



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

Creazione e Agatologia

Esistenza di Dio e trascendentalità
del bene nella metafisica tomista

Relatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Laureando

Valentino Pellegrino

Matricola 974173

Anno Accademico

2019 / 2020

A mia nonna, filosofa inconsapevole.

E noi restiamo perplessi forse perché il nostro pensiero cerca il “perché”, mentre, essendo le cose di lassù buone per se stesse, il “perché” fa tutt’uno col “che”?

— PLOTINO, *Enneadi*, V, 7, 19.

Tutto concorre al bene di coloro che amano Dio.

— *Lettera ai Romani*, 8,28.

Indice

Introduzione	4
Parte I: Creazione	8
Capitolo 1: L'esistenza di Dio	8
1.1: L'argomento ontologico	8
1.2.1: La prima via	14
1.2.2: La seconda via	18
1.2.3: La terza via	20
1.3: Il principio di causalità	29
1.4: Il regresso all'infinito	33
Capitolo 2: L'atto creatore	40
2.1: La "via del divenire"	40
2.2: L'essenza e l'esistenza	46
2.3: Gli attributi di Dio	51
2.4: La <i>creatio ex nihilo</i>	60
Parte II: Agatologia	68
Capitolo 1: Il bene	68
1.1: La trascendentalità del bene	68
1.2: Il male	79
Capitolo 2: Teodicea	95
2.1: Il Sommo Bene	95
2.2: La Provvidenza	101
Conclusioni. L'insufficienza esistenziale della metafisica	122
Abbreviazioni	127
Bibliografia	127

Introduzione

La genesi del presente lavoro è riconducibile ad una visione esplicitamente “teocentrica” della filosofia. Anche nelle sue espressioni metafisicamente meno impegnate, la filosofia è sempre, quantomeno, un discorso sul pensiero. Essendo il pensiero nient’altro che la manifestazione dell’essere, ciò fa della filosofia — in qualsiasi sua forma — un discorso sull’essere: la filosofia, anche implicitamente, è sempre ontologia. Ma la riflessione sull’essere non può non implicare, in ultima istanza, una riflessione sull’Assoluto: chi volesse affermare la coestensività di essere e mondo, dovrebbe connotare l’Assoluto come diveniente; chi ritenesse priva di significato l’indagine sull’essere, implicitamente affermerebbe l’indeterminabilità dell’Assoluto. In ogni caso, l’atto stesso di pensare risulta essere già una riflessione indiretta sull’Assoluto.

Ora, essendo ferma convinzione di chi scrive che l’Assoluto — correttamente connotato — si identifica con il Dio della tradizione giudeo-cristiana, ne segue che la filosofia non possa non essere “teologia razionale”: anche il pensatore più disinteressato al problema di Dio, finanche quello più sprezzante del problema di Dio, con il suo disinteresse o il suo disprezzo mostra di riflettere problematicamente su Dio, seppur in modo indiretto. Da ciò nasce quindi l’esigenza di sviluppare questi temi in modo compiuto e, spera chi scrive, convincente.

La scelta di Tommaso d’Aquino come interlocutore principale di questo lavoro risulta quindi in linea con tale esigenza; l’opera dell’Aquiniate rappresenta infatti un

punto d'arrivo tuttora insuperato nella storia della teologia razionale. Nel rispetto della sede per la quale questo lavoro è stato svolto, il dialogo con Tommaso si manterrà “entro i limiti della sola ragione”: ci occuperemo del Tommaso metafisico, dunque, lasciando soltanto sullo sfondo il Tommaso teologo.

L'opera dell'Aquinate è stata affrontata direttamente sul testo latino; le traduzioni dei brani tommasiani riportati in questo lavoro sono ad opera del sottoscritto, che tuttavia si è avvalso della consultazione di alcune autorevoli traduzioni italiane.

L'approccio fondamentale del presente lavoro è comunque di impronta prettamente teoretica: si è fatta particolare attenzione ad evitare il taglio manualistico o prevalentemente filologico che caratterizza una buona parte della letteratura tomista; l'analisi dell'opera di Tommaso sarà sempre finalizzata al raggiungimento del nucleo speculativo che essa tramanda. L'esegesi del dettato tommasiano sarà quindi sempre un mezzo per realizzare il fine della trattazione, ovvero la discussione quanto più rigorosa possibile dei problemi metafisici in esame. Se la filosofia è ricerca della verità, allora lo studio di un autore dovrà sempre essere svolto in vista di questo fine, anziché come fine in se stesso¹.

La trattazione sarà dunque suddivisa in due parti. La prima, di argomento strettamente ontologico, cercherà di ricostruire il procedimento metafisico attraverso cui, a partire dall'immediato — l'esperienza, l'incontraddittorietà dell'essere — si può giungere a dimostrare il teorema della Creazione. In un primo momento ci si soffermerà sull'analisi della struttura argomentativa delle prime tre “vie” tommasiane, tentando di metterne a nudo il nucleo speculativo comune; in

¹ A meno di non voler dogmaticamente identificare un certo autore con la verità stessa.

seguito, si proporrà un tentativo di “rigorizzazione” del procedimento di connotazione in senso teistico dell’Assoluto. Tale proposta risulterà fedele all’impostazione metafisica presentata da Tommaso, ma avrà un debito anche nei confronti della scuola di filosofia neoclassica, dalla quale questo tentativo è ispirato. La conclusione di questa parte sarà infine dedicata all’approfondimento dei risvolti metafisici della Creazione.

Per dare un nome alla seconda parte di questo lavoro, che ha ad oggetto la dottrina del bene, si è preso in prestito da Antonio Rosmini il termine “agatologia”, dal greco *agathón* (“bene”, appunto). Nel corso dei suoi studi filosofici, chi scrive ha iniziato a guardare alla storia della metafisica classica come al progressivo svolgersi di un’opera di “ontodicea”, di giustificazione dell’essere. È come se l’idea della bontà dell’essere, prima di farsi verità filosofica nella dottrina della trascendentalità del bene, sia stata una segreta esigenza dell’animo umano; come se l’uomo avesse iniziato ad interrogarsi sull’essere, proprio per cercare di dimostrarne a se stesso la bontà. Il compito della filosofia è sempre stato quello che le assegna Boezio, di grande “consolatrice” dell’uomo.

Particolarmente consapevole di questo compito è lo stoicismo, che tuttavia finisce per infrangersi contro lo scoglio del proprio immanentismo: se il non-essere è originario, come vuole l’immanentismo, allora sarà originario anche il male. Più vicini alla realizzazione dell’obiettivo vanno i neoplatonici, che hanno il merito di mettere a tema correttamente la trascendenza; essi si fermano però ad un passo dalla meta, fallendo nell’individuare i giusti termini della relazione che intercorre tra Dio e mondo. Ciò che manca, al completamento dell’opera, è la libertà della Creazione.

Saranno quindi i metafisici cristiani, da Agostino a Tommaso stesso, che porteranno a termine con successo la giustificazione dell'essere.

È a questo tema che è dedicata la seconda parte del lavoro. Si tratterà di portare avanti il discorso classicamente noto come "Teodicea". Il termine, seppur estraneo all'epoca in cui scriveva il nostro Autore, è qui adottato in virtù della sua significatività storica. Certo, esso può anche risultare fuorviante: quella che si andrà ad operare non è infatti una giustificazione di Dio, bensì più propriamente quella stessa ontodicea a cui si è fatto riferimento e che ha interessato anche i filosofi pagani.

Infine, ciò che si vorrà mettere in evidenza a conclusione di lavoro è come l'ultimo atto di questo percorso intellettuale verso il raggiungimento di quell'esigenza fondamentale dell'uomo che è la consapevolezza della razionalità del reale, non possa realizzarsi in un'ulteriore dimostrazione metafisica, bensì si compia in una *scelta*. Tale scelta consisterà nel riconoscere l'esperienza religiosa come compimento del percorso metafisico, nello scoprire nella fede il frutto ultimo della ragione. Si sbaglia chi sostiene che l'uomo, per consolarsi, abbia iniziato a credere: l'uomo, per consolarsi, ha iniziato a pensare, ed ha finito per credere.

Parte I: Creazione

Capitolo 1: L'esistenza di Dio

1.1: L'argomento ontologico

Nel cammino di ascesa che con Tommaso conduce alla Creazione, la prima tappa è imposta dallo stesso Autore e consiste nel rifiutare l'opinione di coloro secondo cui tale itinerario metafisico costituirebbe un'impresa superflua; non perché — come vuole il senso comune contemporaneo — l'accesso alla meta sia precluso alla ragione umana, bensì per il motivo opposto: la ragione possiederebbe la soluzione del problema metafisico fin dal principio, essendo l'esistenza di Dio un che di autoevidente.

Il riferimento, implicito, è alla questione che nei secoli successivi a Tommaso sarebbe stata discussa sotto il titolo di “argomento ontologico”, ovvero la soluzione al problema dell'esistenza di Dio proposta da Anselmo D'Aosta nel suo *Proslogion*. Come risaputo, l'obiettivo di Anselmo era quello di fornire ai propri confratelli una giustificazione razionale dell'esistenza di Dio che prescindesse da qualsiasi assunto metafisico o cosmologico circa la natura del mondo. Tale giustificazione a priori muoveva dalla definizione propria di Dio, inteso come *id quo maius cogitari nequit*: “ciò di cui non è possibile pensare il maggiore”. Dal momento che è

maggiore ciò che esiste sia nella mente che nella realtà, rispetto a ciò che esiste soltanto nella mente, chiunque pensi realmente “ciò di cui non è possibile pensare il maggiore” — argomenta Anselmo — è costretto ad ammetterne l’esistenza reale, pena il cadere in contraddizione. Colui che pensasse “ciò di cui non è possibile pensare il maggiore” come inesistente in realtà, starebbe infatti pensando qualcosa di cui è possibile pensare il maggiore. Poiché chi intende negare l’esistenza di Dio deve quantomeno possederne la definizione, e dal momento che chi possiede la definizione di Dio è costretto ad ammetterne l’esistenza, tale esistenza è autoevidente, conclude Anselmo.

L’argomento viene affrontato nel primo Libro della *Summa Contra Gentiles*², opera che rappresenta anche il primo tentativo sistematico da parte di Tommaso di affrontare filosoficamente il problema metafisico. La posizione anselmiana sarà poi ripresa nella *Summa Theologiae*³, in una forma sintetica che mantiene però invariato l’impianto della *Contra Gentiles*.

La tesi di Tommaso non subisce quindi sostanziali variazioni in questi differenti momenti della sua produzione, ma resta sempre essenzialmente la seguente: l’esistenza di Dio è autoevidente in sé (*secundum se*), ma non lo è per noi (*quoad nos*), ossia relativamente alla ragione umana. Dunque, nonostante l’accordo con Anselmo circa il fatto che l’essenza di Dio implichi la sua esistenza — anzi, essenza ed esistenza in Dio sono lo stesso⁴ —, la posizione anselmiana va comunque rifiutata; e il motivo è che il nostro intelletto non conosce immediatamente l’essenza divina: «infatti è possibile pensare che [Dio] non esista, non a causa

² *CG*, I, 10-11.

³ *ST*, I, q. 2, a. 1.

⁴ Teorema, questo, che verrà affrontato nel seguito del presente lavoro.

dell'imperfezione o dell'incertezza del suo essere, che anzi in sé è sommamente evidente, ma per la debolezza del nostro intelletto, che non può vedere [*intueri*] Dio in sé stesso», scrive Tommaso⁵.

L'argomentazione di Tommaso può essere schematizzata in due fasi. In primo luogo, l'Autore illustra in che modo l'argomento anselmiano non metta effettivamente in luce un caso di autoevidenza, almeno in riferimento a ciò che è autoevidente per la ragione umana. Chi nega che Dio esista, nega infatti che esista in realtà qualcosa di cui non si possa pensare il maggiore; ciò che non viene accettato dal negatore è il cosiddetto "passaggio dall'ideale al reale", ossia quel momento dell'argomento ontologico in cui a partire dal concetto di Dio presente alla mente, si ammette che a tale concetto debba di necessità corrispondere un correlato reale. Il negatore non nega di possedere il concetto dell'*id quo maius cogitari nequit* nella propria mente, ma nega che a tale concetto corrisponda necessariamente una realtà effettiva. Il "passaggio" dunque — per quanto in sé valido — non è immediato⁶: ne va qui del rapporto tra essere e pensiero; rapporto che, come insegna la storia della filosofia, non è autoevidente, bensì problematico. È infatti ben possibile, come afferma Tommaso citando Boezio, che alcuni concetti

⁵ «*Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum*» (CG, I,11).

⁶ Non pochi interpreti hanno visto nello stesso Tommaso un negatore della validità di questo passaggio. Ritengo tuttavia poco convincente tale interpretazione: alcuni passi del dettato tommasiano possono in effetti indurre a trarre una tale conclusione, ma questi passi vanno intesi come il tentativo, da parte di Tommaso, di assumere il punto di vista del negatore per illustrarne le obiezioni, e non come un'effettiva approvazione di tali obiezioni. Laddove Tommaso concede che l'essenza di Dio ne implica l'esistenza (poiché le due sono il medesimo), egli sta di fatto ammettendo la validità del passaggio dall'ideale al reale, poiché esso altro non è se non la stessa implicazione dell'esistenza di Dio nella sua essenza; il fatto stesso che si diano delle obiezioni — a prescindere dalla loro validità — è tuttavia sufficiente a dimostrare la tesi di Tommaso: il passaggio non è immediato (cioè autoevidente *quoad nos*).

siano «comuni ed evidenti solo per i sapienti»⁷, ma non per chiunque. La validità dell'argomento ontologico sembra dunque appartenere a questa categoria di concetti, semplici in sé ma complessi per la ragione; oggetto non di conoscenza immediata ma di guadagno speculativo.

Il secondo momento dell'obiezione di Tommaso è più implicito: si fa leva ancora una volta sulla distinzione tra autoevidenza *secundum se* e *quoad nos*, ma qui il punto focale della critica non è più il procedimento speculativo interno all'argomento anselmiano, quanto piuttosto la costruzione formale dell'argomento stesso. Anzitutto, nella sezione della *quaestio* dedicata alla soluzione della controversia, Tommaso ribadisce la correttezza sostanziale dell'argomento ontologico: «questa proposizione, “Dio esiste”, è in se stessa immediatamente evidente, poiché il predicato si identifica con il soggetto»⁸. “Dio esiste”, detto in altri termini, è una proposizione analitica⁹, e questo è precisamente il contenuto essenziale dell'argomento ontologico. Subito dopo Tommaso ci ricorda però che «siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, per noi [la sua esistenza] non è evidente, ma necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono per noi più note, anche se per loro natura meno evidenti, cioè mediante gli effetti»¹⁰. Possiamo finalmente sintetizzare la *ratio* della posizione tommasiana come segue: l'argomento anselmiano è valido ontologicamente, ma non epistemologicamente. È senz'altro vero che l'essenza di Dio ne implica l'esistenza, dal momento che

⁷ «*Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro de hebdomadibus, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum*» (ST, I, q. 2, a. 1).

⁸ «*Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto*» (ivi).

⁹ L'utilizzo del termine “analitico”, per indicare una proposizione il cui predicato sia contenuto nel soggetto, è naturalmente successivo a Tommaso dal punto di vista storico.

¹⁰ «*Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus*» (ivi).

coincide col suo essere. Ma è altrettanto vero che la nostra ragione naturale non gode di accesso diretto all'essenza divina, che quindi non è conosciuta immediatamente. Non essendo immediata la conoscenza dell'essenza divina, non può esserlo nemmeno quella della sua esistenza — poiché, come si è detto, le due coincidono.

Allontanandoci per un attimo dal dettato tommasiano, è possibile individuare tre fattispecie sotto le quali può venire a cadere l'argomento ontologico, individuate sulla base del modo di posizione della premessa, ovvero della definizione di Dio.

Nel primo caso, una conoscenza — seppur indiretta ed incompleta, come si vedrà in dettaglio — dell'essenza di Dio è derivata razionalmente al termine di una dimostrazione a posteriori, del genere di quelle che verranno analizzate nel prosieguo di questa trattazione. Al termine di tale dimostrazione si giunge alla notizia dell'identità tra l'essenza di Dio ed il suo essere. In questo scenario, tuttavia, il ricorso all'argomento ontologico risulta pleonastico: la necessità dell'esistenza di Dio è già provata dalla dimostrazione a posteriori, dunque la ragione ha già dimostrato la tesi; l'argomento ontologico non fa altro che riaffermare quanto già accertato per altra via.

