

Tra scienza e fede:

alcuni problemi storici emergenti nella coscienza dei cristiani d'occidente



fra Sergio Parenti O.P.



e-book scaricabile liberamente dal sito <http://digilander.libero.it>

imprimi potest: *fra Fausto Arici O.P., Priore Provinciale, Milano 27 gennaio 2018*

l'Indice è alla fine del testo

Abbreviazioni

DISF: GIUSEPPE TANZELLA-NITTI e ALBERTO STRUMIA, *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, Urbaniana University Press – Città Nuova Ed., Roma 2002.

DS: DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, 1973

PL: MIGNE , *Patrologiae cursus completus - series latina*, Brepols, Turnhout 1844-1866

PG: MIGNE , *Patrologiae cursus completus – series graeca*, Brepols, Turnhout 1844-1866

UTET: ISNARDI PARENTE M., *Stoici antichi*, 2 voll., UTET, Torino 1989, vol. II

Le opere di San Tommaso d'Aquino sono citate secondo l'edizione digitale www.corpusthomisticum.org

Le opere di S. Agostino sono citate secondo l'edizione digitale www.augustinus.it

Premessa

Davanti alla contraddittorietà di certe leggi ed alla mia meraviglia, un avvocato mi disse che questo avveniva normalmente. Alle mie rimostranze in nome della verità, quello mi disse “la verità è solo Cristo!”.

Certi teologi condannano il relativismo, ma poi dicono che senza fede non c'è modo di comprendere la morale, concordando con quegli autori “laici” che dicono che non si può giustificare la morale da un punto di vista razionale.

Dal punto di vista del “Credo” che recitiamo ogni domenica, cioè del dogma, ci sono abissi tra i testi suggeriti oggi e quelli suggeriti un secolo fa agli studenti di teologia.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha proposto la dottrina ufficiale della Chiesa, però i seminaristi domandano a volte ai loro professori se le dispense e i testi che devono studiare rispecchiano questa dottrina.

I difensori della dottrina cattolica tradizionale dichiarano di attenersi, dove occorre, alla razionalità. Però non concordano sulle loro idee, seguono sistemi filosofici talvolta molto diversi e danno l'impressione che la loro razionalità sia piuttosto un atto di fede in ciò che è stato definito dal concilio Vaticano I.

In questo smarrimento, credo sia utile cercare nella storia qualche spiegazione che non ci aiuterà ad avere una risposta a tutte le domande, ma almeno qualche risposta ad alcune di esse. Forse ci accorgeremo che, se non si pretende il “tutto o niente”, la nostra ragione funziona ancora, anche se nei suoi limiti.

Considerando la nostra cultura un volto disegnato con un mosaico, ho cercato di comprendere alcune delle tessere che lo compongono, soprattutto chiedendomi come siano nate. Il mio lavoro è incompleto e frammentario, ma non credo possa essere compiuto da uno solo. Alla fine ho provato a far vedere come almeno un paio di problemi possano trovare una ragionevole risposta. Spero che questo possa incoraggiare altri a continuare.

Fra Sergio Parenti O.P.

Il duplice assenso della ragione e della fede

Introduzione storica

Harry Austryn Wolfson, all'inizio del suo studio su "*La filosofia dei Padri della Chiesa*"¹ affronta la questione della contrapposizione tra fede e ragione, ed in particolare tra sapienza di Dio e sapienza del mondo. Egli segnala tre fattori che hanno portato al sorgere di un cristianesimo filosofico².

Prima causa fu la conversione al cristianesimo di pagani che erano stati educati alla filosofia.

In secondo luogo i cristiani usarono la filosofia per difendersi dalle accuse mosse contro di loro.

In terzo luogo la filosofia fu un antidoto contro l'eresia gnostica. Clemente Alessandrino ribadì che era la sua filosofia la vera gnosi, in opposizione alla falsa gnosi di coloro che si autoproclamavano gnostici, cioè possessori della conoscenza.

Già Filone, per il mondo ebraico, aveva operato un confronto tra la verità rivelata da Dio e la verità trovata dall'uomo, e non dovrebbe meravigliarci che la preferenza andasse alla prima. Giustino, che era filosofo, "pur riconoscendo, come Filone, che alcuni insegnamenti di Platone e di altri filosofi concordano con quelli dei Profeti, sostiene, ancora come Filone, che i filosofi non hanno sempre compreso esattamente quel po' di verità contenuto nella loro filosofia e l'hanno spesso corrotto"³.

Vi sono però pagine di questi pensatori che non potevano non colpire i cristiani.

Per fare un esempio:

"Il problema del fine della creazione [...] sorge nella riflessione cristiana in seguito ad un incontro con la cultura ellenistica. Platone (*Timeo*, 30-31) pone esplicitamente la questione «per quale causa il fattore dell'universo lo ha fatto?». La risposta è: «egli era buono; ora, in colui che è buono, non può esistere invidia: perciò, egli volle che esistessero tutte le cose, il più possibile simili a lui». Precisamente perché l'essere perfetto non può fare altro che il

1 Vol. I, Paideia, Brescia 1978.

2 *Op. cit.* pagg. 23 ss.

3 *Ibid.* pagg. 26-27.

mondo più bello possibile (ibid. 31), questo mondo, l'immagine perfetta del suo autore, è un essere grandissimo e bellissimo, una specie di dio visibile, unigenito del creatore (ibid. 92). Il pensiero cristiano non poté evitare di prendere posizione riguardo a questa concezione grandiosa, espressa in un'opera, che sembrava contenere elementi assai simili alla cosmogenesi biblica. Non si trattò né di una totale accettazione, né di un rifiuto totale; la riflessione patristica seguì la via che il concilio Vaticano II raccomanda riguardo i «segni dei tempi» (GS 4, 11): essa esaminò la concezione platonica, la interpretò e corresse alla luce del vangelo, e assorbì ciò che sembrava avere un valore permanente, nella sintesi cristiana⁷⁴.

Nonostante tutte le critiche che potremmo sollevare sulla concezione platonica (mancanza cronica nel pensiero greco del problema del male, mancanza di un concetto proprio di creazione) è difficile non subire il fascino di quelle righe.

Del resto, il discorso di S. Paolo ad Atene (At 17, 22 ss) era un esempio per tutti i cristiani, anche se alla fine la sapienza dei greci aveva ironizzato, sentendo parlare di risurrezione.

Facilmente, però, dove si può aver motivo di opposizione, arriva anche lo scontro. Il Wolfson ci presenta due teorie contrapposte: quella della fede semplice, esemplificata da Tertulliano e Origene, e quella della fede duplice, esemplificata da Clemente di Alessandria⁵.

Per fede semplice si intende la fede cristiana priva di ogni ornamento della ragione o della filosofia, Sia che tale ornamento appaia negativo, togliendo cioè merito alla fede, sia che appaia positivo.

Per fede duplice si intende che anche in filosofia esiste un termine "fede", identico al termine filosofico "assenso": entrambi riguardano tanto l'accettazione di una dottrina senza fondamento razionale, quanto l'accettazione di una dottrina razionalmente fondata (frutto dunque della conoscenza umana). Vi sono quindi due generi di fede in relazione all'accettazione della dottrina cristiana, e questi due generi di fede sono di uguale valore: meglio dunque averli entrambi.

Questa teoria ha un suo fascino. L'*assenso* è il sì che diamo a chi ci parla, ed anche, quando siamo dibattuti tra due giudizi contrastanti, alla parte che alla fine decidiamo di ritenere come vera.

4 M.FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1982 (terza ristampa), pag.44 (n. 86).

5 *Op. Cit.* pagg. 99-130.

Nella dottrina stoica circa la conoscenza, noi non conosciamo le cose in se stesse, ma le rappresentazioni di queste cose. Alcune rappresentazioni, però, sono comprensive della loro verità in quanto apprendono l'oggetto (sono *catalettiche*)⁶. A queste dobbiamo dare l'assenso, lasciando le altre nel regno dell'opinabile.

Secondo questa dottrina è evidente che l'assenso è uguale tanto nella conoscenza per comunicazione di notizia (assenso a quello che un altro ci dice, o assenso di fede, compreso quello che diamo alla rivelazione divina), quanto nella conoscenza per evidenza, compresa la conoscenza razionale.

S. Tommaso⁷, per difendere la definizione della fede data da S. Agostino, e cioè *cum assensione cogitare* (ricerca accompagnata dall'assenso), ha precisato il significato della parola "assenso": esso è la determinazione (certezza) dell'intelletto che giudica. Nell'attività razionale noi abbiamo un assenso (immediato nei principi indimostrabili, mediato nelle conclusioni dimostrate) causato dalla realtà. Nelle opinioni e nella conoscenza per rivelazione l'assenso invece è causato dalla nostra decisione volontaria e consapevole. Nel caso della rivelazione divina, noi sappiamo che Dio non si inganna e nemmeno ci inganna, dunque la certezza è senza timore di sbagliare (a differenza delle nostre opinioni), però la causa è la volontà aiutata dalla grazia divina, senza la quale non si riesce a credere al Vangelo (questo è un dato rivelato: cf. Mt 16, 17, Gv 6, 44). Poiché l'intelletto umano non ha l'evidenza, tende comunque a cercarla (*cogitare*), anche senza la pretesa di poter dimostrare i misteri che Dio ci propone da credere e che restano irraggiungibili all'intelligenza umana e di qualsiasi creatura intelligente. Nella fede al Vangelo, dunque, si trovano alla pari la ricerca razionale e l'assenso, mentre nella conoscenza per evidenza l'assenso comporta la fine della ricerca davanti alla verità trovata.

Quando giudichiamo che una certa cosa abbia una certa caratteristica, noi affermiamo anche che le cose stanno proprio così, e ne siamo consapevoli. Un giudizio certo afferma anche la consapevolezza di essere nel vero⁸.

In questo modo si distingue l'assenso prodotto dalla realtà evidente dall'assenso prodotto dalla volontà dell'uomo, sia quando si accetta una notizia da un altro sulla sua parola, sia quando si decide di considerare vera un'opinione che, per quanto probabile, ci lascia col timore di sbagliarci. L'analisi del conoscere e del volere, la distinzione tra "assenso" (dell'intelletto, anche se mosso dalla volontà) e "consenso" (della volontà)⁹ permetterà una visione più chiara dei rapporti tra ragione e fede, che

6 Cf. M. POHLENZ, *La stoa*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, pag. 111.

7 Cf. *Quaestio disputata de Fide*, (*Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 14) a. 1.

8 *Expositio libri Peryermeneias*, lib. I, lectio 3, n. 9.

9 Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 15, a. 1.

la Chiesa farà definitivamente propria nel Concilio Vaticano I. La filosofia moderna, che pone come oggetto del conoscere il fenomeno o una rappresentazione del mondo, è più affine al pensiero stoico.

Clemente Alessandrino si contrappone dunque a quei sostenitori della fede pura e semplice che rifiutano le scienze dell'uomo e soprattutto la filosofia ellenica: "Considero veramente dotto colui che di tutto si serve a sostegno della verità, cosicché, cogliendo ciò che è utile dalla geometria, dalla musica, dalla grammatica e dalla filosofia stessa, protegge la fede contro ogni assalto"¹⁰.

Per quanto riguarda la nostra ricerca, la posizione di Clemente finisce per non distinguere, quanto all'assenso, fede e ragione, conoscenza sulla parola di Dio che si rivela agli uomini e conoscenza che l'uomo può avere con le sue facoltà conoscitive.

Poi ci sono quelle che il Wolfson chiama "teorie della fede semplice".

Diciamo "teorie" al plurale: infatti, pur supponendo una distinzione della fede dal conoscere razionale, l'atteggiamento verso il sapere umano e la filosofia in particolare poteva esser molto diverso.

Tertulliano si rifaceva a S. Paolo, che ai Colossesi scriveva: "Guardate che non vi sia alcuno che faccia di voi sua preda con la filosofia e con vanità ingannatrice" (*Col* 2, 8). Non voleva saperne di commistioni tra Atene e Gerusalemme, tra l'insegnamento del Signore nel "Portico"¹¹ di Salomone e un cristianesimo ove si frammischiavano platonismo, stoicismo e dialettica¹².

Indubbiamente, mentre la Chiesa era veramente afflitta dalla piaga della gnosi e rischiava di venire scambiata per una delle tante filosofie, possiamo provare simpatia per Tertulliano. Anche quando finisce per usare la sua cultura filosofica per difendere la fede...¹³

Il Wolfson prosegue:

"Il pensiero d'Origene è esattamente l'opposto di quello di Tertulliano. «Vi è una grande differenza» egli sostiene «tra la conoscenza congiunta alla fede e la fede sola» (*In Joan.* 19, 1). La prima è, per lui, superiore, giacché, «in

¹⁰ *Stromata* I, 9, 43; citato da Wolfson, Op. cit., pag. 118.

¹¹ Allusione allo stoicismo: *stoà* significa appunto "portico".

¹² WOLFSON, Op. cit., pag. 99.

¹³ *Ibid.*, pag. 101.

conformità allo spirito del cristianesimo, è molto più importante dare il proprio assenso a dottrine in forza della ragione e della sapienza che sulla base della fede soltanto» (*Cont. Cels.* I, 13). «Solo in talune circostanze», continua, «il cristianesimo preferì la seconda via per non lasciare gli uomini totalmente senza aiuto» (*Ibid.*). Citando le parole di Paolo, secondo cui «visto che nella sapienza di Dio il mondo non ha conosciuto Dio con la propria sapienza, è piaciuto a Dio di salvare i credenti mediante la stoltezza della predicazione» (*1Cor* 1, 21), egli conclude che «è con la sapienza di Dio che Dio dovrebbe essere conosciuto» (*Cont. Cels.* I, 13). L'ammonimento di Paolo ai Colossesi di guardarsi da chi li seduce «con la filosofia e con inani inganni» (*Col* 2, 8) si riferisce, - secondo Origene - solo a quelle opinioni filosofiche che «agli occhi dei più appaiono credibili, ma che presentano il falso come verità» (*Cont. Cels.* I, Praef. 5); e non costituisce una condanna alla filosofia come tale¹⁴.

Questa sarà l'interpretazione che darà pure S. Tommaso al passo in questione di S. Paolo.

La fede semplice non è senza merito, anche se il semplice fedele è più esposto ad esser tratto in inganno ed anche se, per quanto riguarda la morale, egli sa trattare «solo argomenti morali pertinenti ai costumi» e fa uso solo dei «comuni ammonimenti al popolo» (*In Levit. Hom.* 13, 3): non a tutti è possibile dedicarsi allo studio¹⁵.

Ora vorrei accennare a come il Wolfson, sempre nel suo studio su *La filosofia dei padri della chiesa*, interpreti la gnoseologia di Aristotele in modo da farla coincidere in qualche modo con quella degli stoici. Lo fa nella prima parte del suo studio, dove tratta di *Fede e ragione*, al capitolo VI: *La teoria della fede duplice*. Citando Cicerone, dice che: "si potrebbe dire con Cicerone¹⁶ che fra gli stoici e Aristotele vi è solo una differenza di terminologia"¹⁷. Così anche Aristotele avrebbe posto l'assenso come qualcosa che si dà ad un giudizio o ad una rappresentazione a monte dell'incontro con la realtà conosciuta. Invece, a mio parere, questo vale solo nella conoscenza per comunicazione di notizia, dove la comprensione del significato precede l'assenso, ed anche nella ricerca, quando facciamo ipotesi e congetture più o meno opinabili. L'interpretazione esatta di Aristotele è quella che dà Tommaso d'Aquino.

Tuttavia il Wolfson ci offre un panorama estremamente interessante. Le sue

14 *Ibid.* pagg. 102-103.

15 *Ibid.* pag. 104.

16 *De Finibus* 4, 9, 21.

17 *Op. cit.*, pag. 112.

interpretazioni del pensiero dei primi intellettuali cristiani ci offrono uno spunto per affrontare alcuni problemi ancora attuali. Vorrei approfittarne per mettere a fuoco il problema dell'assenso: dipende da noi, cioè da una nostra decisione (consapevole o condizionata da motivazioni culturali o emotive, magari inconse) oppure, almeno in certi casi, dipende dalla realtà?

Evidenza e assenso

Partiamo da un esempio.

Domandiamoci quanto pesa un mattone, sapendo che pesa 1 kg. più mezzo mattone.

Abbiamo due vie per rispondere.

Possiamo calcolare il risultato usando il metodo delle equazioni algebriche che ci hanno insegnato a scuola.

Chiamiamo x l'incognita, cioè la risposta al problema che ci siamo posti. Il problema dice che:

$$x = 1 + \frac{1}{2} x$$

La strategia da seguire è trasformare l'equazione in modo che l'incognita compaia solo a sinistra del segno di uguaglianza, mentre dall'altra parte avremo la risposta. Il criterio che garantisce il risultato è che sommando o sottraendo quantità uguali a quantità uguali, l'uguaglianza rimane vera. Lo stesso vale per moltiplicazioni e divisioni.

Sottraendo $\frac{1}{2} x$ ad entrambi i termini dell'uguaglianza abbiamo che

$$\frac{1}{2} x = 1$$

moltiplicando per 2 entrambi i termini abbiamo infine la risposta cercata:

$$x = 2$$

Proviamo ora la seconda strada per rispondere alla domanda.

Dobbiamo dare per scontato che parti uguali di un mattone abbiano ugual peso.

Ma entrambe le parti sono uguali, essendo mezzo mattone, e se una pesa 1 Kg., anche l'altra peserà 1 Kg.

Dunque il mattone pesa 2 Kg.

Notiamo che avremmo potuto variare a piacere il problema. Per esempio chiedendo: “Se un mattone pesa 1 Kg. più i $\frac{3}{5}$ del mattone, quanto pesa il mattone?”.

Avremmo potuto risolvere l'equazione

$$x = 1 + \frac{3}{5} x.$$

Oppure avremmo detto che 1 Kg è il peso di $\frac{2}{5}$ del mattone intero, dunque $\frac{1}{5}$ pesa mezzo chilo e il tutto pesa 5 volte tanto, cioè 2,5 Kg.

Quello che ci interessa è solo accorgerci che in entrambi i casi diciamo di aver “dimostrato” la soluzione del problema. In entrambi i casi parleremmo di scienza. Ma dietro alle parole “ragione”, “dimostrazione”, “scienza” si celano grosse ambiguità, che in effetti ci stiamo portando ancora dietro dai tempi degli stoici.

Chiamiamo “assenso” l'atto dell'intelletto che giudica con consapevolezza di essere nel vero, l'atto dell'intelletto quando è “certo” tra le due possibilità del vero e del falso. L'opinione è una quasi certezza, ma resta un vago timore di sbagliarsi; chi sospetta, invece, è solo incline ad una delle due, per qualche debole indizio, ma è consapevole della propria incertezza. Chi è nel dubbio si trova ad avere motivi alla pari in pro ed in contro. Infine chi non ha motivi diremo che è uno che non sa e nemmeno può giudicare: ignora semplicemente il problema e non va confuso con chi è nel dubbio.

Quando l'assenso dipende non da noi, ma dalla realtà dei fatti, diremo che dipende dall'evidenza dei fatti.

Ci sono verità più gradite ed altre veramente spiacevoli, ma non possiamo farci nulla. Possiamo negare a parole l'evidenza, ma sappiamo di star mentendo.

Ci sono anche false sicurezze. Il matto può giurare di essere Napoleone, ma molta gente normale riesce persino a sacrificare la vita in nome di teorie che

affermano esser vere anche se poi risultano false, come certe ideologie politiche del secolo scorso. Non c'è peggior cieco di chi non vuol vedere, recita un proverbio. Galileo ridicolizzò l'aristotelico che, in nome dell'autorità del suo maestro, rifiutava di guardare nel cannocchiale dove avrebbe visto che un corpo celeste è uguale ad un corpo terrestre, e non è fatto di misteriose quintessenze che lo rendono ingenerabile ed incorruttibile, capace solo di un moto locale ciclico. Per convivere ci sono molte cose che non si possono dire, ed altre che si affermano per motivi affettivi, sia di amore per certe persone, sia di paura per certe altre. Come potremo distinguere in noi stessi le sicurezze false da quelle fondate su una evidenza?

Il giudice chiede al teste se è proprio sicuro di ciò che afferma di aver visto, sotto giuramento. Se la testimonianza risulta falsa, il teste risulta colpevole di falsa testimonianza. Dunque gli riconosciamo una capacità che chiamiamo “critica”.

La filosofia moderna ha suggerito uno scetticismo universale, quello che Pirandello illustrò in “Così è (se vi pare)”. Spesso ho sentito invocare la filosofia moderna per giustificare il proprio scetticismo. Chi fa questo dimostra solo di non conoscere la storia dei problemi che hanno portato al pensiero moderno. In ogni caso, quello che ho detto sopra, a proposito dell'evidenza, è a monte di ogni riflessione filosofica. Negarlo comporterebbe anche negare quanto di vero il pensiero della modernità ha trovato.

Siamo però consapevoli che la nostra capacità di valutare criticamente le nostre certezze può avere degli ostacoli. Ci aiuta allora il permettere agli altri di verificare quanto noi dichiariamo vero: gli altri non hanno sempre le nostre stesse motivazioni per chiudere gli occhi. Galileo suggerì questo criterio per il metodo sperimentale: anche gli altri devono poter ripetere l'esperimento. I grandi della ricerca, scientifica o filosofica, hanno pubblicato i loro ragionamenti proprio per permettere anche ad altri di verificare quanto hanno trovato: ad altri di altri tempi, di altri luoghi e, soprattutto, anche di altri interessi.

Ci sono cose che gli altri non potranno mai verificare, come nel caso di una testimonianza su fatti avvenuti, che noi abbiamo visto, ma che non hanno lasciato tracce che gli altri possano controllare. Allora il teste deve permettere agli altri di verificare la sua credibilità, così come si verifica il funzionamento di una calcolatrice per sapere se il risultato è quello giusto.

Ritorniamo ora all'esempio di problema da cui è partita la nostra riflessione. Abbiamo dato due dimostrazioni: possiamo chiederci se vi sia qualche evidenza.

Nel primo esempio, quello algebrico, il dato incontestabile è che non posso negare è la correttezza dei passaggi che portano, dalla formulazione iniziale della domanda, alla formulazione della risposta alla domanda. Se è corretta la formulazione iniziale, è vera la conclusione, perché l'ho ottenuta mediante regole che, per motivi della cui verità non dubitiamo, so essere garanzia sicura. Lo scettico irriducibile potrebbe mettere in dubbio le regole e la loro motivazione: a parole si può dubitare e contraddire tutto ciò di cui si può fare una affermazione. A parole possiamo anche dichiarare vero che:

$$x = 2x.$$

Indubbiamente uno scettico abile nelle discussioni saprebbe portarmi esempi che, con ogni probabilità, non saprei lì per lì come smascherare. Gli chiederei allora di prestarmi una grossa somma, che gli restituirei subito. Ma gliene darei solo la metà, coerentemente a quanto lui afferma esser vero... Suppongo che avrebbe qualche obiezione in merito.

Il secondo esempio, invece, era fondato direttamente sulla quantità del peso delle parti del mattone. In questo caso l'evidenza riguarda direttamente la conclusione, cioè il peso del mattone.

Nel primo esempio c'è, quindi, come un ulteriore passaggio, quello dalla formula ottenuta al giudizio sul peso del mattone. L'evidenza porta alla conclusione che la formula finale è stata ottenuta correttamente. Dopo siamo noi ad adeguare il nostro giudizio a ciò che dice la formula.

Dire questo, cioè che siamo noi ad adeguare il nostro giudizio a quanto ci dice una formula, può sembrare eccessivo se ci fermiamo agli esempi dati. Ma supponiamo di avere una equazione davvero complicata: la verità della conclusione non ci sarebbe evidente in nessun modo. Ci limiteremmo a rivedere i passaggi, per controllare di non aver fatto sbagli. Un computer potrebbe fare i passaggi molto più velocemente di noi: davanti al risultato, evidentemente, saremmo noi ad adeguare il nostro giudizio, sapendo che quella formula è la risposta corretta al problema posto.

Perché dico tutto questo?

Perché nel caso in cui siamo noi ad adeguare il nostro giudizio, siamo noi che diamo l'assenso. Non siamo costretti dalla realtà dei fatti, che si ferma alla correttezza dei passaggi o all'affidabilità del nostro computer, a seconda che abbiamo fatto personalmente i passaggi o li abbiamo fatti fare al computer.

Però in entrambi i casi diremmo di avere la dimostrazione, parleremmo di scienza, di ragione, di assenso.

Nasce così una confusione. L'assenso alla dimostrazione calcolata algebricamente sembra del tutto identico all'assenso che diamo ad un teste in tribunale: si tratta di qualcosa che decidiamo noi. Se, per altri motivi che ora non trattiamo, noi neghiamo che possa esserci un'evidenza delle cose e sosteniamo che la conoscenza termina a ciò che appare, come su uno schermo, allora non possiamo più distinguere l'assenso dato ad una comunicazione di notizia dall'assenso alla conclusione di una dimostrazione razionale. Questo potrebbe spiegare la posizione di Clemente Alessandrino e di Aristotele (secondo l'interpretazione del Wolfson).

Infine farei un'ultima riflessione.

Se ha ragione Tommaso d'Aquino nel sostenere l'unicità della forma sostanziale dell'uomo¹⁸, quella che chiamiamo anima, è dall'anima che dipende anche la corporeità. Coerentemente a questo, le capacità d'agire dell'uomo dipenderanno dall'unica anima, indipendentemente dal fatto di essere sue proprie o comuni ad altre realtà. Non ci meraviglieremo dunque che la certezza di un giudizio si accompagni con uno stato d'animo emotivo, e nemmeno che tale stato d'animo possa venir causato da cause indipendenti dall'attività dell'intelletto. Così, se non riusciamo a dominare le nostre *passiones*, lo stato d'animo ci indurrà ad emettere giudizi anche falsi con pieno sentimento di certezza. Spesso i nostri convincimenti non corrispondono ad una realtà obiettiva che però preferiamo, in qualche modo, non andare ad indagare. Alla domanda “Sei proprio sicuro?” si preferisce allora non rispondere. Di esempi, legati a mode, ideologie, affettività di gruppo... ne abbiamo molti.

Logica formale

L'esempio, che ho dato, delle due vie per dimostrare si verifica su argomenti legati a ciò che tratta la matematica. Però fin dall'antichità il discorso lo si può ripetere distinguendo la dimostrazione che Aristotele chiamava propriamente scientifica, che produce l'*epistème*, e la dimostrazione formale. In questo modo il discorso che abbiamo fatto a proposito di evidenza ed assenso si allarga a pieno diritto a tutto ciò che possiamo chiamare scienza, tenendo conto che la filosofia

18 Ne parleremo più oltre.

era scienza e non qualcosa di separato dalla scienza o persino contrapposto alla scienza, come è avvenuto dopo la rivoluzione scientifica galileiana.

Che cos'era una scienza per Aristotele? Era uno sviluppo dell'esperienza. L'esperto “sa che” certe cose hanno determinate caratteristiche. Ma non sa “perché” le abbiano. L'esperto sa che l'infuso di capolini di camomilla calma chi lo beve e reca sollievo a diversi dolori. L'esperto sa che la marea monta a determinate ore, ed in quelle è possibile navigare in certi luoghi dove l'acqua sarebbe altrimenti troppo poco profonda per la barca. L'esperto ha un bagaglio di conoscenze fatto di casi singoli che si sono ripetuti e se ne giova sperando che le cose continuino ad avere le stesse caratteristiche. Se potesse scoprire perché hanno queste caratteristiche potrebbe valutare meglio, ed invece della speranza saprebbe con certezza che le cose continueranno a comportarsi così. Saprebbe che lo farebbero sempre, in tutti i casi: lo saprebbe in universale.

Ovviamente, se andiamo a cercare esempi di “perché” nelle opere di Aristotele, ci rendiamo conto che molti di essi erano sbagliati. Ad esempio non è vero che certi animali sono longevi perché sono privi di bile. Facciamo allora un esempio corretto.

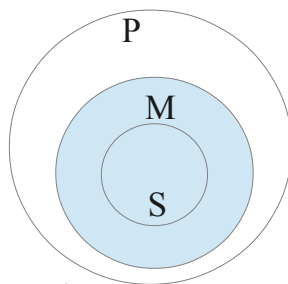
I funghi crescono anche al buio perché il loro metabolismo non è per fotosintesi.

Abbiamo un soggetto S, un predicato P, ed un “perché” che, spiegando la proprietà P, funge da mediatore: M.

S è P perché S è M.

Questo procedimento presuppone anche che chi è M abbia la proprietà P.

Poiché ci interessa una conoscenza valida universalmente, possiamo raffigurare con un cerchio l'insieme delle cose cui diamo i nomi di S, o di M, o di P. Avremo tre cerchi uno dentro l'altro:



Nel linguaggio ordinario diremo invece che

ogni M è P
ogni S è M
dunque
ogni S è P.

Aristotele ritenne che questa fosse la forma di ragionamento sillogistico¹⁹ dove, se le premesse sono vere, la conclusione è vera, senza bisogno di dare ulteriori “perché”. Lo si capisce “immediatamente”, cioè senza cercare un “medio” ulteriore. Ovviamente non dimenticò che esistono anche premesse negative. Egli enunciò così i principi della logica formale:

“In effetti, se A si predica di ogni B, e se B si predica di ogni C, è necessario che A venga predicato di ogni C. Già prima infatti si è detto in che modo intendiamo il venir predicato di ogni oggetto. Similmente poi, se A non si predica di nessun B, e se B si predica di ogni C, A non apparterrà a nessun C.”²⁰.

E prima aveva precisato:

“Usiamo così l’espressione: *venir predicato di ogni oggetto*, quando non sia possibile cogliere alcun oggetto - tra quelli che costituiscono il sostrato - di cui non si dica l’altro termine. E lo stesso accade per l’espressione: *venir predicato di nessun oggetto*.”²¹.

Aristotele prese in considerazione anche il caso di premesse non universali, ed anche i modi di dire che usiamo quando il termine M si trova sempre al soggetto o sempre al predicato, accennando anche alla quarta figura possibile, l'inverso della prima. A noi interessa rilevare solo che egli ne valutava la validità dimostrativa, se le premesse erano vere, riconducendole ai due casi che erano immediatamente evidenti:

19 *Sylloghè* in greco equivale a “il mettere insieme” in italiano: gli insiemi delle cose che sono P, M, S.

20 *Primi Analitici* 25 b 37 - 26 a 1; trad. di G. COLLI, in ARISTOTELE, *Organon*, Laterza, Bari 1955, tre voll.; vol. I, pagg. 96-97.

21 *Ibidem*, 24 b 27-30; trad. it. COLLI, pag. 93.

se ogni M è P ed ogni S è M , allora ogni S è P

se nessun M è P e ogni S è M , allora nessun S è P .

Non ci interessa entrare nei dettagli di un corso di logica. Ci interessa vedere come nasce una teoria della dimostrazione che prescinde da ciò di cui si parla. Mi pare ovvio che tale teoria non ci dia alcuna evidenza della verità della conclusione, proprio perché prescinde da qualsiasi argomento che non sia la forma del ragionamento. L'assenso che noi diamo alla conclusione di una dimostrazione solo per la correttezza formale è come l'assenso che diamo alla dimostrazione algebrica.

Quando si spiega a scuola la logica del “sillogismo” aristotelico, spesso lo studente è tentato di valutare se il ragionamento è corretto dalla verità della conclusione che già conosce.

Facciamo un esempio dove M sia sempre al predicato in premesse universali affermative. In una universale affermativa il predicato non è detto che venga preso secondo tutta la sua estensione; per questo motivo una delle regole del sillogismo dice che il termine medio va preso almeno una volta secondo tutta la sua estensione. Accade che, se la conclusione piace allo studente (teniamo presente che una volta la logica aristotelica veniva studiata quasi unicamente negli studentati ecclesiastici), egli non si accorga del tranello.

Noi gli diciamo: “Ogni ente immortale è immateriale e l'anima umana è immateriale: dunque l'anima umana è immortale.”. E quello casca nella trappola, dichiarando corretta la conclusione. Se avessimo detto: “Ogni cane è un mammifero e i gatti sono mammiferi, dunque i gatti sono cani”, non ci sarebbe cascato. Ma non per aver studiato le regole della logica.

La logica formale ebbe sviluppi notevoli. Gli stoici svilupparono il suo aspetto più generale, che è la logica proposizionale. In essa il principio di partenza è quello che fu detto *modus ponens*:

siano p e q due proposizioni,

poniamo che se p è vera, allora anche q deve essere vera,

poniamo anche che p sia vera,

allora è vera anche q .

Anche in questo caso non ci interessa sapere di che cosa si parli nelle due proposizioni.

La logica formale è stata sviluppata fino ai nostri giorni. Non mancarono contaminazioni di natura estranea, ad esempio la famosa questione degli universali, posta da Porfirio nella sua celebre *Isagoge*. A noi interessa notare che la logica formale si porta dietro due concezioni di scienza: non in quanto tale (i medioevali la chiamavano *logica docens*), ma in quanto applicata ai diversi argomenti (*logica utens*).

Provo a spiegarmi.

Nella logica sillogistica anche le premesse potrebbero essere dimostrabili. Ma non si può andare all'infinito. Si deve arrivare a premesse prime, a dei primi principi. Nel momento in cui arriviamo a sapere “perché”, cioè a conoscere la causa che spiega le conseguenze, noi diciamo che essa è più nota delle conseguenze. Intendiamoci, ci siamo arrivati dopo faticosa ricerca, mentre sapevamo già “che”. Più nota vuol dire che è lei che spiega quanto sapevo per esperienza e non viceversa. Aristotele distingueva l'ordine reale delle priorità dall'ordine con cui le realtà vengono conosciute. Dall'effetto risalgo alla causa nel conoscere, ma è la causa che spiega l'effetto. Dall'ombra capisco che c'è un uomo dietro l'angolo, ma non è l'ombra la causa dell'esserci di quell'uomo.

In questa prospettiva, i primi principi sono di per sé quanto di più noto possa esserci, anche se i nostri occhi, nei loro confronti, a volte sono come gli occhi di una civetta rispetto alla luce del sole.

Ma Aristotele diceva questo per rapporto ad una conoscenza per evidenza, dove l'aspetto logico formale è solo un aspetto da rispettare per evitare errori.

A monte di ogni scienza sta quella che si occupa dei primi principi, che Aristotele chiamava “filosofia prima”, ma poi fu chiamata “metafisica” dagli studiosi della sua opera. Per un sostenitore della filosofia aristotelica veniva spontaneo parlare di certezza metafisica per dire che qualcosa è certissimo, dimenticando il discorso della civetta di fronte alla luce del sole.

Veniva, a volte, anche spontaneo far coincidere la certezza ottenuta da un sillogismo con la certezza dell'evidenza, dimenticando che l'aspetto formale non c'entra con il significato delle parole e che non è esso a produrre la conoscenza per evidenza del “perché” proprio. La logica formale, con i suoi principi, ci dà l'evidenza di una correttezza nel procedere delle dimostrazioni che è comune a

qualsiasi argomento cui sia possibile applicarla.

In ogni caso un sostenitore della filosofia aristotelico-tomista, anche ai nostri giorni, dice che i primi principi sono più evidenti delle conclusioni.

Mettiamoci ora dal punto di vista del *modus ponens*. In un condizionale la premessa è l'antecedente, è il principio.

La scienza sperimentale, da Galileo in poi, interroga la realtà in base a teorie che sono l'antecedente, e verifica il conseguente. Se la velocità di caduta non dipende dal peso, in una campana sotto vuoto una piuma e un sasso dovrebbero toccare il fondo contemporaneamente. Verificato che questo accade, possiamo dichiarare vera la premessa? Già Aristotele sapeva che non è possibile: bisognerebbe che fosse l'unica ipotesi possibile, e questo non si verifica facilmente in teorie astratte. Lo si verifica in famiglia, quando i genitori vedono calare la marmellata e in casa, oltre a loro, c'è solo il figlio goloso. Ma questo è un caso concreto, non una conoscenza universale.

Paradossalmente, la certezza c'è solo nel falsificare l'ipotesi se la conseguenza non si verifica. Resta però vero che il moltiplicarsi delle prove sperimentali aumenta la nostra fiducia nella verità della premessa. In questo modo possiamo parlare di “fede” nei primi principi, che oggi vengono chiamati “assiomi”, riprendendo l'uso aristotelico della parola.

Persino in matematica, dove non si usa il metodo sperimentale, ma una deduzione logico-formale, nella quale comunque si usa il *modus ponens*, abbiamo un analogo atteggiamento verso gli assiomi. Un amico matematico diceva di usare gli assiomi di Zermelo-Fraenkel, ma se un giorno ne avesse dedotto qualche paradosso non avrebbe gettato via il calcolo delle derivate e degli integrali: avrebbe gettato via gli assiomi, cercandone altri.

Abbiamo ora davanti il grande equivoco di chi parla di sapere scientifico, di assenso, di evidenza, di fede. Dietro a queste parole stanno concetti di sapere scientifico e di dimostrazione che sono ancora da chiarire. La nostra comprensione di ciò che Aristotele chiamava scienza in senso stretto, l'*epistème*, è probabilmente molto scarsa. Egli ne tratta negli *Analitici Posteriori*; invece i nostri studi di logica riguardano soprattutto i *Primi Analitici* con gli sviluppi enormi che ha avuto la logica formale.

Quando il Magistero ecclesiastico parla di metodo scientifico, di ragione e di fede, che senso dà a queste parole?

Ed il teologo che parla di metodo scientifico in teologia, che significato dà a queste parole?

Non sono in grado di dare risposte che possano acquietare le acque agitate della ricerca contemporanea. Spero solo di aver dato un contributo a chi cerca un chiarimento.

La crisi pelagiana e i limiti della ragione

Un poco di storia

Pelagio, pare fosse un britanno, dimorò a Roma fra la fine del sec. IV e l'inizio del sec. V. Era un periodo di rilassamento per i cristiani. Finita l'era dei martiri, essere cristiani era diventato facile e facile era vivere nel compromesso tra fede e costumi.

Pelagio, con i suoi seguaci, si mise in luce come riformatore. Propagandava l'impegno per un cristianesimo autentico ed integrale. Forte personalità, asceta: il suo movimento ottenne la stima del papa e dei vescovi, e si diffuse per l'Impero.

I problemi del pelagianesimo dovevano emergere poco alla volta, man mano che, nei dibattiti contro gli avversari, si chiariva il pensiero retrostante all'impegno riformatore. Non credo sia una novità, nella storia della Chiesa, che quando un cristiano poco coerente si sente apostrofato ed accusato di scarso impegno, si scusi dicendo che... "siamo peccatori!".

Il riformatore, se vuole controbattere, si trova così in un terreno minato, dal punto di vista teologico. La risposta pelagiana è un esempio di come, volendo rendere troppo ragione di ciò che è mistero di fede, si finisce per togliere il mistero ed andar contro la fede.

La risposta pelagiana, grosso modo, è che quella di esser peccatori è una scusa. Se Dio ci dà dei comandi, è ovvio che siamo capaci di eseguirli, se vogliamo. Altrimenti Dio sarebbe ingiusto. Come si può esser giusti condannando ad una pena eterna chi disobbedisce ad un ordine quando egli non è in grado di eseguirlo e chi dà l'ordine lo sa benissimo? Dunque in realtà noi siamo capaci di mettere in pratica i comandamenti divini. Se non lo facciamo, è perché non vogliamo farlo.

Il mistero di fede che per primo viene diminuito è ovviamente quello del peccato originale e delle sue conseguenze. Ma seguono immediatamente altri problemi: la Redenzione, la Grazia, la necessità del Battesimo...

La posizione pelagiana si chiarì poco alla volta, nel corso di accese dispute, dove forse gli avversari dei pelagiani non sempre erano santi preoccupati dell'integrità del dogma, ma peccatori interessati a giustificare i propri compromessi. Pare che tutto sia

iniziato con un'ambigua posizione del pelagiano Celestio a proposito della necessità del Battesimo per i bambini. Poi, poco alla volta, la Chiesa si rese conto dell'errore che si celava dietro al fervore dei riformatori, e questo non senza incertezze: Pelagio era veramente stimato. Papa Innocenzo I diede ragione alle tesi antipelagiane di S. Agostino e di altri vescovi africani riuniti a Cartagine. Ma altri vescovi difesero Pelagio. Celestio si recò a Roma, dove il nuovo Papa, Zosimo, si lasciò in un primo tempo convincere che il giudizio del sinodo africano era stato troppo affrettato. Solo in un secondo tempo si convinse ed espresse la condanna definitiva del pelagianesimo con un'enciclica detta *Epistula tractoria*²².

Le posizioni pelagiane hanno continuato tuttavia ad affiorare, di tanto in tanto, favorite anche dai contesti culturali. Per esempio il volontarismo di Ockham favorisce una visione della morale dove sono di fronte la volontà divina, espressa dai comandamenti, ed il libero arbitrio dell'uomo. In una teologia morale volontarista avremo dunque un punto di vista affine a quello giuridico, dove prevalgono la legge e l'obbedienza.

Pelagianesimo e assenso di fede

La lettera a Papa Innocenzo I di alcuni vescovi africani ci può chiarire i termini della questione²³.

“Domino beatissimo meritoque honorandissimo fratri Innocentio Papae, Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius et Possidius, in Domino salutem.

Abbiamo inviato alla tua santità una lettera dai due Concili della provincia di Cartagine e di Numidia, firmata da non piccolo numero di vescovi, contro i nemici della grazia di Cristo, che confidano nella loro forza (*Sal* 48), ed al nostro Creatore in un certo modo dicono: ‘Tu ci hai creato uomini, noi ci facciamo giusti’.

Essi affermano la natura umana a tal punto libera, da non cercare un liberatore; a tal punto salva, da giudicare superfluo un Salvatore. Dicono infatti che è così sana, che si può con le proprie forze, ricevute una volta

22 Per queste notizie storiche cf. V. BAUS - E. EWIG, *L'epoca dei concili*, in H. JEDIN (a cura di) *Storia della Chiesa*, Vol. II, Jaca Book, Milano 1975, pagg. 178 ss.

23 MANSI, *Sacrorum Conciliorum amplissima collectio*, vol. IV, Florentiae MDCCLX, coll. 337 ss. Traduzione mia.

per tutte all'origine della propria creazione, senza ulteriore aiuto della grazia di colui che ha creato, ma per mezzo del libero arbitrio, domare ed estinguere tutti i desideri e superare le tentazioni.

‘Molti insorgono contro di noi, e dicono alla nostra anima: non c'è salvezza per lei nel suo Dio.’ (*Sal* 3).

La famiglia di Cristo, che dice: ‘Quando sono debole, allora sono forte (*2Cor* 12)’, e alla quale il suo Dio dice: ‘Sono io la tua salvezza (*Sal* 34)’, col cuore sospeso, con timore e tremore aspetta l'aiuto di Dio, anche per mezzo della tua venerabile carità. [...]

Bisogna distinguere la legge e la grazia. La legge sa comandare, la grazia sa aiutare. Né la legge comanderebbe, se non ci fosse la volontà; né la grazia aiuterebbe, se la volontà bastasse.

Si ordina di avere un intelletto, dove si dice: ‘Non siate come il cavallo ed il mulo, privi d'intelletto (*Sal* 31)’; e tuttavia preghiamo per avere intelletto, dove si dice: "Dammi intelletto, perché impari i tuoi comandamenti (*Sal* 118)".

Si ordina di avere sapienza, dove si dice: ‘Stolti, quando diventerete saggi (*Sal* 93)’; e tuttavia si prega per avere sapienza, dove si dice: ‘Se qualcuno di voi ha bisogno di sapienza, la chieda a Dio, che dà a tutti generosamente e senza rinfacciare, e gli sarà data (*Giac* 1)’.

Si ordina di avere continenza, dove si dice: ‘Siano i vostri fianchi cinti (*Lc* 12)’, e tuttavia preghiamo che ci venga data. [...]

Infine, perché non sia troppo lungo passarle tutte, si ordina di non fare il male, dove si dice: ‘Allontanati dal male (*Sal* 33)’, e però si prega perché non facciamo il male, dove si dice: ‘Noi preghiamo Dio che non facciate alcun male (*2Cor* 13)’ [...]

Nel suo *Liber De Gratia Christi*²⁴ Agostino, rimproverando a Pelagio di attribuire a Dio solo l'averci dato la possibilità di agir bene, mentre a noi toccherebbe poi l'attuazione di questa possibilità, risponde con un'affermazione molto netta di S. Paolo: "Non però che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma la nostra capacità [in latino "*sufficientia*"] viene da Dio"²⁵.

24 Cap.XXV; PL XLIV, 373-374.

25 *2Cor* 3,5.

D'altra parte, S. Paolo esplicitamente afferma che è Dio che suscita in noi il volere e l'operare²⁶, e Gesù aveva detto ai discepoli: "Senza di me non potete far nulla"²⁷.

S. Agostino, è noto, si trovò in difficoltà nella sua riflessione teologica. Se Dio opera tutto, come conciliare la sua volontà universale di salvezza col fatto che non salva tutti? La storia della Chiesa dovrà ancora occuparsi di ciò. Le obiezioni al pensiero di Agostino si fecero comunque sentire, specialmente nella Francia meridionale. Qui la corrente pelagiana cercò di ribadire il suo punto di vista.

Ad Orange, il 3 luglio 529, in occasione della consacrazione di una nuova chiesa, alcuni vescovi si riunirono sotto la guida dell'Arcivescovo di Arles, Cesario²⁸. In quell'occasione presero posizione, ribadendo e precisando alcuni punti fermi della dottrina. Il Papa Bonifacio II, confermando il loro operato, gli diede valore per tutta la Chiesa, così che i canoni del II Concilio di Orange divennero un punto fermo, ripreso dai Concili ecumenici posteriori. Due di essi²⁹ sono particolarmente significativi ai nostri intenti.

“CANONE 5 - Se qualcuno dice che, così come l'aumento, anche l'inizio della fede e lo stesso desiderio di credere, per il quale crediamo in colui che giustifica l'empio e giungiamo alla rigenerazione del sacro battesimo, ineriscono in noi non per dono della grazia, cioè per ispirazione dello Spirito Santo che corregge la nostra volontà dall'infedeltà alla fede, dall'empietà alla pietà, bensì per natura, costui si manifesta avversario dei dogmi apostolici [...]

“CANONE 7 - Se qualcuno afferma che possiamo con le forze naturali pensare, come conviene, o scegliere un qualche bene che riguarda la salvezza della vita eterna, oppure consentire alla predicazione salutare, cioè evangelica, senza illuminazione e ispirazione dello Spirito Santo, che dà a tutti soavità nel consentire e credere alla verità, costui pecca di spirito eretico [...]

Dunque non solo la fede, ma pure il desiderio di diventare credente è dono della Grazia divina. Questo punto fermo non toglie certo i problemi che possono insorgere in noi. Ma dà chiarezza per sviluppare una corretta analisi dell'atto di

26 *Fil* 2,13.

27 *Gv* 15,5.

28 Cf. HEFELE, *Histoire des Conciles*, trad. e aggiornamento di H. LECLERCQ, Letouzey et Ané, Paris 1907 – 1931 (tomi 9), tomo.II/2, n.242: *Concile d'Orange et concile de Valence, en 529*, pagg.1085 ss.

29 DS 375; 377.

fede. Personalmente credo sia uno dei frutti più importanti, per noi, del periodo patristico.

La ragione umana di fronte al mistero

Nel linguaggio su Dio, specialmente nella Sacra Scrittura, si usano molte metafore e parabole. Il problema nasce con la spiegazione delle parabole e delle immagini, quando dal linguaggio per immagini si passa al linguaggio proprio. Qui viene il difficile. Perché il limite della nostra conoscenza di Dio, che risale dalle creature al creatore, ci lascia nell'oscurità.

Quando diciamo che **Dio è buono**, questo significa che **quello che chiamiamo buono nel nostro mondo preesiste in Dio in un modo più alto, che a noi sfugge**³⁰. Preesiste, perché prima sarà buono Lui, e di conseguenza sarà buona una creatura. Ma tale bontà divina resta nel mistero.

Quanto al modo di significare, il riferimento principale³¹ è la bontà delle creature. Ma non è il Creatore che porta in sé traccia della creatura, bensì la creatura che ha in sé qualche traccia della perfezione del Creatore: quanto alla realtà significata, il riferimento principale è la bontà divina che a noi sfugge.

S. Tommaso citava al proposito lo Pseudo-Dionigi³² :

“[...] quando procediamo verso Dio per via di rimozione, anzitutto neghiamo da lui le caratteristiche corporee; in secondo luogo anche quelle intelligibili nella misura in cui si trovano nelle creature, come ad esempio la bontà e la sapienza, ed allora nel nostro intelletto resta solo *che è* e nulla più, per cui è come un po' confuso; infine, poi, rimuoviamo da Lui anche lo stesso essere nella misura in cui è nelle creature, ed allora resta in una certa oscurità di ignoranza, e per questa ignoranza, per quanto riguarda lo stato di viatori, siamo uniti a Dio nel migliore dei modi, come dice Dionigi, e questa è la *caligine* dove si dice che *Dio abita*.³³”.

30 *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2, c.

31 Tecnicamente occorrerebbe parlare di “analogato principale”: si tratta infatti di un uso analogico dei nomi. Ma per spiegare di più occorre fare una introduzione al trattato sui nomi attribuiti a Dio, e questo esce dal nostro compito attuale.

32 S. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super IV Libros Sententiarum Magistri P. Lombardi*, Lethielleux, Paris 1929 ss., Libro I, dist. 8, quaestio 1, art. 1, ad 4.

33 “*Dominus pollicitus est ut habitaret in caligine*: Il Signore ha deciso di abitare nella nube.” *II Cr* 6, 1.

E altrove³⁴ diceva:

“[...] bisogna poi sapere che il nostro intelletto si sforza di esprimere Dio come qualcosa di perfettissimo. E poiché non può arrivare a Lui se non dalla similitudine degli effetti, e tra le creature non trova qualcosa di perfettissimo che sia del tutto privo di imperfezione, per questo motivo, dalle diverse perfezioni ritrovate nelle creature, si sforza di designarlo, benché a ciascuna di quelle perfezioni manchi qualcosa, in modo però da rimuovere totalmente da Dio tutto ciò che di imperfezione si aggiunge a queste perfezioni. Per esempio: *essere* significa qualcosa di completo e semplice, ma non sussistente; *sostanza* invece significa qualcosa di sussistente, ma soggetto ad altro. E così poniamo in Dio la sostanza e l’essere: ma la sostanza in forza della sussistenza, non in forza del sottostare; l’essere, invece, in forza della semplicità e della pienezza, non in forza dell’inerenza per cui è caratteristica d’altro.”.

Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, al n. 43:

“Parlando così di Dio, il nostro linguaggio certo si esprime alla maniera umana, ma raggiunge realmente Dio stesso, senza tuttavia poterlo esprimere nella sua infinita semplicità. Ci si deve infatti ricordare che «non si può rilevare una qualche somiglianza tra Creatore e creatura senza che si debba notare tra di loro una dissomiglianza ancora maggiore»³⁵ e che «noi non possiamo cogliere di Dio ciò che Egli è, ma solamente ciò che Egli non è, e come gli altri esseri si pongano in rapporto a lui».^{36”}

Viene ovvio osservare come la nostra comprensione delle creature viene ad essere assai importante per comprendere il senso delle parabole del Signore, e in generale per spiegare qualsiasi immagine volessimo usare per parlare ad altri dei misteri che ci ha rivelato.

Per questo soprattutto le conoscenze più comuni, come ad esempio la comprensione del fatto di esistere o di agire, di cui si occupa quella che chiamiamo “filosofia”, sono molto importanti per lo sforzo teologico, e le dispute teologiche sovente sono motivate da dispute filosofiche.

Ma deve restare sempre presente il vero significato dei nomi che attribuiamo a Dio, quel significato che abbiamo sopra esplicitato a proposito dell'affermazione

34 *Quaestiones disputatae De Potentia*, q. 1, a. 1.

35 Concilio Lateranense IV: DS 806.

36 S. TOMMASO D’AQUINO, *Summa contra gentiles*, Lib. I, cap. 30.

“Dio è buono”.

Proviamo ora a porci le domande sulla volontà di Dio, dove il nostro modo di porre tali domande evita sempre di esplicitare la lunga parafrasi.

“Dio **vuole** che tutti siano salvi”, ma qualcuno si dannava. Dunque la volontà divina non è onnipotente.

“Dio **conosce** già se mi salverò”, ma la sua conoscenza è infallibile, dunque è inutile che mi preoccupi di salvarmi, perché è già scritto e deciso il mio futuro.

Provate ad esplicitare la parafrasi e vedrete che il problema non ha più senso. Avrebbe senso se il volere ed il conoscere divini fossero come il nostro: sono domande antropomorfe, ed antropomorfe sono state le tante argomentazioni che hanno diviso la Chiesa dai tempi di Pelagio alle dispute tra tomisti e molinisti rinate nel XX secolo.

Abbiamo recentemente visto i traduttori della Bibbia cercar di evitare ogni scandalo nei fedeli, quando il testo sembra attribuire a Dio di volere un male. L'esempio più celebre è la traduzione della finale del Padre Nostro: “e non ci indurre in tentazione” è diventato “e non abbandonarci alla tentazione”.

La discussione su questo versetto è molto antica, basta vedere la lunga nota in proposito che il padre Lagrange fece nel suo commento al Vangelo secondo Matteo³⁷. La difficoltà pastorale è di attribuire a Dio il ruolo di tentatore. Da questo punto di vista è preferibile tradurre in modo da non suscitare una interpretazione del genere. La traduzione letterale più fedele pare però restare quella della *Vulgata*, sia antica che nuova: “et ne nos inducas in tentationem”. Padre Lagrange tradusse “et ne nous induis point en tentation”; l'ultima traduzione de *La Bible de Jérusalem* dice: “Et ne nous soumet pas à la tentation”. Sta dunque prevalendo una preoccupazione pastorale sulla preoccupazione strettamente esegetica.

Indubbiamente, quando questa traduzione sarà entrata nella liturgia e nella catechesi, sarà più difficile che i ragazzi pongano al catechista domande imbarazzanti a proposito della bontà e della giustizia di Dio.

Ma qualche ragazzo potrebbe andare a leggere altri passi della Scrittura, talmente espliciti che non si poteva addolcirli con una traduzione opportuna. Per esempio

37 M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Mathieu*, Gabalda, Paris 1927, pagg. 130 – 132, nota a Mt 6, 13.

troverà che Dio indurisce il cuore del Faraone e poi lo punisce per aver avuto il cuore duro. Il ragazzo, se è onesto e franco, dirà: “questa è una punizione ingiusta!”.

Solo se comprenderà i limiti del nostro linguaggio su Dio, che Dio ha rispettato perché ci ha parlato in modo umano, potremo dirgli che in questo modo la Bibbia ci insegna qualcosa che noi non possiamo capire. E cioè ci insegna che quando disobbediamo volontariamente a Dio, noi non rendiamo impotente la volontà di Dio, a differenza di quando disobbediamo al babbo o alla mamma.

E, per insegnarci questo, la Bibbia ci dice che anche la disobbedienza non sfugge, ma resta dentro alla volontà divina³⁸.

Credo che la questione pelagiana dovrebbe insegnarci, nelle questioni su fede e ragione, l'importanza di esser consapevoli dei limiti della ragione.

38 C'è anche la spiegazione classica che l'ebraico non distingue tra volere e permettere. Però questa giustificazione non risolve del tutto l'obiezione che il Nuovo Testamento fu scritto in greco.

Scettici e dogmatici

Filosofia dell'Impero

Dobbiamo cercare di conoscere l'ambiente filosofico in cui si sviluppò una certa qual sintesi di filosofia da parte di autori cristiani prima del crollo dell'Impero d'occidente: Agostino (354-430), Calcidio (IV sec.) e Boezio (circa 475- circa 524) saranno i maestri del pensiero medioevale latino. A questi tre autori va aggiunto il corpo degli scritti dello pseudo Dionigi l'Areopagita, che fu creduto autentico e fu un'autorità anche filosofica e non solo teologica, di pensiero neoplatonico. I latini ne vennero a conoscenza per la traduzione che ne fece Giovanni Scoto Eriugena nel IX secolo. In ogni caso anche Agostino passò dal manicheismo allo scetticismo per approdare, almeno per certi aspetti, al neoplatonismo.

L'ipotesi del prof. Mazzucchi dell'Università Cattolica di Milano³⁹ sulla vera identità dello Pseudo-Dionigi è particolarmente suggestiva. L'imperatore Giustiniano chiuse nel 529, ad Atene, l'Accademia; lo fece per una sorta di diffidenza verso la filosofia pagana. Lo scolarca Damascio, seguace di Proclo, dovette rifugiarsi allora in Persia, fuori dall'Impero Romano, dove però la cultura pagana ellenistica era ancora viva; successivamente si sarebbe spostato ad Emesa, in Siria. Quasi per vendicarsi scrisse questi trattati di teologia cristiana, in realtà introducendo la filosofia neoplatonica, che attribuì a Dionigi, quello che San Paolo convertì ad Atene col suo discorso all'Areopago. I cristiani non esitarono a riconoscere come cristiano tale pensiero. Fu dunque una sorta di beffa nei confronti dell'imperatore cristiano e della sua diffidenza per la razionalità indipendente dalla fede.

Torniamo all'Impero Romano ancora pagano. Alcuni aspetti di questo ambiente ci interessano particolarmente.

Roma non accolse favorevolmente la cultura greca. Catone il Censore rimase scandalizzato da Carneade, padre dello scetticismo dell'Accademia, quando venne a Roma. Ma i giovani romani ne rimasero invece affascinati. Anche la scienza ellenistica, in particolare ad Alessandria, con la conquista romana ebbe un duro colpo⁴⁰.

39 Cf. il saggio di CARLO MARIA MAZZUCCHI, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2009, pagg. 706-762..

40 Cf. LUCIO RUSSO, *La rivoluzione dimenticata*, Feltrinelli, Milano 2001, pagg. 27-31.

La filosofia, comunque, fu presente a Roma. Cicerone ebbe un grande influsso sui padri della chiesa latina. Seneca e Marco Aurelio furono pensatori stoici citati dai cristiani specialmente per argomenti etici. Ma l'urgenza di una metafisica, per gli imperatori pagani, pare sia stata causata dal bisogno di lottare proprio contro il cristianesimo.

Plotino insegnò a Roma, e Porfirio, suo discepolo, scrisse contro il cristianesimo. Pare anche che Porfirio abbia partecipato a quel consiglio dell'imperatore in cui Diocleziano fu convinto a scatenare l'ultima grande persecuzione. Il ruolo principale l'avrebbe avuto un altro filosofo neoplatonico, nonché governatore della Bitinia, Sossiano Ierocle⁴¹.

Il tentativo di contrastare il cristianesimo era motivato dal fatto che i cristiani, come gli ebrei, rifiutavano le divinità romane, alle quali i romani attribuivano la grandezza del loro Impero. Gli ebrei, però, non facevano proselitismo. I cristiani, invece, si diffondevano nonostante tutte le repressioni.

