso, richiedono di essere esplicitati; in entrambi i casi, devono essere ponderati. Il rifiuto di confrontarsi con le dimensioni radicali e ultime dell'esistenza difficilmente non susciterebbe un'impressione di irresponsabilità. Tale confronto è invece lo scopo della filosofia prima. Per esplicitarlo sono ancora imprescindibili, nella loro concisione, le note formulazioni aristoteliche.

5.1. La filosofia prima in quanto sapienza

Aristotele riconosce alla filosofia prima uno statuto "sapienziale". L'elenco delle note che contraddistinguono la sapienza permette una caratterizzazione sommaria della natura della filosofia prima e del suo statuto.

Secondo lo Stagirita, la sapienza consiste in una «scienza che è gerarchicamente sopraordinata»⁴¹. In quanto "scienza" (*epistêmê*), alla *sophia* appartiene una conoscenza rigorosa, in grado di mostrare le cause di ciò che considera e, quindi, di offrire al *filo-sofo* le risorse per ponderare e comunicare (esibire, illustrare, insegnare, giustificare) la fondatezza delle proprie convinzioni basilari. Infatti, «reputiamo che, in ciascuna scienza, sia più sapiente chi possiede maggiore conoscenza (*akribesteron*) delle cause e chi è più capace di insegnarle agli altri»⁴².

Aristotele identifica uno stretto rapporto tra rigore-esattezza, conoscibilità e gerarchia noetica, in quanto un'istanza che ci permette di conoscere più compiutamente un'altra, è di per sé più conoscibile e fondante, giacché la sua conoscenza illumina la seconda (ad essa subordinata), e non vice-versa⁴³. Da una parte, egli asserisce: «E le più esatte (*akribestatai*) fra le

cipio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, in *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, tomo VIII, Madrid 1987.

⁴¹ Cfr. *Met.*, I, 2, 982 a 16-19.

⁴² *Met.*, I, 2, 982 a 12-14.

⁴³ Aristotele non è utopico: «La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile; una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto» (*Met.*, II, 1, 993 a 30 - 993 b 1). Il motivo addotto è noto: la «difficoltà della

scienze sono soprattutto quelle che vertono intorno ai primi principi»⁴⁴; dall'altra, esplicita: «Ora, conoscibili in massimo grado sono i primi principi e le cause; infatti, mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, viceversa, essi non si conoscono mediante le cose che le sono soggette»⁴⁵. In altre parole, la *sophia* è in grado di adempiere il suo compito ermeneutico e fondativo nei confronti di altre conoscenze, nella misura in cui si confronta con i principi ultimi e basilari⁴⁶. La sapienza, di conseguenza, indaga sulle dimensioni ultime e radicali, che definiscono l'orizzonte definitivo dell'esistenza, e sui relativi presupposti e sulle implicazioni di ogni azione umana, alla luce dei quali esse risultano comprensibili. Per questo motivo la sapienza è "gerarchicamente sopraordinata" e ad essa compete ordinare, articolare, orientare, fondare, interpretare i risultati di altre scienze teoretiche e pratiche: «E la più elevata delle scienze [è] quella che più deve comandare»⁴⁷. Da dove provengono e come si concretano le due note ora accennate?

5.2. *L'esplicitazione ontologica, protologica e teleologica della sapienza*

Aristotele affermava, in primo luogo, che alla sapienza compete l'elaborazione teoretica di visioni di carattere complessivo, corrispondenti quindi all'ultima istanza od orizzonte di comprensione: «Noi riteniamo, in primo luogo, che il sapiente conosca tutte le cose, per quanto ciò è possibile:

ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte» (*Met.*, II, 1, 993 b 8-11).

⁴⁴ *Met.*, I, 2, 982 a 25-26.

⁴⁵ Aristotele specifica che i primi principi e le cause indagate si contraddistinguono perché «mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, invece, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette» (*Met.*, I, 2, 982 b 2-4). Qui si evidenzia il loro carattere paradossale: da una parte, come abbiamo visto, «conoscibili in grado massimo sono i primi principi e le cause; infatti, mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, invece, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette» (*Met.*, I, 2, 982 b 2-4); dall'altra: «Le cose più universali sono le più difficili da conoscere [...] [perché] sono le più lontane dalle apprensioni sensibili. E le più esatte fra le scienze sono soprattutto quelle che vertono intorno ai primi principi» (*Met.*, I, 2, 982 a 24-25).

⁴⁶ Di ciò che la sapienza sia «scienza in massimo grado» e ricercata «per sé medesima», giacché essa è «la scienza di ciò che è in massimo grado conoscibile» (*Met.*, I, 2, 982 a 30 - 982 b 2).

⁴⁷ *Met.*, I, 2, 982 b 4-5. *Met.*, I, 2, 982 a 16-19: «E riteniamo che sia in maggior grado sapienza la scienza che è gerarchicamente sopraordinata rispetto a quella che è subordinata: infatti, il sapiente non deve essere comandato ma deve comandare».

non evidentemente che egli abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente considerata»⁴⁸. Egli, infatti, precisa: «Il conoscere ogni cosa deve necessariamente appartenere soprattutto a chi possiede la scienza dell'universale (*katholou*): costui, infatti, sa, sotto un certo rispetto, tutte le cose [particolari, in quanto queste sono] soggette [all'universale]»⁴⁹.

In secondo luogo, lo Stagirita ne chiarisce il motivo indicando che il filosofo si confronta con il suddetto compito nella misura in cui tematizza la dimensione radicale, primordiale del reale. Egli enuncia in modo succinto, e tuttavia con precisione, la natura della filosofia prima quando asserisce: «C'è una scienza che considera l'ente in quanto ente e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti, nessuna delle altre scienze considera l'ente in quanto ente in universale (*katholou*), ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte»⁵⁰. In queste dense espressioni, lo Stagirita segnala, da una parte, che alla metafisica compete una visione di totalità, a differenza dell'indole settoriale delle scienze. D'altra parte, specifica che la visione complessiva, imprescindibile per orientarsi nell'esistenza in modo coerente con la natura intellettuale e libera dell'uomo, si raggiunge non tramite la giustapposizione di conoscenze circoscritte, ma grazie all'indagine della base del reale (presupposta nelle scienze particolari e non indagata da esse) e delle sue implicazioni. Le comprensioni di portata universale riguardano proprio l'ente in quanto ente e costituiscono il primo tratto distintivo della sapienza e del sapiente. La tematizzazione dell'ente nel suo essere si contraddistingue dal metodo "analogico" che si adopera nella metafisica. Di qui il rapporto tra la riflessione ontologica e l'elaborazione dell'orizzonte di comprensione ultimo. La filosofia prima si qualifica, innanzitutto, come *onto-logia*, e già da essa deriva la sua natura *sapienziale*.

Orbene, se la conoscenza rigorosa non consiste in impressioni o in idee vaghe, essa non si può limitare alla mera attestazione dell'accadere degli eventi e delle reazioni dell'uomo nei loro confronti. Al pensiero appartiene la pretesa di indirizzarsi verso le spiegazioni (cause o motivazioni) di

⁴⁸ *Met.*, I, 2, 982 a 8-10.

⁴⁹ *Met.*, I, 2, 982 a 21-23. La conoscenza dell'universale non si comprende nella *Metafisica* come un progredire sulla linea dell'astrazione, verso un genere supremo, ma adoperando il pensiero analogico; confondere la riflessione metafisica (con la sua epistemologia analogica) con le metodologie che si occupano direttamente di contenuti eidetici (propri delle scienze settoriali) ha comportato non pochi malintesi. Per questa importante questione cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boeth. De Trinitate*, qq. V e VI; e F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, cit., pp. 17-33, pp. 155-180.

⁵⁰ *Met.*, IV, 1, 1003 a 20-26.

quanto accade e di essere in grado di esibirle e giustificarle dinanzi agli altri. In altri termini, è proprio del pensiero l'impegno per incamminarsi verso la dimensione originaria del reale, sia in quanto dimensione essenziale della realtà considerata, sia in quanto istanza a cui tale realtà rinvia. Lo Stagirita sottolinea a questo proposito: «Noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più all'arte che all'esperienza. (...) E, questo, perché i primi [coloro che possiedono arte] sanno la causa, mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso; invece gli altri conoscono il perché e la causa»⁵¹.

La filosofia prima non può venire meno a un tale impegno costitutivo del pensiero, tanto meno confrontandosi con la dimensione definitiva dell'esistenza. Per questo motivo, Aristotele aggiunge: «Dunque anche noi dobbiamo ricercare le cause prime dell'ente in quanto ente»⁵². Le cause e i principi ricercati dalla metafisica saranno i principi primi e le cause ultime, poiché lo sono dell'ente nel suo essere. «Ricerchiamo — ribadisce Aristotele — i principi e le cause supreme»⁵³. In conclusione, la filosofia prima si contraddistingue, oltre che per la sua indole *onto-logica*, per la sua natura *proto-logica* e *aitio-logica*⁵⁴.

Il carattere protologico della metafisica risponde di nuovo alle sue esigenze in quanto sapienza, giacché i principi indagati sono sia i principi assunti grazie ai quali l'intelligenza pensa, sia le cause a cui il reale rinvia nella sua dimensione radicale, le quali costituiscono le implicazioni ultime che determinano l'orizzonte che permette la fondazione, l'ermeneutica e l'articolazione delle conoscenze settoriali, e l'orientarsi complessivo nell'esistenza. Il rapporto circolare tra conoscenza dei principi e altre conoscenze si manifesta di nuovo: i primi principi, colti dall'*intellectus* (*nous*), costituiscono i presupposti per le ulteriori conoscenze (della *scientia*, *epistêmê*, ma anche della ragione pratica: *ars*, *technê* e *prudentia*, *phronêsis*). A loro volta, le conoscenze settoriali e pratiche permettono una maggiore conoscenza dei principi, i quali, tematizzati e indagati dalla *sapientia* (*sophia*), permetteranno di articolare, interpretare, fondare e orientare le conoscenze scientifiche e pratiche, senza sostituirle o dedurle. L'autonomia di queste ultime non è in contraddizione con il loro rapporto con la sapienza⁵⁵.