Il secondo caso è quello in cui la conoscenza di Dio come ente necessario per essenza ci viene consegnata da una fonte extra-razionale, come portato della rivelazione¹¹ o di una tradizione culturale¹². In questa fattispecie l'argomento risulta però formalmente non valido: all'interno dell'argomentazione filosofica sono

¹¹ Si veda in particolare l'*ego sum qui sum* di *Esodo* 3,14, con il quale Dio si rivela direttamente come identità di essenza ed essere.

¹² Questione accennata anche da Tommaso nelle prime righe di *CG*, I, 11.

ammesse solo verità derivate dalla ragione naturale. Qualora la premessa fosse di origine rivelata, si oltrepasserebbe il confine tra teologia razionale e teologia positiva; qualora fosse un portato della tradizione, si cadrebbe nel campo della *doxa*. A prescindere dal merito della questione al centro del problema da risolvere, l'argomento risulterebbe qui mal costruito e quindi non accettabile.

La terza ed ultima costruzione dell'argomento è quella di chi, ricorrendo esclusivamente alla logica modale, volesse derivare l'esistenza di un ente necessario attraverso l'analisi della sua definizione¹³. Si tratta del caso più fedele alle intenzioni originali di Anselmo: così come questi mostrava la contraddizione in cui cade chi concepisce "ciò di cui non è possibile pensare il maggiore" come inesistente, così cadrebbe in contraddizione chi negasse la necessità di un ente necessario. Il problema di questo progetto è ancora una volta formale: voler dimostrare l'esistenza di tale ente significa voler concludere circa la necessità di un ente necessario; significa, cioè, voler far seguire come conseguenza ciò che è posto per definizione. Questo argomento è affetto dal vizio formale della petizione di principio: la tesi è contenuta nella premessa; anzi, in questo caso tesi e premessa coincidono. È il vizio in cui cade qualsiasi tentativo di dimostrare a priori una proposizione analitica; e, come si è già visto, analitica è la proposizione "Dio esiste", poiché il predicato "esistere" è implicato direttamente dal soggetto "Dio".

Per i motivi esposti, la strada da percorrere per giungere, con Tommaso, ad una dimostrazione pienamente filosofica dell'esistenza di Dio — e di Dio Creatore — è

¹³ A titolo d'esempio, si può fare riferimento all'argomento ontologico modale proposto da A. Plantinga in *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford 1974. Questa tipologia di argomento ontologico, di fatto, non fa che riproporre l'argomento anselmiano con un altro lessico; l'essenza speculativa dell'argomento, tuttavia, rimane — a parere di chi scrive — la medesima.

imposta non dall'ontologia ma dall'epistemologia. Bisogna partire non da ciò che è primo nell'essere, o più evidente di per sé, ma da ciò che è primo nella conoscenza, cioè più evidente per la nostra ragione. E ciò che direttamente si manifesta all'intelletto umano non è il Creatore ma la creatura: bisogna partire dagli effetti per giungere alla causa.

1.2.1: La prima via

Il passaggio dalla conoscenza della creatura a quella del Creatore è presentato, nella *Summa Theologiae*, nella forma delle celeberrime “cinque vie”. Si tratta, come noto, di argomenti a posteriori che a partire da caratteristiche direttamente osservabili del mondo sensibile concludono circa la necessità di porre a principio del mondo: un motore immobile, una causa non causata, un ente necessario, una fonte di ogni perfezione, una intelligenza che ordina ogni cosa al suo fine. *Et hoc omnes intelligunt Deum.*

Queste *rationes ad probandum Deum esse* sono in realtà già presenti nella *Summa Contra Gentiles*, seppur organizzate in modo leggermente diverso. La differenza principale rispetto all'esposizione della *Summa Theologiae* consiste nel fatto che la terza via, anziché essere presentata insieme alle altre tra gli argomenti a sostegno dell'esistenza di Dio, è presentata in un capitolo successivo, tra gli argomenti in favore dell'eternità divina. Si tratta di uno degli elementi che contribuiscono a far sì che questa via risulti essere la più problematica da interpretare, come si vedrà nelle prossime pagine.

Nel presente lavoro si è deciso di limitare la trattazione alle prime tre vie. Il motivo di questa scelta si trova alla convergenza di due ragioni: *in primis*, come già precisato, l'obiettivo di questa esposizione non è un'esegesi esaustiva della metafisica di Tommaso, bensì una rilettura in chiave teoretica della sua opera, orientata alla soluzione del problema della Creazione. In secondo luogo, le prime tre vie condividono — come si avrà modo di osservare nel dettaglio — la medesima impostazione argomentativa.

Osserviamo inoltre che i presupposti su cui Tommaso costruisce le prime tre vie risultano compatibili con il tentativo di essenzializzazione che ispira il nostro approccio al tema della Creazione. Per fedeltà a un tale approccio, si è quindi deciso di tralasciare l'approfondimento della quarta e quinta via, che ci avrebbero impegnato in esplorazioni metafisiche estranee alla direzione principale della nostra ricerca.

Iniziamo quindi la nostra analisi leggendo la *prima et manifestior via*, quella desunta dalla considerazione del movimento (*motus*):

È certo infatti e consta ai sensi, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da altro. Infatti, niente si muove se non è in potenza rispetto al termine del movimento; mentre ciò che muove, muove in quanto è in atto. Muovere infatti non significa altro che portare qualcosa dalla potenza all'atto; e niente può essere condotto dalla potenza all'atto se non mediante un ente che è già in atto. Come il fuoco, che è caldo in atto, rende attualmente caldo il legno, che era caldo soltanto in potenza, e perciò lo muove e lo altera. Ora, non è possibile che la stessa cosa sia contemporaneamente in atto e in potenza sotto lo stesso aspetto, ma può esserlo soltanto sotto aspetti diversi: così ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, bensì è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia contemporaneamente motrice e mossa, cioè che muova se stessa. È quindi necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da altro. Se dunque ciò che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da altro, e questo da altro. Ma non si può in questo

caso procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, dato che i motori secondi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da nient'altro; e questo è ciò che tutti intendono per Dio.¹⁴

Questa prima via è di esplicita origine aristotelica, in quanto ricalca la derivazione della necessità di un motore immobile già presente nei medesimi termini nell'opera dello Stagirita¹⁵. Il debito verso il Filosofo è ancora più evidente nella versione della via offerta nella *Contra Gentiles*¹⁶: qui, all'esposizione dell'argomento fa seguito una lunga difesa degli snodi argomentativi principali che fa totale affidamento sulla fedeltà alla fisica aristotelica¹⁷. La sistemazione offerta nella *Summa Theologiae*, che si emancipa dalle categorie aristoteliche — tranne che dalla coppia elementare di atto e potenza, ovvero essere e non-essere relativo — si fa quindi preferire per

¹⁴ «*Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum» (ST, I, q. 2, a. 3).*

¹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VII, 241 b 34-243 a 30.

¹⁶ Cfr. CG, I, 13.

¹⁷ Sofia Vanni Rovighi ipotizza due diversi motivi per questo rilievo dato alla cosmologia aristotelica nell'esposizione della CG. In primis, potrebbe essere dovuto ad una lettura recente della *Fisica*; in secondo luogo, lo si potrebbe attribuire alla fiducia nel potere persuasivo delle tesi aristoteliche in un momento storico in cui l'aristotelismo si andava affermando come la filosofia dominante, analogamente a come certi teologi hanno adottato categorie heideggeriane nel corso del Novecento (cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 57).

essenzialità e, prendendo a prestito la definizione dello stesso Tommaso, per *manifestatività*.

Un'approfondita analisi teoretica dei due passaggi fondamentali dell'argomento — il principio per cui “tutto ciò che si muove è mosso da altro” e l'impossibilità di un procedimento all'infinito nei motori — sarà oggetto, rispettivamente, dei paragrafi 1.3 e 1.4. In questo momento possiamo limitarci a discutere due note interpretative, una lessicale ed una sintattica.

La prima via, come scrive Tommaso, ci è nota *ex parte motus*. *Motus* traduce qui il greco *kínesis*, ovvero, letteralmente, “movimento”. Sappiamo però che «muovere [*movere*] non significa altro che portare qualcosa dalla potenza all'atto»: il movimento consiste quindi in questo passaggio dalla potenza, ovvero il *non* esserci *ancora*, all'atto, ovvero l'esserci; e tale passaggio coincide immediatamente con quello, analogo, dall'esserci al *non* esserci *più*. Si nota subito quindi come la definizione di “movimento” adoperata da Tommaso sia ben più ampia dell'accezione comune, e finisca di fatto per comprendere in sé ogni tipo di mutamento¹⁸. Le implicazioni di questa concezione del *motus* come “divenire” vero e proprio saranno raccolte e sviluppate nel paragrafo 2.1 di questa prima parte, dedicato appunto alla “via del divenire”.

Da ultimo, una breve nota sulla traduzione del passaggio fondamentale di questa via e — a sindacabile parere di chi scrive — chiave di volta della metafisica tomista: *omne quod movetur ab alio movetur*. L'ambiguità risiede nella ripetizione del

¹⁸ Per questo motivo, Sofia Vanni Rovighi, sulla scorta di Amato Masnovo, traduce il *motus* della prima via proprio come “mutamento” (cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, pp. 57-58). Si è qui optato tuttavia per una traduzione più letterale.

lemma *movetur*, che suggerisce la traduzione “tutto ciò che è mosso, è mosso da altro”. Tale traduzione farebbe però di questo principio una mera tautologia, in quanto il passivo “è mosso” già implica l’esser mosso da un agente; per questo motivo la traduzione corretta è quella che riconosce significati diversi ai due *movetur*, evitando la riduzione tautologica. La prima ricorrenza ha infatti significato non passivo bensì riflessivo: tutto ciò che *si muove* — tutto ciò che non è immobile, tutto ciò che muta — è mosso da altro.

1.2.2: La seconda via

La seconda via segue lo schema della precedente, introducendo come punto di partenza il concetto di causa efficiente. Anche in questo caso la paternità della via è esplicitamente attribuita ad Aristotele, in particolare al secondo Libro della *Metafisica*¹⁹, che si occupa del numero delle cause e della loro finitezza.

L’argomento viene così presentato:

Troviamo che nel mondo sensibile vi è un ordine tra le cause efficienti, ma non si trova, né è possibile, che qualcosa sia causa efficiente di se stesso; perché allora esisterebbe prima di se stesso, il che è impossibile. Ora, non è possibile che nelle cause efficienti si proceda all’infinito. Infatti, in tutte le cause efficienti ordinate, la prima è causa dell’intermedia, e l’intermedia è causa dell’ultima, siano le intermedie molte o una sola; ma, eliminata la causa, è tolto anche l’effetto: se dunque non vi fosse un primo nell’ordine delle cause efficienti, non vi sarebbe neppure un ultimo, né un intermedio. Ma se si procedesse all’infinito nelle cause efficienti non vi sarebbe la prima causa efficiente, e così non avremo

¹⁹ Cfr. CG, I, 13; ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 994 a 1-995 a 13.

neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie, il che è evidentemente falso. Dunque è necessario ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio.²⁰

La causa efficiente è ciò che porta un ente all'essere, ciò che interviene attivamente a far sì che questo, che prima non era, ora sia. Dal momento che nella via precedente avevamo chiamato "motore" ciò che porta dalla potenza all'atto, ovvero dal non-essere relativo all'essere, non sembrano esservi differenze tra motore e causa efficiente; la seconda via sembra quindi una semplice ripetizione della prima con un lessico differente²¹.

Ora, è vero che, dal punto di vista strettamente metafisico, questa via non aggiunge nulla alla prima: il punto di partenza è infatti il medesimo, ossia il mutare del mondo sensibile; analogo è anche il procedimento con cui si giunge al primo motore o alla prima causa efficiente, che è Dio. L'importanza di questa via sta però nel raggiungere una maggior consapevolezza delle implicazioni ontologiche che questo procedimento comporta. Il passaggio dal piano del movimento a quello della causalità rende infatti esplicito quel carattere intrinseco del mondo sensibile da cui prende le mosse l'ascesa metafisica, ovvero l'*insufficienza ontologica*. Il

²⁰ «*Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant*» (ST, I, q. 2, a. 3).

²¹ È di questa opinione Pasquale Porro, che fa notare come, in termini puramente aristotelici, non si dia distinzione tra causa motrice e causa efficiente. Tale distinzione, come Tommaso tra l'altro sapeva, è opera di Avicenna, che distingue tra un piano fisico — quello del movimento — ed uno metafisico — quello della causalità efficiente (cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2019, pp. 169; 272).

principio per cui “tutto ciò che si muove è mosso da altro” viene qui formulato come impossibilità “che qualcosa sia causa efficiente di se stesso”; se tale impossibilità non sussistesse, allora quel qualcosa dovrebbe essere prima di essere, cioè essere e non essere allo stesso tempo, il che è immediatamente contraddittorio. L’ente sensibile per proprio statuto ontologico rimanda ad *altro*; è “insufficiente” perché non ha in sé la propria ragion d’essere. Anzi, se isolato concettualmente dall’altro sprofonda nella contraddizione. Questa dipendenza da altro, questa impossibilità a stare presso di sé dell’ente sensibile che viene evidenziata dalla seconda via, è ciò che apre le porte al divino, come si vedrà più avanti.

1.2.3: La terza via

Come anticipato, la terza via interrompe la simmetria che fin qui si era constatata tra la *Summa Contra Gentiles* e la *Summa Theologiae*. Se in quest’ultima l’argomento viene presentato subito dopo le prime due vie, nella *Contra Gentiles* è assente dalla trattazione dell’esistenza di Dio, per comparire, due capitoli dopo, tra gli argomenti in favore dell’eternità divina. Questo tuttavia non deve stupire il lettore, dal momento che dimostrare l’esistenza di Dio e dimostrarne gli attributi sono operazioni che filosoficamente coincidono, separabili soltanto in astratto²². Inoltre, la terza via costituisce un’eccezione allo schema sperimentato nel caso dell’argomento ontologico e della prima via, dove la formulazione della *Summa Theologiae* costituiva un’essenzializzazione di quella precedente, più ampia e meno analitica, della *Contra Gentiles*. La versione più matura, quella della *Summa*

²² Come si illustrerà nel paragrafo 2.2 sugli attributi di Dio.

Theologiae, presenta infatti degli aspetti che intervengono a complicare il quadro argomentativo, pur tuttavia mantenendo invariata la sostanza dell'argomento. Per questo motivo, è opportuno iniziare l'analisi di questa via dalla formulazione presentata nella *Contra Gentiles*:

Vediamo nel mondo cose che possono esistere e non esistere, cioè che si generano e si corrompono. Ma tutto ciò la cui esistenza è solo possibile, ha una causa: poiché, trovandosi di suo indifferentemente tra i due stati, ovvero esistere e non esistere, è necessario, qualora vi si appropri l'esistenza, che ciò avvenga per una causa. Ma nelle cause non si può procedere all'infinito (...). Dunque bisogna porre qualcosa che esista necessariamente. Ora, ogni ente necessario o ha in altro la causa della sua necessità, oppure non ce l'ha, ma è necessario per se stesso. Tuttavia non si può procedere all'infinito negli enti necessari che hanno in altro la causa della loro necessità. Dunque si deve ammettere un primo ente necessario, che è necessario per se stesso. E questo è Dio.²³

Tommaso utilizza per questo argomento le categorie modali di possibilità e necessità. Una prima difficoltà si pone dunque al momento di stabilire quale sia il significato corretto da attribuire a tali categorie all'interno della dimostrazione. L'Autore fornisce subito un'indicazione fondamentale, quando afferma che per *possibilia esse et non esse* si intende "generabile e corruttibile"; possibili, o contingenti, sono quindi quegli enti che iniziano ad esistere e cessano di esistere, ovvero — ancora una volta — gli enti che mutano. Corrispondentemente, sono necessari quegli enti che non si generano e non si corrompono, la cui esistenza cioè

²³ «*Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum (...). Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse-esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est*» (CG, I, 15).

non ha un inizio e una fine nel tempo²⁴. Si presenta qui il bisogno di giustificare l'introduzione di questa categoria di enti incorruttibili, intermedia agli enti contingenti e all'ente necessario di per sé; l'esperienza, infatti, non ci dà notizia di alcun ente di siffatta natura. Si tratta per l'appunto non di un dato sensibile, ma piuttosto di un lascito della cosmologia antica: queste entità corrispondono alle "intelligenze separate" della tradizione aristotelica, a loro volta divenute le intelligenze angeliche della tradizione cristiana; l'interpretazione di queste come "necessarie per altro" è invece opera di Avicenna²⁵. Ora, posto che per il lettore contemporaneo la posizione di questa categoria di enti può rappresentare un superfluo arcaismo, è pur vero che l'ammissione, per lo meno in via ipotetica, dell'esistenza di tali enti — non essendo l'ipotesi di quest'esistenza un che di autocontraddittorio né di fallace — non va ad inficiare la validità formale dell'argomento nel suo complesso, ma anzi si rivela dialetticamente opportuna.