Da parte dell'Impero romano il problema era arginare il dilagare del cristianesimo, cercando di offrire una dottrina teologica alternativa, compatibile con gli usi ed i costumi tradizionali, e che potesse far sfigurare, riducendola ad irrazionale e ridicola superstizione, la dottrina di quei rozzi pescatori che erano gli Apostoli. Ovviamente le vette speculative di Platone ed Aristotele erano il fondamento cui attingere. Ma non serviva a questo una loro contrapposizione. Ad Aristotele si riconobbe il ruolo del "logico", maestro di razionalità. Però il resto della sua opera era oscuro, poco intuibile ed arido, privo di afflato mistico. Platone offriva invece lo spunto quasi mistico per una visione del cosmo, dell'uomo e di Dio: una "teologia" che arriva a spiegare il mondo terreno partendo da un Artefice supremo (il Demiurgo) e dalla presunta conoscenza, sviluppata poi dal neoplatonismo, di come dall'Uno possa procedere il molteplice⁴². Il fenomeno del neoplatonismo, in particolare i nomi di Plotino (circa 203-270), Porfirio (circa 233-circa 305) e Proclo (412-485)⁴³, va visto anche in questo contesto culturale. Le triadi di Plotino influenzeranno le concezioni cristiane della Trinità. L'eresia ariana, che si diffuse ovunque in concorrenza alla fede cattolica, era affine alla teoria delle emanazioni dall'Uno: il Logos non è Dio, ma la sua prima emanazione, dalla quale emanano le altre.

41 Cf. ANGELO RAFFAELE SODANO (a cura di), *PORFIRIO - Vangelo di un Pagano*, Rusconi, Milano 1993, pagg. 103-116: anche Porfirio avrebbe partecipato al *Consilium principis*.

42 Il *Parmenide* e il *Timeo* erano i testi fondamentali.

43 Ricordiamo però che Proclo è vissuto molto dopo Costantino: il suo è forse il canto del cigno della teologia pagana.

Un altro esempio della lotta culturale contro il cristianesimo ci viene dato da Filostrato (circa 172-circa 247), che scrisse, su incarico dell'Imperatrice Giulia Domna⁴⁴, la vita del saggio e taumaturgo pagano Apollonio di Tiana⁴⁵: una figura leggendaria, vero contraltare a Cristo, che riuscì se non altro a creare dubbi negli stessi credenti, visto che nella letteratura cristiana troviamo la risposta agli interrogativi che suscitava⁴⁶.

L'accusa di dogmatismo

Una celebre opera⁴⁷ di Sesto Empirico (circa 160-circa 210) si intitola *Contro i dogmatici*. Ogni pretesa di conoscenza certa veniva attaccata con l'accusa di dogmatismo, in particolare tutte le scienze che venivano insegnate nelle scuole di allora. In greco *dóγμα* è una decisione o decreto, che viene contrapposto all'atteggiamento dello scettico (in greco "ricercatore") che invece sospende il giudizio. L'Accademia fondata da Platone aveva, a quei tempi, professato lo scetticismo, contro gli aristotelici, i neoplatonici e gli stoici.

Ebbene, gli stoici avevano abbandonato la teoria aristotelica, ritornando ad una sorta di materialismo presocratico, del resto sostanzialmente simile a posizioni condivise anche oggi. Conoscere significava per loro avere in sé delle rappresentazioni fisiche delle cose conosciute. Tutto il nostro conoscere, dalla memoria ai concetti, partirebbe da queste rappresentazioni: visto che tutto è corporeo, non c'è una differenza ontologica tra rappresentazione sensibile e concezione dell'intelletto.

Il problema della verità nasce dal corrispondere o meno di queste rappresentazioni con le cose.

Seguiamo l'analisi di Sofia Vanni Rovighi⁴⁸:

44 Moglie di Settimio Severo.

45 Traduzione in italiano, ed. Adelphi, Milano 1978.

46 *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, in PG, vol. VI, coll. 1270-71.

47 Due sue opere, e cioè *Contro i matematici* e *Contro i dogmatici*, vengono citate anche come unica opera col titolo della prima, cioè *Contro i matematici*. La prima opera si divide in 6 libri (contro i grammatici, retori, geometri, aritmetici, astrologi, musici). La seconda opera comprende due libri contro i logici, due contro i fisici, ed uno contro i moralisti. Queste opere vengono citate direttamente, es.: *Adv. Log.*, II, 1, cita il primo paragrafo del secondo libro *Adversus Logicos*, che coincide col secondo libro dell'*Adversus Dogmaticos* e coll'VIII libro del *Adversus Mathematicos* nell'intitolazione estesa. Al di là della possibile confusione, possiamo notare come Sesto se la prenda con un ordine di discipline, con un progetto di formazione al sapere. Tale progetto ha origine nell'impostazione degli studi al suo tempo, ma ha pure profonde analogie col programma del Trivio e Quadrivio dell'occidente cristiano, quando rinascerà dalle rovine dell'Impero romano.

48 SOFIA VANNI ROVIGHI, *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia 1963, pagg. 36-37. Il testo è stato ripubblicato col titolo: *Filosofia della conoscenza*, ESD, Bologna 2007.

“Poiché lo scetticismo è una svalutazione della conoscenza in generale, si è creduto da molti che per combatterlo occorresse dimostrare il valore della conoscenza in generale. Ora, il punto di partenza, il dato di fatto dal quale parte lo scetticismo è l’esperienza dell’errore, esperienza inconfutabile, ma dalla quale si può inferire soltanto la *fallibilità* della conoscenza umana, ma non la necessità dell’errore. Mettersi a dimostrare il valore della conoscenza in generale vuol dire accettare la discussione sul campo delle possibilità, con un netto svantaggio rispetto all’avversario, poiché se un caso solo di errore dimostra la possibilità di esso, la fallibilità della conoscenza, mille casi di verità non dimostrano l’infallibilità di essa e quindi non escludono il dubbio che, nel caso attuale, io possa errare. Ora quello che interessa, se non si fa della retorica, non è se l’uomo, o io, possa o non possa errare: è se nel caso attuale io sia nella verità o nell’errore. Se un negoziante mi rifiutasse una moneta perché dubita che sia falsa, ed allegasse per giustificare il suo dubbio una decina di tropi sulla disonestà degli uomini, vano e pessimo procedimento sarebbe quello di rispondergli con altri tropi sulla tendenza profonda dell’umanità al bene, perché, quando anche i miei tropi fossero migliori dei suoi, non proverebbero affatto che io, in questo momento, gli offra una moneta buona. [...] Lo scetticismo è una dottrina dell’*o tutto o nulla*: o la conoscenza umana è infallibile o non ha nessun valore.”.

Per gli stoici vi sono rappresentazioni “comprehensive” (o “apprensive”): tali da farci capire che procedono da un oggetto reale, che sono impresse nell’anima in modo adeguato all’oggetto, senza deformazioni. A queste noi diamo l’assenso. Altrimenti teniamo in sospeso il giudizio, oppure le riconosciamo per rappresentazioni quali i sogni. Tuttavia l’inganno non risiede nella rappresentazione in se stessa, ma nella falsa opinione, nel giudizio che assente a qualcosa che invece non c’è o è diversa da come è rappresentata.

Avevano buon gioco gli scettici a far notare come due avversari, che sostengono di aver ragione, pretendono entrambi che la loro rappresentazione sia quella buona.

Il problema stoico nasce dal fatto che essi partono dal pensiero, dalle rappresentazioni (anche se materialisticamente intese) per andare alle cose, mentre Aristotele partiva dalle cose per andare alla conoscenza. Per gli stoici la conoscenza era più o meno un fatto semantico, un interpretare una rappresentazione; per Aristotele il conoscere era un atto di un vivente che sapeva assimilare le cose anche lasciandole immutate e sapeva acquisirne le caratteristiche senza trasformarsi, cioè sapeva acquisirne le caratteristiche non come una materia viene a possedere una forma, ma come una forma viene a possedere un’altra forma: senza trasformarsi. L’approccio stoico alla teoria della conoscenza è molto diverso da quello aristotelico.

Se ne accorse anche Boezio, pur incline alla posizione stoica, a proposito di necessità e contingenza: “Aristotele, considerando un evento necessario non dalla verità di chi predice, ma dalla natura delle cose stesse [...]”⁴⁹. Tommaso d'Aquino conosceva questo testo di Boezio⁵⁰. Fondare la validità del conoscere partendo dal conoscere stesso diventa problematico di fronte alle obiezioni degli scettici.

Agostino e la modernità

Nel III libro del *Contra Academicos*, spiega Michele Federico Sciacca,

“Agostino discute la definizione di ‘conoscenza vera’ data da Zenone stoico: è vera quella conoscenza che possiede caratteri che la rendano inconfondibile con il falso [...] Gli Accademici accettano questa definizione, ma, proprio in base ad essa, concludono che non vi siano conoscenze vere, perché non ve ne è alcuna che sia del tutto inconfondibile con il falso. [...] l’uomo non è capace di conoscenza simile e dunque non può conoscere verità e deve contentarsi, per la vita pratica, del probabile e del verosimile. Questa è la saggezza. Contro questa tesi, Agostino dimostra: 1) la verità, come la definisce Zenone, si può conoscere, cioè l’uomo è capace di conoscenze inconfondibili con il falso; 2) il probabilismo degli Accademici (Arcesila e Carneade), è rovinoso per la morale e pertanto gli Accademici non possono chiamarsi sapienti.”.

Agostino dunque accetta la definizione di verità di Zenone⁵¹, fondatore della scuola stoica, vissuto tra il quarto ed il terzo secolo a. C. La interpreta però in modo platonico, nel senso che Zenone avrebbe dovuto accorgersi che la verità è nel mondo immateriale delle idee:

“Che se Zenone, svegliatosi una buona volta, si fosse accorto che nulla si può rappresentare come vero se non è un oggetto tale quale egli definiva e che questo oggetto non può essere del mondo sensibile, cui egli tutto riduceva, da tempo sarebbero cessate completamente le discussioni di tal genere.”⁵².

49 *In librum Aristotelis De interpretatione editio secunda*, PL 64, col. 508 A. Quest’opera era uno dei punti di riferimento del commento di Tommaso al testo aristotelico.

50 L’ordine che va dalle cose al conoscere ed al parlare è fondamentale per la soluzione che Aristotele dà al problema della verità delle proposizioni su un futuro contingente nel cap. 9 del I libro del *Peri Hermeneias*, e Tommaso lo spiega molto bene nel suo commento.

51 *Contra Academicos*, III, 9.21.

52 *Contra Academicos*, III, 17.39

Accettando però la definizione, egli cade nella trappola dello scetticismo illustrata dalla Vanni Rovighi. Nelle *Confessioni* Agostino ci racconta di come sia passato per le posizioni manichee, per poi passare allo scetticismo ed infine approdare ad una visione platonica. In effetti le sue posizioni restano in parte manichee (il mondo materiale e dei sensi è cattivo per i manichei, così come non è luogo della verità ma solo di verosimiglianze per Platone), in parte scettiche, cioè dubita dei sensi (cerca una verità che non abbia bisogno, per essere riconosciuta, dell'osservazione dei sensi, dei quali diffida), ed in definitiva neoplatoniche⁵³ proprio per questi motivi.

Risponendole in modo succinto, esse sono le seguenti.

- Se cerco la verità, anche se non potessi dire di averla trovata, sarebbe comunque vero che la sto cercando (sono sicuro, direbbe Cartesio, almeno del mio *cogitare*)⁵⁴.
- Se anche i sensi mi ingannassero, sarebbe comunque vero che io una cosa la sento in un certo modo (non so se quella cosa è rossa, ma è certo che la vedo rossa)⁵⁵.
- Se anche non sapessi se una proposizione è vera, indubbiamente è vero che o lei o la sua contraddittoria sono vere⁵⁶.

53 “La parola di Platone, la più pura e limpida in filosofia, fuggate le nubi dell'errore, tornò a risplendere soprattutto in Plotino. Egli, filosofo platonico, fu giudicato tanto simile al maestro da sembrare che fossero contemporanei, ma è tanto l'intervallo di tempo da far ritenere che il primo si sia reincarnato nel secondo.”: *Contra Academicos*, III, 18.41.

54 “Dunque io penso che per il filosofante il filosofare è certezza, quanto dire che il filosofante ha conoscenza certa del proprio filosofare.”. In latino: “*Ergo arbitror ego sapienti certam esse sapientiam, id est sapientem percepisse sapientiam; et ob hoc eum non opinari, cum assentitur sapientiae: assentitur enim ei rei, quam si non percepisset, sapiens non esset.*”: *Contra Academicos*, III, 14.32. Cf. *De civitate Dei*, XI, 26: “*Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me.*”. In italiano: “In relazione a questi tre oggetti non si ha il timore dell'obiezione degli accademici: “E se t'inganni?”. “Se m'inganno, esisto”. Chi non esiste, non si può neanche ingannare e per questo esisto se m'inganno. E poiché esisto se m'inganno, non posso ingannarmi d'esistere, se è certo che esisto perché m'inganno. Poiché dunque, se m'ingannassi, esisterei, anche se m'ingannassi, senza dubbio non m'inganno nel fatto che ho coscienza di esistere. Ne consegue che anche del fatto che ho coscienza di aver coscienza non m'inganno. Come ho coscienza di esistere, così ho coscienza anche di aver coscienza.”. Cf. *De vera religione* 39.73: “Quindi questa regola che tu constati formulala così: chiunque comprende che sta dubitando, comprende il vero e di ciò che comprende è certo; dunque è certo del vero. Ciò vuol dire che chiunque dubita dell'esistenza della verità, ha in se stesso il vero, per cui non può dubitarne. Ma il vero è tale unicamente per la verità; perciò non deve dubitare della verità chi ha potuto dubitare per qualche motivo.”.

55 *Contra Academicos*, III, 11.24; 11.26.

56 “*Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti.*”: *Contra Academicos*, III, 10.23

Non è difficile vedere la coincidenza di queste tesi, nell'ordine, con il *cogito* cartesiano, con la tesi che noi cogliamo solo il fenomeno (ciò che appare), ed infine con la tesi delle verità che oggi diciamo tautologiche, indipendenti da ciò di cui si parla ("se *a* allora *a*", ove "*a*" è una qualsiasi proposizione). Il pensiero di S. Agostino, in questo, è assai attuale.

Però Agostino visse dal 354 al 430 d. C. Il ruolo di novità che sovente viene attribuito a Cartesio mi pare infondato, anche perché difficilmente Cartesio ignorava Agostino.

Il problema degli universali e del significato

Gli stoici ammettevano una realtà immateriale: quello che noi oggi chiameremmo "significato" o contenuto concettuale. Gli stoici lo chiamavano "*lectòn*", cioè "ciò che viene detto"; i latini traducevano con "*dicibile*": ciò che si ha in mente di dire e che si comunica parlando. In effetti, se parlo in greco, il greco sente le parole e capisce il significato, mentre il barbaro, pur sentendo le stesse parole, non capisce il significato. Vediamo due testimonianze in proposito, una di Sesto Empirico e una di Simplicio.

Gli stoici vedono nel "*lectòn*", cioè in "ciò che viene detto" o "significato", un "rappresentato" di quelle "rappresentazioni" (di origine sensoriale) a volte comprensive della propria verità, per cui la ragione arriva a dare l'assenso⁵⁷. Le rappresentazioni sono vere o false come le enunciazioni. "Ogni significato deve essere detto (*lèghesthai*); è da questo che trae il suo nome (*lectòn*). [...] Ma «dire», come affermano gli stessi stoici, è pronunciare un'espressione semantica relativa all'oggetto pensato [...]"⁵⁸.

Il significato dunque, non è l'oggetto vero e proprio, esterno al pensiero e corporeo: "le cose che sono dette (*tà legòmena*) e i significati (*tà lectà*) sono i pensieri (*tà noémata*), come ritenevano anche gli stoici"⁵⁹.

Due sono le conseguenze dell'influsso stoico sulla scolastica medioevale dell'occidente cristiano che qui ci interessano: il problema degli universali ed il problema del significato, che porta al nostro problema critico.

57 Per una esposizione del pensiero stoico rimando a M. POHLENZ, *La Stoa*, tr. It. La Nuova Italia, Firenze 1967, I, pagg. 97 - 117.

58 SESTO EMPIRICO, *Adv. Log.* II, 80; in ISNARDI PARENTE M., *Stoici antichi*, 2 voll., UTET, Torino 1989, vol. II, [d'ora in poi abbreviato con "UTET"], pag. 738.

59 SIMPLICIO, *In Arist. Categ.*; in UTET pag. 738.

Il problema degli universali

Il problema degli universali veniva dal fatto che gli stoici, studiosi di logica, non ignoravano l'importanza dei termini universali. Cioè, se ogni esistente è singolo, che cosa corrisponderà ad una rappresentazione che dovrebbe essere universale?

Quando l'uomo nasce, dicevano, l'organo centrale della sua anima assomiglia ad una tavoletta vergine, di quelle usate per scrivere, pronta per ricevere l'impronta delle lettere. Su di essa vengono registrate le singole rappresentazioni sensibili. Elaborando una serie di queste, trattenendone cioè i tratti essenziali, si forma una rappresentazione universale.

Fin qui, tale rappresentazione potremmo paragonarla ad un disegno stilizzato, che ci permette di dire che raffigura un uomo o una donna, ma nient'altro di più preciso (è più o meno la teoria che verrà ripresa da Hume).

All'età della ragione, e questo è proprio dell'uomo, l'uomo associa a questa rappresentazione universale l'apprensione universale dell'essenza, immagine contemplata che esiste solo nel nostro spirito e nel nostro linguaggio, senza - qui sta il problema degli universali - che le corrisponda un oggetto reale⁶⁰.

Platone avrebbe invece sostenuto che esistono oggetti reali, e ideali, corrispondenti. Avremo così la posizione che fu chiamata "realismo esagerato". Lo stoico poteva dire che i significati non erano gli oggetti reali, ma i *lectà*. Però riteneva che la verità di un giudizio consistesse nella corrispondenza con la realtà.

Chi avesse negato i concetti universali avrebbe preso la posizione che noi chiamiamo "nominalismo": per il nominalista l'astrazione è un fatto linguistico, di nomi comuni, non conoscitivo. Questo però non pone in questione l'esistenza reale delle cose nella loro individualità concreta: in questo senso potremmo parlare di realismo nominalista.

La posizione stoica potremmo chiamarla "realismo moderato"? Forse no, se con questo intendessimo l'esser in qualche modo presente, nelle cose, di qualcosa di astratto o universale ma immateriale. Comunque è una posizione realista. Al realismo, mi sembra, si contrappone chi dice che il conoscere termina al fenomeno, a ciò che appare.

60 Cf. POHLENZ, *Op. cit.*, I, pagg. 102-103.

Chi diffuse il problema degli universali fu Porfirio. Per quanto neoplatonico, ebbe influssi stoici⁶¹. La sua introduzione (*Isagoge*) allo studio delle *Categorie* aristoteliche è stato uno dei libri maggiormente studiati, e non solo nell'occidente⁶². Tradotto e commentato da Boezio, anche ai nostri giorni i manuali di logica aristotelico-tomista riprendono le sue espressioni. Ebbene, all'inizio della sua opera egli pone il problema degli universali in forma interrogativa, rimandando il lettore (Crisaorio, cui è dedicato lo scritto) ad altro:

“Ti avverto subito che non affronterò il problema dei generi e delle specie: cioè se siano di per sé sussistenti o se siano semplici concetti mentali; e, nel caso che siano sussistenti, se siano corporei o incorporei; e, infine, se siano separati o se si trovino nelle cose sensibili, ad esse inerenti; questo è infatti un tema molto complesso, che ha bisogno di un altro tipo di indagine, molto più approfondita.”⁶³.

Porfirio è stato il maestro inconsapevole dell'interpretazione (deformata) della logica aristotelica, e, di conseguenza, anche della logica di Tommaso d'Aquino.

Realisti si ritengono anche coloro che dicono che un concetto è in qualche modo un segno (di un linguaggio mentale: un *verbum mentis*) che significa la cosa conosciuta cui corrisponde la realtà. Realisti sono quelli che dicono che un enunciato (scritto o vocale) significa una proposizione (fatto mentale⁶⁴, uguale per tutti perché indipendente dalla lingua parlata) che a sua volta significa la realtà nel senso che “sta per essa” (cf. la dottrina medioevale della *suppositio*) e la realtà significata corrispondente esiste.

Questo modo di vedere pone il problema del passaggio da qualcosa che è in noi alla realtà: da qualcosa che è psicologico, o almeno logico, al reale.

Il problema del significato

Dice Sten Ebbesen⁶⁵:

61 Cf. PIERRE HADOT, *Porfirio e Vittorino*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1993, pagg. 106-107, 428-431.

62 Cf. PAVEL FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, trad. it. Rusconi, Milano 1999, pagg. 40 e 52-53; un esempio in S. GIOVANNI DAMASCENO, *Capita philosophica*, in MIGNE, PG, XCIV, coll. 525-526 ss.

63 *Isagoge* 1, 10; trad. G. GIRGENTI, Rusconi, Milano 1995.

64 Per fare un esempio: se diciamo una stessa cosa in tre lingue diverse, avremo nel linguaggio parlato tre diversi enunciati, cui corrisponde nel linguaggio mentale un'unica proposizione.

65 S. EBBESEN, *L'odissea della semantica dalla Stoa a Buridano*, in *Logica e linguaggio nel medioevo*

“La maggior parte dei filosofi antichi era dichiaratamente aristotelica in materia di semantica. Ma la Stoa aveva lasciato una traccia indelebile nella tradizione filosofica. La distinzione tra significanti orali e significati intelligibili fu accettata e resa aristotelica mediante una particolare interpretazione dell’inizio del *Perì hermeneias*, facendo dire ad Aristotele che le parole sono segni dei concetti e i concetti segni delle cose (essendo ciò equivalente a dire “le parole sono segni delle cose tramite i concetti”). Questa interpretazione di Aristotele fu sostenuta con forza da Porfirio nel terzo secolo d. C., e dopo di lui venne accettata da quasi tutti gli altri, compreso Boezio, l’autore dell’inizio del sesto secolo che divenne il legame principale tra l’aristotelismo greco e quello latino medioevale. A causa del ruolo predominante di Porfirio nella formulazione della semantica tardoantica, parlerò di “semantica porfiriana”, sebbene per ricostruirla si debba far riferimento a molti altri autori. Nella semantica porfiriana, quindi, le parole - e in particolare quelle che rappresentano soggetto e predicato in un enunciato - significano concetti ; e di conseguenza il significatum di un intero enunciato è una combinazione di concetti, una proposizione mentale, che infatti non è altro che un pensiero, come era già stato detto da Platone (*Sofista* 263-264). Vale a dire che i significati degli enunciati, le proposizioni mentali, sono entità psicologiche.”.

Quanto al collegamento della semantica stoica col problema critico, ascoltiamo che cosa dice Mario Mignucci, nel suo studio *Il significato della logica stoica*,⁶⁶ laddove tratta della “rappresentazione”. Un giudizio criticamente certo, consapevole della propria verità, è fatto di una rappresentazione tale da farci capire che:

- procede da un oggetto esistente,
- è conforme ad esso, costituisce l’esatta trascrizione dell’oggetto rappresentato,
- si presenta in modo tale da distinguersi per se stessa da tutte le altre possibili rappresentazioni.

Tale rappresentazione, che gli stoici chiamavano “comprensiva” (*catalettica*), produce nell’anima un assenso come a qualcosa che non può essere falso.

Conclude allora il Mignucci (pagg. 79-80) :

66 (a c. di R. FEDRIGA e S. PUGGIONI), LED, Milano 1993, pagg. 169-170.
Pàtron, Bologna 1965, pagg. 67-80.

Una terza ed ultima considerazione merita di essere fatta a proposito delle rappresentazioni. Esse costituiscono non solo l'elemento comune ad ogni conoscenza, ma anche ciò che propriamente il conoscente conosce quando si rivolge agli oggetti. In altri termini, per gli Stoici la nostra conoscenza non termina direttamente ed immediatamente agli oggetti, ma alle rappresentazioni di essi. Infatti se si pensa che la rappresentazione comprensiva è il criterio di verità in quanto si presenta con un'evidenza determinata dalla nettezza e precisione dell'immagine, e quindi per un carattere interno ad essa, e non perché il soggetto conoscente sia consapevole dell'identità della rappresentazione con l'oggetto, risulta chiaro che il contenuto della conoscenza per gli Stoici è la rappresentazione. Ciò è del resto esplicitamente confermato da Sesto Empirico [...] Si tenga infine presente che la sensazione è definita come un assenso ad una rappresentazione sensibile e che lo stesso vale per la conoscenza intellettuale, sì che l'assenso è corrispondente non alla conoscenza delle cose, ma al realizzarsi di un'impressione nell'anima.

Non è chi non veda l'analogia tra la posizione stoica e quelle che hanno originato il famoso problema del "ponte" tra i nostri concetti e le cose in sé che ha travagliato tanta parte della filosofia moderna. Naturalmente negli Stoici non sembra insinuarsi il dubbio che la corrispondenza tra il pensiero e le cose possa non sussistere : questa è una questione tutta moderna.

Per Tommaso e Aristotele, invece, la conoscenza non è propriamente una rappresentazione di una cosa, e nemmeno un fatto semantico, ma una assimilazione di una cosa, un atto proprio di un vivente. Si parla di similitudine⁶⁷ perché ciò che conosco è la stessa cosa che caratterizza il conosciuto (la forma del maglione che vedo è appunto la sua forma, e così pure il suo colore), e quindi se considero il contenuto conoscitivo in quanto è nel conoscente dirò che esso è similitudine della realtà conosciuta in quanto termine opposto della relazione conoscitiva.

Questa osservazione⁶⁸ viene da una osservazione più generale su qualsiasi trasformazione: è lo stesso ciò che l'agente dà al mosso e ciò che il mosso viene a ricevere: *idem est actus moventis et moti*⁶⁹. All'obiezione che l'atto dell'agente è una *actio* mentre l'atto del mosso è una *passio*, Aristotele ricorda⁷⁰ che una stessa strada è salita e discesa, anche se salita e discesa sono cose diverse, ed unica è la strada tra

67 Simili sono le cose che hanno un aspetto qualitativo in comune: tale identità le rende simili per quell'aspetto. ARISTOTELE, *Metafisica*, lib. V, c. 9 1019 a 15-18; lib. X, c. 3, 1054 b 3-13.

68 ARISTOTELE, *Anima*, lib. III, c. 2, 425 b 26.

69 ARISTOTELE, *Fisica*, lib. III, c. 3, 202 a 15.

70 *Ibidem*, cap. 3.

Atene e Tebe, anche se altro è andare ad Atene da Tebe ed altro è andare a Tebe da Atene. Altro cioè è considerare una cosa in se stessa, altro considerarla con riferimento all'ordine tra i suoi estremi (termine *a quo*, termine *ad quem*).

Gli stoici non condividevano la dottrina della fisica aristotelica ed avevano mantenuto le teorie materialistiche dei presocratici. Per loro conoscere era avere in se stessi una rappresentazione del conosciuto. La disputa con gli scettici era legata al problema di difendere la verità partendo da una rappresentazione, e su questo patrimonio comune si pone la disputa tra chi dice che almeno ad alcune rappresentazioni corrisponde una realtà e chi dice che tutto potrebbe essere illusione. In Aristotele e Tommaso questo è un modo del tutto fuorviante di parlare della conoscenza e della verità. La verità è *adeguazione* del giudizio⁷¹ alla cosa non perché giudicando mi trovi ad avere una rappresentazione che dovrei confrontare con la cosa per vedere se corrispondono: è adeguazione perché *idem est actus cognoscentis et cogniti*!

Se volessimo trovare un punto comune tra il punto di vista tomista e quello stoico, potremmo trovarlo nella conoscenza per comunicazione di notizia (come è pure la conoscenza per fede in una rivelazione divina). Qui accade anche per Tommaso che l'uditore, comprendendo il significato di quanto gli viene detto, si forma una rappresentazione cui dare l'assenso (qualora voglia crederci).

Capire il senso di quanto ci viene detto o di quanto leggiamo non è ancora farci un giudizio consapevole di essere nel vero. Quando a scuola facevamo le esercitazioni di tradurre, dal latino all'italiano o viceversa, un certo numero di frasi, non ci preoccupavamo di sapere se queste frasi erano vere. Il letterato che legge l'Odissea capisce che Ulisse sbarcò a Itaca, ma la bellezza del racconto non implica che si tratti di un fatto storico.

Credere ad una notizia che ci viene data significa prenderla per vera con la consapevolezza della sua verità. Tale consapevolezza, però, non può essere fondata sull'evidenza di ciò che ci viene riferito, altrimenti sapremmo che la notizia è vera, ma non perché crediamo a chi ce la porta. Anzi, andando a controllare di persona, spesso offendiamo chi ci ha dato la notizia proprio perché non crediamo alla sua parola. In questo caso l'evidenza di come stanno le cose ci permette di confrontare il nostro giudizio con ciò che ci viene riferito, verificando l'adeguazione della notizia alla realtà. La notizia ci permette anche di verificare se chi ce la riferisce ha detto il vero, perché non lo riteniamo sempre veritiero e non ci fidiamo della sua parola.

71 Perché è giudicando che propriamente conosciamo come stanno le cose.

Nella conoscenza per comunicazione di notizia occorre essere consapevoli della verità della notizia, ma indipendentemente dal nostro verificarne il contenuto. Verifichiamo cioè che il latore è degno di fede. Questo ci permette di adeguare il nostro giudizio a quanto ci viene riferito con la consapevolezza di essere nel vero. Però siamo noi ad adeguare il nostro giudizio: si tratta di un atto volontario, responsabile, di assenso. La coscienza morale ci rimprovera sia di aver creduto a chi era evidentemente poco attendibile, sia di non aver creduto a chi voleva darci una notizia per noi importante, preoccupato del nostro bene e senza aver motivi di mentire.

A mio parere Tommaso è stato conciliante con Boezio e con i sostenitori della semantica porfiriana : conosce, ma usa poco, la teoria della *suppositio* a proposito del triangolo semantico (segno - senso - realtà significata); si distacca dall'interpretazione filo-stoica che Boezio, sull'onda di Porfirio, fa del triangolo semantico Aristotelico, ma non polemizza con Boezio. Proviamo ad approfondire questo punto. L'interesse, a mio parere, consiste nell'offrire una possibile spiegazione delle difficoltà che incontrerà la Chiesa quando Leone XIII cercherà di contrapporre il tomismo alla teologia che si appoggiava alla filosofia moderna, cioè al modernismo.

Tommaso d'Aquino e la semantica porfiriana

Partiamo dal passo di Aristotele che, nel *Peri hermeneias* o *Dell'espressione* (16 a 3-8), dice:

“Sono dunque le cose che sono nella voce denotazioni delle passioni che sono nell'anima, e ciò che viene scritto lo è delle cose che sono nella voce. E come le lettere scritte non sono identiche per tutti, così neppure le voci; mentre le prime, le passioni dell'anima, di cui queste sono denotazioni, sono le stesse per tutti; e così pure le cose, di cui queste ultime sono similitudini, sono le stesse.”⁷²

La posizione stoica la conosciamo già: il significato è ciò che viene detto, il *lektòn*, che diventerà il *verbum mentis* o il significato di un *verbum mentis*. Il significato, comunque, pare fermarsi alle "passioni dell'anima".

72 Trad. it. da S. TOMMASO D'AQUINO, *Logica dell'enunciazione - Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias*, a cura di G. BERTUZZI e S. PARENTI, ESD, Bologna 1997, pagg. 65-66. Cf. pure pagg. 7-11; 59-65 per tutta la problematica accennata.

Ammonio⁷³, commentando il passo di Aristotele, aveva già polemizzato con gli stoici. Ne evidenzio in neretto la posizione:

“Aristotele, per mezzo di ciò, insegna quali siano le cose che in forma primaria e con continuità vengono significate dalle espressioni; queste cose sono i pensieri, e mediante queste si indicano le realtà; **né c'è altro che debba concepirsi come intermedio fra il pensiero e la realtà, come vorrebbero supporre gli Stoici chiamando ciò «significato»**”.

Invece Boezio aveva preferito un'interpretazione diversa⁷⁴, che è poi quella di Porfirio⁷⁵. Per lui i discepoli di Aristotele avevano ben giustamente (*rectissime*) sentenziato che vi erano tre discorsi (*orationes*): uno che si scrive con le lettere, uno che si proferisce con la voce, uno che viene costruito (*connectitur*) con i contenuti concettuali (*intellectibus*). Se dunque i contenuti concettuali costruiscono un discorso, sono anch'essi dei “segni”. Guglielmo di Ockham riprenderà questa posizione in parte condivisa dalla scolastica barocca⁷⁶ e dal pensiero moderno. Egli dice⁷⁷:

“Si deve dunque sapere che secondo Boezio (*Commento al primo libro Dell'espressione*) il discorso è triplice, cioè scritto, parlato e solamente pensato nell'intelletto, e che allo stesso modo il termine è triplice, cioè scritto, orale e mentale. [...] Il termine mentale è un'intenzione o modificazione dell'anima, per sua natura significante o consignificante qualcosa, capace di entrare come parte in una proposizione mentale (e in grado di supporre per

73 Ammonio figlio di Ermia (V-VI sec.), discepolo di Proclo: *In Arist. De interpr.*, in UTET, pag. 738. Nel testo greco alla parola “significato” corrisponde *lectōn*, che nella traduzione latina che aveva S. Tommaso era tradotto con “dicibile”: cf. *Ammonius - Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristotele - traduction de Guillaume de Moerbeke*, a cura di G. VERBEKE, Louvain - Paris 1961, pag. 32.

74 *In librum Aristotelis De interpretatione editio secunda*, PL 64, col. 407.

75 *Ibidem* col. 410 D.

76 Nella posizione tomista tradizionale è *signum* il *conceptus subiectivus*, o *species expressa*, o *verbum mentis*. Si tratta di un segno che non ha bisogno di essere conosciuto per farci conoscere quello che significa (*signum formale*). Dunque non sarebbe il contenuto del concetto, o *conceptus obiectivus*, come sosterranno i tomisti cosiddetti “trascendentali”, accusati dai primi di cedere all'idealismo. Il *conceptus obiectivus*, anche se identificato dai tomisti tradizionali con la *res* in quanto conosciuta, non sembra però esattamente la *res* in se stessa, quindi resta molto vicino a quel “significato” che Ammonio rimproverava agli stoici di frapporre tra le *animae passiones* e le *res*. Sofia Vanni Rovighi, che segue il Bontadini, pensa di poter avvicinare la posizione di Ockham a quella di Tommaso: cf. *Gnoseologia*, op. cit. pag. 86-87. A mio parere il raffigurato di un quadro o di una foto è riconoscibile solo conoscendo la raffigurazione del quadro o della foto. Non convince molto il dire che si tratta di un quadro che è come una pura trasparenza (riguardamento) della realtà. Una raffigurazione non è un vetro di una finestra.

77 Il lettore esperto noterà il nominalismo, in quanto il linguaggio parlato si riferirebbe immediatamente alle cose, così come quello mentale, anche se il primo resta subordinato al secondo. Il nominalismo non viene accettato dagli scolastici di scuola tomista.

qualcosa). Tali termini mentali e le proposizioni da esse composte corrispondono a quelle parole della mente di cui S. Agostino (nel libro quindicesimo del *De Trinitate*) dice che non sono proprie di nessuna lingua, che restano soltanto nella mente e non possono essere proferite esteriormente, benché esteriormente si pronuncino dei termini che sono segni ad esse subordinati. Affermo poi che i termini orali sono segni ai concetti o alle intenzioni dell'anima, non perché, stando all'accezione propria del vocabolo «segno», quei termini orali significhino primariamente e propriamente i concetti stessi, ma perché i termini orali sono imposti a significare le stesse cose che sono significate dai concetti della mente, cosicché il concetto primariamente e naturalmente designa qualcosa e il termine orale significa la stessa cosa secondariamente. Siccome i termini orali sono stati istituiti per significare qualche cosa che viene significato attraverso il concetto mentale, se questi mutasse il suo significato, anche il termine orale modificherebbe il suo significato senza che intervenga una nuova istituzione. Per questo Aristotele dice che i termini orali sono le note delle modificazioni dell'anima. Dello stesso avviso sono Boezio, il quale afferma che i termini orali significano i concetti, e in generale tutti gli autori, i quali, sostenendo che i termini orali significano le modificazioni dell'anima o sono note di esse, non intendono dire altro se non che i termini orali sono segni che significano secondariamente le stesse cose che sono primariamente indicate dalle modificazioni dell'anima [...]"⁷⁸.

Tommaso, quando commenta il passo sopraccitato di Aristotele, aveva sotto gli occhi sia Boezio sia Ammonio. Evidentemente egli opera una scelta, anche se evita ogni tono polemico. Egli dice:

“Dove bisogna notare che ha chiamato le lettere [scritte NdT] “*denotazioni*”, vale a dire segni delle voci, e le voci a loro volta “*segni delle passioni dell'anima*”; invece le passioni dell'anima, dice, sono “*similitudini*” delle cose: e questo perché una cosa non viene conosciuta dall'anima se non per mezzo di una qualche sua similitudine⁷⁹ esistente o nel senso o nell'intelletto. Le lettere invece sono segni delle voci, e le voci delle passioni, in modo tale però che *qui non si trova alcuna ragione di similitudine, bensì soltanto quella di istituzione*, come anche in molti altri segni, come per esempio la tromba è il segno della battaglia. Invece nelle passioni dell'anima bisogna che si trovi la

78 G. DI OCKHAM, *Summa logicae*, I, 1; trad. it. A. GHISALBERTI (a cura di), *GUGLIELMO DI OCKHAM, Scritti filosofici*, Bietti, Milano 1974, pagg. 37 ss.

79 “Simile” implica un'identità qualitativa, “uguale” implica una identità quantitativa. Parlando di “similitudine” Tommaso si riferisce a questo, non ad una sorta di quadro o fotografia. Cf. *In Metaph.* lib. V, lect. XI e XII; lect. XVII n. 22.

ragione di similitudine con le cose che devono esprimere, perché le designano per natura, non per una istituzione.”⁸⁰.

Egli ha ben presente il discorso di Boezio. E ha pure sotto gli occhi la polemica di Ammonio. Stranamente, egli nota come Aristotele non usi più “segni” per le “passioni dell’anima”, anche se poi dice (Tommaso, non Aristotele) che queste “esprimono” e “designano” le cose. Tommaso ammetteva che in linea di massima si potesse parlare di “segni” anche a proposito delle forme (le *species*) che attuano l’intelletto. “In via comune possiamo chiamare segno qualsiasi cosa nota in cui si conosca qualcosa: da questo punto di vista si può chiamare segno la forma intelligibile”⁸¹. Ma nello spiegare che cosa si intenda per “similitudini”, il riferimento⁸² alla dottrina del *De Anima* (lib. III, cap. 2)⁸³, dove Aristotele sfrutta la sua dottrina del Libro III della *Fisica* (cap. 2 e 3)⁸⁴, non lascia dubbi: la similitudine si ha perché *idem est actus* di chi conosce e del conosciuto.

“Il vero infatti, come dice il Filosofo nel sesto libro dell’*Etica*⁸⁵, è il bene dell’intelletto. Quindi qualunque cosa venga detta vera, bisogna che lo sia per rapporto all’intelletto. Ora, le voci sono in relazione con l’intelletto in quanto segni, le cose invece come ciò di cui le intellezioni sono similitudini.”⁸⁶.

Tommaso dichiara pure che il concetto è un segno di un linguaggio mentale. “*Intelligere*” è un “*dicere*”:

“[...] *in nobis dicere non solum significat intelligere, sed cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere*”⁸⁷.

Traducendo letteralmente:

80 *In Perì herm.*, Lib. I, lect. II, n. 19.

81 *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 9, a. 4, ad 4. Le chiama, senza dare spiegazioni, “segni”, anche in *In Perì herm.*, Lib. I, lect. VIII, n. 90, proprio ricordando il passo della lettura II: dice che si era allora detto che “la voce è segno dell’intelletto e l’intelletto è *segno* della cosa”.

82 Aristotele: *Perì Herm.*, I, 1, 16 a 8-9; S. Tommaso, nel commento (lect. II, alla fine) precisa che questo riguarda quali siano le passioni dell’anima ed in che modo siano similitudini delle cose.

83 Nel commento di S. Tommaso cf. la lectio II, n. 9.

84 Nel commento di S. Tommaso cf. le lectiones IV e V.

85 ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, L.VI, c.2, 1139a 28; comm. S. Tommaso, L.VI, lect. II, n. 7.

86 *In Perì herm.*, Lib. I, lect. III, n. 7.

87 *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 5.; cf. *Quaestiones disputatae De Potentia*, q. 2, a. 4, ad 8; q. 9, a. 9, ad 8.

“[...] in noi dire non significa solo capire, ma con questo [anche] ciò che è l'esprimere da se stessi una qualche concezione; e non possiamo capire in altro modo se non esprimendo siffatta concezione; e per questo ogni capire, in noi, propriamente parlando, è un dire”.

Dietro a queste affermazioni c'è la teologia trinitaria del *Verbum* ed anche il problema del parlare degli angeli, del loro comunicare non sensibile, ma puramente intellettuale.

Tommaso intende per similitudine quello che Aristotele spiega nei passi che abbiamo citato in nota, cioè un'identità fondata su una stessa qualità. Però, nel fare un esempio, usa una raffigurazione, una statua⁸⁸. E dichiara la legittimità dell'uso della parola "segno". La sua posizione pare ambigua perché vuole giustificare la dottrina di Agostino e Boezio. Questo, a mio parere, porterà i tomisti ad arrampicarsi sugli specchi con la dottrina del *signum formale* che ho accennato in nota⁸⁹. Ma potremmo dare un'interpretazione diversa?

All'inizio del suo commento al Vangelo di Giovanni, commentando la parola *Verbum*, Tommaso spiega come altro è l'aspetto della cosa per cui essa ci viene nota (*quo*: ciò mediante cui) ed altro è l'aspetto che noi, comprendendo, esprimiamo: in esso (*in quo*: ciò in cui) noi conosciamo.

In effetti, il conoscere non è un puro ricevere come l'essere trasformati: è piuttosto un assimilare. Vi è dunque un aspetto attivo, in cui chi assimila, pur ricevendo dal cibo, agisce anche attivamente su di esso. La conoscenza umana è come un'assimilazione rispettosa, che non distrugge ciò che assimila. Quindi l'esempio della stessa strada che è salita e discesa va applicato in due sensi. In quanto è nel conoscente, il conosciuto ha un aspetto attivo per cui si fa conoscere (“informa” il conoscente: da ciò la “*species impressa*” della scolastica) ed uno passivo, per cui viene assimilato in un certo modo (è il conoscente che dà forma all'oggetto), che nel conoscere intellettuale viene indicato come analogo ad un linguaggio (“esprimere”: la *species expressa* della scolastica). Se prendiamo "segno" nel senso più vasto, usato anche per parlare dei sacramenti, e cioè "ciò mediante cui si conosce qualcosa d'altro", potremmo dire che la *species*, sia *impressa* sia *expressa*, è segno. Però questo uso del vocabolo "segno" non ha a che vedere con la comunicazione di notizia: anche l'effetto viene chiamato "segno" della causa, come il fumo è segno di un fuoco.

88 La statua di Ercole come *similitudo*: In *Peri herm.*, Lib. I, lect. III, n. 4.

89 I tomisti, poi, si divideranno: quelli fedeli alla tradizione diranno che le *animae passiones* sono il *conceptus subiectivus*, cioè il *signum formale*; i tomisti “trascendentali” diranno invece che sono il *conceptus obiectivus*, cioè il contenuto concettuale. I primi accuseranno i secondi di aprire, in questo modo, la via all'idealismo della filosofia moderna.

Poi non va dimenticato che la premessa di queste analisi è sempre che *idem est actus* di ciò che è conosciuto e di chi conosce. Altrimenti, si finisce per dire che il significato è qualcosa che si frappone tra chi conosce e la cosa che dovrebbe conoscere, come rilevava Ammonio, cadendo nel problema degli stoici di fronte agli scettici. Se insistiamo sul dire che la salita non è la discesa, dimenticando che è sempre la stessa strada, finiamo per farne due cose realmente diverse.

Infine dovremmo distinguere il *conceptus*, sia *subiectivus* sia *obiectivus*, dall'aspetto *quo* e dall'aspetto *in quo* per cui concepiamo una cosa. Anzitutto perché le cose le conosciamo giudicando, ed il concetto è parte del giudizio, ma non è ancora atto di conoscenza, così come la parete è parte di una stanza, ma non è abitabile. Anche una parola sola, se non abbiamo almeno sottinteso un soggetto o un predicato, non è una notizia. C'è stato una sorta di riduzionismo logico nel cercare di spiegare la conoscenza con la composizione delle parti del giudizio, privilegiando i concetti.

In secondo luogo perché il concepire comporta tutto l'insieme del conoscere. Ad ogni giudizio che faccio, io modifico i miei concetti, che sono le parti costituenti (le parti integranti: cioè soprattutto il soggetto ed il predicato) del giudizio. Oggi si tende ad indentificare la logica come scienza di ciò che abbiamo in mente nel senso dei concetti oggettivi della scolastica, distinguendo la logica dalla psicologia che studia il concepire come azione di un soggetto. Anche Aristotele, per spiegare la seconda parte del triangolo semantico, rimanda al *De anima*, e non cade in quello che oggi chiamiamo "psicologismo". Però, dato che *idem est actus cognoscentis et cogniti*, la logica sarà la scienza che studia le proprietà che le cose hanno in quanto sono oggetto di conoscenza razionale: per esempio l'astrazione e l'universalità, l'essere soggetto o predicato, e così via.

Questa mi sembra la spiegazione di Tommaso.

Ma se andiamo a vedere la concezione della conoscenza che offriva Agostino, ci rendiamo conto del fatto che Agostino accettava la semantica stoica e porfiriana.

S. Agostino afferma, a proposito del Battista e di Gesù:⁹⁰

“Giovanni è la voce. Del Signore invece si dice : «In principio era il Verbo» (Gv 1,1). Giovanni è la voce che passa, Cristo è il Verbo eterno che era in principio.

90 *Discorso* 293, 3 ; PL, t. 38, coll. 1328ss - *Liturgia delle Ore*, vol. I, pagg. 250-251.

Se alla voce togli la parola, che cosa resta ? Dove non c'è senso intelligibile, ciò che rimane è semplicemente un vago suono. La voce senza parola colpisce bensì l'udito, ma non edifica il cuore.

Vediamo in proposito qual è il procedimento che si verifica nella sfera della comunicazione del pensiero⁹¹. Quando penso ciò che devo dire, nel cuore fiorisce subito la parola. Volendo parlare a te, cerco in qual modo posso fare entrare in te quella parola, che si trova dentro di me. Le do suono e così, mediante la voce, parlo a te. Il suono della voce ti reca il contenuto intellettuale della parola e dopo averti rivelato il suo significato svanisce. Ma la parola recata a te dal suono è ormai nel tuo cuore, senza peraltro essersi allontanata dal mio.

Non ti pare, dunque, che il suono stesso che è stato latore della parola ti dica: «Egli deve crescere e io invece diminuire»? (Gv 3, 30). Il suono della voce si è fatto sentire a servizio dell'intelligenza, e poi se n'è andato quasi dicendo: «Questa mia gioia si è compiuta» (Gv 3, 29). Teniamo ben salda la parola, non perdiamo la parola concepita nel cuore.”.

Davanti ad una meditazione bella come questa che senso avrebbe sollevare obiezioni?

Due osservazioni conclusive

La spiegazione della conoscenza come assimilazione riguarda la teoria aristotelica della vita (*De anima*) fondata sull'analisi del moto (trasformazione) che il filosofo fa nella sua *Fisica*. Il passaggio invece da un *verbum mentis*, oppure da un contenuto di conoscenza (*conceptus obiectivus*) in quanto tale, alla realtà, pone un problema di valutazione critica: il problema del ponte tra ciò che è immanente al nostro conoscere e ciò che si trova nella realtà.

Nella conoscenza per evidenza noi ci troviamo di fronte alla realtà, che causa la nostra certezza, cioè l'assenso del giudizio, e solo dopo, riflettendo su questo fatto, ci chiediamo come questo possa avvenire, evidenziandone le parti e cercando di definire il nostro conoscere. Se però, facendo questa ricerca, concludiamo che non è possibile trovarci di fronte alla realtà, cadiamo in una

91 Il testo latino dice : “*Verumtamen in ipso corde nostro aedificando advertamus ordinem rerum*”.

sorta di situazione paradossale, perché neghiamo il punto di partenza della nostra domanda.

A mio parere, Tommaso d'Aquino non intendeva dare un senso rigoroso alla parola “segno” e ad altre equivalenti, usandole a proposito delle *animae passionēs*. Il linguaggio improprio, l'uso di termini comuni (“segno” può dirsi tutto ciò che ci porta a conoscere qualcosa d'altro), le allusioni, l'analogia... non creano problemi quando il referente è la realtà, che è la stessa per tutti. Essa viene conosciuta in modi diversi e con limiti diversi; viene espressa con i modi ed i limiti del nostro conoscere, ma questo non crea problemi.

Se invece accogliamo la semantica porfiriana, ogni nome del linguaggio mentale deve essere usato rigorosamente con un unico significato, altrimenti è ambiguo. Un'allusione non fa problema se l'uditore è intelligente e capace di conoscere autonomamente quello cui allude chi parla. Ma questo suppone che il conoscere termini alle cose, che sono a disposizione di tutti e le stesse per tutti.

I tomisti che hanno privilegiato l'*intelligere* come “*dicere*” intendendo in senso rigoroso questa espressione si sono trovati, invece, in un circolo vizioso. Se privilegiavano i contenuti concettuali⁹², cioè il *conceptus obiectivus*, rischiavano di chiudersi nel mondo del fenomeno ed approvare quell'idealismo dal quale volevano distinguersi; se privilegiavano il *conceptus subiectivus* dicendo che è un segno che non ha bisogno di esser conosciuto per significarci la realtà⁹³, l'esempio della statua di Ercole, come segno, diventava molto poco convincente: perché mai Tommaso d'Aquino avrebbe dovuto usare quell'esempio e non quello di un vetro perfettamente trasparente di una finestra?

Vorrei fare un'altra osservazione, a proposito dell'uso di termini comuni e generalizzazioni, che mi pare interessare la teoria della scienza.

Esiste il ragionare “formale” che, propriamente, conclude all'evidenza di una correttezza logica di una conclusione. L'evidenza non arriva a quella che chiamiamo “conclusione”, anche se diciamo di aver “dimostrato” la conclusione.

Qualcosa del genere avviene nelle dimostrazioni a priori dell'esistenza di Dio. I logici (dichiaratamente atei) che hanno esaminato la prova a priori di Kurt Gödel

92 Gli esponenti più noti sono Joseph Maréchal SJ, Edward Schillebeeckx O.P., Karl Rahner SJ, Bernard Lonergan SJ.

93 Cioè quello che era chiamato “*signum formale*”. Gli esponenti forse più noti sono Réginald Garrigou-Lagrange O.P. e Jacques Maritain; i tomisti tradizionali erano comunque schierati con questa posizione che si rifaceva a Johannes a Sancto Thoma (Poincot).

dell'esistenza di Dio, hanno concluso dicendo che l'argomento era formalmente ineccepibile, ma non era convincente⁹⁴. Mi sembra giusto. Occorre un assenso e non c'è una evidenza a causarlo.

C'è però anche un altro ragionare simile, dove le premesse non sono quelle proprie, anche se c'è evidenza della correttezza logica.

Per Aristotele questi argomenti “logici” o “comuni” (i principi della logica sono comuni ad ogni argomentazione, come quelli metafisici) appartengono alla fase della ricerca, quando noi assumiamo i pro e i contro (premesse contraddittorie tra loro) per andare a vedere se permettono di trovare una spiegazione a ciò che vorremmo spiegare. Aristotele chiama “dialettica” questa fase, che precede la comprensione dell'*epistème* e ci aiuta a trovare il perché proprio, la spiegazione propria, di una certa “proprietà”.

I risultati di questa ricerca sono solo probabili, sono opinioni, non certezze. Aristotele non intende “probabile” nel senso di ciò che viene valutato statisticamente, ma nel senso più generico di ciò che ha un valore simile all'opinione di un'autorità in materia, all'opinione di chi risulta saperne di più. La statistica applicata alla soluzione di una domanda sarebbe dal suo punto di vista solo un caso particolare, oggi molto presente nella scienza, che riesce a calcolare anche i margini di errore, come l'incertezza di una misura.

Un esempio dato da Tommaso d'Aquino per spiegare l'argomento dialettico⁹⁵ (che chiama “logico” o “comune”), distinguendolo dal “perché” proprio, veramente dimostrativo o scientifico (*faciens scire*), dell'*epistème*, è il seguente:

odio e amore fanno parte di una stessa facoltà operativa dell'uomo

perché sono contrari

ed i contrari sono nello stesso genere di cose.

Il “perché” è argomento logico se prendiamo “genere” nel senso, appunto, logico; se dicessimo che i contrari suppongono qualcosa di comune per contrapporsi, un “piano” comune, saremmo propriamente in un discorso che si adatta a qualsiasi cosa: il discorso che Aristotele chiamava “filosofia prima” e che fu detto poi “metafisica”. I contrari sono come “tutti” e “nessuno”, sono agli

94 KURT GÖDEL, *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, a cura di GABRIELE LOLLI e PIERGIORGIO ODIFREDDI, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

95 *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib. I, lect. 20, n. 5.

estremi di una gradazione di possibili specie diverse che non sono nessuno dei due contrari. Tra tutti e nessuno ci sono i “qualche”; tra nero e bianco ci sono tanti colori.

In questi argomenti che abbracciano qualsiasi cosa, resta ancora da trovare il perché proprio. Sicuramente è la stessa tendenza verso qualcosa quello che ci fa fuggire ciò che le è contrario: se una cosa non ci interessa, nemmeno ci preoccupiamo che qualcuno ce la rubi, anzi, rubandocela ci risparmia la fatica di liberarcene noi stessi. Però questo resta ancora un discorso comune.

Dovremo, allora, mettere a fuoco sul piano affettivo, sensibile, la capacità di tendere al bene sensibile e sul piano razionale, che nell'uomo è compenetrato dal sentimento, dovremo mettere a fuoco la capacità di tendere a ciò che comprendiamo essere il nostro bene. Gli argomenti comuni ci hanno così aiutato nel mettere a fuoco che il desiderio del nostro bene ci fa anche fuggire da ciò che ce ne priva. Esso spiega l'amore e l'odio nel tendere proprio del dell'uomo.

La probabilità della “dialettica” (nel senso aristotelico) invita comunque ad anticipare un assenso che non è ancora imposto dai fatti, ma può venire prodotto da una nostra decisione. L'assenso, però, resta insieme alla consapevolezza che potremmo anche sbagliarci, per quanto questa possibilità sia remota.

La scienza galileiana è spesso solo probabile: per Aristotele farebbe, credo, parte della fase dialettica, la fase della ricerca che precede l'*epistème*.

Dalla scienza galileiana va distinto l'enunciato della chiusura causale, per il quale la causa di un fenomeno naturale deve essere un altro fenomeno naturale. Questa regola, di natura filosofica e non sperimentale, chiude la porta alla ricerca su Dio. Ma è un pregiudizio. In ogni caso ebbe indubbiamente una utilità: in tempi di Inquisizione, rendeva la ricerca fisica indipendente dalla filosofia e da collegamenti con discorsi religiosi, evitando problemi ben più pesanti del celebre “caso Galileo”.

La rinascita medioevale e la doppia verità

Le condanne del 1270

Tredici errori furono condannati da Stefano Tempier, vescovo di Parigi, il 7 dicembre 1270⁹⁶, mentre Tommaso d'Aquino insegnava a Parigi per la seconda volta.

Con ogni probabilità Tommaso iniziò con l'anno accademico 1268-69, forse arrivando con un poco di ritardo. La tensione tra la Facoltà delle Arti, cioè tra la razionalità della scienza aristotelica, che comprendeva anche la metafisica, e la Facoltà di Teologia era arrivata ad un punto critico.

Bonaventura, allora ministro generale dei francescani, aveva mantenuto insegnamenti a Parigi tra un viaggio e l'altro. Aveva diverse preoccupazioni: all'interno dell'Ordine per via delle posizioni dei minoriti, all'esterno per via della rinnovata ostilità dei maestri secolari di Parigi nei confronti dei frati mendicanti, cioè i francescani ed i domenicani. Ma aveva anche una preoccupazione dottrinale. Nel 1268 nelle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*⁹⁷ Bonaventura denuncia tre errori che minacciano la fede cristiana: l'eternità del mondo, il determinismo della volontà da parte degli astri e l'unicità dell'intelletto per tutti gli uomini.

Sono tesi di cui solo la prima è propriamente aristotelica, la terza era attribuita ad una interpretazione degli averroisti del pensiero aristotelico, mentre la seconda riguarda l'astrologia, per la quale le teorie caldaiche ed egiziane, filtrate nel pensiero greco, rifiutate come superstizione dal mondo ebraico-cristiano e osteggiate dai filosofi pagani sostenitori comunque del libero arbitrio, si sono trascinate fino al medioevo e venivano attribuite ad Aristotele in forza della sua convinzione che i corpi celesti influissero sull'ordine (però fisico!) dell'universo.

Tommaso si trova a combattere su due fronti. Da una parte contrasta le tesi tradizionali che motivano i timori di Bonaventura e le condanne di Tempier, pronto a dar ragione ad Aristotele quando l'aveva, sostenendo che la ragione e la

96 Li prendo dal vol. III dell'edizione Marietti (Torino, 1967) della *Summa contra gentiles* di san Tommaso, Appendix II, pagg. 492-493; sono ricordati anche nel vol. I (Introductio) a pag. 411.

97 *Collatio VIII*, nn. 16-19. In S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, Tomus V, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891, pagg. 497-498.

fede non possono entrare in contraddizione; ma allo stesso tempo deve combattere le teorie false, attribuite a torto ad Aristotele. Un esempio della sua difesa della scienza aristotelica contro i timori dei teologi tradizionalisti è l'opuscolo *De aeternitate mundi contra murmurantes*. Un esempio della difesa del pensiero aristotelico contro gli averroisti della Facoltà delle Arti è l'opuscolo *De unitate intellectus contra averroistas*.

Si trattava di un conflitto tra ragione e fede, tra scienza e fede, perché allora non si era ancora creata la frattura tra scienza e filosofia, ed Aristotele era un'autorità scientifica.

Vediamo le condanne del vescovo Tempier.

- 1) L'intelletto di tutti gli uomini è uno solo di numero [*unus et idem numero*]
- 2) Che “un uomo capisce” [*homo intelligit*] è [espressione] falsa o impropria
- 3) La volontà dell'uomo vuole e sceglie necessariamente [*ex necessitate*]
- 4) Tutte le cose che vengono fatte [*aguntur*] quaggiù sottostanno alla necessità dei corpi celesti
- 5) Che il mondo è eterno
- 6) Non ci fu mai un primo uomo
- 7) L'anima, che è la forma dell'uomo in quanto tale, si corrompe una volta corrotto il corpo
- 8) L'anima separata dopo la morte non patisce per un fuoco corporeo [*non patitur ab igne corporeo*]
- 9) Il libero arbitrio è una potenza passiva, non attiva, ed è mossa necessariamente dall'oggetto del desiderio [*ab appetibili*]
- 10) Dio non conosce le realtà singolari [*singularia*]
- 11) Dio non conosce cose diverse da se stesso [*alia a se*]
- 12) Gli atti umani non sono governati [*non reguntur*] dalla provvidenza di Dio

13) Dio non può dare immortalità o incorruzione ad una cosa corruttibile o mortale.