⁵¹ *Met.*, I, 1, 981 a 24-30.

⁵² *Met.*, IV, 1, 1003 a 31-32.

⁵³ *Met.*, IV, 1, 1003 a 26-27.

⁵⁴ Cfr. *Met.*, I, 1, 981 b 27-29.

⁵⁵ Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *Il ruolo della "compositio" in metafisica*, in Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica (a cura di S. BROCK), Armando, Roma 2004, pp. 49-64.

Tuttavia, la filosofia prima in quanto sapienza riceve ancora un'ulteriore caratterizzazione da Aristotele: «E la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui viene fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene»⁵⁶. La metafisica è ontologica, protologica e *teleologica*: «Da tutto ciò [...] risulta che il nome che è oggetto della nostra indagine si riferisce ad una *unica e medesima scienza*; essa deve speculare intorno ai principi primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose è una causa»⁵⁷.

È evidente, inoltre, che la filosofia prima, da un lato, non ha come scopo un rendimento pragmatico; e, d'altro lato, che essa costituisce l'ambito in cui si ricerca la verità ultima, quella che è desiderata in quanto tale da un pensiero mosso dalla consapevolezza dell'esigenza di conoscere la verità. E ciò non soltanto per essere in grado di vivere con autenticità la propria esistenza, ma anche come risposta alla teleologia di un essere intellettuale⁵⁸. L'atto cui mira l'indagine metafisica consiste nella contemplazione della verità ultima, per quanto sia possibile per l'uomo.

⁵⁶ *Met.*, I, 2, 982 b 4-7. Tommaso d'Aquino aggiunge: «Illa scientia se habet ad alias ut principalis, sive ut architectonica ad servilem sive ad famulantem, quae considerat causam finalem, cuius causa agenda sunt singula; sicut apparet in his, quae supra diximus. Nam gubernator, ad quem pertinet usus navis, qui est finis navis, est quasi architector respectu navisfactoris, qui ei famulatur. Sed praedicta scientia maxime considerat causam finalem rerum omnium. Quod ex hoc patet, quia hoc cuius causa agendo sunt singula, *est bonum uniuscuiusque*, idest particulare bonum. Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura: et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum» (*In Met.*, L. I, l. 2, n. 50).

⁵⁷ *Met.*, I, 2, 982 b 7-10. Tommaso osserva: «Quod ex omnibus praedictis apparet, quod in eamdem scientiam cadit nomen sapientiae, quod quaerimus; scilicet in illam scientiam, quae est theorica, idest speculativa primorum principiorum et causarum. Hoc autem manifestum est quantum ad sex primas conditiones, quae manifeste pertinent consideranti universales causas. Sed, quia sexta conditio tangebatur finis considerationem, quae apud antiquos non manifeste ponebatur esse causa, ut infra dicitur; ideo specialiter ostendit, quod haec conditio est eiusdem scientiae, quae scilicet est considerativa primarum causarum; quia videlicet ipse finis, qui est bonum, et cuius causa fiunt alia, est una de numero causarum. Unde scientia, quae considerat primas et universales causas, oportet etiam quod consideret universalem finem omnium, quod est optimum in tota natura» (*In Met.*, L. I, l. 2, n. 51).

⁵⁸ *Met.*, I, 2, 982 b, 12-21: «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o problemi riguardanti la generazione dell'intero

Ciò nonostante, il valore sapienziale della metafisica si evidenzia costantemente, appena si considera, ad esempio, la rilevanza della questione dell'*identità* in ordine alla discussione intorno ai diritti della persona umana. La domanda se è possibile o meno considerare l'uomo in termini di un'*identità* costitutiva e in che cosa essa consista, si ripercuote nel dibattito su tematiche di bioetica, di palese attualità⁵⁹. Oppure, la comprensione di se stessi come creati da un Dio misericordioso al quale l'uomo si può rivolgere, determina un orizzonte esistenziale opposto a una visione atea dell'esistenza, con conseguenze quotidiane in ogni campo dell'agire umano⁶⁰.

Il culmine della metafisica è costituito dall'apertura speculativa alla conoscenza di Dio⁶¹. La verità ultima, come indicava lo Stagirita, risiede in Dio. Ne segue che nella riflessione che ci conduce a riconoscerla (teologia) e nella contemplazione di Dio si compie il *telos* intellettuale dell'uomo. Nel contempo, alla luce della verità su Dio raggiunta, si comprendono più appieno le realtà finite⁶². La sapienza è *teo-logica*. Ma proprio per questo carattere della sua natura, la filosofia prima non costituisce l'ultimo momento della ricerca dell'uomo. Per l'uomo credente, la filosofia prima apre alla fede, dove si raggiunge l'ultima sapienza⁶³.

universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica».

⁵⁹ La persona è tale per la sua costituzione ontologica o esclusivamente grazie al riconoscimento degli altri? Cfr. R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.

⁶⁰ In ambito domestico, nelle scelte sociali e politiche, nel campo estetico, ecc., cfr. G. STEINER, *Grammatiche della creazione*, Garzanti, Milano 2003.

⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, *In Met., Prooemium*: «Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur».

⁶² Cfr. L. ROMERA, *L'oggetto della metafisica include Dio?*, in *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, (a cura di S. BROCK), cit., pp. 115-148.

⁶³ Cfr., ad esempio, TOMMASO D'AQUINO, *Super Boeth. De Trinitate*, q. III, a. 2.

Metafisica e desiderio della felicità nella *Summa contra Gentiles* di san Tommaso

LUCA F. TUNINETTI

1. La ripresa del concetto aristotelico di felicità in san Tommaso

Nel terzo libro della *Summa contra Gentiles* san Tommaso ci ha lasciato una trattazione sul desiderio della felicità che è tra le più ampie e articolate tra quelle che troviamo nelle sue opere. Ma più ancora, si può dire che il tema del desiderio della felicità e del significato che la metafisica ha in rapporto a tale desiderio sia uno dei temi centrali di quest'opera, che propriamente non è una "summa" e certamente non è uno scritto rivolto "contro i gentili", nel senso che non è un'opera caratterizzata in modo specifico da un'intenzione polemica o apologetica¹.

¹ Per giustificare questa affermazione dovrei riprendere la complicata discussione sugli eventuali destinatari e sul carattere proprio della *Summa contra Gentiles*; non essendo possibile farlo in questa sede, mi limito a rimandare allo studio fondamentale di R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils. Introduction*, Éditions Universitaires, s.l. 1993; p. Gauthier aveva proposto la sua interpretazione della *Summa contra Gentiles* come opera di sapienza teologica già nella sua introduzione a una traduzione francese apparsa nel 1961 ("Introduction historique" in *S. Thomas d'Aquin. Contra Gentiles*, Lethielleux, Paris 1961, pp. 7-123); vari autori hanno cercato di respingere gli argomenti di Gauthier, senza però riuscire, a mio avviso, a difendere in modo persuasivo l'interpretazione che si voleva tradizionale o una sua versione in vario modo riveduta: cfr. tra gli altri A. PEGIS, *Qu'est-ce que la Summa contra Gentiles?*, in *L'homme devant Dieu: mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, vol. 2, Aubier, Paris 1964, pp. 169-182; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Publications Universitaires, Louvain e Béatrice Nauwelaerts, Paris 1966, pp. 318-323 [nella seconda edizione, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve e Peeters, Louvain 1991, pp. 287-290]; Q. TURIEL, *La intención de Santo Tomás en la "Summa contra Gentiles"*, "Studium" (Madrid), 14 (1974), pp. 371-401; A. PATFOORT, *La finalité apostolique de la Somme contre les Gentils*, "Angelicum", 59 (1982), pp.

La *Summa contra Gentiles* si apre con una esaltazione della sapienza in cui si può avvertire l'eco di quel genere di scritti con cui gli autori antichi esortavano i giovani a dedicarsi alla filosofia². Con un accento di partecipazione personale altrimenti insolito, san Tommaso ci comunica qui la convinzione che il compito che a lui è dato di svolgere è il compito del sapiente. Ed è significativo peraltro che per esprimere il momento più alto di quella che potremmo chiamare la sua confessione egli usi parole altrui, più precisamente le parole di sant'Ireneo: «Sono consapevole che il compito che Dio ha affidato alla mia vita o comunque il mio compito principale è di parlare di lui con ogni mia parola e ogni mio pensiero» (I, cap. 2)³.

3-22 [ripreso in *Saint Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie*, FAC, Paris 1983, pp. 103-130; trad. it. *Tommaso d'Aquino. Introduzione a una teologia*, Marietti, Genova 1988, pp. 87-110]; R. A. TE VELDE, *Natural Reason in the Summa contra Gentiles*, "Medieval Philosophy and Theology", 4 (1994), pp. 42-70 [adesso in B. DAVIES (ed.), *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 117-140]; L. ELDERS, *Les destinataires de la Somme contre les gentils*, in A. PIOLANTI (ed.), *S. Tommaso filosofo: Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso e Libreria Editrice Vaticana, s.l. 1995, pp. 287-304; per due interpretazioni complessive della *Summa contra Gentiles* che accolgono sostanzialmente i risultati di P. Gauthier ma vogliono arrivare a conclusioni più ambiziose sulla natura di quest'opera, cfr. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1974, pp. 475-680; T. HIBBS, *Dialectic and narrative in Aquinas: an interpretation of the Summa contra gentiles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame e London 1995; un discorso a sé meriterebbe anche l'interpretazione dei primi tre libri della *Summa contra Gentiles* come esposizione paradigmatica di una "teologia naturale pienamente sviluppata" proposta da N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles I*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 23-53; nella sua recente introduzione alla *Summa contra Gentiles* R. SCHÖNBERGER (*Thomas von Aquins "Summa contra gentiles"*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001) accenna alla questione della destinazione dell'opera (pp. 10-13), ma preferisce soffermarsi piuttosto sull'esposizione del suo contenuto; non mi è stato accessibile il volume di H. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der "Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg 1997.