È evidente che il significato delle categorie di possibilità e di necessità qui adoperato non corrisponde a quello normalmente in uso nella logica modale. Con "possibile" in logica modale si intende infatti un ente non autocontraddittorio: l'esistenza di un unicorno è possibile, ma non lo è quella di una sfera triangolare. Il negativo del possibile, cioè l'impossibile, coincide quindi con l'autocontraddittorio. Possibile risulta perciò sinonimo di concepibile. Si definisce "necessario" ciò che è possibile, ma la cui negazione è impossibile: un ente necessario è perciò un ente che non può non esistere. Infine, "contingente" sarà ciò che è possibile ma non necessario, cioè

²⁴ Per questo motivo, Vanni Rovighi sceglie di tradurre *necessarium* con "indefettibile" (cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, p. 60).

²⁵ Cfr. *ivi*; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, pp. 170; 272-273. Per Porro, inoltre, ad Avicenna e a Maimonide è da far risalire la paternità, quantomeno indiretta, dell'intera argomentazione.

la cui negazione non è impossibile. Per trattare queste categorie si può introdurre il concetto di “mondi possibili”, alternative concepibili — non autocontraddittorie — del mondo di cui facciamo esperienza. Le definizioni appena presentate possono essere riformulate in termini di mondi possibili come segue: un ente possibile esiste in almeno un mondo possibile; un ente necessario esiste in tutti i mondi possibili; un ente contingente esiste in almeno un mondo possibile ma non in tutti; un ente impossibile, infine, non esiste in alcun mondo possibile.

Si può relegare l’accezione “temporale” data da Tommaso al concetto di possibilità a semplice fenomeno storico, vista l’anteriorità dell’Aquinata allo sviluppo moderno della teoria logico-modale? Dal punto di vista filosofico la risposta dev’essere negativa: la scelta di utilizzare una concezione temporale della possibilità nella terza via risulta infatti giustificata speculativamente, essendo l’unica concezione formalmente corretta all’interno di tale argomento²⁶. Affinché il concetto di mondo possibile non sia una semplice astrazione ma abbia portata ontologica, ossia intenzioni un aspetto proprio dell’essere, si richiede infatti di aver guadagnato speculativamente la contingenza del mondo attuale, ossia di aver dimostrato che il mondo potrebbe realmente — e non solo psicologicamente — apparire diverso da come di fatto appare. Tale contingenza non ci è infatti immediatamente nota, ma è un corollario della Creazione. Di conseguenza, presupporre la contingenza del mondo in una dimostrazione dell’esistenza del Creatore farebbe incorrere in una petizione di principio. Per questo motivo, è filosoficamente appropriata la scelta di Tommaso di fare uso di una forma di

²⁶ A questo proposito, si segnala per inciso che altrove, come ad esempio nel commento al *De interpretazione*, Tommaso si mostra consapevole dell’esistenza di altre impostazioni modali alternative a quella adoperata nella terza via (cfr. P. PORRO, *Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico*, p. 171).

modalità che si limiti al mondo attuale, senza ricorrere — nemmeno implicitamente — al concetto di mondo possibile.

Possiamo esprimere la modalità della terza via in termini di “istanti di tempo” e “stati di cose”: uno stato di cose è la configurazione che il mondo attuale assume in un certo istante di tempo. In questi termini, contingente (*possibile esse et non esse*) è ciò che esiste in alcuni stati di cose ma non in tutti; necessario è invece ciò che esiste in ogni stato di cose. Nel caso di un qualsiasi ente contingente è quindi possibile individuare un istante di tempo corrispondente alla sua generazione, precedentemente al quale l’ente in questione non esiste, ed uno che corrisponde alla sua corruzione, in seguito al quale l’ente cessa di esistere. Un ente necessario è invece privo di tali estremi, essendo presente in ogni istante di tempo.

Tra questa formulazione della modalità e quella dei mondi possibili non vi è perfetta convertibilità. L’ente contingente della prima, che esiste soltanto in certi stati di cose, corrisponde all’ente contingente della seconda, che esiste soltanto in alcuni mondi possibili. L’ente possibile, che avevamo definito come esistente in almeno un mondo possibile, non necessariamente deve esistere in almeno uno stato di cose attuale: l’unicorno, per quanto ne sappiamo, non è mai esistito, ma non per questo la sua esistenza è impossibile. Si può quindi affermare che un ente che esiste in almeno uno stato di cose è possibile, ma non si può affermare il reciproco²⁷: la modalità temporale manca quindi di una definizione completa di possibilità (e quindi di impossibilità). Non vi è corrispondenza nemmeno per quanto riguarda gli enti necessari: un ente che esiste in ogni stato di cose non per forza esiste in tutti

²⁷ A meno — come si vedrà a breve — di non assumere l’infinità degli istanti di tempo, cioè la sempiternità del mondo.

i mondi possibili. Questa convertibilità vale soltanto per l'ente necessario di per sé, mentre un ente necessario per altro può non esistere in qualche mondo possibile: diremo quindi che è necessario *de facto* nel mondo attuale, ma non *de iure*, poiché l'ipotesi della sua non-esistenza non è autocontraddittoria; per la logica modale, gli enti di quest'ultima categoria sono quindi a tutti gli effetti contingenti.

Questa apparentemente superflua divagazione ci serve in realtà per affrontare la “complicazione” introdotta nella formulazione dell'argomento che troviamo nella *Summa Theologiae*. In quest'opera la terza via si presenta come segue:

Tra le cose noi ne troviamo alcune che possono esistere e non esistere: alcune cose infatti si generano e si corrompono, e di conseguenza possono esistere e non esistere. Ora, è impossibile che tutto ciò che esiste sia di tale natura, perché ciò che può non essere, prima o poi non è. Se dunque tutto è tale da poter non essere, in un dato momento nulla ci fu nella realtà. Ma se questo è vero, anche ora non esisterebbe nulla, perché ciò che non è non comincia ad essere se non in virtù di qualcosa che è. Dunque, se ad un certo punto non vi era alcun ente, è impossibile che qualcosa iniziasse ad essere, e in questo modo nemmeno ora vi sarebbe nulla, il che è evidentemente falso. Dunque non tutti gli enti sono contingenti, ma è necessario che nella realtà vi sia qualcosa di necessario. Ora, tutto ciò che è necessario o ha la causa della sua necessità in altro o non ce l'ha. Tuttavia, non è possibile procedere all'infinito negli enti necessari che hanno una causa della loro necessità, così come non è possibile nelle cause efficienti (...). Dunque bisogna ammettere l'esistenza di qualcosa che è necessario di per sé, e che non abbia in altro la causa della sua necessità, bensì sia causa di necessità in altro. E questo tutti chiamano Dio.²⁸

²⁸ «*Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus (...). Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alii, quod omnes dicunt Deum*» (ST, I, q. 2, a. 3).

La differenza rispetto alla versione precedente risiede nella modalità del passaggio dal contingente al necessario. Nella *Contra Gentiles* questo passaggio è ottenuto ricorrendo al concetto di causa, in maniera analoga a quanto avviene nella seconda via. Nella nuova formulazione, invece, Tommaso ha voluto evitare la sovrapposizione con la seconda via eliminando il riferimento esplicito alla causalità per introdurre un passaggio tutt'altro che immediato: *si omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus*. Se il mondo fosse composto esclusivamente da enti che possono non esistere, allora in un certo istante di tempo il mondo non sarebbe esistito (e quindi non esisterebbe tuttora).

La validità di questa deduzione non ci è immediatamente nota. Si potrebbe per esempio obiettare che qui Tommaso, nell'attribuire al mondo la possibilità di non esistere propria dei singoli enti contingenti, stia arbitrariamente attribuendo al tutto una proprietà che è solo della parte. Tale obiezione è però facilmente confutata, dal momento che se ogni singolo ente contingente può non esistere, allora anche l'insieme di questi enti può non esistere: si tratti il mondo come un numero binario, di cui ciascun ente contingente rappresenta una delle cifre, ognuna delle quali può assumere valore 1 ('esistente') o 0 ('non esistente'); qualora tutte le cifre assumessero valore 0, sarebbe 0 (quindi 'non esistente') anche il valore dell'intera sequenza. L'estensione al mondo della capacità di non esistere propria del singolo ente risulta valida²⁹.

Più seriamente andrebbe presa l'obiezione di chi sostenesse che dal fatto che tutto in un certo momento può non esistere, non segue che si dia realmente un momento

²⁹ Non lo sarebbe, ovviamente, nel caso in cui anche una sola cifra non potesse assumere valore 0; nel caso, cioè, in cui vi fosse almeno un ente non contingente.

in cui nulla esiste. Se l'inesistenza del mondo è una possibilità — in altri termini, se vi è un mondo possibile in cui nulla esiste³⁰ — non è comunque immediato che questa possibilità debba verificarsi nel mondo attuale: come già visto in precedenza, non tutto ciò che è possibile si realizza in questo mondo. Questo è vero, però, solo a patto che l'estensione temporale del mondo attuale sia finita, cioè a condizione che questo abbia un inizio e una fine nel tempo: qualora il mondo esistesse da sempre, i diversi istanti di tempo sarebbero infiniti, e di conseguenza infiniti sarebbero anche gli stati di cose. Tommaso sembra qui assumere, implicitamente, la validità del cosiddetto “principio di pienezza”, secondo il quale, posta l'infinità degli stati di cose, si avrebbe che tutto ciò che può verificarsi, deve — in un certo istante di tempo — verificarsi, poiché in presenza di infinite possibilità è certa la realizzazione di qualsiasi evento possibile³¹. Si noti che, sulla base di quanto appena affermato, sotto l'assunzione dell'infinità degli istanti di tempo si ottiene un passaggio, quantomeno parziale, dall'ordine della possibilità meramente temporale a quello della possibilità logica: possibile diviene qui ciò che esiste in almeno un istante di tempo, impossibile ciò che non esiste in alcun istante di tempo; analogamente alla definizione che questi due termini possiedono nella modalità a mondi possibili. Rimane però un dato ineludibile, cioè che la sempiternità del mondo non può emanciparsi dal piano ipotetico, dal momento che la sua alternativa — la limitatezza temporale del mondo — non è autocontraddittoria e che non abbiamo elementi filosofici per scegliere tra le due fattispecie³². Dunque, il passaggio dal

³⁰ Ciò equivale a dire che, sotto l'assunzione che tutti gli enti siano contingenti, il nulla è un mondo possibile.

³¹ Si può considerare questo principio come l'applicazione reale della verità matematica per cui, dati infiniti tentativi, la probabilità che un evento non impossibile si verifichi è pari a 1.

³² Questo argomento verrà ripreso nel paragrafo 1.4 sul regresso all'infinito.

piano temporale a quello prettamente logico non si dà, se non altro in rispetto del principio di precauzione.

Ora, l'argomento della terza via costituisce un caso particolare rispetto a quanto detto, poiché non subisce limitazioni da parte di questo "vuoto conoscitivo" circa la durata del mondo: come illustreremo in seguito, l'argomento è valido sotto entrambe le assunzioni, sempiternità e limitatezza temporale del mondo. Ipotizziamo infatti che il passato abbia durata finita, cioè che abbia avuto un inizio: questo — sotto l'ipotesi che vi siano solo enti contingenti — equivale esattamente ad affermare che *aliquando nihil fuit in rebus*, cioè che all'inizio del tempo vi fosse il nulla, e che da questo nulla si sia prodotto il mondo; il che è impossibile, essendo immediatamente contraddittorio che dal non essere assoluto nasca l'essere (*quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est*). È perciò necessario ammettere l'esistenza di (almeno) un ente necessario, come vuole la terza via.

Ipotizziamo ora che il mondo esista da sempre, ossia che il passato sia infinito: in questo caso, secondo quanto stabilito circa le implicazioni dell'infinità temporale sotto il principio di pienezza, in passato si sono dovuti realizzare tutti gli stati di cose possibili. Ora, tra gli stati di cose possibili vi è quello in cui nulla esiste; dunque, in passato, in un certo momento nulla è esistito. Ma se così fosse, tutt'ora non esisterebbe nulla, il che è evidentemente falso; anche in questo caso siamo perciò costretti a concedere l'esistenza di un ente necessario. Ne consegue, quindi, che sotto entrambe le ipotesi alternative il passaggio introdotto nella *Summa Theologiae* per sostituire il ricorso al concetto di causa riesce nel suo intento di

dimostrare la non-contingenza della totalità degli enti e dunque l'esistenza di un ente necessario.

Con la conclusione della terza via, si chiude il cerchio ideale aperto dall'argomento ontologico: l'esistenza di un ente di per sé necessario, tale quindi da non poter non esistere, è dimostrata; non però, fallacemente, a partire dalla sua stessa definizione, bensì muovendo da ciò che ci è immediatamente noto, ossia il mutare del mondo sensibile.

1.3: Il principio di causalità

Dopo aver trattato ciascuna delle tre vie nella sua peculiarità, concludiamo la nostra esegesi analizzando ciò che i tre argomenti hanno in comune. Si è già detto che le vie condividono il punto di partenza, cioè il mondo sensibile, e — ovviamente — il punto d'arrivo, che è Dio. Le prime tre vie, tuttavia, presentano anche il medesimo procedimento dimostrativo, tanto che, come si vedrà, è possibile in ultima analisi parlare di un'unica via presentata sotto tre diversi punti di vista.

Questo procedimento dimostrativo si articola in due momenti: il principio di causalità e l'impossibilità del regresso all'infinito. Partiamo dal primo di questi, che nelle tre vie è presentato, rispettivamente, con le seguenti formulazioni: 1. *omne quod movetur, ab alio movetur*; 2. *impossibile est quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius*; 3. *quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est*. Si è già accennato nell'analisi della seconda via a come tale momento, che chiameremo classicamente "principio di causalità", porti testimonianza dell'"insufficienza" dell'ente sensibile;

ora, l'obiettivo di questo paragrafo è la giustificazione di questo asserto tramite la riconduzione del principio di causalità al principio di non-contraddizione.

Nella seconda via, che pure si è detto essere quella in cui più esplicitamente si fa presente il riferimento alla non-contraddizione, la causalità è presupposta; questo non rende perciò possibile l'introduzione di tale principio a partire dalla formulazione data in questa via, pena la circolarità del ragionamento. Ben più feconda risulta essere la terza formulazione, corrispondente al classico *ex nihilo nihil*: ciò che (per ora) non è, non può cominciare ad essere se non per qualcosa che è già in atto. Questa è già un'applicazione diretta del principio di non-contraddizione: dal non-essere non può originarsi alcunché, poiché altrimenti il non-essere sarebbe l'origine di qualcosa e, perciò, un essere; la contraddizione, qui, risiede quindi nell'entificazione del non-essere³³. Poiché la contraddizione non può in alcun modo realizzarsi, come attestabile elencticamente, è quindi necessario porre, per ogni ente X che inizi ad essere (ovvero che passi dal non-essere all'essere), un altro ente Y che colmi l'ideale "vuoto ontologico" che vi sarebbe all'origine di X, anche quando Y non ci è noto immediatamente; chiameremo poi Y "causa" ed X "effetto". Si tratta di un utilizzo *sintetico* del principio di non-contraddizione, che amplia cioè la nostra conoscenza, dandoci notizia dell'esistenza di diritto, e perciò anche di fatto, di Y. Il principio di non-contraddizione afferma quindi che X non può essere posto senza che siano poste anche tutte le condizioni di possibilità di X: dunque, la presenza di X implica la presenza di tutte le sue condizioni di possibilità;

³³ Si fa presente che la versione del principio di non-contraddizione cui si fa riferimento è quella di derivazione aristotelica per cui *non potest idem simul esse et non esse*. L'essere è, *quando è*, e non può non essere, *se è*. Non si adotta quindi la formulazione parmenidea, per cui, *simpliciter*, l'essere è e non può non essere: questa formulazione esclude aprioristicamente la dimensione temporale, esperibile dell'essere, che è quella di cui qui si sta trattando. L'argomento verrà comunque ripreso in modo più appropriato nel prosieguo.

tale asserto, derivazione immediata del principio di non contraddizione, è il principio di ragion sufficiente. La posizione di Y, ovvero il principio di causalità, non è altro che un'applicazione particolare del principio di ragion sufficiente.