Circa nello stesso tempo un frate domenicano, fra Egidio, inviò a S. Alberto Magno 15 problemi, cui egli rispose nel *De quindecim problematibus*.⁹⁸ Le domande di fra Egidio aggiungevano alle proposizioni condannate da Tempier altre due tesi:

14) Il corpo di Cristo giacente nel sepolcro e posto in croce non è o non fu sempre la stessa cosa [*idem numero semper*], ma solo per un certo aspetto [*secundum quid*]

15) L'angelo e l'anima sono semplici, ma non di una semplicità assoluta, e neppure per un accedere ad una realtà composta [*accessum ad compositum*], ma solo per allontanamento dal sommo semplice [*per recessum a summo simpliciter*].

Nel 1277 Stefano Tempier ribadì contro quelli della Facoltà delle Arti queste condanne in modo più sviluppato, accusandoli di sostenere che queste proposizioni sarebbero vere per la filosofia, ma non per la fede cattolica, quasi che vi fossero due verità contrarie. L'elenco fu di 219 proposizioni.⁹⁹

Noi non possiamo entrare nei dettagli di tutti questi argomenti. Ne prenderemo in considerazione solo alcuni.

Possiamo però renderci conto di come scienza e filosofia fossero allora tutt'uno, prendendo un esempio: quello del modo con cui sia Alberto, sia Tommaso affrontarono la questione dell'unità dell'intelletto.

Gli averroisti partivano da una frase del *De anima* di Aristotele¹⁰⁰ in cui, stando alla lettera del testo, egli sembra dire che è l'intelletto agente (la capacità astrattiva per cui ci formiamo idee universali dai singoli casi concreti) la facoltà umana immateriale, immortale, divina: dunque non l'intelletto "possibile", cioè l'intelletto nostro che capisce, che è come la "*tabula rasa*" su cui l'intelletto agente imprime le idee. L'immagine della *tabula rasa* era platonica, compatibile

98 L'opuscolo citato di S. Alberto Magno è reperibile on line: www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html

99 Le si trova nel vol. III dell'edizione Marietti della *Summa contra gentiles*, Appendix II, pagg. 493-502. Per uno studio dettagliato cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain (Publications universitaires) - Paris (Vander-Oyez) 1977.

100 Lib. III, 430 a 10-25. Per il commento di Tommaso d'Aquino cf. TOMMASO D'AQUINO, *Lo specchio dell'anima – La sentenza di Tommaso d'Aquino sul "De anima" di Aristotele*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, pagg. 996-1005.

con la dottrina aristotelica, ripresa dagli stoici e fatta propria anche dalla sintesi cristiana.

Avicenna aveva ipotizzato un unico intelletto agente, coincidente con lo spirito che guidava il Sole (anche ad Aristotele pareva che agli astri fossero associate entità intelligenti immateriali). Se l'intelletto agente si rapportava all'intelletto che capisce come la fonte della luce si rapporta agli oggetti che vediamo grazie alla luce, dire che ogni uomo ha il suo intelletto agente era un po' come equipararci a minatori, ognuno dei quali vede grazie ad una sua lampada frontale. L'ipotesi di Avicenna era dunque equivalente a dire che ognuno vede perché c'è un Sole unico per tutti. Averroè avrebbe interpretato Aristotele andando oltre: anche l'intelletto che capisce è unico per tutti: una sorta di pensiero comune. A questo punto, quando il singolo uomo muore, che ne è della sua anima immortale? Il conflitto con la fede diventa evidente.

Vediamo ora come Alberto e Tommaso abbiano affrontato il problema (i grassetti sono miei).

ALBERTO MAGNO:¹⁰¹

“Tra coloro che si dedicano allo studio della filosofia, alcuni si pongono il problema della separazione dell'anima dal corpo e si chiedono, se l'anima effettivamente si separa, cosa rimanga di essa e, se ciò che rimane è l'intelletto, in quale relazione l'intelletto che rimane dopo la separazione di un'anima dal corpo si trovi nei confronti di quello che rimane dalla separazione di un'altra anima, se cioè sia identico a esso o diverso. Occorre quindi accertare, con argomenti dimostrativi, cosa si debba pensare e affermare in proposito.

Dunque, qualsiasi cosa sostenga la nostra religione, noi ora la mettiamo totalmente da parte, accettando solamente le verità suscettibili di dimostrazione per mezzo del ragionamento scientifico.

Si diano per scontate tutte le verità già dimostrate in altre nostre opere relative al fatto che l'anima si separa dal corpo in virtù dell'intelletto, e alla sua condizione dopo la separazione. Di ciò infatti abbiamo già dato prove sufficienti nell'opera *Sull'immortalità dell'anima*, nel III libro del *De*

101 *L'unità dell'intelletto*, a cura di ANNA RIDOLFI, Bompiani, Milano 2007, Introduzione.

anima e nel II libro del *De intellectu et intellegibili*; se qualcuno è abbastanza acuto da comprendere l'efficacia dei ragionamenti dimostrativi ivi contenuti, credo che non avrà alcun dubbio sulla separazione della parte intellettuale.

Questa sola questione rimane dunque da discutere, se cioè ciò che rimane di un'anima sia identico a quello che rimane di un'altra, e così ciò che rimane di tutte le anime sia un'unica e identica realtà.”

TOMMASO:¹⁰²

“Già da qualche tempo si è diffuso tra molti un errore proprio riguardo l'intelletto; esso trae origine dalle parole di Averroè, il quale cerca di sostenere che l'intelletto che Aristotele chiama "possibile", e che egli, con un termine inadeguato, chiama "materiale", sia una sostanza separata secondo l'essere dal corpo e che non si unisca affatto ad esso come forma; sostiene inoltre che questo stesso intelletto possibile sia unico per tutti gli uomini.

Contro queste tesi abbiamo già da tempo scritto molte cose, ma poiché la sfrontatezza dei loro sostenitori non cessa di opporsi alla verità, è nostra intenzione scrivere di nuovo alcune cose contro lo stesso errore, mediante le quali esso sia confutato senza lasciare adito a dubbio alcuno.

Non si tratta qui di procedere mostrando che questa posizione è erronea perché contraria alla verità della fede cristiana; questo infatti può risultare abbastanza facile a chiunque: sottratta infatti agli uomini la diversità dell'intelletto, l'unica tra le parti dell'anima che appare incorruttibile e immortale, ne segue che dopo la morte non rimane nulla delle anime degli uomini se non un'unica sostanza intellettuale; e così vengono tolte l'attribuzione dei premi e delle pene e la diversità che li distingue.

Noi invece intendiamo mostrare che questa posizione è contraria ai principi della filosofia non meno che agli insegnamenti della fede.

E poiché alcuni, a quanto si dice, non gradiscono le parole dei Latini riguardo a tale argomento, ma dicono di seguire soltanto le parole dei Peripatetici, di cui non hanno mai visto i libri che trattano di questo

102 *Unità dell'intelletto*, a cura di ALESSANDRO GHISALBERTI, Bompiani, Milano 2000; cap. I, §§ 1-2.

argomento se non quelli di Aristotele, che fu il fondatore della scuola peripatetica, noi mostreremo innanzitutto che questa posizione è del tutto contraria alle sue parole e alle sue affermazioni.”

Entrambi i nostri autori pensano di poter confutare la tesi degli averroisti su un piano puramente razionale, indipendente dalla fede. Tommaso, in particolare, avendo a disposizione chi gli può tradurre dal greco i classici commentatori di Aristotele, si serve pure di un argomento di autorità scientifico, che i maestri della Facoltà delle Arti non potevano trascurare.

Un motivo di fondo del rifiuto di Aristotele

Dice Colette Sirat: “Nella teologia giudaica, come in quella musulmana e cristiana, l’aristotelismo ha esacerbato il conflitto tra la filosofia e la rivelazione - un conflitto che, alla fine del Medioevo, sfocerà nella separazione tra la ragione e la fede”¹⁰³.

Le condanne di Stefano Tempier ci elencano diversi motivi di conflitto tra ragione (Aristotele) e fede. Non evidenziano però uno dei motivi più importanti, che ha influito ed influisce ancora oggi sul nostro approccio al problema di conciliare razionalità scientifica e fede. Persino la nostra comprensione di Aristotele viene influenzata.

I testi aristotelici chiamati in causa sono principalmente due: la *Fisica* e gli *Analitici Posteriori*.

Il secondo testo espone la dottrina dell'*epistème*, cioè del sillogismo scientifico. Nessuno però metteva in discussione l'autorità di Aristotele come logico: era l'applicazione della logica a creare problema. Fin dal secondo capitolo del primo libro Aristotele precisa:¹⁰⁴

“D'altro lato, noi pensiamo di conoscere un singolo oggetto assolutamente – non già in modo sofistico, cioè accidentale – quando riteniamo di conoscere la causa, in virtù della quale l'oggetto è, sapendo che essa è causa di quell'oggetto, e crediamo che all'oggetto non possa accadere di comportarsi diversamente. [...]

103 SIRAT C., *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia 1990 (trad. italiana, originale Paris 1985), pag. 185.

104 ARISTOTELE, *Organon*, a cura di GIORGIO COLLI, 3 voll. Vol. I, Laterza, Bari 1970; 71 b 9-12 . 19-22.

Se il sapere è dunque tale, quale abbiamo stabilito, sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano cause di essa [...]"

In concreto si dice che il sillogismo dimostrativo, epistemico, deve partire dalle cause proprie e arrivare ad una conclusione necessaria, cioè che non possa essere diversa.

Ora, e qui nasce il problema, nella *Fisica* si arriva a scoprire la prima causa efficiente (Motore), che noi chiamiamo Dio. Aristotele, ovviamente, non aveva il concetto di creazione. Ma, anche correggendolo in base alla rivelazione biblica, il suo argomento manteneva il proprio valore.

Dunque sembrava inevitabile concludere che per Aristotele c'è un rapporto necessario fra Dio e le creature.

Pareva che si dovesse inevitabilmente cadere nell'emanazionismo della gnosi o, ad un livello più filosofico, di Plotino. In parole povere potremmo spiegare questo timore così: se le creature procedessero da Dio come dal sole procedono luce e calore, la creatura non potrebbe dire: "Dio mi ha voluto, Dio mi ama.". Procederebbe infatti per una sorta di necessità fisica.

L'alternativa pareva essere il sostenere la contingenza di tutto il creato, assimilando tutte le forme naturali a forme artificiali, che non hanno alcun legame di per sé - il loro legame è cioè accidentale e puramente contingente - con il materiale di cui sono fatte. Occorreva garantire che il principio della creazione fosse il puro libero arbitrio dell'artefice del creato. Infatti un artigiano dà al materiale che usa la forma che vuole. Con un pezzo di ferro può fare una vite, un chiodo o un coltello: il ferro non ha alcun ordine naturale a tali forme.

Il "volontarismo" nasce dal bisogno di salvaguardare l'onnipotenza divina (Dio fa quello che vuole) ed il fatto che la creazione è un libero atto d'amore da parte di Dio.

Platone, invece, equipara le forme naturali a forme artificiali, dove l'artefice è divino. Questo impone di ammettere una materia primordiale, plasmata dal Demiurgo. Platone chiama questa materia "ricettacolo" e sembra individuarla come spazialità vuota, qualcosa che comunque non può di suo essere nulla di ciò che esiste, in quanto deve poter diventare tutte le cose. Correggere Platone era facile: bastava dire che Dio crea la materia informe e poi la plasma come vuole.

La materia informe diventerà la “materia prima” di tutte le creature, anche angeliche.

Proviamo a seguire il discorso di Timeo nel dialogo platonico (*Timeo*, 50A5 - C4)¹⁰⁵.

“Se qualcuno, dopo aver plasmato con oro tutte quante le figure, non cessasse di trasformare ciascuna di esse in tutte le altre figure, quando qualcun altro, indicandone qualcuna di esse, domandasse che cosa è, sarebbe molto più sicuro rispetto alla verità dire che è oro; e, invece, del triangolo e di tutte le altre figure che in esso si sono prodotte, non bisogna mai dire che «sono», perché, mentre si formano, si mutano e se accettasse con una certa sicurezza avere la risposta che hanno una «tale» caratteristica, ci si potrebbe accontentare.

Lo stesso ragionamento vale anche per la natura che riceve tutti i corpi. Bisogna dire che essa è sempre una medesima cosa, perché essa non esce mai dalla propria potenza (*dynamis*). Infatti essa riceve sempre tutte le cose, e non ha preso mai in nessun caso e in nessuna maniera nessuna forma (*morfē*) simile ad alcuna delle cose che entrano in essa. Infatti, per natura essa sta come materiale da impronta per ogni cosa, mossa e modellata dalle cose che entrano in essa, e appare per causa di esse ora in un modo e ora in un altro.

E poco dopo precisa nuovamente il concetto (50E4 - 5):

Pertanto è necessario che sia al di là di tutte le forme (*éidos*) ciò che deve ricevere in sé tutti i generi, [...]

E spiega come gli unguenti profumati si facciano con qualche cosa di inodore, e chi deve imprimere una figura su una materia molle prima la liscia. Egli si rende conto perfettamente che si tratta di un ossimoro¹⁰⁶: qualcosa che però non è nulla di tutto ciò che esiste, nulla di ciò che si può dire, osservare o capire (51A4 - B2). Dice infatti:

Perciò la madre e il ricettacolo di ciò che si genera ed è visibile e interamente sensibile, non diciamola né terra né acqua né fuoco né aria, né

105 PLATONE, *Timeo*, a cura di GIOVANNI REALE, Rusconi, Milano 1994.

106 Letteralmente un “acuto-ottuso”: figura retorica che usa accostamenti impossibili per significare realtà tali da sembrare quasi impossibili: es.: le convergenze parallele, il silenzio eloquente, il ghiaccio bollente...

altre delle cose che nascono da queste o dalle quali queste nascono. Ma dicendola una specie invisibile e amorfa, capace di accogliere tutto, e che partecipa in un modo assai complesso dell'intelligibile e che è difficile da concepirsi, non ci inganneremo.

A questo punto Timeo nota come vi siano tre generi di realtà: quella ingenerata ed imperitura, intelligibile; quella che è di nome uguale e somigliante alla prima, generata in continuo movimento, sensibile e che si comprende con l'opinione che si accompagna alla sensazione; infine (52A8 - B2):

bisogna ammettere che c'è un terzo genere, quello dello spazio (*chōra*), che è sempre e che non è soggetto a distruzione, e che fornisce sede a tutte le cose che sono soggette a generazione. E questo è coglibile senza i sensi con un argomento spurio, ed è a mala pena oggetto di persuasione.

Questo ossimoro pare corrispondere al pensiero aristotelico¹⁰⁷. In realtà lo si fraintende. Un autorevole colpevole di questo fraintendimento pare essere Calcidio¹⁰⁸, cristiano del IV secolo che diede ai medioevali una traduzione parziale ed una riesposizione della dottrina del *Timeo*, dove però riusciva a fondere col pensiero di Platone la sua interpretazione di Aristotele ed anche il contributo degli stoici e del neoplatonismo. La sua interpretazione verrà poi attribuita ad Aristotele e di conseguenza a Tommaso d'Aquino¹⁰⁹ fino ai nostri giorni. Anche Agostino¹¹⁰ seguì, più o meno, la stessa concezione.

La mentalità di considerare le realtà naturali alla stregua di artefatti perdura fino ad oggi (il materialismo ateo è figlio di una preoccupazione teologica!).

Per esempio: la causa finale viene concepita come progetto. Non c'è una finalità intrinseca alla natura delle cose, come un pezzo di ferro non ha alcun ordine intrinseco alle forme che gli darà il fabbro. L'invano, la frustrazione, il fallimento... non è più un male della natura, ma solo dell'azione dell'artefice: se il fabbro non riesce a fare quanto progettato, al pezzo di ferro non viene frustrazione alcuna, frustrato è solo l'artigiano. Se la scienza, dati questi presupposti, abbandona la causalità finale (è il principio di oggettività di

107 *Metafisica*, libro VII, cap. 3, 1029 a 20.

108 *Commentario al Timeo di Platone*, Testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2003. Cf. capitoli 286-288; 308-310.

109 Ho denunciato questo fraintendimento nella filosofia aristotelico-tomista a proposito della "materia prima", evitando però di nominare autori viventi, nel mio articolo: *La causa materiale: tre equivoci nell'esposizione della filosofia aristotelico-tomista*, in *ANGELICUM*, 1 (2014), Roma, pagg. 59-93.

110 Cf. *Confessioni*, cap. XII.

Monod¹¹¹), ha tutte le ragioni: l'Artefice delle realtà naturali è Dio, ed il progetto è solo nella sua mente, non nelle cose. Lo scienziato non è un teologo, anche ammesso che un teologo possa cogliere tali progetti.

Di fatto, la natura delle cose, ridotta alla causa materiale ed a quella efficiente, scompare. Aristotele l'aveva previsto: chi toglie il fine e riduce tutto al caso, toglie anche la natura¹¹². Ma per lui la natura era il principio proprio del trasformarsi (e degli stati finali raggiunti per trasformazione) in ciò che appunto si trasforma tendendo allo stato finale¹¹³. I progetti degli artigiani sono fini in un senso diverso, in quanto non vi è alcuna connaturalità tra la forma artificiale ed il materiale con cui viene realizzata. Sono i fini di chi agisce non per natura, ma per conoscenza, supponendo data la natura del materiale che trasforma. Solo Dio, se vogliamo pensare a Lui come Artefice del creato, avendo un progetto che è la natura stessa delle cose, e potendo farle esistere con tale natura, unisce nel suo agire, in un modo che a noi sfugge, i due aspetti di finalità.

In realtà anche noi continuiamo ad ammettere che in natura c'è l'invano e l'errore. Il ferro arrugginisce, il vivente si ammala e non riesce a vivere o a svilupparsi. Ma la cultura resta legata all'identificazione delle forme naturali con forme artificiali. Riscopriamo la natura nell'ecologia e però, contemporaneamente, ragioniamo e legiferiamo in tanti campi come fossimo materialisti, figli di uno scientismo riduzionista che però gli scienziati già da tempo contestano. Siamo in una situazione di spaccatura culturale in noi stessi.

Anche i teologi cercarono di dimostrare che il creato suppone il progetto di un architetto, ingegnere, artefice, più che di un creatore: solo la quinta, delle vie all'esistenza di Dio indicate da Tommaso, viene presa in considerazione (e reinterpretata!). Allo stesso tempo gli atei sostengono che di progetto non c'è bisogno, perché basta il caso. Entrambe le posizioni sono chiuse nello stesso punto di vista. Per questo facevo notare che anche l'ateismo materialista è figlio di una preoccupazione teologica.

Il materialismo, rifiutato da tanti scienziati (oggi si dice: "riduzionismo"), continua tuttavia ad affacciarsi, perché anche chi riduce le forme naturali a forme artificiali può dire di rifiutare il riduzionismo, nel senso che le proprietà del tutto non sono la somma di quelle delle parti componenti. In effetti, le proprietà di un

111 MONOD C., *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1970, pag. 29: "La pietra angolare del metodo scientifico è il postulato dell'oggettività della Natura, vale a dire il rifiuto *sistematico* a considerare la possibilità di pervenire a una conoscenza 'vera' mediante qualsiasi interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali, cioè di 'progetto'".

112 *Fisica*, lib. II, cap. 8, 199 b 15.

113 *Ibidem*, cap. 1, 192 b 20 ss.; cap. 8, 199 b 15 ss.

orologio non sono possedute dalle singole parti di esso.

La filosofia morale non può più partire dalla causa finale implicata da una natura, e si riduce ad un utilitarismo spicciolo o ad una prescrizione arbitraria, salvo snaturarsi in una mera descrizione del comportamento. La teologia morale viene poi rinchiusa nel problema della contrapposizione tra la forza della legge divina e l'autonomia della libertà umana: uno scontro tra Volontà divina e volontà creata.

Proviamo a spiegare in breve la concezione di materia e forma aristotelica e tomista.

Nella concezione di Aristotele, chi esiste e diviene non è la natura, ma chi ha una determinata natura; la natura è solo il principio (il quale, rispetto all'individuo, S. Tommaso nota che è un principio di tipo formale¹¹⁴) dell'operare, cioè della quiete (stato) e del trasformarsi (moto) di una cosa: è cioè il modo di esistere tale da avere certe proprietà operative, sia in senso attivo sia in senso passivo (mangiare comporta assimilare, ma pure ricevere dal cibo). Per analogia con gli artefatti, Aristotele chiama "forma" la parte attuale della natura, quella da cui dipendono l'esistere (al termine di quella trasformazione che chiamiamo "generazione") e le capacità operative di una cosa, e chiama "materia" la parte potenziale della natura, per cui quella cosa si corromperà in certe altre determinate cose. **Materia e forma** sono dunque **natura**, e non **qualcosa**. Esiste e diviene una realtà naturale, non la natura.

Tommaso dice che sono ridicoli (*deridendi*) coloro che hanno voluto correggere Aristotele dicendo che la natura non è un "principio" (termine relativo), ma qualcosa di assoluto, una "*vis insita rebus*"¹¹⁵, una sorta di causa efficiente intrinseca alle cose, il che è tipico del concetto platonico di anima come "motore" (oggi si parla ancora di "animismo", magari attribuendolo anche ad Aristotele¹¹⁶)

114 "Natura igitur speciei constituta ex forma et materia communi, se habet ut formalis respectu individui quod participat talem naturam; et pro tanto hic dicitur quod partes quae ponuntur in definitione, pertinent ad causam formalem.": *In libros Physicorum*, lib. II, lectio 5, n. 4.

115 "Deinde cum dicit: est igitur natura etc., concludit ex praemissis definitionem naturae hoc modo. Naturalia differunt a non naturalibus inquantum habent naturam; sed non differunt a non naturalibus nisi inquantum habent principium motus in seipsis; ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens. Ponitur autem in definitione naturae principium, quasi genus, et non aliquid absolutum, quia nomen naturae importat habitudinem principii. Quia enim nasci dicuntur ea quae generantur coniuncta generanti, ut patet in plantis et animalibus, ideo principium generationis vel motus natura nominatur. Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid huiusmodi.": *In libros Physicorum*, lib. II, lectio 1, n. 5.

116 "Il pensiero classico, dominato da Aristotele, ha tentato di rendere conto dell'autonomia creando il vitalismo, cioè assegnando ai sistemi viventi un elemento immateriale e finalistico, che li governa e

e del concetto stoico e poi neoplatonico di “*ratio seminalis*”. Al tempo di Tommaso era proprio questa, cioè quella che lui chiama “ridicola”, la concezione di “natura” tradizionalmente insegnata nelle scuole¹¹⁷. Era Avicenna, nel suo *Liber primus naturalium*¹¹⁸, a dirci che qualcuno era insoddisfatto che si definisse la natura partendo da un termine relativo quale “principio”, e si sarebbe dovuto dire che la natura è una “virtus diffusa per corpora”. Avicenna intende la natura appunto come “principium efficiens”¹¹⁹.

Nella concezione di Aristotele, comunque, esiste nelle cose un ordine a certe operazioni che può essere frustrato, e tale ordine dipende dalla loro natura. La distinzione tra cose naturali e cose artificiali è data dal fatto che le prime hanno in se stesse l'ordine ad una certa interazione con le altre cose (il principio del loro trasformarsi), mentre le cose artificiali ricevono dall'esterno, cioè dal progetto dell'artefice, tale ordine. Un coltello o una forbice tagliano per via del progetto dell'artefice, non per la natura del ferro con cui sono fatti. Ovviamente questo non vale sempre anche per l'esistere, la durata ed altre caratteristiche di un artefatto, che spesso non dipendono dalla forma artificiale, ma dalla forma naturale del materiale. Le forbici di acciaio inossidabile durano di più di quelle che possono arrugginire.

Vorrei far notare come questo modo di concepire l'ilemorfismo non ponga alcun problema alla scienza odierna. Materia e forma sono semplicemente il modo con cui chiamiamo, per analogia, la parte attuale e la parte potenziale del modo di

che perviene ad esprimersi tramite la materializzazione delle proprie forme.”: H. Maturana, F. Varela, *Macchine ed esseri viventi – L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, Astrolabio, Roma 1992, pag. 23 (Introduzione). Gli autori parlano solo dei viventi, ma evidentemente attribuiscono alla causa formale dei viventi (l'anima) il ruolo delle *rationes seminales*.

- 117 Cf. Giovanni di Salisbury (Ioannis Saresberiensis), *Metalogicon*, lib. I, cap. VIII (PL 199, 835C-836C). S. Raimondo da Peñafort, nella sua *Summa de iure canonico*, I, I, 1-5 ci dice che “Ius naturale habet quinque acceptiones. Primo dicitur ius naturale vis insita rebus ex similibus similia producens. Hoc ius commune est non solum hominibus, sed etiam brutis animalibus, arboribus et plantis.”. S. Alberto Magno ci informa che “Et non est verum quod dixerunt praenominati viri [Pythagorici, Plato, Hermes Trismegistus]; dixerunt enim illi, quod natura est vis absoluta diversificata in specie et diffusa in particularibus illius speciei per divisionem sui in ipsis et quod natura absoluta est forma et vis quaedam egrediens a causa prima per motum orbis, quae postquam egressa est, diffunditur in omnibus naturalibus et fit in eis principium motus et status”: *Phys.* II, I, 5; in *Opera omnia*, tomus IV, pars I, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1987, pag. 83, linee 32-39. Cf. Ruggero Bacon: “Natura dupliciter est universalis et particularis, ut Avicenna docet 6^o Methaphisicae. Universalis est virtus regitiva universi diffusa in substantias coelorum per omnia corpora mundi [...] Natura particularis est virtus regitiva speciei cum suis individuis”: *Liber primus communium naturalium*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Bacon*, Fascic. II, ed. R. Steele, Clarendoniano, Oxonii 1905, pagg. 92-93.
- 118 Tractatus I, cap. V; Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium - tractatus primus*, E. Peeters-E.J. Brill, Louvain-la-neuve - Leiden 1992, pag. 53, linee 75-80.
- 119 *Ibidem*, linee 85-87 (pag. 54).

esistere di una cosa che vede scorrere la propria esistenza tra la generazione e la corruzione, che sarà generazione di altre cose, senza poter fermare questo processo.

Purtroppo in noi è radicato un altro modo di concepire l'ilemorfismo aristotelico. Esso corrisponde più o meno a quello che insegnarono in proposito Calcidio ed Agostino. Ed il modo di esistere, o natura, o essenza che dir si voglia, viene concepito come qualcosa in senso reale, anche se misterioso. Questo non è compatibile con la scienza. Chi cercasse di accordare l'antica fisica aristotelica con la nostra, cercando di identificare la “materia prima” aristotelica con la materia oscura, o con l'energia, o col vuoto quantistico... in realtà riproporrebbe la concezione di Agostino e Calcidio, nonché di tanti manuali di Filosofia della natura “aristotelico-tomista” anche recenti.

Testimonianze del rifiuto

Una testimonianza di problemi collegati al problema che abbiamo illustrato, per cui Aristotele andava rifiutato in nome della fede, la troviamo in uno scritto greco che un tempo veniva attribuito a Giustino, intitolato, nella traduzione latina, *Confutatio quorundam Aristotelis dogmatum*. Cerco di tradurre un passo come esempio¹²⁰:

Inoltre, se, come è necessario sia alla natura sia alla tecnica [*ars*] di fare non qualsiasi cosa da qualsiasi cosa, ma da definite cose fare [altre] definite cose, così anche Dio ha la necessità di fare cose definite da cose definite, chi è che ha imposto a Dio questo limite? Invece è ovvio che da Dio è stato imposto questo limite alla natura e alla tecnica.

Se poi Dio non è sotto il limite, ma fa qualsiasi cosa da qualsiasi cosa, senza essere assoggettato alla necessità del limite nel fare quel che vuole, come non sarà libero anche dal limite di fare per necessità da dei soggetti?

Ad Aristotele mancava il concetto di creazione; inoltre metteva generazione e corruzione, crescita e diminuzione, alterazioni ecc. nel mondo sublunare. Il moto

120 Migne, PG vol. VI, col. 1496 D: “Ἐτι εἰ, ὡς ἀνάγκη τῇ φύσει καὶ τῇ τέχνῃ τὸ μὴ ἐκ τοῦ τυχόντος ποιεῖν τὰ τυχόντα, ἀλλ’ ἐκ τῶν ὠρισμένων τὰ ὠρισμένα, οὕτως ἀνάγκη καὶ τῷ θεῷ ἐκ τῶν ὠρισμένων ποιεῖν τὰ ὠρισμένα, τίς ἐστὶν ὁ τῷ θεῷ τοῦτον τὸν ὅρον θέμενος; Ὅτι δὲ τῇ φύσει καὶ τῇ τέχνῃ ὁ θεὸς ἔθηκε τοῦτον τὸν ὅρον, φανερόν. Εἰ δὲ ὁ θεὸς ὑπὸ τὸν ὅρον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ ἐκ τοῦ τυχόντος τὰ τυχόντα, τῇ τοῦ ὅρου ἀνάγκῃ μὴ κωλυόμενος τοῦ ποιεῖν ἃ βούλεται, πῶς οὐκ ἡλευθέρωται καὶ τοῦ ὅρου τοῦ ποιεῖν ἐκ τῶν ὑποκειμένων κατὰ ἀνάγκην;”.

nobile, quello dei corpi ingenerabili ed incorruttibili, era il moto ciclico locale dei corpi celesti. Il Motore Immobile è fuori dall'universo di ciò che per muovere deve muoversi a sua volta, ma la sua azione è concepita comunque rivolta a qualcosa che è in potenza ciò che deve diventare, dunque ad un soggetto preesistente (la potenza, la “materia”, è natura, e propriamente “esiste” ciò che ha quella natura). Da qui segue la conclusione dell'eternità del mondo.

Più esplicito diventa il problema che i cristiani occidentali ebbero nei confronti del filosofo di Stagira, ereditandoli dal mondo islamico ed ebraico attraverso il Nord-Africa e la Spagna. Quando le traduzioni latine della *Fisica* e degli *Analitici Posteriori* giunsero in mano ai teologi dell'occidente latino, subito il problema si pose.

Guglielmo D’Auvergne, che dal 1228 alla morte (1249) fu vescovo di Parigi, dice nel suo *De Universo* che i seguaci di Aristotele hanno trascurato la volontà liberissima e potentissima del creatore:¹²¹

“E molti hanno sbagliato, non comprendendo questa libertà [di Dio], ed hanno posto sopra al creatore non solo una necessità, ma persino una schiavitù naturale, ritenendo che lui operi come una natura; e questo modo, come ti ho già detto prima molte volte, è il modo di chi serve e il modo di uno schiavo: infatti essi hanno ritenuto che l'universo venisse fuori dal creatore così come lo splendore dal sole, o il calore dal fuoco [...].”

Guglielmo di Auxerre, membro della commissione incaricata nel 1231 da Gregorio IX di purgare Aristotele¹²², ci spiega che da siffatto modo di intendere il procedere delle creature dal creatore, seguiva l’istanza di postulare delle cause intermedie: altrimenti ciò che procede immediatamente da Dio, che è invariabile, sarebbe anch’esso invariabile, così come ciò che procede da Dio, che è buono, è anch’esso buono¹²³.

Ridurre le realtà naturali ad artefatti è un problema filosofico che investe ancora

-
- 121 “Quam libertatem multi non intelligentes erraverunt et non solum necessitatem, immo naturalem servitutem imposuerunt creatori, existimantes eum operari ad modum naturae, qui modus est, ut jam saepe praedixi tibi, modus servientis et modus servilis: sic enim arbitrati sunt universum exire a creatore, sicut splendorem a sole, vel calorem ab igne”: T. I, pag. 614 b: citato da R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles*, VRIN, Paris 1934, pag.31 nota 1. San Tommaso conosceva perfettamente questi argomenti: cf. *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 3.
- 122 M. DE WULF, *Storia della filosofia medioevale*, trad. it., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1945, vol. II, pag. 65.
- 123 Cf. R. DE VAUX, *Notes et textes ...*, cit., pag.53.

oggi anche la mentalità degli scienziati, perché le dispute del medioevo occidentale hanno finito per condizionare la ricerca scientifica dell'occidente che, con lo sviluppo tecnologico, si è imposta un po' ovunque.

In realtà qualunque scienziato definisce ciò che studia dalle capacità operative. Tutto, nell'universo, interagisce. Non esiste nessuna cosa che non abbia una propria operazione. Da qui partiva la concezione aristotelica di “natura”. Il materiale dell'artefatto, rispetto alla forma che gli dà l'artefice, è invece amorfo, indifferente.

La scienza matematizzata

Introduzione

Mentre nel secolo XIII si agitavano nel mondo latino le questioni circa la compatibilità della scienza antica - nella fattispecie della filosofia aristotelica - e la visione cristiana del mondo; mentre la gnoseologia e la semantica stoiche (la semantica porfiriana) predisponavano la riduzione del reale a contenuto concettuale ed il problema del ponte tra realtà fenomenica e “cosa in sé”, un altro movimento si stava sviluppando, mettendo non poche delle basi della futura scienza galileiana e della riduzione della filosofia ad un genere letterario. Si tratta dell'ideale (di radici pitagorico-platoniche) di una scienza matematizzata.

Ovviamente non dobbiamo pensare subito a qualcosa di simile a ciò cui siamo abituati: dobbiamo restare in ambito medioevale. Però vi sono alcuni punti a favore di questo ideale che anche inconsciamente un medioevale poteva percepire:

- 1) una disputa fatta usando la logica aristotelica (non quella solo formale) vede sovente i disputanti che restano della loro opinione, mentre una disputa fatta usando i calcoli matematici obbliga più facilmente chi sbaglia a riconoscere il suo errore;
- 2) la nascente Inquisizione non ha problemi con la matematica, mentre si mette in allarme di fronte alla filosofia; e la logica è vicina alla filosofia, tanto che viene a volte confusa con la metafisica;
- 3) una dimostrazione matematica fa progredire la conoscenza, mentre un sillogismo contiene già, ben evidente, nelle premesse la conclusione, dunque non è chiaro come possa far progredire il sapere;
- 4) la matematica si presenta come una disciplina condivisa da tutti in tutte le culture; lo era anche la filosofia, a quei tempi, ma le tesi in cui i filosofi discordavano erano molte di più; inoltre lo sviluppo della matematica era tutt'altro che banale: credo che anche oggi uno studente universitario dovrebbe sudare non poco, se volesse preparare un esame sulla matematica e geometria anche solo dell'età ellenistica;

5) infine la matematica sembra avere un modo proprio di procedere diverso da quello descritto dalla logica del sillogismo; nessuno ha mai messo in dubbio il valore logico del sillogismo, ma i tentativi di esporre in sillogismi le dimostrazioni matematiche o geometriche non sono facili, o almeno non lo sono stati fino a che la teoria degli insiemi non ha permesso di esporre sia la matematica, sia la sillogistica di Aristotele. “Algebra” e “sillogismo” significano più o meno la stessa cosa in arabo e in greco: unione, collegare insieme.

Mi si potrebbe obiettare che ci fu anche il “caso Galileo”. Ma resta ben poca cosa confronto al numero di condanne legate a tesi più propriamente filosofiche; inoltre la colpa di Galileo non pare sia stata propriamente di eresia: che senso avrebbe avuto suggerirgli di insegnare come ipotesi la sua teoria, se fosse stata giudicata fino in fondo una eresia?

Un'altra cosa che mi pare importante tener presente è che noi vediamo la scienza matematizzata come contrapposta a quella aristotelica. Questo perché abbiamo enfatizzato la critica di Galileo ad alcuni punti controversi della *Fisica* aristotelica. Nel medioevo non vi era tale contrapposizione. Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone studiavano gli *Analitici Posteriori* e ritenevano che la scienza matematizzata da loro auspicata rispecchiasse proprio i criteri del sillogismo dimostrativo, quello che ci dà una scienza *propter quid*, trattati da Aristotele.

Allo stesso tempo una certa contrapposizione, in realtà, c'era. Aristotele, dopo tanta matematica e geometria studiata all'Accademia con Eudosso, pur riconoscendo alle scienze matematizzate pieno diritto, non volle seguire la corrente sostanzialmente pitagorica di Platone, ma fondò una scienza fisica che non richiedeva di essere matematici per poterla apprendere. Fu la filosofia dell'Impero Romano a non evidenziare la contrapposizione tra Aristotele e Platone, dovendo presentare la teologia che contrapponeva al cristianesimo come fondata sulla logica del primo e la teologia del secondo. Di questo abbiamo già parlato.

Questa contrapposizione è stata descritta dal Koyré:

"Se tu reclaims per la matematica uno stato superiore, se per lo più le attribuisce un valore reale e una posizione dominante nella fisica, sei platonico. Se invece vedi nella matematica una scienza astratta che ha perciò un valore minore di quelle - fisica e metafisica - che trattano dell'essere reale, se in particolare affermi che la fisica non ha bisogno di altra base che l'esperienza e deve essere costruita direttamente sulla percezione, che la matematica deve accontentarsi di una parte secondaria e

sussidiaria, sei un aristotelico."¹²⁴

Roberto Grossatesta

La logica

Vorrei iniziare da Roberto Grossatesta (1168 ca. - 1253). Egli insegnò a Oxford fino al 1235, quando fu nominato Vescovo di Lincoln. Ha studiato e tradotto anche Aristotele. Non è un anti-aristotelico integralista. Tuttavia è un rappresentante notevole della corrente della scuola di Oxford, anche perché sarà un poco il precursore della scuola francescana: la scuola che alla fine vincerà nel dibattito con gli aristotelici parigini e porrà le basi della scienza moderna.

Prendo alcuni punti essenziali del suo pensiero da uno studio recente di Luca Tampellini¹²⁵.

Anzitutto vi è il problema nel sillogismo. Infatti c'è anche un *sapere che* (*scire quia*), come quando si dimostra che c'è una causa dagli effetti (la prova dell'esistenza di Dio, dice Tommaso, è appunto tale); o persino si dimostra la causa dagli effetti: ad esempio, a proposito dei corpi celesti:

ciò che non scintilla è vicino;

i pianeti non scintillano;

i pianeti sono vicini.¹²⁶

In realtà è la vicinanza la causa del non brillare dei pianeti, per Aristotele, e se volessimo passare alla vera scienza, cioè al *sapere perché* (*scire propter quid*), l'oggetto della scienza sarà che i pianeti non scintillano, cioè la conclusione di un sillogismo che usa come termine medio la causa reale, e non la causa per cui io so una certa cosa. Le premesse saranno quindi:

i pianeti sono vicini;

124 A. KOYRÉ, *Études d'Histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris 1971, pag. 83; trad. A. STRUMIA in *Le scienze e la pienezza della razionalità*, Cantagalli, Siena 2003, pag. 55.

125 *Modelli di causalità naturale nel pensiero di Roberto Grossatesta* in A. STRUMIA (a cura di), *I fondamenti logici e ontologici della scienza - Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006, pagg. 49-82.

126 L'esempio è riportato dallo stesso Aristotele. Cf. TAMPELLINI, *Op. cit.*, pag. 51.

ciò che è vicino non scintilla;

e la conclusione sarà:

i pianeti non scintillano.

A questo punto il Grossatesta nota grossi problemi nel cogliere i veri nessi causali. Sono i problemi che a mio parere incontriamo se leggiamo Aristotele privilegiando il punto di vista della logica formale, cioè della sua sillogistica esposta nei *Primi Analitici*. Molti autori medioevali pensavano che la dimostrazione è quella che ci fa passare da ciò che è noto a ciò che non sapevamo ancora, e cercheranno nel sillogismo dimostrativo qualcosa del genere. Ma le premesse contengono già i termini del giudizio conclusivo: se prendo “all'ignoto” in senso assoluto, non posso evitare di cadere in quel disagio che esploderà poi ai tempi di Francesco Bacone (1561-1626) nell'esigenza di un *Novum Organum* per poter progredire nella scienza.

Il Grossatesta è uomo del suo tempo, dove l'approccio alla scienza parte dal linguaggio (anzitutto il *verbum mentis*, ovviamente, cioè il mondo dei concetti). La semantica è quella porfiriana, anche se ci si dichiara aristotelici.

Trovare una definizione significa più scoprire dei concetti che affinare l'osservazione. Dice Tampellini:

“Il processo della *compositio* comincia da ciò che è semplice, ossia dall'universale, e prosegue verso ciò che è composto, cioè il particolare, attraverso la progressiva aggiunta di specificazioni, fino a ottenere la definizione completa dell'oggetto in esame. Si parte dunque dal *genus*, e si cercano all'interno di esso le *differentiae*, ossia suddivisioni sempre più specifiche di tale classe, determinando di volta in volta a quale di esse appartiene la cosa da definire.

La *resolutio* è il procedimento inverso alla *compositio*. In questo caso si parte da una serie di oggetti composti, ciascuno preso nella propria singolarità e specificità, e si procede raggruppandoli in classi, individuando, dapprima, la caratteristica che accomuna gli elementi di uno stesso gruppo e, successivamente, ciò che li distingue da quelli di un gruppo diverso, cercando, infine, di riunire i gruppi stessi in classi più

generali.”¹²⁷.

La definizione completa di un ente naturale deve però mettere in luce anche i nessi causali... e qui nascono i problemi. Grossatesta si rende conto che i nessi causali non sono facili da osservare, ed allora si finisce per fare ipotesi. Di un fenomeno si possono avere tante spiegazioni. Occorre poter arrivare a scartare le teorie alternative

“e questo si ottiene compiendo delle esperienze mirate, che mostrano tale ipotesi come la sola possibile. Vi è certamente una notevole analogia tra questo metodo di verifica-falsificazione e l'*experimentum crucis* di cui parlerà, quattro secoli dopo, Francis Bacon nel suo *Novum Organum*”¹²⁸.

D'altra parte non era possibile rinunciare a riconoscere che le scienze ci sono. In quei tempi si era all'apice della cultura mediterranea, quando gli arabi, dopo aver assimilato la scienza ellenistica grazie ai cristiani soprattutto della Siria (non dimentichiamo che Giustiniano aveva scacciato da Atene i filosofi), si erano lanciati in un nuovo periodo di ricerca e cultura paragonabile appunto a quello dei tempi di Alessandria d'Egitto. Il mondo cristiano latino, ripresosi a fatica dal crollo dell'Impero Romano, guardava indubbiamente con spirito di emulazione a quegli ambienti culturalmente superiori.

Grossatesta divide le scienze in scienze che si limitano ad osservare i fatti ed in scienze che riescono a cogliere il "perché", la causa. Ma nei fatti la causa che si riesce a scoprire è quella che si ottiene grazie alla matematica. In fondo questo era il suggerimento del *Timeo* platonico. Ma soprattutto era dovuto al progresso delle scienze miste, che usavano la matematica per trarre le proprie conclusioni. L'astronomia era una delle materie del normale curriculum degli studi (nel quadrivio), e pure la teoria della musica, che fin dai tempi di Pitagora era matematizzata. Grossatesta ebbe inoltre grande passione per l'ottica e la teoria della luce.

Grossatesta si decise dunque per sostenere che le scienze *propter quid* sono scienze subalterne alla matematica. In questo modo reinterpreta la logica del sillogismo dimostrativo, cioè l'epistemologia, di Aristotele. Cito due sue affermazioni dallo studio del Tampellini¹²⁹:

127 *Op. cit.*, pagg. 53-54.

128 TAMPELLINI, *Op. cit.*, pag. 56.

129 Pagg. 58-59.

“La conoscenza del fatto e la conoscenza della causa differiscono [anche] per un altro aspetto, ossia che l'una si acquista per mezzo di una scienza e l'altra per mezzo di un'altra scienza.”

“Di tali scienze, dunque, di cui una è sotto l'altra, la scienza superiore dice la causa di quella cosa di cui la scienza inferiore dice il fatto.”

Questa soluzione è un passo molto importante, gravido di conseguenze, ed è bene rifletterci un momento.

Aristotele (e con lui Tommaso) parla di “subalternazione” delle scienze in due sensi molto diversi tra loro¹³⁰.

Il primo riguarda il problema che ogni sillogismo dimostrativo deve presupporre “che c'è” (*quia est*) e “che cos'è” (*quid est*) del soggetto della conclusione. Ne tratta all'inizio degli *Analitici Posteriori*. Questo comporta che in generale nessuna scienza può dimostrare il proprio “soggetto”¹³¹. Ovviamente il sapere umano non va indietro all'infinito, dunque vi è una scienza prima che è atipica, nel senso che coglie immediatamente il proprio oggetto (il soggetto delle sue conclusioni) e si serve del ragionamento solo per ribattere, con argomentazioni dialettiche e non dimostrative, chi nega i suoi principi.

Da questo punto di vista la geometria è subalterna della fisica. Questo perché la fisica dimostra che un corpo necessariamente è finito. La fine del corpo è la superficie, la fine della superficie è la linea, e la fine della linea è il punto, ed è su queste cose che indaga il matematico¹³². Abbiamo così la prova che esistono tali cose e tale prova coincide con l'ottenere una definizione reale e non semplicemente la spiegazione del significato del nome.

In un altro senso si parla invece di subalternazione riferendosi alle scienze come la prospettiva (ottica), l'astronomia, la teoria della musica. Sia il fisico, sia l'astronomo dimostrano che la Terra è sferica. Il fisico usando un “*medium*”, cioè un “perché”, propriamente fisico, e cioè il fatto che i corpi cadono dovunque, sulla superficie terrestre, allo stesso modo (se la terra fosse piatta, dato che il moto tende ad un certo luogo, cadrebbero con inclinazioni differenti e con velocità differenti). L'astronomo giunge alla stessa conclusione, ma il “perché” usato è geometrico: una proiezione circolare su una superficie è propria di un

130 *Analitici Posteriori*, I, 78 b 35 ss. Commento di Tommaso *lectio* 25.

131 Oggi parliamo di “oggetto”, ma se la scienza è l'*habitus* conoscitivo delle conclusioni, l'oggetto di una scienza è il soggetto delle conclusioni, del quale dimostriamo certe proprietà.

132 *Fisica*, II, 193 b 24-25. Commento di Tommaso: *lectio* 3.

corpo sferico, e l'ombra della Terra sulla superficie lunare è circolare. Aristotele ne tratta nel capitolo 2 del secondo libro della *Fisica*. La sua conclusione è che la conclusione dell'astronomia è più pertinente alla scienza fisica che alla scienza geometrica, nonostante il tipo particolare di dimostrazione. In generale: l'astronomia fa parte della fisica più che della geometria. Ma in questo modo la fisica è subalterna della geometria, perché usa la dimostrazione geometrica per dimostrare le proprie conclusioni. E qui ricordiamoci che "scienza" è il sapere proprio delle conclusioni, non solo l'insieme delle conclusioni. L'uomo *scit* la conclusione, mentre *intelligit* una proposizione non dimostrabile in quanto priva di un *medium demonstrationis*, cioè perché "immediata".

Il Grossatesta, commentando la *Fisica* di Aristotele nel punto sopraccitato, nota che¹³³:

"Dunque l'astronomo ha in comune col fisico il dimostrare, sia nel soggetto sia nel predicato della conclusione; ma il fisico dimostra che il predicato inerisce al soggetto per mezzo della natura; l'astronomo invece non si cura se inerisca da natura o meno. [...] Perciò a soggetti [oggetti NdT] puramente matematici si aggiungono proprietà naturali e ne viene un soggetto composto di matematico e naturale, e viene dimostrata una proprietà matematica di tale soggetto composto in quanto inerisce ad esso in forza della proprietà naturale che è nel soggetto, [...]"

Vorrei sottolineare la frase che l'astronomo non si cura della natura, cioè dell'essenza. Galileo dirà che la vera fisica è la fisica matematica e non serve cercare le essenze. In fondo lo aveva già detto Grossatesta distinguendo la conoscenza del fatto dalla conoscenza della causa, ed attribuendole a due scienze distinte.

Ma torniamo alla subalternazione. Tommaso commenta a fondo Aristotele, e riprende in molti altri luoghi la sua teoria dell'astrazione della forma, o formale, che permette questo tipo di subalternazione. In realtà il matematico (e il geometra) non prescinde dalla natura, ma solo dal fatto che si tratti di questa o quella natura. Una sfera è sempre fatta di un qualche materiale, ma non interessa quale, se cerchiamo le proprietà di una sfera per rapporto al suo essere una sfera e basta. Il motivo è che la distinzione delle nature viene da proprietà che

133 "Astrologus igitur et in subiecto et in predicato conclusionis demonstrare communicat cum physico, sed physicus demonstrat predicatum accidere subiecto per naturam; astrologus vero non curat an accidat a natura an non. [...] Propterea subiectis pure mathematicis superadduntur accidentia naturalia et fit subiectum compositum ex mathematico et naturali, et demonstratur accidens mathematicum de tale subiecto composito secundum quod accidit ei propter accidens naturale quod est in subiecto, ...". Il testo è reperibile al sito www.grossteste.com, Libro II, pag. 37.

presuppongono la quantità. Quindi io posso trattare le proprietà quantitative, pur sapendo che ineriscono ad un soggetto che avrà una determinata natura che distinguo grazie alle proprietà qualitative, prescindendo (astruendo) da queste ultime (si dice che si prescinde dalla “materia sensibile”, ma non da quella “intelligibile”).

Per Aristotele tale astrazione è possibile solo per via dell'ordine con cui le proprietà (gli accidenti che tratta nelle *Categorie*) ineriscono alla sostanza.

Se invece, per amore di chiarezza e distinzione, abbandoniamo la problematica generica e confusa¹³⁴ di Aristotele e seguiamo il Grossatesta, la fisica, se non vuol limitarsi ad elencare fatti, può essere solo come l'astronomia e le altre scienze subalterne della matematica.

Questa concezione di subalternazione venne poi ripresa dai sostenitori della fisica e della metafisica aristoteliche, per rivendicare alla metafisica un ruolo subalternante analogo a quello delle scienze matematiche. Avremo così una fisica ed una psicologia filosofiche che usano come scienza direttrice (*rectrix*) la metafisica, mentre le scienze vere e proprie cercheranno in ogni modo di matematizzarsi per poter evitare di essere declassate al rango di scienze meramente descrittive, come la mineralogia, la botanica o la zoologia. Ancora oggi la geofisica sarebbe scienza dimostrativa che elabora matematicamente (compresa la fisica matematica) i dati descritti dalla geologia. E, dall'altra parte, i manuali di filosofia della natura "aristotelico-tomisti" rivendicano la loro subalternazione alla metafisica, e ovviamente cercano di partire dallo studio di essa, così come il fisico deve prima studiare la matematica.

Questo capovolge e stravolge quanto dicevano Aristotele e Tommaso, ma i fatti sono questi.

Inoltre il Gaetano, introducendo il suo commento al *De ente et essentia* di Tommaso, elaborò una concezione tutta sua (e diversa da quella di Tommaso) dell'astrazione formale. Così dava fondamento alla subalternazione alla metafisica della filosofia della natura. Non possiamo andare ad esaminarla ora, ma essa venne ammirata dal Maritain nel suo libro *La filosofia della natura* ed usata nel suo celebre *I gradi del sapere*. In altre parole ciò viene a confermare autorevolmente proprio il suggerimento del Grossatesta, abbandonando la concezione di scienza e di filosofia che Aristotele e Tommaso volevano suggerirci: per loro era un'unica scienza la fisica e la filosofia della natura,

134 Aristotele ne era perfettamente consapevole, ed inizia la *Fisica* trattando di questo come conseguenza inevitabile del nostro modo di conoscere.

compresa quella matematizzata.

La metafisica della luce

Pietro Rossi ha intitolato *Metafisica della luce* una raccolta di opuscoli filosofici e scientifici del Grossatesta che ha tradotto e curato per l'editore Rusconi¹³⁵. Il trattatello sulla luce, il *De luce seu de inchoatione formarum*, inizia dicendo:

"Ritengo che la forma prima corporea, che alcuni chiamano corporeità, sia la luce. La luce infatti per sua natura si propaga in ogni direzione, così che da un punto luminoso si genera istantaneamente una sfera di luce grande senza limiti, a meno che non si frapponga un corpo opaco. La corporeità è ciò che necessariamente è prodotto dall'estendersi della materia secondo le tre dimensioni, sebbene l'una e l'altra, cioè la corporeità e la materia, siano sostanze in se stesse semplici, prive di qualsiasi dimensione"¹³⁶

Grossatesta ha presente che Aristotele negava che la moltiplicazione di ciò che è indivisibile, cioè semplice e senza parti come il punto, potesse generare qualcosa di esteso. Ma risolve il problema dicendo che ciò vale per una moltiplicazione finita, mentre una moltiplicazione all'infinito genera qualcosa di "quanto" finito. E ci offre una piccola trattazione su serie infinite di numeri, sulla somma di tutti i pari e tutti i dispari, ed altre questioni che mostrano il suo interesse per risolvere matematicamente i problemi filosofici.

Il Rossi, introducendo l'opuscolo, ci offre un panorama di autori che hanno analogie con siffatta concezione cosmologica: la causalità come emanazione di Proclo (il *De causis* era un estratto dei suoi *Elementi di teologia*), autori arabi, Avicenna col suo *Fons Vitae*..., e nell'introduzione a tutta la raccolta parte proprio dal tema della luce elencando ancora altri autori. Ma sottolinea pure (pag. 10) che anzitutto c'era il "*Fiat lux*" di Genesi 1, 3.

Credo sia una antica tradizione rabbinica quella di cercare nella Bibbia la conoscenza del mondo, e quindi la scienza. La ritroviamo in S. Gerolamo, quando introduce il libro di Isaia¹³⁷:

135 Milano, 1986.

136 *Ibidem*, pag. 113.

137 CCL 73, 1-3; traduzione del Breviario Romano nella festa del Santo, 30 settembre, Ufficio delle letture.

"Che dirò della sua dottrina sulla fisica, sull'etica e sulla logica? Tutto ciò che riguarda le Sacre Scritture, tutto ciò che la lingua può esprimere e l'intelligenza dei mortali può comprendere, si trova racchiuso in questo volume."

La teoria della luce permetteva di far risalire le forme naturali alle proprietà geometriche e matematiche della luce, identificando la fisica con una fisica matematizzata.

Questo portava inevitabilmente a mettere fuori della scienza tutta quella parte della filosofia che non trattava di cose matematizzabili, o che voleva trattarne in modo non matematizzato con la pretesa di dare una vera scienza *propter quid*.

Ma era pure una tentazione di fare una fisica cristiana, contrapposta ad una fisica pagana.

Tommaso D'Aquino, nella *Summa contra Gentiles* (Lib. I, cap. 2, n. 4), ricorda che per dialogare con gli altri occorre avere delle premesse comuni: con gli altri cristiani abbiamo le Scritture, con gli ebrei almeno l'Antico Testamento, ma con ogni uomo abbiamo la ragione. La filosofia - che per lui comprende le scienze - è opera della ragione di chiunque. In fondo è per questo che sia lui che Alberto si accinsero a dibattere il problema dell'unicità dell'intelletto mettendo da parte la fede per stare solo ad argomenti razionali.

Oggi, invece, prevale la mentalità che solo la fede fonda la ragione, almeno quella filosofica, e che senza fede non si può fondare la morale (attenzione: senza fede non vuol dire senza sapere che esiste Dio!).

Al tempo del Grossatesta, forse per via del fatto che scienza e filosofia erano ancora viste come una sola cosa, la tentazione era di dire che anche la fisica deve essere cristiana.

Questa cosmologia teologica la ritroviamo un poco - ed in un contesto anti-aristotelico ed anti-averroista - nelle *Collationes in exaëmeron*¹³⁸ di Bonaventura. Queste conferenze, tenute a Parigi nel 1273, avevano proprio questo intento polemico. E vi ritroviamo il tema della luce.

Già Antonio da Padova (1195 circa - 1231), nel suo sermone per la domenica di

138 S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, Tomus V, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891, pagg. 328 ss.

settuagesima¹³⁹, aveva indicato la "luce" del *Fiat lux* della creazione con quella del Verbo che si fa carne, luce del mondo, "che illumina ogni uomo che viene in questo mondo" (Gv 1, 9). E la sua non era una novità, ma una tradizione antica. Bonaventura in certo qual modo sembra unificare il discorso teologico e pastorale di S. Antonio con quello più "scientifico" del Grossatesta, ma in funzione anti-aristotelica.

Nella *Collatio* III pone l'accento sul Verbo increato, *per quem omnia facta sunt*. Al n. 4 dice¹⁴⁰ che il Verbo, poiché rappresenta la potenza (*virtus*) del Padre, rappresenta una potenza che è una al massimo grado (*unitissimam*: ciò vuol dire il massimo della semplicità e della indivisibilità, come il "punto" di Grossatesta). Ma, come dice il libro *De causis*, una *virtus*, quanto più è una, tanto più è infinita. Dunque quella similitudine è capace di rappresentare infinite cose, e così è necessario che da uno vengano molte cose. Se dunque tu comprendi (*intelligis*) il Verbo, tu comprendi tutte le cose scibili. Il Giudeo non lo può fare; tuttavia la Scrittura dice "Dio disse: sia fatta la luce"; e ancora: "Dio disse", cioè generò il Verbo, nel quale "dispose tutte le cose", e disponendole fece tutte le cose.

Bonaventura prosegue citando Agostino. Ma quello che dice è patrimonio comune della fede cristiana. La fatica dei teologi è esporre come in Dio vi siano le idee di ciascuna creatura, anche solo possibile e non creata, senza confusione e quindi nella loro distinzione, e tuttavia ciò venga espresso da quell'Unica semplicissima parola che è il Verbo del Padre.

Quello che è interessante, è che dal Dio che abbraccia tutta la ricchezza delle molteplici essenze delle sostanze create si passa pian piano - e l'immagine della luce associata ai successi della scienza ottica aiuta a farlo - a mettere in secondo piano la diversità delle essenze, privilegiando le proprietà che possono essere studiate dalle scienze matematiche. Si passa dal Dio naturalista al Dio geometra e matematico. Questo aspetto è indipendente dal precedente, nel senso che si potrebbe volere una scienza cristiana senza per questo volere una scienza matematizzata. Tuttavia il privilegio dato al tema della luce facilita indubbiamente questo secondo passaggio.

Dice Bonaventura (*ibidem* al n. 5):

139 S. ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni*, Ed. Messaggero, Padova 1994, pagg. 25-26.

140 "[...] cum virtutem Patris repraesentet, repraesentat virtutem unitissimam; sed «virtus, quanto magis unita, tanto magis infinita [*Liber de causis*, proposizione 17]»: ergo illa similitudo infinita repraesentare habet; et ita necesse est, ut ab uno sint multa. Si igitur intelligis Verbum, intelligis omnia scibilia. Iudeus autem hoc intelligere non potest; et tamen Scriptura [Gen 1, 3] dicit: *Dixit Deus: fiat lux*; et iterum: *Dixit Deus*, hoc est Verbum genuit, in «quo omnia disposuit» et disponendo omnia facit.".

"Se infatti l'unità potesse conoscere tutto il suo potere, vedrebbe e conoscerebbe tutti i numeri; e se il punto conoscesse tutto il suo potere, conoscerebbe nel centro tutte le linee; l'unità però è maggiormente principio che il punto, perché l'unità è parte essenziale del numero, mentre il punto è principio e non parte; e nessuno di questi è principio attivo. Poiché dunque il primo intelletto è principio attivo, è necessario che nella sua similitudine (*in similitudine sua*) disponga (*disponat*) ogni cosa, ogni cosa esprima (*exprimat*).".