² Cfr. M. JORDAN, *The Protreptic Structure of the Summa contra Gentiles*, "The Thomist", 50 (1986), pp. 173-209, specialmente pp. 191-195 [non mi pare però convincente il tentativo dell'autore di attribuire un carattere "protreptico" all'opera nel suo insieme].

³ I riferimenti alla *Summa contra Gentiles* verranno dati direttamente nel testo con l'indicazione del libro (se necessario) e del capitolo; per facilitare il reperimento dei testi di cui parlo darò in qualche caso anche l'indicazione del numero dei paragrafi della diffusa edizione a cura di C. Pera (Marietti, Taurini e Romae 1961); questa edizione riproduce il testo dell'edizione Leonina (tt. XIII-XV) con alcune correzioni segnalate o approvate dalla Commissione Leonina; per un elenco più completo e preciso di correzioni da apportare al testo leonino cfr. GAUTHIER, *Somme contre les Gentils*, cit., pp.

La lettura dei capitoli iniziali dell'opera potrebbe lasciare l'impressione che Tommaso non voglia precisare se la sapienza di cui parla sia una sapienza teologica o una sapienza filosofica. In realtà non credo che possano esservi dubbi sul fatto che la sapienza cui Tommaso si sente dedicato è una sapienza teologica: «Propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica proficitur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios» (cap. 2). Tuttavia nel definire le caratteristiche della sapienza nel primo capitolo Tommaso non esita a ricorrere all'aiuto di Aristotele. Fin dall'inizio la sapienza teologica così come Tommaso la intende appare capace di accogliere e continuare la ricerca dei filosofi antichi e in questo senso il tema della felicità ha un ruolo fondamentale.

Le riflessioni di Tommaso sulla felicità nel terzo libro della *Summa contra Gentiles* riprendono esplicitamente le pagine dell'*Etica nicomachea* in cui Aristotele ha affrontato la questione della felicità. Nel capitolo 44 san Tommaso stesso ci offre una sintesi assai precisa della dottrina aristotelica della felicità⁴. Torneremo più avanti sulle ragioni che hanno spinto qui il teologo domenicano a vestire i panni dello storico della filosofia. Intanto possiamo accettare volentieri l'aiuto che egli ci dà per riassumere gli insegnamenti dello Stagirita. Nel primo libro dell'*Etica*, ci ricorda dunque san Tommaso, Aristotele prova che la felicità dell'uomo è l'attività da lui svolta in base alla virtù perfetta. Per questo il Filosofo deve poi approfondire l'indagine sulle virtù distinguendo virtù morali e virtù intellettuali. Nel decimo libro dell'*Etica* Aristotele mostra poi che la felicità ultima dell'uomo sta nella speculazione, per cui non può trovarsi né nell'atto delle virtù morali né in quello della prudenza e dell'arte, ma si troverà invece nella

45-57; al volume di p. Gauthier ci si dovrà ormai riferire anche per il prezioso indice degli autori citati da san Tommaso: pp. 183-204; in appendice al tomo XIII (pp. 6*-61*) e al tomo XIV (pp. 14*-41*) dell'edizione Leonina è riportata una trascrizione di quanto rimane del testo autografo di san Tommaso in cui sono segnalate le correzioni e i rifacimenti apportati dall'autore alla sua opera.

⁴ Cfr. III, cap. 44, n. 2216: «Probat [Aristoteles] in I *Ethicorum* quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam: unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales. Ostendit autem in X quod ultima felicitas hominis est in speculatione. Unde patet quod non est in actu alicuius virtutis moralis; nec prudentiae nec artis, quae tamen sunt intellectuales. Relinquitur ergo quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter tres residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in VI *Ethicorum*: unde et in X *Ethicorum* sapientem iudicat esse felicem. Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicit in VI *Ethicorum*: et in principio *Metaphysicae* scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest».

più alta tra le restanti virtù intellettuali ovvero nella sapienza: «Unde et in X Ethicorum sapientem iudicat esse felicem». Ma che cos'è la sapienza per Aristotele? Nel sesto libro dell'*Etica* lo Stagirita la definisce come il vertice delle scienze speculative e all'inizio della *Metafisica* egli chiama sapienza la scienza di cui intende trattare in quell'opera. Agli occhi di san Tommaso si stabilisce così chiaramente nell'insegnamento aristotelico il nesso tra la metafisica e il desiderio della felicità: la sapienza in cui consiste la felicità è appunto la metafisica. Conclude Tommaso: «Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest».

La breve sintesi del pensiero aristotelico che Tommaso ci ha dato appare ben fondata negli scritti dello Stagirita. Interpretazioni recenti tendono a contrapporre la concezione della felicità esposta nel libro decimo dell'*Etica nicomachea* a quella che sarebbe sostenuta nel libro primo⁵. Ma queste interpretazioni non sembrano tenere sufficientemente conto del fatto che nel libro primo Aristotele solleva una questione che troverà una soluzione definitiva nel libro decimo e che d'altra parte nello stesso libro primo non mancano le indicazioni di quella che sarà la soluzione proposta⁶. Più difficile è la questione di come si debba intendere all'interno dello stesso libro decimo il rapporto tra la felicità perfetta e quella forma di vita che consiste nell'esercizio delle virtù etiche. Di ciò san Tommaso non si cura nella sua sintesi, anche se, come vedremo, ha un'idea ben chiara anche a questo proposito.

Tommaso ha pienamente ragione, a mio avviso, quando identifica l'attività teoretica di cui parla il decimo libro dell'*Etica* con la metafisica. In effetti Aristotele non dice che la felicità consiste nell'attività teoretica in quanto tale, ma che l'attività dell'intelletto in cui la felicità perfetta consiste è di carattere contemplativo ovvero che la felicità è una certa forma di contemplazione: ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις (1178b32). La felicità perfetta consiste dunque per Aristotele in quella forma di contemplazione che è la metafisica.

⁵ Per alcune informazioni sulle interpretazioni della nozione aristotelica di felicità, cfr. C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989, pp. 216-220; per una interpretazione attenta di tale nozione nel quadro dell'etica aristotelica, cfr. anche I. YARZA, *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea I*, Armando, Roma 2001.

⁶ Cfr. *Eth. Nic.* I, 7, 1098a16-18: «Il bene dell'uomo consiste in un'attività dell'anima secondo virtù o secondo la più perfetta delle sue virtù»; cfr. anche 8, 1098b30: «La definizione della felicità che è stata data concorda con quella di coloro che dicono che essa è la virtù o una virtù particolare».

Se la cosa ci sorprende, ciò dipende probabilmente innanzi tutto dal fatto che non abbiamo una idea sufficientemente chiara di che cosa fosse per Aristotele la metafisica. La felicità può essere cercata nella metafisica perché la metafisica è sapienza ovvero la più alta delle virtù dell'intelletto: non semplicemente un discorso, ma una perfezione dell'uomo. E può essere tale perché Aristotele si muove in una prospettiva solidamente realistica. Forse niente può farci rendere conto della diversità della prospettiva propria della filosofia moderna rispetto a quella aristotelica quanto il mutamento del senso della parola 'teoria': la 'teoria' che per Aristotele era apertura disinteressata al reale diventa nella epistemologia contemporanea un insieme di proposizioni, un modello costruito per certi scopi la cui conformità con certi aspetti del reale andrà successivamente verificata. Nella prospettiva realistica di Aristotele il valore della conoscenza non dipende dal valore del metodo usato, ma dal valore dell'oggetto conosciuto. La ricerca delle cause ultime delle cose comporta sempre in questo senso un certo quale trascendimento di sé da parte dell'uomo che la pratica.

In ogni caso san Tommaso non sembra aver torto nell'attribuire ad Aristotele l'idea che la felicità sia da cercare nella metafisica. Nel passo che abbiamo letto quelli che parrebbero eventualmente discutibili dal punto di vista dell'esegesi aristotelica sono l'accento alla felicità acquisibile in questa vita e l'identificazione della metafisica con la conoscenza delle "cose divine": forse che Aristotele ci dice mai qualcosa sul destino dell'uomo dopo la morte? e la metafisica per lui è davvero innanzi tutto conoscenza di Dio?

Per quanto riguarda la prima questione, Aristotele appare quanto meno incerto se non francamente scettico sulla possibilità stessa che i defunti partecipino di qualche bene o di qualche male (1101a34-b1). Egli sembra considerare l'ipotesi che l'uomo possa essere felice solo dopo la morte tanto assurda da non meritare neppure di essere presa in considerazione (1100a11-14). Il detto di Solone secondo cui bisogna aspettare che un uomo sia morto per poterlo dire felice può significare soltanto che è possibile giudicare se la vita di un uomo sia stata felice soltanto quando essa sia trascorsa completamente (ibid. 14-17 e 32-34). Aristotele ritiene comunque che quando degli uomini in modo durevole agiscono virtuosamente e sono sufficientemente provvisti di beni esteriori noi possiamo tranquillamente affermare che sono felici; certamente le cose possono anche cambiare, ma questo dipende dal fatto che quelli di cui stiamo parlando sono pur sempre uomini: μακαρίουσ δ'ἀνθρώπουσ (1101a20-21, cfr. ibid. 14-21).

È legittimo il dubbio che nella sua sintesi Tommaso per motivi teologici abbia un poco forzato l'interpretazione dei testi aristotelici⁷. Per cercare di chiarire la questione è opportuno prendere in considerazione il contesto nel quale Tommaso è arrivato a offrire la sintesi della dottrina aristotelica che abbiamo letto, cioè dobbiamo esaminare come si sviluppa l'indagine sulla felicità nel terzo libro della *Summa contra Gentiles*⁸.