Quanto affermato fin qui partiva dal caso specifico del *cominciamento* dell'essere. Resta però da allargare il principio di causalità anche al caso generale, ossia quello del mutamento (*motus*); tale allargamento, in ogni caso, risulta relativamente semplice. Si è definito il *motus* in termini aristotelici come il passaggio dalla potenza all'atto, ovvero, ontologicamente, come il passaggio dal non-essere relativo all'essere; muoversi, o mutare, significa quindi passare da un certo non-essere, ossia il non possedere una certa positività, ad un certo essere, ossia il possedere tale positività. Detto ciò, l'ente in movimento o non è mosso da nulla, o si muove da sé, o è mosso da altro. È autocontraddittoria l'ipotesi che non sia mosso da nulla, poiché dal nulla non può provenire la positività che l'ente acquisisce nel suo mutare. Se invece l'ente in movimento muovesse se stesso, dovrebbe darsi da sé tale positività, cioè dovrebbe possederla prima di possederla (l'"esistere prima di se stesso" della seconda via), il che è ancora una volta contraddittorio. Bisogna quindi concludere che l'ente che si muove è mosso da altro, che è ciò che si voleva dimostrare; chiameremo "causa" questo *altro* da cui l'ente è mosso, e "causalità" la relazione tra causa ed ente mosso (l'effetto).

La fondazione del rapporto di causalità sul principio di non-contraddizione permette di evitare l'obiezione humiana, secondo la quale il rapporto causa-effetto sarebbe istituito in via induttiva come risultato di una generalizzazione del dato empirico: nell'esperienza sensibile si osserva che ad alcuni particolari fenomeni ne seguono ricorrentemente degli altri di una certa natura, sicché l'osservazione di

questa ricorrenza induce l'intelletto umano ad istituire un legame tra i fenomeni che precedono e quelli che seguono, chiamando i primi "cause" e i secondi "effetti". La causalità sarebbe dunque una figura prettamente statistica, basata sulla frequenza con cui alla causa di tipo Y segue, nel tempo, l'effetto di tipo X. Se non che, questa concezione "frequentista" della causalità finisce per privarla del suo carattere di necessità: data una causa Y (ad esempio, l'assunzione di un medicinale) e un effetto X (la guarigione dalla malattia), non è necessario che ad Y segua X (cioè che all'assunzione del medicinale segua una guarigione), né, a ben vedere, che X sia preceduto da Y (la guarigione può darsi anche a prescindere dall'assunzione di quello specifico medicinale).

Questa obiezione, tuttavia, non costituisce una confutazione del principio di causalità "ontologico" da noi introdotto. Il tipo di causalità che Hume fa oggetto di critica non è infatti quello impiegato in metafisica, bensì piuttosto quello proprio delle scienze positive. Queste sfruttano le regolarità che si presentano nell'esperienza per ricavare un legame tra un fenomeno (la causa) e il suo successivo (l'effetto); la causalità da noi intesa procede invece in direzione opposta, affermando l'esistenza di una causa a partire dall'effetto³⁴, facendo leva non sull'esperienza ma sul principio di non contraddizione. Dunque, la critica humiana, senz'altro valida, va piuttosto a tracciare un limite al potere conoscitivo delle scienze positive, la cui conoscenza sarà sempre contingente, probabilistica, *doxastica*; tale conoscenza può al più tendere alla necessità come a un asintoto, ma questa necessità del sapere le è preclusa, essendo di pertinenza esclusiva della metafisica. A proposito delle scienze positive, anzi, non si dovrebbe parlare di

³⁴ E non di una causa specifica, ma di una qualsiasi causa logicamente in grado di cagionare l'effetto.

causalità ma piuttosto di correlazione; la causalità, propriamente intesa, è sempre oggetto della metafisica.

Nelle tre vie, il principio di causalità ci dà notizia del fatto che l'ente sensibile, in quanto mutevole, è un effetto, ovvero "rimanda" ad una causa. In questo consiste il primo momento della dimostrazione, nel constatare che l'essere di ciascun ente oggetto d'esperienza rimanda immediatamente ad altro, cioè che questo ente non ha in se stesso la propria ragione sufficiente³⁵. Posta, dunque, la necessità di una causa per rendere ragione dell'ente esperito, si tratta di percorrere il secondo momento della dimostrazione, per stabilire se tale causa possa trovarsi o meno nell'esperienza stessa.

1.4: Il regresso all'infinito

Tale secondo momento viene presentato come l'impossibilità di un regresso all'infinito nella serie delle cause³⁶. Per stabilire cosa intenda Tommaso con questa impossibilità, è utile far prima chiarezza su ciò che l'Autore *non* ha in mente quando parla di regresso all'infinito, in modo da sgomberare il campo da facili errori d'interpretazione. In particolare, è opportuno chiarire da subito che con questa tesi Tommaso non intende escludere l'ipotesi della sempiternità del mondo;

³⁵ Per questo motivo Amato Masnovo traduce *omne quod movetur ab alio movetur* proprio con «ciò che è in moto non ha in sé la piena ragione sufficiente del suo moto» (cfr. P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990, p. 210).

³⁶ Rispettivamente, nelle tre vie: 1. *hic* [nella serie dei motori] *non est procedere in infinitum*; 2. *non est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum*; 3. *non est possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis*.

non intende, cioè, dimostrare la necessità di una prima causa in ordine temporale³⁷. La tesi è riaffermata più volte nell'opera tommasiana, da ultima nell'opuscolo polemico *De aeternitate mundi*, risalente al secondo periodo di docenza parigina e rivolto a quei teologi, soprattutto francescani, che ritenevano fosse possibile dimostrare razionalmente un inizio temporale del mondo; dal lato opposto della disputa si collocavano aristotelici radicali e averroisti, per i quali era invece una verità di ragione che il mondo fosse sempre esistito. Tommaso si pone in una posizione di equidistanza da entrambi i poli: egli sostiene che l'inizio temporale del mondo sia esclusivamente una verità di fede, dal momento che l'argomentazione filosofica non permette di escludere nessuna delle due alternative. L'argomentazione di Tommaso muove proprio dal concetto di causa, in particolare di "causa istantanea"³⁸: «nessuna causa che produca il suo effetto istantaneamente, lo precede necessariamente nella durata»³⁹. Dunque, ammesso che il mondo abbia una causa e che questa causa sia istantanea, l'esser-causato del mondo non implica che questo abbia avuto un inizio nel tempo, ovvero che debba seguire temporalmente la propria causa, dal momento che «in qualunque istante sia posto un agente che produce istantaneamente il suo effetto, può essere posto il termine

³⁷ In altri termini, è da escludere che Tommaso sottintendesse una teoria cosmologica equiparabile a quella, moderna, del Big Bang.

³⁸ Si fa notare che, in questo punto, Tommaso argomenta più da teologo che da filosofo: la creazione del mondo da parte di Dio è presupposta; egli illustra qui in che modo tale creazione non risulti incompatibile con l'ipotesi della sempiternità del mondo.

³⁹ «*Nulla causa producens suum effectum subito necessario procedit duratione suum effectum*» (*De aeternitate mundi*, 7).

della sua azione»⁴⁰; se la causa istantanea del mondo è sempiterna, tale può essere anche l'effetto, ovvero il mondo stesso⁴¹.

Ma com'è possibile che la sempiternità del mondo, ovvero l'infinitezza del tempo (anche di quello passato), non implichi un regresso all'infinito nella serie causale, di fatto invalidando con ciò l'intera argomentazione delle tre vie? Il tema è affrontato nella *quaestio* 46 della prima Parte della *Summa Theologiae*, dove viene illustrata la distinzione tra serie causale essenzialmente ordinata [*per se*] e serie causale accidentalmente ordinata [*per accidens*]:

Nella serie essenziale delle cause efficienti non si può procedere all'infinito, come accadrebbe se si moltiplicassero all'infinito le cause che sono essenzialmente richieste per un dato effetto; come se la pietra fosse mossa dal bastone, e il bastone dalla mano, e così all'infinito. Ma non è impossibile che si possa procedere all'infinito nella serie accidentale delle cause efficienti; nel caso cioè che tutte queste cause moltiplicate all'infinito non abbiano che un solo rapporto causale, e che la loro moltiplicazione non sia che accidentale; come un artigiano che utilizzi accidentalmente molti martelli, perché questi si rompono uno dopo l'altro. Accade così a questo martello di agire dopo l'azione di un altro martello. Allo stesso modo, a quest'uomo, che genera, accade di essere generato da un altro, ma egli genera in quanto è un uomo, e non in quanto è figlio di un altro uomo; infatti tutti gli uomini sono sullo stesso piano nell'ordine delle cause efficienti, che è il grado di individuo in grado di generare. Perciò non è impossibile che l'uomo sia generato dall'uomo all'infinito.⁴²

⁴⁰ «*In quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subiti, potest poni terminus actionis sue*» (*ivi*, 8).

⁴¹ Dal momento che la non-istantaneità della causa è sintomo di un difetto nella causa stessa, va da sé che Dio, essendo perfetto, sarà una causa istantanea.

⁴² «*In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio, generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis; omnes enim*

La distinzione qui introdotta, oltre che logica, è — ancora una volta — ontologica. Logica, poiché interessa la natura dell'implicazione tra causa ed effetto: nella serie accidentale, ciascuna “coppia causale” è logicamente indipendente dalle altre, e risulta legata alle coppie precedenti non di diritto, ma soltanto di fatto (ovvero *per accidens*). Tale serie accidentalmente ordinata può essere schematizzata nella maniera seguente: $(w \rightarrow x) \Rightarrow (x \rightarrow y) \Rightarrow (y \rightarrow z)$ ⁴³. In altri termini, il rapporto causale necessario (quello che partecipa a soddisfare l'esigenza posta dal principio di ragion sufficiente) è esclusivamente quello che si realizza nella singola coppia causa-effetto ($y \rightarrow z$): l'effetto z implica logicamente la sua causa y , ma non i precedenti anelli della catena, i quali sussistono come dato di realtà e non come necessità logica. Nella serie essenzialmente ordinata, dall'altro lato, tutti i legami di implicazione sono di tipo logico: $w \rightarrow (x \rightarrow (y \rightarrow z))$. Sarebbe a dire che ciascun rapporto causale all'interno della serie è necessario, facendo dell'intera serie un unico, complesso, legame causale: ogni anello della serie, dunque, implica logicamente — in virtù del principio di ragion sufficiente — tutti gli anelli che lo precedono; l'effetto finale (z) implica così l'intera serie.

Il passaggio dal piano logico a quello ontologico — cioè dall'astratto al concreto — è immediato, e va rintracciato nella natura gerarchica dell'ordine che si instaura tra le cause essenzialmente ordinate: l'implicazione tra di esse è ontologicamente necessaria poiché, all'interno della serie, ciascuna causa non-prima (che è preceduta da almeno un'altra) non ha in sé la capacità di causare, ovvero non realizza pienamente la ragion sufficiente del suo effetto; essa causa soltanto in virtù delle

homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum» (ST, I, q. 46, a. 2).

⁴³ Dove il simbolo “ \rightarrow ” indica l'implicazione logica (di diritto) e “ \Rightarrow ” quella accidentale (di fatto).

cause che la precedono. La nozione di motore secondo (*secundum movens*) che appare nella prima via, o quella equivalente di causa intermedia (*medium*) che appare nella seconda, che pure possono sembrare petizioni di principio (in quanto sembrano presupporre la nozione di primo motore o causa prima), in realtà indicano proprio questa evidenza ontologica, cioè che ciascun anello non-primo di una serie essenzialmente ordinata non ha in sé la capacità di causare, ma è tanto causa quanto effetto a sua volta. E da qui si arriva al punto: ammettere una serie essenzialmente ordinata infinita significa ammettere l'inesistenza di una causa prima, ovvero, che è lo stesso, significa ammettere che tutte le cause che precedono l'effetto sono cause intermedie. Se tutte le cause sono intermedie, e nessuna causa intermedia ha in sé la capacità di causare, significa che non esiste una causa che abbia in sé la capacità di causare; ma se così fosse non vi sarebbe causazione, poiché, non essendovi alcuna fonte della causalità, non potrebbero nemmeno esistere le cause intermedie, e con esse l'effetto⁴⁴.

Questa esigenza di una causa prima non è presente in una serie accidentalmente ordinata, poiché l'ordine di tale serie non è gerarchico bensì orizzontale: ciascun anello segue il precedente, ma non causa in virtù del precedente, né tantomeno in virtù di tutti i precedenti. In questo tipo di serie, il suo essere effetto è quindi separato dal suo essere causa, mentre nella serie essenzialmente ordinata i due momenti coincidono. L'infinita del passato darebbe origine ad una serie infinita di cause accidentalmente ordinate, ma in questo non vi sarebbe contraddizione: ciascuna causa, in questo scenario, non causerebbe in virtù delle cause che la

⁴⁴ La causalità, che è un positivo, dovrebbe ancora una volta venire dal nulla, cioè dal negativo assoluto; il che, come ripetuto, è contraddittorio.

precedono nella serie accidentale (ossia storica), ma ancora una volta in virtù delle cause che la precedono nella serie essenziale di cui fa parte⁴⁵.

Torniamo ora all'argomento tommasiano: ciascun ente sensibile si muove, e in quanto si muove è essenzialmente mosso da altro. Questo motore può essere immobile — e perciò coincidere con l'oggetto della ricerca, cioè Dio — o può essere a sua volta in movimento; qualora sia in movimento, esso è a sua volta essenzialmente mosso da altro; e così ancora. Se si procedesse all'infinito in questa serie essenzialmente ordinata si avrebbe l'inconveniente già discusso: in assenza di un primo motore o di una causa prima, nessun ente avrebbe in sé la capacità di muovere o causare, e perciò non esisterebbe l'effetto, ovvero l'ente sensibile in movimento. Ma l'ente sensibile ci è immediatamente noto, poiché consta all'esperienza. Dunque, si è costretti ad ammettere un motore immobile o una causa non-causata che funga da punto di partenza della serie causale, «e questo è ciò che tutti intendono per Dio».

Giunti alla conclusione del secondo momento, e perciò della dimostrazione, si possono tirare le fila dell'itinerario metafisico fin qui compiuto. Il primo momento della dimostrazione testimonia la natura causata, derivata, dell'ente sensibile. Il secondo momento stabilisce invece che la causa originaria dell'ente sensibile non si trova nell'esperienza, bensì al di là di essa; tale causa deve, cioè, *trascendere* l'esperienza. In altri termini, non è soltanto il singolo ente ad essere causato, bensì il mondo sensibile nella sua interezza. In quanto trascendente l'esperienza, questa causa è inespugnabile; di essa sappiamo però che non soffre della medesima

⁴⁵ Ciascun ente di una serie accidentale, in quanto mutevole, è anche il termine di una serie essenziale e a questa deve il suo movimento e la sua causalità.

“insufficienza ontologica” che affligge il mondo sensibile: dal momento che abbiamo fatto coincidere questa insufficienza ontologica col mutamento, possiamo affermare che la causa del mondo è Immutabile. Sappiamo, inoltre, che essa causa il mondo essenzialmente, e non accidentalmente; la sua azione, cioè, si esercita su ogni determinazione del mondo e in ogni istante⁴⁶: il mondo è causato da Dio *secundum totum id quod in eo est*, totalmente ed incessantemente.