Cioè il Padre nel Verbo esprime e dispone tutte le cose. Quella matematica e geometrica è per Bonaventura solo una metafora. Per lui la luce è una forma fondamentale dei corpi, ma alla parola "luce" dà vari significati, in una polisemia che non autorizza a parlare di una sorta di riduzionismo della metafisica a teoria della luce: la luce corporea non è in analogia con la luce spirituale. La dottrina della luce è solo di ordine fisico¹⁴¹. Tuttavia il suo discorso resta interessante per segnalare una tendenza culturale del suo tempo.

Ruggero Bacone

Ruggero Bacone è un contemporaneo di Tommaso D'Aquino, nato forse anche più di dieci anni prima e morto molto dopo, verso la fine del secolo XIII: le date sono incerte¹⁴². Inizia gli studi a Oxford nel 1227, appassionato studioso dei classici, soprattutto Cicerone e Seneca (privilegerà la morale come coronamento degli studi). Intorno al 1240 diventa *magister artium* (non sappiamo se a Oxford o a Parigi) ed in questo periodo il suo studio si occupò di Aristotele ed in particolare della nuova logica da poco tradotta, tra cui gli *Analitici Posteriori*.

Dal 1241 al 1246 insegna a Parigi, dunque insieme ad Alberto Magno, Alessandro di Hales e Guglielmo di Auvergne. Torna ad Oxford. Forse ebbe contatti diretti col Grossatesta - per questo è ritenuto da alcuni che fosse stato suo discepolo - ma almeno, leggendone le opere, ne subì l'influsso, orientandosi per la ricerca sperimentale (non nel senso preciso che diamo oggi a questa parola dopo Galileo). Gli parve che l'ordine francescano (amato dal Grossatesta) fosse il più adatto per potersi dedicare ai suoi studi di ottica e scienze sperimentali: intorno al 1257 si fece frate francescano.

141 Cf. J. A. MERINO, *Storia della Filosofia Francescana*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 1993, pagg. 77-80.

142 Prendo le notizie bibliografiche da F. BOTTIN (a cura di): RUGGERO BACONE, *La scienza sperimentale*, Rusconi, Milano 1990.

Dopo una decina di anni riprende una vita pubblica di studioso. Ha progettato una sorta di enciclopedia del sapere e lo ha comunicato al papa Clemente IV, che gli chiede di mandargli i suoi libri. In realtà l'ordine francescano ha imposto, sotto la direzione di Bonaventura, norme rigide per poter pubblicare qualcosa, ed i suoi superiori non gli facilitano gli interessi di studioso. Spedisce così al papa non l'opera definitiva che aveva ideato ma non ancora scritta, ma una raccolta significativa che resta la sua opera più nota: l'*Opus maius*. Gli invierà ancora l'*Opus minus* e forse un terzo scritto, ma intanto il papa era morto. Bacone continua i suoi studi anche letterari (grammatiche di greco ed ebraico), ma le difficoltà aumentano. Pare sia stato anche in prigione (conventuale) per via di un trattato di astrologia. La sua ultima opera nota è il *Compendium studii theologiae*.

L'interesse dell'opera di Ruggero Bacone per il nostro problema circa il passaggio della filosofia da scienza a genere letterario è notevole, mi sembra, per alcuni punti.

Il **primo punto** è l'importanza delle scienze letterarie: cioè delle lingue stesse. Tutte le verità sono contenute nelle Scritture (la teologia ha dunque il posto preminente), anche se Dio rivela pure attraverso i pagani. Leggere le Scritture o leggere Aristotele o un filosofo arabo, senza conoscere queste lingue e poter tradurre correttamente, significa non avere scienza. Le critiche di Bacone ad Alberto Magno, ad Alessandro di Hales e a Tommaso d'Aquino partono dal fatto che questi autori non conoscono le lingue degli autori sui quali tengono lezione o dal fatto che sostituiscono alla Scrittura altri testi, come le *Sentenze* del Lombardo (ed anche dal fatto che trascurano la matematica e l'ottica). I toni acidi delle sue critiche non sono la cosa che a noi interessa maggiormente. Invece interessa il ruolo della Scrittura che viene ad estendersi alla scienza dello scrivere. Cito José Antonio Merino¹⁴³:

“La Scrittura, come fondamento del sapere, è una tesi nucleare baconiana. Con questo atteggiamento scritturalistico, o di scritturalismo radicale, Bacone si vincola alla tesi alessandrina secondo cui la Scrittura contiene tutto il conoscibile. Pertanto, il sapere naturale, razionale ed empirico si basa sulla Scrittura. Ciò vuol dire che il principio ermeneutico della Parola e del Testo non è la ragione né l'esperienza, ma l'autorità. Nell'ordine del puro sapere neppure la *ragione* può essere fondamento ultimo del conoscere se non è in sintonia con l'*autorità*.”

143 *Storia della filosofia francescana*, cit., pagg. 168-169.

Questa tesi baconiana ha come conseguenza che la filosofia non si può distinguere dalla teologia né di fatto né per principio. [...] «La filosofia deve dare le prove della fede cristiana. Ma gli articoli di questa fede sono i principi propri della teologia. [...]» [*Opus Maius*. II, 76].

La filosofia e la teologia non si distinguono oggettivamente perché sono due punti di vista interpretativi della stessa autorità della Scrittura. Il sapere filosofico non ha un campo ed un oggetto di conoscenza diversi dalla teologia, è semplicemente un'ermeneutica distinta di fronte al *testo* e alla *parola*. [...]

Questo orientamento ermeneutico mette in rilievo l'importanza della *grammatica*, come scienza della parola. Senza la grammatica, senza la filologia, senza la conoscenza delle lingue, non si può fare né la filosofia né la teologia. Nel pensiero baconiano la grammatica è fondamentale ed ha il posto presieduto dalla *logica* nella filosofia di Aristotele. Bacone segue l'ideale grammaticale dei vittorini: allo *spirito* del testo si giunge attraverso il *senso*, ed al senso per mezzo della *lettera*. In tal modo, la grammatica diviene scienza-base del sapere globale ed unitario.

Ruggero Bacone chiede al papa Clemente IV non solo la riforma del sapere, ma anche la riforma dei centri di studio, come quello di Parigi che, con il proprio aristotelismo cristiano, diversifica filosofia e teologia (Ragione e Scrittura) come due campi distinti.”.

Potremmo, credo, concludere tranquillamente che il nostro autore non avrebbe mai sottoscritto quanto dicevano Alberto e Tommaso, introducendo i loro opuscoli sull'unità dell'intelletto, e cioè di mettere da parte la fede per restare su un piano puramente razionale. E invece no. Nella settima parte dell'*Opus Maius* Bacone tratta dei motivi che portano ad accettare la fede cristiana: nei rapporti con i non cristiani dobbiamo far ricorso alla ragione! Pare contraddirsi. Ma se si preferisce la filologia alla logica forse non ci si preoccupa molto della coerenza del discorso.

Un **secondo punto** è il ruolo delle scienze matematiche (e della fisica matematica, soprattutto la musica e l'ottica). La matematica ha un ruolo centrale nelle scienze. Dice Luca Tampellini¹⁴⁴:

"Se i filosofi cristiani vogliono acquisire o, meglio, recuperare, l'antica

144 Ruggero Bacone. *Un passaggio nodale all'origine della scienza moderna*, Cantagalli, Siena 2004, pag. 39.

sapienza perduta, occorre non solo che apprendano le lingue, in particolare greco, arabo ed ebraico, ma anche che sappiano su quali basi debba essere fondato il sapere: questo, secondo Bacone, significa conoscere profondamente la matematica, per poterla applicare a tutte le altre discipline."

La matematica è la porta delle altre discipline, ignorandola non si possono conoscere le altre scienze e nemmeno le cose del nostro mondo, ed è la chiave, perché i suoi principi devono trovare applicazione in tutte le discipline, al fine di ottenere una conoscenza certa senza inutili fatiche.

Per Bacone la logica si fonda sulla matematica, e può essere esposta solo in termini matematici per essere certa e persuasiva. Anche le categorie si fondano sulla quantità. Anche il teologo non può ignorare la matematica. Bacone crede in un'unica Rivelazione originaria, fatta ai patriarchi ed ai profeti, che si sarebbe trasmessa anche ai pagani rendendoli partecipi dei segreti della natura¹⁴⁵ (astrologia, alchimia, ...).

In questo "minestrone" di fede e matematica potremmo aspettarci un ruolo preponderante di una sorta di logica matematica ed una fiducia quasi religiosa nel valore della dimostrazione. Niente di tutto questo. Una dimostrazione da sola non vale nulla. Deve essere accompagnata dall'esperienza. Solo ciò che è manifesto ai sensi è certo, e la forza della matematica viene proprio dal fatto che l'esperienza si fa calcolando o disegnando figure geometriche¹⁴⁶.

Ho l'impressione che mentre il Grossatesta vedeva nell'esperienza la possibilità di verificare una ipotesi matematica, e dunque ponesse il problema dell'induzione sperimentale, Ruggero Bacone si limiti a dire che anche la matematica, se non fosse sostenuta dall'intuizione sensibile, non produrrebbe certezza con le sue sole dimostrazioni. In altre parole mi sembra che solo il Grossatesta sia vicino al metodo sperimentale galileiano. Bacone invece mi sembra più vicino al ridurre la filosofia ad un genere letterario, anticipando alcuni temi dell'umanesimo.

Vi è poi un **terzo punto** che mi pare importante in Ruggero Bacone. Egli vedeva il sapere ordinato alla morale. Si parte dunque dalla fede per finire nella vita pratica. Il suo atteggiamento stesso nel criticare i colleghi e la cultura del suo tempo è un atteggiamento moralistico: come dovrebbe comportarsi lo scienziato.

Questo atteggiamento mi pare avere qualche affinità con i discorsi sul metodo

¹⁴⁵ *Ibidem*, pagg. 65-67.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pagg. 110-115.

che, con Cartesio, sostituiranno la logica. Ovviamente il discorso di Cartesio è più propriamente di metodo, mentre Bacone scende a fondo nei particolari etici. Dice il Merino¹⁴⁷:

“Bacone offre una descrizione apocalittica del suo tempo. A suo avviso, la malvagità appare come la signora dell'epoca: «Vi sono più peccati ora che in tempi precedenti» [...] Uno dei grandi mali è il desiderio di novità che inverte la gerarchia dei valori. Persino lo stesso Diritto civile ha avuto sopravvento sul Diritto ecclesiastico, vale a dire, il Diritto *laico* ha imperato sul Diritto *sacro*, come accade nello *studio* di Bologna. Stesso fenomeno si verifica a Parigi relativamente alla filosofia e alla teologia, con la grave conseguenza per la cultura che vede filosofi senza teologia e teologi senza filosofia. Entrambi i mali hanno la stessa radice.”.

E tra le radici mette non solo i suoi criteri di una sana scienza, che sarebbero mancati, ma pure l'orgoglio ignorante celato dietro un sapere apparente.

I "Calculatores"

Credo sia il caso di accennare ora ad una tendenza verso un calcolo logico-matematico che si avvicina ulteriormente alla scienza sul modello Galileiano, autonoma dalla filosofia. Si svilupperà anch'essa a Oxford. Prendo queste note dal sito internet dell'Università di Siena¹⁴⁸, e precisamente dal *Manuale di Storia della Filosofia medievale*.

"Nella prima metà del XIV secolo la logica conobbe sviluppi di rilievo nelle elaborazioni dei maestri universitari di Parigi (Giovanni Buridano) e di Oxford. Nella città inglese, in particolare, ebbe origine un movimento di dimensioni significative, i cui autori furono detti 'calculatores' (dal titolo dell'opera di Richard Swineshead, il *Liber calculationum*) o Mertoniani, dal nome dell'antico College oxoniense [Merton] di cui molti di loro furono membri. [...]

L'interesse per le dottrine logiche è in questi autori strettamente collegato alla possibilità di applicazione nell'ambito della filosofia naturale: in questo senso risulta assai difficile isolare l'evoluzione degli strumenti logici dall'utilizzo che essi ne fecero in fisica. Prendendo le mosse dai

147 *Op. cit.*, pagg. 145-146.

148 <http://www.unisi.it/ricerca/prog/fil-med-online/temi/htm/calculatores.htm>

dibattiti sviluppatasi in seno alla filosofia naturale aristotelica, i mertoniani misero a punto un corpus di tematiche fisiche analizzate facendo ricorso a strumenti concettuali comuni. Venivano così costruiti sofismi che esaminavano la possibilità logica, quindi la sola ammissibilità, di proposizioni che descrivevano la realtà in modo contrastante rispetto ai principi della fisica dello Stagirita. In questo modo, come per la teologia, la possibilità di costruire ipotesi in modo puramente fittizio ampliava notevolmente i limiti della speculazione precedente, ferma al rigoroso metodo deduttivo proposto negli *Analitici*. Particolarmente interessanti risultano il *De proportionibus velocitatum* di Thomas Bradwardine, che rappresentò un testo di riferimento per tutti gli altri autori, i *Sophismata* di Kilvington e di William Heytesbury, la *Summa logicae et philosophiae naturalis* di Giovanni Dumbleton (fl. 1338-1348), il *Liber Calculationum* di Richard Swineshead, [...]

La messa a punto della strumentazione logica consisteva soprattutto nell'elaborazione di un metodo sempre più raffinato di analisi delle proposizioni e dei termini che risultavano particolarmente problematici, come le asserzioni contenenti quantificatori o verbi modali, particelle relative e così via. Tale metodo, detto 'probatio propositionis' e 'probatio terminorum', veniva applicato tanto alle proposizioni quanto ai termini composti, attraverso un processo di riduzione dal più complesso al più semplice. Di fronte ad una proposizione composta del tipo 'qualche uomo corre', si scomponeva nelle sue parti più semplici 'questo è un uomo' e 'questo corre'. Il risultato era quindi una concatenazione di proposizioni semplici (cioè non ulteriormente scomponibili attraverso un procedimento denominato 'resolutio') tra loro congiunte (mediante il metodo dell' 'expositio'), il cui valore era uguale a quello della proposizione di partenza. L'approfondimento dell'analisi del linguaggio permise così di coglierne significativi aspetti che saranno poi di grande utilità nella ricerca empirica.

L'applicazione della logica: verso la matematizzazione della fisica.

L'opera dei 'calculatores' è nota soprattutto per aver indagato in modo nuovo la problematica aristotelica del cambiamento ed introdotto lo studio della realtà fisica attraverso metodi quantitativi: la creazione di linguaggi di misura è sembrato agli storici il primo passo verso l'assunzione della matematica come modello della razionalità tipico dell'età moderna. Attraverso i nuovi linguaggi di misura ci si proponeva di stabilire i rapporti (proportiones) tra grandezze di vario tipo, o qualità: furono

indagate sia le relazioni tra i vari fattori per stabilire la modalità di accrescimento della velocità di un corpo, sia le modalità di incremento o decremento delle virtù, come la santità. I parametri presi in considerazione nell'analisi dei mertoniani non risultano dunque misurabili e riconducibili a grandezze numeriche determinate, al modo delle indagini che caratterizzeranno gli sviluppi nella fisica moderna, il che ci deve mettere in guardia dall'eccedere il valore scientifico dei risultati che ottennero, nel tentativo di farne dei 'precursori' del metodo galileiano. E' tuttavia innegabile che gli studi condotti dalla scuola oxoniense sul moto, come l'elaborazione dei linguaggi dell'infinito, del continuo e dei limiti, sull'aumento e la diminuzione delle qualità, risultarono di grande interesse anche in seguito."

Tomisti e scuola francescana

Breve storia dell'inizio del tomismo

Il pensiero di Tommaso d'Aquino, che muore circa cinquantenne il 7 marzo 1274, è raccolto nelle sue opere, che sono a disposizione di chi vuole leggerle anche tradotte in italiano. Personalmente le dividerei così:

Anzitutto il *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* (la “dispensa” del suo primo insegnamento teologico) e la *Summa Theologiae*, che iniziò a scrivere dopo aver provato a rifare il Commento alle Sentenze ed aver rinunciato¹⁴⁹. La *Summa* rappresenta il suo pensiero teologico più maturo ed anche più sintetico. Il *Compendio di Teologia* è la sintesi della sintesi, che scrisse per il suo amico, confessore e segretario fra Reginaldo da Priverno.

La *Summa de veritate catholicae fidei*, o *Summa contra gentes*, è un prontuario per il frate che deve andare nei paesi colti del Medio Oriente o dell'Africa settentrionale. Vi si trovano in sintesi le principali argomentazioni filosofiche ed una originale esposizione dei fondamenti della dottrina cristiana esposta seguendo l'ordine storico dei dibattiti nei primi concili della Chiesa.

Le *Questioni disputate* e le *Questioni quodlibetali* ci offrono l'esito di queste dispute, che erano veri e propri atti accademici: ci permettono di conoscere i tanti argomenti che storicamente venivano portati (nella *Summa Theologiae* gli argomenti sono selezionati ed a volte possono essere inventati, perché di fatto a nessuno erano venuti in mente pur essendo importanti).

I *commenti alla Sacra Scrittura* riprendono gli argomenti delle altre opere teologiche, ma lo scopo principale è capire che cosa vuole comunicarci l'Autore divino (tramite l'autore umano: la dottrina dell'ispirazione era assai sviluppata) cercando di inquadrare le singole parole all'interno del libro. Ad essi va aggiunta la *Catena aurea* sui quattro Vangeli: un'antologia di scritti patristici a commento dei Vangeli che fu molto apprezzata in quel tempo.

Va tenuto presente che Tommaso, nelle sue opere, cita la Scrittura quasi

149 THOMAS AQUINAS, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, edited by †LEONARD E. BOYLE, OP, and JOHN F. BOYLE, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2006.

integralmente e cita i documenti del Magistero e dei Padri, in particolare Agostino, dimostrando di possederne una conoscenza incredibile. A quei tempi i libri erano cosa rara e preziosa: era necessario avere una memoria esercitata e capiente per poter lavorare come allora era uso (il *Commento alle Sentenze*, se fosse usato oggi come allora, cioè come dispensa per un corso di teologia, provocherebbe la ribellione degli studenti per la sua mole).

Gli *Opuscoli filosofici e teologici* ci offrono approfondimenti su argomenti particolari.

Infine ci sono i commenti ad Aristotele, al *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi Aeropagita, al *De causis* di un oscuro autore, probabilmente musulmano, che lo ha composto sintetizzando gli *Elementi di teologia* di Proclo¹⁵⁰, ed infine i commenti al *De Trinitate* e al *De hebdomadibus* di Boezio.

In questi commenti si sviluppa il pensiero soprattutto filosofico di Tommaso: quella filosofia che per lui e per i suoi contemporanei era la scienza, o meglio quelle scienze che ponevano i fondamenti di tutte le scienze più particolari. Di tale filosofia egli si serve per fare una teologia che rispetti le esigenze legittime della razionalità umana. Una delle grandi tesi di Tommaso è che non può esserci contrapposizione tra ricerca razionale e fede. Una contrapposizione può esserci solo se almeno una delle due parti sta sbagliando, vuoi ragionando male, vuoi fraintendendo la Parola di Dio.

I commenti ad Aristotele, del quale era stata vietata – con poco successo – la lettura della *Fisica* e della *Metafisica* fin dai primi anni del 1200, erano indispensabili a Tommaso, per poter far vedere che non c'era contrapposizione tra ragione e fede ed anche per salvare tutta la sua opera teologica, della quale diverse tesi venivano osteggiate.

In una società per definizione cristiana, come era il Sacro Romano Impero d'occidente, l'ortodossia era fondamentale: in essa l'eretico è un eversivo. Per questo, credo, il dibattito teologico ha oltrepassato i confini di un confronto propriamente razionale.

Quest'ultimo veniva, anzi, svilito: se la ricerca razionale portava ad un errore che non comportasse problemi per la fede (o altri danni alla convivenza sociale, ovviamente), allora era una opinione tutto sommato innocua e poteva circolare impunemente.

150 Questo fu scoperto proprio da Tommaso.

Ho detto che il pensiero di Tommaso è a disposizione. Ma leggerlo è molto faticoso. L'interesse per il problema teologico e la fatica della lettura hanno evidentemente favorito una lettura privilegiata delle opere teologiche. Il rischio di questo tipo di approccio all'opera di Tommaso è che vengono trascurate le spiegazioni dei termini che egli usa.

Per fare un esempio, in *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 1, c., si dice che, come dice Aristotele, “*voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines*”. Nel commento al *Perì hermeneias* di Aristotele questo argomento viene spiegato in lungo, ed è un argomento delicato: Tommaso non dice “*et intellectus sunt signa rerum*”, come disse Boezio seguendo Porfirio, ma “*et intellectus sunt rerum similitudines*”. Sten Ebbesen ha giustamente denunciato una semantica “porfiriana”, che viene fatta passare per semantica aristotelica. Tommaso si accorge del problema, anche se lo affronta in modo conciliante. Ma quanti si sono accorti di questa distinzione, che implica, tra l'altro, il passaggio da una semantica legata ad una conoscenza realista ad una semantica piuttosto incline ad una conoscenza immanentista, con tutti i problemi che verranno ai tempi della lotta della Chiesa nei confronti del modernismo?

L'Ordine domenicano, prima di Tommaso, non era stato subito favorevole allo studio della filosofia. La tradizione ereditata dall'Impero Romano rappresentava le scienze secolari, un sapere “laico”, come diremmo oggi. Erano le “arti liberali”. Un religioso dovrebbe dedicare il suo tempo allo studio delle Scritture e della dottrina cristiana. Le “arti meccaniche” e tutto ciò che era finalizzato all'operatività, compresa la medicina o l'architettura¹⁵¹, restavano fuori questione data l'utilità pratica, ma non godevano della nobiltà del sapere puramente speculativo, nel quale rientravano anche l'ascolto e la meditazione della Parola di Dio. Il sapere finalizzato al lavoro era qualcosa che un tempo veniva affidato ai “servi”, non ai “liberi”. Tuttavia trascurare la Parola di Dio per dedicarsi alle arti liberali pareva a molti cosa sbagliata.

Il Trivio delle *artes sermocinales* comprendeva grammatica, retorica¹⁵², dialettica; il Quadrivio delle *artes reales* comprendeva aritmetica, geometria,

151 L'esclusione della medicina e architettura è opera di Marziano Capella (IV-V sec.); cf. *Manuale di filosofia medievale on-line* dell'Università di Siena.

152 La retorica veniva a coincidere con l'arte di parlar bene e saper persuadere, mentre la dialettica era la logica, soprattutto formale. Per Aristotele la dialettica era l'arte della ricerca dialogando, confrontando le opinioni diverse, ma probabili, mentre l'analitica presentava la logica formale e quella che fu detta “materiale”, che cioè non prescinde dai significati, contenuta soprattutto negli *Analitici Posteriori*, che erano la teoria del sillogismo scientifico. Agostino e Boezio, con i pagani Cicerone, Quintiliano e Marziano Capella, furono gli autori più influenti circa la retorica. L'umanesimo sarà un trionfo della retorica nei confronti della logica aristotelica, trionfante nei secoli XIII e XIV.

astronomia, musica. Resta comunque vero che Galeno, Avicenna, Maimonide e Averroè erano medici oltre che filosofi, e questa tradizione durò a lungo.

Se vi fu diffidenza verso le arti liberali, tra i domenicani vi fu anche da subito apertura alla filosofia, che stava riscoprendo i tesori della cultura greca ed ellenistica. Nel 1219 entra nell'Ordine (ufficialmente fondato tre anni prima) un professore di filosofia dell'Università di Bologna, Rolando da Cremona, che poi andò a Parigi, dove, primo domenicano, divenne Maestro in Teologia ed ebbe come alunno il confratello francese Ugo di S. Caro, suo successore nell'insegnamento a Parigi, che verrà nominato Cardinale presbitero da Papa Innocenzo IV nel 1244.

Già Rolando da Cremona iniziò a sostenere lo studio di Aristotele. Ugo di S. Caro lo affiancò in qualche modo, perché, anche se non ha dato la stessa interpretazione di Tommaso, sostenne la tesi aristotelica dell'unicità dell'anima come atto di un corpo, distinguendosi dai teologi del suo tempo e dallo stesso Avicenna, e precedendo di un decennio Alberto Magno¹⁵³.

Alberto Magno, tedesco, studiò a Parigi e poi a Padova, dove apprese filosofia, matematica e medicina. Entrò nell'Ordine nel 1222. Studiò teologia a Padova o a Bologna, poi fu mandato in Germania ad insegnare, poi a Parigi, dove riceverà come alunno Tommaso d'Aquino (1245), che aveva già iniziato da laico lo studio di Aristotele nella università di Napoli, fondata da Federico II. Tommaso seguirà Alberto a Parigi e poi (1248) a Colonia: da qui partirà nel 1252 per insegnare a Parigi a sua volta, prima come baccelliere *sententiarius*, poi (1256-1259) come Maestro.

Ormai le arti liberali e la filosofia non venivano più viste come una perdita di tempo per un teologo. La filosofia era l'apice del sapere speculativo fondato sulla ricerca umana, e serviva proprio a realizzare quella comprensione dell'insegnamento del Maestro divino che era la speculazione teologica.

Il programma di studi che Alberto Magno proponeva era decisamente più ampio e più aristotelico del trivio e del quadrivio. La sua preoccupazione era quella di dare un programma completo delle scienze fondamentali, attingendo dove si poteva: Aristotele aveva fatto molto in questo senso, ma, ad esempio, aveva trascurato i minerali e le premesse della futura chimica. Invece gli arabi avevano già lavorato su questo argomento, ed Alberto cercò i frutti dei loro lavori. Anche

153 Cf. BIENIAK M., *Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher: sull'anima umana*, in GIOVANNI BERTUZZI (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*, ESD, Bologna 2006, pag. 112.

prima di lui i cristiani occidentali si erano preoccupati di completare Aristotele per quello che Boezio aveva loro lasciato. Gilberto Porretano si era preoccupato di completare le *Categorie*, dove i nove generi di accidenti sono trattati solo in parte in modo approfondito, scrivendo il *Liber sex principiorum*, che divenne un testo fondamentale insieme al più celebre testo introduttivo di Porfirio sui predicabili (genere, specie differenza, proprio e accidente). Questa introduzione alle categorie aristoteliche, l'*Isagogè*, divenne l'introduzione alla filosofia ed alla teologia. Un paradosso è che Porfirio fu un nemico acerrimo del cristianesimo e divenne poi colui che introduceva agli studi filosofici e poi teologici i cristiani.

Nel 1259¹⁵⁴, al capitolo generale di Valenciennes, su proposta di una commissione di cui fanno parte Alberto e Tommaso, si ordina che ogni provincia domenicana (suddivisione territoriale abbastanza ampia da poter abbracciare anche una intera nazione) istituisca uno *studium artium*. Lo studio delle arti e della filosofia precede la teologia, i cui testi, allora, erano la Sacra Scrittura e le Sentenze di Pietro Lombardo, insieme alle opere dei Padri, soprattutto Agostino.

Nell'Ordine domenicano vi era anche una corrente legata alla tradizione agostiniana, ostile ad Aristotele e quindi a Tommaso. Il padre Robert Kilwardby (1215 – 1279), anch'egli maestro a Parigi e poi arcivescovo di Canterbury, sarà un sostenitore delle condanne parigine del 1277, che colpivano anche Tommaso e che, anzi, il Kilwardby amplierà. Durando di Saint-Pourçain fu un avversario del tomismo che vedrà l'Ordine schierarsi ufficialmente a favore di Tommaso, condannando le sue tesi¹⁵⁵. Siamo nel 1313, quando il capitolo generale di Metz incarica una commissione di 12 membri, presieduta da Herveus Natalis (Hervé Nédellec), di esaminare l'opera di Durando, già Maestro di Sacro Palazzo (cioè teologo personale del Papa). La discussione durò a lungo. Hervé divenne maestro generale dell'Ordine nel 1318, mentre Durando era stato nominato vescovo di Limoux l'anno precedente. Pietro de la Palud e Giovanni di Napoli avevano appena pubblicato i punti in cui Durando si scostava da S. Tommaso¹⁵⁶.

Le condanne più esplicite di alcune tesi di Tommaso, a Parigi e poco dopo a Cambridge, sono del 1277. La difesa di Tommaso da parte dell'ordine iniziò con il capitolo generale del 1278, a Milano, che mandò due frati in Inghilterra per cercare e punire i frati domenicani che criticavano Tommaso. L'anno dopo, il capitolo di Parigi ordina a tutte le autorità dell'Ordine di punire i frati che

154 Cf. D'AMATO A., *I domenicani a Bologna*, 2 voll. ESD, Bologna 1988; I, pagg. 136-137.

155 Cf. CORNELIO FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, EDIVI, Segni (RM) 2007, pag. 59.

156 Cf. JEAN-PIERRE TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, trad. it., Piemme, Casale Monferrato 1994, pagg. 346-347. La seconda edizione riveduta di quest'opera è stata tradotta ed edita dalle Edizioni Studio Domenicano (ESD), Bologna 2006, col titolo *Amico della verità: vita e opere di Tommaso d'Aquino*.

avessero trattato senza rispetto gli scritti di Tommaso o Tommaso stesso, se non ne condividevano il pensiero. Il Capitolo di Parigi del 1286 impone a tutti i frati di promuovere la dottrina di Tommaso¹⁵⁷.

Anche in Germania i domenicani si divisero, soprattutto per via delle differenze tra Tommaso ed Alberto Magno. Alberto Magno aveva una simpatia per Avicenna ed una tendenza ad una interpretazione un poco platonica di Aristotele¹⁵⁸. Un esempio è la capacità dell'intelletto di cogliere se stesso anche se non è attuato da una sensazione. Come a dire: l'intelletto può essere presente a se stesso in modo autonomo dal sentire dei sensi. Un autore poco noto, albertista, fu per il Torrell ed altri studiosi un vero e proprio precursore della filosofia moderna: Teodorico di Freiberg (Thierry de Freiberg in francese, Dietrich von Freiberg in tedesco).

A questo proposito, personalmente preferisco distinguere. La filosofia che conduce al grande idealismo parte dal problema di come sia possibile cogliere la cosa in sé, visto che tutto ciò che appare, appare nei limiti delle condizioni di possibilità imposte dalle nostre capacità conoscitive. Invece la posizione di Teodorico indubbiamente può favorire una visione idealista, ma non necessariamente, perché è compatibile con il realismo conoscitivo di chi afferma che noi conosciamo le cose in se stesse.

Egli dice che certe categorie, intese come generi supremi della realtà e non come oggetti logici, sono poste dal nostro intelletto. Si tratta di categorie che implicano ordine ad altro. Per esempio il tempo, che è misura operata dall'intelletto. Qualcosa di più radicale mi disse anni or sono un matematico, sostenendo che la realtà non è in alcun modo ordinata, ma siamo noi a porre in essa quelle che chiamiamo "leggi" della scienza.

Per convincermi della sua tesi mi fece un esempio. Mi indicò il pavimento di quella stanza: un pavimento alla veneziana, con tante pietrine di colori diversi. Mi disse che tutti sappiamo che le pietrine furono stese a caso dal pavimentatore, ma un bravo matematico potrebbe trovare la formula che descrive quel pavimento, con l'ordine di successione di tutte quelle pietruzze. Quell'ordine non sarebbe intrinseco alla cosa in sé e scoperto dalla nostra ragione, ma sarebbe costruito e posto nella realtà dalla nostra ragione.

Indubbiamente vi sono differenze di cui è doveroso tener conto. Il matematico contemporaneo aveva in mente le discussioni tra chi dice che la matematica è una

157 *Ibidem*, pagg. 344-345.

158 *Ibidem*, pag. 348-349.

costruzione dell'uomo ed i sostenitori dell'esistenza di un mondo platonico di oggetti matematici che vengono scoperti, anche se il matematico non può mostrarli ad un altro come può, invece, fare un cultore di scienze naturali per i suoi oggetti. Il botanico può mostrarmi una polipodiacea, mentre un geometra non può mostrarmi un triangolo, ma solo una sua grossolana rappresentazione con un disegno alla lavagna.

Invece Teodorico di Freiberg ha probabilmente in mente il ruolo dell'intelletto agente secondo la concezione di Avicenna, cioè una sorta di sole che non si limita ad illuminare le menti dei singoli uomini (i loro intelletti possibili), ma è pure *dator formarum*, causa efficiente delle forme delle cose del nostro mondo. Riportando l'intelletto agente al ruolo più modesto di facoltà del singolo uomo, cioè non un sole unico per tutti, ma una lampada frontale da minatore che ognuno possiede, Teodorico riconosce un ruolo di *dator formarum* anche all'intelletto agente di ciascuno, non in senso assoluto, ma relativamente ad alcune categorie.

Un'altra caratteristica del pensiero di Teodorico è che definisce l'ente per rapporto al nulla, come ciò che non è nulla. Nella quarta parte del suo *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* egli si propone di mostrare qualcosa che aveva lasciato presupposto nelle parti precedenti: "*videlicet quomodo ens primo formaliter differt a nihilo vel non ente*"¹⁵⁹. Per Aristotele e Tommaso è invece il nulla che viene definito per rapporto all'ente: siamo agli antipodi.

Ci furono albertisti che in Germania si distinsero dai tomisti anche a livello dei collegi degli studenti universitari (le *bursae*), con tutte le intemperanze che ci si può aspettare in casi del genere.

Anche il passaggio dall'albertismo alla mistica renana resta problematico. Eckhart è convinto che tutto ciò che può includere molteplicità in Dio vada escluso. Dio ha un nome che equivale ad essere innominabile. Il suo essere Essere (ed il suo essere Uno) è al di sopra di tutto ciò che possiamo conoscere, è Nulla.¹⁶⁰

Questa mistica riprende temi della *henologia* (dottrina che all'ente e al bene preferisce l'uno, in greco *hen*) che da Plotino e Proclo affascinò il musulmano autore del *De causis* e lo Pseudo Dionigi. Le tesi di Eckhart, che furono

159 Proemium, n. 8. Per tradurre, credo che "*primo formaliter*" sia equivalente di "*primo et per se*", traduzione di un'espressione tecnica di Aristotele che distingue le "proprietà" in senso stretto, quelle che competono a tutte e sole le cose significate in universale dal soggetto. Tradurrei: "cioè come l'ente, propriamente, differisca dal non ente, ossia dal nulla".

160 É.-H. WÉBER, in G. D'ONOFRIO, *Storia della Teologia nel Medioevo*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. III, pagg. 424-425.

condannate da Giovanni XXII nel 1327, vengono da una lettura dello Pseudo Dionigi assai più radicale di quella che ne fecero Alberto Magno o Tommaso d'Aquino, che pure recuperarono certi temi dei grandi teologi pagani sopra menzionati. Lo stesso Eckhart si sottopose alla Chiesa e ritrattò. Inoltre la mistica renana non ha solo le condanne di certi eccessi. Ci sono anche figure di santi come il beato Enrico Susone. Conviene, forse, pensare ad uno sviluppo autonomo, dove l'autorevolezza dovuta al fatto di essere discepoli di Alberto dava ai teologi domenicani una certa autonomia rispetto alla questione dell'essere schierati con Tommaso.

Anche Durando di Saint-Pourçain potrebbe essere interpretato come precursore della problematica della filosofia moderna post-cartesiana e post-kantiana. Egli sosteneva che la conoscenza o terminava immediatamente alle *res*, alle cose, oppure terminava alle *species*, alle attuazioni della facoltà conoscitiva (oggi diremmo alle nozioni). Non accettava che la conoscenza di una cosa fosse attuata da una *species* che non fosse la cosa stessa. Ma egli restava realista, così come gli autori della scuola francescana quali il beato Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham.

Che vi siano, nella scuola francescana, molti spunti a favore di un influsso nel senso della filosofia moderna credo sia assodato¹⁶¹, ma non dimentichiamo che il problema critico e l'immanentismo gnoseologico non appartenevano ancora a questi autori, che erano sostanzialmente realisti.

Nella primavera 1273, S. Bonventura, allora Ministro Generale dei Frati Minori, arriva a Parigi e tiene delle conferenze sui sei giorni della Creazione, le *Collationes in Hexaëmeron*. Le conferenze verranno interrotte perché il Papa Gregorio X, il 3 giugno di quell'anno, lo nomina Vescovo di Albano e Cardinale.

I paragrafi 2-5 della *Collatio VI* ci spiegano la problematica sottesa alle condanne del vescovo Tempier¹⁶².

“2.¹⁶³ Tuttavia Dio separò la luce dalle tenebre, in modo che, come si è

161 Cf. ORLANDO TODISCO, *G. Duns Scoto e Guglielmo D'Occam – Dall'ontologia alla filosofia del linguaggio*, Libreria Universitaria, Cassino 1989.

162 *Opera omnia*, Tomo V, *Op. cit.*, pagg. 360-361. I corsivi sono dell'originale citato.

163 “*Divisit tamen Deus lucem a tenebris*, ut, sicut dictum est de Angelis, sic dicatur de philosophis. Sed unde aliqui tenebras secuti sunt? Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut *desideratum* et *amatum*. Ex hoc ponunt, quod *nihil*, vel

detto per gli angeli, si possa dire anche dei filosofi. Ma da dove viene che alcuni abbiano seguito le tenebre? Dal fatto che, anche se tutti avevano visto la prima causa come principio di tutte le cose, e fine di tutte le cose, si sono divisi su ciò che sta in mezzo. Infatti alcuni hanno negato che nella medesima [causa prima] ci fossero gli esemplari di tutte le cose. Di essi il principale pare esser stato Aristotele, che sia all'inizio della sua *Metafisica*, sia alla fine ed in molti altri luoghi condanna le idee di Platone. Per questo dice che Dio conosce solo se stesso e non ha bisogno di conoscere nessun'altra cosa, e muove come desiderato ed amato. Da questo affermano che egli non conosca nulla, o almeno nessuna cosa particolare [singolare]. Per questo Aristotele combatte quelle idee [platoniche] soprattutto nelle *Etiche*, dove afferma che il sommo bene non può essere un'idea. Ma i suoi argomenti non valgono nulla, ed il commentatore¹⁶⁴ li confuta.

3.¹⁶⁵ Da questo errore segue un altro errore, cioè che Dio non ha prescienza e nemmeno provvidenza, dato che non ha in sé le *rationes* delle cose per poterle conoscere – Dicono anche che non c'è verità circa il futuro se non la verità delle cose necessarie, e che la verità delle cose contingenti non è una verità – E da ciò segue che tutto avviene o per caso o per fatale necessità. E poiché è impossibile che avvengano a caso, per questo gli Arabi introducono la necessità fatale, cioè che quelle sostanze che muovono il mondo sono cause necessarie di tutte le cose. - Da ciò segue l'oscuramento di una verità, cioè dell'ordinamento delle cose del mondo secondo pena e gloria. Se infatti quelle sostanze [gli spiriti che sovrintendono ai corpi celesti] muovono infallibilmente, non si ammette l'inferno e nemmeno che esista il demonio; e Aristotele non ha mai posto il demonio, né una beatitudine oltre questa vita, come si può vedere. Questo è dunque il triplice errore, cioè l'occultamento dell'esemplarità, della

nullum particulare cognoscat. Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in Ethicis, ubi dicit quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes suae, et commentator solvit eas.”

164 Il commentatore non sarebbe Averroè, ma Eustrazio, arcivescovo di Nicea, insieme ad Aspasio e Michele Efesino. Questo commento all'*Etica* a Nicomaco, tradotto dal greco da Roberto Grossatesta, è però andato perduto.

165 “Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet *praescientiam* nec *providentiam*, ex quo non habet rationes rerum in se, per quas cognoscat. — Dicunt etiam quod nulla veritas de futuro est nisi veritas necessariorum; et veritas contingentium non est veritas. — Et ex hoc sequitur, quod omnia fiant *a casu*, vel *necessitate fatali*. Et quia impossibile est fieri *a casu*; ideo inducunt necessitatem fatalem Arabes, scilicet quod illae substantiae moventes orbem sunt causae omnium necessariae. — Ex hoc sequitur *veritas occultata*, scilicet *dispositionis mundialium* secundum poenas et gloriam. Si enim illae substantiae movent non errantes, nihil ponitur de inferno, nec quod sit daemon; nec Aristoteles unquam posuit daemone nec beatitudinem post hanc vitam, ut videtur. Iste est ergo triplex error, scilicet occultatio exemplaritatis, divinae providentiae, dispositionis mundanae.”

divina provvidenza, dell'ordinamento delle cose del mondo.

4.¹⁶⁶ Da queste cose segue una triplice cecità o caligine, cioè a proposito dell'**eternità del mondo**, come risulta dire Aristotele secondo tutti i dottori Greci, come Gregorio Nisseno, Gregorio Nazianzeno, il Damasceno, Basilio ed i commentatori degli Arabi tutti, che affermano che Aristotele ha sentenziato questo e le sue parole risultano dirlo. Non troverai mai che egli dica che il mondo abbia avuto un principio o un inizio; anzi, rimprovera Platone, il solo che risulti aver sostenuto che il tempo ha avuto in inizio. Ciò ripugna alla luce della verità. Da ciò segue un'altra cecità: l'**unicità dell'intelletto**; perché, se si pone che il mondo sia eterno, necessariamente ne segue qualcuna di queste [conseguenze]: o che le anime sono infinite, dato che gli uomini sono stati infiniti; o che l'anima sarebbe corruttibile; oppure che c'è la trasmigrazione da corpo in corpo, oppure che l'intelletto è unico per tutti, e questo errore viene attribuito ad Aristotele dal Commentatore¹⁶⁷. Da questi due errori segue che, dopo questa vita, non ci sia né felicità né pena.

5.¹⁶⁸ Costoro dunque caddero in errore e non furono separati dalle tenebre; e questi sono pessimi errori. Nemmeno fino ad ora sono ancora stati chiusi nel pozzo dell'abisso¹⁶⁹. Sono queste le tenebre d'Egitto: infatti anche se in essi [i filosofi NdT] appariva una grande luce per le scienze precedenti, tuttavia viene spenta tutta dagli errori sopradetti. E altri, vedendo che Aristotele fu tanto grande e disse fino a tal punto la verità, non possono credere che non abbia detto il vero anche su questi argomenti.”

Il testo delle conferenze sui sei giorni della Creazione non fu scritto direttamente

166 “Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de *aeternitate mundi*, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores Graecos, ut Gregorium Nyssenum, Gregorium Nazianzenum, Damascenum, Basilium, et commentatores omnium Arabum, qui dicunt, quod Aristoteles hoc sensit, et verba sua sonare videntur. Nunquam invenies; quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis. Ex isto sequitur alia caecitas de *unitate intellectus*, quia, si ponitur mundus aeternus, necessario aliquod istorum sequitur: vel quod animae sunt *infinite*, cum homines fuerint infiniti; vel quod anima est *corrumpibilis*; vel quod est *transitio de corpore in corpus*; vel quod *intellectus sit unus in omnibus*, qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem. Ex his duobus sequitur, quod post hanc vitam non est *felicitas nec poena*.”

167 Il Commentatore con la “C” maiuscola è Averroè.

168 “Hi ergo ceciderunt in errores nec fuerunt divisi a tenebris; et isti sunt pessimi errores. Nec adhuc clausi sunt clave putei abyssalis. Hae sunt tenebrae Aegypti; licet enim magna lux videretur in eis ex praecedentibus scientiis, tamen omnis extinguitur per errores praedictos. Et alii videntes, quod tantus fuit Aristoteles in aliis et ita dixit veritatem, credere non possunt, quin in istis dixerit verum.”

169 Il pozzo dell'Abisso dove il demonio deve essere rinchiuso per mille anni: *Apocalisse* 20, 1-3 (cf. 9, 1 ss.).

da Bonaventura, ma dagli uditori, e gli editori dell'edizione critica hanno dovuto ricostruire un testo attendibile togliendo le numerose interpolazioni inserite negli appunti presi dal vivo per renderli più comprensibili. Aristotele, comunque, viene associato al diavolo da rinchiudere per mille anni nel pozzo dell'abisso.

Nella conferenza successiva, però, Bonaventura mitiga il suo giudizio sui filosofi che non avevano il dono della fede. Questo significa che Tommaso, invece, restava uno di coloro che erano da richiudere nel pozzo. Tommaso era partito da Parigi da pochi mesi e gli uditori facilmente potevano cogliere un'allusione.

Proviamo a capire questa contrapposizione tra due santi dottori della Chiesa, che è radice di una contrapposizione di scuole.

Anzitutto occorre presupporre la formazione teologica comune a Bonaventura e a tanti altri. Gli autori che maggiormente incidevano su questi problemi erano, a mio parere, tre: S. Agostino, Boezio, Calcidio.

S. Agostino aveva posto le idee di Platone non in un Iperuranio, ma nella mente di Dio, e vi faceva corrispondere nella materia creata le *rationes seminales*¹⁷⁰. Queste ultime erano poste dagli stoici e dai neoplatonici nel *logos* che presiede l'interagire di tutte le cose nel loro rigido meccanicismo dove non vi è posto per il caso se non come conseguenza della incapacità umana di conoscere tutti i particolari, mentre tutto avviene necessariamente e va accettato, appunto, “stoicamente”.

Qualcuno fece coincidere queste *rationes seminales* non con qualcosa di collegato ad una sorta di anima del mondo, ma con un'anima presente in ciascuna cosa (panpsichismo di certi stoici, ad esempio). Qualcuno la fece coincidere con la forma di Aristotele, donde la teoria che tutto è animato, o, almeno, che la causa formale è un principio efficiente.

Tommaso però, come abbiamo già visto, dice che sono ridicoli (*deridendi*) coloro che hanno voluto correggere Aristotele dicendo che la natura non è un “principio” (termine relativo), ma qualcosa di assoluto, una “*vis insita rebus*”.

S. Tommaso cercherà di interpretare in modo concorde al proprio pensiero la posizione di Agostino circa queste *rationes seminales*¹⁷¹. Però concorda con Aristotele, quando critica la concezione platonica delle idee.

170 Cf. *De Genesi ad litteram*, lib. VIII, cap. 3; Lib. V, cap. 4, cap. 23.

171 *Summa Theologiae*, pars I, q. 115, a. 2.

Bonaventura, invece, interpretava le critiche di Aristotele a Platone come tali da togliere la presenza della conoscenza delle creature in Dio, che sarebbe rimasto chiuso nella conoscenza di se stesso, cioè dell'oggetto migliore da conoscere.

Vale la pena rileggere il passo della Metafisica cui si allude¹⁷²:

“Dunque, questo è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, esiste come Bene [...] Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere [...] Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado [...] L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna.”

Bonaventura attribuisce ad Aristotele un'immagine di un Dio senza amore per le creature, delle quali non si occupa, preso com'è dal suo essere vivente di una vita che è pensiero di se stesso. Sono le creature che tendono a Dio e lo amano. L'origine di questa teoria sarebbe il rifiuto delle idee di Platone, che i cristiani avevano spostato dall'iperuranio alla Mente di Dio.

Però dietro alla questione delle *rationes seminales* ci sono due altre questioni importanti. La prima è direttamente collegata alla visione di un Dio che crea non per amore delle creature e porta alla visione volontarista del creato ed al rifiuto della necessità naturale: il mondo delle creature è mondo di contingenza; la seconda riguarda la concezione delle cause formali e porta alla questione dell'unità della forma sostanziale, che Tommaso sostiene, contro la pluralità di esse, che porta almeno alla distinzione tra fisico e spirituale, tra *res extensa* e *res cogitans*, che verrà ripresa dalla filosofia cartesiana e da parte di molti scienziati fino ai nostri giorni. Dico questo perché alcuni rifiutano di ammettere una *res*

172 *Metafisica*, Libro XII (lambda), cap. 7, 1072 b 10-30. Trad. di G. REALE, Rusconi, Milano 1993.

cogitans, altri la ammettono, ma in ogni caso la scienza si occupa della *res extensa*. Il punto di vista resta in fondo lo stesso, anche se ai nostri giorni nasce qualche dubbio in proposito.

L'anima umana come forma

Come ci ricordano i padri Alszeghy e Flick nel loro celebre manuale *Fondamenti di una antropologia teologica*¹⁷³, il “composto umano” ha sovente richiesto, da parte del Magistero, alcuni chiarimenti per evitare interpretazioni fuorvianti. Nel 1215 il Lateranense IV aveva dichiarato che l'uomo è “costituito di materia e spirito” (DS 800), ma le interpretazioni date potevano variare molto.

Il Concilio di Vienne, nel 1312, dichiarò che l'anima intellettiva è essenzialmente e veramente la forma del corpo umano (DS 900. 902), affermazione che verrà ribadita nel 1513 al Lateranense V (DS 1440).

L'unità essenziale di anima e corpo verrà ribadita al Vaticano I (DS 3002), riprendendo l'espressione del Lateranense IV. Il Vaticano II, nella *Gaudium et Spes* (n. 14¹⁷⁴), ha espresso la dottrina cristiana dell'unità dell'uomo in un modo più indipendente dal pensiero greco, ma senza escludere tale apporto. Esso riappare infatti nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nn. 362-367), che richiama esplicitamente anche l'espressione che l'anima è “forma”.

Fino dai primi tempi della Chiesa vi erano stati gli interventi contro chi voleva svalutare la realtà corporea dell'uomo, destinata alla Risurrezione. Vi era, poi, l'autorità indiscussa di Agostino, che nel *De Trinitate* (15, 7, 11) dice chiaramente che la persona umana è sostanza razionale consistente in anima e corpo, mentre nel *De anima et eius origine* (4, 2, 3) dichiara insensato chi volesse separare il corpo dalla natura umana.

Il rifiuto del manicheismo e la dottrina cristiana circa la risurrezione erano un antidoto potente per un cristiano che avesse avuto troppa simpatia per un dualismo platonico radicale.

Ai tempi di Tommaso d'Aquino il linguaggio ilemorfico, con le due categorie di

173 *Op. cit.*, Pagg. 92-101.

174 “Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. Non è lecito dunque disprezzare la vita corporale dell'uomo. [...]”.

materia e forma, era praticamente comune sia a chi si ispirava al *Timeo* platonico (rivisto da Calcidio), sia in chi si apriva alla scoperta della *Fisica* aristotelica. La differenza principale era che i platonici tendevano ad identificare le realtà naturali con realtà artificiali opera dell'Artefice divino, cambiando parecchio sia il concetto di materia prima, sia quello di forma sostanziale.

Stefano Langton (1150 circa - 1228, professore a Parigi e poi Arcivescovo di Canterbury e Cardinale), trattando dell'anima come persona, critica Pietro Lombardo che identificava la persona con l'anima. “ἡ ψυχὴ αὐτός”: “l'anima è il sé”, aveva detto Plotino¹⁷⁵. Ma Boezio aveva dato la definizione di persona divenuta tradizionale: *rationalis naturae individua substantia*. Tale definizione non poteva, per il Langton, essere applicata all'anima. Egli scrive:¹⁷⁶

“Ma poiché non ogni cosa razionale è persona, si aggiunge ‘individua’, escludendo così quelle cose razionali, cioè le anime, che non sono persone. Si chiama infatti ‘individua’ solo quella sostanza che non è comunicabile per composizione, cioè che non può venire in composizione di alcuna cosa. Così, poiché l'anima viene nella composizione dell'uomo, non è una persona, perché non è sostanza individua, cioè incomunicabile per composizione. [...] Invece il Maestro, nelle Sentenze, dice che l'anima finché è nel corpo non è persona, ma quando è fuori dal corpo è persona, poiché allora, come afferma, è sostanza individua: e questo non lo concediamo, perché questo nome ‘individua’, in quella descrizione, non solo esclude l'atto di essere composto, ma pure l'attitudine; e così, poiché l'anima posta fuori dal corpo è atta a venire in composizione, non è allora una sostanza individua, e dunque nemmeno una persona, e neppure può esserlo.”

Tommaso d'Aquino, a scuola, diceva: “*anima mea non est ego*”: “La mia anima

175 *Enneadi*, IV, 7, 1.

176 “Set quia non omne rationale est persona, additur ‘individa’, ut per hoc excludantur illa rationalia, scilicet anime que non sunt persone. Dicitur enim ‘individa’ illa sola substantia que est incommunicabilis compositione, idest que non potest uenire in compositionem alicuius rei. Et ita cum anima ueniat in compositionem hominis, non est persona, quia non est substantia individa, idest incommunicabilis compositione. [...] Magister tamen in Sententiis dicit quod anima dum est in corpore non est persona, set dum est extra corpus est persona, quia tunc, ut dicit, est substantia individa; quod non concedimus, quia hoc nomen ‘individa’ in illa descriptione non solum priuat actum componendi, set etiam aptitudinem, et ita cum anima extra corpus posita sit apta uenire in compositionem, non est tunc substantia individa, quare nec persona, nec esse potest. ”. Cf. BIENIAK M., *La dottrina dell'anima di Ugo di St.-Cher nel quadro del dibattito parigino 1200-1240 – Appendice: Edizione dei testi*, Tesi di Dottorato di Ricerca, Università degli Studi di Padova, 31 gennaio 2008, pag. 266-267

non è l'io”¹⁷⁷.

Il problema dell'identità dell'anima separata, cioè dopo la morte, sembrava avere come soluzione più facile quella di considerare il corpo e l'anima come due realtà distinte perché separabili. Basta fare anche oggi una piccola inchiesta ai ragazzi del catechismo ed ai catechisti stessi per convincersene.

Platone aveva già detto che la materia primordiale, che lui non chiamava *yle*, ma tendeva ad identificare con lo spazio vuoto (*chōra*), non era nulla di tutto ciò che poteva dirsi di qualcosa che esiste, dovendo poter diventare tutte le cose. La differenza tra lui ed Aristotele era soprattutto che per Aristotele la materia era natura, era la parte potenziale della natura delle cose generabili e corruttibili, e chi esiste e diviene non è la natura (il modo di esistere), ma ciò che possiede quella natura. Invece per Platone questo principio materiale era ciò che dava sostanza agli artefatti del Demiurgo. Perché gli artefatti esistono in forza del materiale.

Calcidio aveva unificato i due punti di vista a favore di quello platonico. Ma come applicare tale concetto al corpo dell'uomo, distinto dall'anima, se l'anima è la forma sostanziale? Una forma sostanziale non si rapporta ad un corpo, ma alla *yle*, alla “materia prima” che, appunto, non è qualcosa.

Per Aristotele, la corporeità (l'essere tale da esser soggetto al moto locale, cioè l'avere una natura che comporti l'essere esteso secondo le tre dimensioni) viene dalla forma sostanziale. Si dice che la corporeità è parte virtuale dell'attualità di un uomo, così come il saper saltare in alto un metro è parte virtuale di chi è capace di saltarne due.

Che l'essere corpo dipenda dall'anima sembra assurdo dal punto di vista del dualismo, anche moderato, di chi invece pensa ad anima e corpo come a due realtà in qualche modo distinte. L'unico modo di usare il termine “forma” sembra quello di ammettere una pluralità di forme sostanziali, che si sovrappongono alla materia primordiale secondo una stratificazione che corrisponda a quella dei generi sempre più ristretti dell'albero logico di Porfirio: sostanza, corpo, vivente, animale, razionale. L'anima razionale andrebbe così ad informare un corpo animale, o comunque avente una caratterizzazione fisica. Il punto di forza di questa teoria era la realtà del corpo di Cristo nel sepolcro¹⁷⁸.

177 *Super I ad Corinthios*, cap. 15, lectio 2 [reportatio].

178 Cf. P. GLORIEUX, *Le Correctorium corruptorii “Quare”*, Le Saulchoir, Kain, 1927 pagg. 129-130; 361-362, 407-408. Cf. TORRELL, *Op. cit.*, pagg. 214-218.

Dal punto di vista aristotelico, cioè della unicità della forma sostanziale, il cadavere non è il corpo di chi era vivo, così come una mano amputata (o un elemento tolto da un composto) non sono più quello che erano quando facevano parte del tutto.

Una realtà naturale può avere parti, che contribuiscono alla sua caratterizzazione e che sono separabili (ma diventando un'altra cosa): si dice che sono presenti nel tutto virtualmente. Ma tali parti esistono per l'esistenza del tutto. Quindi la mano amputata non è più un arto di un vivente, ma un'altra cosa, che chiamiamo “mano” come chiamiamo “mano” la mano di una statua di marmo: una dizione equivoca.

Invece l'ingranaggio tolto da un artefatto resta lo stesso di quando era nel tutto, perché il tutto artificiale esiste in forza dell'esistenza delle parti: è un tutto di ordine e composizione, smontabile e rimontabile.

La conclusione che il corpo di Cristo, nel sepolcro, non sarebbe più il suo corpo era ben nota a Tommaso (nella *Summa Theologiae* vedere la III pars, q. 50, a. 5 e q. 52, a. 2). Egli cercò di spiegare che il corpo di Cristo restava tale in forza dell'unione ipostatica al Verbo divino. Tuttavia non convinse gli avversari¹⁷⁹ e questo fu uno degli argomenti delle condanne del vescovo di Parigi Stefano Tempier del 1277, subito ribadite ed aumentate dal domenicano Robert Kilwardby, arcivescovo di Canterbury ed anch'egli avverso alla nuova corrente aristotelica.

Il francescano fra Guglielmo de La Mare aveva scritto un'opera dove elencava e correggeva gli errori di Tommaso: il *Correctorium fratris Thomae*. Tale libro era divenuto obbligatorio per ogni francescano che avesse voluto leggere gli scritti di Tommaso. I domenicani reagirono chiamando “*Corruptorium*” tale libro, citandolo punto per punto e ribattendone gli argomenti. Nacquero così alcuni *Correctoria corruptorii*, denominati dalla prima frase con cui l'autore ribatteva gli argomenti del francescano.

Nel nostro caso prenderemo una argomentazione dal *Correctorium Corruptorii QUARE*, attribuito a Riccardo Knapwell¹⁸⁰, un domenicano inglese che si era rifugiato a Bologna, perseguitato in patria da Giovanni Pecham, francescano discepolo di Bonaventura, che a suo tempo aveva osteggiato pubblicamente Tommaso a Parigi e che era succeduto al Kilwardby come arcivescovo di

179 Cf. TORRELL, *Op. cit.*, pag. 337.

180 Cf. TORRELL, *Op. cit.*, pag. 341, nota 39.

Canterbury¹⁸¹.

A proposito delle questioni disputate *De anima*, nel primo articolo della prima questione, Tommaso pone il problema *utrum anima possit esse forma et hoc aliquid*. Il Knapwell ci presenta le posizioni del De la Mare, che cita in sintesi le tesi di Tommaso nella questione disputata ed altri in passi paralleli, e poi le corregge. Nella traduzione che ho fatto, per certe parole molto letterale, occorre tener presente che *esse*, in latino, significa insieme esistere ed essere qualcosa di determinato dal predicato della proposizione. Ecco una esposizione seguita dalla confutazione della tesi tomista:¹⁸²

“[...] nella risposta principale dice che lo stesso essere dell'anima viene comunicato al corpo in modo che sia unico l'essere di tutta la specie. E nel I libro sulle Sentenze, alla distinzione 8, si domanda se l'anima sia semplice; lo stesso afferma, più apertamente, nella soluzione del terzo argomento: cioè che l'unico essere che di per sé è dell'anima diventa del congiunto e in esso non vi è essere se non della stessa forma. La stessa cosa dice nella prima parte della *Summa*, questione 76, articolo 1, rispondendo al quinto argomento.

Questo a proposito di Tommaso.