2. La determinazione della felicità

L'indagine sulla felicità parte qui dalla considerazione di Dio come fine di tutte le cose. Il fine ultimo di tutte le cose è un unico bene che è il Sommo Bene ovvero Dio (cap. 17). Ma Dio non è il fine di tutte le cose allo stesso modo. Dio è infatti il fine di tutte le cose nel senso che è qualcosa che tutte le cose, ciascuna a suo modo, devono ottenere (e non nel senso di qualcosa che l'agire costituisce e neppure nel senso di qualcosa a cui le cose devono dare qualcosa) (cap. 18). Più precisamente, il fine ultimo delle cose è diventare simili a Dio (cap. 19) e tutte le cose tendono a imitare la sua bontà nel loro essere e nel loro agire (cap. 20). Ma le creature dotate di intelletto raggiungono Dio anche conoscendolo intellettualmente e quindi il fine di tali creature è conoscere Dio (cap. 25)⁹. Non è vero poi, come qualcuno potrebbe pensare, che il fine di ciascuna creatura intellettuale sia di conoscere la realtà più alta accessibile al proprio intelletto ("optimum intelligibile") e che nel caso della suprema creatura intellettuale questo

⁷ Sulla interpretazione della concezione aristotelica della felicità da parte di Tommaso e prima di lui di Alberto Magno, rimane ancora utile l'analisi fatta da Gauthier nell'ambito di uno studio sulla morale dell'"averroismo latino" (anche a prescindere dal giudizio che si voglia dare sulla tesi dell'autore secondo cui l'"aristotelismo integrale" deriverebbe da una lettura dei testi aristotelici da parte di Alberto e Tommaso che non era sufficientemente cosciente della diversità radicale tra il pensiero dello Stagirita e il cristianesimo): *Trois commentaires "averroistes" sur l'Éthique à Nicomaque*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge", 22-23 (1948), pp. 187-336, in particolare pp. 244-269.

⁸ Per alcune analisi di queste pagine nella letteratura recente, cfr. HIBBS, *Dialectic and Narrative* [1995], cit., pp. 104-115; R. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins "Summa contra gentiles"* [2001], cit., pp. 135-152; G. COTTIER, *Le désir de Dieu. Sur les traces de saint Thomas*, Parole et Silence, s.l. 2002, pp. 181-188 e 209-227; A. VALSECCHI, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, pp. 246-268.

⁹ Cfr. G. COTTIER, *Intelligere Deum finis omnis intellectualis substantiae (C. G. III, 25)*, in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. 1, Pontificia Accademia di S. Tommaso e Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 143-162 [ripreso in *Le désir de Dieu*, cit., pp. 189-208].

eventualmente sia Dio, ma nel caso delle altre creature e in particolare dell'uomo sia qualcosa di inferiore a Dio: il fine di ogni sostanza intellettuale anche infima è conoscere Dio. Gli argomenti che Tommaso porta a sostegno di questa tesi ci fanno riflettere sulla natura del desiderio che l'uomo ha di conoscere, mettendo in evidenza un dinamismo che non può arrestarsi prima che l'intelletto arrivi a conoscere Dio. Il fine ultimo dell'uomo e di ogni sostanza dotata di intelletto si chiama felicità o beatitudine. La beatitudine o felicità ultima di ogni sostanza intellettuale sta dunque nel conoscere Dio: su questo concordano il Vangelo — che proclama «beati i puri di cuori perché vedranno Dio» (Mt 5, 8) e pone la vita eterna nella conoscenza di Dio (Gv 17, 3) — e Aristotele, il quale afferma che la felicità ultima consiste nella contemplazione dell'oggetto più alto¹⁰.

D'altra parte si potrebbe però pensare che la felicità ultima dell'uomo non stia nel conoscere Dio, ma nell'amarlo o in qualche altro atto con cui la volontà si rivolge a Dio (cap. 26). Per contro Tommaso dimostra che non è possibile che il fine ultimo consista in un atto della volontà invece che in un atto dell'intelletto. Gli argomenti a sostegno della tesi contraria non sono concludenti, in particolare non è vero che la volontà è superiore all'intelletto perché la muove, giacché è l'intelletto che muove la volontà "primo et per se". San Tommaso non si sofferma a dimostrare che la felicità dell'uomo non può stare nell'amore più che nella conoscenza di Dio per il fatto che gli pare impossibile che essa possa comunque consistere in un atto della volontà. Il teologo deve qui affrontare un problema che la dottrina non-aristotelica della volontà portava all'interno della dottrina aristotelica della felicità e lo risolve al livello radicale di una riflessione sul rapporto di intelletto e volontà. Egli osserva però che, proprio perché non possiamo volere quello che non conosciamo, l'intelligenza arriva a Dio prima della volontà e accenna anche al fatto che è il possesso del bene che rende perfetto l'amore.

Nei capitoli successivi (capp. 27-36) Tommaso corregge una serie di opinioni sbagliate sulla felicità. Nel capitolo 37 riassume i risultati di questa indagine rifacendosi a una tripartizione dei beni in beni esteriori, beni del corpo e beni dell'anima che Aristotele già considerava tradizionale (cfr. Eth. Nic. I, 8, 1098b 9-18). La felicità ultima dell'uomo non può con-

¹⁰ Cfr. III, cap. 25, n. 2068: «Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, *felicitas* sive *beatitudo* nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum. Hinc est quod dicitur Matth. 5, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Et Ioan. 17, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum*. Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo *Ethicorum*, concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse *speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis*».

sistere né nei beni esteriori, né nei beni del corpo. Consideriamo allora i beni dell'anima. Nell'anima vi è una parte sensitiva e una parte intellettiva e certamente la felicità non può stare nei beni della parte sensitiva. Tra i beni della parte intellettiva si distinguono le attività delle virtù morali e le attività delle virtù intellettuali. La felicità ultima non si trova però né nell'esercizio delle virtù morali né nell'esercizio di quelle tra le virtù intellettuali che riguardano l'azione (arte e prudenza). Per esclusione non resta che ammettere che la felicità stia nella contemplazione della verità.

Nei capitoli precedenti Tommaso non aveva esposto sistematicamente i criteri che un bene deve soddisfare per essere riconosciuto come il sommo bene dell'uomo, ma nel capitolo 37 riprende positivamente i criteri che di volta in volta erano serviti a escludere le risposte inadeguate alla questione della felicità: il sommo bene deve essere un bene propriamente umano e non comune all'uomo e agli animali, deve far somigliare l'uomo a Dio, non deve essere finalizzato ad altro, deve essere stabile e soggetto alla volontà e non alla fortuna. Un altro criterio emerso nei capitoli precedenti era quello secondo cui l'uomo felice non può essere malvagio: per Tommaso non occorre giustificare l'affermazione, del resto tradizionale, che la felicità è il premio della virtù¹¹. Questo però certamente per lui non è semplicemente un postulato nel senso kantiano. Neanche i criteri precedenti, del resto, sembravano richiedere per Tommaso una giustificazione. Se una giustificazione non è necessaria, non è però perché si tratti di componenti formali della nozione di felicità di cui una definizione debba tenere conto per risultare adeguata. Chi pone la felicità per es. nella ricchezza non si trova in contraddizione con la definizione della parola "felicità", ma si trova in contraddizione con il proprio desiderio. In questo senso quali caratteristiche abbia la felicità viene spiegato da una indagine sulla natura umana, ma non viene dedotto da questa.

La felicità ultima consiste nella contemplazione della verità e tutte le altre operazioni umane sono finalizzate alla contemplazione (cap. 37, n. 2158). Tommaso dà così per risolta la questione del rapporto tra la contem-

¹¹ Cap. 27, n. 2103: «Felicitas enim est virtutis praemium»; cfr. anche cap. 144, n. 3181: «Praemium autem virtutis est beatitudo»; cap. 148, n. 3214: «Felicitas enim virtutis praemium ponitur»; IV, cap. 54, n. 3928: «Manifestum est quod beatitudo virtutis est praemium»; cap. 91, n. 4247: «[beatitudo] est virtutis praemium»; si rifà a un passo dell'*Etica nicomachea* (I, 1099b16-17), in cui Aristotele per la verità non afferma che la felicità è premio della virtù, ma che pure se fosse tale e non fosse dono degli dei sarebbe comunque una realtà divina; secondo Gauthier (*Somme contre les Gentils*, cit., p. 69), Tommaso non sente il bisogno di menzionare Aristotele perché espressioni uguali si trovavano anche in san Cipriano e in sant'Agostino; ma la stessa espressione aristotelica sembra aver preso la forma di un adagio (cfr. *Auctoritates Aristotelis*, ed. Hamesse, p. 234: «Felicitas est praemium virtutis»).

plazione e le attività della vita. Però, aggiunge, la felicità umana non può consistere nella contemplazione che dipende dall'intellezione dei principi o dalle scienze che studiano le cose più basse, ma deve consistere nella contemplazione che è propria della sapienza ovvero nella considerazione delle cose divine. Con ciò si è dimostrato anche per via induttiva ("inductionis via") come si era già dimostrato per via deduttiva ("rationibus") che la felicità ultima dell'uomo consiste nella contemplazione di Dio (n. 2160).

Si tratta ora di vedere quale sia la conoscenza di Dio in cui consiste la felicità ultima della sostanza intellettuale. Vi è infatti una conoscenza di Dio generica e confusa che hanno quasi tutti gli uomini, ma essa non basta a dare la felicità (cap. 38). Vi è poi una conoscenza di Dio superiore a questa che è quella ottenuta con la dimostrazione, ma neppure questa basta a dare all'uomo la felicità ultima perché è riservata a pochi, perché non è immune dall'errore e dall'incertezza e perché rimanda essa stessa a una conoscenza ulteriore (cap. 39). Il fatto stesso che la metafisica sia riservata a pochi è una ragione per ritenere che la conoscenza di Dio che essa può raggiungere non sia la conoscenza in cui consiste la felicità ultima dell'uomo (n. 2168): ciò che solo pochi individui particolarmente dotati potrebbero raggiungere non può essere il bene che il cuore di ogni uomo desidera (v. anche cap. 44, n. 2215).