Aver stabilito l’esistenza di Dio, la sua trascendenza e il suo rapporto di causalità essenziale rispetto al mondo, ci porta ad un solo passo dall’approdo teoretico alla Creazione vera e propria. Prima di compiere quest’ultimo passo sarà opportuno allontanarsi momentaneamente dal dettato tommasiano, per ripercorrere la strada compiuta fin qui, senza riferimento a ipoteche storico-cosmologiche, e giungere alla meta poggiandosi semplicemente sulla considerazione della *ratio entis et non entis*.

⁴⁶ Va quindi rigettata l’ingenua concezione illuministica del Dio che “architetta” il mondo e gli dà inizio, salvo poi lasciare il mondo alla sua autonomia; la posizione del mondo da parte di Dio non è un evento storico, bensì un processo atemporale: il mondo non gode di alcuna autonomia posizionale rispetto a Dio.

Capitolo 2: L'atto creatore

2.1: La “via del divenire”

Mutamento, causalità e contingenza sono tre piani d'interpretazione (rispettivamente: fenomenologico, metafisico e logico) del medesimo fenomeno: il divenire. *Prima facie*, il divenire consiste nel passaggio dal darsi di uno stato di cose al darsi di un altro; in seconda battuta, il divenire è un nome dell'esperienza. Le tre vie in realtà sono una sola, il cui obiettivo è dimostrare l'impossibilità dell'assolutizzazione del divenire, ovvero l'assurdità dell'ipotesi immanentistica.

Propedeutica a tale dimostrazione è anzitutto la constatazione dello statuto ontologico del divenire, della sua realtà. A livello epistemico, è l'esperienza a consegnare immediatamente il dato del variare del proprio contenuto; si tratterà quindi di verificare che, su questa variazione, l'esperienza non ci inganna. A questo scopo, è opportuno liberare il divenire da qualsiasi connotazione categoriale, da qualsiasi determinazione che non sia la pura variazione. Si è definito il divenire come “il passaggio dal darsi di uno stato di cose al darsi di un altro”; non è quindi necessario mettere a tema la natura di questi stati di cose, la loro sostanzialità: ciò a cui si fa riferimento è l'immediato variare di ciò che è presente.

Sono piuttosto gli eventuali tentativi di negare la realtà del divenire che dovranno necessariamente partire da una connotazione di questo “presente” o, più correttamente, dalla connotazione di un ipotetico sostrato di cui il presente sia manifestazione: confutare l'esperienza del divenire — che poi è l'esperienza

simpliciter — significa impegnarsi a escludere, per via argomentativa, la coincidenza tra il contenuto diveniente dell'esperienza (il presente) e un ipotetico contenuto indiveniente della realtà (il sostrato), da introdurre speculativamente. L'inconveniente di tale tentativo è che il contenuto dell'esperienza — seppur ritenuto illusorio, fallace — è comunque un *qualcosa* e non un nulla: questa illusione muta, e nel mutare realizza una forma di divenire.

Il divenire quindi non presuppone una determinata metafisica, ma è anzi il punto di partenza non-pregiudicato di una metafisica. Il divenire è *immediatamente noto*, e proprio in virtù di questa immediatezza non può costituire il risultato di una dimostrazione. Esso può soltanto essere difeso per via elenctica: chi negasse il divenire dovrebbe farlo per via discorsiva; se anche si limitasse a dubitarne in cuor suo, lo farebbe con un atto di pensiero; ma sia quel discorrere che quel pensare realizzerebbero forme particolari di divenire, finendo quindi per riaffermare ciò che si tentava — a questo punto in modo fallimentare — di negare⁴⁷.

Posta la realtà del divenire, è quindi possibile procedere a dare conto della sua problematicità. In particolare, è possibile affrontare la domanda metafisica fondamentale, la stessa a cui Tommaso tenta di rispondere, con il lessico filosofico che gli è proprio, nelle sue vie: *il divenire è assoluto?* Oppure, che è lo stesso: l'Assoluto si identifica col divenire? Per Assoluto intendiamo ciò che realizza incontraddittoriamente l'estensione dell'essere; ciò che, considerato come

⁴⁷ La negazione dell'innegabile, dopotutto, è la cifra del discorso anti-metafisico, che infatti si configura come un nonsenso.

coestensivo con l'essere, non realizza una contraddizione⁴⁸. Si tratta, quindi, di stabilire se il divenire possa esaurire l'orizzonte dell'essere.

È possibile che il passaggio dal darsi di uno stato di cose (X) al darsi di un altro (Y) sia originario, ossia non ammetta altro al di là di sé? La risposta dev'essere negativa. Quando si dà X, Y non è ancora; quando si dà Y, X non è più. Qualora identificassimo l'esperienza con l'essere, dovremmo affermare che l'entrare e l'uscire di uno stato di cose dall'esperienza equivalga all'entrare e l'uscire di quello stato di cose dall'essere *simpliciter*. Nel passaggio da X a Y, il primo finirebbe nel nulla e il secondo dal nulla sarebbe tratto. In altri termini, sotto l'ipotesi dell'assolutezza del divenire, il non-essere relativo che si dà nell'esperienza sarebbe non-essere assoluto, cioè nulla; l'assolutizzazione del divenire realizzerebbe l'"essere del non essere", il che è immediatamente contraddittorio. Il nulla non può in alcun modo darsi, non può essere l'origine né la destinazione di alcunché, poiché altrimenti non sarebbe nulla. Dal momento che l'assolutizzazione del divenire realizza una contraddizione, si deve rifiutare tale tesi e accettare la sua contraddittoria, ovvero la non-assolutezza del divenire. Affermare che il divenire non è assoluto equivale ad affermare che l'Assoluto è indiveniente, immutabile: in questo consiste la dimostrazione dell'esistenza di Dio, nell'affermazione dell'immutabilità dell'Assoluto.

A tale dimostrazione si dà comunque un'obiezione metafisica, che vale la pena affrontare. Obiezione che, certo, storicamente e culturalmente assume varie forme, ma metafisicamente è riconducibile ad un'unica istanza: l'interpretazione del

⁴⁸ La realtà dell'Assoluto non è un oggetto di dimostrazione, poiché la sua posizione è implicata immediatamente dalla posizione stessa dell'essere. L'operazione consiste piuttosto nel connotare questo Assoluto, nello stabilirne i tratti.

tempo. Per la metafisica di impostazione aristotelica, l'interpretazione corretta del referto dell'esperienza circa il passaggio del tempo è quella propria del senso comune: il presente costituisce ciò che esiste, il passato ciò che non esiste più e il futuro ciò che non esiste ancora. Il divenire fenomenologico è quindi anche divenire ontologico: l'entrare e l'uscire di un ente dall'esperienza, pur non implicando l'entrare e l'uscire di quell'ente dall'essere *simpliciter*, coincide comunque con l'acquisizione e la perdita di quella positività che è l'"esser presente".

L'interpretazione alternativa, che possiamo chiamare "eternalismo", è quella che ritiene che tutti gli istanti di tempo siano ugualmente reali: tutti gli stati di cose esistono contemporaneamente, giustapposti l'uno all'altro come i punti di una retta; passato, presente e futuro sono termini che hanno significato esclusivamente in riferimento alla collocazione temporale del soggetto conoscente. Il passaggio del tempo è quindi un fenomeno puramente psicologico: per il soggetto che vive nell'istante di tempo t_1 , questo istante è presente, l'istante precedente t_0 è passato e l'istante successivo t_2 futuro. Ontologicamente, comunque, t_0 , t_1 e t_2 sono sì ordinati, ma tutti e tre presenti o, più propriamente, esistenti; va da sé che ogni stato di cose è, con ciò, eterno, non essendo soggetto al passare del tempo. Il venir meno del passaggio del tempo implica così il venir meno di quella negatività che in precedenza, evocando la figura del nulla, problematizzava il divenire. L'eternalismo non intende negare il divenire (perlomeno *in actu signato*), bensì vuole mostrare la non-implicazione del divenire ontologico nel divenire fenomenologico e, con ciò, la non-problematicità di quest'ultimo. La risposta che questo modello propone alla domanda metafisica consiste nell'"immobilizzazione" del mondo: è quello stesso

mondo che si mostra nell'esperienza ad essere immutabile e così a coincidere con l'Assoluto⁴⁹.

Tale impostazione non risulta però accettabile ad un attento scrutinio. Classicamente, il tempo è quella figura il cui passaggio permette di districare la contraddizione che si manifesta nel divenire: nel tempo, al medesimo ente X accade di possedere determinazioni mutualmente escludentisi; X può quindi possedere l'attributo "a" nell'istante di tempo t_1 e l'attributo "non-a" nell'istante t_2 . Secondo l'impostazione classica, questo inere di a e non-a ad X non è contraddittorio poiché avviene sequenzialmente: quando esiste lo stato di cose X_a ("X con a"), non esiste lo stato di cose X_{non-a} ("X con non-a"); il principio di non contraddizione vieta infatti che i due stati contraddittori esistano insieme (*simul*).

Il principio viene invece trasgredito nel modello eternalista: t_1 e t_2 non si escludono a vicenda, ma esistono entrambi eternamente; con loro, esistono eternamente X_a e X_{non-a} ; di conseguenza, i due stati contraddittori si danno insieme (nell'eternità). La contraddizione, che classicamente viene mediata (e con ciò permessa) dal passaggio del tempo, risulta qui immediata. Per evitare questa contraddizione, e l'impossibilità che ne deriva, l'eternalista è costretto a negare l'identità dell'ente diveniente: l'X che si dà in t_1 , con a, non è lo stesso X che si dà in t_2 , con non-a. La contraddizione sarebbe sanata stabilendo che ad esistere insieme non sono X_a e X_{non-a} , bensì X_a e X'_{non-a} . Ciò equivale ad affermare che nessun ente possiede un'estensione temporale, ovvero che l'esistenza di ogni ente ha la durata di un singolo istante. Quella "permanenza nella variazione" che per il senso comune

⁴⁹ In virtù di questo, l'eternalismo può essere considerato una forma di panteismo.

sembra costituire l'*eidōs* del divenire va quindi relegata ad errore interpretativo: quella che si mostra all'esperienza è in realtà una sequenza di "*frame*" tra loro irrelati.

Ora, vi è un problema con questa interpretazione che va oltre la semplice paradossalità. Certo, la consequenzialità degli stati di cose che si mostrano all'esperienza sembra già di per sé escludere la loro irrelatezza. Di questa consequenzialità però si può tentare di rendere conto in vari modi: la si può liquidare come una mera ricorrenza; la si può attribuire ad un'astrazione dell'intelletto soggettivo, che trova continuità laddove non ve n'è; si può architettare una barocca giustificazione metafisica per ricomprendere la consequenzialità all'interno dell'edificio eternalista. Il dato che invalida questa impostazione è piuttosto quello dell'esistenza di un ente fenomenologicamente (e quindi immediatamente) identico a se stesso nel tempo: l'"Io empirico". Il soggetto — quel soggetto che anche l'eternalismo ammette, nel giustificare il divenire fenomenologico — si conosce come identico a sé e come esteso temporalmente: questi due tratti (identità con sé e estensione temporale) sono costitutivi della fenomenologia dell'Io, quindi non prescindibili. Quand'anche l'oggetto dell'esperienza fosse una sequenza di istanti immobili, lo stesso non si potrebbe dire dell'altro termine del rapporto empirico, ossia del soggetto esperente: se il divenire è il passaggio dal darsi di uno stato di cose al darsi di un altro, allora la "permanenza" sarà costituita, quantomeno, da quel "darsi" (ad un soggetto, nel caso del divenire psicologico).

L'eternalismo, in ultima analisi, incorre in una duplice negazione dell'immediato: in un primo momento, ad essere trasgredito è il principio di non contraddizione;

tenuto fermo il principio, si è costretti a negare il referto immediato dell'esperienza. Ne consegue che la proposta eternalista sia da rifiutare.

Si tratta, a ben vedere, di un ritorno al punto di partenza: si era provveduto, in apertura di paragrafo, a stabilire elencativamente l'immediatezza del divenire. Ora, il tentativo di ammettere il divenire fenomenologico negando però il divenire ontologico risulta fallimentare, perché anche quel *minimum* di divenire che è il divenire psicologico implica il divenire dell'essere. Immediato non è quindi un qualsiasi divenire, bensì lo stesso divenire ontologico.

2.2: L'essenza e l'esistenza

In termini classicamente tomisti, che qui faremo nostri, il divenire consiste nella "distinzione reale" di essenza (*essentia*) ed esistenza (*esse*). Alla distinzione Tommaso ha dedicato l'intero scritto giovanile *De ente et essentia*, per poi riprenderla e riaffermarla diversi anni dopo nel commento al *De hebdomadibus* di Boezio⁵⁰.

L'apertura del secondo capitolo di quest'ultima opera è dedicato alla massima boeziana: «diverso è l'essere [*esse*] e ciò che è [*id quod est*]». Si tratta, in primo luogo, di una distinzione logica:

Questa diversità non va riferita alle cose, di cui qui ancora non si parla, ma alle stesse ragioni o intenzioni. Altro infatti è ciò che significhiamo quando diciamo "essere" e altro quando diciamo "ciò che è", così come altro è ciò che significhiamo quando diciamo "correre" e altro quando diciamo "ciò che corre" [*currrens*]. Infatti "correre" ed "essere"

⁵⁰ Cfr. *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, 2.

vengono significati in astratto, come “bianchezza”; ma “ciò che è”, ovvero l’ente, e “ciò che corre” vengono significati in concreto, come “bianco”.⁵¹

La questione fin qui risulta ancora alquanto banale: l’ente è il soggetto, l’“essere” il predicato; l’indicazione filosofica della distinzione logica non va oltre il comunque sempre prezioso promemoria circa la prudenza che si deve usare quando si pratica la sostantivazione del verbo essere: «così come non possiamo dire che il correre corra, allo stesso modo non possiamo dire che l’essere è»⁵².

Nel prosieguo dell’opera, sempre sulla scorta di Boezio, Tommaso trasferisce la distinzione tra ente ed essere dal piano meramente logico a quello ontologico: nei “composti” (diremmo noi: negli enti sensibili, divenienti), *esse* e *quod est* differiscono *realiter*⁵³. Il divenire presenta il fenomeno della corruzione dell’ente, del suo venir meno: nel divenire, l’ente X cessa di esistere; X (“ciò che è”) si *separa* dal suo essere.

Dopo questa separazione, tuttavia, posso continuare a pensare X, a ricordarlo, a parlarne. X non esiste più, eppure in qualche modo “è” ancora, come oggetto di pensiero e soggetto di predicazione. Ciò che permane astrattamente di X dopo che X ha cessato di esistere è l’“essenza” di X: l’essenza corrisponde all’aristotelico τὸ τί ἦν εἶναι, che Tommaso traduce come *quod quid erat esse*, letteralmente “ciò che era l’essere”. Sempre Tommaso definisce l’essenza come «ciò per cui qualcosa è quella

⁵¹ «*Quidem diuersitas non est hic referenda ad res de quibus adhuc non loquitur, set ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse et aliud per id quod dicimus id quod est, sicut et aliud significamus cum dicimus currere et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significatur in abstracto sicut et albedo; set quod est, id est ens et currens, significatur in concreto uelud album*» (ivi).

⁵² «*Sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit*» (ivi).

⁵³ «*Est ergo primo considerandum quod sicut esse et quod est differunt secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter*» (ivi).

determinata cosa»⁵⁴ (e non un'altra); l'essenza, talvolta chiamata anche "quiddità" (*quidditas*), corrisponde perciò alla definizione, al concetto di una cosa. Fenomenologicamente, l'essenza si riferisce così ad un ente reale, esistente o esistito; logicamente, tuttavia, la nozione di essenza in quanto contenuto di una definizione può essere estesa anche agli enti ideali, quegli enti la cui esistenza non è conosciuta ma soltanto ammessa, cioè possibile (non contraddittoria).