Questa posizione ci sembra tendere ad un errore, e cioè che non sia propriamente lo stesso il corpo di Cristo vivo e morto, e neppure di chiunque altro. Se infatti l'essere del corpo o del congiunto non è altro che l'essere dell'anima stessa, dato che ogni essere dipende dalla forma come dice il Filosofo nel III libro *De Anima* e Boezio nel III libro *De Trinitate*, dopo la separazione dell'anima stessa il corpo avrà un altro essere; si può infatti veramente dire: questo è un corpo; e però non si predica l'essere

181 Cf. TORRELL, *Op. cit.*, pagg. 339-341.

182 “[...] in responsione principali dicit quod idem esse animae communicatur corpori ut sit unum esse totius speciei. Et in I^o super Sententias, distinctione 8, quaerit utrum anima sit simplex; dicit hoc idem planius in solutione 3 argumenti scilicet quod unum esse quod est animae per se fit coniuncti et non est ibi esse nisi ipsius formae. Et hoc idem dicit in prima parte summae quaestione 76 articulo I in responsione 5 argumenti. Haec de Thoma. Haec positio videtur nobis tendere ad errorem, ad hoc scilicet quod non fit idem numero corpus Christi vivum et mortuum neque alicuius alterius. Si enim non est aliud esse corporis vel coniuncti quam esse ipsius animae, cum omne esse sit a forma sicut dicit Philosophus in III^o de Anima et Boetius libro III^o de Trinitate, post separationem ipsius animae corpus habebit aliud esse; convenit enim vere dicere: hoc est corpus; nec tamen praedicatur esse animae de hoc corpore quod constat esse corpus; ergo oportet de necessitate quod hoc corpus, in quantum hoc corpus, aliunde habeat formam quam ab anima quae sola dedit esse corpori in coniunctione. Sed si hoc corpus in quantum hoc corpus aliam habet formam post separationem quam ante, impossibile est quod sit idem numero corpus Christi secundum quod corpus. Hoc autem damnatum est tamquam falsum.”: GLORIEUX, *Op. cit.*, pagg. 361-362.

dell'anima di questo corpo che consta essere un corpo. Dunque bisogna necessariamente che questo corpo, proprio in quanto questo corpo, abbia una forma da altro che dall'anima che, sola, diede l'essere al corpo nella congiunzione. Ma se questo corpo, proprio in quanto questo corpo, ha una forma diversa dopo la separazione da quella di prima, è impossibile che sia proprio lo stesso il corpo di Cristo, in quanto corpo. Ma questo è stato condannato come falso.

La posizione del De la Mare e dei francescani era poi quella di Bonaventura¹⁸³? Fino ad un certo punto.

Bonaventura¹⁸⁴ concorda con Tommaso e con quanto dice il Langton, e cioè che l'anima separata non è persona, perché è ordinata ad essere unita al corpo. Però il fatto di aderire all'ilemorfismo di ogni creatura, compresa l'anima separata, comporta la necessità di dare anche al corpo una qualche realtà a se stante, e a dire che il cadavere è lo stesso corpo che prima era "animato". Che l'anima fosse la forma del corpo, e non una forma accidentale, veniva inteso come una sorta di complementarietà, come sottolinea il padre José Antonio Merino¹⁸⁵. L'argomento teologico, che sopra abbiamo visto ricordare, riguarda la realtà del corpo di Cristo nel sepolcro. Se diamo ragione ad Aristotele, il cadavere non è più il corpo dell'uomo vivente, così come non sono più la stessa cosa la mano amputata o l'atomo di una molecola di un composto una volta che questa venga distrutta e risolta nei suoi componenti. Ed anche per Tommaso è proprio così.

Alla obiezione teologica Tommaso rispondeva richiamando l'unione ipostatica con il Verbo divino, che permaneva: dunque il cadavere restava il corpo di Gesù.

Più difficile, per Tommaso, era spiegare in che senso il corpo è parte, se la corporeità viene dall'anima, cioè dalla forma sostanziale. La forma sostanziale si rapporta alla materia prima, non ad un corpo.

Gli avversari di Tommaso non avevano questo problema, perché tutte le realtà erano artefatti, ed ogni realtà artificiale esiste in forza del materiale. Quando dicevano che l'anima era forma sostanziale, volevano dire che non era una forma accidentale, ma poi dovevano arrampicarsi sugli specchi per spiegare come. La fede, infatti, imponeva di dire che la corporeità è parte essenziale dell'uomo.

183 Cf. ad esempio: *I Sent.* Dist. 8, pars II, art. unicus, quaest. III. (pag 171 ss. ed. Quaracchi).

184 *III Sent.* Dist. V, Cap. II e III (pag. 120 vol. II ed. Quaracchi); non è propriamente una persona l'anima separata: Art. II, quaest. III (pagg. 136-137). Cf. Dubia circa litteram magistris, ibidem (pagg. 164 ss.).

185 J. A. MERINO, *Storia della Filosofia Francescana, Op. cit.*, pagg. 95-96.

La soluzione di Tommaso era quella di Aristotele, e viene spiegata a livello dei composti chimici nel suo opuscolo *De mixtione elementorum* oltre che nei commenti ad Aristotele. Si tratta di dire che la corporeità (cioè l'essere un corpo, cioè l'avere una natura tale da avere l'estensione, in modo da essere atti al moto locale) è parte virtuale o potenziale dell'essere uomo. Di questo abbiamo già parlato.

Il concetto di “partecipazione”, di “avere qualcosa in comune con”, di “non fare tutto” ciò che si è effettivamente capaci di fare, come quando uno cerca di nascondere i suoi talenti al prossimo per potersi risparmiare richieste faticose... tutto questo viene sviluppato soprattutto nel trattato sulle virtù. Quando presenta le parti potenziali della virtù della prudenza, nella *Summa Theologiae*, Tommaso fa esplicito riferimento all'anima dell'uomo ed alla sua corporeità biologica¹⁸⁶.

Invece in un artefatto le parti sono anzitutto le parti *integrales*, come i mattoni di un muro (o soggetto e predicato in una enunciazione): sono ciò che fa esistere il tutto, come le parti di un orologio quando lo montiamo. La scuola francescana aveva una precomprensione che rendeva difficile cogliere quello che Tommaso cercava di spiegare.

Inoltre vi era il problema che le parti potenziali sono collegate al discorso dell'analogia. Il nome del tutto si predica analogamente delle parti potenziali: ad esempio chiamiamo “prudente” (in italiano sarebbe forse meglio, oggi, usare il termine: “saggio”) chi sa prendere decisioni giuste, che è il senso principale della virtù della prudenza, cioè il senso che serve a spiegare gli altri sensi, derivati, del nome. Lo si dovrebbe chiamare “analogato principale”. Ma è saggio, è prudente, anche chi sa fare leggi sagge; ed anche chi sa giudicare quando la giustizia richiede di non seguire una legge, per evitare di inghiottire un cammello intero per lo scrupolo di filtrare un moscerino. Saggio è anche chi sa consigliarsi bene prima di prendere una decisione. Ho elencato così tre parti potenziali della virtù della prudenza che non hanno un nome proprio né in italiano né in latino, tanto che il Grossatesta, traducendo l'*Etica nicomachea*, lasciò i nomi greci: nell'ordine: *synesis*, *gnome*, *eubulìa*. Anche Tommaso usò questi nomi greci.

Ora, l'analogia non era un discorso facile da fare, per via di un argomento di cui abbiamo parlato: quello della semantica porfiriana. Se interpreto l'affermazione che i concetti sono “segni” delle cose, intendendo “segni” in senso stretto, ogni analogia diventa solo confusione, cioè un uso ambiguo dei segni del linguaggio mentale, segni che avrebbero una relazione immediata alla realtà significata, che

186 II-II, q. 48, a. 1, c.: “sicut nutritivum et sensitivum”.

è la stessa per tutti. L'analogia si fonda invece su una partecipazione reale¹⁸⁷, che l'intelletto coglie con un unico atto¹⁸⁸ e che il linguaggio scritto o parlato dovrebbe significare usando uno stesso termine con pluralità di significati. Questo, però, diventa inconcepibile in una concezione puramente semantica del conoscere. Se l'atto dell'intelletto è solo un segno come quelli del linguaggio parlato, come potremo distinguere i diversi significati? Da questo punto di vista non posso che dar ragione a Giovanni Duns Scoto, che considera l'analogia una sorta di ambiguità¹⁸⁹.

La scuola francescana ed i nuovi tomismi

Mi si potrebbe chiedere che attualità abbia il punto di vista della scuola francescana nei confronti del tomismo anche più recente.

Il motivo è che esso ha influenzato una corrente che difficilmente potremmo dire estranea al tomismo: quella esemplificata da Edith Stein, cioè santa Teresa Benedetta della Croce, e che prende le mosse dal primo Husserl (Husserl fu criticato da alcuni suoi discepoli, come la Stein, per essere andato in un secondo tempo nella direzione dell'idealismo tedesco).

L'argomento che vorrei sottolineare è collegato proprio alla concezione di materia e forma che abbiamo illustrato a proposito della scuola francescana. L'argomento è quello del principio di individuazione.

Prendiamo una frase assai nota di Tommaso d'Aquino, frase che riguarda la teologia sul mistero della SS. Trinità:

“[...] nelle creature non può esserci distinzione dei soggetti in forza delle relazioni, ma è necessario che essa sia in forza dei principi dell'essenza, perché nelle creature le relazioni non sono sussistenti. Invece nella realtà

187 Questo a differenza di un riferimento accidentale, come nella metafora, per cui parliamo di “occhio del ciclone” per analogia metaforica con la rotondità dell'occhio umano: qui la relazione la poniamo solo noi.

188 L'intelletto, dice Tommaso, può concepire più cose insieme, come quando concepisce l'esser migliore di una cosa rispetto ad un'altra o comunque paragona più cose, oppure considera la differenza, la figura profetica col suo figurato, il tutto confuso in cui unisce parti che, considerate in modo più specifico, non potrebbero essere colte insieme. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 4; *Contra Gentiles*, I, 55; *Quaest. Quodlibetales*, q. 7, a. 2.

189 Cf. *Quaestiones super Praedicamenta*, quaest. IV, nn. 28 – 42 (pagg. 665-666); *Quaestiones super Elenchorum*, quaest. 16, n. 11 (pag. 1041) in IOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia editio minor*, vol. I, *Opera philosophica* (ed. GIOVANNI LAURIOLA), Arti Grafiche Alberobello, Alberobello 1998.

divina le relazioni sono sussistenti e quindi, in quanto hanno opposizione vicendevole, possono distinguere i soggetti. E però non ne viene distinta l'essenza, perché le relazioni, in quanto tali, non si distinguono reciprocamente per il fatto di essere realmente una stessa cosa con l'essenza.”¹⁹⁰

Questo significa che la definizione di Boezio di “persona”, cioè “sostanza individua di natura razionale”, detta di un uomo, non aggiunge nulla a quanto poteva capire Aristotele quando, esemplificando una *substantia prima*, diceva: “quest'uomo”.

Diceva Tommaso:

Individuo [...] è ciò che è indistinto in se stesso, distinto invece dagli altri. Quindi “persona”, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura: ad esempio, nella natura umana significa queste carni, queste ossa e questa anima, che sono i principi della individuazione di un uomo. E tali cose, anche se non appartengono alla significazione di persona, appartengono però alla significazione di “persona umana”. Invece la distinzione, in Dio, non avviene se non attraverso le relazioni di origine [...]”¹⁹¹

Le domande che pone Tommaso su questi argomenti sono molto difficili, ma non è difficile vedere che da questi due passi, riportati qui sopra, segue inevitabilmente che, per l'uomo, il principio di individuazione è dalla parte della materia. Anche dal punto di vista platonico questo è vero: la forma è comune anche per Platone, e se una moneta è distinta da un'altra questo non dipenderà dal conio, che è sempre lo stesso, ma dal fatto che il pezzo di metallo che finisce sotto il conio è distinto dall'altro pezzo dello stesso metallo. Ed il metallo è divisibile in parti per via della sua estensione. In latino si diceva che l'individuazione dipende dalla *materia signata quantitate*.¹⁹² L'espressione

190 “Ad primum ergo dicendum quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes, et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita. Neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsae non distinguuntur ab invicem secundum quod sunt realiter idem cum essentia.” (*Summa Theol.*, I, q. 39, a. 1, ad 1).

191 “Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantes hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra.” (*Summa Theol.*, I, q. 29, a. 4, c.).

192 Tommaso d'Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, pars 2, quaestio 4, art. 2.

“*signata*” vuol dire che indichiamo i pezzi, segnandoli col dito e riconoscendo che questo non è quello. Si ricorre al modo di conoscere dei sensi per definire ciò che sfugge ad una intelligenza come quella umana, che conosce astraendo.

Dal punto di vista aristotelico, che distingue gli artefatti dalle realtà naturali e vede la forma sostanziale come la parte del modo di esistere per cui qualcosa, appunto, esiste (dunque una esistenza implica un'unica forma sostanziale), questo vuol dire che io, ad esempio, sono io perché la mia generazione viene dall'unione (che li ha corrotti in quanto enti distinti) proprio di quello spermatozoo e di quell'ovocita.

Ma se io vedo ogni creatura come composta di materia e forma, compresa quella forma che è l'anima umana, che è capace di esistenza anche perdendo la corporeità; e se io ritengo che il cadavere sia sempre il corpo dell'uomo che prima era vivo, allora non posso accettare il punto di vista di Aristotele. Tenderò piuttosto a vedere la persona laddove vi è la razionalità, l'autocoscienza, l'io presente a se stesso: questo viene dall'intelletto, dunque dalla parte della forma e non dalla parte di un individuo che ha quella forma.

Prendiamo allora alcune frasi di Edith Stein (ed i riferimenti a Duns Scoto sono espliciti nella sua opera) nel suo capolavoro *Essere finito e Essere eterno*¹⁹³. Teniamo però presente che lei distingue il corpo naturale meramente fisico (Körper) dal corpo vivente (Leib).

“La cosa individuale deve essere determinata secondo la specie e conclusa in quanto è una unità formale. Queste due caratteristiche sono già 'predesignate' nella sua forma [...]” (pag. 494).

“Le forme essenziali degli oggetti materiali danno alle cose non solo la loro determinazione specifica, ma sono anche forze agenti nel senso della loro determinazione specifica, strutturano la materia e ognuna in quanto tale costituisce la realtà effettuale. [...] La materia in quanto tale [...] non è in nessun modo comunicabile; per sé e al di fuori di sé non ha né senso e efficienza, né qualcosa da poter comunicare, né la forza di comunicare; essa è ciò che riceve, partecipa; è ciò che è divisibile. Quindi attribuiamo alla forma della cosa l'essere individuale.” (pagg. 497-498).

“Della cosa materiale individuale possiamo dire: deve la determinazione specifica alla sua forma; ma anche: ha *questa* determinazione specifica,

193 Città Nuova, Roma 1988.

perché è 'una porzione di *questa* materia'. Ciò che differenzia le singole porzioni di questa materia [...] è dovuto al fatto che la materia in quanto tale (secondo la sua determinazione generica) è divisibile, [...] ” (pag. 508).

“[...] l'essere individuale dell'uomo, così come quello di ogni persona spirituale, si differenzia dall'essere individuale di tutte le cose impersonali: ne consegue che la vita sgorga dall'Io e che essa è data in mano all'Io personale in un duplice senso: per divenire cosciente di sé come vita separata da ogni altra e per formarsi liberamente [...] Ciò che vi è di più intimo nell'anima, di più particolare e spirituale [...] ha qualcosa di caratteristico: l'anima lo sente, quando è 'in sé', 'raccolta in sé'. Questo qualcosa non si lascia definire con un nome universale, e non è confrontabile con altri. Non si può scomporlo in proprietà, caratteristiche, ecc. perché è situato più profondamente di tutto questo: è il *come* (ποῖον) dell'essenza stessa, che da parte sua dà l'impronta ad ogni caratteristica e ad ogni comportamento dell'uomo e costituisce la chiave della struttura del suo carattere. ... Ma la mia natura (*Art*) e quella degli altri non possono scomporsi in parti comuni e in parti distinte. In questo senso dobbiamo ammettere che la differenza essenziale dell'individuo non è comprensibile” (pagg. 511-512).

Non fa meraviglia che il suo pensiero, privilegiando l'aspetto di fenomeno di quanto conosciamo, cioè l'aspetto conoscitivo, privilegi la parte formale, dalla quale dipende l'intelletto.

Quali obiezioni potremmo fare?

Due, mi sembra.

Il soggetto ed il predicato, cioè ciò di cui sappiamo qualcosa e ciò che sappiamo di essa (se usiamo i nomi di “soggetto” e “predicato” anche a proposito del giudizio e non solo a proposito di una enunciazione) fanno parte del nostro modo di capire, modo proprio di un intelletto umano, che conosce giudicando, e per giudicare astrae da ciò che è individuale nel soggetto. Altrimenti, se Giorgio è un uomo e Giovanni è un uomo nel senso stretto di “quest'uomo qui”, Giorgio dovrebbe essere Giovanni, e la morte di Giorgio sarebbe la stessa morte di Giovanni. L'astrazione permette di conoscere raggruppando in insiemi le cose del nostro mondo e ci permette di ragionarci sopra. Per questo chiamiamo “ragione” il nostro intelletto, a differenza degli angeli e di Dio, per i quali non si può dire in senso proprio che conoscono con un atto complesso (il giudizio, che conosce

astruendo) e che ragiono.

Ma nel mondo delle cose che esistono tra la loro generazione e la loro corruzione, che è poi generazione di altre cose, e che finché esistono non possono fermare il loro trasformarsi che le conduce verso la propria corruzione, il soggetto viene inteso come il materiale degli artefatti: il soggetto delle trasformazioni. Per quanto non si debba far confusione tra realtà e modo di conoscerla, resta vero che il soggetto “sta dalla parte della materia”, non dalla parte della forma, che è ciò cui tende la trasformazione.

Per porre l'individualità dalla parte della forma, senza farne qualcosa di simile ad individui ingenerabili ed incorruttibili come gli Angeli, noi tendiamo a “cosificare” le forme. Non diciamo più “colui che è dotato di autocoscienza”, ma diciamo “l'autocoscienza”, così come parliamo di bianchezza, di vita, di bontà, prescindendo dal soggetto che le possiede. E questo non rende facile vedere nella forma un principio di individuazione.

La seconda osservazione è di natura teologica. Cioè: così facendo, diventa difficile non cadere in una posizione neo-nestoriana. In Cristo, vero Dio e vero uomo, ci sono due autocoscienze, due intelletti, due volontà... una umana ed una divina. Si rischia di dover ammettere che in Cristo vi sono due individualità: una umana ed una divina. Per quanto Gesù abbia assunto una natura umana individuale (ed il modo di esistere è ovviamente sempre individuale), il soggetto (ad esempio l'autocoscienza) che si identificherebbe con questa natura umana individuale diventerebbe una persona umana. Avremmo così che in croce muore il Messia, non Dio, e che Maria è madre del Cristo, non di Dio.

Con ogni probabilità Edith Stein studiò la filosofia aristotelico-tomista su manuali che davano dell'ilemorfismo una concezione errata. Lo stesso è capitato a me. In realtà, se non reinterpretiamo l'ilemorfismo di Aristotele e Tommaso al modo di Calcidio e Agostino, dire che l'individuazione viene dalla materia prima *quantitate signata*, significa che l'individuazione viene da ciò da cui si è generati, individuato in forza della quantità. In altre parole io sono io perché sono nato da quell'ovocita e quello spermatozoo e non da altri. Nel caso di Gesù, al “*Fiat*” di Maria, quell'ovocita è diventato il Verbo Incarnato.

Rifiuto della ragione e nuove razionalità

Stanchezza e nuovi interessi: l'umanesimo

Io fui de gli agni de la santa greggia
che Domenico mena per cammino
u' ben s'impingua se non si vaneggia.

Così si presenta S. Tommaso a Dante (*Divina Commedia, Paradiso X*, 94-96).

Dopo che personaggi molto intelligenti hanno aperto ed esplorato nuovi campi del sapere, in genere si hanno periodi di stanchezza. Lo vediamo anche ai nostri giorni per la fisica, dopo il periodo magico della relatività e della fisica quantistica (sto riferendo il lamento di un amico fisico!). Ma questo è molto umano: se il nonno ha costruito una casa di famiglia molto bella, il figlio ed il nipote difficilmente la distruggono per farne una migliore: si limitano ad abitarla e mantenerla.

Più preoccupante è invece la contrapposizione con quanto si è già fatto.

Introducendo il suo volume su *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*¹⁹⁴, Frances Yates ci ricorda le osservazioni del padre Festugière, domenicano, celebre per aver curato l'edizione del *Corpus* dell'ermetismo dei primi secoli della nostra era. A quei tempi la filosofia greca aveva compiuto grandi passi nella via della razionalità, ma la gente non aveva trovato risposte ai problemi della nostra vita. Così si volgeva a cercare fuori del campo della razionalità, volgendosi all'intuizione, al misticismo ed alla magia¹⁹⁵. Lo stesso avvenne dopo l'esplosione della razionalità scolastica, con l'umanesimo. Lo stesso sta avvenendo ai giorni nostri, dopo il periodo della razionalità scienziata.

Gli inizi dell'umanesimo indicano una rottura con la cultura scolastica, che veniva a spegnersi prima di aver risolto le sue dispute. Al rigore logico si sostituisce la persuasione retorica.

194 Trad. it. Laterza, Bari 1981.

195 *Ibidem*, pag. 16.

L'amore delle lettere, della grammatica, della retorica, con modelli quali Catone, Cicerone e Quintiliano, vengono a sostituire la passione per la logica, la filosofia naturale ("fisica" in senso aristotelico) ed anche la metafisica, i cui modelli erano Platone, Aristotele, Boezio, lo Pseudo-Donigi, i grandi arabi.

Non si tratta dell'immagine dell'uomo di lettere quale potremmo avere noi in una società tesa al progresso tecnologico. "Da Catone a Cicerone e a Quintiliano la figura dell'oratore tende infatti a coincidere sempre più con quella dell'uomo integrale in cui cultura ed azione si compenetrano profondamente"¹⁹⁶.

Scriva Lorenzo Valla, introducendo il suo *Dialogo sul Libero Arbitrio*:

"Sarebbe mio sommo desiderio, ed anzi vorrei in modo particolare, o ottimo e dottissimo fra i vescovi¹⁹⁷, che i Cristiani in genere, e soprattutto i teologi, non considerassero tanto la filosofia, non sciupassero per lei tanta fatica, non la ponessero quasi uguale e sorella, e magari signora della teologia. Mi sembra infatti che costoro abbiano un falso concetto della nostra religione quando suppongono che essa abbia bisogno del presidio della filosofia; così non fecero quegli antichi le cui opere sfidano i secoli, imitatori degli apostoli e veramente colonne del tempio del Signore. Anzi, se ben guardiamo, tutte le eresie di quei tempi, e non furono poche, scaturivano quasi sempre da sorgenti filosofiche, sì che la filosofia non solo non giovò, ma anzi nocque molto gravemente alla santissima teologia. Invece costoro, di cui parlo, la vantano nata ad estirpare le eresie, laddove ne è piuttosto il seminario; nè badano al fatto che essi accusano così di incapacità quei santissimi padri antichi, i quali non ebbero le armi della filosofia per smantellare gli errori, ma anzi spesso combatterono con grande asprezza proprio contro la filosofia, e la cacciarono in esilio come Tarquinio, senza permetterne il ritorno. [...] Quali tempi, quali costumi! Una volta nel senato romano non era lecito né al cittadino né al forestiero parlare in lingua straniera, ma solo in quella della città; voi che siete quasi i senatori della repubblica di Cristo vi compiaccete di ascoltare e di pronunciare un discorso pagano piuttosto che ecclesiastico"¹⁹⁸.

Per Valla, l'ideale era seguire Quintiliano¹⁹⁹, e penetrare un linguaggio, il latino in particolare, significava partecipare a tutta una civiltà, ad un modo di pensare e vivere. Ciò vale pure per il latino in quanto lingua ufficiale della Chiesa: chi non la rispetta è

196 BELLI, voce "*Quintiliano*" in *Enciclopedia Filosofica*, II ed., vol. V, Sansoni, Firenze 1967.

197 Si tratta del vescovo di Lerida, cui è dedicata l'opera.

198 GARIN E., *Prosatori latini del quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pagg. 525-527.

199 Cf. RADETTI G., *La religione di L. Valla in Medioevo e Rinascimento*, vol. II, Sansoni, Firenze 1955, pagg. 595-620

fuori dalla sua civiltà e dal suo modo di pensare:

“[...] sino a tal punto mi sembrano coabitare una religione santa e una vera cultura delle lettere, che dove non esiste l’una non può darsi nemmeno l’altra. E poiché la nostra religione è eterna, anche lo studio delle lettere latine durerà in eterno [...]”²⁰⁰.

Il suo giudizio su S. Tommaso D’Aquino, è il seguente:

“Io lodo moltissimo in S. Tommaso l’esimia sottigliezza dell’espressione, ne ammiro la diligenza, resto stupefatto di fronte alla ricchezza, alla varietà, alla perfezione delle sue dottrine[...] Ma io non ammiro tanto queste cose, la cosiddetta metafisica e i modi del significare e altre cose del genere, che i recenti teologi considerano come una nona sfera or ora scoperta, o ammirano come gli epicicli dei pianeti, né penso che abbia grande importanza se si conoscano o non si conoscano: forse impediscono la conoscenza di cose migliori.

Non porterò delle argomentazioni per spiegare ciò, sebbene potrei farlo: ma citerò gli antichi teologi, Cipriano, Lattanzio, Ilario, Ambrogio, Girolamo, Agostino, i quali non solo non hanno trattato queste cose nei loro libri, ma non le hanno nemmeno nominate. Per ignoranza forse? E come avrebbe potuto essere? Se queste cose hanno un fondamento nella nostra lingua, gli scritti di quei padri furono latinissimi, mentre i moderni tutti sono quasi dei barbari. Se nella greca, essi conobbero il greco, costoro l’ignorano.

Perché dunque non ne hanno trattato? Perché non andavano trattate e forse bisognava ignorarle; e ciò per due ragioni: l’una nelle cose stesse, l’altra nelle parole.

Per le cose, poiché appariva che non portavano alcun contributo alla scienza della divinità. Così pensarono anche i teologi greci, Basilio, Gregorio, Giovanni Crisostomo e gli altri loro contemporanei i quali ritennero di non dover mescolare alle sacre dottrine le gherminelle dei dialettici né le ambagi metafisiche, né le futilità dei modi di significare. E non fondarono sulla filosofia le loro trattazioni poiché avevano letto Paolo che esclama: *non per philosophiam et inanem fallaciam* (Col 2, 8), e sappiamo che a questa affermazione egli è rimasto fedele [...]

200 Prolusione *In principio sui studii*, 18 ottobre 1455, in CAMPOREALE S., *Lorenzo Valla, umanesimo e teologia*, Firenze 1972, pag. 104.

Quanto alle parole, poiché diversa è la situazione della lingua greca da quella latina, ed ampio argomento vi sarebbe alla discussione, basterà dire che i dottori latini della chiesa si guardarono bene dall'usare questi vocaboli che non avevano mai visti adoperati dagli autori latini, ossia dai maestri della loro lingua, dottissimi nelle lettere greche: vocaboli che i nuovi teologi ripetono continuamente: ente, entità, quiddità, identità, realtà, essere proprio, e quei termini coi quali significano essere ampliato, esser diviso, esser composto e simili [...] Non dico questo per defraudare di qualche cosa i teologi contemporanei [...] ma per difendere gli antichi ingiustamente ripresi e bollati; essi non hanno teologizzato in questo modo ma si sono abbandonati completamente all'imitazione dell'apostolo Paolo, principe di tutti i teologi e maestro nel teologizzare²⁰¹.

Questo giudizio radicale colpisce pure i filosofi:

“che dicendosi sapienti sono stati resi stolti; che non volendo sembrare ignari di nulla, mentre discutevano di tutto levano verso il cielo il loro volto, tentando di ascendervi, e, direi quasi, di infrangerlo, come superbi e temerari giganti furono precipitati a terra dal braccio potente di Dio e sepolti nell'inferno, come Tifeo in Sicilia. E tra i primi vi fu Aristotele, in cui Dio ottimo e sommo svelò e condannò la superbia e la temerità non solo di Aristotele stesso, ma anche degli altri filosofi”²⁰².

La lite delle scuole filosofiche

Uno dei fattori che ha portato a non considerare la filosofia come una scienza è indubbiamente (e vorrei sbagliarmi) l'incapacità di trovare un accordo tra le due scuole teologiche principali. Cioè quella domenicana e quella francescana. Non serve al nostro scopo una descrizione particolareggiata, è sufficiente notare che l'opposizione dura fino ad oggi, e comunque poco prima del tempo di Galileo, all'università di Padova (che ha mantenuto fino ai nostri giorni un carattere aristotelico in filosofia) si fronteggiavano due cattedre di metafisica: il padre Antonio Trombetta aveva la cattedra scotista, il padre Tommaso De Vio (futuro card. Gaetano) quella tomista.

Riporto una testimonianza interessante in proposito²⁰³: Giovanni Regiomontano,

201 *Encomium S. ti Thomae*, in VALLA L., *Scritti filosofici e religiosi*, trad. G. RADETTI, Firenze 1963, pagg. 463-467

202 *Dialogo sul libero arbitrio*, in GARIN, cit. pag. 621.

203 Sono grato al Prof. Antonio Carlo Garibaldi, dell'Università di Genova, per avermi inviato questo

matematico e astronomo del secolo XV, appartenente al circolo del Card. Bessarione, con cui venne in Italia nel 1461, nel 1463 tenne una prolusione a Padova sull'importanza delle scienze matematiche. Il testo fu pubblicato nel 1537 da Schoener per la prima volta e poi inserito nel *Liber selectarum Declamationum* edito da Filippo Melantone nel 1541. Citiamo una riedizione moderna di quest'ultima versione.

A un certo punto Regiomontano attacca la filosofia per le troppe opinioni diverse dei filosofi a cui contrappone la certezza delle matematiche.

Il passo completo è il seguente:

" Quis enim Anaxagorae aut Democrito vel aliis de substantia animae disserentibus non adhaesisset, prius quam secta Peripateticorum inoleret?

Nonne sequaces Aristotelis plurima scripta sua impudentius satis cum periculo hodie lacerant?

Incerti voluerit ne dicere de nominibus an potius de rebus.

Quot ramos inter se et a stipite suo diversos haec secta produxit? Pars Ioannem Scotum imitatur, alii sanctum Thomam, nonnulli autem ingenio promiscuo hac atque illac defluunt. Scotistae se pronunciant victores[*], ubi vero liberam dicendi sententiam locus datur ad Thomam revertuntur. Igitur quo plures Philosophia duces habet, eo minus hac nostra tempestate addiscitur. Princeps interea philosophorum prorsus destituitur nomenque suum is sibi usurpat, qui in sophismatibus plus caeteris valet neque Aristoteles ipse si revivisceret discipulos suos atque sequaces satis intelligere crederetur."

*] In una edizione si trova la variante (che pare insensata) "Scotistas se pronunciant victos".

Ecco un tentativo mio di traduzione

Infatti chi non avrebbe dato adesione ad Anassagora o a Democrito o ad altri, quando trattano della sostanza dell'anima, prima della crescita della setta dei Peripatetici?

Non è forse vero che i seguaci di Aristotele oggi fanno a pezzi moltissimi loro scritti più con sfrontatezza che con grave danno?

Li si vorrebbe indecisi se le affermazioni riguardano i nomi o piuttosto le cose.

Quanti rami, divisi tra loro e dal proprio tronco, non ha prodotto questa setta? Una parte imita Giovanni Scoto, altri san Tommaso, alcuni poi con ingegno promiscuo vanno di qua e di là. Gli Scotisti si dichiarano vincitori, ma quando vi è libertà di opinione ritornano a Tommaso.

Quindi quante più guide ha la filosofia, tanto meno si può imparare in questa nostra bufera. Nel frattempo il principe dei filosofi viene completamente destituito ed il suo titolo viene usurpato da quello che è più bravo degli altri nei sofismi e nemmeno se rivivesse lo stesso Aristotele si potrebbe credere che riuscirebbe a capire quanto basta i suoi discepoli e seguaci.

In un volume edito dalla Pontificia Accademia delle scienze²⁰⁴, in occasione dei 350 anni dalla morte di Galileo (1633), il P. William Wallace²⁰⁵, domenicano, ci offre un interessante squarcio sugli studi di Galileo al Collegio Romano, dai Gesuiti. Da un lato vi erano questioni di scolastica decadente, dall'altra vi erano entusiasmanti studi di matematica e astronomia: primo fra tutti c'era il padre

passo del Regiomontano e le notizie relative.

204 *Galileo Galilei - 350 anni di storia*, Piemme, Roma 1984.

205 *Galileo e i professori del Collegio Romano alla fine del secolo XVI*, pagg. 76-97.

Cristopher Clavius. Ecco alcuni appunti in latino del giovane Galileo²⁰⁶ che studia la fisica aristotelica sul problema dei gravi:

“Respondet Achillinus²⁰⁷, gravitatem et levitatem posse dupliciter considerari: vel in actu primo, et sic sunt formae substantiales elementorum; vel in actu secundo, idest ratione gravitationis et levitationis, et sic dicuntur qualitates.

Sed contra: gravitatio et levitatio sunt in praedicamento actionis et passionis; ergo non sunt qualitates. Adde, quod in Sanctissimo Sacramento est gravitas et levitas, et tamen ibi nulla est substantia.

Respondet: Deum facere ibi gravitatem et levitatem, loco gravitatis et levitatis quae non adsunt.

Contra: non sunt multiplicanda miracula sine necessitate.”

Provo a tradurre:

“Risponde l'Achillino che la pesantezza e la leggerezza possono esser considerate in due modi: o in atto primo, e allora sono le forme sostanziali degli elementi; oppure in atto secondo, cioè in ragione dell'esser pesanti o dell'esser leggeri, e allora vengono detti qualità.

Obiezione: pesantezza e leggerezza sono nella categoria di azione e passione, quindi non sono qualità. Aggiungi che nel Santissimo Sacramento ci sono pesantezza e leggerezza, e tuttavia non vi è sostanza alcuna²⁰⁸.

Risponde: Dio vi fa esistere pesantezza e leggerezza, al posto della pesantezza e leggerezza che mancano.

Obiezione: non si devono moltiplicare i miracoli più del necessario.”

Di fronte a questo modo di studiare la fisica, dove la preoccupazione della contrapposizione di ragione e fede portava ad inserire argomenti teologici e dove si cercava nelle categorie aristoteliche la chiave della risposta, non fa molta

206 *Ibidem*, pag. 83.

207 Probabilmente si tratta di Alessandro Achillini, filosofo aristotelico e averroista bolognese (1463-1512).

208 Cioè non vi è la sostanza del pane o del vino cui corrisponderebbe il relativo peso.

meraviglia che Galileo abbia preferito il modello di scienza che gli offriva il Clavius.

Ecco un passo molto bello del fisico Marcello Cini²⁰⁹:

“Un lampadario oscilla nel duomo di Pisa. Un giovane barbuto - siamo negli ultimi anni del cinquecento - segue distrattamente la funzione religiosa. Il lampadario attira la sua attenzione. Piano piano le oscillazioni si smorzano, l'ampiezza si riduce gradatamente finché il movimento diventa impercettibile. Chiunque altro avrebbe visto il fenomeno come una conferma della dottrina aristotelica: nel moto naturale ogni corpo tende a raggiungere il punto più basso compatibile con i vincoli, e il lampadario deve, prima o poi, ridursi in quiete. Questo è il 'fatto' importante; le fasi di risalita sono soltanto conseguenze accidentali del violento allontanamento iniziale del corpo dal suo luogo naturale.

Ma il giovane vede lo stesso fenomeno con occhi diversi. Sono le 'oscillazioni' il fatto importante. Esse rivelano che, se si trascura come accidentale il graduale smorzamento, il moto verso il basso e quello verso l'alto sono ugualmente naturali, perché reversibili tra loro. Soltanto in quest'ottica acquista significato domandarsi quanto tempo ci vuole perché il pendolo compia un'oscillazione completa: se discesa e risalita sono moti qualitativamente differenti il problema non esiste, perché non esiste un'oscillazione completa. Soltanto la decisione di unificare i due moti considerati fino ad allora diversi permette al giovane di constatare - la leggenda dice che abbia utilizzato il battito del polso per averne conferma - che questo tempo è praticamente costante tanto per le oscillazioni più ampie che per quelle più limitate. È la 'legge dell'isocronismo del pendolo' che Galileo ancora studente avrebbe trovato in questo modo.

Tutti oggi diciamo che la spiegazione del fenomeno data da Galileo - che il moto oscillatorio è il risultato dell'accelerazione impressa al corpo dalla gravità terrestre alla quale esso è sempre sottoposto sia durante la discesa che durante la risalita - è quella giusta, mentre quella aristotelica è sbagliata. In senso banale è vero. Ma è un'affermazione che non ci porta molto lontano. Anzi, essa ci impedisce di capire bene che cosa vuol dire spiegare un fenomeno in modo diverso da quello comunemente accettato.

Ha ragione Thomas Kuhn quando parla, a questo proposito, di

209 *Un paradiso perduto. Dall'universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi*, Feltrinelli, Milano 1994, pagg.17-19.

'orientamento gestaltico'²¹⁰ dell'intero dominio percettivo. Il sistema delle conoscenze è una struttura assai complessa e stratificata in molti livelli. Non si può pensare di introdurre una profonda modificazione 'locale' lasciando invariato tutto il resto. Di conseguenza, accettare la nuova spiegazione significa spesso buttare a mare una grande quantità di altre che apparentemente funzionano. Può significare anche rimettere in discussione le premesse epistemologiche sulle quali si fonda la ricerca di nuove conoscenze; ossia riconsiderare i criteri in base ai quali si giudica circa la validità e la verità di queste conoscenze. Insomma, per introdurre una radicale innovazione nel modo di vedere e interpretare un dato fenomeno occorre modificare tutto il modo di vedere e di interpretare il resto del mondo. Occorre soprattutto relegare in secondo piano alcuni aspetti della realtà ritenuti fino a quel momento essenziali, e concentrare l'attenzione su altri aspetti considerati irrilevanti nella concezione dominante. Vediamo meglio ciò che questo vuol dire nel caso di Galileo.

La concezione aristotelica era basata su una netta dicotomia fra il mondo sublunare, caratterizzato dalla trasformazione, dal mutamento, dalla caducità, dalla nascita e dalla morte, e quello delle sfere celesti, dove regnano l'armonia, la regolarità, la perfezione del moto circolare, la ripetizione immutata delle manifestazioni di una sostanza eterna e incorruttibile.

Nel mondo sublunare, visto come un sistema organico dove è continuo lo scambio tra vita e ambiente circostante, non c'è separazione netta fra materia inanimata ed esseri viventi. Non ha senso dunque isolare le proprietà del moto della materia in categorie interpretative a sé stanti. Giustificata dunque la distinzione fra moto naturale, rivelatore della sostanza di un corpo, e moto violento, artificiosamente impresso a esso dall'esterno. Se cade questa distinzione, dice Simplicio, l'aristotelico, 'non avremmo alcun modo per capire e distinguere la natura dei corpi'. Questa distinzione, va sottolineato, non contrasta con l'esperienza sensoriale, ma anzi, discende da essa. Soltanto l'osservazione diretta dei fenomeni quali si presentano in natura, senza interventi artificiosi da parte dell'uomo, rivela infatti la realtà naturale. Una volta stabilito che questa è la realtà che deve essere spiegata, i criteri esplicativi seguono a partire dall'assunzione dell'unità del mondo terrestre. È questa unità che giustifica infatti l'adozione di spiegazioni teleologiche, di categorie qualitative e analogiche fra comportamento umano e fenomeni naturali. La validità di questi criteri

210 *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, pag. 139.

non può dunque essere contestata sulla base dell'evidenza empirica, ma soltanto introducendo un'altra definizione di realtà.

Per Galileo quest'altra realtà si fonda sull'abbattimento della barriera fra cielo e terra. L'universo è unitario, la sostanza dei corpi celesti non è una 'quinta essenza' incorruttibile. Essa è la stessa dei corpi terrestri. E poiché i primi rivelano che l'unico mutamento reale è il movimento, anche sulla terra deve essere possibile ricondurre ogni mutamento, per quanto sostanziale e irreversibile possa apparire, al moto delle sue infime parti. Al di sotto delle apparenze, l'universo è semplice, regolare, ripetibile, così come si mostra in cielo. Ed è perciò intelligibile a patto di imparare "a intender la lingua, e conoscer i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i suoi caratteri sono triangoli, cerchi e altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola".²¹¹

L'unità dell'universo, tuttavia, è soltanto teorica. Nella pratica occorre infatti interrogare il gran libro della natura là dove si presenta nella sua massima semplicità e regolarità: lontano dalla complicazione e dall'irregolarità che caratterizzano il turbinio dei fenomeni terrestri. Soltanto un'accurata selezione all'interno di questo mondo disordinato può permettere di individuare alcuni fenomeni particolarmente semplici, sfrondandoli dalle accidentalità contingenti, e di interpretarli mediante l'armonia del linguaggio geometrico.

Ma in questo modo ciò che si guadagna in profondità si perde in estensione. In un passo della prima giornata del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*²¹² Galileo sostiene proprio che la conoscenza umana può attingere, attraverso la matematica, alla stessa profondità di quella divina, ma soltanto per quegli argomenti limitati e particolari che l'uomo è in grado di affrontare, mentre quella divina è simultanea, onnicomprensiva e totale. La conoscenza della totalità dell'universo in tutta la sua armonia diventa prerogativa esclusiva della divinità, ed è preclusa all'uomo, che deve accontentarsi, con la matematica, di sondarne ogni volta separatamente un aspetto particolare.”

Mi sembra importante notare che la fisica aristotelica non si contrapponeva al metodo galileiano. La contrapposizione viene solo da parte di Galileo. Però Aristotele aveva previsto, lo abbiamo già visto, che togliendo la causa finale si

211 G. GALILEI, *Il Saggiatore*, in *Opere di Galileo*, vol. VI, pag. 232.

212 In *Opere di Galileo*, vol. VII, pag. 128.

toglieva pure la natura delle cose. E aveva pure segnalato il fatto che la matematica non usa la causa finale. Diceva Tommaso d'Aquino:²¹³

“Gli oggetti matematici non vengono mossi, né muovono, e nemmeno hanno una volontà. Per questo in essi non si considera il bene chiamandolo bene e fine”²¹⁴.

Occorre dunque, se l'unica fisica è quella galileiana, cercar di fare a meno di tutte quelle caratteristiche qualitative che tra l'altro rivelano e distinguono la natura delle cose e cercare solo ciò che è misurabile: una qualsiasi “*res extensa*”.

Per Aristotele tutte le categorie - eccetto quella della sostanza - presupponevano quella della quantità e possono essere misurabili: come abbiamo visto, però, già i *calculatores* di Oxford tendevano a contrapporre quantità e qualità. Galileo accetta solo il moto locale, quello che già Aristotele aveva privilegiato, ma Aristotele lo aveva fatto per il suo errore di considerare il moto locale come l'unico in qualche modo comune ai corpi corruttibili ed incorruttibili. In realtà vi sono anche moti di altre categorie oltre al moto locale (da cui Cartesio prenderà i due termini: estensione e movimento). La fisica futura cercherà di unificare altre grandezze, relative ad altre categorie (per esempio il calore, i colori, le forze, i fenomeni elettrici) e ancora oggi sta lavorando a questo compito. In altre parole Galileo resta aristotelico in qualche modo, pur rigettando le essenze delle cose. La trasformazione diventerà un mero divenire, un mero cambiamento di grandezze. La causalità efficiente (sia la categoria di *actio*, sia la categoria corrispondente di *passio*) diventerà difficile da inquadrare in questo nuovo contesto.

L'astrofisico Nicola Dallaporta - gliel'ho sentito dire più di una volta personalmente - notava che per il secondo principio della dinamica l'accelerazione è prodotta dalla forza, che è la causa, mentre la massa risulta ciò che ostacola l'accelerazione. Nel principio di gravitazione invece la forza è l'effetto della compresenza delle masse, che sono la causa. Per questo Dallaporta invitava ad essere molto cauti a parlare di causa ed effetto nelle scienze fisiche di oggi, parlando piuttosto di correlazione. I rapporti di causa ed effetto appartengono alla metafisica, o ad una fisica qualitativa, non a quella galileiana.

Da questo punto di vista possiamo dare anche ragione a Hume, quando dice che c'è solo il divenire come *hoc post hoc*, almeno in ciò che appare ai sensi ed

213 “Mathematica autem non moventur, nec movent, nec habent voluntatem. Unde in eis non consideratur bonum sub nomine boni et finis.”: *In libros Metaphysicorum*, libro III, lectio 4, n. 17.

214 Resta il bene della verità.

all'intelletto (nel senso della scienza sperimentale). Coerentemente a ciò, per molti anche oggi la causalità non è altro che l'ammettere un determinismo o almeno una significativa probabilità in una conseguenza "se... allora..." dove si pongono misure di grandezze²¹⁵.

Galileo sostenne che i sensibili propri, cioè quello per cui un determinato senso riesce a conoscere qualcosa, (il colore per la vista, ecc.) sono affezioni del soggetto conoscente, come il solletico²¹⁶. Invece i sensibili comuni, colti da più sensi, e cioè l'estensione ed il movimento, sarebbero reali. Questa sarà l'opinione di molti, a partire da Cartesio. I sensibili propri diventeranno le qualità secondarie, i sensibili comuni le qualità primarie.

Immaginiamo l'uomo come uno che si trova dentro ad una stanza senza finestre, con dei monitor che corrispondono alle sue facoltà conoscitive. Il problema è che cosa possa corrispondere, nella realtà, a ciò che appare sui monitor. Per Galileo e Cartesio la diversità di ciò che appare sui monitor dipende da questi ultimi (caratteristiche, marca...), mentre quello che vi compare di comune è dovuto alle cose in se stesse.

Berkeley gettò un'ombra di dubbio su tutto questo: in fondo estensione e movimento sono colte solo grazie ai sensibili propri... dunque sono anch'essi affezioni del soggetto, per usare i termini galileiani.

Hume ne concluse un atteggiamento scettico su tutto. Non nel senso più drastico

215 Cf. MORRIS T. KEETON, voce: *Causalità* in DAGOBERT D. RUNES (ed.) *dizionario di filosofia*, 2 voll., Oscar Studio Mondadori, Milano 1972. Per la concezione probabilistica della legge fisica cf. ERWIN SCHRÖDINGER, *Che cos'è la vita*, Adelphi, Milano 1995, pagg. 27 ss.; per un quadro più generale cf. ALBERTO STRUMIA, voce: *Determinismo/Indeterminismo* in *DISF*.

216 "Io credo che con qualche esempio più chiaramente spiegherò il mio concetto. Io vo muovendo una mano ora sopra una statua di marmo, ora sopra un uomo vivo. Quanto all'azione che vien dalla mano, rispetto ad essa mano è la medesima sopra l'uno e l'altro soggetto, ch'è di quei primi accidenti, cioè moto e toccamento, né per altri nomi vien da noi chiamata : ma il corpo animato, che riceve tali operazioni, sente diverse affezioni secondo che in diverse parti vien tocco; e venendo toccato, verbigrazia, sotto le piante de' piedi, sopra le ginocchia o sotto l'ascelle, sente, oltre al comun toccamento, un'altra affezione, alla quale noi abbiamo imposto un nome particolare, chiamandola 'solletico' : la quale affezione è tutta nostra, e non punto della mano; e parmi che gravemente errerebbe chi volesse dire, la mano, oltre al moto ed al toccamento, avere in sé un'altra facoltà diversa da queste, cioè il solleticare, sì che il solletico fusse un accidente che risiedesse in lei. Un poco di carta o una penna, leggermente fregata sopra qualsivoglia parte del corpo nostro, fa, quanto a sé, per tutto la medesima operazione, ch'è muoversi e toccare; ma in noi, toccando tra gli occhi, il naso, e sotto le narici, eccita una titillazione quasi intollerabile, ed in altra parte a pena si fa sentire. Or quella titillazione è tutta di noi, e non della penna, e rimosso il corpo animato e sensitivo, ella non è più altro che un puro nome. Ora, di simile e non maggiore essistenza credo io che possano esser molte qualità che vengono attribuite a i corpi naturali, come sapori, odori, colori ed altre." : *Il Saggiatore*, ed. elettronica <http://www.liberliber.it>.

della parola, ma nel senso per cui resta la ragionevolezza, la saggezza del probabile, senza mai poter dire con piena certezza “questo è vero”.

La proposta kantiana

Kant ci dice che la lettura di Hume fu determinante per l’evolversi del suo pensiero. Hume è colui che ha portato alle estreme conseguenze la teoria della conoscenza come rappresentazione.²¹⁷

Vediamo di esemplificare il punto di vista di Hume. Se andiamo al cinema, sullo schermo non ci sono né Pecos Bill né Toro Seduto, ma solo macchie di colore in movimento che noi interpretiamo come “sostanze”, come entità, in quanto certe macchie si muovono insieme. E quando Pecos Bill spara a Toro Seduto, nessuno spara a nessuno: non esiste azione, ma successione di chiazze colorate in moto: questa dopo quella, *hoc post hoc*, ma nessuna causalità efficiente viene esercitata; la causalità è in fondo una nostra interpretazione della successione, per cui essa viene interpretata come: *hoc propter hoc*.

Dubitare di tutto non rende piacevole la vita. La ragionevolezza, una sorta di pensiero debole, prende il posto della ragione che pare ormai inutilizzabile per conoscere le cose in se stesse, ma pure nella fondazione dell’etica. La posizione di Hume era veramente vicina a quella degli antichi scettici, come la posizione dei realisti del suo tempo era vicina a quella degli antichi stoici: questi ultimi sostenevano che vi fosse una realtà corrispondente a certe rappresentazioni: che cioè alcune rappresentazioni fossero tali da comprendere la loro verità, a differenza di quelle delle illusioni o delle opinioni sbagliate, alle quali non corrispondeva una realtà effettiva, ma solo presunta.

Scetticismo epistemologico e relativismo etico vanno facilmente insieme. La reazione di Kant, tutt’altro che incline a forme di scetticismo o relativismo etico, tiene però come valide le conclusioni di David Hume circa il conoscere. Se quindi una oggettività non può essere fondata su una realtà in se stessa, uguale per tutti, può essere fondata sulle modalità dell’apparire: in questo modo si recupera una legalità che impedisce l’arbitrio del “così è se vi pare”.

“Oggettivo” significherà allora “valido per tutti”, anche se indipendentemente da una realtà che in se stessa resterebbe la stessa per tutti. Le forme a priori di ciò che appare

217 Per questo argomento e per il successivo riprendo quanto dico dal mio e-book: *Coscienza e prudenza – l'impostazione della teologia morale cattolica tra virtù e obbedienza*, liberamente scaricabile dalla sezione teologica del sito <http://digilander.libero.it/fsparenti>.

all'osservazione (spazio e tempo) ne inquadrano i contenuti, così come io posso vedere il tridimensionale solo su uno schermo in realtà a due dimensioni, finché i computers non useranno gli ologrammi invece degli schermi. Analogo discorso vale per la ragione speculativa (pura), le cui categorie corrispondono ai tipi di giudizio possibili. Le condizioni di possibilità del rappresentarci qualcosa diventano i **nuovi trascendentali**, al posto dei trascendentali intesi come caratteristiche coestensive a tutto ciò che esiste in un qualche modo (è qualcosa, è uno, ...). Nella nuova impostazione l'esser qualcosa o l'essere uno sono ancora trascendentali: ma perché sono condizioni della conoscibilità di ciò che appare alla ragione.

Anche se nella funzione pratica, cioè nell'etica, la ragione per Kant si apre alla cosa in sé, di fatto la ragione pura ci permette di cogliere solo una nostra rappresentazione dell'oggetto conosciuto. Esso rientrerà nei limiti della ragione stessa. La distinzione tra cosa conosciuta e modo con cui la conosciamo diviene problematica, se anche "cosa" diventa una proprietà che una cosa ha in quanto è conosciuta. La realtà di ciò che esiste - compreso Dio - da un punto di vista speculativo sembra doversi ricercare entro i limiti dei nuovi trascendentali. La storia della Chiesa ha lunghe pagine che raccontano la lotta contro il "modernismo", cioè la nuova interpretazione della dottrina cristiana alla luce della filosofia moderna, specialmente post-kantiana. La presa di posizione più importante è quella del Concilio Vaticano I. Da un punto di vista dell'atteggiamento disciplinare e pastorale, mi pare che sia il Concilio Vaticano II a segnare una svolta, abbandonando un atteggiamento di difesa in favore del dialogo. Anche i teologi sono stati responsabilizzati nella loro ricerca e non più solo controllati.

Per Kant il centro di tutto il pensiero è l'*io penso*, cui fanno capo le categorie. L'*io penso* deve poter accompagnare ogni rappresentazione, altrimenti avremmo una rappresentazione senza che alcuno la pensi. Tuttavia la filosofia kantiana non ha una impostazione che cerca di far emergere tutte le verità filosofiche dall'*io* presente a se stesso. Questo avverrà dopo Kant.

Dopo Kant

Come la filosofia neoplatonica dell'impero romano era arrivata a costruire una visione del mondo ove dall'Uno emanavano le molteplici entità via via più imperfette (fino a quelle materiali), così l'idealismo tende a costruire una visione del mondo che abbracci tutto. Solo che partirà della presenza a se stesso dell'*io*, che non è né l'*io* mio né l'*io* tuo, ma l'*io* trascendentale, presupposto ad ogni pensiero, presupposto ad ogni giudizio, ad ogni predicazione di un predicato ad un soggetto (occorre infatti un *io* che dica quella proposizione e che sia presente a se stesso per poter sostenere : "*io*

dico che...”). La realtà delle cose diventa la realtà di ciò che l’io pensa, cioè l’unica realtà sono i contenuti del pensiero, le cose pensate. Invece di partire dalla perfezione dell’Uno che via via si frammenta nel molteplice, questa nuova gnosi parte necessariamente da un “io penso” imperfetto che in qualche modo si elabora e cresce, perché il pensiero - questa almeno è l’impressione che ne abbiamo - si sviluppa ed evolve, e in ogni caso è dinamico e dialettico (si contrappongono opinioni diverse anche in uno stesso soggetto). L’io trascendentale, con Hegel, diventa lo Spirito, che è "storia".

La tentazione dei secoli precedenti, cioè quella del sistema filosofico onnicomprensivo e coerente, resta anche nell’idealismo, e si assiste ad uno sforzo geniale, appunto, di ricavare un molteplice assai vario (compresi i sentimenti, perché i nostri autori sono soprattutto tedeschi e vivono nel periodo del romanticismo tedesco) partendo dall’io ed usando il principio di non contraddizione come strumento di elaborazione. Inevitabilmente il fondamento di ogni valutazione morale diventerà l’io, se non quello personale di Tizio o Caio, quello almeno incarnato dal legislatore. Hegel diede una sorta di copertura teorica all’arbitrio di molti regimi totalitari.

Ma la cosa più impressionante è che nell’idealismo si ha una tendenza a ripetere quello che la teologia razionale diceva di Dio : basta togliere la “D” e mettere al maiuscolo la “i”²¹⁸. Di fatto l’uomo si erge ancora una volta ad arbitro del bene e del male. Questo Kant non lo accettava. Inoltre, paradossalmente, nessuno riusciva a riconoscersi in questo “Io” enfaticizzato, spersonalizzato.

Da qui una reazione, sempre nei limiti della filosofia post-kantiana, per rivalutare l’io personale. Sarà la filosofia dell’esistenza, detta anche esistenzialismo. Va tuttavia notato che la concezione di persona non è più quella scolastica, ereditata dalla teologia dei primi Concili ecumenici della Chiesa e codificata da Boezio nella formula celebre: “individuo di natura razionale”. Ora la persona è semplicemente l’io presente a se stesso prima di ogni giudizio o proposizione (io trascendentale nel senso di Kant)²¹⁹.

Grazie soprattutto ad Husserl, che mise da parte il problema dell’esistenza della cosa in sé per dedicarsi all’analisi dei contenuti concettuali (essenze) così come appaiono (analisi fenomenologica), l’io si affacciò più umilmente alla propria autocoscienza

218 Cf. ALFREDO SONELLI, *La filosofia nei secoli* (testo per i licei), Vol. III, Ed. Tramontana, Milano 1957, pagg. 20-21, 28.

219 Possiamo ricordare che gli angeli, secondo Tommaso e tanti altri autori cui si riferisce, conoscono appunto per autocoscienza. La persona umana diventa, col pensiero moderno, una persona “angelica”, spirituale. Uno dei problemi della nuova teologia è quello di spiegare come mai in Cristo, che ha due autocoscienze, una umana ed una divina, non ci siano anche due persone.

(sempre nel senso trascendentale di presenza a se stesso, di condizione di possibilità di ogni giudizio anche riflesso, e non nel senso dell'io che giudica se stesso), cogliendosi come limitato, come esistente di esistenza di cui non è padrone. Nella nuova visione l'io si sente anche di fronte ad un limite: può abusare della sua libertà, mentre nella visione idealista non c'era altro limite di quello che l'io stesso poneva.

Heidegger fece un altro passo avanti. Non più un io generico, come nell'idealismo, ma un io umano. Non nel senso dell'io di un animale razionale che, mentre conosce, conosce il suo conoscere. Questa sarebbe una conoscenza riflessa, esprimibile in giudizi (categoriale, anche se le categorie non andrebbero cercate tra i generi delle cose come fa la tradizione aristotelica, ma all'interno del pensare, come fece Kant). Si tratterebbe invece di cogliere i trascendentali come legati ad un "io penso", anch'esso trascendentale, che tuttavia è concretamente un io umano.

Un altro importante suggerimento è che Heidegger, a differenza del suo maestro Husserl che cercava una conoscenza contemplativa, disinteressata, intende l'esser-nel-mondo dell'uomo come un progettare. Più o meno come, in ambiti ristretti, la scienza conosce quando sa costruire. La trascendenza è progetto, è atto della libertà. In questo la distinzione tra ragion pratica e ragion pura viene tolta.

Successivamente, a livello della filosofia trascendentale, qualche autore tende a togliere la distinzione tra intelletto e volontà²²⁰: la causa per cui ci sono tante filosofie diverse non sarebbe, come diceva Kant, che la ragione ha preteso di oltrepassare i suoi limiti, ma perché le verità più profonde vengono fatte dal filosofo, dalla sua decisione di comprendere la sua vita in un modo piuttosto che in un altro. Potremmo dire: un convincimento scelto, un'opzione per una certa metafisica. Questo può portare ad un arbitrio nel porre i valori.

Concludendo

Ripercorrendo il cammino fatto dalla filosofia, prima unita e poi pian piano separata dalle scienze, mi sembra di trovare comunque una pretesa di essere un sapere che afferma la verità delle proprie posizioni. Anche quando la filosofia moderna si è staccata dalla filosofia scolastica, a sua volta divisa (e non abbiamo accennato a tante dottrine interessanti, ma abbiamo solo fatto alcuni esempi significativi), la contrapposizione tra i filosofi ha sempre visto una pretesa di

220 Cf. G. MUSCHALEK, *Certitude de foi et liberté*, Desclée De Brower, Paris 1972: pagg. 38-39, 94-95. J. B. METZ, voce *Decisione* in H. FRIES, *Dizionario teologico*, trad. it. Queriniana, Brescia, 1968 (2a ed.), pagg. 435-436.

veridicità nelle proprie posizioni. Anche lo scettico pretende di aver ragione nei confronti di chi scettico non è.

Occorre dunque cercare all'interno delle teorie esaminate dei fattori che possano indurre a sostenere che la filosofia inevitabilmente non può che essere un genere letterario, al di là delle intenzioni dei singoli autori.