Se è consapevole dei limiti della metafisica, san Tommaso non crede d'altra parte che la fede possa essere un sostituto della metafisica. La conoscenza di Dio attraverso la fede è infatti superiore a quella ottenuta dalla metafisica nel senso che ci fa conoscere cose a cui la dimostrazione non può arrivare (cap. 40). Ma la fede è per un altro verso una conoscenza imperfetta che per sua natura esige prima e dopo di sé una conoscenza superiore. L'uomo non può quindi trovare neppure nella fede la propria felicità compiuta.

A questo punto Tommaso ritiene che resti da esaminare la possibilità di una conoscenza superiore di Dio che noi potremmo eventualmente conseguire attraverso la conoscenza delle sostanze intellettuali separate dalla materia (cap. 41, n. 2180). Più precisamente, egli ha presente la posizione di certi filosofi che ritengono che la felicità ultima dell'uomo consista propriamente nella conoscenza che questi può avere delle sostanze separate (n. 2181). Di fatto, nel resto di questo capitolo 41 e nei due capitoli successivi Tommaso confuta le teorie di tre filosofi che hanno affermato che noi possiamo conoscere le sostanze separate in questa vita: mentre Avempace (cap. 41) ha ritenuto che noi arriviamo alla conoscenza delle sostanze separate attraverso la conoscenza delle essenze astratte, per Alessandro (di Afrodisia, cap. 42) e in modo diverso anche per Averroè (cap. 43) la conoscenza delle sostanze separate dipende da una qualche unione ("conti-

nuatio”) con l’intelletto agente concepito come una Intelligenza superiore. Qui starebbe per Averroè la felicità ultima (n. 2204).

Quali che siano più precisamente le fonti a cui san Tommaso attinge¹², è un fatto che egli vede stabilirsi in taluni interpreti di Aristotele un legame tra la dottrina della felicità contemplativa esposta nel decimo libro dell’*Etica* e una visione, insieme psicologica e cosmologica, in cui l’intelletto agente di cui parla il *De anima* appare come l’ultima delle Intelligenze che derivano per gradi successivi dal Primo Principio. Questo spiega perché egli abbia ritenuto necessario soffermarsi nella sua indagine sulla felicità a considerare la conoscenza che noi possiamo avere delle sostanze separate; e spiega pure perché si senta obbligato a tracciare nel capitolo 44 la breve sintesi della dottrina aristotelica della felicità che abbiamo anticipato: san Tommaso vuole mostrare infatti che non è vero che la felicità dell’uomo consista nella conoscenza delle sostanze separate ottenuta attraverso l’unione con l’intelletto agente e che d’altra parte Aristotele stesso non ha pensato che essa consistesse in quel tipo di conoscenza, ma ha ritenuto, come abbiamo visto, che la suprema felicità che l’uomo può raggiungere in questa vita stia nella conoscenza delle cose divine che si ottiene praticando le scienze speculative. L’idea che le cose divine si possano conoscere attraverso una sorta di sviluppo in noi di un intelletto che è unito all’intelletto agente è invece una invenzione dei commentatori¹³.

¹² Per un’analisi di queste pagine della *Summa contra Gentiles* in riferimento alle loro fonti e alla loro recezione da parte di alcuni pensatori della fine del XIII secolo, cfr. C. STEEL, *Medieval Philosophy: An Impossible Project? Thomas Aquinas and the “Averroistic” Ideal of Happiness*, in J. A. AERTSEN e A. SPEER (edd.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, de Gruyter, Berlin 1998 (Miscellanea Mediaevalia, 26), pp. 152-174; sulla diffusione nel pensiero islamico dell’idea dell’unione (*continuatio o copulatio*) con l’Intelligenza Agente come massima felicità, cfr. M. CAMPANINI, *Introduzione alla filosofia islamica*, Editori Laterza, Roma e Bari 2004, 117-120; sulla cosmologia emanatista che è sottesa a questa concezione, pp. 90-103; per un giudizio prudente e documentato sul dibattito storiografico relativo alla diffusione di queste idee nel mondo latino a partire da Alberto Magno e sull’influenza degli autori arabi e bizantini, cfr. L. BIANCHI, *Felicità intellettuale, “ascetismo” e “arabismo”*: nota sul *De summo bono di Boezio di Dacia*, in M. BETTETINI e F. PAPARELLA (edd.), *De vita beata. La felicità del Medioevo*, Atti del XIII Congresso Sispim, Milano 12-13 settembre 2003, Fidem, Louvain-la-Neuve, in corso di stampa [ringrazio l’autore per aver gentilmente messo a mia disposizione il testo del suo intervento].

¹³ Cfr. III, cap. 44, n. 2216: «Patet autem quod nec Aristoteles, cuius sententiam sequi conantur praedicti philosophi, in tali continuatione ultimam felicitatem hominis opinatus est esse. [Segue l’esposizione della dottrina aristotelica riportata sopra nella nota 4.] Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas, non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam».

Parlando di “cose divine”, san Tommaso si esprime comunque in un modo che appare rispettoso dell’aristotelismo genuino, forse a prezzo di una qualche ambiguità. Perché, come abbiamo visto, egli è convinto che ciò che l’uomo desidera è precisamente la conoscenza dell’unico Dio. Inevitabilmente Tommaso tende a leggere in una chiave monoteista delle espressioni che in Aristotele hanno forse un senso meno definito, ma egli può essere legittimamente convinto di continuare lo sforzo del filosofo greco, quando, cogliendo il movimento che porta nel pensiero di questi dal mondo fisico alla realtà soprasensibile, lo prolunga fino ad arrivare al Primo Principio di tutte le cose.

Presentando la metafisica come “conoscenza delle cose divine”, d’altra parte, Tommaso fa propria una posizione ben presente nella tradizione peripatetica. Per arrivare a dimostrare che la felicità dell’uomo consiste nella conoscenza di Dio, Tommaso aveva proposto nel capitolo 25 una riflessione sulle scienze in cui le scienze pratiche e le arti apparivano finalizzate alle scienze speculative. Le scienze speculative d’altra parte dipendono dalla filosofia prima, il fine della quale è la conoscenza di Dio: «Ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur»¹⁴. Forse l’aspetto più rischioso, dal punto di vista di un genuino aristotelismo, di questa visione della scienza non sta neppure tanto nel ruolo preponderante assegnato alla conoscenza di Dio all’interno della metafisica quanto nella subordinazione di tutte le scienze alla metafisica.

Nella sintesi della dottrina aristotelica che abbiamo letto nel capitolo 44, san Tommaso sostiene, dunque, che Aristotele ha posto la felicità dell’uomo nella conoscenza di Dio che si raggiunge attraverso le scienze speculative. Poche pagine prima (nel capitolo 39) aveva però escluso che la conoscenza di Dio così raggiunta possa portare all’uomo la felicità piena. La soluzione della questione della felicità proposta da Aristotele dovrebbe quindi essere respinta, se non fosse che, secondo Tommaso, la felicità di cui il filosofo parla è soltanto la massima felicità raggiungibile in questa vita: «Ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest». Il senso

¹⁴ Cfr. III, cap. 25, n. 2063: «Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et *scientia divina* nominatur».

di questa precisazione si chiarisce ben presto continuando nella lettura del terzo libro della *Summa contra Gentiles*.

Tommaso osserva innanzi tutto che il nostro intelletto potrà conoscere direttamente le sostanze separate soltanto quando l'anima non sarà più unita al corpo, come del resto insegna la fede cristiana (cap. 45). A questo punto deve poi soffermarsi un momento a spiegare il vero senso di alcune espressioni di Agostino che sembrano far pensare che la nostra anima si conosca per sé stessa e attraverso di sé conosca le sostanze separate (cap. 46) o addirittura che noi possiamo conoscere l'essenza di Dio in questa vita (cap. 47)¹⁵.

Superato questo ostacolo, è facile stabilire che non è possibile per l'uomo conseguire la felicità ultima in questa vita (cap. 48). San Tommaso arriva a tale conclusione considerando che la conoscenza di Dio che possiamo avere nella vita presente non basta a darci la felicità, ma anche riflettendo sulla instabilità e i limiti della condizione umana in questo mondo. Si potrebbe dire allora che la felicità perfetta spetta soltanto alle sostanze separate e che gli uomini possono soltanto parteciparne in una certa misura anche in questa vita¹⁶. Questa sembra essere l'idea che si era fatto della felicità Aristotele: egli dice infatti che coloro che vivono agendo virtuosamente sono beati «come possono esserlo gli uomini» (“*ut homines*”), sottintendendo quindi che essi non arrivano alla felicità pura e semplice, ma soltanto a quella felicità che è alla portata dell'uomo. In un passo dell'autografo poi cancellato Tommaso spiegava che gli argomenti con cui Aristotele prova che la felicità ultima dell'uomo sta nell'attività virtuosa e nella speculazione presuppongono che tra le cose delle quali abbiamo esperienza nella nostra vita queste siano quelle in cui le esigenze della felici-

¹⁵ L'autografo mostra che san Tommaso in un primo momento aveva continuato il capitolo 46 riportando le parole di Agostino che sembrerebbero affermare che noi possiamo conoscere Dio già in questa vita, ma poi ha preferito dedicare a tale questione un nuovo capitolo (cfr. ed. Leon. t. XIV, p. 15*a41-44 e nota).