L'ente è il *primum* dell'intelletto; immediatamente si conosce anche il divenire, ovvero il separarsi dell'ente dal suo essere. Il risultato di questa separazione, come si è detto, è l'essenza; dunque, la conoscenza dell'essenza è immediata quanto quella dell'ente: *ens et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur*⁵⁵. La duplice distinzione tra ente-essere ed ente-essenza implica immediatamente quella tra essere ed essenza. Si tratta anche qui di una distinzione logica che è reale nel caso dell'ente in divenire, il cui concetto non ne implica l'esistenza:

Ogni cosa che non è parte del concetto dell'essenza o della quiddità, proviene dall'esterno ed entra in composizione con l'essenza, poiché nessuna essenza può essere concepita senza ciò che è parte di essa. Ogni essenza o quiddità può però essere concepita senza che si concepisca alcunché del suo essere: posso infatti conoscere cos'è l'uomo o la fenice e tuttavia ignorare se esista nella realtà; dunque è evidente che l'essere è altro rispetto all'essenza o quiddità.⁵⁶

Essenza ed essere sono i due momenti che, in sintesi, costituiscono quel concreto che è l'ente; in altri termini, l'ente è un'essenza a cui è sopraggiunto l'essere. Ora, fin

⁵⁴ «*Hoc per quod aliquid habet esse quid*» (*De ente et essentia*, 2).

⁵⁵ Cfr. *ivi*, Prologo.

⁵⁶ «*Quicquid enim non est de intellectu essentie uel quidditatis, hoc est adueniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis que sunt partes essentie intelligi potest. Omnis autem essentia uel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de essere suo: possum enim intelligere quid est homo uel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quidditate*» (*ivi*, 4).

qui il termine “essere” è stato utilizzato come sinonimo di “esistenza”, per tradurre l’*esse* tommasiano; l’ambiguità di questo termine richiede però alcune precisazioni. Nella metafisica di impostazione parmenidea o suareziana, l’essere viene (correttamente) semantizzato come negazione del nulla: “essere” indica il *non-nihil*, tutto ciò che non si identifica col nulla. Dal momento che il nulla coincide con la contraddizione⁵⁷, l’estensione del termine “essere” va a coprire la totalità dell’incontraddittorio. È innegabile, a questo proposito, che anche le essenze non siano nulla, poiché di esse si dà intellesione; dal momento che l’essenza è incontraddittoria, allora l’essenza “è”. Se tenessimo ferma l’equivalenza tra essere ed esistere dovremmo allora concedere l’esistenza delle essenze, in una sorta di riproposizione del “realismo esagerato” platonico. Il passo avanti rispetto alla semantizzazione parmenidea consiste nell’introdurre una differenziazione nell’essere, in particolare nel differenziare essere ed esistere: alle pure essenze, così come agli enti ideali, conviene l’essere, ma soltanto agli enti concretamente presenti

⁵⁷ Si apre qui lo spazio per una breve digressione sull’“aporia del nulla”, quell’apparente contraddizione che si genera quando si fa del nulla l’oggetto di un discorso: parlare del nulla equivale ad attribuire un essere al nulla, cioè ad attribuire l’essere al non-essere assoluto, realizzando una contraddizione. Sembra così che il discorso sul nulla sia in grado di negare il principio di non contraddizione. In realtà, aporia del nulla e principio di non contraddizione sono il medesimo: l’aporia afferma che il nulla è e insieme non è; il principio afferma che nulla è e insieme non è. L’aporia risiede nella sostantivazione del termine “nulla”, operazione linguistica che sembra sottrarre il termine al suo significato di totale negatività; il problema aporetico affligge esclusivamente il linguaggio, non il pensiero né tantomeno l’essere. Ma il linguaggio si distingue dal pensiero proprio per essere il luogo ove è possibile la contraddizione: si può dire la contraddizione, ma non la si può pensare. Così, chi volesse parlare del nulla, certo dovrebbe contraddirsi sul piano meramente linguistico, ma non incorrerebbe in contraddizione sul piano del pensiero, qualora col termine “nulla” volesse significare proprio la totale negatività, giacché la contraddizione verbale è implicata dal dire questo stesso significato (che pure significa incontraddittoriamente se stesso): il presentarsi della contraddizione sul piano del linguaggio, quando si parla del nulla, è conseguenza immediata dell’esclusione del nulla sul piano concettuale. L’aporia del nulla non va quindi risolta ma semplicemente enunciata, e non conosco enunciazione più elegante di quella offerta da Alcuino da York nel suo Dialogo con Pipino: «A. *Quid est quod est et non est?* P. *Nihil.* — A. *Quomodo potest esse et non esse?* P. *Nomine est, et re non est*» (*Patrologia Latina*, 101, 980).

conviene l'*actus essendi*, ovvero l'atto di esistere (di esser presenti, di apparire). Al primo tipo di essere (astratto, concettuale) possiamo riferirci come *esse essentiae*, mentre al secondo (concreto, attuale) come *esse existentiae*; i due stanno in rapporto tra loro rispettivamente come la potenza all'atto⁵⁸. Specularmente a questa differenziazione possiamo istituire la "differenza meontologica" (da μή ὄν, "non essere"), che consiste nella differenza tra il non-essere assoluto, ovvero ciò che non è e non può esistere (il nulla), e il non-essere relativo, ovvero ciò che non esiste attualmente (l'essenza); l'omissione della differenza meontologica — semantizzabile soltanto a partire dal divenire, dunque a posteriori — costituisce il limite del parmenidismo⁵⁹.

Torniamo ora alla distinzione reale di essenza ed esistenza. Tale distinzione implica che, negli enti la cui essenza è distinta dall'esistenza (com'è il caso degli enti divenienti), quest'esistenza debba provenire *ab extra* e perciò unirsi all'essenza per mezzo di una causa. Da qui, il procedimento è quello ormai familiare: poiché non è possibile procedere all'infinito negli enti la cui essenza è distinta dall'esistenza, bisogna ammettere un ente la cui essenza coincide con l'esistenza. E questo ente è Dio.

⁵⁸ Bisogna fare attenzione a non commettere l'errore di ridurre l'esistenza ad accidente dell'essenza, ovvero di subordinare l'*esse existentiae* all'*esse essentiae*, come se il primo fosse una forma particolare del secondo. Il rapporto di priorità ontologica è piuttosto quello inverso: il positivo consiste propriamente nell'*actus essendi*, cosicché le essenze devono la loro positività esclusivamente all'essere in potenza ad esistere.

⁵⁹ Ciò detto, quando da qui in poi faremo riferimento all'essere, ci riferiremo tomisticamente all'essere attuale, esistente.

L'essenza di Dio è la sua stessa esistenza (*ipsummet suum esse*), soltanto esistenza (*esse tantum*); egli è quindi “atto puro”, pura positività. In termini tommasiani, Dio è *ipsum esse subsistens*, ovvero l'Essere sussistente.

2.3: Gli attributi di Dio

Questa sussistenza dell'Essere, questa pura positività, non si offre direttamente alla nostra conoscenza. Né la ritroviamo nell'esperienza, che ci presenta sempre un positivo compromesso dalla negatività, né può concepirla mentalmente il nostro intelletto finito. L'operazione da compiere per perfezionare la nostra conoscenza di Dio ci impone ancora una volta di partire da ciò che conosciamo direttamente, cioè la realtà relativa, per poi man mano rimuovere quei tratti di questa realtà che ripugnano all'Assoluto. L'impostazione è quella, classica, della teologia negativa: è impossibile dire ciò che Dio è; del Divino si può stabilire soltanto ciò che Egli *non* è.

Accettata la correttezza della *via remotionis*, in accordo peraltro con Tommaso⁶⁰, bisogna tuttavia evitare una certa deviazione che può affliggere la teologia negativa. Riferirsi a Dio tramite una predicazione negativa può condurre — erroneamente — a ritenere che la negazione riguardi l'essere stesso dell'Assoluto, portando ad attribuire all'Assoluto la negatività. Estremizzato, questo errore interpretativo finisce per identificare Dio con la negatività assoluta, ovvero il nulla, dando luogo ad elaborazioni teologiche non solo assurde sul piano metafisico, ma anche disumane sul piano antropologico.

⁶⁰ Cfr. *ST*, I, q. 3, *Prooemium*.

Il ricorso alla via negativa non è dettato dalla natura dell'oggetto in questione, che anzi è puramente positivo, ma piuttosto dalla manchevolezza del soggetto conoscente, incapace di conoscere direttamente la realtà in esame. Non bisogna però scambiare l'incapacità di conoscenza diretta con una preclusione totale di Dio alla ragione, quasi che di Dio si conoscesse l'esistenza e nient'altro. Sotto questo aspetto, quell'empirismo radicale che riduce il pensare all'esperire, risulta essere il principale alleato del misticismo irrazionalistico. Invero, Dio trascende sì l'esperienza, ma non il pensiero, che è essenzialmente intrascendibile. D'altro canto, se — come si è annotato in precedenza — la dimostrazione dell'esistenza di Dio consiste in una connotazione dell'Assoluto, allora sapere che Dio esiste equivale già ad avere una conoscenza (per quanto parziale) di quell'Assoluto che è Dio stesso.

Perfezionare quest'opera di connotazione dell'Assoluto significa derivare quelle caratteristiche che all'Assoluto non possono non appartenere; classicamente, a queste caratteristiche ci si riferisce come "attributi" di Dio. Di attributi, tuttavia, si può parlare solo in astratto: non di una pluralità di qualità si tratta, bensì dell'articolazione del significato (unico) di questa essenza identica all'Essere.

Il punto di arrivo metafisico è la concezione di Dio come pura positività; il punto di partenza gnoseologico è l'esperienza del divenire, ossia del positivo limitato dal negativo. L'adeguazione di questo punto di partenza a quel punto d'arrivo passa attraverso la *via remotionis*. Ciò che si tenta di "rimuovere" specularmente è proprio la negatività che affligge il positivo esperito: la via negativa si configura quindi come rimozione di un negativo, ovvero come doppia negazione; si tratta di negare quel "non" che compare nell'esperienza, per restituire il positivo alla sua originaria assolutezza. La doppia negazione equivale infatti ad un'affermazione:

non potendo affermare direttamente quel positivo assoluto che Dio è, lo si afferma negando quel negativo che ci è immediatamente noto. In questo consiste la verità nascosta della teologia negativa, nel fatto che ciò che viene negato quando si parla di Dio per via negativa non è un positivo, bensì un negativo; la teologia negativa perciò in ultima istanza non nega, ma afferma.

Procediamo a partire dall'attributo divino che già abbiamo ricavato in precedenza, ovvero l'immutabilità. L'attributo è stato ricavato per via apagogica: è contraddittorio che all'Assoluto convenga il divenire, perciò si deve concludere che all'Assoluto conviene di non-divenire. Ora, l'esclusione del divenire dall'Assoluto consiste forse in una privazione, nella sottrazione della qualità di "esser diveniente"? Il divenire, come ampiamente ripetuto, consiste in un passaggio dall'essere al non-essere (relativo); l'ente che diviene è un ente che ora è e ora non è. Pertanto, attribuire il divenire a un ente significa attribuirgli la possibilità di non essere, che è una negatività. Di conseguenza, sottrarre il divenire all'Assoluto significa escludere che l'Assoluto sia corruttibile, caduco, contingente: è l'immutabilità ad essere un positivo, non il suo contraddittorio. È questo che aveva in mente il giovane Agostino quando, interrogandosi sulla natura di Dio, affermava la propria convinzione nella superiorità dell'Immutabile sul mutevole:

E mi sforzavo di concepirti: io, uomo — e che uomo — concepire te, il sommo e unico e vero Dio! E con tutte le mie viscere ti credevo incorruttibile e inviolabile e immutabile, perché pur ignorando come e perché potessi esserlo, era per me evidente e certo che le cose corruttibili sono peggiori di quelle incorruttibili, e non esitavo a preferire le cose

inviolabili a quelle che si possono violare, e a ritenere quelle che non subiscono mutamenti migliori di quelle che possono mutare.⁶¹

L'immutabilità viene qui giustamente accostata all'inviolabilità. Ciò che muta subisce infatti l'azione di "altro" su di sé: nel divenire, il non-essere di qualcosa corrisponde sempre all'essere di qualcos'altro (e viceversa); è proprio dall'interazione di essere e non-essere che risulta il mutamento. Tale condizione di passività propria del mutevole, cioè l'esser determinato da altro, è assente nell'Immutabile: l'immutabilità consiste nell'impossibilità di subire, che è l'inviolabilità. In questo senso Dio è "atto puro", per il fatto che nell'Immutabile la passività lascia spazio alla piena e totale attività, ovvero all'assoluta capacità di determinare (senza venire a propria volta determinati)⁶².

Un corollario dell'immutabilità è l'eternità. Per utilizzare la definizione di Boezio, fatta propria da Tommaso, l'eternità è «il possesso perfetto e totalmente simultaneo di una vita interminabile»⁶³. L'eternità sta all'Immutabile come il tempo sta al mutevole. Aristotelicamente, il tempo è misura del mutamento; è la percezione di quel "prima" e quel "poi" che si danno nel divenire. Nell'Immutabile viene meno questa successione di "prima" e "poi", e con essa il tempo: la *ratio* dell'eternità consiste proprio in questa assenza di successione; l'essere immutabile non si dà successivamente, come quello diveniente, bensì "tutto insieme" (*totum*

⁶¹ AGOSTINO, *Confessioni*, VII, 1.1, trad. di R. De Monticelli su testo latino a cura di M. Skutella (riveduto da M. Pellegrino).

⁶² L'indicazione verrà ripresa e approfondita nel prossimo paragrafo.

⁶³ «*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*» (*ST*, I, q. 10, a. 1). Cfr. BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 4. Una definizione analoga è adoperata anche da Plotino: «una vita che persiste in se stessa e possiede sempre presente il tutto» (PLOTINO, *Enneadi*, III, 7, 3, trad. di G. Faggin su testo greco a cura di P. Henry e H. R. Schwyzer).

simul), uniformemente e simultaneamente⁶⁴. In secondo luogo, è proprio del mutevole l'aver due estremi: un inizio (la generazione) e una fine (la corruzione); ancora una volta, questi due termini non si danno per l'Immutabile, che sarà perciò "interminabile" (ossia privo di termini). Anche in questo caso si utilizza un termine negativo ("in-terminabile"), per poter esprimere quel positivo che è l'eternità; si badi bene tuttavia a non considerare l'interminabile come indicativo di un'estensione temporale infinita: l'Eterno è assolutamente a-temporale, privo di qualsiasi tratto proprio della temporalità, quale è l'estensione (cioè la durata). Ecco il paradosso: l'Eterno non ha durata temporale, e tuttavia esiste in ogni istante di tempo; anzi, è condizione di possibilità di ogni istante di tempo. Ma è a quel positivo-negativo che costituisce la realtà temporale che appartiene la paradossalità (realtà che proprio in virtù del suo paradosso si presenta come problema da risolvere), non alla positività assoluta dell'eternità. L'Eterno non soltanto non è in sé paradossale, ma è anzi la rimozione (lo scioglimento) del paradosso.

Vi sono altri due termini della definizione boeziana che meritano un approfondimento: "possesso" e "vita". La vita è l'esistenza nella sua forma più elevata: a tutti gli enti è dato di esistere, anche a quelli meno nobili, ma soltanto gli enti superiori *vivono*, ciascuno secondo il proprio grado di perfezione. Perciò, quella dell'Ente sommo non è mera esistenza, bensì vita: l'eternità è la vita al suo massimo grado. Infine, parliamo di "possesso" poiché ci riferiamo a qualcosa che si ha in modo stabile, essenziale, e non accidentale: mentre le cose "hanno" una certa durata temporale (come potrebbero averne un'altra), Dio — scrive Tommaso —

⁶⁴ Per questo motivo all'idea che il mondo sia sempre esistito ci si è riferiti col termine "sempiternità" anziché con quello più tradizionale di "eternità", per il fatto che un mondo di durata illimitata sarebbe comunque segnato dalla successione degli istanti temporali e perciò non potrebbe dirsi, propriamente, eterno.

«non soltanto è eterno, ma è la sua eternità»⁶⁵; il possesso indica perciò «l'immutabilità e l'indefettibilità dell'eternità»⁶⁶. Dio, che è la sua stessa eternità, è quindi assoluto possesso di sé; ma quest'auto-possessione altro non è che l'invulnerabilità, l'impossibilità di esser determinato da altro, a cui già eravamo pervenuti.