Io credo che questo sia possibile esaminando le conseguenze di una semantica porfiriana, cui abbiamo già accennato. Di questo ci occuperemo solo dopo aver dato un'occhiata al problema del modernismo in teologia.

La scolastica e la rivoluzione scientifica: i binari paralleli

Quale scienza?

Cartesio cercò di costruire da capo la filosofia prendendo a modello la sua grande conquista in campo matematico: la geometria analitica. Kant cercò di fondare la filosofia avendo presente la fisica di Newton. Tutti lamentavano l'incertezza della metafisica o della filosofia: l'incapacità di trovare un consenso, il che non avveniva per le scienze matematiche, fisiche e naturali.

Nessuno dubita che la geometria analitica e la fisica di Newton siano scienze, anche se non coincidono con quello che Aristotele chiamava *epistème*.

Il rifiuto dell'*epistème* ed anche di un uso della logica formale sillogistica era iniziato prima di Cartesio. Questo rifiuto fu anche teorizzato, ai tempi di Cartesio (1596-1650), da Francesco Bacone (1561 - 1626), che propone un *Novum Organon*, dove va ricordato che *Organon* era il nome che in greco si dava all'insieme delle opere logiche di Aristotele.

Galileo (1564 – 1642) aveva iniziato una nuova fisica sullo stile di Archimede: una fisica matematica. Questo però non era di per sé qualcosa di anti-aristotelico, perché Aristotele approvava la fisica-matematica, anche se aveva preferito fare una fisica che non comportava conoscenze matematiche o geometriche. Neppure implicava la separazione della filosofia dalle scienze: Galileo si definiva ancora “filosofo”.

Una cosa che accomuna Galileo e Francesco Bacone è l'attenzione all'induzione. Quella di Galileo, l'induzione sperimentale, diventerà il criterio di controllo nuovo, diverso dalla deduzione del sillogismo epistemico, fondato sull'osservazione e sull'intuizione²²¹ che permette di passare da giudizi singolari a giudizi universali immediati. Li accomuna pure, in qualche modo, il concetto che conosciamo qualcosa quando siamo capaci di riprodurla, nell'esperimento per Galileo, nel sapere delle arti meccaniche (in senso aristotelico) per Bacone. Li accomuna il rifiuto dell'argomento di autorità: *ipse* (ovviamente Aristotele) *dixit*.

221 L'induzione di cui Aristotele parla alla fine degli *Analitici Posteriori* si fonda sulla sola capacità di capire: per questo l'ho chiamata qui “intuizione”.

Soprattutto li accomuna, ed in qualche modo accomuna tutta la scienza e la filosofia fino ai nostri giorni, il rifiuto della natura o “essenza” come spiegazione, nel senso del sillogismo epistemico.

Intendiamoci bene! Aristotele non pretendeva di conoscere le nature delle cose. Ma se la natura era la spiegazione delle proprietà perché era principio delle capacità operative delle cose, e noi scopriamo la natura delle cose man mano che mettiamo a fuoco quali siano le capacità loro proprie, specifiche e non generiche, man mano che riusciamo a mettere a fuoco queste proprietà, mettiamo a fuoco anche la natura di chi le possiede e la nostra esperienza passa dal “sapere che” al “sapere perché”.

Ovviamente non è facile capire quando una caratteristica è proprietà di una certa specie di cose. Le caratteristiche che balzano più facilmente agli occhi sono caratteristiche comuni a più cose di specie diverse, sono cioè generiche. Fin dall'inizio della *Fisica* Aristotele dichiara che la nostra scienza va dal vago e confuso verso ciò che è preciso e specifico.

Ma gli aristotelici cercavano nella logica, piuttosto che nell'osservazione, lo strumento per costruire la scienza. La semantica porfiriana va dalle nozioni alle cose, ed una nozione vaga e confusa è un segno di un linguaggio mentale ambiguo, generatore di equivoci. Questa eredità passerà anche alla nuova scienza (la matematica permette maggior precisione concettuale) ed alla nuova filosofia, che esigerà di partire da idee chiare e distinte. Ma le pretese nozioni che i sedicenti aristotelici prendevano dall'albero di Porfirio e dal gioco delle qualità affini e contrarie, ereditate dalla filosofia greca, verranno rifiutate.

“Il tentar l’essenza, l’ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sostanze elementari che nelle remotissime e celesti: e a me pare di essere egualmente ignaro della sostanza della Terra che della Luna, delle nubi elementari che delle macchie del Sole; né veggo che nell’intender queste sostanze vicine aviamo altro vantaggio che la copia de’ particolari, ma tutti egualmente ignoti, per i quali andiamo vagando, trapassando con pochissimo o niuno acquisto dall’uno all’altro. E se, domandando io qual sia la sostanza delle nugole, mi sarà detto che è un vapore umido, io di nuovo desidererò sapere che cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato, essere acqua, per virtù del caldo attenuata, ed in quella risolta; ma io, egualmente dubbioso di ciò che sia l’acqua, ricercandolo, intenderò finalmente, esser quel corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo: ma tal notizia dell’acqua è solamente più vicina e dependente da più sensi, ma non più

intrinseca di quella che io aveva per avanti nelle nugole”²²².

Sofia Vanni Rovighi, commentando la posizione di Galileo²²³, ci porta un esempio di quello che era diventato l’aristotelismo cui si opponeva Galileo.

Un suo avversario, Antonio Rocco, per ribattere l’obiezione che con la teoria delle forme sostanziali non si può spiegare come dai fumi del mosto nascano i moscerini, ci offre il seguente esempio di dimostrazione scientifica “aristotelica”:

“Ed al proposito di moscioni, la materia loro propinqua è il fumo del mosto, la quale ha però, nel suo modo, forma (tal qual si sia) informe o imperfetta di quella fumosità; questo fumo ha del terreo sottile, ed il calore che trae di sua natura dal mosto è anco umido grandemente, le quali disposizioni sono attissime alla formazione di questi imperfetti animaletti: la terrestreità gli serve per sussistenza stabile; l’umidità per impastargli, a punto come l’acqua nella farina per fare il pane; il caldo per dargli principio di vita e di operazione; la rarità leggiera aerea, per somministrargli spiriti agili al movimento. Tali sono le disposizioni, ma però con qualche difetto, onde da gli agenti, per mezzo delle qualità contrarie, devono ridursi all’ultima intiera perfezione. Il terrestre, dunque, che nel fumo è raro e dissolto, deve dall’umido connettersi con l’attività del caldo operativo, nel modo che si stringe o rapprende il latte col fuoco; e così alla terra, secca e fredda, si oppongono in questa azione i contrari, cioè il caldo e l’umido. La superfluità dell’umido, repugnante alla solidità e consistenza, a proporzione da temperato terreo secco coll’aiuto del calore si asciuga e si agiusta; il caldo inordinato da freddo acqueo si riduce a dovuta temperie, e l’agilità aerea di semplice naturalezza prende indifferenza per il moto animale. Or il fumo, fatto denso, temperato, mobile, indifferente, non è più fumo, ha persa la sua forma, ed in questa maniera dal suo distruggersi si è generata la natura de’ moscioni[...]”²²⁴.

La spiegazione che il Rocco ci offre si fonda sulla teoria dei quattro elementi, ciascuno dei quali è dotato di due proprietà, ognuna opposta a quella di un altro elemento (la terra è fredda e secca, l’acqua è fredda ma umida, l’aria è pure umida ma calda, ed il fuoco è secco e caldo), in modo che ciascun elemento ha qualcosa che lo può legare ad un altro per affinità, ed insieme qualcosa che lo rende incompatibile per opposizione. Da questo punto di vista cercare una

222 *Delle macchie del sole*, 3a lettera a M. Velsari, in *Le Opere di Galileo*, Edizione nazionale, ristampa, Firenze 1929-1933, vol. V, pag. 187; citato in S. VANNI ROVIGHI, *Gnoseologia*, *Op. cit.*, pag. 104.

223 *Op. cit.*, pag. 107-108 (nota 26).

224 ANTONIO ROCCO, *Esercitazioni filosofiche*, pubblicate nel vol. VII delle *Opere di Galileo*, pag. 611.

spiegazione che risale ai primi componenti presenti nelle cose, o elementi, che sono indubbiamente cause materiali, vorrebbe dire spiegare, partendo dalle proprietà degli elementi, la generazione dei moscerini dal vapore del mosto.

Questa deformazione del pensiero di Aristotele cadeva nel ridicolo, pretendendo di essere scienza. Il risultato fu che si gettò l'acqua sporca col bambino, assumendo nella ricerca scientifica posizioni filosofiche che, col tempo, si riveleranno estrapolazioni metafisiche.

I due binari

La filosofia aristotelica, anche critica nei confronti di certe tesi aristoteliche come nella scuola francescana, era però entrata fino in fondo nella teologia. In una società civile fondata sulla fede cristiana non credo fosse pensabile eliminare la filosofia.

C'erano due possibilità.

La prima era di aggiornare la filosofia scolastica rendendola compatibile col procedere delle scienze matematiche, fisiche e naturali, dove l'ideale era di arrivare un giorno a matematizzare tutto lo scibile, e dove il criterio di controllo era il metodo sperimentale. Questo tentativo portò a distinguere la cosmologia filosofica dalla cosmologia sperimentale, la psicologia filosofica (filosofia della natura animata: in greco “anima” è “*psyche*”) dalla psicologia sperimentale... Nacquero interessanti interpretazioni: ad esempio la scienza sperimentale descrive con le sue leggi il “come”, mentre la scienza filosofica descrive il “che cosa”. Maritain dirà che la scienza filosofica ha per “*scientia rectrix*” la metafisica, così come la scienza galileiana ha per “*scientia rectrix*” la matematica.

La seconda possibilità era di fare una nuova filosofia, che imitasse il metodo delle scienze matematiche e fisiche (quelle naturali erano ancora troppo lontane da una matematizzazione, erano descrittive, erano... ancora aristoteliche). Cartesio, col suo discorso sul metodo, introduzione ad un trattato di diottrica e altri argomenti scientifici, diventa l'iniziatore di questo nuovo percorso.

La cosa più interessante è che egli riduce tutto a *res extensa* e *res cogitans*. La prima è l'oggetto dell'osservazione e delle scienze; la seconda è l'oggetto dell'auto-consapevolezza dell'intelletto.

In questo modo la nuova filosofia imbocca un binario parallelo rispetto alla scienza: anche se si cerca di usare un metodo che nella ricerca scientifica ha dato ottimi risultati, ci si occupa di cose diverse. La filosofia (e, con lei, la nuova teologia) rompe ogni rapporto con le discipline scientifiche e viene classificata con le discipline umanistiche.

Mi sembra molto probabile che dietro a questa posizione ci sia una sorta di reazione da parte dei filosofi a ciò che era accaduto alla fisica aristotelica quando Galileo aveva ridicolizzato certe sue pretese di scientificità. Potrebbe essere una reazione anche inconscia: chi si scotta toccando qualcosa, dopo la evita istintivamente.

Quando la filosofia moderna prenderà il sopravvento nei programmi scolastici, anche la filosofia scolastica verrà abbandonata, ridotta a curiosità storica, oppure a momento superato dell'evoluzione dello spirito. In ogni caso anch'essa verrà definitivamente relegata tra le discipline umanistiche.

Questa situazione non pare definitiva.

Col passare del tempo molti scienziati si sono interessati ai fondamenti delle loro discipline, e questo ha fatto riscoprire Aristotele, piuttosto che Cartesio. Oggi le cattedre di metafisica ed ontologia si stanno moltiplicando in tutto il mondo.

Le neuroscienze e le scienze cognitive hanno cominciato ad invadere il campo dell'autocoscienza, riscoprendo l'attualità di posizioni scolastiche e denunciando incompatibilità col dualismo cartesiano.

I teologi tradizionalisti continuano a studiare Tommaso d'Aquino, ma certe volte sembra che lo facciano più per fede che per evidenza razionale. I teologi più vicini alla filosofia moderna guardano con diffidenza il progredire dell'invasione del loro campo da parte delle discipline scientifiche.

Occorre pazienza. Se la filosofia tornerà ad emergere tra le discipline scientifiche come scienza dei fondamenti, così come era considerata al tempo di Tommaso, anche la teologia potrà tornare a dire, ovviamente solo per analogia, di essere un sapere scientifico.

La crisi modernista

Premessa

Non è facile esporre la storia. Si finisce sempre per evidenziare certi aspetti trascurandone altri, dando un quadro parziale. Se, poi, chi ci ascolta pensa che tale quadro sia invece totale, finirà per farsi un'idea sbagliata.

La Chiesa cattolica ha diffidato della filosofia moderna, contrapponendole quella tradizionale, e privilegiando, delle tre grandi scuole, fondate su Tommaso d'Aquino, su Bonaventura e Giovanni Duns Scoto, ed infine su Francisco Suarez, quella di Tommaso d'Aquino.

Che cosa mi propongo, parlando del pensiero di Tommaso d'Aquino e dell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII²²⁵? Mi propongo di far vedere come Leone XIII, nella lotta contro il modernismo, si appoggiò alla dottrina di Tommaso, anzi la impose. Tuttavia il risultato fu discutibile. Appena la Chiesa, col Vaticano II, ha dato libertà di ricerca ai teologi, chiudendo i tempi del Sant'Uffizio, il fiorire di studi ed approfondimenti tomistici è andato di pari passo con rifiuti espliciti del pensiero di Tommaso e tentativi essi pure espliciti di fondare la teologia cattolica su altre filosofie. L'idea di fondo, che col tempo è emersa a consapevolezza, è che le filosofie, a differenza delle scienze, siano solo un mezzo di esprimersi di una cultura. Dobbiamo esprimerci col linguaggio del nostro tempo, per predicare il Vangelo, non col linguaggio della scolastica. Potremmo dire che la filosofia è un genere letterario.

Joseph Ratzinger, allora Cardinale, scrisse su *La Civiltà cattolica*, nel 1996²²⁶:

“Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i Preambula Fidei con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati.”.

Il razionalismo neoscolastico era quello dei tomisti del Sant'Uffizio (ma pure

225 L'enciclica è del 4 agosto 1879, ma ci interessano anche i tempi successivi, e le encicliche degli altri Sommi Pontefici in lotta contro il modernismo.

226 Volume quarto, pag. 490.

della scuola scotista). Dipingere i funzionari del Sant'Uffizio come una polizia segreta di uno stato autoritario è stata una mossa vincente presso il clero, dal più umile parroco ai professori di teologia dei seminari, ai vescovi stessi, ma anche presso la gente comune, credente o non credente, che difficilmente ama gli agenti dei regimi totalitari, incaricati di censurare le opinioni e rendere inoffensivi i dissidenti. Questo sentimento è talmente diffuso, dopo i grandi regimi totalitari del XX secolo, che preferiamo identificare la necessità di convivere in pace con la necessità di ridurre ad opinione tutto ciò che riguarda la religione e la morale²²⁷.

Fra qualche tempo, e da quanto sento dire già alcuni lo fanno, gli storici faranno notare come nel Sant'Uffizio e nella precedente Inquisizione vi erano però anche garanzie che nemmeno gli stati più “democratici” hanno avuto nei loro ordinamenti giuridici; mentre le intransigenze, nella società attuale, sono rimaste con tutte le corrispondenti crudeltà ed ingiustizie, anche se non più mascherate sotto il mantello della morale o della religiosità: hanno solo cambiato mantello, ad esempio vestendo quello della libertà o della democrazia.

Sempre in quegli anni, presentando il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, il Card. Ratzinger scriveva:

“Molti libri di religione non osano più neanche dire: Cristo è *risorto*. La questione della verità di questa esperienza rimane aperta. Con un simile ecclesiocentrismo dilatato si giunge finalmente allo schema di pensiero dell'idealismo tedesco: tutto si muove solo all'interno della coscienza; in questo caso, della coscienza della Chiesa (la Chiesa crede, celebra, ecc.). Il Catechismo voleva e vuole parlare franco e chiaro al riguardo: Cristo è *risorto*. Il Catechismo confessa la fede come realtà, non soltanto come contenuto della coscienza dei cristiani.”²²⁸.

Rifiutando sia il razionalismo neoscolastico sia la filosofia tedesca, egli non ha però rifiutato la filosofia. Divenuto Papa, ha introdotto nuovamente nel curriculum degli studi in preparazione al sacerdozio quelle materie filosofiche che le norme post-conciliari avevano ridotto a poca cosa.

227 Sono grato ad un amico magistrato per avermi fatto notare questa identificazione delle due necessità, tipica della nostra cultura.

228 J. RATZINGER, C. SCHÖNBORN, *Breve introduzione al Catechismo della Chiesa cattolica*, Città Nuova, Roma 2005 (terza ed.; l'originale tedesco è del 1993 e la traduzione italiana del 1994), pag. 29.

La lotta contro gli errori della modernità

Se mi domando contro quali aspetti della cultura “moderna”, in cui sono stato educato nelle scuole pubbliche, la Chiesa abbia lottato, penso di poterne elencare solo alcuni.

Il primo è la laicità dello stato inteso come indipendenza dell'autorità civile dalla religiosità e da un'etica che si appelli a Dio. Ma è possibile?

Lasciarsi uccidere piuttosto che prostrarsi alla dea Roma, rimproverare pubblicamente l'Imperatore per un atto di crudeltà verso certi suoi sudditi, pretendere di poter dichiarare deposto l'Imperatore del Sacro Romano Impero o il sovrano di uno stato ufficialmente cristiano, invitare al dissenso civile i cittadini di uno stato che proclama lecite cose sulle quali non ha diritto di legiferare, perché il diritto naturale è sopra il diritto positivo (con una espressione molto antropomorfa, si dice che nemmeno Dio può dispensare dalla morale naturale!)... tutte queste cose mi sembrano sfaccettature di una stessa rivendicazione: Dio e la coscienza personale vengono prima dell'autorità civile.

La risposta del laicismo è scontata: in questo modo si pretende di poter fare le guerre di religione. Ma la storia ha già smentito questa risposta: se non c'è un interesse politico (e forse anche economico: il potere e la ricchezza) camuffato col mantello della religiosità, non ci sono problemi ad una convivenza plurireligiosa o anche pluri-etnica. Un solo esempio rende evidente questo fatto: non le autorità delle diverse religioni, ma solo i regimi totalitari hanno soppresso il movimento dello scoutismo giovanile, fondato agli inizi del XX secolo da Sir Robert Baden Powell.

Un altro argomento per il quale la Chiesa ha indubbiamente lottato è quello della libertà di mercato. Nella morale scolastica e nelle società del Sacro Romano Impero c'era il divieto di alzare il giusto prezzo per guadagnare di più nello scambio di beni: è un furto, dove chi guadagna approfitta del bisogno dell'altro, altrimenti questi, sapendo che il prezzo viene aumentato, non comprerebbe il bene facendosi derubare. Poiché un commerciante deve vivere del proprio lavoro, gli è lecito aumentare i prezzi quanto basta per poter mantenere se stesso e la propria famiglia, ma senza avidità di guadagno. Quest'ultima condizione non è facile da verificare e la gente presume che il mercante sia comunque avido di guadagno: per questo ai chierici è stato ed è ancora proibito di esercitare il commercio. Il giusto prezzo, poi, lo stabilisce l'autorità competente, come avviene in Italia per i tabacchi o per i carburanti. Invece il libero mercato parte dal presupposto della liceità di guadagnare quanto più è possibile: il giusto

prezzo lo stabilisce la legge della domanda e dell'offerta. Alla libertà di scambio si opporrebbe, come fattore di moderazione, la libertà di concorrenza: chi alza il prezzo più degli altri non riesce a vendere. Questa teoria suppone che i commercianti siano così onesti da non accordarsi per far crescere i prezzi fingendo una certa qual concorrenza. Indubbiamente esistono organi di controllo perché questo non avvenga. Ma... *quis custodiet custodes?*

Ci sarebbe da fare un lungo discorso sulla strenua opposizione della Chiesa al prestito ad interesse del denaro o di qualsiasi bene il cui uso consista nel distruggere il bene stesso. Per esempio: un panino posso venderlo o regalarlo ad un affamato, ma non posso affittarlo e nemmeno prestarlo a chi vuole mangiarlo. L'usuraio pretende di "affittare" il denaro, che è fatto per essere speso ed il cui valore è solo quello della somma che lui ha dato al debitore. Il problema del prestito del denaro è complesso da valutare, ma è tutt'ora aperto da un punto di vista teologico. Il compenso dovuto alla banca per il servizio che ci fa, non va confuso con un "prestare denaro ad interesse".

Più in generale nella modernità la morale, la giustizia (nel senso della morale naturale) e la religione vengono espulse dalle leggi della vita civile e relegate alla sfera del gusto privato. Ognuno è libero di fare quello che vuole purché non impedisca all'altro di essere altrettanto libero. Libertà, uguaglianza e fraternità sono i nuovi fondamenti della vita civile, precisando che la fraternità non ha nulla a che vedere con la famiglia, ma solo col patto sociale: una fraternità tra liberi associati.

Il liberalismo è stato un movimento che ha superato i confini delle nazioni, che ha avuto i suoi martiri. Ernesto Guevara, alla Conferenza mondiale sul commercio e lo sviluppo di Ginevra, nel marzo 1964, fece notare il paradosso: "libere volpi fra libere galline". Tuttavia le guerre per capovolgere i regimi ingiusti sono rimaste, nel nome e nel sentimento degli stessi oppressi, "guerre di liberazione" e persino i teologi hanno parlato di "teologia della liberazione". Se uno entra nel linguaggio della filosofia e teologia medioevali non può non notare che uno avrebbe parlato di guerre giuste, di regimi ingiusti... La giustizia è una virtù, non la libertà, che è piuttosto condizione perché si possa avere anche il male morale.

Però la nostra sensibilità è stata educata alla libertà come valore supremo. La storia ci viene insegnata a scuola come evoluzione verso le libertà democratiche, come lotta contro il paternalismo autoritario della Chiesa e dell'*ancien régime*.

L'8 dicembre 1864 Pio IX promulgava, con l'enciclica *Quanta cura*, una raccolta

(*Sillabo*) di errori che aveva denunciato in altri discorsi sulla scia dei pontefici precedenti. Alcuni di questi errori, nella nostra sensibilità, sono invece sentiti come valori.

Questo è tanto vero che nel 1957 Ernesto Rossi curò un'edizione del *Sillabo* in italiano per l'editore Parenti di Firenze. Gli sembrava che il modo migliore per far vedere la falsità della Chiesa fosse appunto quella di palesarne il pensiero. La Chiesa condannava la libertà di coscienza e di culto, la libertà di parola e di stampa, la democrazia...

Cito un passo da un discorso (Milano, 26 giugno 1892) del Gran Maestro della Massoneria, Adriano Lemmi²²⁹:

“Voi lo sapete: la Massoneria vuole liberata l'umanità, nel campo morale, dall'egoismo, nel campo sociale, dal privilegio, nel campo politico, dalla tirannide: cioè vuole fratellanza, uguaglianza e libertà. Essa incarnò nel vero le antiche leggende della lotta fra il bene e il male: attraverso i secoli combatté con le armi, con l'insegnamento, col sacrificio: alternò vittorie e sconfitte: ma né quelle la inorgogliarono, né queste la disanimarono: la sua bandiera non si piegò mai [...]

A noi spetta coltivare e custodire le conquiste del progresso e della giustizia sociale. La missione è alta del pari e difficile: una immensa congerie di mali affligge l'umanità: molti sono i tristi che cercano nell'altrui abiezione il proprio predominio; e muti e sordi al senso morale, gonfi d'egoismo, vogliono che tutti soffrano per godere, che tutti servano per comandare. Per essi la libertà è una sventura, l'uguaglianza un delitto, la fratellanza una puerile utopia. Essi vorrebbero ricondurre la società a' tempi bui, quando l'uomo giaceva smorto ed impaurito sotto la sferza dei despoti e l'infula dei sacerdoti. Vorrebbero che ricominciasse quel lento annichilirsi dell'intelletto e della coscienza per cui nelle viscere della società, strema di forze attive e vitali, si occulterebbero e marcirebbero, come sotto una enorme ghiacciaia, i germi dell'umano incivilimento.”

Se prescindiamo dall'unità d'Italia appena realizzata a scapito dei regimi precedenti e dello Stato Pontificio, quali sono i punti fermi di questo programma della modernità? Possiamo evidenziarne alcuni:

- la fine definitiva del Sacro Romano Impero e dell'alleanza tra Chiesa e autorità

229 MOLA A. A., *Adriano Lemmi*, Erasmo, Roma 1985, pagg. 79-80.

civile;

- un rapporto immediato tra Stato e cittadino, senza più mediazione da parte delle famiglie;

- ognuno è libero di fare quello che vuole, purché non pregiudichi uguale libertà all'altro;

- il diritto è fondato sul patto sociale: in altre parole esiste solo il diritto positivo (è giusto perché così si è stabilito) e non c'è più diritto naturale (poiché così è giusto, così si deve ordinare, altrimenti la legge non è più una legge, ma una prepotenza);

- la morale e la religiosità sono un fatto di gusto o di opzione privati.

Nel contrapporsi a questo programma, la Chiesa univa, nei suoi argomenti, l'aspetto di difesa della legittimità dello Stato della Chiesa alla difesa di principi generali di etica e fede. Gli avversari avevano buon gioco nel servirsi dei primi (gli argomenti a difesa del potere temporale) per colpire anche i secondi.

Quando, al tempo di Giovanni XXIII, il papa decise di cambiare atteggiamento verso il mondo moderno, si ebbe nuovamente una grande confusione. Non sono pochi coloro che ritengono che, col Concilio Vaticano II, la Chiesa abbia cambiato la sua dottrina contraddicendosi.

Facciamo un esempio di proposizione condannata come indifferentismo dal *Sillabo* di Pio IX.

“XV. È libero ciascun uomo di abbracciare e professare quella religione che, sulla scorta del lume della ragione, avrà reputato essere vera.”

La dichiarazione *Dignitatis humanae* del Vaticano II, al n. 2, inizia così:

“Questo Concilio Vaticano dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata.”

Perché vediamo una contraddizione? Perché Pio IX condanna la libertà religiosa ed il Vaticano II la dichiara invece un valore? Educati nella mentalità di Hobbes e del patto sociale, ogni norma è per noi come una regola del gioco, da prendere assolutamente alla lettera e senza possibilità di eccezioni non previste. Siamo anche figli di Guglielmo di Ockham: vige un volontarismo assoluto (l'obbedienza alla legge è il fondamento del bene) e si esige un linguaggio che non permetta analogie o sfumature di significato, governato da una logica puramente formale. Con questa mentalità, è inevitabile dire che la frase del Vaticano II contraddice o almeno implica la falsità della frase del *Sillabo*.

Non ammettiamo che si possano fare distinzioni più sottili, ad esempio tra peccato o errore da odiare, e peccatore da amare. Non ammettiamo che, banalmente, si possa far notare che Pio IX aveva studiato la morale, e sapeva che la coscienza erronea in buona fede obbliga... Le frasi, prese come sono, alla lettera, bastano a pronunciare il verdetto: la Chiesa ha cambiato l'insegnamento e non soltanto l'atteggiamento da usare nella prassi pastorale.

A questo punto abbiamo due sole possibilità, mi sembra, se crediamo che la dottrina cristiana sia tutelata da Dio, per evitare l'errore e la eterodossia.

La prima è negare la validità del Vaticano II.

La seconda è sostenere che la verità è fondata anche sulla contraddizione, in una visione dinamica del pensiero che progredisce mediante tesi, antitesi e (se ci riesce) sintesi.

L'allusione all'idealismo tedesco ci porta ad approfondire un ulteriore punto, molto rilevante in teologia: la lotta della Chiesa contro una parte della filosofia moderna. Dico: "una parte", perché identificare la filosofia moderna con le correnti maggiormente studiate nelle scuole, nei programmi stabiliti dalle competenti autorità, sarebbe una ingenuità. Tutti sappiamo quante premesse ideologiche guidassero coloro che hanno stabilito i programmi scolastici (in Italia Giovanni Gentile ed il fascismo che, filosoficamente, come il nazismo tedesco, si appoggiava all'idealismo). Vediamo alcune posizioni condannate dal *Sillabo*.

III. L'umana ragione, senza tener alcun conto di Dio, è l'unico arbitro del vero e del falso, del bene e del male, è legge a se stessa, e con le sue forze naturali basta a procacciare il bene degli uomini e dei popoli.

IV. Tutte le verità della religione derivano dalla forza nativa dell'umana ragione, quindi la ragione è la prima norma, per cui l'uomo possa e debba

conseguire la conoscenza di tutte le verità di qualsiasi genere.

Per quanto sia difficile inquadrare le teorie filosofiche, specialmente quando ogni autore ha una sua teoria, un principio pare essere dominante: *tutto ciò che ci appare rientra nelle condizioni di possibilità dell'apparire*. Questo principio può essere interpretato in molti modi diversi. A Kant serviva come baluardo contro il “così è se vi pare” dello scettico Hume, perché quelle condizioni di possibilità, ammesso che la conoscenza termini al fenomeno e non alla cosa in se stessa, diventavano criterio di una oggettività; non più nel senso di una verità uguale per tutti perché il giudizio corrisponde alla realtà delle cose che è la stessa per tutti, ma solo nel senso di qualcosa che vale comunque per tutti. Gli idealisti cercarono di costruire un sistema filosofico fondato sull'io trascendentale, cioè l'io come condizione di possibilità dell'apparire. Altri hanno ridotto tutto al soggettivo, finendo in un relativismo scettico. Va da sé che anche ciò che conosciamo per fede, in quanto appare sullo schermo del nostro conoscere, rientrerebbe in quelle condizioni di possibilità. Da qui la superiorità della filosofia, della ragione cioè, che di esse si occupa, su qualunque altro sapere.

Non illudiamoci però che questa superiorità della ragione o della filosofia implichi una priorità della coscienza sul potere civile: l'io trascendentale non è l'io empirico, individuale... Hegel porrà l'autorità statale al culmine della eticità: ciò che è ordinato dall'autorità diventa per ciò stesso giusto.

Leone XIII, nella sua enciclica contro la Massoneria (*Humanum genus*, 20 aprile 1884), attribuisce ai Naturalisti (cioè alla corrente del pensiero moderno²³⁰) i fondamenti della dottrina massonica:

“Orbene, il caposaldo dei Naturalisti, come col nome stesso rivelano, consiste nella necessità che l'umana natura e la ragione umana siano maestre e sovrane in ogni cosa. Stabilito tale principio, essi poco si curano dei doveri verso Dio, o li sovvertono con opinioni vaghe ed erronee. Negano infatti che Dio ci abbia tramandato alcuna verità; non riconoscono alcun dogma religioso, alcuna verità che l'umana intelligenza non comprenda, alcun maestro a cui si debba credere per l'autorità dell'incarico.”.

Il Vaticano I, nella Costituzione *Dei Filius* (1870), aveva già assegnato un ruolo ben preciso, nel rispetto della piena autonomia, alla ragione umana. Tale ruolo si estendeva anche alla fede. Era quel ruolo che le scuole teologiche eredi della

230 Con il termine “naturalismo” l'*Enciclopedia Cattolica* indica tutta la corrente di pensiero che ha assunto l'autosufficienza della natura: in pratica tutto il pensiero moderno.

scolastica, soprattutto tomista e scotista, si erano sforzate di mettere a fuoco:

“Nondimeno, perché l’ossequio della nostra fede fosse conforme alla ragione, Iddio volle che agli interiori aiuti dello Spirito santo si aggiungessero anche gli argomenti esterni della sua rivelazione: fatti divini, cioè; e in primo luogo i miracoli e le profezie, che manifestando in modo chiarissimo l’onnipotenza di Dio e la sua scienza infinita, sono argomenti certissimi della divina rivelazione, adatti ad ogni intelligenza [*signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata.*].”

Quell'esser dichiarati “adatti ad ogni intelligenza” è in fondo coerente con la frase di Gesù : “Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro mai ha fatto, non avrebbero alcun peccato” (Gv 15, 24).

Il fatto che per credere occorra l'aiuto divino, la grazia, non significa che, con la sola ragione, non si possa riconoscere nel Cristo un vero profeta e non si sia responsabili del rifiuto di credergli. Non è il caso di aprire ora una esposizione della *Analysis fidei* secondo le varie scuole, ma anche se esse hanno fallito, come diceva l'allora Card. Ratzinger, resta un ruolo atto alla ragione di chiunque (e non solo dei dotti) da mettere a fuoco. Cosa, questa, che mette anche oggi in imbarazzo i teologi.

L'enciclica *Aeterni Patris*

Per superare questi problemi Leone XIII decise di lanciare la filosofia di S. Tommaso, con l'enciclica *Aeterni Patris Filius* del 4 agosto 1879²³¹. Vediamone alcuni passaggi.

“E poiché, come ammonisce l’Apostolo, è facile che "tramite la filosofia e la vana fallacia" (Col 2,18) le menti dei fedeli siano tratte in inganno e che si corrompa in essi la purezza della fede, perciò i Pastori supremi della Chiesa ritennero sempre loro dovere far progredire con tutti i mezzi anche la vera scienza, e nel tempo stesso provvedere con particolare vigilanza che secondo la norma della fede cattolica fossero dovunque insegnate tutte le umane discipline, ma specialmente la filosofia, da cui dipende in gran parte la diretta ragione di tutte le altre scienze. Noi pure, fra le altre cose, abbiamo brevemente segnalato ciò, Venerabili Fratelli, quando a Voi tutti

231 Il testo italiano è reperibile dal sito www.documentacatholicaomnia.eu; quello latino (ibidem reperibile) è in *Acta Sanctae Sedis*, vol. XII, Roma 1879, pagg. 97 – 115.

rivolgemmo la parola con la prima Lettera enciclica; ma ora l'importanza della materia e la condizione dei tempi Ci spingono a trattare nuovamente con Voi del modo di condurre gli studi di filosofia: esso deve corrispondere convenientemente al bene della fede ed alla stessa dignità delle scienze umane. [...]

Infine, alla filosofia compete difendere con ogni diligenza le divine verità rivelate, e opporsi a coloro che ardiscono contrastarle. Pertanto torna a gran vanto della filosofia essere considerata baluardo della fede e sicuro bastione della religione. "La dottrina del Salvatore, come attesta Clemente Alessandrino²³², è certamente perfetta in sé, e non è bisognosa di alcun aiuto essendo virtù e sapienza di Dio. La filosofia greca, unendosi ad essa, non rende più potente la verità, ma indebolisce le argomentazioni dei sofisti contro di lei e respinge le ingannevoli insidie tese contro la verità: pertanto fu detta siepe della vigna e trincea nel bisogno". Per la verità, come i nemici del nome cattolico, volendo combattere la religione, il più delle volte prendono dalla filosofia gli strumenti della loro guerra, così i difensori della sacra dottrina traggono dal seno della filosofia molte cose a difesa delle verità rivelate. [...]

Per la verità, sopra tutti i Dottori Scolastici, emerge come duce e maestro San Tommaso d'Aquino, il quale, come avverte il cardinale Gaetano²³³, "perché tenne in somma venerazione gli antichi sacri dottori, per questo ebbe in sorte, in certo qual modo, l'intelligenza di tutti". Le loro dottrine, come membra dello stesso corpo sparse qua e là, raccolse Tommaso e ne compose un tutto; le dispose con ordine meraviglioso, e le accrebbe con grandi aggiunte, così da meritare di essere stimato singolare presidio ed onore della Chiesa Cattolica. [...]

Noi dunque, mentre dichiariamo che si deve accogliere con aperto e grato animo tutto ciò che sapientemente è stato detto e che è stato inventato ed escogitato utilmente da chicchessia, esortiamo Voi tutti, Venerabili Fratelli, a rimettere in uso la sacra dottrina di San Tommaso e a propagarla il più largamente possibile, a tutela e ad onore della fede cattolica, per il bene della società, e ad incremento di tutte le scienze. [...]

Affinché poi non si abbia ad attingere la dottrina supposta invece della genuina, né la corrotta invece della pura, fate in modo che la sapienza di San Tommaso sia prelevata dalle sue proprie fonti, o per lo meno da quei

232 *Stromata*, I, 20.

233 *Commento* a II-II, q. 148, a. 4, *in fine*.

rivi che, usciti dallo stesso fonte, scorrono ancora puri e limpidissimi, secondo il sicuro e concorde giudizio dei dotti. Da quei ruscelli, poi, che pur si dicono sgorgati di là, ma di fatto crebbero da acque estranee e per niente salubri, procurate di tener lontani gli animi dei giovani. [...]"

Il problema che Leone XIII non poteva risolvere mi sembra essere il seguente: posso usare per un insegnamento scolastico la *Summa Theologiae*, ma per la sua comprensione come fare? Le allusioni alla filosofia rimandano a lunghe trattazioni nei commenti ad Aristotele, dove Tommaso non si limita ad esporre un proprio pensiero filosofico o a dare una interpretazione di Aristotele, ma deve far fronte alle problematiche del suo tempo. La lettura è faticosa ed improponibile da un punto di vista didattico a giovani del XIX-XX secolo. Personalmente credo che la scoperta del pensiero di Tommaso sia compito di una vita, non di alcuni anni di studio in preparazione al sacerdozio o ad un titolo accademico. La filosofia venne, di fatto, studiata su manuali di filosofia aristotelico-tomista e non sulle opere filosofiche dell'Aquinate. Le dispute si accesero. Alcuni gesuiti ottennero dalla Santa Sede il riconoscimento di 24 tesi che avrebbero dovuto comunque essere salvaguardate per poter rivendicare una propria fedeltà al pensiero di Tommaso d'Aquino. Ma un conto è imparare a memoria le tesi, un conto è capire di che cosa si tratti.

Il tomismo divenne così sinonimo di controllo da parte del Sant'Uffizio. Il Rosmini venne condannato per alcune sue tesi, spesso viene contrapposto alla scuola tomista e pochi sanno che a difenderlo fu, invece, un vecchio domenicano tomista²³⁴. L'averlo elevato all'onore degli altari ha creato il bisogno di precisare che con questo non si intendeva avvalorare certe sue tesi. Forse ci si dimenticava che, canonizzando e dichiarando Dottori della Chiesa Bonaventura e Tommaso, tutt'altro che concordi in filosofia, i Papi di allora ci avevano insegnato qualcosa che a noi forse sfugge anche oggi e che non è né il relativismo, né la riduzione della filosofia a genere letterario.

234 Cf. A. D'AMATO, *Il tomismo nell'ambiente domenicano bolognese nel secolo XIX*, in *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1981, vol. II, pagg. 384-410. A pag. 390 si accenna al P. Girolamo Gigli ed al ruolo da lui avuto, sotto Pio IX, nella difesa di Rosmini. Cf. E. PANELLA, *Il "Parere" del P. Girolamo Gigli sull'ortodossia di Antonio Rosmini*, in *Memorie Domenicane*, 1967, Firenze, pagg. 181-194.

La “nouvelle théologie” e la teologia positiva

Introduzione

Immaginiamo un edificio molto grande, con parti differenti e suggestive, costruite in epoche diverse, e tuttavia dotato di una sua unità architettonica e funzionale. Ad un certo punto diventerebbe sempre più difficile aggiungere qualcosa di totalmente nuovo. I nuovi architetti si troverebbero a dover cercare piuttosto soluzioni a problemi di mantenimento e restauro; pur cercando di inventare migliorie, saranno sempre condizionati dalle opere dei loro predecessori.

L'alternativa, per un architetto desideroso di esprimere una creatività innovativa, sarebbe allora quella di abbandonare l'edificio vecchio ed iniziarne uno nuovo.

Questa potrebbe essere l'immagine di quanto è accaduto nel XX secolo.

Gli architetti che hanno scelto il restauro e le migliorie sarebbero i teologi della teologia positiva, invece i teologi che hanno abbandonato l'edificio vecchio per realizzarne uno nuovo sarebbero i creatori della “nouvelle théologie”. Questo modo di denominare le correnti teologiche è solo mio, arbitrario, ma mi serve per distinguere.

Nella Chiesa Cattolica c'è un punto di svolta, il Concilio Ecumenico Vaticano II, con una premessa.

La premessa è la fine del potere temporale della Chiesa, alla fine del XIX secolo. I cristiani avevano nel passato, poco alla volta, costruito delle società cristiane. Nessuno può negare agli uomini il diritto di costituirsi in società civili, ed i cristiani sono uomini anch'essi. Però questi diritti non sono così semplici da rivendicare. Finché ci sono territori liberi, si può lasciare il paese dei propri padri per cercarne uno nuovo. Di fatto, però, si finisce per trovare sempre territori non del tutto liberi, e si finisce per far guerra a chi ci ha preceduto nell'occupazione di quei territori. Se invece si resta nel territorio dove si è nati, il rischio è di finire per far guerra con chi non condivide la propria fede. Per evitare questo si

dovrebbe distinguere ciò che è di Dio da ciò che è di Cesare.

Una società civile dove coincide ciò che è di Cesare con ciò che è di Dio rischia di vedere estranei o nemici coloro che non condividono la fede. Un esempio è quanto accadde nell'Occidente cristiano al tempo della grande frattura: per porre termine alle guerre si decise che ogni gruppo civile facente capo ad un governo (*regio*) avesse la sua fede (*religio*). Il principio diceva: “*Cuius regio, eius et religio*”. Questo voleva dire che, all'interno di ciascuno stato, chi non condivideva la fede era un separato (“eretico” viene dal greco “separato”), era dunque un eversivo da mettere in condizione di non poter nuocere.

Le esigenze dell'unità civile si sovrappongono così a quelle religiose e morali. Da un punto di vista morale non ha senso imporre una fede: se ci si dichiara credenti (professione di fede) per paura o per altri interessi (convivenza più facile, interessi economici, ...) la fede è inesistente, è solo una finzione. Invece da un punto di vista giuridico il cittadino deve pagare le tasse, non importa se volente o nolente: l'aspetto morale, cioè che lo faccia volentieri per un senso di giustizia, non è indispensabile. Lo stesso si può dire per il non essere un sovversivo in una società fondata sulla fede.

La riduzione della religiosità ad un fatto personale di gusto (*de gustibus non est disputandum*) comporta un'autorità civile al di sopra delle diverse religiosità e comporta anche la necessità di impedire che dei credenti si uniscano in una loro società civile in forza della fede, facendo una sorta di stato dentro lo stato. I servizi sociali (scuole, ospedali, ...) legati ad un associazionismo religioso vengono guardati con sospetto o persino resi impossibili. Persino il fatto che i bambini, futuri cittadini adulti, siano educati dai genitori in una determinata fede viene visto con sospetto.

Ma un credente non è facilmente disposto ad equiparare quella che per lui è una verità fondamentale della sua vita ad una questione di gusto soggettivo.

Resterebbe l'ipotesi di una società pluriconfessionale, dove ognuno viene invitato a conoscere responsabilmente la propria fede, a saper agire con coerenza e giudizio critico. Dopo, sarebbe responsabilità sua la fede che professa, e gli altri lo dovrebbero rispettare così come chiedono di essere rispettati.

Questo però non è tollerato in una società mono-confessionale, ed anche in una società ufficialmente atea, come la vicenda del comunismo ci ha fatto vedere. Anche una società che vuol essere solo a-confessionale, ma non pluriconfessionale, guarda con sospetto ogni attività religiosa che voglia convertire gli

altri.

Per questi motivi la Chiesa Cattolica ha avuto una sorta di liberazione, col perdere la responsabilità di uno Stato.

Resta però la preoccupazione di mantenere integra la dottrina ricevuta. Questa preoccupazione c'è sempre stata nella Chiesa, fin dai primi tempi.

Forse il lungo periodo in cui gli interessi di Dio coincidevano con quelli di Cesare aveva favorito l'uso di metodi un tantino polizieschi da parte di chi era preposto alla tutela dell'ortodossia nell'insegnamento dei Seminari e nella predicazione, anche quando la Chiesa non aveva più poteri di società civile.

Questo portò ad un malcontento, che poco dopo la metà del XX secolo venne ratificato dal Concilio Vaticano II. Il Concilio diede maggior libertà di opinione ai teologi nelle loro ricerche e cambiò l'atteggiamento della Chiesa: dalla difesa nei confronti dei “nemici” al dialogo amichevole con loro e ad una fiduciosa, anche se rispettosa, proposta del Vangelo.

Prima del Vaticano II la Chiesa accolse il metodo storico, la “teologia positiva”; dopo il Vaticano II la Chiesa fu invasa dalla “nouvelle théologie”.

Questa suddivisione è ovviamente solo approssimativa e la denominazione che ne do è arbitraria. La denominazione di “nouvelle théologie” nacque, in realtà, anche per l'applicazione del metodo storico prima del Concilio. Tuttavia mi pare comodo usare a modo mio questa denominazione.

La teologia positiva

Dal punto di vista del rapporto tra ragione e fede, tra scienza e teologia, la fine del XIX secolo ed il XX secolo ci presentano un aspetto in un certo senso nuovo: il metodo storico-letterario applicato, come razionalità scientifica, alla teologia.

Per quanto sia difficile attribuire al sapere della storia e della letteratura uno *status* analogo a quello delle scienze matematiche, fisiche e naturali, tuttavia venne evidenziato un metodo condiviso per la ricerca storica e lo studio dei testi dell'antichità, un metodo che ovviamente non c'entra con la fede, così come avviene nelle altre discipline scientifiche.

Non si trattava di un sapere del tutto nuovo. L'attenzione alle diverse varianti di testo, che un'edizione critica del testo segnala, e la ricerca del vero autore li troviamo anche nell'antichità. Nel periodo dell'umanesimo ci fu una fioritura di attenzione a questi temi. Ma è indubbio che i livelli più alti furono raggiunti nel periodo che ci interessa, ed è in questo periodo che i criteri dell'analisi storico-letteraria furono applicati anche alla Bibbia, quasi che si trattasse di un libro come gli altri.

Lo stesso criterio fu applicato alla patristica, alla storia della Chiesa ed alle fonti liturgiche, cioè alle altre fonti della tradizione cristiana. Ma è evidente che la difficoltà principale fu l'applicazione alla Sacra Scrittura: sembrava una profanazione. Tanto più che tra i primi ad usare la critica storico-letteraria ci furono oppositori della fede cattolica.

Dobbiamo fare attenzione: non si tratta più soltanto di opposizioni tra credenti. Siamo ai tempi dell'ateismo esistenzialista, dell'ateismo positivista, dell'ateismo marxista, dell'ateismo psicologista: in nome della ragione si contestava la possibilità stessa dell'esistenza di Dio, cioè in nome della scienza e della filosofia stessa.

La domanda più ovvia è questa: che cosa può pretendere di capire della Parola di Dio uno che non ha la fede? Una esegesi che prescindendo dalla fede quale senso vero può scoprire nel testo sacro?

Il criterio di Tommaso d'Aquino era che non si doveva temere, da parte di un credente, ciò che di vero la conoscenza per evidenza poteva permettere di trovare anche alla debole razionalità dell'uomo. Del resto, il Concilio Ecumenico Vaticano I aveva reso ufficiale questo insegnamento. Tuttavia molti, in nome della fede, temevano e denunciavano al Sant'Uffizio le opere degli esegeti che applicavano il metodo storico-critico.

Nel 1890, dopo lunga preparazione di studi, il padre Marie-Joseph Lagrange, domenicano, fonda a Gerusalemme una scuola pratica di studi biblici (*Ecole pratique d'études bibliques*) che diventerà nel 1920 l'*École biblique et archéologique française de Jérusalem*, collegata alla *Académie des inscriptions et belles-lettres* francese.

Il riconoscimento da parte della Francia, la fama internazionale dell'*École* e la stima degli studiosi non tolsero una specie di diffidenza ecclesiastica. Solo al Pontificio Istituto Biblico di Roma, affidato a Pio X ai padri Gesuiti, veniva riconosciuto il ruolo di scuola capace di dare titoli di studio, in materia di esegesi

biblica, ufficialmente validi per la Chiesa. Il primo Rettore del *Biblicum*, padre Leopold Fonck, fu per molti anni avversario del padre Lagrange, insieme a molti altri. Il 29 giugno 1912 la *Sacra Congregatio Consistorialis* vieta l'introduzione di un libro sull'Antico Testamento nei Seminari e poi prosegue²³⁵:

“[...] in quo iuxta neotericas rationalismi et hypercriticae theorias de libris Veteris Testamenti fere omnibus, ac potissimum de Pentateuco, de libris Paralipomenon, Tobiae, Iudith, Esther, Iona, Isaiae et Danielis, sententiae audacissimae propugnantur, quae antiquissimae traditioni Ecclesiae, venerabili Ss. Patrum doctrinae et recentibus pontificiae Commissionis Biblicae responsis adversantur, et authenticam atque historicum valorem sacrorum Librorum nedum in dubium revocant, sed pene subvertunt. [...]

Cum vero alia habeantur similis spiritus commentaria in Scripturas Sanctas tum Veteris tum Novi Testamenti, ceu scripta plura F. Lagrange [...] haec quoque expungenda omnino esse ab institutione clericorum Ssmus D. mandat et praescribit, salvo ampliore de iis iudicio ab illa auctoritate ferendo ad quam de iure pertinet.”

Traduciamo:

“[...] nel quale, secondo teorie moderne del razionalismo e dell'ipercritica vengono propugnatte sentenze audacissime su quasi tutti i libri del Vecchio Testamento, e soprattutto sul Pentateuco, sui libri dei Paralipomeni, di Tobia, Giuditta, Esther, Giona, Isaia e Daniele, sentenze che sono contrarie all'antichissima tradizione della Chiesa, alla venerabile dottrina dei Santi Padri ed alle recenti risposte della pontificia Commissione Biblica, e che non solo pongono in dubbio, ma totalmente sovvertono sia l'autenticità sia il valore storico dei sacri Libri. [...]

Dato poi che ci sono altri commentari di simile spirito sulle Sante Scritture sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, come parecchi scritti di F [frate? o errore di stampa per “P.”, padre?] Lagrange [...] il Santissimo Padre comanda e prescrive che anche questi siano tolti del tutto dalla formazione dei chierici, salvo un giudizio più approfondito su di essi da compiersi da parte della competente autorità.”

Prudentemente, il Maestro dell'Ordine domenicano, padre Giacinto Cormier, con una affettuosa lettera del 27 luglio²³⁶ gli suggerisce di non irritarsi e di non

235 AAS 4(1912), pagg. 530-531.

236 Cf. BERNARD MONTAGNES, *Exégèse et obéissance – Correspondance Cormier-Lagrange (1904-*

scoraggiarsi, restando fedele nell'obbedienza e nel silenzio. Padre Lagrange risponde subito dopo aver ricevuto la lettera. Rinuncia a tenere corsi di Sacra Scrittura nel prossimo anno accademico, rinuncia a continuare il commento di Luca e a scrivere qualsiasi cosa, anche recensioni; soprattutto non può più dirigere la *Révue Biblique*, la rivista della *École*, e suggerisce di cambiarle nome in “Rivista di studi palestinesi e orientali”; infine propone di venire allontanato da Gerusalemme per un anno. Cormier sottopose al Papa le lettere di Lagrange, e Pio X ammirò l'atteggiamento del frate, dando parere favorevole alle sue proposte. Ne nacque uno scambio di lettere del p. Lagrange anche col Papa.

Padre Lagrange obbedì, fedele al voto di obbedienza e fiducioso nella Provvidenza. Il padre Giacinto Cormier era anche il confessore del Pontefice. Probabilmente la stima e fiducia che egli aveva per padre Lagrange influì su Pio X, che ritornò sulle sue decisioni: la rivista non cambiò nome ed il padre Lagrange poté tornare a Gerusalemme nel 1913.

Questo che ho raccontato non è che un episodio di una lunga lotta. In realtà le difficoltà non nascevano dalla onesta ricerca storico-letteraria, ma da estrapolazioni di natura filosofica. Un esempio è quello che ci offre Rudolf Bultmann. Ma questo lo vedremo dopo.

Il padre Congar, commentando la ricerca teologica nel ventennio 1945-1965, diceva:²³⁷

“A tutt'oggi esegeti e teologi lavorano troppo ciascuno per proprio conto, senza curarsi gli uni degli altri. Se questa situazione continuasse, potrebbe avere qualcosa di malsano e sfociare, al limite, in una certa posizione di «doppia verità»: la verità della dottrina e quella dell'esegesi.”

Personalmente ricordo un professore di esegesi che ci insegnava che, scientificamente, la risurrezione di Cristo non era un fatto storico, ma meta-storico; però restava sempre valida la fede delle nostre mamme...

Congar proseguiva dicendo che è comprensibile che i biblisti siano preoccupati di rispettare le esigenze e l'autonomia del loro metodo, ma che è deplorabile che i teologi lavorino trascurando le conclusioni delle scienze positive che si occupano delle fonti della teologia. Questa osservazione ci permette di ricordare un'importantissima distinzione: la distinzione tra

1916), Gabalda, Paris 1989

237 YVES M.-J. CONGAR, *Teologia contemporanea – Situazione e compiti*, trad. di ALDO AUDISIO, Borla, Torino 1969 (originale: *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967); pag. 39.

riduzionismo metodologico

e

riduzionismo ontologico.²³⁸

Il primo si limita a vedere che cosa si possa comprendere di un tutto studiandone le parti, il secondo dice che il tutto non è che il risultato delle sue parti e nulla più. Il primo si limita a vedere che cosa si può conoscere della realtà nei limiti di un certo metodo, il secondo fa un'affermazione sulla realtà in se stessa, riducendola ai limiti del suo metodo.

Facciamo un esempio. Per “riduzione metodologica” avremo una verità dal punto di vista dell'applicazione delle leggi in un giudizio, una verità “processuale”, per la quale il giudice dovrà assolvere l'imputato, anche se sa con certezza che, in realtà, è colpevole, ma non è in grado di provarlo in modo “legale”. Il riduzionista ontologico, invece, dichiara che la sua è tutta la realtà.

Padre Lagrange, applicando il metodo storico-letterario allo studio della Sacra Scrittura, poteva cogliere aspetti veri, che venivano colti anche dagli studiosi non credenti, senza togliere nulla al senso più profondo, mistero di fede. Allo stesso modo, chi guardava Gesù vedeva veramente un uomo, credesse o meno che quegli era anche vero Dio.

Personalmente interpreto Kant come un filosofo che, soprattutto, ci ha invitato a riflettere sui limiti che hanno le cose in quanto conosciute, senza la pretesa di arrivare a possedere la cosa in se stessa, ma senza neppure negarla, mentre gli idealisti hanno detto che la realtà non era altro che una cosa in quanto conosciuta, un contenuto concettuale o l'atto stesso del pensiero.

Forse mi sbaglio nell'interpretare le intenzioni di Kant, tuttavia l'esempio potrebbe servire a spiegare come il riduzionismo ontologico e posizioni analoghe, per quanto possano sembrare identiche a posizioni scientifiche, non sono altro che estrapolazioni filosofiche o metafisiche, che andrebbero giustificate a parte, appunto su base filosofica o metafisica, senza confusione con la scienza. Sostenerle in nome della scienza è giocare sull'equivoco: la correttezza nell'uso di un metodo non significa che l'oggetto studiato con quel metodo abbia le caratteristiche del metodo: sarebbe come pretendere che il nostro pianeta fosse ingabbiato in una rete fatta di meridiani e paralleli, perché è con

238 Cf. JOHN POLKINGHORNE, la voce *Riduzionismo* in *DISF*.

questi che lo studiamo.

Tuttavia l'assioma per cui:

“tutto ciò che possiamo conoscere rientra nelle condizioni di possibilità del nostro conoscere”,

che riguarda propriamente le proprietà che una cosa conosciuta deve necessariamente avere quando viene conosciuta, è stato interpretato nel senso che esiste solo ciò che appare al nostro conoscere, quasi che le condizioni di possibilità del nostro conoscere siano proprietà non dovute al nostro modo di conoscere una cosa, ma della cosa in se stessa.

L'idealismo ha compiuto questa estrapolazione.

Dice Giovanni Gentile nella *Teoria generale dello Spirito come atto puro*²³⁹:

“La relazione dell'oggetto col soggetto, per cui il primo è posto pel secondo, implica di necessità il concetto che l'oggetto sia posto dal soggetto. E così il concetto del positivo, non posto dal soggetto, si chiarisce intrinsecamente contraddittorio.”²⁴⁰

E ancora:

“Spogliare l'oggetto di questa relazione assoluta onde egli è avvinto al soggetto, è distruggerlo quale oggetto, che possa valere come tale”.²⁴¹

“*Cogito*: io non sono se non penso, e sono in quanto penso; e sono perciò tutto quanto penso ... Se l'idea è idea, o ragione della cosa, la cosa deve essere prodotta dall'idea: il pensiero, che è vero pensiero, deve generare l'essere di cui è pensiero”.²⁴²

“Tutto ciò che è pensato è [...] pensiero”²⁴³, “niente è reale fuori del pensiero”²⁴⁴.

239 Ed. Le Lettere, Firenze 1987.

240 pag. 89.

241 pag. 88.

242 pag. 98.

243 pag. 100.

244 pag. 239.

La nouvelle théologie

Col nome di “nuova teologia” vorrei indicare la teologia che ha cercato di fondarsi sulla filosofia del grande idealismo o comunque sulle filosofie dell'immanenza, rinunciando a definire la verità come “*adaequatio rei et intellectus*” in quanto la conoscenza umana resta chiusa nel mondo del fenomeno.

Non devo fare un'esposizione delle scuole teologiche del XX secolo, ma solo evidenziare alcuni problemi relativi al rapporto tra la fede e la razionalità umana.

Mi limito perciò a segnalare solo tre argomenti che, a mio parere, riguardano rispettivamente l'esegesi biblica, la morale fondamentale ed il lavoro del teologo in senso generale.

La demitizzazione di Rudolf Bultmann

Nel 1941 il Bultmann pubblica “*Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario*”. Il Nuovo Testamento è un'opera mitologica, riconducibile all'apocalittica giudaica ed al mito gnostico della redenzione.²⁴⁵ Questa parrebbe una tesi fondata sulla critica storico-letteraria. In realtà il fondamento è la concezione della scienza ereditata dallo scientismo illuminista.

“L' annuncio cristiano può oggi pretendere che l'uomo sia capace di accettare come vera la visione mitica del mondo? È pretesa assurda e impossibile.”²⁴⁶

“Esperienza e conquista del mondo si sono talmente sviluppate in sede scientifica e tecnica, che nessun uomo può seriamente attenersi, né di fatto si attiene, alla visione neotestamentaria del mondo. Che senso possono avere oggi professioni di fede come queste: «disceso agli inferi» o «asceso al cielo», se chi le emette non condivide la mitica visione d'un mondo articolato in tre piani, visione che sta alla base di quelle formulazioni?”²⁴⁷

“Nessun uomo adulto si rappresenta Dio come un'entità esistente lassù in cielo; per noi non c'è più un «cielo» nel senso che s'intendeva un tempo. E

245 Per le citazioni mi riferisco all'edizione italiana di RUDOLF BULTMANN, *Nuovo testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 1985; pag. 106. I corsivi sono dell'originale.

246 pag. 106.

247 pag. 108.

altrettanto si dica dell'inferno, il mitico averno sito al di sotto del suolo su cui poggiamo i piedi. Con ciò sono liquidati i racconti dell'ascensione e della discesa di Cristo negli inferi; ed è liquidata l'attesa del «Figlio dell'uomo» veniente sulle nubi del cielo e dei credenti rapiti nell'aria incontro a lui (1 Tess. 4,15 ss.).