¹⁶ Cfr. III, cap. 48, n. 2254: «Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, idest in substantiis separatis: in hominibus autem invenitur imperfecta, per modum participationis cuiusdam. Ad veritatem enim intelligendam plene, non nisi per quendam inquisitionis motum pertingere possunt; et ad ea quae sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest hominibus adesse: sed aliquid ipsius participant, etiam in hac vita. Et haec videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate. Unde in I *Ethicorum*, ubi inquit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operibus virtutis, quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita adest, esse beatos *ut homines* [1101a21, trad. di Roberto Grossatesta, ed. Gauthier, p. 158], quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano».

cità sono realizzate nel modo più elevato, sebbene non pienamente¹⁷. San Tommaso sollevava poi la questione se Aristotele fosse arrivato a questa concezione della felicità perché non credeva che ci fosse un'altra vita dopo la morte o perché non era in grado di capire che cosa potesse accadere dopo questa vita. Il nostro autore ritiene che non sia questo il momento di approfondire tale questione («non est praesentis intentionis disserere»). Egli menziona bensì l'opinione di un commentatore greco secondo il quale per Aristotele la felicità contemplativa inizia in questa vita ma permane in quella futura, ma da parte sua non ritiene di doversi pronunciare sulla correttezza di tale interpretazione¹⁸.

¹⁷ Cfr. III, cap. 48 (testo cancellato nell'autografo, continuazione del paragrafo n. 2254 riportato sopra), ed. Leon., t. XIV, p. 16*a22-40: «Unde et quia videbat quod de ratione felicitatis esset quod sit bonum sufficiens quasi desiderium quietans, et perfectum quasi nullum habens malum admixtum, et continuum et permanens, posuit felicitatem in illis in quibus haec, etsi non simpliciter sint, sunt tamen in eis maxime inter alia quae in hac vita homini possunt adesse. Sic enim inveniuntur procedere omnes suae rationes quibus probat in operibus virtutis et in speculatione ultimam hominis felicitatem consistere. Utrum autem hanc sententiam de felicitate prosequutus fuerit quia non aestimabat aliam vitam hominis post hanc esse anima hominis cum corpore pereunte, vel quia ea quae sunt post hanc vitam ab eo per certitudinem comprehendi non poterant, non est praesentis intentionis disserere. Quidam tamen commentator graecus in X eth. ostendere nititur quod Aristoteles voluit felicitatem contemplativam in hac vita incipere et in futura vita permanere. Quod colligit ex hoc quod dicit Aristoteles ibidem quod contemplatio est diuturnior quam actio moralis virtutis. Unde cum actus moralium virtutum usque ad finem huius vitae permaneant, relinquitur quod contemplativa felicitas erit etiam post hanc vitam. Sed utrum sic vel aliter diuturniorem intellexerit non est curandum ad praesens».

¹⁸ Ci si aspetterebbe che il “commentatore greco” cui san Tommaso si riferisce sia Michele di Efeso, il cui commento al decimo libro dell'*Etica* era stato tradotto in latino da Roberto Grossatesta (*The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste* [...]. Vol. 3: *The Anonymous Commentator on Book VII, Aspasius on Book VIII, and Michael of Ephesus on Books IX and X*, ed. H. P. F. Mercken, University Press, Leuven 1991); il commentatore bizantino in effetti sottolinea che la maggior durata è una delle ragioni che rendono la felicità speculativa superiore a quella politica: «Magis continuum et diuturnius felicitas speculativa quam politica. Melior ergo et divinius et propter hoc et extrema et perfecta. [...] et speculativa ergo felicitas, ut magis continua et diuturnior proximius est ei quae semper in intellectualibus speculationi; longius autem politica; perfectior ergo speculativa felicitas et optima utique et extrema» (ed. Mercken, pp. 411-412); è vero anche che per Michele di Efeso la felicità speculativa di cui Aristotele parla nel decimo libro dell'*Etica* è la felicità della parte razionale (mentre la felicità politica di cui parla il primo libro è la felicità dell'uomo in quanto composto) e quindi il fatto stesso che il Filosofo parli della felicità speculativa basta a mostrare che coloro che affermano che egli pensava che l'anima fosse mortale dicono una sciocchezza: «Meliozem particulam et hominem intellectum nostrum dicit, dico utique rationalem partem animae. Et vides

Quello che è certo è che l'idea che l'uomo non possa raggiungere la felicità compiuta né in questa né in un'altra vita non è convincente: non si può chiedere all'uomo di accontentarsi di qualcosa di meno del compimento che desidera. D'altra parte la conoscenza ottenuta con le scienze speculative non basta a darci la felicità. Per questo, Alessandro e Averroè hanno sostenuto che la felicità ultima dell'uomo non sta in quel tipo di conoscenza, ma nell'unione con una sostanza separata che credevano essere possibile anche in questa vita. Aristotele, vedendo che non c'è in questa vita una conoscenza diversa da quella ottenuta dalle scienze speculative, sostenne che l'uomo non raggiunge la felicità perfetta ma soltanto una felicità alla sua portata. A san Tommaso queste concezioni della felicità appaiono come una espressione delle difficoltà a cui non riuscirono a sfuggire uomini pure ammirevoli di fronte a una questione così importante: «In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia». La filosofia si è trovata così a oscillare tra la tentazione di attribuire all'uomo una conoscenza che non gli spetta e la tentazione di negargli la possibilità di raggiungere la piena felicità. Noi siamo però liberati da questa situazione se riconosciamo che l'uomo può conseguire la felicità dopo questa vita quando conoscerà Dio come lo conoscono le sostanze separate.

L'indagine sulla felicità non è però con questo ancora arrivata alla conclusione. La conoscenza che le sostanze separate e le anime umane dopo la morte hanno di Dio attraverso le proprie essenze basta a renderle felici? Non è conoscenza dell'essenza di Dio, perché è pur sempre conoscenza della causa attraverso l'effetto (cap. 49). Il desiderio naturale della sostanza separata non trova quindi riposo in tale conoscenza (cap. 50). Poiché è impossibile che un desiderio naturale sia vano deve essere possibile che la sostanza di Dio sia vista con l'intelletto dalle sostanze separate e dalle nostre anime (cap. 51). Siccome però è impossibile che la sostanza divina sia vista grazie a una specie creata, l'essenza divina deve allora essere al tempo stesso ciò che è visto e ciò grazie a cui si vede: «Et quod videtur, et quo videtur» (n. 2285).

qualiter vere et maxime hominem in rationali vita ponit et duplicem ipsum per haec enuntiat, unum quidem eum qui ex anima et corpore, cui et bene vivere et felix esse in secundum virtutem vivere dixit esse in *Magnis moralibus*, ut et in primo horum libro, alium autem primo et vere hominem, eum qui in nobis intellectum, de quo procedens dicet. Divisus autem a corpore est ipsum hoc quod est. Et manifestum et ex his quod dicentes Aristotelem mortalem opinari animam nullum quid dicunt. Sed de his quidem in aliis» (p. 404); purtroppo però non sono riuscito a trovare nel testo di Michele di Efeso un passo che corrisponda più precisamente all'argomento menzionato da san Tommaso.

In un passo dell'autografo poi cancellato san Tommaso aveva osservato che Alessandro e ancor di più Averroè si erano avvicinati alla conclusione così raggiunta¹⁹. Il testo definitivo della *Summa contra Gentiles* ci farebbe pensare che quando san Tommaso affronta la questione della visione beatifica si sia lasciato alle spalle la dottrina averroistica dell'unione con l'Intelligenza Agente. Il riferimento che troviamo nell'autografo ci spinge invece a riflettere sul ruolo non solamente negativo che hanno avuto le teorie di Alessandro di Afrodisia e di Averroè per la maturazione della dottrina tommasiana della visione beatifica. In effetti anche il passo del commento alle *Sentenze* in cui Tommaso riflette sulla possibilità per il nostro intelletto di vedere l'essenza di Dio spinge a credere che la teoria averroistica sia stata fondamentale per consentire al teologo domenicano di arrivare alla sua concezione della visione beatifica²⁰.

In ogni caso, dicendo che, per permettere all'uomo di vedere l'essenza di Dio, Dio stesso deve diventare forma dell'intelletto umano, san Tommaso ci fa capire che la visione beatifica è un rapporto con Dio più profondo di quello che forse la stessa parola "visione" potrebbe suggerire. Questa visione immediata di Dio ci è promessa nella Scrittura: essa ci rende massimamente simili a Dio e ci fa partecipi della sua beatitudine (cap. 51, nn. 2288-2289). Nessuna sostanza creata può però arrivare a tale visione con le proprie capacità (cap. 52). Perché tale visione sia possibile occorre che Dio stesso intervenga aggiungendo qualcosa alla natura dell'intelletto creato ovvero che l'intelletto acquisisca una nuova disposizione che viene chiamata giustamente luce della gloria ("lux gloriae", cap. 53). Si tratta di una luce soprannaturale (cfr. cap. 57: "lumen supernaturale"). Tommaso

¹⁹ Cfr. ed. Leon. t. XIV, p. 17*a51-b7 (segue immediatamente la conclusione citata nel testo): «Huic autem simile conatus est ponere Alex. Posuit enim quod in ultimo fine hominis substantia quaedam separata, quae est intellectus agens secundum ipsum, erit forma intellectus nostri et per ipsam intelligemus substantias separatas. Differt tamen haec positio ab eo quod in proposito necesse est dici. [...] Magis autem ad hoc quod ponimus accedit quod Averr. ponit. Ponit enim quod intellectus possibilis intelligit intellectum agentem et substantias separatas, unde relinquitur quod intellectus agens in illa cognitione quam ponit substantiarum separatarum, esse poterit quasi species qua intellectus possibilis intelliget substantias separatas, sicut nunc intelligit res materiales per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas».