L'eternità, con la sua "totale simultaneità", ci introduce ad un'altra delle categorie divine: la semplicità. Con "semplice" intendiamo ciò che è privo di composizione o di molteplicità; il semplice è indivisibile, anche in astratto. È Plotino ad associare direttamente l'eternità alla semplicità, descrivendo la prima come «una perfezione indivisibile, simile a un punto»⁶⁷; il punto è la figura della semplicità, in quanto privo di ogni composizione⁶⁸. Ma qual è la *ratio* dell'esclusione del molteplice dall'Assoluto? Bisogna, in altri termini, indagare il motivo per cui la molteplicità rappresenta un negativo, e la risposta si troverà nello stesso *eidos* del molteplice. Siano A e B due parti di un intero o due enti sussistenti; se A è diverso da B, allora A non è B. Questo differire consiste nel fatto che almeno uno dei due termini possiede una perfezione (o una positività) che l'altro non possiede: A non è B perché in B è presente una perfezione che non è presente in A (o viceversa). In questo caso, il "non esser B" di A è quindi il testimone di una mancanza, ossia di una negatività, dello stesso A. Nel molteplice, dunque, la distinzione tra i termini è resa possibile da questa distribuzione disomogenea delle perfezioni, tale per cui ciascun termine manca di una certa positività (che è propria di altri termini). Lo

⁶⁵ «*Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas*» (ST, I, q. 10, a. 2).

⁶⁶ «*Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis*» (ivi, a. 1).

⁶⁷ PLOTINO, *Enneadi*, III, 7, 3.

⁶⁸ «*Punctus est cuius pars non est*», scrive Tommaso in ST, I, q. 10, a. 1.

stesso molteplice è quindi il risultato di una negatività, e perciò un negativo a sua volta. La molteplicità non può quindi essere propria di quel positivo assoluto che è Dio.

Si potrebbe obiettare che se il “non esser B” di A corrisponde ad una negatività, allora ciò vale anche per il “non esser B” di Dio; Dio, infatti, non è il mondo, né è alcuno degli enti presenti nel mondo. Perciò, o Dio è il mondo (cioè la totalità degli enti mondani), come vogliono i panteisti, oppure a Dio appartiene una negatività (il “non essere il mondo”), il che è assurdo; sembra quindi che si debba concludere a favore dell’equazione tra Dio e mondo. A questa obiezione si risponde semplicemente facendo notare che il “non essere il mondo” da parte di Dio non corrisponde affatto ad una negatività, tutt’altro. In Dio si trovano infatti tutte le perfezioni che appartengono al mondo; ciò in cui Dio e mondo differiscono è esclusivamente il negativo, che si trova nel mondo ma non in Dio. È quindi il “non esser Dio” del mondo che corrisponde ad una negatività, ma non vale la simmetrica.

Ciò detto, si deve concludere che composizione e molteplicità non possono appartenere all’Assoluto, che quindi si caratterizza come Semplice. Dalla semplicità si potrebbe far seguire, come un corollario, l’unità di Dio o — più propriamente — la sua unicità. Si tratterebbe però di un passaggio superfluo, dal momento che l’ipotesi di una pluralità di Assoluti si esclude da sé, in quanto immediatamente autocontraddittoria. Che l’Assoluto sia Unico è autoevidente quanto è autoevidente l’unicità dell’essere, in quanto i due termini — Assoluto ed essere —

sono coestensivi per definizione. Ma dall'essere può differire solo il non-essere (assoluto), cioè nulla; l'essere è quindi unico⁶⁹, e con esso anche l'Assoluto.

L'opposizione originaria di essere e nulla, così come sancisce l'unicità dell'essere, analogamente dell'essere stabilisce l'infinità. L'ipotesi della finitezza dell'essere è infatti autoescludentesi, dal momento che oltre l'essere può darsi solo il non-essere, ossia nulla: l'essere, potendo venire limitato soltanto dal nulla (cioè da niente) è perciò, di diritto, illimitato. Ora, l'Assoluto, per definizione, è ciò che esaurisce l'orizzonte dell'essere; anche l'Assoluto sarà di conseguenza Infinito. Dovrebbe ormai essere chiaro anche il tipo di infinito di cui qui si tratta: l'Assoluto non costituisce un infinito quantitativo, come potrebbe essere un infinito spaziale o temporale. Archetipo dell'infinito quantitativo è l'infinito matematico, nel quale rientrano, a titolo d'esempio, l'infinità dei punti di una retta e quella dei termini di una successione numerica (la più elementare delle quali è la successione dei numeri naturali); questo tipo di infinito è sempre potenziale, si presenta cioè sempre nella forma di un finito indefinitamente incrementabile. In una successione numerica al termine finito a_n seguirà il termine finito a_{n+1} , ad esso il termine finito a_{n+2} , e così all'infinito; se la serie è divergente, diremo che la somma dei termini della successione è uguale a ∞ . Questo ∞ indica però un infinito astratto, ovvero potenziale: indica cioè una giustapposizione illimitata di termini finiti; tutti gli infiniti quantitativi rappresentano cioè un finito illimitatamente ripetuto. Dio, invece, è un infinito qualitativo, o "infinito di perfezione"; Egli è tale cioè da

⁶⁹ La distinzione tra *esse essentiae* ed *esse existentiae* non è infatti uno sdoppiamento dell'essere, dal momento che entrambe le categorie appartengono a quell'unico essere che è il *non-nihil*.

possedere *totum simul* — quindi attualmente — ogni perfezione (o positività) al massimo grado.

Per contrapposizione, possiamo connotare la finitezza propria degli enti mondani come il possedere soltanto determinate qualità e il possederle soltanto ad un determinato grado. Così un ente finito potrà possedere l'intelligenza, ma non sarà sommamente intelligente; potrà possedere la potenza, ma non sarà sommamente potente. Cifra di questa finitezza è l'essenza: di un ente, è l'essenza che stabilisce quali qualità tale ente può possedere e fino a che grado può possederle; è l'essenza che limita, concettualmente, l'*actus essendi* (cioè la perfezione) dell'ente. Se l'essenza è ciò che limita in astratto, è lo stesso Essere sussistente a limitare in concreto. "Limitare" assume qui il significato di causare, "far essere": la finitezza non è infatti un accidente del finito, bensì la sua stessa natura (la sua essenza, per l'appunto); il limite è ciò che fa sì che l'ente "A" sia A (e non B o C). Allo stesso modo, il limite fa sì che A non sia l'Infinito: se il limite venisse meno, A sarebbe dissolto in seno all'Infinito, perdendo la sua identità e di fatto cessando di esistere.

L'intero percorso metafisico si potrebbe sintetizzare come segue: poiché «è impossibile che l'essere sia originariamente limitato dal non-essere»⁷⁰, l'ente finito è limitato dallo stesso Essere, che è Infinito. La prima proposizione corrisponde al dato logico, ovvero il principio di non contraddizione, che funge da premessa. La seconda proposizione, che formalmente funge da conclusione, contiene implicitamente anche un'altra premessa, cioè l'esistenza dell'"ente finito" (limitato); questa esistenza corrisponde al dato fenomenologico. La conciliazione

⁷⁰ Il riferimento è qui al celebre "Principio di Parmenide" bontadiniano (cfr. G. BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 211).

delle due immediatezze, quella logica e quella fenomenologica, è la stessa metafisica; a conclusione di quest'opera di conciliazione troviamo finalmente la Creazione, che è la posizione del finito da parte dell'Infinito. Giunti al termine del percorso, non resta quindi che soffermarsi sul concetto di questa Creazione, su ciò che essa implica a proposito della relazione che intercorre tra finito (il mondo) e Infinito (l'Assoluto).

2.4: *La creatio ex nihilo*

Sappiamo già che tra Dio e il mondo intercorre un rapporto di causazione essenziale. Nei termini introdotti nel secondo capitolo, diremo che il divenire non può stare senza l'Assoluto; la *ratio* per cui siamo pervenuti all'acquisizione dell'Assoluto come Immutabile contiene già in sé l'esigenza della causazione. Se quella tra Immutabile e divenire fosse una semplice relazione di coesistenza, tale cioè che il divenire potesse sussistere autonomamente affianco all'Immutabile, non verrebbe sanata l'aporia insita nell'idea di un divenire ontologicamente indipendente. Non è infatti la semplice introduzione dell'Immutabile a sollevare il divenire dall'ipotesi della contraddizione, bensì l'istituzione di un rapporto di dipendenza ontologica dello stesso divenire nei confronti dell'Immutabile: condizione di possibilità del divenire è che questo sia *postò* ("causato") dall'Immutabile.

La problematicità del positivo limitato dal negativo è tolta soltanto nel momento in cui si smette di vedere nella finitezza il risultato dell'azione del non-essere (come

implicato dall'ipotesi dell'indipendenza del divenire) e si inizia a vedervi la stessa azione dell'Essere. L'Infinito pone il mondo e, ponendolo come diverso da sé, lo pone come finito; la negatività che appare nel mondo è il segno dello "scarto ontologico" che intercorre tra Infinito e finito e che si manifesta a seguito della posizione di quest'ultimo. Sembra però che l'Infinito, ponendo il finito, ponga di conseguenza anche il negativo; sembra cioè che la posizione del finito da parte dell'Infinito, introdotta per sanare l'aporia di un essere limitato dal non-essere, finisca per restituire l'aporia — altrettanto radicale — dell'Essere che pone il non-essere. Tale interpretazione aporetica è però il risultato di un'intellezione astratta della posizione del finito: nel momento infatti in cui questo viene correttamente considerato nella sua essenziale relazione di dipendenza dall'Assoluto, allora la negatività che insiede nel finito è immediatamente tolta; chi ritenesse che la posizione del finito implichi la posizione del non-essere, starebbe contemporaneamente considerando il finito come posto (cioè dipendente) e come irrelato (cioè indipendente). È soltanto astraendo il finito dalla sua relazione con l'Assoluto che compare la figura della negatività; quando invece la relazione è concretamente intesa nella sua realtà, allora s'intende come quel negativo — non consistendo in altro che nella differenza ontologica tra due positivi (uno Infinito, l'altro finito) — sia originariamente escluso dalla relazione stessa.

Aver acquisito la totale dipendenza del divenire dall'Assoluto ci porta ad un solo passo dal termine del percorso metafisico. Quest'ultimo passo consiste nello stabilire se, dal momento che il divenire non può stare senza l'Assoluto, valga il reciproco; se, cioè, anche l'Assoluto non possa stare senza il divenire. Ciò, naturalmente, non significa ipotizzare che, così come l'Assoluto è causa del

divenire, allo stesso modo il divenire sia causa dell'Assoluto (il che sarebbe evidentemente assurdo); si tratta, piuttosto, di stabilire se l'Assoluto sia o meno necessitato a porre il divenire.

L'ipotesi che l'Assoluto possa non porre il divenire sembra scontrarsi con l'immutabilità dell'Assoluto stesso: dal momento che, *de facto*, l'Assoluto pone il divenire, e che l'immutabilità esclude l'accidentalità, allora l'Assoluto deve porre il divenire anche *de iure*, cioè necessariamente. Affermare il contrario significherebbe — apparentemente — attribuire l'arbitrarietà all'Immutabile, contraddittoriamente.

Ora, affermare che l'Assoluto sia necessitato a porre il divenire equivale ad ammettere che l'esistenza del divenire sia implicata nell'essenza dell'Assoluto. Se la relazione tra divenire e Assoluto è simmetricamente necessaria, allora l'Assoluto non coincide più soltanto con l'Immutabile, bensì col plesso di Immutabile e divenire. Tale plesso, tuttavia, è diveniente, in quanto diviene in funzione del divenire. Dunque, stabilire la necessità della posizione del divenire comporta l'attribuzione del divenire allo stesso Assoluto; ma che all'Assoluto spetti l'immutabilità è ciò che si è stabilito in principio. Pertanto, si è costretti a rifiutare l'ipotesi che vede l'Assoluto necessitato a porre il divenire.

L'Assoluto, dunque, pone il divenire liberamente. Liberamente, ma non per questo arbitrariamente: si dice arbitrario ciò che manca di una giustificazione o di un fine; conoscere la giustificazione o il fine dell'azione dell'Assoluto (o la relativa assenza) implicherebbe un accesso al punto di vista dell'Assoluto che è radicalmente precluso alla ragione naturale (e che è piuttosto di pertinenza della teologia

positiva). Attribuire la libertà all'Assoluto non significa quindi attribuirvi l'arbitrarietà, quanto piuttosto riconoscere questo Assoluto come Personale: la libertà è infatti un tratto esclusivo della personalità⁷¹. Chiameremo "Creazione" la libera posizione del mondo da parte di Dio, per distinguerla dalla posizione necessaria a cui classicamente ci si riferisce come "processione". Possiamo quindi riferirci a Dio come al Creatore, e al mondo come alla creatura.

Nelle *Quaestiones disputatae de potentia* — opera dedicata interamente al tema della Creazione — Tommaso scrive che Dio «con la sua azione, produce tutto l'ente sussistente, *senza presupporre nulla*, in quanto Egli è principio di tutta l'esistenza, e in sé è tutto. Perciò Egli può fare qualcosa *dal nulla*; e questa sua azione si chiama Creazione»⁷². Creare significa quindi fare qualcosa *ex nihilo*; questa formula, che Tommaso eredita dalla Patristica e da Anselmo, è diventata classica nell'indicare la specificità metafisica dell'"atto creatore" con il quale Dio pone il mondo. Vale quindi la pena dedicare qualche riga alla corretta interpretazione di quel *nihil* che compare nella formula. Un significato che si autoesclude immediatamente è quello che fa coincidere il *nihil* con il non-essere assoluto: come già sappiamo, infatti, *ex nihilo nihil*. Il corretto significato da attribuire al *nihil* della Creazione è piuttosto una "restrizione" del significato classico del nulla come non-essere assoluto: se il nulla è negazione della totalità

⁷¹ Personale è anche il Dio della rivelazione giudeo-cristiana. Non è un caso che, storicamente, i primi filosofi a giungere alla consapevolezza filosofica della libertà con cui l'Assoluto pone il mondo siano stati i metafisici cristiani. I filosofi pagani, pur consapevoli dell'immutabilità dell'Assoluto e del carattere derivato del mondo diveniente, ritenevano necessaria questa posizione del divenire da parte dell'Assoluto, in quanto estranei (se non proprio avversi) all'idea di un Immutabile dotato di personalità. Si tratta del caso più notevole di una verità filosofica raggiunta sulla scorta di una verità rivelata.

⁷² «*Per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio*» (*De potentia*, q. 3, a. 1, corsivi miei).

dell'essere, il *nihil* che compare nella formula creazionistica è negazione della totalità dell'ente creato; suarezianamente, possiamo riferirci al primo significato come *nihil negativum* e al secondo, quello ristretto, come *nihil absolutum*. Tommaso illustra così l'utilizzo del termine: «*nihil* significa “nessun ente”. Così come la generazione dell'uomo avviene a partire da quel non-ente che è il non-uomo, così la Creazione, che è l'emanazione di tutta l'esistenza, avviene a partire da quel non-ente che è il nulla»⁷³.

In altri termini, creare *ex nihilo* significa proprio creare “senza alcun presupposto” (*nullo praesupposito*). Non vi è nulla di ontologicamente antecedente alla Creazione che non sia Dio stesso, neppure quella “materia prima” che condiziona la metafisica greca: tutto ciò che non è Dio è liberamente creato da Dio e non precede — nemmeno logicamente — l'atto creatore. Anche l'utilizzo della particella *ex* è da intendere in questo senso: «quando si dice che qualcosa è fatto *ex nihilo*, il senso è duplice (...). Infatti la negazione espressa con *nihilo* può negare la proposizione *ex* oppure essere inclusa nella proposizione»⁷⁴. Nella prima accezione, “non-*ex*” indica l'assenza di una “causa materiale”, ovvero di un sostrato preesistente alla Creazione; nella seconda accezione, affermativa ma di significato equivalente, *ex nihilo* è equivalente a *post nihilum* e indica la successione — evidentemente soltanto logico-ontologica e non temporale, dal momento che il tempo è creato — della Creazione rispetto al nulla (cioè rispetto a nulla: la Creazione non è preceduta da alcunché).

⁷³ «*Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil*» (ST, I, q. 45, a. 1).

⁷⁴ «*Cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus (...). Nam negatio importata in nihilo potest negare praepositionem ex, vel potest includi sub praepositione*» (De potentia, q. 3, a. 1).