Grazie alla conoscenza delle forze e delle leggi della natura è liquidata *la credenza negli spiriti e nei demoni*. [...] Malattie e guarigioni hanno cause naturali e non dipendono dall'azione dei demoni o dagli esorcismi fatti contro di essi. *I miracoli del Nuovo Testamento*, perciò, sono liquidati in quanto tali, e chi intende salvarne la storicità facendo ricorso a disturbi nervosi, a influssi ipnotici, a forme di suggestione e via dicendo, non può che confermarlo. Se per quanto avviene nel corpo e nello spirito abbiamo a che fare con forze oscure e ancora sconosciute, ci sforziamo di renderle scientificamente comprensibili. Anche l'occultismo vuol far passare se stesso come scienza.

Non ci si può servire della luce elettrica e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli propostoci dal Nuovo Testamento. E chi ritenesse di poterlo fare personalmente per suo conto, dovrebbe comprendere chiaramente che, se pretende di far passare il suo per atteggiamento tipico della fede cristiana, finisce col rendere incomprensibile e impossibile l'annuncio cristiano nel tempo presente.”²⁴⁸

“Il senso genuino del mito non consiste nel dare una visione obbiettiva del mondo; vi si esprime piuttosto come l'uomo intenda se stesso nel mondo; il mito vuole esser interpretato non cosmologicamente, ma antropologicamente, meglio ancora esistenzialmente. Il mito parla della forza o delle forze che l'uomo ritiene d'avvertire come fondamento e limite del suo mondo, del suo proprio operare e soffrire. E ne parla in modo tale da includerle immaginosamente nella sfera del mondo conosciuto, delle sue cose e delle sue forze, e nella sfera della vita umana, delle sue passioni, dei suoi motivi e delle sue possibilità. Così, ad esempio, parla dell'uovo del mondo o dell'albero del mondo, per manifestare la causa e l'origine del mondo; oppure parla di battaglie fra gli dei, dalle quali sono risultati le condizioni e gli ordinamenti del mondo conosciuto. Il mito parla di ciò che non è profano profanamente, degli dei umanamente.”²⁴⁹

248 pagg. 109-110.

249 pag. 119.

Non è, dunque, proponibile la morte come pena del peccato, nemmeno è proponibile la dottrina della soddisfazione vicaria di Cristo e neppure quella della Resurrezione.

Ovviamente vi furono molte reazioni a questo saggio. Bultmann rispose pubblicando un altro saggio: *“Sul problema della demitizzazione”*.

“Adopero il concetto di mito secondo l'accezione in uso nelle scienze storiche e religiose. Mito è il racconto d'un fatto o d'un evento, in cui intervengono forze o persone soprannaturali, sovrumane (e spesso, quindi, il racconto viene definito semplicemente come storia di dei [Göttergeschichte]). Pensiero mitico è il concetto opposto a quello di pensiero scientifico.”²⁵⁰

Ma che cosa intende il Bultmann per pensiero scientifico?

“Il pensiero scientifico è già preformato nel pensiero tecnico, che ha a che fare con un nesso chiuso di cause ed effetti, e di tale pensiero, in fondo, è il compimento radicale, presupponendo l'unità del mondo e un ordine, una legge a cui obbedisca quanto esiste e avviene in esso. [...] La differenza tra il pensiero mitico e il pensiero scientifico è evidente proprio nel fatto che quest'ultimo non ricerca l'origine del mondo, come fa il pensiero mitico, in una potenza o divinità extramondana (e quindi non concepisce il mondo presente come presituato nel tempo), ma la pensa come un'origine immanente e sempre presente al mondo medesimo. Nel pensiero scientifico, all'unità del mondo corrisponde l'unità del pensiero scientifico stesso, che, grazie al λόγον διδόναι, alla giustificazione razionale, che può essere data ad ogni tesi, si distingue nettamente dall'incoerenza delle narrazioni mitiche.”²⁵¹

Nel saggio *“Intorno al problema della demitizzazione”*, inviato ad un convegno tenuto in Italia nel 1961, il Bultmann ci offre alcune precisazioni.

Anzitutto sulla scienza:

“Comunemente si intende per realtà la rappresentazione oggettiva del mondo come luogo nel quale l'uomo si trova, si orienta e con il quale deve fare i conti per prevederne i mutamenti e dominarli in modo da rendere più sicura la sua vita. Questa maniera di intendere la realtà è propria delle

250 pag. 180.

251 pag. 181.

scienze e della tecnica ed è, in quanta tale, demitizzante, poiché prescinde dalla azione di forze soprannaturali, delle quali parla invece il mito, sia che si tratti di forze che mettono in moto il corso delle cose e lo regolano, sia che si tratti di forze che interrompono il naturale procedere dei fenomeni. La scienza della natura non ha bisogno dell'ipotesi «Dio» (Laplace), dal momento che le forze che regolano gli eventi sono, per essa, immanenti al mondo stesso. In maniera analoga essa elimina inoltre l'idea del miracolo come evento soprannaturale che interrompe il nesso causale dei fenomeni mondani.²⁵²

Poi ci parla della disciplina dello storico:

“Lo storico non può procedere in altro modo se vuole raggiungere una conoscenza sicura di un qualsiasi fatto, se vuole, ad esempio, esaminare una determinata tradizione per vedere se essa possa servire di testimonianza ad un fatto del passato. Egli perciò non può ammettere che l'insieme degli avvenimenti venga sconvolto dall'intervento di forze soprannaturali e non può per questo riconoscere alcun miracolo come evento la cui causa sia al di fuori della storia. La scienza storica non può parlare perciò - come accade nella Bibbia - di un intervento di Dio nelle vicende umane. Essa può percepire il fenomeno della fede come fatto storico: la fede, ad esempio, nell'azione di Dio, ma non può dire se a tale fede corrisponda una realtà concreta, poiché essa non conosce altra realtà che sia al di là di quella accessibile al pensiero oggettivante.”²⁵³

La chiusura causale, cioè la tesi per cui la spiegazione di un evento fisico deve necessariamente essere un altro evento fisico, nonché il meccanicismo determinista, cioè la visione del mondo per cui ogni evento ha una causa e posta la causa deve seguire l'effetto, in una concatenazione per cui una mente dall'infinita capacità potrebbe descrivere di ogni particella il passato, il presente ed il futuro, non sono tesi della scienza, ma dello scientismo illuminista, quello che pose la “dea ragione” sull'altare della cattedrale di Parigi.

Si tratta di estrapolazioni metafisiche.

Ed un'altra estrapolazione mi pare evidente: il senso letterale di un discorso non è quello che tale discorso dice a me, come sostiene il Bultmann, ma quello che intende dirmi chi mi parla, sia che usi un linguaggio proprio, sia che usi un linguaggio metaforico, nel qual caso, se lo prendessi alla lettera, fraintenderei il

252 pagg. 237-238.

253 pagg. 244-245.

suo discorso. Nessuno mi vieta di cogliere quello che un discorso dice a me: quando leggo una poesia del Leopardi, di solito non mi preoccupo di che cosa volesse esprimere il Leopardi, ma mi limito a gustare la risonanza che quelle parole, col loro ritmo e con le immagini che evocano produce in me stesso. Però non posso arbitrariamente negare quello che intendeva esprimere il Leopardi con quella poesia.

I miracoli esistono e la documentazione è ampia, seria ed accurata, così come accurati sono i processi di canonizzazione in cui la Chiesa chiede a Dio un segno dal cielo nel timore di sbagliarsi. La scienza non dichiara che i miracoli sono impossibili, piuttosto viene interpellata dalla Chiesa per meglio riconoscerli. Infine, chi scrisse i Vangeli riteneva che i miracoli fossero fatti realmente accaduti. Il Bultmann, negandoli, deve ridurre il senso letterale a ciò che ci dice uno scritto eliminando quello che intendevano dirmi gli autori.

Quello che forse il Bultmann ignorava, probabilmente, è che anche Laplace sapeva che il suo programma falliva già con soli tre corpi (figuriamoci con numero astronomico di particelle dell'universo) e che Poincaré dimostrò già alla fine del XIX secolo che il problema dei tre corpi non era un problema di fatto, legato ad una nostra ignoranza, ma una impossibilità vera, di diritto²⁵⁴. Nei programmi scolastici, però, i poteri politici fondati sul pensiero illuminista hanno evitato che si parlasse di queste cose, oggi accessibili a tutti su Internet.

La “Fallacia naturalistica”

All'inizio del XX secolo, George Edward Moore chiamò “fallacia naturalistica” ogni tentativo di fondare sulla natura i concetti di bene, di utile, di dovere: in altre parole ogni morale. Questo era già stato sostenuto da David Hume²⁵⁵: non si può passare in un ragionamento da premesse descrittive, che esprimono l'essere, a premesse prescrittive, che esprimono un dover essere.

Il dibattito è attuale. Il divieto di usare l'amianto o l'obbligo di rispettare limiti nelle emissioni dei gas di scarico hanno ovvio fondamento nello studio delle scienze naturali. Anche le condanne dei crimini contro l'umanità da parte dei nazisti sarebbero ingiustificate, se l'unico fondamento della morale è la volontà del legislatore: hanno obbedito alle leggi vigenti a quel tempo nel loro paese.

254 Cf. HENRI POINCARÉ, *Geometria e caso – Scritti di matematica e fisica*, a cura di CLAUDIO BARTOCCI, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

255 *Trattato sulla natura umana*, libro III, parte I, alla fine della sezione I (trad. it. Laterza, Bari 1975, 2 tomi, tomo 2, pagg. 496-497; l'opera fu pubblicata da Hume nel 1739.)

Allo stesso tempo c'è anche una tendenza contraria al rifarsi alla natura: si cerca di superare la natura umana come qualcosa di “dato” (anche la fantascienza cerca di appoggiarsi alla scienza) e si cerca di veder l'uomo come autore della propria natura. Si ribadisce che l'uomo è “persona”, mettendo da parte la sua natura umana (non si dice “persona umana”), ad esempio per criticare la morale tradizionale circa i peccati “contro natura”²⁵⁶ relativi al sesto comandamento.

Una tentazione corrente è pure quella di prendere la nozione stoica di morale, per cui si deve seguire la natura, e la libertà dell'uomo diventa solo l'assentire all'inevitabile, e dichiararla identica alla legge morale naturale come presentata da Aristotele e Tommaso. Anche teologi molto famosi risultano inclini a questa confusione²⁵⁷. Il dibattito sulla morale naturale è attualissimo, nonostante i più recenti documenti del Magistero della Chiesa.

In realtà non c'è alcuna fallacia naturalistica in Aristotele e Tommaso.

Mi sembra che Aristotele introduca il concetto di bene quando, nei primi libri della *Fisica*, definisce la natura come il principio proprio (*primo et per se*) della quiete e del moto, precisando come il raggiungimento del fine dell'operare abbia ragione di bene, mentre l'invano, la frustrazione, abbia quello di male.

Precisa pure che togliendo il fine si toglie anche la natura, rendendo implicito che chi ha una natura deve avere una operazione che tende ad un fine, anche in senso passivo²⁵⁸.

Condanna pure la riduzione delle forme naturali a forme artificiali, cosa che il mito del Demiurgo (nel *Timeo* di Platone) aveva esteso al cosmo. Per Aristotele non può esistere un ente che non abbia operazioni proprie ed è da quelle capacità operative che noi possiamo conoscere il modo di esistere che lo caratterizza (in concreto ciò che siamo per nascita, donde il nome di “natura”) e che lo definisce rispetto ad altri enti.²⁵⁹

256 Tali peccati sono tutti quei modi di cercare il piacere venereo al di fuori di quell'amplesso tra un uomo e una donna che la natura prevede per la generazione umana; il più comune è la masturbazione.

257 Cf. MARCIANO VIDAL, *L'atteggiamento morale – 1 morale fondamentale*, Cittadella ed., Assisi 1976, pagg. 29-30; GIUSEPPE ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, Glossa, Milano 1999, pag. 161: “E tuttavia un modello concettuale come questo è presente nel pensiero di Tommaso. [...] sotto tale profilo, il suo pensiero sconta la dipendenza dalla lunga tradizione stoica.”

258 “*opus et finis uniuscuiusque, est actus eius et perfectio: unde, cum opus et finis agentis sit actio, patientis autem passio, [...]*”: “compito e fine di ciascuna cosa è il suo atto e la sua perfezione; perciò, dato che compito e fine di chi agisce è l'azione, mentre di chi riceve è il ricevere, [...]”. Non è traducibile *passio* e *pati* in italiano, perché tale significato è rimasto, credo, solo nel distinguere i verbi in attivi e passivi. In *libros physicorum...* III, lectio 5, n. 2.

259 Nel *De ente et essentia* Tommaso d'Aquino afferma, nel primo capitolo, come di cosa nota, “*cum*

A questo punto, nella nostra cultura che ha seguito l'orientamento platonico, l'unico fine può essere il progetto di un artefice e l'unico male la frustrazione dell'agire del medesimo, dato che non è il materiale ad essere frustrato se l'artefatto riesce male: il materiale non ha ordine a questa piuttosto che a quella forma artificiale. Unico fondamento anche della morale sarà la volontà del superiore o, nel caso dell'universo, quella dell'Artefice supremo. Paradossalmente, la disobbedienza ad un comandamento divino sarebbe la (pretesa) frustrazione della volontà divina, non una frustrazione dell'uomo.

Date queste “precomprensioni” culturali, parlare di morale naturale fondata su fini naturali resta ancora oggi un'impresa ritenuta dai più impossibile dal punto di vista razionale. Viene accettata per fede dai credenti semplici, ma i credenti che si ritengono più dotati di cultura e spirito critico, ad un referendum su valori di etica naturale sostenuti dalla Chiesa, voteranno contro. Da parte loro, infatti, intendono rispettare tali valori per fede, ma ritengono ingiusto imporli a chi non crede, così come sarebbe ingiusto imporre una qualsiasi legge positiva ecclesiastica, ad esempio il precetto festivo, ad un non credente.

Un sapere razionale etico diventa impossibile: il solo fondamento del diritto è l'autorità, non importa se di un monarca assoluto o di una democrazia nel senso spiegato da Tommaso Hobbes nel *Leviatano*. In pratica ogni legge è valida solo perché così è stato ordinato. Da *ordinatio rationis* la legge diventa *ordinatio voluntatis*. Poiché il diritto dove “così è giusto” perché “così è stato deciso” si chiama diritto positivo, questa posizione è detta “giuspositivismo”.

nulla res propria operatione destituatur”. Nel commento alle *Sentenze* del Lombardo egli ribadisce questo principio attribuendolo, quando lo specifica, a Giovanni Damasceno (II, d. 28, a. 1, sc. 2; a. 5, sc. 1; IV, d. 12, q. 1, a. 2A, sc. 2). Nelle opere dello stesso periodo il principio viene riferito nelle questioni disputate *De veritate* (q. 1, a. 10, rc. 3; q. 19, a. 1, sc. 1). Successivamente lo ritroviamo nelle questioni disputate *De Potentia* (q. 6, a. 1, ag. 19) e *De Anima* (proem. a. 19, sc. 3). Nella *Summa Theologiae* viene ribadito a proposito del miracolo in I, q. 105, a. 5, c. Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*. Testo critico: B. KOTTER. Introduzione, commento filosofico, bibliografia, traduzione e note: MATTEO ANDOLFO; Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013, Cap. 37: *L'atto* (pag. 391). Nell'edizione del Migne del capitolo che abbiamo citato, viene dato nelle note ampio spazio per illustrare come la dottrina dell'atto connaturale ad ogni ente fosse ampiamente presente tra i padri greci ed anche latini: i padri, contro gli Ariani, concludevano che una era la natura della Trinità, essendo una l'operazione delle tre Ipostasi o Persone; contro gli Apollinaristi e gli Eutichiani concludevano che in Cristo erano due le nature essendo due le operazioni; e si possono fare altri esempi. La definizione aristotelica della natura come principio dell'operazione, cioè del moto e dello stato (in latino: *motus et quietis*) era diventata fondamentale. Il Damasceno ne tratta anche ai capitoli 30 e 40 della sua *Dialettica*, che nella serie greca del Migne occupa le colonne 521-676 del volume 94. La concezione dinamica della natura, per cui ogni ente ha una propria operazione, è del tutto diversa dalla concezione statica della natura come nozione, perché “*rationes etiam mutabilium sunt immutabiles*” (TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. V, lect. 12, n. 14).

Anche chi sostiene una legge morale naturale, forse la intende come espressione della volontà di Dio che potremmo cogliere studiando le realtà naturali, “naturali” nel senso di artefatti dell'arte divina. La sola ricerca scientifica possibile, se tutto ciò che è giusto lo è di diritto positivo, diventa l'analisi logica della coerenza tra loro delle leggi.

Ovviamente sto esagerando. L'intelletto umano è ordinato al vero per natura sua, e vi tende anche senza rendersene conto. Così, mentre sosteniamo che ognuno è libero di fare quello che vuole, purché rispetti l'uguale diritto alla libertà dell'altro, e vediamo in ogni legge una limitazione di questa libertà, limitazione che purtroppo dobbiamo darci per non divorarci a vicenda, ci rendiamo conto che lavorare l'amianto conduce quasi inevitabilmente l'operaio alla morte, e vietiamo l'amianto per il bene della salute: questa è *ordinatio rationis* e non l'imposizione di una volontà, divina o umana, tant'è vero che non riteniamo giusta un'autorità che discordasse.

Il senso letterale e la reinterpretazione delle citazioni

Il senso letterale, nel senso di ciò che l'autore aveva intenzione di dirci, è ciò che cerca la critica storico-letteraria. Abbiamo visto come estrapolazioni filosofiche o metafisiche possano influire su questa ricerca. Però l'esempio del Bultmann ci fa pensare che tali interpolazioni riguardino solo determinati argomenti, come quelli che il Bultmann ritiene contrari alla scienza.

Ci sono però casi in cui un autore procede nel modo più generale che si possa immaginare, facendo dire ad un altro autore non il suo, ma il proprio pensiero, anche se molto diverso.

Un esempio è l'esposizione di Aristotele che Hegel fa nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*.²⁶⁰ Prendiamo il punto dove Hegel espone la finalità naturale, che Aristotele tratta nel secondo libro della Fisica²⁶¹. Hegel ha perfettamente capito che cosa voleva dire Aristotele, e lo espone dettagliatamente, spiegando molto bene anche quanto nel testo aristotelico risulterebbe oscuro. Poi conclude:²⁶²

“In queste affermazioni c'è il Concetto autentico. La Natura di una cosa è

260 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Aristotele*, a cura di VINCENZO CICERO, Rusconi, Milano 1998.

261 *Fisica*, lib. II, c. 8.

262 pag. 131.

un Universale, un'Autouguaglianza che si stacca da se stessa e si realizza, si produce (si ri-produce). Ma il Prodotto è, in quanto tale, nel Fondamento, ossia esso è Fine, Genere in sé, e, in quanto Potenza, è già prima di essere realizzato. L'uomo genera l'uomo; ciò-che-viene-generato è anche ciò-che genera, _ un Prodotto che produce. La Verità è l'Identità del Concetto con la sua propria Realtà nell'estrinsecazione; è il concetto a generare la Realtà.”

Questo, ovviamente, Aristotele non intendeva dirlo: è pensiero di Hegel, che prende lo spunto dal discorso aristotelico per esporre il proprio pensiero.

Un altro esempio: Carlo Rahner, in *Spirito nel mondo*,²⁶³ inizia l'introduzione della sua opera dicendo:

Questo lavoro intende presentare un capitolo della metafisica tomista della conoscenza. [...] Per metafisica tomista della conoscenza intendiamo la dottrina di Tommaso d'Aquino stesso e questo legittima il nostro tentativo di comprenderne direttamente il pensiero, senza richiamarci ai suoi commentatori, alla testimonianza della sua scuola, senza occuparci dell'origine storica della sua dottrina.”

L'ultima frase fa capire che non intende fare una esegesi secondo il metodo della critica storico-letteraria. In realtà non intende affatto esporre il pensiero di Tommaso, ma quello di Carlo Rahner, facendo delle numerose citazioni addotte un uso che, studiando l'introduzione all'esegesi biblica, ci spiegavano come “senso accomodatizio”. Ma fa tutto questo in modo pienamente consapevole. Solo che, per lui, non è affatto un senso accomodatizio: è ciò che gli dice il testo di Tommaso: in questo si avvicina all'esigenza del Bultmann, quando si chiede che cosa possa dire la Bibbia all'uomo d'oggi.

Una differenza è che il Bultmann è preoccupato dell'accordo con il sapere scientifico del suo tempo, mentre il Rahner è preoccupato di costruire una *Weltanschauung* coerente col suo pensiero.

Una spiegazione di questo atteggiamento, apparentemente strano nell'ambiente dove è nato il metodo storico-letterario, mi sembra esserci nell'enciclica *Pascendi* di Pio X, del 8 settembre 1907. Dice il papa, parlando dei “Sette aspetti del modernista” (il grassetto è mio):

263 Trad. it., Vita e pensiero, Milano 1989.

Ora, è questo il compito dell'intelletto; di cui è proprio il pensare ed analizzare, e per mezzo del quale l'uomo prima traduce in rappresentazioni mentali i fenomeni di vita che sorgono in lui, e poi li significa con verbali espressioni. Di qui il detto volgare dei modernisti, che l'uomo religioso deve pensare la sua fede. L'intelletto adunque, sopravvenendo al sentimento, su di esso si ripiega e vi fa intorno un **lavorio somigliante a quello di un pittore** che illumina e ravviva il disegno di un quadro svanito per la vecchiaia. Il paragone è di uno dei maestri del modernismo.

Il modernista citato parlava del lavoro che uno fa su se stesso, sul sentimento che sarebbe la base della sua fede, sul dipinto che aveva fatto, sulle formule dogmatiche che aveva usato ed ormai sono sbiadite e superate.

Ma quando deve esporre il pensiero altrui, che cosa farà? Il lavoro di un artista che dipinge non un quadro, ma la sua *Weltanschauung*, deve essere originale, perché copiare fedelmente da un altro pittore è fare un falso. Un pittore onesto può ispirarsi ad un altro, ma deve fare un lavoro originale, suo. Così, lavorando coll'intelletto, si ispirerà al lavoro altrui, ma reinterpreterandolo a modo suo, in modo originale.

Una teologia fondata sulla filosofia come genere letterario

Questioni filosofiche e teologiche

Il dato fenomenico non dipende dal mio arbitrio se non in alcuni casi. Un aristotelico potrebbe dirmi che conoscere è un assimilare, e può esser detto un "dire" solo per l'aspetto attivo dell'assimilazione, mentre per l'aspetto passivo io assimilo una cosa le cui caratteristiche ed il cui esistere non dipendono da me (non mi nutre un panino in quanto me lo raffiguro io, anche se lo desidero per come lo riesco a conoscere).

Gli aristotelici che interpretano quanto dice Aristotele con ottica porfiriana cercheranno, invece, di dimostrare l'esistenza della cosa in sé per il fatto che non dipende da me ciò che mi appare. Ma non sarà loro facile convincere chi riduce tutto a fenomeno, perché la causalità è anche una caratteristica delle esigenze del nostro modo di conoscere, e l'avversario invocherà ciò per ribattere che proprio per questo non si può pretendere di dimostrare che ciò che appare è una cosa in sé.

Mettiamoci ora con mentalità "modernista" o "immanentista" di fronte ad uno scritto per interpretarlo. Non potrò farlo riferendomi a quella cosa in sé che sarebbe ciò che voleva comunicarmi l'autore dello scritto. Resta solo la possibilità di dire che il senso di una *littera* è ciò che dice a me quello scritto.

In realtà, al di là delle dispute filosofiche, questo lo possiamo fare sempre. Posso studiare una poesia e cercare che cosa essa mi dice, che cosa evoca in me, trascurando del tutto che cosa voleva comunicare l'autore, che potrebbe essere del tutto lontana dalla mia *interpretazione*. Ma se sono fino in fondo "immanentista" dirò che l'unico senso letterale è ciò che lo scritto mi dice. Proprio come diceva il Bultmann.

Anche l'opera del filosofo può essere vista come una *interpretazione* dei dati fenomenici e di tutto il complesso dei contenuti concettuali presenti al pensiero. Qualcuno può sostenere questo anche per l'opera degli scienziati, visti come chiusi tra modelli teorici e dati fenomenici, senza un incontro con la realtà in sé. Però lo scienziato, anche se ammette di essere schiavo di modelli per interpretare la realtà, e per di più anche se si dichiara incapace di liberarsi dal fideismo nei confronti degli assiomi, difficilmente ammetterà che non sia stata la realtà a

dettagli certe costanti, certe misure che, se fossero state diverse anche di una piccolissima frazione decimale, avrebbero configurato un universo dove la vita sarebbe impossibile²⁶⁴.

Invece l'arte del filosofo è, secondo questo modo di vedere, soltanto come quella di un artista che si esprime.

L'arte di ascoltare non consiste quindi nel cogliere ciò che vuol dirci chi ci parla, ma che cosa i suoi detti (che appaiono nel nostro mondo fenomenico) evocano in noi.

Così, come abbiamo visto sopra, mi posso spiegare perché Hegel *interpreti* Aristotele facendogli però dire quello che pensa Hegel, pur avendo capito perfettamente quello che voleva dire Aristotele. Lo stesso fa Heidegger quando spiega che cosa sia *alétheia*, la verità, pur sapendo bene che questa parola avrebbe un altro senso. Lo stesso fa Rahner quando in *Spirito nel mondo* reinterpreta le affermazioni di S. Tommaso sulla conoscenza.

A questo punto filosofare diventa un esprimersi all'interno del nostro universo concettuale.

La retorica e la poetica prevalgono in questo contesto sulla logica e si ha giustamente l'impressione che la filosofia, ed insieme a lei la teologia, sia qualcosa di affine ad un genere letterario, come la poesia, il romanzo, il romanzo storico...

Il filosofo però tende a dichiarare “vero” ciò che dice. Da qui nascevano le difficoltà col magistero della Chiesa da parte dei teologi che volevano usare la filosofia moderna.

La soluzione più semplice parrebbe essere quella di ridurre fino in fondo la filosofia ad un modo di esprimersi all'interno di un ambiente culturale, lasciando alla sola fede il diritto (o il privilegio?) di essere vera. Un linguaggio non è né vero né falso. Posso predicare lo stesso Vangelo sia in italiano, sia in qualsiasi altra lingua. Un genere letterario è una categoria che riscontriamo in una letteratura: il “filosofese” sarebbe un modo di esprimersi.

Prendiamo un'affermazione recente, di Ľubomír Zák²⁶⁵:

264 Cf. JOHN D. BARROW – FRANK J. TIPLER, *Il principio antropico*, trad. italiana, Adelphi, Milano 2002 (originale del 1986).

265 ĽUBOMÍR ZÁK, PIERLUIGI SGUAZZARDO, ANTONIO SABETTA, GIUSEPPE LORIZIO, *Teologia*

Tornando ancora alla presente “mappa dei modelli”, possiamo formulare un'altra significativa conclusione e cioè che un modello di teologia, una volta nato e maturato, non può essere pensato come un'entità di natura “universalistica” che renda possibile un suo trapianto in un qualsiasi monumento [momento?] della storia. Ogni modello, infatti, porta in sé necessariamente le proprie origini, l'impronta del contesto in cui nasce, il suo specifico *kairós*, e perciò è impensabile che esso venga ricostruito esattamente tale e quale in un'epoca nuova. Fare ciò significherebbe rimanere insensibili alle particolari esigenze e alle specifiche condizioni di un nuovo momento storico, partecipato in pieno dalla Chiesa in uno specifico contesto geografico e in confronto con i nuovi paradigmi. Significherebbe, insomma, commettere un peccato che la teologia dovrebbe evitare ad ogni costo: l'infedeltà alla storia e, assieme ad essa, l'indifferenza davanti ai nuovi «segni dei tempi». Quello che, invece, sarebbe non solo possibile, ma anche molto utile, è un modo di riferirsi ai modelli tale che permetta di rilevare le originali intuizioni dei loro autori, intravedendo in esse le spesso coraggiose proposte metodologiche elaborate da un'intelligenza teologica innovativa e creativa, attivata a contatto con una determinata situazione *intra- ed extra-ecclesiale*. Studiati in questa prospettiva, i modelli del passato ci possono insegnare ancora tanto, divenendo validi punti di riferimento per il presente. Ed è proprio con questo spirito di interpretazione che il Magistero parla spesso di san Tommaso come «maestro di pensiero e modello del retto modo di fare la teologia» (FeR 43). Scrive ad esempio Paolo VI: «Senza dubbio, Tommaso possedette al massimo grado il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi, l'onestà intellettuale di chi non ammette la contaminazione del cristianesimo con la filosofia profana, ma nemmeno il rifiuto aprioristico di questa»²⁶⁶.

La filosofia, viene ribadito dagli autori del volume, non deve essere “estrinsecista” come fu la teoria neoscolastica, che distingueva ciò che è naturale e accessibile alla ricerca di ogni uomo da ciò che è soprannaturale, anzi proprio del mistero della vita intima di Dio, accessibile solo per fede nella rivelazione. In

fondamentale – Vol. I – *Epistemologia*, [in GIUSEPPE LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2004]; pagg. 114-115. L'ubomír Zák ribadisce questi concetti a proposito di Tommaso alle pagg. 174-177, e a pag. 210, nota 81, cita una frase molto esplicita di F. WHALING: “Allo stesso modo in cui il dialogo con Aristotele, da poco riscoperto, permise a Tommaso d'Aquino di approfondire la propria percezione teologica, rifondando la teologia cristiana nella situazione medievale, così il dialogo con gli indù, con i buddisti, con i musulmani, con gli ebrei e con altri, può aiutarci nelle varie parti del mondo ad approfondire la nostra comprensione teologica e a rinnovare alcune delle nostre idee teologiche”.

266 Lettera apostolica *Lumen ecclesiae*, n. 8.

altri termini, la filosofia deve essere una filosofia cristiana, l'ontologia deve essere una ontologia trinitaria, la metafisica deve essere una metafisica della croce, della carità.

L'autonomia della filosofia resta nel senso che la fede e la grazia non alterano la natura, ma l'arricchiscono. Ma la filosofia, in questo modo, non è più una scienza con la sua autonomia di cui il teologo si serve, piuttosto nasce da ciò che la fede insegna: è una filosofia cristiana.

Tocca a questi autori spiegare come intendano la frase del Vaticano I:

Iddio volle che agli interiori aiuti dello Spirito santo si aggiungessero anche gli argomenti esterni della sua rivelazione: fatti divini, cioè; e in primo luogo i miracoli e le profezie, che manifestando in modo chiarissimo l'onnipotenza di Dio e la sua scienza infinita, sono argomenti certissimi della divina rivelazione, adatti ad ogni intelligenza [*signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata.*].

E resta da spiegare anche la frase di Gesù : “Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro mai ha fatto, non avrebbero alcun peccato” (Gv 15, 24).

Per passare dal riconoscere l'autenticità divina della Rivelazione alla decisione di credere, al desiderio di credere, al semplice dire ancor prima di credere: “Che bello se fosse vero!”, occorre l'aiuto della grazia divina. Lo affermò il Concilio II di Orange. Non c'è dubbio che, se Dio sta offrendo questo aiuto della grazia, chi rifiuta di credere sta anche rifiutando la grazia della fede. Ma questo non autorizza a sostenere che la filosofia deve essere “cristiana”! In questo modo il distacco della filosofia dalla scienza diventa incolmabile, mentre diventa difficile distinguere la filosofia da una sorta di teologia.

Non c'è dubbio che la neoscolastica ha privilegiato l'aspetto difensivo, apologetico della teologia: data una verità di fede ed una seconda premessa di ragione, ne deduco una verità teologica che non si può negare: se Dio si è fatto uomo e gli uomini hanno una sensibilità, Gesù aveva una sensibilità, e chi lo nega è eretico. Questo ragionamento può farlo anche un non credente, solo che per lui vale solo la coerenza logica tra due premesse, di cui non riconosce come vera quella di fede: dunque la sua non è, propriamente, la scienza teologica nel senso di Tommaso.

Ma perché negare che, solo ragionando, l'uomo non possa capire che c'è il dito di Dio dietro alle opere di Gesù, così come i maghi del Faraone dissero dei segni operati da Mosè? Perché negare che, solo ragionando, uno non possa capire che,

in teoria, se Dio si rivela sarebbe giusto e doveroso ascoltarlo?

Poi, dato il contenuto del Vangelo, è ovvio che un interesse umano resta sproporzionato all'offerta di un bene che occhio non vide, né orecchio udì, né mai è entrato in cuore d'uomo, come dissero Isaia e san Paolo. Ognuno ha interessi proporzionati alla sua natura. Un bimbo non ha interessi da adulto, né un peccatore da santo.

Se però neghiamo, per non essere “estrinsecisti”, una distinzione tra naturale e soprannaturale, come interpreteremo l'affermazione del fatto che il bene che Dio viene ad offrirci supera le nostre capacità di desiderio?

Come potranno i teologi dire giustamente che noi, con le virtù teologali, partecipiamo della vita intima di Dio? In che cosa consisterebbe la trascendenza divina? E la novità della vita nuova in Cristo?

Ma torniamo ai problemi della ragione e della filosofia, che oggi, per molti teologi, non è più qualcosa di legato alla scienza. Non ha, infatti, molto senso parlare di una matematica cristiana, che nasce dalla fede.

L'evolversi storico esiste, ma l'atteggiamento con cui il matematico di oggi legge i trattati degli antichi matematici greci mi pare molto diverso dall'atteggiamento con cui molti teologi vedono la “legittima autonomia” della filosofia.

Torna quindi attuale il discorso di Pio X nell'enciclica *Pascendi*: il filosofo (ovviamente succube delle tendenze della modernità) è come un pittore, e così pure il teologo che in qualche modo è anche filosofo.

Anche i detti del Magistero e le fonti stesse della dottrina della fede vengono "storicizzati" in questo modo: essi, cioè, contengono un nocciolo di verità di fede, ma rivestito delle categorie culturali del tempo. Si accoglie ciò che "ci dice qualcosa", che ci ispira, e ci fa "dire" la nostra risonanza interiore come espressione della nostra fede. La fede "vera", invece, ha verità eterne e non ha solo contenuti legati alle categorie di un certo contesto culturale: né quella di Tommaso né quella di Nicea né quella di oggi.

Nella realtà non tutti i teologi sono disposti ad andare fino in fondo in questo modo di intendere il loro lavoro, perché la teologia rischia di svuotarsi anche di ogni contenuto rivendicabile come puro dato di fede.

Qualcuno prenderà come punto fermo (e vero) i Simboli della fede, qualcuno la

Scrittura, qualcuno il Magistero, ma tutti lo faranno rivendicando il diritto di poter spogliare queste fonti di tutto ciò che sa di una razionalità umana storicamente condizionata.

Nell'ottica porfiriana, mi sembra, tutto diventa compatibile: allo stesso modo la diversità di stili e di modi di esprimersi dei pittori o dei poeti è ricchezza e non impoverimento dell'arte. Così la reazione di Barth alla teologia del Bultmann viene assorbita senza problemi da un teologo che ammira entrambi così come possiamo ammirare Fidia e Picasso.

Per dare un esempio di questo riesprimere con le categorie moderne potremmo prendere la questione della transustanziazione. Di per sé, non c'entra molto Aristotele con il suo concetto di "sostanza". In ogni sacramento è presente l'agire di Cristo: è Cristo che battezza, è Cristo che assolve. Ha voluto che passassimo per l'agire di un nostro simile purché tale agire sia fatto come Lui ci chiede, per darci la vita divina.

Ma nell'Eucaristia Gesù non è presente solo nell'agire: vuole essere mangiato e bevuto: è presente... sostanzialmente. E questo lo si può capire anche senza conoscere la filosofia aristotelica.

Se però siamo figli della filosofia che sostiene che la sostanza non c'è, come cosa in sé, ma può venir significata dal nostro concettualizzare, non fa meraviglia che si parli di trans-significazione.

Se la filosofia è come le scienze, il problema sarà di stabilire se la nuova filosofia sia vera o falsa. Se invece la filosofia è solo un linguaggio, uno strumento di comunicazione culturale, allora un teologo non vede problemi: in linguaggi diversi si cercherà di esprimere le stesse verità di fede.

Carlo Rahner, alla fine del suo *Corso fondamentale sulla fede*²⁶⁷, ci offre esempi di come tradurre nel linguaggio del suo tempo le verità di fede. Credo che, se non si conosce la filosofia di Hegel e di Heidegger, oltre a quella dello stesso Rahner, non sia facile capirci qualcosa. Un esempio:

L'orizzonte inabbracciabile della trascendenza umana, la quale si attua esistentivamente e originariamente - non solo in maniera teoretica o puramente concettuale -, si chiama Dio e si comunica esistentivamente e storicamente all'uomo come suo proprio compimento in un amore

267 Trad. it. Edizioni Paoline, Roma 1984.

perdonante. Il vertice escatologico dell'autocomunicazione storica di Dio, in cui tale autocomunicazione si rivela come irreversibilmente vittoriosa, si chiama Gesù Cristo.

Non credo che queste “interpretazioni” della fede possano essere vera teologia, se la filosofia non coglie il vero. Però è anche difficile che un filosofo si sbagli del tutto. Occorre non concedere mai, negare raramente, distinguere sempre²⁶⁸. Resta così un fascino ed un valore a questi tentativi, ovviamente rivolti ad addetti ai lavori.

Ma ci sarebbe da dire qualcosa di più. La vera teologia è quella che troviamo spiegata nella questione 2 della *Secunda Secundae Partis* della *Summa Theologiae*, all'articolo 10: “Se l'argomento addotto al mistero di fede diminuisca il merito della fede”. Non è possibile una dimostrazione dei misteri della fede, ma si possono portare argomenti di verosimiglianza, come faceva Gesù con le sue parabole. Ebbene, se tali argomenti precedono la fede, sono cioè condizione previa al mio assenso (se non mi sembra probabile, non ci credo!), allora la fede cala o muore. Ma se, proprio perché ci credo e penso che il mio Maestro desideri che cerchi di capire, io cerco questi argomenti, come uno che dal buco della serratura cerca di spiare la felicità dei beati nella Visione, allora questo è segno di una fede più viva. Questa è la più vera teologia. Ed è con questo atteggiamento, mi pare, che Tommaso scrisse la sua famosa spiegazione a “*Verbum*”, commentando l'inizio del IV Vangelo.

La genesi

Rosino Gibellini, in uno studio intitolato *La teologia del XX secolo*²⁶⁹, ci presenta la genesi della teologia ermeneutica, quella che ho arbitrariamente chiamato “nuova teologia”.

Due teologi protestanti hanno lanciato questa impostazione: Ernst Fuchs (1903-1983) e subito dopo Gerhard Ebeling (1912-2001). La seconda metà del secolo XX vede praticamente tutta la teologia, e non solo l'esegesi biblica, diventare “Ermeneutica”. Ma già Rudolf Bultmann (1884-1976), professore del Fuchs e discepolo di Heidegger, aveva impostato la ricerca esegetica secondo i canoni della filosofia heideggeriana.

268 Questa regola veniva attribuita a Tommaso d'Aquino negli studentati di filosofia dei frati domenicani.

269 Queriniana, Brescia, 1992 (1999 la quarta edizione). Mi riferisco alle pagg. 58-65.

A monte di tutto ciò vi sono le ricerche di alcuni filosofi.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) propose che l'ermeneutica non si limitasse più ad essere una disciplina ausiliaria, ma diventasse un'arte del comprendere in generale.

“Chi comprende e, comprendendo, interpreta e spiega, risale al testo, dalle obiettivazioni linguistiche del pensiero dell'autore al pensiero stesso dell'autore. Questo passaggio è reso possibile mediante l'immedesimazione dell'interprete con il pensiero dell'autore, sulla base di una congenialità, ossia della comune partecipazione dell'autore e dell'interprete alla ragione universale.”²⁷⁰

Dilthey (1833-1911), discepolo dello Schleiermacher, precisò che mentre le scienze della natura hanno per scopo lo *spiegare*, le scienze dello spirito hanno per scopo il *comprendere*. L'ermeneutica è la teoria generale del comprendere. Le scienze spiegano inserendo un fenomeno in una connessione di causa ed effetto, le scienze dello spirito comprendono un fatto spirituale quando ne decifrano il senso inserendolo in una connessione significativa. “La comprensione della vita spirituale, che ha trovato espressione e fissazione in documenti scritti, è possibile, quando colui che comprende ed interpreta risale dall'espressione linguistico-letteraria alla stessa esperienza spirituale dell'autore e la rivive nella immedesimazione. [...] Il comprendere, il *verstehen*, è la vita che spiega se stessa. L'incontro con un testo da decifrare è l'incontro dello spirito con se stesso.”²⁷¹

Martin Heidegger (1889-1976) sostenne che si doveva distinguere il comprendere contrapposto allo spiegare dal comprendere originario, che è l'essere dell'uomo e la radice di ogni conoscenza. L'Esserci, ossia l'uomo nel suo essere-nel-mondo, è comprensione.

L'uomo si comprende come esistenza, come poter-essere, come progettualità. La comprensione si sviluppa come interpretazione: cercare il senso dell'essere.

Heidegger pone pure il problema della precomprensione: l'interpretazione non è mai neutrale. Si crea così un circolo tra l'interprete e ciò che viene interpretato da cui è impossibile uscire. Ma questo non va inteso come un circolo vizioso: l'importante non è uscirne, ma starvi dentro nel modo giusto.²⁷²

270 *Ibidem*, citato a pag. 58.

271 *Ibidem*, citato a pag. 59.

272 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969, pag. 249.

Ovviamente Heidegger non sta parlando della interpretazione filologica, che è compito scientifico, ma di quel mondo di significati che, dopo l'idealismo tedesco, coincide in qualche modo con l'essere stesso di cui si occupa la filosofia. Conferma di ciò potrebbe essere il fatto che, quando usa il metodo sperimentale, anche la scienza "interroga" i fenomeni in base ad una certa precomprensione teorica.

Il fatto poi che nel suo pensiero successivo Heidegger abbia privilegiato il ruolo del linguaggio nei confronti dell'essere ha indubbiamente reso più simili i compiti del filosofo e quelli del teologo che cerca di interpretare la parola divina.

La fine della modernità e la riscoperta della metafisica come scienza

Il circolo di Vienna

All'inizio del XX secolo, in un caffè di Vienna, si riunivano intellettuali di discipline diverse, soprattutto fisiche, matematiche e logiche, con interessi che riguardavano la filosofia. Erano anni incredibilmente fecondi per la storia della ricerca in queste discipline, e le difficoltà che si incontravano nel porre ordine all'interno di esse spingeva questi autori a cercare i fondamenti delle scienze.

In quegli anni Albert Einstein aveva proposto la teoria della relatività, Kurt Gödel aveva dimostrato che non è possibile fare un sistema teorico, che avesse almeno la complessità dell'aritmetica dei numeri naturali, dove da alcuni assiomi si potessero dedurre tutte le altre proposizioni vere di quel sistema teorico. Nasceva la fisica quantistica, vera sfida alla capacità di comprensione degli stessi creatori della teoria.

L'interesse era rivolto soprattutto al linguaggio delle diverse discipline. Partendo dal *modus ponens* e dalla logica proposizionale, si era cercato di ricostruire l'intero edificio matematico in un linguaggio logico simbolico. Occorrevano i simboli e gli altri segni ammessi da una teoria per fare formule ben formate, cioè le formule ammissibili: ogni altra formula era priva di significato. Occorrevano le regole per derivare altre formule: le regole della deduzione. Occorrevano gli assiomi da cui partire per dedurre i teoremi.

Sembrava che vi fossero solo due criteri per stabilire una verità:²⁷³

- una proposizione è vera nel senso che, qualsiasi sia l'interpretazione, essa risulta comunque vera, ed allora si parla di “validità”: per esempio “se p è vera, allora p è vera”, che potremmo esemplificare dicendo “se piove, piove”; ma queste tautologie venivano elaborate in modi tutt'altro che banali. Qualcosa del genere era stato suggerito, come ricordiamo, da Agostino contro lo scetticismo.

- oppure una proposizione è verificabile mediante il metodo sperimentale almeno

273 Cf. ALFRED J. AYER, *Linguaggio verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961.

in linea di principio (possiamo descrivere l'esperimento da fare per verificare la teoria, anche se non lo abbiamo fatto).

La tesi fondamentale del circolo di Vienna era che il criterio di verificabilità fosse anche il criterio per cui un discorso era dotato di significato.

La critica ovvia a questa tesi era che essa non è né vera per validità logica, né verificabile sperimentalmente: dunque era una proposizione senza senso, un gioco di parole come: “I Pirotti carulizzano elasticamente”, oppure come il paradosso del mentitore (“Io sto mentendo”), che non può essere né vero né falso, ma essendo formulato con parole che ordinariamente hanno senso, dà l'impressione di avere senso.

In realtà il discorso non era così banale. Se diamo per scontato (in fondo lo ammettevano tutti da secoli) che la conoscenza è mediata da una rappresentazione o da un linguaggio mentale, nell'ottica stoica e porfiriana, noi siamo come uno che consulta una carta topografica e si chiede se sia vera, nel senso banale di descrivere fedelmente monti, valli, fiumi, case, strade e sentieri. Ma chi mi permette la verifica è la *legenda*, che mi spiega il significato dei segni della carta, che altrimenti sarebbe un insieme di sgorbi incomprensibile.

Il Circolo di Vienna venne classificato come “neopositivismo logico”: la metafisica, l'etica, il discorso religioso venivano relegati al non-senso. Le dispute filosofiche interminabili venivano spiegate col fatto che non si rispettavano i criteri della logica e del significato. Contemporaneamente, però, si faceva rinascere l'esigenza aristotelica di una scienza dei fondamenti, di una “filosofia prima”, proprio quella che poi fu chiamata “metafisica”. Nacque il progetto di una *Enciclopedia universale del sapere unificato*, di cui uscirà solo il primo volume per via dello scoppio della seconda guerra mondiale.

Nacque la filosofia analitica, che all'interesse per la logica formale aggiungeva un interesse approfondito per il significato.

Già Gottlob Frege, matematico e logico, aveva distinto il senso di un segno dal significato del medesimo. Un suo esempio famoso è che un poeta capisce il senso del versetto dell'Odissea che afferma che Ulisse sbarcò a Itaca, ma non si chiede se sia veramente accaduto questo fatto; invece uno storico non si accontenta del senso, vuole arrivare alla realtà significata.

Banalmente, essendoci il regno in Inghilterra e la repubblica in Francia, la denominazione “attuale re di Francia” dovrebbe essere senza significato, così

come “l'attuale re di Inghilterra”, visto che ora c'è una regina e non un re. Però hanno senso. Invece “l'attuale regina d'Inghilterra” ha senso e significato (o “referente”).

Visto che noi conosciamo giudicando, e una proposizione non è un solo soggetto senza predicato o un solo predicato senza soggetto, non è esatto cercare senso e significato di parole isolate, e questi esempi in realtà sono diversi dalla proposizione che afferma che Ulisse sbarcò a Itaca. Tuttavia il problema del significato veniva in luce.

Questo portò a chiedersi, visto che la morale e la religione sono argomento comune del linguaggio degli uomini, se fosse corretto classificare come insensati questi discorsi.

E si cominciò anche a parlare e scrivere di metafisica e di ontologia, chiedendosi che cosa esiste.

Dalla filosofia analitica alla metafisica e all'ontologia formale

Karl Popper nella sua celebre opera *Logica della scoperta scientifica*²⁷⁴ usa il criterio della verificabilità sperimentale non per distinguere il discorso scientifico da un discorso tautologico oppure da un discorso privo di senso, ma per distinguere il discorso scientifico dalla metafisica, che non è più considerata a priori un discorso privo di senso. La scienza non può provare sperimentalmente le sue asserzioni, perché il *modus ponens* non permette di verificare le premesse, ma permette di falsificarle. Questo non vale, ovviamente, per la dottrina che studia la scienza, l'epistemologia, identificando nella falsificabilità il criterio di riconoscimento.

Joseph Agassi, in *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*²⁷⁵, dice:

“Mentre in sede di analisi logica e linguistica veniva rivendicata con sempre maggiore consapevolezza ed energia l'ineliminabilità della metafisica come studio delle condizioni di dicibilità del reale (c'è chi

274 Trad. It. Einaudi, Torino 1970. L'originale inglese ha visto edizioni dal 1934 al 1968.

275 Trad. It. Borla, Roma 2000, pag. 28.

preferisce parlare qui piuttosto di ontologia, ma i termini «ontologia» e «metafisica» sono spesso usati promiscuamente), uno studio più accurato della genesi e dello sviluppo delle teorie scientifiche rendeva sempre meno plausibile l'opposizione neopositivistica fra metafisica e scienze.”

Si potrebbe notare che il rischio non è tanto di confondere ontologia e metafisica, ma logica e metafisica, poiché le condizioni di dicibilità del reale potrebbero essere diverse dalle condizioni che ha una cosa solo perché esiste, solo perché è reale. In effetti, per il principio di identità, la questione è stata dibattuta²⁷⁶.

Già Husserl aveva parlato di “ontologia formale” per le condizioni in cui la realtà è necessariamente organizzata, mentre le diverse ontologie materiali studiano i diversi tipi di enti. Come ricorda il prof. Varzi:

“Si potrebbe anche qualificare il compito dell'ontologia formale così intesa in analogia a quello della logica formale, come ha osservato a più riprese Barry Smith: l'ontologia formale sta al mondo come la logica formale sta alle teorie sul mondo.”²⁷⁷

Ma la stima per i progressi della logica formale ha portato a identificare l'ontologia formale con l'ontologia integrata dalle tecniche formali proprie della logica contemporanea, fino ad identificarsi, per alcuni, con quella parte della logica che studia la teoria deduttiva della copula: la logica del verbo “essere”²⁷⁸.

Proprio l'ambiente anglosassone, che tanto aveva osteggiato l'aristotelismo e Tommaso d'Aquino fin dal XIII secolo, che nel XX secolo, con la filosofia analitica, sembrava incline a ridurre il discorso religioso e la morale a espressione di sentimenti, se non a non-senso, riscopre proprio Tommaso d'Aquino. Nasce una nuova corrente di pensiero: il “tomismo analitico”.²⁷⁹

La denominazione, ideata da John Haldane, filosofo della corrente della filosofia analitica, nacque in occasione di alcune conferenze da lui tenute all'Università di

276 Cf. ACHILLE A. VARZI, *Ontologia*, Laterza, Bari 2005, pagg. 28-29.

277 *Ibidem*, pag. 28.

278 *Ibidem*, pagg. 30-31.

279 Cf. PAOLA MÜLLER, *Tomismo analitico. Prospettive e contributi.*, in A. GHISALBERTI – A. PETAGINE – R. RIZZELLO (a cura di), *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti – Atti del convegno internazionale di studio (Milano 12-13 settembre 2005)*, Quaderni di *Annali Chieresi*, Istituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino, Torino; pagg. 177-186. Cf. MARIO MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007. Cf. ALESSANDRO GHISALBERTI, *Dal trascendentalismo metafisico alla metafisica trascendentale*, in ALESSANDRO GHISALBERTI (a cura di), *Mondo Uomo Dio – Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

Notre Dame nel 1992 e diventata di uso comune negli anni successivi grazie ad un fascicolo monografico, dedicato a questa tendenza, di *The Monist* nel 1997, e ad un analogo fascicolo di *New Blackfriars* nel 1999.

Ovviamente la denominazione non deve trarre in inganno: si tratta di una riscoperta della stessa filosofia aristotelica, della quale gli studiosi trovano tracce nel pensiero precedente di diversi autori, non ultimo lo stesso Ludwig Wittgenstein. Quello che si profila, finalmente, è una riscoperta della filosofia e della metafisica come scienza, indipendentemente dai nomi di questo o quell'autore.

Altre novità

Nel pensiero moderno c'è la premessa del **dualismo cartesiano**, dove la *res extensa* sarebbe governata dal determinismo meccanicista delle leggi della fisica-matematica, mentre la *res cogitans* riguarderebbe il mondo del *cogito*, del pensiero fondato sull'autocoscienza.

Ovviamente questo suppone che le scienze e la filosofia siano ormai due binari paralleli, indipendenti. Questo significa anche che la lettura di Aristotele (e Tommaso d'Aquino) viene falsata: Aristotele viene considerato un filosofo nel nuovo senso, staccato dalla scienza, ed il rapporto fede-scienza e fede-ragione di Tommaso viene letto aggiungendo fede-filosofia nella moderna accezione. Questo modo di vedere si era infiltrato anche nella cultura teologica. La Pontificia Accademia delle Scienze riguardava, ancora non tanti anni or sono, solo le scienze matematiche, fisiche e naturali. Gli studi dei seminari privilegiano ancora le discipline umanistiche: questo è anche comprensibile, ma indubbiamente un teologo medioevale aveva maggiori competenze scientifiche dal Trivio e dal Quadrivio.

Chi, poi, nega la *res cogitans* come distinta dalla *res extensa*, si sforza di spiegare il pensiero umano come attività fisico-chimica del cervello. Un tempo lo si diceva materialista, oggi si dice che è “riduzionista”, ma il senso resta lo stesso. Anche chi nega l'esistenza di Dio si sforza di far vedere che il caso e le leggi fisico-chimiche sono sufficienti a descrivere il mondo attuale e la sua storia. Così il dualismo cartesiano sembra l'unica via per ammettere l'anima umana immortale e l'esistenza di Dio.

In un tale contesto lo studio della filosofia aristotelico-tomista nei seminari

rischia di diventare una vera caricatura, con gravi fraintendimenti²⁸⁰. Il fatto che Werner Heisenberg, nel 1958, scriva che si dovrebbe recuperare il concetto aristotelico di potenza come tendenza²⁸¹ verso qualcosa, per comprendere la fisica quantistica, è qualcosa di troppo lontano dal sapere filosofico e teologico a lui contemporaneo. Forse solo degli scienziati potranno riscoprire quanto di vero aveva capito Aristotele, a dispetto dei suoi errori. Dopo di loro, forse, torneranno anche i filosofi ed i teologi ad una visione più equilibrata.

In secondo luogo dobbiamo prendere atto di **due cose**. **Anzitutto** l'aver ridotto (per la diffidenza dei teologi nei confronti della *Fisica* aristotelica) le realtà naturali a realtà artificiali ha tolto dal concetto di natura e di essenza (anche la materia è natura!) la tendenza o qualsiasi ordine ad una finalità. **Poi** la semantica porfiriana, di origini ancora più antiche del medioevo, ha ridotto la natura o essenza a *ratio* nel senso di nozione. Ma le nozioni sono immutabili: se ne modifico una, ho solo una nozione diversa, nuova, senza togliere la prima. Da qui l'accusa di "staticità" dell'ente, ingiustamente attribuita ad Aristotele e a Tommaso, mentre per loro ogni ente opera. E poiché un'opera che non raggiunge il suo termine è frustrata, ogni ente tende al proprio bene proprio per quella che è la sua natura, il suo modo di esistere, tale da avere certe capacità operative.

La riduzione della natura a nozione e la riduzione della realtà naturale ad artefatto, dove il materiale non ha un ordine alla forma che riceve dall'artefice, rende inconcepibile un rapporto tra natura e operazione, tra natura e bene. Questo può spiegare le difficoltà che hanno molti teologi ad accettare una legge morale "naturale" o a confonderla con la concezione stoica.

Osservazione conclusiva

Hegel aveva visto nella contraddizione la spiegazione di una evoluzione del pensiero, più o meno come Darwin aveva visto nella lotta per la sopravvivenza tra i viventi la spiegazione dell'evoluzione dei viventi.

Noi dobbiamo ammettere che questo accade: la contraddizione stimola la ricerca: è un fatto. Così come è un fatto che la lotta per la sopravvivenza, che permette al più forte di sopravvivere e riprodursi, cambia la popolazione delle specie sulla

280 Per fare un esempio, quello della causa materiale, cf. S. PARENTI, *La causa materiale: tre equivoci nell'esposizione della filosofia aristotelico-tomista*, in *Angelicum* 1 (2014), pagg. 59-93.

281 WERNER HEISENBERG, *Fisica e filosofia*, Il Saggiatore EST, Milano 1994, pagg. 53-54; pagg. 67-68 (originale del 1958; prima ed. italiana: Il Saggiatore 1961).

terra.

Ma sarebbe gratuito dire che il più forte è anche il migliore. L'ottimismo evoluzionista non pare più giustificato del pessimismo che secoli or sono dominava il pensiero, che privilegiava come età d'oro quella antica e privilegiava l'idea che il passare degli anni logora e porta la vecchiaia e la morte.

Anche l'evoluzione dei viventi pare dovuta più alla capacità del vivente di adattarsi all'ambiente (ed anche di trasformarlo), nonché alla collaborazione dei simbiotici, piuttosto che alla lotta dove “*mors tua, vita mea*”. Forse il miglioramento è legato alla collaborazione piuttosto che alla lotta. Di questo parleremo tra poco più in dettaglio.

Ma qui mi sembra importante fare una osservazione.

Darwin si ispirò al pensiero economico e politico del Malthus (*Saggio sul principio della popolazione e i suoi effetti sullo sviluppo futuro della società*). La selezione naturale, per cui il guardiano-boschi lascia morire i caprioli più deboli per mantenere solo individui forti, che riproducendosi generino figli forti, fu suggerita dall'economia di mercato e da quella teoria politica che della libertà di mercato fa il suo assioma, sostenendo che libero scambio e libera concorrenza, insieme alla legge della domanda e dell'offerta, spiegano il progresso economico ed il benessere delle società più avanzate.

Amartya Sen, economista indiano, nato nel 1933, Nobel per l'economia nel 1998, è riuscito a provare che ciò non è vero ed a cambiare il pensiero degli economisti, riaprendo la questione del rapporto tra economia ed etica, tra guadagno privato e bene comune. Nelle Facoltà universitarie di Economia e Commercio si ricomincia, oggi, a parlare di bene comune.

Sul piano matematico, a proposito di una teoria dei giochi, John Forbes Nash ha ricevuto il Nobel per l'economia, dimostrando che il massimo vantaggio si ha non cercando il proprio interesse individuale, ma cercando anche l'interesse degli altri giocatori.

Di fatto, siamo di fronte al crollo di una ideologia che pretendeva di appellarsi alla scienza per sostenere le sue ragioni.

DUE PROBLEMI DI FEDE E RAGIONE

Ci sono due argomenti che creano problemi a proposito di fede e ragione e che possiamo provare ad affrontare a titolo di esempi particolari. Ovviamente dovremo richiamare parecchi argomenti già trattati: questo evidenzierà che il loro interesse non è soltanto storico.

Il primo problema nasce dalla biologia e dalla genetica, unite alla scoperta dell'evolversi delle specie viventi. Applicando le leggi scoperte dall'abate Mendell studiando gli incroci tra razze dei piselli, pare altamente improbabile che sia nata una prima coppia umana.

Il secondo problema nasce dalle recenti ricerche nel campo delle neuro-scienze: una nostra decisione è visibile nell'attività cerebrale prima che ne abbiamo coscienza. Allora quello che chiamiamo libero arbitrio pare in realtà determinato dall'attività cerebrale, di tipo fisico-chimico.

La comparsa dell'uomo e la coppia originale

Alcune premesse

Per evitare fraintendimenti cerchiamo di ricordare le premesse da cui partire.

La prima premessa è che ogni cosa che esiste nel nostro mondo interagisce con le altre, trasformandole e venendone trasformata. Non può esistere qualcosa di amorfo, che possa essere semplicemente accanto alle altre cose senza interagire con esse. Anche l'esistenza è frutto di una trasformazione: la generazione, che è sempre corruzione di altre determinate cose.