²⁰ Cfr. In IV Sent. d. 49, q. 2, a. 1; quello che giustificava agli occhi di san Tommaso l'uso in questo contesto delle riflessioni dei filosofi sulla conoscenza delle sostanze separate era il fatto che i filosofi avevano posto in tale conoscenza la felicità dell'uomo, così come i cristiani la pongono nella visione dell'essenza divina: «Sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei; ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse; et ideo circa hanc questionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos».

respinge come falsa ed eretica la posizione di coloro che avevano sostenuto che l'essenza divina non può essere vista da nessun intelletto creato (cap. 54)²¹. Per contro egli ribadisce che non vi è alcun intelletto creato che non possa essere innalzato alla visione dell'essenza di Dio (cap. 57).

Queste espressioni hanno suscitato, come è noto, accese discussioni fra gli interpreti di san Tommaso e più in generale nella teologia cattolica²². Quello che l'Aquinate dice sulla questione del fine ultimo dell'uomo sembra d'altra parte sufficientemente chiaro: l'uomo ha per natura un desiderio di conoscere Dio che non è in grado di soddisfare con le sue capacità naturali — e questo anche a prescindere dagli ostacoli che il peccato pone ulteriormente al rapporto tra l'uomo e Dio. Quello che potrebbe fare difficoltà in questa affermazione non è il fatto che l'uomo desideri qualcosa che non può raggiungere con le proprie forze, ma il fatto che sembra che l'uomo possa desiderare un bene che non può neppure conoscere senza il dono gratuito di Dio. Ma in realtà una difficoltà analoga si pone per il desiderio di conoscere Dio in quanto tale, anche senza considerare la conoscenza soprannaturale: se è chiaro che chi ha una conoscenza imperfetta di Dio desidera averne una conoscenza più profonda, che senso può avere dire che desidera conoscere Dio un uomo che non ne riconosce neppure l'esistenza? San Tommaso stesso ha chiarito che noi non possiamo volere qualcosa se non lo conosciamo. Occorre allora domandarsi quale forma di conoscenza del bene desiderato corrisponda a quella forma del volere che è il desiderio

²¹ San Tommaso allude ai teologi i cui errori erano stati condannati a Parigi nel 1241: a proposito di questa condanna e in generale a proposito dei presupposti storici della concezione tommasiana della visione beatifica, cfr. C. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Palais Farnèse 1995, in particolare pp. 115-302 [riprende gli studi di Dondaine, de Contenson e Gauthier]; sulla concezione dello stesso san Tommaso, pp. 302-320.

²² Nell'ambito della controversia secolare sulla distinzione di naturale e soprannaturale (cfr. L. F. LADARIA, *Nature et surnaturel*, in B. SESBOUÉ, *Histoire des dogmes*, vol. 2, *L'homme et son salut*, Desclée, Paris 1995, pp. 375-413), vale forse la pena di menzionare una discussione tra gli studiosi di san Tommaso che si è svolta negli anni Venti del secolo scorso e in cui la problematica teologica si è intrecciata con una questione che riguarda più particolarmente l'esegesi della *Summa contra Gentiles*: ciò che caratterizza quest'opera rispetto a tutte le altre esposizioni dottrinali di san Tommaso è infatti la divisione tra le verità accessibili alla ragione naturale di cui si parla nei primi tre libri e le verità non accessibili alla ragione naturale cui è dedicato il quarto libro; il fatto quindi che san Tommaso affermi nel terzo libro che l'uomo per natura desidera la visione dell'essenza di Dio sembrerebbe indicare che questa è per lui una verità accessibile alla ragione naturale; cfr. per ulteriori riferimenti M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel de Dieu d'après saint Thomas d'Aquin*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques», 18 (1929), pp. 193-222, in particolare p. 193, nota 1 e p. 195, nota 1.

di conoscere Dio. Ci può aiutare a impostare correttamente la questione, mi pare, un passo del primo libro della *Summa contra Gentiles*.

3. Desiderio di felicità e contemplazione di Dio

Dopo i capitoli introduttivi in cui ha dato chiarimenti essenziali sull'intenzione dell'opera e sul metodo della ricerca teologica, Tommaso si accinge ad affrontare la questione dell'esistenza di Dio. Prima di passare ad esporre gli argomenti con cui si dimostra l'esistenza di Dio (I, cap. 13), egli si chiede però innanzi tutto se sia necessario dimostrare che Dio esiste e poi se sia possibile farlo (I, capp. 10-12). È l'impostazione della questione dell'esistenza di Dio che Tommaso ha raggiunto grazie a una coerente applicazione a essa della epistemologia aristotelica e che molti altri autori hanno poi da lui ripreso²³. Tra gli argomenti che dovrebbero provare che l'esistenza di Dio è una verità che non richiede alcuna dimostrazione, ve ne è uno che parte dalla considerazione del fatto che per natura il desiderio dell'uomo tende a Dio: se le cose stanno così, il fatto che Dio esiste dovrebbe allora essere conosciuto naturalmente ovvero non sarebbe una verità a cui si arrivi al termine di una ricerca (cap. 10, n. 63). La questione che san Tommaso qui affronta non è quindi quella che abbiamo posto, di come l'uomo può desiderare Dio senza conoscerlo, ma è la questione inversa di come possa l'uomo non conoscere Dio se è vero che lo desidera. Tuttavia la risposta è rilevante anche dal nostro punto di vista (cap. 11, n. 70). All'argomento che abbiamo riferito Tommaso risponde proponendo un parallelismo tra il modo in cui l'uomo conosce Dio e il modo in cui lo desidera. L'uomo però desidera Dio in quanto desidera la felicità che è una immagine della bontà divina: ciò che l'uomo conosce per natura è dunque una immagine di Dio e l'uomo deve arrivare a conoscere Dio partendo dalle immagini di lui che trova nelle cose.

Il desiderio della felicità mette dunque l'uomo in rapporto con un bene che non conosce. Esso non dispensa quindi dalla metafisica intesa come ricerca della Causa ultima delle cose, ma ne è piuttosto il movente più profondo. Il desiderio della felicità non ci fa conoscere Dio, ma ci spinge a conoscerlo. L'uomo può desiderare un bene che non conosce, ma soltanto se conosce il bene che desidera l'uomo lo può cercare. Per questo, secondo Tommaso, l'uomo ha bisogno di credere appunto perché se la conoscenza del fine non venisse anticipata nella forma della fede l'uomo non si dirigerebbe verso di esso (III, cap. 152). Per questo però è anche vero che la

²³ Cfr. L. F. TUNINETTI, *Per se notum. Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen*, Brill, Leiden 1996, pp. 120-123.

fede non sazia il desiderio dell'uomo, ma piuttosto lo rende più acuto (III, cap. 40, n. 2178).

È vero dunque anche in un senso molto preciso che senza conoscere Dio l'uomo non può conoscere sé stesso. Perché soltanto riconoscendo che la propria felicità consiste nella conoscenza di Dio l'uomo riconosce le dimensioni reali del proprio desiderio. Soltanto se la ragione riconosce l'esistenza dell'Essere infinito il desiderio infinito dell'uomo può conoscersi come desiderio dell'Infinito. Altrimenti l'uomo sarà tentato di ridurre il proprio desiderio alla misura degli oggetti che sono alla sua portata.

Ma anche quando non conosce il bene in cui consiste la sua felicità, l'uomo non smette di desiderarlo. Ciò non significa che l'uomo sia condannato in questo mondo a una perenne insoddisfazione, ma significa che l'esperienza della soddisfazione in questo mondo ha sempre la forma dell'anticipazione e dell'attesa.

Di fronte a una indagine come quella proposta da san Tommaso per cercare di chiarire in che cosa consista la felicità che noi desideriamo, si potrebbe obiettare radicalmente che in realtà l'uomo non desidera la felicità, ma desidera questo o quello tra gli oggetti della sua esperienza attuale o possibile: le fragole con la panna, un aumento di stipendio, la lettura di un libro, una serata in compagnia degli amici. In realtà parlare della felicità per san Tommaso e per la tradizione cui egli si rifà non significa parlare di uno fra i possibili oggetti del desiderio, ma riflettere sulle ragioni per cui desideriamo tutto quello che desideriamo. Il desiderio della felicità è l'orizzonte all'interno del quale diventa possibile interrogarsi sugli oggetti di tutti i nostri desideri. La felicità per san Tommaso non sta sullo stesso piano degli oggetti particolari del desiderio, perché è ciò da cui il desiderio comincia: «Primum [...] volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas: nam propter hanc volumus quaecumque volumus» (cap. 26, n. 2080). Le possibili realizzazioni dell'ideale della felicità che san Tommaso esamina e respinge nella sua indagine di tipo induttivo, come per es. il piacere o il potere, non hanno l'ampiezza che deve avere l'orizzonte del desiderio, ma non hanno neppure la concretezza degli oggetti particolari dei nostri desideri. Esse appaiono come l'oggettivazione illusoria di orizzonti parziali. Ma non si potrebbe dire lo stesso del desiderio di conoscere? Certamente agli occhi di san Tommaso il desiderio di conoscere ha, rispetto a qualsiasi altro desiderio umano, il privilegio di un'apertura indefinita²⁴. Tuttavia, non è forse vero che nella nostra esperienza ricercare

²⁴ Cfr. III, cap. 50, n. 2283: «In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus: cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis. Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus

la conoscenza significa rinunciare necessariamente a qualcosa a cui non vorremmo rinunciare e a cui in realtà non possiamo rinunciare? Mi pare che sia questa la questione con cui si misura Aristotele nel libro decimo dell'*Etica*.

La soluzione aristotelica, così come pure Tommaso la intende, appare come un compromesso: la contemplazione non può sostituire la vita virtuosa, ma ne costituisce lo scopo. In effetti il tentativo di Aristotele sembra essere quello di integrare la contemplazione intellettuale in una vita che la renda possibile. Il filosofo afferma infatti che l'attività intellettuale in cui la felicità perfetta consiste potrà e dovrà estendersi per tutta la vita dell'uomo, ma al tempo stesso è consapevole che essa non potrà coincidere con la vita, per il fatto stesso che l'uomo non coincide con l'intelletto. In alcune righe tormentate (1177b26-1178a8), Aristotele da una parte sembra concedere che l'intelletto sia qualcosa di superiore alla realtà umana e di divino, ma d'altra parte suggerisce che proprio perché l'intelletto è la parte superiore dell'uomo l'uomo si deve identificare con esso: la contemplazione intellettuale è nella vita dell'uomo qualcosa di eccezionale, anche se è questa eccezionalità che definisce la norma della vita umana.

Nel capitolo che conclude la sua indagine sulla felicità nel terzo libro della *Summa contra Gentiles* (cap. 63), san Tommaso ricorre a tutti i mezzi di una retorica sobria per mostrare come nella felicità che viene dalla visione di Dio si compia ogni desiderio dell'uomo: il desiderio dell'uomo in quanto dotato di intelletto (il desiderio di conoscere la verità), il desiderio dell'uomo in quanto dotato di una ragione capace di ordinare le altre facoltà (il desiderio di vivere virtuosamente²⁵ e il desiderio di onore, di fama e di ricchezze), il desiderio che l'uomo ha in comune con gli animali (il desiderio di provare piacere) e il desiderio che è comune a tutte le cose (il desiderio di conservare sé stessi). Nella visione di Dio l'uomo incontra quell'Essere la cui realtà corrisponde all'ampiezza infinita dell'orizzonte dei suoi desideri. La visione di Dio non è allora il compimento del desiderio più grande, ma è il compimento di tutti i desideri²⁶. Tommaso si richia-

quiescere possunt: desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit».

²⁵ San Tommaso ha cancellato tre redazioni dell'argomento che doveva dimostrare che nella visione di Dio si compirà il desiderio di vivere virtuosamente, si è poi limitato ad enunciare la tesi e solo in una fase successiva ha aggiunto l'argomento che leggiamo nel testo definitivo (cfr. ed. Leon. t. XIV, p. 20*b41-21*a11).

²⁶ Cfr. III, cap. 63, nn. 2382-2383: «Sic igitur patet quod per visionem divinam consequuntur intellectuales substantiae veram felicitatem, in qua omnino desideria quietantur, et in qua est plena sufficientia omnium bonorum, quae, secundum Aristotelem, ad felicitatem requiritur. Unde et Boetius dicit quod *beatitudo est status omnium bonorum congregazione perfectus*. Huius autem ultimae et perfectae felicitatis in hac

ma a Aristotele e Boezio per affermare che questo appunto è quello che la felicità esige: con la visione divina le sostanze intellettuali raggiungono quindi la vera felicità. In questa vita però niente è così simile alla felicità perfetta quanto la vita contemplativa e si capisce dunque che i filosofi che non hanno potuto conoscere quella felicità perfetta abbiano posto la felicità dell'uomo nella contemplazione che è possibile in questa vita.

Un po' sorprendentemente, forse, san Tommaso, dopo essersi distaccato da Aristotele per affermare che la felicità dell'uomo non è raggiungibile in questa vita, torna così a esaltare la contemplazione che in questa vita è possibile. In questo, del resto, i filosofi appaiono d'accordo con il Signore che loda la sorella di Marta per aver scelto "la parte migliore" ovvero la vita contemplativa. A san Tommaso non sembra qui necessario soffermarsi a precisare che cosa distingue la contemplazione del cristiano dalla contemplazione del filosofo. Mi pare però che ciò che è proprio del cristiano non debba essere visto come l'aggiunta di una dimensione diversa accanto a quella della contemplazione intellettuale. Alla luce del destino ultraterreno dell'uomo, anche la passione metafisica mi pare infatti che assuma un significato nuovo. Abbiamo osservato che nella ricerca aristotelica delle cause Tommaso aveva colto un dinamismo che può e deve essere prolungato nella ricerca della Causa prima. Analogamente, riconoscendo che nell'ideale della felicità contemplativa Aristotele propone all'uomo un certo quale superamento dei propri limiti, il teologo domenicano mostra che tale superamento non può chiudersi entro l'orizzonte della vita terrena. Agli occhi di san Tommaso, in ogni caso, la grandezza anche della contemplazione intellettuale non sta tanto nel fatto di essere il vertice degli sforzi dell'uomo, ma nel fatto di essere l'inizio di una conoscenza che la visione di Dio renderà perfetta. Quella che per Aristotele era una condizione eccezionale diventa invece per san Tommaso piuttosto una anticipazione della

vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam, inter alias vitas, in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente domino, Lucae 10, 42: *Maria optimam partem elegit, scilicet contemplationem veritatis, quae non auferetur ab ea*. Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur: activa vero et civilis vita huius vitae terminos non transcendit».

condizione definitiva, una anticipazione di quella felicità compiuta che è l'oggetto della nostra speranza²⁷.

²⁷ Dopo aver scritto queste pagine ho letto il contributo di C. VIGNA, *Desiderio e metafisica*, in C. CIANCIO (ed.), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 23-38: anche se il tema non è esattamente lo stesso e in ogni caso l'autore lo affronta in una prospettiva non storica ma teoretica, mi pare di poter dire che i risultati cui egli arriva in queste pagine profonde convergono con quanto da me esposto.

Credo di dover riconoscere che quello che ho scritto deve molto a due autori la cui influenza non è forse localizzabile nella forma di un riferimento preciso: penso, per l'interpretazione dell'etica aristotelica, a Robert Spaemann (cfr. *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, in particolare pp. 73-84) e per tutta la tematica del rapporto tra desiderio della felicità e conoscenza di Dio a Luigi Giussani (cfr. per es. *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 1997).

Sono grato a Stephen L. Brock e a Robert Wielockx per alcune preziose osservazioni.

Nota sugli autori

Werner Beierwaltes: Professore emerito dell'Università di Monaco di Baviera (Germania), è stato Professore Ordinario delle Università di Münster, Friburgo e Monaco di Baviera. Membro di oltre dieci accademie scientifiche internazionali, ha ricevuto numerose onoreficenze per le sue ricerche in ambito della filosofia classica e in particolar modo del neoplatonismo. Le opere tradotte in italiano sono le seguenti: *Platonismo e Idealismo* (1987); *Proclo. I fondamenti della sua metafisica* (1988); *Identità e Differenza* (1989); *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi* (1991); *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno* (1993); *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3, Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative* (1995); *Agostino e il Neoplatonismo Cristiano* (1995); *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero* (1998); *Platonismo nel Cristianesimo* (2000).

John M. Haas: Presidente del *National Catholic Bioethics Center* (Boston, Stati Uniti), il quale pubblica *The National Catholic Bioethics Quarterly*; è anche presidente dell'*International Institute for Culture (Philadelphia)*. È stato professore di Teologia morale in diverse università degli Stati Uniti. Ha pubblicato, tra l'altro, *Ethics and Medics, The Gospel of Life' and the Death of Penalty* (1995); è anche stato curatore del volume *Crisis of Conscience* (1996).

Alejandro Llano: Professore Ordinario di Filosofia Teoretica dell'Università di Navarra (Spagna), della quale è stato rettore. Tra le sue numerose pubblicazioni si possono sottolineare: *Fenomeno y trascendencia en Kant* (1973); *Ética y política en la sociedad democrática* (1981); *Gnoseología* (1982, traduzione italiana: *Filosofia della conoscenza*, 1987); *Metafísica y lenguaje* (1984, traduzione inglese: *Metaphysics and Language*, 2005); *La nueva sensibilidad* (1988, traduzione italiana: *La nuova sensibilità*, 1995); *El enigma de la representación* (1999); *Humanismo cívico* (1999); *Sueño y vigilia de la razón* (2001); *La vida lograda* (2002).

Fernando Ocariz: Vice-Gran Cancelliere e Professore Ordinario di Teologia Fondamentale della Pontificia Università della Santa Croce (Roma), è accademico della Pontificia Accademia di Teologia. Autore di molte pubblicazioni, tra cui spiccano: *Amor a Dios, amor a los hombres* (1973); *El marxismo: teoría y práctica de una revolución* (1975); *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia* (1979); *Teologia fondamentale* (1997); *Il mistero di Cristo: manuale di cristologia* (1999; edizione spagnola: *El misterio de Jesucristo*, 2004); *Naturaleza, gracia y gloria* (2000, traduzione italiana: *Natura, grazia e gloria*, 2003).

Martin Rhonheimer: Professore Straordinario di Etica della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce (Roma). Tra le sue opere ricordiamo: *Familie und Selbstverwirklichung. Alternativen zur Emanzipation* (1979); *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik* (1987, traduzione italiana: *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, 2001); *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica* (1994, edizione tedesca rielaborata: *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, 2001); *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma* (1997); *Etica della procreazione. Contraccezione – Fecondazione artificiale – Aborto* (2000); *Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik* (2003).

Luis Romera: Decano e Professore Ordinario di Metafisica della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce (Roma). Tra le sue pubblicazioni potrebbero essere segnalate le seguenti monografie: *Pensar el ser* (1994); *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino* (1996); *Introduzione alla domanda metafisica* (2003); *Finitud y transcendencia. La existencia humana ante la religión* (2004).

Luca F. Tuninetti: Professore di Filosofia della Pontificia Università Urbaniana (Roma), è stato ricercatore dell'Università di Monaco di Baviera (Germania). Autore, tra altre, delle seguenti opere: *I primi principi della dimostrazione nel commento di S. Tommaso alla Metafisica* (1991); *Metaphysik der Erfahrung* (1993); "Per se notum". *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin* (1996). Inoltre, è stato traduttore di: TOMMASO D'AQUINO, *La potenza di Dio. Quaestiones disputatae De potentia Dei, I-III*, (1991); R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, (1993); R. SCHÖNBERGER, *La Scolastica medievale. Cenni per una definizione* (1997).