La seconda premessa è la distinzione tra realtà naturali e realtà artificiali, tra trasformazione naturale e trasformazione artificiale. La distinzione tra cose naturali e cose artificiali è data dal fatto che le prime hanno in se stesse l'ordine ad una certa interazione con le altre cose (cioè il principio del loro interagire e trasformarsi), mentre le cose artificiali ricevono dall'esterno, cioè dal progetto dell'artefice, tale ordine. Una forma progettata è inventata dall'artefice, mentre

una forma naturale viene scoperta, non inventata. Ovviamente questo non vale anche per l'esistenza del materiale e le sue proprietà naturali. Le realtà naturali esistono e durano per la propria forma, quelle artificiali per la forma naturale del materiale di cui sono fatte.

Per “forma” intenderemo ciò cui termina una trasformazione. La generazione termina all'esistere di qualcosa. Le realtà artificiali esistono in forza di un materiale naturale preesistente. Le realtà naturali esistono in forza della forma cui termina quella trasformazione che è la loro generazione ed in forza di questa stessa forma hanno le loro capacità di interagire con le altre cose del mondo.

L'ipotesi alternativa a quest'ultima distinzione è quella di un materiale primordiale, unico o di natura molteplice, continuo o discreto, che spieghi l'esistere delle realtà mutevoli. Questa ipotesi fu oggetto di un lungo dibattito. Platone, nel *Timeo*, fece notare che tale materiale dovrebbe essere permanente in tutte le trasformazioni, mentre le realtà elementari che noi possiamo osservare (ai suoi tempi come ai nostri) si trasformano l'una nell'altra.

L'ipotesi di un venire dal nulla (*ex nihilo sui et subiecti*) di una realtà naturale è confutata dal fatto che essa è generata sempre e solo da determinate cose che si corrompono in essa ed in precise circostanze. A differenza dell'inventore, che di solito può realizzare in modi diversi e con materiali diversi l'artefatto inventato, lo scopritore deve riprodurre esattamente, quasi fosse una ricetta da rispettare, le condizioni in cui in natura si genera una determinata cosa. Questo vale anche per cose per noi nuove, assenti dal nostro mondo ed estranee alle nostre forme di vita, e però presenti nella capacità delle interazioni naturali, come certi elementi transuranici o certi polimeri derivati dal petrolio.

Il materiale di un artefatto non è frustrato se l'artefatto riesce male: frustrato è solo l'artefice. Non vi è un ordine, nel materiale, alla forma artificiale. Ovviamente il materiale ha una sua natura, per la quale può essere sciupato o usato impropriamente, ma la forma dell'artefatto non rientra nella forma naturale del materiale. L'unica causa finale concepibile, se restiamo nell'ambito della generazione degli artefatti, è il progetto che è nella mente dell'artefice. A questo fine immediato segue il fine ulteriore, che è l'uso dell'artefatto (l'essere abitata di una casa, l'essere usata per scrivere se è una penna, ...).

Invece nell'ambito delle generazioni delle realtà naturali c'è un ordine tra ciò che genera corrompendosi e ciò che viene generato. Se la reazione chimica non avviene, se la pecora ed il montone non riescono ad avere figli... c'è una frustrazione nell'interazione e c'è una delusione nelle attese del chimico o

dell'allevatore. La causa finale è semplicemente ciò cui termina una trasformazione, nel nostro caso una generazione. A questo fine immediato segue l'interagire con le altre cose di ciò che è generato.

Il progetto è causa finale in chi agisce per conoscenza. Si tratta dunque di un caso particolare, relativo all'agire di chi per natura è capace di conoscere.

La terza ed ultima premessa è che noi distingueremo le caratteristiche che le cose hanno per quello che sono, dalle caratteristiche che esse hanno in quanto vengono conosciute. Le chiameremo, rispettivamente, caratteristiche reali e caratteristiche logiche.

Per spiegare la differenza, prendiamo ad esempio la definizione di una realtà naturale. Essa viene fatta partendo da aspetti molto comuni (i più generici) e scendendo via via verso aspetti sempre più specifici. Questo dipende dal fatto che sono più facili da osservare le interazioni più comuni rispetto a quelle proprie di una singola specie o dell'individuo di quella specie (nel caso degli uomini, a volte nemmeno l'interessato e nemmeno i suoi genitori riescono a capire i talenti personali).

Se Aristotele si accontentava di dividere le realtà del nostro mondo in viventi e non viventi, i viventi in conoscenti e non conoscenti, i conoscenti in razionali e non razionali, oggi l'albero delle nozioni che formano le parti della definizione è assai più ricco, anche se, sostanzialmente, il criterio resta quello di un genere da suddividere, mediante una proprietà che funge da differenza, in due sottogeneri.

Le parti della definizione sono parti di una nozione. Una nozione, in quanto tale, è unica e sempre quella: essa è indifferente al fatto che esistano o non esistano quelle cose che la nozione dovrebbe far conoscere. A ciascuna parte della nozione corrisponde un nome predicabile di tutte le cose che hanno o potrebbero avere le caratteristiche note con quella nozione. Tale nome è dunque un nome universale, un nome comune, e non un nome proprio di una singola cosa.

Gli stessi nomi delle parti della definizione vengono usati dallo studioso di mineralogia, dal botanico e dallo zoologo in un senso molto diverso. Essi parlano di caratteristiche reali. Studiano infatti le cose del nostro mondo e lasciano alle discipline logiche la cura di studiare le definizioni in quanto tali.

Facciamo un esempio: la comune cicoria selvatica viene definita come appartenente a:

Dominio: *Eukaryota*
Regno: *Plantae*
Sottoregno: *Tracheobionta*
Superdivisione: *Spermatophyta*
Divisione: *Magnoliophyta*
Classe: *Magnoliopsida*
Sottoclasse: *Asteridae*
Ordine: *Asteraceae*
Sottofamiglia: *Cichorioideae*
Tribù: *Cichorieae*
Sottotribù: *Cichoriinae*
Genere: *Cichorium*
Specie: *Cichorium Intybus*.

Ciascun nome è un *taxon*, un raggruppamento di cose distinguibili per capacità operative, per forma (morfologicamente) o per generazione (nei viventi: geneticamente; nei minerali soprattutto in forza della composizione chimica e dell'attitudine a legarsi dei componenti).

Ogni cosa del nostro mondo ha per generazione un suo esistere individuale partecipabile in qualche modo da altri individui che le risultano simili per aspetto e per proprietà. In altre parole, fa parte di una specie, anche se non siamo capaci di definirla; anche se, trovandoci di fronte a qualcosa di sconosciuto, non sappiamo ancora di quale specie si possa trattare, se essa sia di una specie che è già stata studiata, oppure se si tratti di una specie nuova.

Però sia il nome della specie, sia i nomi dei generi o *taxa* di cui la specie fa parte, sono tutti nomi singolari: nomi di un insieme di cose, sempre più vasti man mano che dalla specie saliamo ai *taxa* più generici.

Gli stessi nomi, usati come predicati generici o specifici, significano invece la caratterizzazione del modo di esistere di una cosa, anche se resta non esplicitato ciò che le compete in quanto individuo: noi diciamo che la conosciamo prescindendo, astruendo, appunto, da ciò che non può essere che suo nella sua individualità. Tutto ciò che possiamo sapere di lei (e che mettiamo al predicato nei giudizi che facciamo su di lei) potremmo saperlo anche di altre cose. Per questo, volendo significarla nella sua individualità, usiamo nomi propri che fanno appello alla conoscenza sensibile: "Giorgio" è "questo uomo"; e se un altro si chiama Giorgio, abbiamo un uso ambiguo del nome, il che non avviene quando di entrambi diciamo che sono un uomo, pur sapendo che l'essere uomo dell'uno non è quello dell'altro (uno potrebbe morire mentre l'altro resta vivo).

La nostra domanda sulla evoluzione delle specie riguarda la genesi delle specie nel senso reale, di *taxa*, e non nel senso logico.

Dalla generazione delle cose all'origine delle specie

Mentre la generazione delle cose è sotto gli occhi di tutti, parlare di una sorta di generazione delle specie può essere un discorso che lascia perplessi.

Una specie è un insieme di cose, e chiederci come nasca un insieme di cose è diverso dal chiederci come nasca una cosa, anche se, evidentemente, se non si generano individui di una specie non avremo nemmeno l'insieme di essi.

Una differenza ovvia è che non possiamo dire che la generazione di una specie è la corruzione di altre o viceversa. Se, ad esempio, morissero tutte le aquile reali, si estinguerebbe la loro specie senza generare specie nuove. Dove, però, vi fosse una sorta di competizione tra specie diverse, l'estinguersi di una specie potrebbe essere almeno l'occasione, anche se non la causa diretta²⁸², dell'espandersi dell'altra.

Nei minerali la generazione di nuovi individui avviene normalmente per scissione, come quando frantumiamo un blocco di marmo per poter avere molti pezzi della stessa specie, oppure per composizione tra individui di specie diversa, come nelle reazioni chimiche, o per scomposizione, come nei decadimenti spontanei degli elementi instabili. La massa dei prodotti resta uguale alla massa dei reagenti (legge di Lavoisier) proprio come nella scissione, a conferma che non si genera dal nulla, ma si hanno solo trasformazioni da cose preesistenti.

Nel mondo minerale è dunque un fatto comune l'essere generati da individui di specie diversa.

Il mondo dei viventi, invece, sembra esigere la stessa specie tra generante e generato. Si era creduto per secoli e secoli che almeno certe forme di vita, che sembrano nascere senza un genitore, fossero casi di generazione spontanea: nel materiale in putrefazione, ad esempio. In realtà l'apparenza era dovuta ai mezzi di osservazione: non esisteva un microscopio. Si dovette arrivare a Spallanzani e Pasteur per far vedere che non si trattava di generazione spontanea.

282 La causa propria è la vitalità e capacità di riprodursi dell'altra specie.

Ancora oggi si parla di generazione spontanea, almeno per un ipotetico primo vivente, dal quale in qualche modo sarebbero poi derivati tutti gli altri viventi a noi noti. Lo si è chiamato LUCA: Last Universal Common Ancestor.

Se fosse possibile, si dovrebbe trovare in quali condizioni e da quali cose non viventi verrebbe generato un vivente, in modo da rendere, almeno in teoria, riproducibile il fatto. In realtà su questo argomento non sappiamo ancora nulla di preciso. Sappiamo che i componenti chimici dei viventi abbondano nel nostro universo e non provengono solo dalla decomposizione degli organismi viventi. Dal punto di vista dei componenti, le forme di vita che conosciamo sono composte da un numero enorme di proteine, molecole anche gigantesche, con proprietà specifiche, ma che sono formate da una ventina di amminoacidi soltanto.

Sappiamo anche che il nostro pianeta e l'universo stesso hanno una storia, e che i viventi compaiono solo quando ci sono condizioni adatte. Pare quindi ragionevole supporre che un ipotetico osservatore avrebbe visto spuntare i viventi da cose non viventi.

Tutto questo non ha nulla a che vedere con chi sostiene la generazione spontanea per sostenere che non c'è bisogno di Dio. Aristotele e Tommaso d'Aquino credevano nella generazione spontanea. Ma non la attribuivano al “caso”²⁸³, ma all'interazione di realtà capaci di produrre ciò che veniva generato.

Chi identifica le forme naturali a forme artificiali, invece, deve spiegare l'esistere di qualsiasi composto con l'esistenza e le proprietà dei componenti: il vivente, per questo, non può che essere una sorta di meccanismo fatto di componenti non viventi. Tale convincimento è però legato alla premessa fatta ed il ragionamento risulta ideologico.

Chi confonde le specie reali con le specie logiche, che sono immutabili, tenderà ad attribuire l'immutabilità alle specie viventi. Noi, qui, parliamo delle specie reali, per le quali il divenire ha senso soprattutto per rapporto al comparire di individui di quella specie, al loro crescere di numero, oppure al calare fino all'estinzione. Specie nuove sono comparse nel corso delle ere geologiche sulla terra, molte specie si estinguono anche oggi.

Il vero problema viene dal fatto che la natura dei viventi tende in qualche modo

283 In greco il caso, detto in assoluto, veniva detto “*autòmaton*”: “che si fa da sé”. In realtà il casuale è la coincidenza di ciò che non c'entra, che ci fa considerare come unico fatto il coincidere di due fatti indipendenti. Questo discorso, però, non è possibile approfondirlo in questa sede.

alla conservazione della specie. Questo è accettato da tutti.

Se mettiamo da parte le dispute filosofiche e teologiche (comprese le precomprensioni di chi è preoccupato di dimostrare che non esiste Dio), possiamo osservare come la generazione dei viventi tenda a conservare la specie, mentre la conservazione dell'individuo non conta. Non conta nemmeno che un certo individuo si riproduca: se non lo fa lui, lo faranno altri. La specie resta, gli individui si succedono nella stessa specie. Potremmo, anzi, dire che la morte degli individui è indispensabile alla sopravvivenza della specie: un sovraffollamento renderebbe impossibile usare l'ambiente per vivere, portando all'estinzione.

Il fatto che l'uomo sia, in qualche modo, distinto da questo mondo, non toglie che però ne faccia parte. Il suo agire non è del tutto collegato all'interagire di chi trasforma²⁸⁴, e la sua esistenza non viene del tutto da generazione. Allora è ragionevole supporre anche che, con la corruzione, non diventi del tutto altre cose, ma la corruttibilità riguardi solo gli aspetti fisici della sua esistenza. Anche se un uomo non è consapevole della verità di ciò che ho detto, vi è sovente in lui un certo anelito all'immortalità.

L'origine delle specie riguarda i modi di esistere di chi esiste per generazione. L'uomo farà parte di questo discorso solo nella misura in cui il suo esistere viene da generazione.

Infine dobbiamo chiarire come i problemi siano due.

Faccio un esempio. Un tempo usavamo, per illuminare le stanze, lampade a olio e candele. La lampada a petrolio permetteva di alzare ed abbassare la fiamma, e questo la fece preferire. La lampadina elettrica, che si accende all'istante, non fa fumo, non richiede pulizie continue... fu poi preferita a sua volta. La selezione è venuta dall'efficienza e dalla comodità per l'utente, e ci spiega perché, nelle nostre case, l'illuminazione sia ora quasi esclusivamente elettrica.

La selezione, dunque, mi spiega perché una certa specie di cose prevalga sostituendone altre. Ma non spiega la comparsa di ciò che è cambiato. Nel nostro caso la causa è stata la scoperta del petrolio e poi l'invenzione delle lampadine.

284 A differenza dei sensi, l'intelletto umano, pur dipendendo dall'osservazione dei sensi, non può conoscere mediante trasformazione di un organo. Il cervello non è l'organo dell'intelletto umano. Da questo fatto segue che l'uomo ha capacità operative che vanno oltre quelle di chi fa parte del mondo di ciò che è generabile e corruttibile. Non possiamo però trattare qui questi argomenti.

Darwin voleva spiegare i cambiamenti ricorrendo al caso. Oggi sappiamo che esiste effettivamente un gioco casuale nella combinazione dei geni, oltre ad altre cause di mutazione casuale del patrimonio genetico. Ma Darwin ignorava le conquiste successive della genetica. Vi era forse un pregiudizio filosofico dietro al suo convincimento.

Tanto più che dopo di lui i darwinisti si contrapposero a Lamarck, il quale cercava di spiegare i cambiamenti con la capacità del vivente di interagire con l'ambiente. Il vivente, infatti, si adatta all'ambiente modificandosi. I darwinisti credevano che tali mutazioni non potessero diventare ereditarie. Oggi, invece, sappiamo che anche Lamarck aveva ragione²⁸⁵.

Inoltre c'è stata la rivalutazione del ruolo della simbiosi fatta da Lynn Margulis²⁸⁶. Questa teoria spiega l'origine degli eucarioti dalla simbiosi di organismi precedenti; in parole povere, più che dal caso nelle mutazioni e dalla selezione nella lotta per la sopravvivenza, l'evoluzione pare venir spiegata dalla collaborazione dei viventi stessi, collaborazione che si fonda sulle capacità operative dei viventi.

La comparsa dell'uomo

Una posizione comunemente accettata riconosce come della stessa specie due individui (maschio e femmina) che, accoppiandosi, generino prole fertile.

Questo criterio serve a distinguere le razze dalle specie. Tutti gli uomini e le donne, accoppiandosi, danno prole fertile: le loro differenze sono solo razziali, anche se questa espressione viene oggi rifiutata dalle scienze della natura, per relegarla alle tecniche di allevamento. Invece il cavallo e l'asino generano un mulo o un bardotto, che sono sterili e per questo vengono detti "ibridi". Questo criterio è forse approssimativo e non assolutamente preciso, ma anche gli antichi riconoscevano che non si può avere lo stesso tipo di certezza in ogni disciplina ed occorre accontentarsi.

L'ipotesi di Darwin si fonda, mi pare, su due conoscenze di base: le tecniche di

285 Cf. l'intervento della prof. Rita Casadio all'Incontro interdisciplinare del 20 dicembre 2012 ed al convegno "Scienza e metafisica" del 2014, nel sito www.csdricerca.com (ove si espone l'esperimento di evoluzione di Richard Lenski e compagni). Cf. LUDOVICO GALLEN, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri...*, Felici Editore, Ghezzeno (PI) 2010.

286 Ampia documentazione è reperibile su Internet.

selezione delle razze, che l'uomo pratica da tempi immemorabili, e la trasformazione geologica dei continenti.

La selezione delle razze, ad esempio delle razze canine, sfrutta il controllo degli accoppiamenti, impedendo il libero mescolarsi dei patrimoni genetici. Darwin ipotizzò che le differenze razziali, accentuandosi, potessero diventare poco alla volta differenze di specie.

Ciò che avrebbe impedito il libero incrociarsi dei viventi sarebbe stata la trasformazione geologica della superficie terrestre. Il lungo viaggio sul brigantino Beagle permise a Darwin di trovare conferme alla sua ipotesi.

L'uomo deriverebbe da antenati animali, quanto alla sua generazione. Però, sempre sul piano biologico, il “mutante” deve restare della stessa specie di chi lo ha generato e mutante non è, altrimenti non potrebbe avere prole fertile. Occorre pensare dunque ad una lunga successione di generazioni, tale che ogni elemento della successione è della stessa specie di chi lo precede e di chi lo segue, ma l'ultimo della successione non è della stessa specie del primo. Questo vorrebbe dire che l'uomo compare gradatamente.

Applicando le leggi di Mendell, risulta assai improbabile che si sia avuta una prima coppia di uomini, maschio e femmina. Molto più probabile che si siano avuti un mutante, che nella sua discendenza abbia avuto altri mutanti (secondo le leggi di Mendell), finché si è avuto un primo gruppo di mutanti che si è staccato dagli altri, che poi si estinsero, lasciando solo la specie umana.

Però l'uomo viene, sì, da generazione, ma non solo da generazione. Noi, che distinguiamo Dio come unica causa dell'esistere di tutto ciò che esiste e del suo modo di esistere (la sua “natura”), a differenza delle cause create che possono solo trasformare o attuare qualcosa di preesistente, diciamo che l'uomo compare per un intervento immediato di Dio che fa dei genitori dell'uomo una sorta di parziali collaboratori.

Teilhard de Chardin sostenne che l'intervento divino avviene nel pieno rispetto di quell'agire delle cause create che Dio stesso fa esistere. L'uomo entra nel creato gradatamente, come in punta di piedi. Questo però non rende impossibile, ma solo difficilmente probabile, la comparsa di una prima coppia.

In ogni caso, quello che vale per i genitori umani, vale anche per i genitori ominidi.

Se Teilhard avesse ragione, dovremmo riconoscere che Adamo ed Eva sono nomi generici (grammaticalmente in ebraico lo sono e lo sappiamo), che stanno ad indicare una comunità primitiva: quella dei nostri progenitori.

Il problema tra fede e ragione nasce per via del peccato originale. Se esiste la prima coppia, che ha rotto la familiarità con Dio prima di generare figli, non ci sono problemi col mistero della redenzione universale degli uomini. Altrimenti, mi pare, nascono le note difficoltà di cui parlò Pio XII.²⁸⁷

Ci sono teologi che rifiutano l'interpretazione tradizionale della redenzione dicendo che l'uomo primitivo era incapace di una colpa così grave: il suo libero arbitrio era proporzionale all'evolversi del cervello.

Dietro a tutto questo discorso vi sono presupposti che sono estrapolazioni filosofiche, come una visione piuttosto materialista dell'intelligenza umana, che presuppone che il cervello sia l'organo dell'intelletto.

Da qui il paragone dell'uomo primitivo con un bambino, ancora incapace di peccare. Invece l'uomo primitivo, capace di sopravvivere ad un ambiente assai pericoloso, forse era più saggio di noi, anche se meno colto delle tante cose che riguardano la nostra tecnologia. Se ci trovassimo, come ha predetto Einstein, dopo una terza guerra mondiale, a vivere come i primitivi dell'età della pietra, noi non sapremmo come sopravvivere.

Ludovico Galleni, zoologo e profondo conoscitore di Teilhard de Chardin, affrontando questi problemi, scriveva:²⁸⁸

“L'ultima, infine, è l'ipotesi polifiletica, secondo la quale l'umanità odierna si sarebbe originata da più ceppi ed in luoghi diversi. È un'ipotesi praticamente insostenibile ormai dal punto di vista scientifico perché la totale interfecondità dei vari gruppi umani è la prova più chiara della loro origine da un ceppo unico.”

287 Enciclica *Humani Generis* (12 agosto 1950): “I fedeli non possono abbracciare quell'opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio (cfr. *Rom.* V, 12-19; *Conc. Trident.*, sess. V, can. 1-4).”

288 LODOVICO GALLEN, *Scienza e teologia*, Queriniana, Brescia 1992, pag. 80.

Qualcosa di analogo porta gli scienziati a costruire l'albero delle specie viventi partendo da LUCA.

Sappiamo dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* che:

389 La dottrina del peccato originale è, per così dire, « il rovescio » della Buona Novella che Gesù è il Salvatore di tutti gli uomini, che tutti hanno bisogno della salvezza e che la salvezza è offerta a tutti grazie a Cristo. La Chiesa, che ha il senso di Cristo, ben sa che non si può intaccare la rivelazione del peccato originale senza attentare al mistero di Cristo. [...]

397 L'uomo, tentato dal diavolo, ha lasciato spegnere nel suo cuore la fiducia nei confronti del suo Creatore e, abusando della propria libertà, ha disobbedito al comandamento di Dio. In ciò è consistito il primo peccato dell'uomo. In seguito, ogni peccato sarà una disobbedienza a Dio e una mancanza di fiducia nella sua bontà.

398 Con questo peccato, l'uomo ha preferito se stesso a Dio, e, perciò, ha disprezzato Dio: ha fatto la scelta di se stesso contro Dio, contro le esigenze della propria condizione di creatura e conseguentemente contro il suo proprio bene. Costituito in uno stato di santità, l'uomo era destinato ad essere pienamente « divinizzato » da Dio nella gloria. Sedotto dal diavolo, ha voluto diventare « come Dio » (Gn 3,5), ma « senza Dio e antepoendosi a Dio, non secondo Dio ». [...]

400 L'armonia nella quale essi erano posti, grazie alla giustizia originale, è distrutta; la padronanza delle facoltà spirituali dell'anima sul corpo è infranta; l'unione dell'uomo e della donna è sottoposta a tensioni; i loro rapporti saranno segnati dalla concupiscenza e dalla tendenza all'asservimento. L'armonia con la creazione è spezzata: la creazione visibile è diventata aliena e ostile all'uomo. A causa dell'uomo, la creazione è soggetta alla schiavitù della corruzione. Infine, la conseguenza esplicitamente annunciata nell'ipotesi della disobbedienza si realizzerà: l'uomo tornerà in polvere, quella polvere dalla quale è stato tratto.

Non credo rientri nelle possibilità della scienza far vedere che tutto ciò vada interpretato diversamente. Perché gli argomenti delle scienze naturali conducono solo a dover ammettere una popolazione di ominidi il cui fisico fosse pronto per essere il fisico di un uomo. Che poi sia stata da loro generata non una prima coppia, ma una popolazione di uomini, lo dovrebbero provare le discipline storiche... e questo mi pare proprio impossibile. L'evoluzione riguarda

generazione e corruzione, ma per la generazione di un uomo occorre l'aggiunta del soffio divino. Finché un uomo genera un uomo, il rispetto della natura, che comunque dipende solo da Dio, ci fa dire che proprio in quel momento Dio infonde l'anima umana. Ma quando un ominide genera un uomo la natura non c'entra: che la materia fosse il seme degli ominidi o un poco di fango non farebbe molta differenza, per il soffio divino.

Molte volte ho sentito affermare che lo stato del paradiso terrestre sostiene una natura umana immortale: questo è errato. Un “giardino” è una natura manipolata da un giardiniere. La natura lasciata a se stessa è la natura selvatica, dove l'uomo è mortale e ogni essere opera secondo la propria natura, dove “mors tua vita mea”, perché “generatio unius est corruptio alterius”.

Il padre Gustave Martelet²⁸⁹ ha proposto una diversa interpretazione del peccato originale, seguendo il pensiero di Teilhard de Chardin. La creazione dovrebbe essere intesa non come qualcosa di fatto e finito, ma come qualcosa in “fieri”, in evoluzione, che deve passare dall'imperfezione alla perfezione. Essa è attratta dal punto finale, il Cristo, Verbo Incarnato, presente fin dall'inizio della creazione stessa. Il male, inteso fisicamente, ma pure moralmente, diviene una componente necessaria della creazione: Dio non può ottenere una creatura moralmente unita a lui senza entrare in lotta col male. Il peccato originale è il peccato di tutta l'umanità che segue Satana, il quale garantisce che “non morirete”: preferire l'immortalità a Dio. Questo peccato, data la crescita evolutiva, sarà più consapevole e grave alla fine dei tempi. Per Teilhard la colpa non va ricercata nel passato e la beatitudine del Paradiso terrestre rappresenta la salvezza continuamente offerta a tutti ma rifiutata da molti. Il Paradiso terrestre non va dunque preso alla lettera, ma è una sorta di rappresentazione della presenza di Cristo, Primogenito di tutta la creazione, poiché in Lui sono state create tutte le cose (*Col 1, 15-16*).

Svaniscono così i patriarchi dell'umanità, dalla cui decisione, come da un'eredità condivisa, dipende la perdita della familiarità con Dio: familiarità che l'uomo pretenderà di ristabilire senza invocarla dalla misericordia divina, peggiorando la situazione (la torre di Babele). Svanisce anche il giardino: il luogo dove la natura è curata in modo da non correre pericoli, dono di Dio all'uomo.

Nella interpretazione tradizionale del racconto biblico l'uomo è come il fratello più piccolo che viene invitato dal fratello più grande ad emanciparsi dai genitori.

289 *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Queriniana, Brescia 1987; *E se Teilhard dicesse il vero...*, Jaka Book, Milano 2007. Le edizioni originali di queste due opere sono degli anni immediatamente precedenti la traduzione italiana.

Ed il più grande, Satana cioè, lo fa per invidia, perché lui si è già ribellato. Egli è come il fratello più grande e più intelligente che rompe col babbo, che rifiuta ogni gratitudine per il fatto di ricevere l'esistenza ("Non mi hai chiesto il permesso! Avrei rifiutato!") e che, per non dover dire "grazie!", rifiuta tutto ciò che può ricevere (ma non può impedire a Dio di farlo esistere nella grandezza della natura angelica, che riceve con rabbia). Ora, il fratello più piccolo potrebbe avere quell'eredità che lui, per orgoglio, rifiuta.

Così il diavolo si fa tentatore, ci riesce, e diventa il nostro accusatore davanti a Dio: un'accusa vincente, perché Dio non può essere un giudice imparziale, se chiude un occhio per il peccato dell'uomo.

Ma Dio vuole usare misericordia all'uomo. Gesù sa che l'uomo lo rifiuterà, ma, incarnandosi, può chiedere ai peccatori, che pure lo crocifiggono, di poter continuare ad incarnarsi usando la loro umanità. E, come "tralci della vite", può chiedere al Padre che lo seguiamo dove lui ritorna, ascendendo al Padre, senza con questo rendere ingiusto il Padre²⁹⁰. Gesù è il nostro Redentore.

Il peccato dell'uomo resta, però, analogo alla ribellione di Satana. Anche l'uomo non vuole regali per non dover ringraziare. Il giardino diventa natura selvatica, e l'uomo, che di natura è mortale, torna mortale di fatto. La Scrittura ci presenta tutto ciò come punizione di Dio, ma questo coincide con ciò che l'uomo vuole, perché, avendo seguito Satana, anche l'uomo non vuole più regali che comportino un dovere di riconoscenza: ognuno raccoglie ciò che ha seminato. La teologia tradizionale ci ricorda che il dannato non vuole il Paradiso.

Quanto è durato tutto questo? Forse molto poco. Stando alla tradizione biblica, prima che Adamo si unisse ad Eva.

Mi si perdoni una ingenuità. In qualche modo doveva essere Dio l'educatore della prima coppia, non i genitori non ancora umani. Del resto, la tentazione del serpente ricalca esattamente lo schema della tentazione che tutti conosciamo, quella che ci ha fatto fare la prima grande disobbedienza. Immaginiamo il dialogo di Pierino, bravo ragazzino di terza media, che viene invitato dal compagno di classe pluri-ripetente, che fa l'adulto, che ha già la ragazza:

- Pierino, vieni con me in discoteca?
- Ci verrei, ma la mamma non vuole!
- Tua mamma non ti lascia far niente!
- No, mi lascia far tutto!

290 *Vangelo secondo Giovanni*, cap. 17.

- Come "tutto"? Andare in discoteca è la cosa più normale per un giovane.
- Ma certe cose me le proibisce per il mio bene!
- Ma quale tuo bene?! Ti tiene attaccato alla sottana! Quand'è che cresci?

Se Pierino si lasciò convincere e andò in discoteca, quando rientrò a casa e la mamma, angosciata, gli chiese: "Ma dove sei stato?", la mamma si accorse subito che tutto era cambiato.

Prima, guardando negli occhi il figlio, spaziava nel suo cuore. Ora c'è un portone chiuso, con un cartello: "Cara mamma, sono diventato grande anch'io! Le cose che stanno qui dietro sono solo mie e al tuo giudizio non le sottopongo più. Se vuoi, te lo dico dove sono stato. Ma che tu approvi o non approvi, a me non interessa più!".

Analogo è il racconto biblico della tentazione.

E' vero che Dio non vi lascia gustare i frutti del giardino? Ecc. ecc.

Qual è, a mio parere, la difficoltà teologica più grossa della visione teilhardiana? Il problema del male nel mondo. Quello per cui molti dicono che non può esistere Dio.

Perché il male sarebbe un difetto che in qualche modo deriva dalla creazione, secondo la visione teilhardiana. Sarebbe cioè un difetto insito nella natura e, per quanto riguarda l'uomo, diventa un rifiuto che però, non essendo ancora l'uomo giunto a piena maturità nella sua evoluzione, non è ancora nella sua pienezza.

Invece, per il catechismo, il peccato originale non è un fatto se non nei progenitori: negli altri uomini è solo uno stato conseguente. Questo è in fondo ragionevole: se mio padre si è giocato il patrimonio di famiglia, io non posso pretendere di ereditarlo.

Un'altra cosa che diventa difficile spiegare, dal punto di vista teilhardiano, è che un peccato personale (visto che il rifiuto dell'offerta di Dio è personale) sia un peccato generale che però non tutti commettono. Perché dovremmo battezzare dei bambini innocenti?

Qual è, a mio avviso, una difficoltà da un punto di vista della filosofia? Quella di inserire l'imperfezione nella storia del mondo. Questo viene da un punto di vista analogo, anche se opposto, a quello dell'idea del Demiurgo che produce il migliore dei mondi possibili. Invece di farlo subito perfetto, come pensavano

molti, noi immaginiamo un mondo che non può che essere in evoluzione dall'imperfetto al perfetto. Si tratta di una discutibile posizione filosofica.

Ogni cosa che cresce è imperfetta, cioè incompiuta, rispetto all'età adulta; ma ogni specie è in se stessa perfetta. Lo scienziato può ammirare la perfezione di ogni vivente, anche preistorico. La Bibbia stessa ci presenta Dio che, ad ogni passo della creazione, dice che esso è buono. Il libero arbitrio dell'uomo non pare motivo per diminuirne la bontà: Dio dice che l'uomo è molto buono. I teologi più attenti hanno negato la possibilità di un atto di orgoglio intellettuale fondato sulle possibili aspirazioni della natura umana. Sia per il peccato degli angeli sia per il primo peccato dell'uomo l'unica ipotesi è il rifiuto di qualcosa che va al di là delle aspirazioni naturali, cioè il rifiuto di un dono di un bene superiore, quale la partecipazione alla vita divina offerta da Dio insieme all'aiuto della sua grazia.²⁹¹

In ogni caso non sarà la nostra ricerca razionale a risolvere in modo definitivo le tante domande sui progenitori. Restano le parole della dottrina della fede che ci interpellano.

Il libero arbitrio

Il problema

Le ultime ricerche delle neuroscienze hanno proposto nuovi problemi²⁹².

In poche parole, si è visto che l'attività cerebrale relativa ad una nostra decisione precede la nostra presa di coscienza e la decisione consapevole.

Benjamin Libet, che ha guidato esperimenti decisivi in proposito, è dell'idea che si possa continuare a parlare di libero arbitrio per il fatto che, arrivati alla coscienza, abbiamo ancora la possibilità, per quanto brevissima, di fermare quanto il cervello avrebbe ormai deciso per noi. Dunque resterebbe una padronanza, per quanto di tipo negativo: una sorta di diritto di veto.

Per fare un esempio: vi viene detto muovere il polso decidendo voi quando. Dovete osservare un puntino che, scorrendo, segna il tempo, notando il tempo

291 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I pars, quaest. 63, a. 3.

292 BENJAMIN LIBET, *Mind Time – Il fattore temporale nella coscienza*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2007 (originale del 2004).

preciso in cui decidete di flettere il polso. Il risultato è che la decisione consapevole precede di circa un quinto di secondo l'azione effettiva.

Nel frattempo l'attività elettrica del vostro cervello viene monitorata. Un “potenziale di prontezza” rivela all'osservatore che state per agire. Ebbene, l'osservatore conosceva la vostra decisione circa mezzo secondo prima che voi piegaste il polso effettivamente, precedendo di circa 300 millisecondi la vostra decisione consapevole²⁹³.

Queste ricerche hanno portato a rifiutare la distinzione classica, dopo Cartesio, di *res cogitans* e *res extensa*. La coscienza non è un fatto dello spirito, estranea al mondo delle emozioni, delle sensazioni, ed all'attività fisica e chimica del nostro cervello.

Allo stesso tempo non si può più ripiegare su una visione materialista e meccanicista dell'uomo²⁹⁴. Il mito di Laplace ce lo hanno insegnato a scuola:

“Possiamo considerare lo stato attuale dell'universo come l'effetto del suo passato e la causa del suo futuro. Un intelletto che ad un determinato istante dovesse conoscere tutte le forze che mettono in moto la natura, e tutte le posizioni di tutti gli oggetti di cui la natura è composta, se questo intelletto fosse inoltre sufficientemente ampio da sottoporre questi dati ad analisi, esso racchiuderebbe in un'unica formula i movimenti dei corpi più grandi dell'universo e quelli degli atomi più piccoli; per un tale intelletto nulla sarebbe incerto ed il futuro proprio come il passato sarebbe evidente davanti ai suoi occhi”²⁹⁵.

Quello che a scuola non ci dicevano era che Laplace stesso sapeva che con soli tre corpi non riusciva più a risolvere il problema. Di questo abbiamo già parlato. La meteorologia, successivamente, rincarò la dose. Tutti abbiamo sentito dire che un battito di ali di farfalla in America può scatenare un ciclone in Giappone o frasi del genere (l'effetto farfalla di Edward Lorenz).

Oggi è quasi di moda parlare di complessità e di emergenza di un tutto che non è la somma delle parti, così come un tempo era di moda ridurre le proprietà del tutto alle proprietà delle parti.

293 *Ibidem*, pagg. 128-141.

294 Cf. GIORGIO ISRAEL, *La macchina vivente – Contro le visioni meccanicistiche dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

295 PIERRE SIMON LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, Introduzione.

Il dibattito sulla natura del libero arbitrio suscitato dal Libet sembrerebbe fermo ad un punto morto, se dovessimo scegliere tra il dualismo cartesiano ed il monismo materialista. Così torna attuale la posizione aristotelica, contraria al dualismo platonico ed al riduzionismo che identifica ciò che è naturale con ciò che è artificiale.

In realtà la storia della filosofia antica e medioevale ci presenta problematiche ancora più ricche.

Lo stesso modo di impostare il problema del libero arbitrio è chiuso in un modo di vedere tipico delle posizioni di una certa scuola (il volontarismo) sorta nel medioevo in opposizione ad Aristotele.

Il volontarista vede il libero arbitrio come una facoltà (non importa se distinta o identica alla volontà) che ha di fronte le due vie da scegliere, rispetto ad un ordine cui obbedire. Seguendo questo modo di vedere, il Libet propone al soggetto dell'esperimento di decidere quando eseguire l'ordine. Si suppone che il soggetto decida in un preciso momento e si autodetermini rispetto alla decisione.

Il punto di vista del volontarista è però ingenuo. Non solo per il fatto di trascurare la difficoltà di proporre una "causa sui" (la volontà, cioè) come fosse una cosa possibile, ma anche per il fatto che è volontario anche il non decidersi, il non volere, il che non è detto che possa essere un fatto che accade in un certo istante.

Quando ero giovane, educato a pensare che ogni peccato grave, con piena avvertenza e deliberato consenso, avvenisse in un determinato momento, il mio confessore (domenicano e tomista) mi chiese se perdere un anno di scuola fosse materia grave. Gli risposi di sì. Allora lui mi chiese, di fronte all'esempio di un ragazzo che perde un anno di scuola per la propria colpevole negligenza nello studio, se si potesse indicare il momento in cui lui avrebbe deciso di perdere l'anno. Ovviamente non seppi come rispondere.

Anche la questione della autodeterminazione della volontà non può essere impostata così semplicemente.

Posto che nessuna cosa può attuare se stessa in senso stretto, è necessario ricorrere a qualcosa che sia al di fuori della catena di causa efficiente ed effetto. Aristotele e Tommaso lo fecero per capire i viventi del nostro mondo fisico. Essi attuano se stessi (pensiamo all'organismo che inizia la vita da monocellulare, lo zigote, e poi moltiplica e differenzia le sue parti, le accresce e mantiene

assimilando nutrimento, le difende e le rigenera se danneggiate...) perché una parte muove l'altra. Ma la catena non può essere come un circolo vizioso. Si ricorre allora alla causalità formale: la natura del tutto è tale per cui i viventi hanno come propria questa operazione di auto-trasformazione a spese dell'ambiente. Mi ripeto: non ha senso pensare ad una causa efficiente che attua se stessa, ma possiamo pensare ad una causalità formale: modo di esistere tale da avere certe capacità operative.

Ci sono capacità operative per natura: un grave tende al baricentro del suo sistema gravitazionale o un fuoco scalda. Ci sono anche capacità operative che agiscono tendendo a qualcosa di conosciuto. In questo secondo caso, la differenza delle capacità di conoscere implica una differenza di capacità di tendere.

Noi chiamiamo volontà, almeno in senso stretto, la capacità di tendere a qualcosa di capito, qualcosa che viene colto dal nostro intelletto. Dalla reciproca interazione di intelletto e volontà deriva quella che chiamiamo, appunto, “capacità di intendere e volere”.

La capacità d'intendere e volere e la sua indeterminazione

L'intelletto umano pare limitato a conoscere le cose del nostro mondo, le cose soggette a trasformazione. Però arriva a capire che non è necessario che l'esistere implichi l'esser soggetti a trasformazione. In qualche modo il nostro intelletto è aperto a conoscere le cose solo perché sono qualcosa, anche se lo fa partendo dalle cose del nostro mondo, in continua trasformazione tra generazione e corruzione.

Nel dirigere la capacità di tendere a lui corrispondente, cioè la volontà, l'intelletto non perde questa apertura. Per questo diciamo che ogni cosa è un bene, cioè un possibile oggetto di volontà; e per questo si dice che la volontà è la capacità di tendere al bene in quanto tale e non solo a questo o quello. Per questo possiamo dire che, dirigendo l'agire della volontà, l'intelletto non può che indirizzarla ad un bene, così come, dirigendo la vista, non può che indirizzarla a vedere qualcosa che sia visibile.

Però questo non significa che noi vogliamo qualsiasi cosa, bensì le scegliamo per rapporto alle altre nostre capacità operative: bene della vista è vedere, bene della capacità di nutrirci è assimilare il cibo, bene dell'intelletto è capire... Il nostro

bene dipende dalla nostra natura.

Per essere voluta, una cosa deve necessariamente presentarci un aspetto di bene. Su questa necessità di natura si fonda il libero arbitrio. Quale bene volere, delle tante cose buone che possiamo volere? Lo stesso intendere e lo stesso volere sono beni. Ma non tutti i beni sono compatibili. Nasce così il problema della scelta.

Possiamo capire che, come una vista funzionante non può non vedere un oggetto illuminato e colorato dalla luce del sole, così non potremmo non volere il Bene in se stesso, se potessimo conoscerlo (ma non in astratto!). Ma anche Dio, per come ci è conoscibile in questa vita, appare in modo confuso e con certi limiti per i quali non è per nulla appetibile.

A monte di ogni nostra scelta noi cerchiamo sempre una pienezza di bene. Ma questo criterio, usato anche da chi lo nega a parole, non ci determina a questo o quel bene in concreto.

Il bene in concreto che diventa il criterio ultimo delle nostre scelte, il bene per noi irrinunciabile, per avere il quale siamo disposti a sacrificare tutto il resto, è come se fosse da noi scelto e diventa, se non è Dio, una sorta di idolo²⁹⁶. Può essere un insieme di cose (salute, affetti, ricchezze, benessere psicofisico, ...), o una cosa sola. Non abbiamo le idee chiare in proposito, anche quando la coscienza ci rimprovera di non aver scelto quello che in coscienza sapevamo sarebbe stato meglio.

Più andiamo avanti con le decisioni ed i sacrifici dei beni cui rinunciamo, più ci radichiamo nel nostro atteggiamento, che diventa virtù o vizio a seconda che ci sia Dio oppure ci sia un idolo sull'altare del nostro cuore. Non importa essere religiosi: anche chi non è certo dell'esistenza di Dio può restare aperto a Dio solo per il fatto di non scegliere un bene creato come bene irrinunciabile²⁹⁷: egli rifiuta comunque di farsi un idolo.

L'uomo è ordinato ad ordinarsi al proprio bene, col suo agire morale, più o meno come è ordinato a realizzare il proprio benessere fisico con il suo agire tecnico. La natura non gli offre gli strumenti della caccia o la pelliccia: deve sopperire con la tecnica. La natura non gli offre una pienezza di ordinamento al proprio bene: deve sopperire completandola con quelle che chiamiamo virtù. Potremmo

296 Nel linguaggio popolare diciamo, ad esempio, che uno ha “sacrificato” gli affetti della famiglia alla carriera o al denaro...

297 Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 6.

dire che la natura lo lascia indeterminato, rendendolo però capace di determinarsi al proprio bene, che si realizza nell'operare che gli è proprio. La legge (morale) naturale, per l'uomo, non è qualcosa di passivo come le leggi fisiche o chimiche, ma è un legiferare su se stesso con cui l'uomo collabora con Dio al governo del creato: lo fa con il lavoro per quanto riguarda l'agire sulle altre cose, lo fa costruendo il proprio agire virtuoso per quanto riguarda l'orientare il proprio cuore.

Questo avviene poco alla volta, man mano che prendiamo decisioni per ciò che in coscienza ci risulta meglio, man mano che mettiamo a fuoco quali siano i beni più importanti per noi fino ad orientarci a Dio. Più procediamo nelle scelte giuste, più diventa difficile che il nostro atteggiamento morale inverta la rotta: così esso diventa come una seconda natura (virtuosa nel bene, viziosa nel male).

Una decisione, dunque, suppone una volontà di un fine ultimo che, in concreto, viene come scelto, anche se in astratto è necessariamente un qualche bene. Se agiamo secondo coscienza, scegliamo quanto ci risulta meglio: la regola prossima dell'agire morale è dunque quella di agire seguendo il giudizio della ragione²⁹⁸. La regola remota è Dio che ci crea per Lui, ordinati a cercare in Lui il nostro bene irrinunciabile come fine ultimo in concreto, almeno in quel senso minimo di apertura per la quale, pur non orientandoci a Dio esplicitamente, ci rifiutiamo di idolatrare un bene che non sia Dio.

Mi ripeto. Quando vi sono più mezzi per tendere al fine del nostro bene, la decisione presuppone una valutazione ed una scelta, che comporta la rinuncia ad altri beni. Questo orienta il nostro agire morale. Chi cerca la carriera fatica molto e dorme poco; chi cerca di godersi la vita dorme molto e fatica il meno possibile. Tali orientamenti, man mano che procediamo nel cammino delle decisioni (e dei sacrifici) diventano sempre più stabili: sono gli *habitus* morali che, se orientati al nostro vero bene, chiamiamo virtù, se indirizzati ad una sorta di idolatria, chiamiamo vizi. Chi possiede un *habitus* agisce come per istinto, con facilità e piacere: l'agire gli viene spontaneo e naturale così come il suonatore "virtuoso" di chitarra non ha bisogno di ragionare su come deve appoggiare le dita sulle corde dello strumento.

Da quanto detto dovrebbe esser chiaro che una libera scelta non è così semplice come la propone il volontarismo.

298 Per Tommaso la coscienza non era la ragione nella sua funzione pratica, ma il singolo giudizio di essa; noi, mi sembra, oggi diciamo che si deve agire "secondo coscienza" dove lui diceva "secondo ragione".

L'unicità della forma sostanziale dell'uomo

Oggi si usa dire che la corporeità dell'uomo non è come quella degli animali, o dei vegetali, o dei minerali, ma è espressione della persona. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*²⁹⁹ insiste nel ribadire che spirito e materia, nell'uomo, non sono due nature congiunte.

La teoria ilemorfica di Tommaso è stata oggetto di tanti fraintendimenti che non è possibile stare qui a precisare. In sintesi: secondo Tommaso d'Aquino la mia natura, principio del mio esserci e del mio operare, ha due aspetti, uno attuale, per il quale esisto ed opero, ed uno potenziale per il quale sono stato generato da un'altra cosa (il seme e l'ovocita dei genitori) e mi corromperò in altre cose. Questi due aspetti non sono cose, ma natura di qualcosa, cioè principio di esistere e divenire: cioè modo di esistere tale da avere certe proprietà. Chi esiste e diviene non è la natura, ma chi ha quella natura. Ovviamente chi non esiste non ha nemmeno un modo di esistere, per cui è del tutto fuori strada l'opinione che le essenze, pur distinte dall'esistenza, possano esistere in un mondo a sé stante. Dei non enti, di ciò che non esiste, non si dà essenza o definizione reale, ma solo il senso di un nome; e nemmeno, di essi, si dà scienza in senso aristotelico.

Però Aristotele, per "analogia" (direi nel senso di "metafora") agli artefatti, volle chiamare "materia" la parte potenziale della natura e "forma" la parte attuale. Diventa così cosa evidente che la corporeità sta dalla parte della forma, non della materia. Ma la materia e la forma non sono qualcosa: sono "natura", sono principio di esistenza e capacità operative³⁰⁰, mentre chi esiste e diviene non è la natura, cioè il modo di esistere, ma ciò che esiste, cioè la realtà che ha quella natura. Negli artefatti, invece, il materiale è qualcosa, ed è ciò che viene trasformato.

Per "forma" intenderemo dunque la parte attuale del modo di esistere di qualcosa che esiste. Precisiamo chiamandola "forma sostanziale" per distinguerla dalle forme accidentali, cui terminano le trasformazioni secondo gli "accidenti" (quantità, qualità, ...).

299 N. 365.

300 San Tommaso ricorda che materia e forma sono dei *quo* e non dei *quod*: cf. ad es. I, q. 110, a. 2, ed i tanti passi paralleli. L'argomento principale è nel commento alla *Fisica*, libro II, cap. 1 (nel commento le prime due letture): materia e forma sono natura, principio, mentre chi esiste e diviene è ciò che è dalla natura.

Parlare di pluralità di forme sostanziali significa quindi parlare di pluralità di esistenze, cioè parlare di una pluralità di cose. Il fatto che le nostre definizioni comprendano generi (oggi diremmo: “*taxa*”) sempre più ristretti, per Aristotele, deriva dal fatto che il nostro intelletto è come la vista di un miope: parte dal vago e confuso e tende a ciò che è specifico e preciso³⁰¹. Il motivo è che noi conosciamo i modi di esistere solo in quanto principi di operazione, e, ovviamente, ai nostri occhi balzano anzitutto le operazioni più comuni. Se vedo che c'è qualcosa che si muove, la mia conoscenza è vaga, ma vera.

Nel *De ente et essentia*³⁰² Tommaso precisa che dire che “io sono un corpo” e che “questo sasso è un corpo” vuol dire che quello che la mia forma dà a me (cioè le dimensioni per le quali sono soggetto a moto locale) lo dà anche la sua forma al sasso, ma questo non significa che le due forme siano uguali o che vi sia un'unica corporeità comune.

La teoria della pluralità delle forme, sostenuta dalla scuola francescana, sosteneva invece che ci fosse una pluralità di forme sostanziali, per cui la mia corporeità sarebbe la stessa di quella di un sasso: cosa, questa, che oggi non possiamo più sostenere neppure da un punto di vista di fede.

Le ricerche delle neuroscienze hanno portato ad escludere la distinzione di *res cogitans* e *res extensa* (che in qualche modo deriva dalla tesi della pluralità delle forme sostanziali), e questo proprio mentre la scienza tende a rigettare anche il monismo riduzionista. Questo ha portato ad un risveglio di interesse per la proposta fatta a suo tempo da Tommaso (e da Aristotele), e ciò avviene proprio in quell'ambiente, quello della filosofia analitica, che ancora alcuni decenni or sono riteneva privo di significato ogni discorso metafisico³⁰³.

La difficoltà della posizione di Tommaso viene dal fatto che sostiene che l'anima è la forma sostanziale dell'uomo e però è anche *hoc aliquid*, un qualcosa, anche se non la chiama “persona” perché la persona è il tutto, corporeità compresa.

Se ragiono pensando alle forme degli artefatti, solo il materiale esiste: la forma, alla distruzione dell'artefatto, è perduta. Se ragiono nell'ottica aristotelica, ma limitata a ciò che è “solo” (non “anche”) generabile e corruttibile, né materia né forma, propriamente, esistono: esiste, viene generato e si corrompe chi, quanto

301 Esattamente il contrario del programma cartesiano di partire da idee chiare e distinte.

302 Al cap. 2.

303 Cf. R. CROSS, *Aquinas and the Mind-Body Problem*, in J. HALDANE (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2002, pagg. 36-53. Cf. pure M. MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007.

alla sua natura, ne è composto.

Se però dico che l'anima è come una forma sussistente che si distacca dalla materia, che cosa posso voler dire?

Posso dire che ciò che esiste ed agisce, esiste ed agisce in quanto è in atto. Allora, se sono solo parzialmente generabile e corruttibile, per la parte attuale della mia natura (la "forma") qualcosa di me sopravvive in qualche modo alla mia corruzione, e la mia generazione non riguarda tutto il mio essere³⁰⁴.

Però chi desidera idee chiare e distinte, sono il primo ad ammetterlo, non può essere soddisfatto da tanta vaghezza. Potrebbe però chiedersi se la pretesa di idee chiare e distinte sia legittima.

Concludendo circa l'esperimento del Libet

Proviamo allora a mettere a fuoco alcuni punti fondamentali.

Per Tommaso, si è detto, è il singolo uomo ad esistere ed agire, e la parte attuale del suo modo di esistere gli dà sia la corporeità, sia la vita vegetativa, sensitiva e razionale.

Il fatto che l'intelletto umano non possa conoscere mediante trasformazione di un organo non toglie che, come notava Aristotele nel III libro del *De anima*, l'intelletto umano conosca in modo appropriato solo ciò che l'osservazione dei sensi gli offre. Non toglie nemmeno che la parte istintiva (la "cogitativa") gli permetta di cogliere gli aspetti attraenti o repellenti dal punto di vista di un conoscere finalizzato a dirigere l'agire.

Per Tommaso è ovvio che l'intelletto dell'uomo, in questa vita, non è capace nemmeno di autocoscienza, se l'osservazione non gli offre nulla: quando perdiamo i sensi diventiamo incapaci di intendere e volere³⁰⁵. Nemmeno S. Alberto Magno, suo maestro, arrivava a tanto. Per lui, l'intelletto poteva cogliere almeno se stesso³⁰⁶.

304 La parte intellettiva non può venire dal seme umano: *De generatione animalium*, Lib. II, cap. 3, 736 b 27-29.

305 Cf. *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7; q. 87, aa. 1 e 3.

306 Cf. *De homine*, Aschendorff, Münster 2008, pagg. 426 (linea 64) - 427 (linea 4).

Perdendo la corporeità, dopo la morte, conosceremo ancora intellettualmente³⁰⁷, ma il nostro intelletto si troverà in una conoscenza confusa, paragonabile a quella dell'uomo incolto cui vogliamo spiegare qualcosa rifiutando però di fargli degli esempi. E l'anima conoscerà se stessa per rapporto a questo conoscere confuso. Solo l'aiuto divino permette alle anime separate dei beati di conoscere bene.

Il libero arbitrio non va confuso con la volontarietà dell'agire, della quale è un aspetto particolare.

Volontario è ciò che procede dalla natura dell'uomo: come tutti i moti naturali vi si contrappone il moto violento, che è da una causa estrinseca e si contrappone alle capacità operative (anche in senso passivo) connesse alla natura dell'agente.³⁰⁸

La libertà nell'autodeterminazione nasce da una indeterminazione del nostro agire volontario, ma suppone a monte che noi siamo ordinati ad ordinarci al nostro bene:³⁰⁹

Questa autodeterminazione non è un atto di una *res cogitans* esercitato su una *res extensa* o su se stessa, ma è un atto di questo uomo. Essendo atto, procede dalla parte attuale del suo modo di esistere, o “forma”, che nei viventi chiamiamo “anima”. Ma dalla stessa anima dipende non solo l'agire consapevole, bensì anche l'agire istintivo, quello neurovegetativo e quello vegetativo, e persino quello puramente fisico-chimico, fino alla stessa estensione o corporeità.

Un nostro atto intellettuale non sarà mai puramente immateriale. Se non visualizziamo qualche esempio o almeno i simboli del linguaggio con cui esprimiamo il nostro pensiero, non riusciamo a pensare a nulla.

Resta però il problema della priorità. La scelta avviene nell'interagire dei principi del nostro agire volontario, dove i principi precedono l'atto. Questi principi sono anche i desideri istintivi, poiché anche la *concupiscentia* è fatta per causare il volontario³¹⁰. Le passioni non sono di per sé un ostacolo all'agire volontario, ma un principio che inclina: se non ce la sentiamo, nemmeno lo decidiamo. Per questo il virtuoso deve saper educare le proprie passioni con le virtù della forza e della temperanza.

307 Cf. *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 1.

308 Solo Dio, che fa esistere l'uomo e la sua natura, è causa efficiente (estrinseca) non violenta.

309 Ciò che è contingente si contrappone a ciò che è necessario? No: quello che chiamiamo contingente perché indeterminato, non si oppone, ma piuttosto esige e presuppone un ordinamento determinato. Il contingente si fonda sul necessario: il dado deve cadere su una faccia, altrimenti non serve al gioco.

310 *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 7.

Nel caso dell'esperimento del Libet, il soggetto è già deciso ad eseguire il comando. La determinazione del momento è totalmente indifferente da un punto di vista morale: dunque, come “se lo sentirà” (e qui lo sperimentatore che segue l'elettroencefalogramma se ne accorge) passerà all'azione consapevole, che viene subito dopo. L'esperimento del Libet conferma l'antropologia di Tommaso d'Aquino.

In un film western, un personaggio che vantava molti duelli alla pistola vinti, spiegava che, invece di osservare la mano dell'avversario, osservava i suoi occhi, dove coglieva con un attimo di anticipo la sentenza di morte. Anche senza elettroencefalogramma, molte volte una mamma ha letto negli occhi del figlio quale decisione avrebbe preso, nonostante questi non avesse ancora deciso.

Indice generale

Premessa.....	4
Il duplice assenso della ragione e della fede.....	5
Introduzione storica.....	5
Evidenza e assenso.....	10
Logica formale.....	14
La crisi pelagiana e i limiti della ragione.....	21
Un poco di storia.....	21
Pelagianesimo e assenso di fede.....	22
La ragione umana di fronte al mistero.....	25
Scettici e dogmatici.....	29
Filosofia dell'Impero.....	29
L'accusa di dogmatismo.....	31
Agostino e la modernità.....	33
Il problema degli universali e del significato.....	35
Il problema degli universali.....	36
Il problema del significato.....	37
Tommaso d'Aquino e la semantica porfiriana.....	41
Due osservazioni conclusive.....	47
La rinascita medioevale e la doppia verità.....	51
Le condanne del 1270.....	51
Un motivo di fondo del rifiuto di Aristotele.....	56
Testimonianze del rifiuto.....	63
La scienza matematizzata.....	66
Introduzione.....	66
Roberto Grossatesta.....	68
La logica.....	68
La metafisica della luce.....	74
Ruggero Bacone.....	77
I "Calculatores".....	81
Tomisti e scuola francescana.....	84
Breve storia dell'inizio del tomismo.....	84
L'anima umana come forma.....	96
La scuola francescana ed i nuovi tomismi.....	103
Rifiuto della ragione e nuove razionalità.....	108
Stanchezza e nuovi interessi: l'umanesimo.....	108
La lite delle scuole filosofiche.....	111
La proposta kantiana.....	119
Dopo Kant.....	120

Concludendo.....	122
La scolastica e la rivoluzione scientifica: i binari paralleli.....	124
Quale scienza?.....	124
I due binari.....	127
La crisi modernista.....	129
La lotta contro gli errori della modernità.....	131
L'enciclica Aeterni Patris.....	137
La “nouvelle théologie” e la teologia positiva.....	140
Introduzione.....	140
La teologia positiva.....	142
La nouvelle théologie.....	148
La demitizzazione di Rudolf Bultmann.....	148
La “Fallacia naturalistica”.....	152
Il senso letterale e la reinterpretazione delle citazioni.....	155
Una teologia fondata sulla filosofia come genere letterario.....	158
Questioni filosofiche e teologiche.....	158
La genesi.....	164
La fine della modernità e la riscoperta della metafisica come scienza.....	167
Il circolo di Vienna.....	167
Dalla filosofia analitica alla metafisica e all'ontologia formale.....	169
Altre novità.....	171
Osservazione conclusiva.....	172
DUE PROBLEMI DI FEDE E RAGIONE.....	174
La comparsa dell'uomo e la coppia originale.....	174
Alcune premesse.....	174
Dalla generazione delle cose all'origine delle specie.....	178
La comparsa dell'uomo.....	181
Il libero arbitrio.....	188
Il problema.....	188
La capacità d'intendere e volere e la sua indeterminazione.....	191
L'unicità della forma sostanziale dell'uomo.....	194
Concludendo circa l'esperimento del Libet.....	196