Questa assenza di presupposti è momento di quel dato metafisico che è l'infinità della potenza divina. Come già anticipato nel paragrafo precedente, Dio, in quanto totalmente privo di passività, è pura potenza attiva. Nelle parole di Tommaso, «ognuno tanto abbonda in capacità d'agire quanto è in atto. Dio, poi, è atto infinito»⁷⁵. Dunque — concludiamo noi — la potenza di Dio è infinita. L'infinità della sua potenza consiste nel fatto che Egli può creare qualsiasi cosa: l'Essere sussistente può rendere attuale tutto ciò che è potenziale. L'unico “vincolo” alla sua capacità creatrice è la contraddizione: nemmeno Dio può infatti violare il “primo principio”, ovvero far sì che il medesimo sia e insieme non sia. Ciò non costituisce un difetto della sua potenza, bensì l'esatto opposto, cioè la cifra stessa della sua “onnipotenza”: dal momento che la contraddizione è nulla, realizzare la contraddizione vorrebbe dire non realizzare nulla; allo stesso modo, escludere la realizzabilità della contraddizione significa non escludere alcunché. Perciò, la totale potenza sul possibile equivale alla totale potenza sull'essere. Corollario dell'impossibilità della contraddizione è la finitezza della creatura: Dio, che è l'Infinito di perfezione, non può creare un altro Infinito identico a sé stesso, pena la contraddizione della succitata pluralità di Assoluti; per questo motivo la creatura sarà sempre “meno che infinita”, cioè manchevole di qualcosa.

Concludiamo la nostra esposizione della Creazione dedicando alcune riflessioni allo statuto della realtà creaturale. Riflessioni che, a questo punto della trattazione, risulteranno essere più la chiosa di indicazioni precedenti che reali addizioni concettuali. In primo luogo, nella dottrina della Creazione trova il suo inquadramento definitivo la distinzione reale di essenza ed esistenza; scrive

⁷⁵ «Unumquodque enim tantum abundat in virtute agendi quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus» (ivi, q. 1, a. 2).

Tommaso: «Dio è il solo ente per essenza, giacché la sua essenza è la sua esistenza; ogni creatura è invece ente per partecipazione, perché la sua essenza non è la sua esistenza»⁷⁶. Dunque, se Dio è l'Esistenza, la creatura *ha* l'esistenza, e ce l'ha in quanto “partecipa” dell'esistenza divina; il concetto di partecipazione esprime la ricezione dell'*actus essendi* della creatura dalla sorgente originaria che è l'Essere sussistente. Possiamo quindi parlare dell'ente creato come di un'essenza che riceve l'esistenza; questa esistenza non è ricevuta una volta per tutte al momento della generazione dell'ente, bensì in maniera continuativa fino alla sua corruzione. Dio non soltanto genera l'ente, ma lo conserva nell'essere; inoltre, «la conservazione delle cose da parte di Dio non avviene a seguito di una nuova azione, ma per la continuazione dell'azione che dà l'esistenza, azione che è senza moto e senza tempo»⁷⁷. L'atto creatore — che è atemporale come atemporale è Dio — consiste sia nella generazione che nella conservazione dell'ente⁷⁸; non vi è dunque un momento in cui l'ente sussiste al netto dell'atto creatore. Di per sé, cioè al netto dell'atto creatore, l'ente creato è quindi niente; è quel non-ente che in precedenza abbiamo chiamato *nihil absolutum*: pura potenzialità, pura possibilità logica.

A proposito della possibilità, la verità della Creazione concede la consapevolezza della reciproca convertibilità di possibilità logica e possibilità reale. Da una prospettiva pre-metafisica, la possibilità è semplice astrazione: l'intelletto può concepire astrattamente degli stati di cose incontraddittori alternativi a quello

⁷⁶ «*Solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse*» (ST, I, q. 104, a. 1).

⁷⁷ «*Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore*» (*ivi*).

⁷⁸ Naturalmente, è possibile parlare di generazione e conservazione come di due momenti distinti soltanto dal punto di vista (temporale) della creatura: dal punto di vista (eterno) del Creatore, i due momenti coincidono, nell'unico atto con cui Egli pone la creatura.

attuale; ciò di cui si fa conoscenza diretta è comunque sempre il mondo effettivo. Concepiamo ciò che potrebbe essere, ma esperiamo soltanto ciò che è. In questa prospettiva non è quindi concesso il passaggio dalla possibilità logica (“è possibile concepire un mondo diverso da quello attuale”) alla possibilità reale (“il mondo potrebbe realmente essere diverso da come è”).

Una volta a conoscenza della natura creaturale del mondo, si apre tuttavia una nuova prospettiva: il mondo attuale esiste in seguito ad un libero atto creatore; dunque, il mondo attuale potrebbe non esistere affatto. Si tratta in questo caso non di una mera possibilità logica, consistente nella concepibilità dell'inesistenza del mondo, ma di una possibilità reale: il mondo sarebbe realmente potuto non esistere, se Dio non avesse voluto crearlo. Così come avrebbe potuto non creare affatto il mondo, Dio avrebbe potuto crearlo diverso da come effettivamente è, dal momento che la sua potenza infinita non trova condizionamenti nell'atto creatore.

Soltanto in questa prospettiva creazionistica si può parlare propriamente di *contingenza* dell'ente creato. Fin qui ci siamo limitati a riferirci alla contingenza o in senso temporale o in senso logico, ma il significato “pieno” di questo concetto è piuttosto controfattuale: contingente è ciò che potrebbe non esistere e che sarebbe potuto non esistere. Mentre i primi due livelli sono immediatamente accessibili, al piano controfattuale si accede soltanto una volta introdotto il teorema della Creazione: poiché tutto ciò che è creato è creato liberamente e senza alcun presupposto, il contingente coincide col creaturale.

Parte II: **Agatologia**

Capitolo 1: **Il bene**

1.1: **La trascendentalità del bene**

Il punto di partenza dell'intellezione è la presenza di una realtà; il contenuto di questa realtà che consta all'esperienza lo chiamiamo essere o ente ("ciò che è"): l'essere, quindi, è il *primum* dell'intelletto. Abbiamo già stabilito elencticamente che nulla può differire dall'essere: l'unica "alternativa" all'essere — il non-essere assoluto — si autoesclude, sicché ogni differenza reale sarà comunque una differenza tra enti; in altri termini, tutto ciò che sussiste (che è presente), in quanto sussiste, è un ente. In termini scolastici, diremo che l'essere è *trascendentale*, in quanto "trascende" ogni differenza o categoria, ed è anzi presupposto dell'istituzione di qualsiasi differenza o categoria.

È perciò impossibile che qualcosa si aggiunga all'essere *ab extra*, cioè "dall'esterno" dell'essere. È però ammissibile che qualcosa si aggiunga all'essere *ab intra*, "dall'interno", non come differenza dall'essere ma come arricchimento del suo significato. Come scrive Tommaso nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, infatti, alcuni termini «esprimono un "modo" dello stesso ente che non è espresso dal

termine “ente”⁷⁹; si tratta di caratteri che appartengono a tutto ciò che è per il fatto stesso di essere. Concretamente, tutti questi caratteri coincidono con l’essere stesso; astrattamente, tuttavia, sono in grado di esprimere nuove accezioni implicate nel significato dell’essere.

Si possono individuare due categorie in cui suddividere questi termini: quelli che esprimono «ciò che consegue a ciascun ente in sé» e quelli che esprimono «ciò che consegue a ciascun ente in relazione ad altro»⁸⁰. Alla prima categoria appartengono la “cosa” (*res*) e l’“uno” (*unum*):

Nell’ente si esprime qualcosa o affermativamente o negativamente; ora, non risulta che si possa assumere in ogni ente qualcosa di detto affermativamente in senso assoluto, se non la sua essenza, secondo la quale si dice che esso esiste. Ed è così che si dà il nome di “cosa”, che in questo si distingue dall’ente — secondo quanto afferma Avicenna al principio della *Metafisica* — cioè dal fatto che “ente” si desume dall’*actus essendi*, mentre il nome di “cosa” esprime la quiddità o l’essenza dell’ente. Invece la negazione che consegue ad ogni ente è, in assoluto, l’indivisibilità, che è espressa con il nome di “uno”: infatti, l’uno non è nient’altro che l’ente indiviso.⁸¹

Alla seconda categoria, che esprime i caratteri di ciascun ente nella sua relazione con l’altro da sé, appartengono invece il “qualcosa” (*aliquid*), il “bene” (*bonum*) e il “vero” (*verum*):

Se il modo dell’ente è assunto nella seconda maniera, cioè secondo la relazione di un ente ad altro, questo può darsi secondo due aspetti. Un modo è secondo la divisione dell’uno

⁷⁹ «*Exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur*» (*De veritate*, q. 1, a. 1).

⁸⁰ «*Uno modo secundum quod consequitur unum ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud*» (*ivi*).

⁸¹ «*Exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative; non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis; negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum*» (*ivi*).

da altro, e ciò è espresso con il nome di “qualcosa”: si dice infatti “qualcosa” [*aliquid*] come ad indicare “qualche altra cosa” [*aliud quid*]. Perciò, così come l’ente si dice “uno” in quanto è indiviso in sé, allo stesso modo si dice “qualcosa” in quanto è diviso dagli altri. Un altro modo è secondo la convenienza di un ente ad altro, e questo modo non si può dare se non si assume qualcosa la cui natura è di convenire con ogni ente. E questo è l’anima, la quale «è in qualche modo tutte le cose», come viene detto nel terzo Libro del *De anima*; nell’anima c’è una facoltà conoscitiva ed una appetitiva: dunque, la convenienza dell’ente con l’appetito è espressa con il nome di “bene”; per questo all’inizio dell’*Etica Nicomachea* si dice che «il bene è ciò verso cui tendono tutte le cose». La convenienza dell’ente con l’intelletto è invece espressa con il nome di “vero”.⁸²

L’“anima” a cui si fa riferimento in questo passaggio è il pensiero, che in quanto manifestazione dell’essere “è in qualche modo tutte le cose”. Il pensiero si divide astrattamente in intelletto (la facoltà conoscitiva) e volontà (la facoltà desiderativa): così come l’essere è il *primum* dell’intelletto, il bene sarà quindi il *primum* della volontà. Ora, le cinque categorie qui introdotte — cosa, uno, qualcosa, bene, vero — in quanto “nomi” dell’essere, che è trascendentale, vengono detti trascendentali a loro volta. Parleremo quindi di trascendentalità del bene per riferirci alla coestensività del bene con l’essere: tutto ciò che è, in quanto è, è bene.

“Padre” della trascendentalità del bene possiamo considerare Agostino, che non a caso è anche la principale *auctoritas* a cui Tommaso si rivolge su questo tema, facendo propria in più occasioni la massima agostiniana per cui «in quanto siamo,

⁸² «*Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae “quodam modo est omnia”, ut dicitur in III De anima: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientem ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod “bonum est quod omnia appetunt”, convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum» (ivi).*

siamo buoni»⁸³. La trascendentalità del bene è infatti una dottrina estranea al pensiero greco: il dualismo agatologico tra bene e male segna il pensiero di Platone e, seppur fortemente ridimensionato, sopravvive fino a Plotino; il presupposto della “materia prima”, così come comprometteva l’ontologia greca, impedendo la realizzazione della relazione di libera creazione tra Assoluto e mondo, allo stesso modo — ponendosi questa materia come originariamente contrapposta al bene — ne compromette l’agatologia, impedendo la realizzazione del rapporto d’identità tra bene ed essere.

Nelle *Confessioni* troviamo la prima affermazione della trascendentalità del bene all’interno dell’opera di Agostino. Scrive l’Ipponate nel Libro settimo:

E mi fu chiaro che sono buone le cose soggette a corruzione: perché non potrebbero corrompersi né se fossero beni sommi né se non fossero beni. Se fossero sommi beni sarebbero incorruttibili, ma se non fossero beni affatto non avrebbero in sé di che farsi corrompere. La corruzione infatti è un danno: e se non c’è diminuzione di bene non c’è danno. Dunque o la corruzione non arreca alcun danno, il che è impossibile, oppure — il che è certissimo — tutto ciò che si corrompe subisce una privazione di valore. Ma se la privazione di valore è totale, una cosa cesserà di esistere. Se infatti una cosa continua a esistere senza poter più essere corrotta, allora sarà migliore, perché perdurerà incorruttibile. E che cosa è più mostruoso dell’asserzione che una cosa diventa migliore per aver perduto ogni valore? Dunque se un ente sarà privato di ogni valore, sarà un assoluto niente: dunque *in quanto esiste, è buono*. Dunque *tutto ciò che esiste è buono*.⁸⁴

Agostino tenta qui di dimostrare la trascendentalità del bene a partire dal concetto di corruzione. Dio, che è perfetto e incorruttibile, si dà per scontato che sia buono; ma si può dire lo stesso degli enti corruttibili, che perfetti non sono? Dal momento

⁸³ Cfr. *ivi*, q. 21, a. 1: «*Augustinus dicit quod “in quantum Deus bonus est sumus, in quantum vero sumus boni sumus”; ergo videtur quod bonum non addat aliquid super ens*»; *ST*, I, q. 5, a. 1: «*Augustinus dicit, in libro de doctrina Christiana, quod in quantum sumus, boni sumus*».

⁸⁴ AGOSTINO, *Confessioni*, VII, 12.18, corsivi miei.

che la corruzione è la perdita di un certo valore, allora l'ente che subisce corruzione dovrà necessariamente avere valore, ché altrimenti non potrebbe perderlo. Dunque, anche l'ente corruttibile ha valore, e perciò è buono. Ciò che desta particolare interesse qui è che per dimostrare la trascendentalità del bene Agostino non fa riferimento alla dottrina della Creazione — attribuendo la bontà della creatura alla sua derivazione dal Sommo Bene — ma si limita a prendere in esame l'ente finito, così come questo appare in se stesso. Questa impostazione verrà adottata anche da Tommaso, che infatti muove la sua esposizione della coestensività di essere e bene sulla base dell'«ente in quanto ente» e non dell'ente in quanto creato.

Per Tommaso, la categoria del bene ha innanzitutto un'accezione relazionale: il bene è detto in primo luogo in relazione all'altro da sé. Questo emerge sia dalla definizione aristotelica («il bene è ciò verso cui tendono tutte le cose») che dal dettato tommasiano, nel quale troviamo scritto che «ogni cosa è detta ente in quanto viene considerata per se stessa, è detta invece buona secondo il rapporto ad altre cose»⁸⁵. Vista la sottigliezza della questione, è opportuno continuare a seguire Tommaso nella sua esposizione. Nella *Summa Theologiae*, la trascendentalità del bene è illustrata in questi termini:

Il significato di bene consiste in questo, nel fatto che una cosa sia desiderabile (...). Ora, è evidente che una cosa è desiderabile nella misura in cui è perfetta, perché ogni cosa desidera la sua perfezione. Ma intanto una cosa è perfetta in quanto è in atto, e così è evidente che una cosa intanto è buona in quanto è ente; l'esistenza infatti è l'attualità di

⁸⁵ «Unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis patet, secundum respectum ad alia» (*De veritate*, q. 21, a. 5).

ogni cosa (...). E così è evidente che il bene e l'ente si identificano realmente; ma il bene esprime il concetto di appetibile, che non è espresso dall'ente.⁸⁶

Il brano contiene un passaggio opaco: «una cosa è desiderabile nella misura in cui è perfetta, perché ogni cosa desidera la sua perfezione». Innanzitutto, che ogni cosa desideri la propria perfezione (il proprio atto) la possiamo considerare un'immediatezza: richiamando Boezio, Tommaso scrive che «tutte le cose che già possiedono l'esistenza, amano naturalmente la loro esistenza e la conservano con tutta la loro forza»⁸⁷; si tratta del principio, immediato, dell'autoconservazione. Ogni cosa desidera in primo luogo possedere il proprio *actus essendi*, e in secondo luogo possederlo in forma tale da realizzare pienamente la propria essenza: «per ciascuna cosa è infatti buono ciò che le conviene secondo la sua forma»⁸⁸. Presupposto della *ratio boni* è dunque l'amor proprio, cioè il desiderio della propria perfezione.

Non immediato, bensì da introdurre, è il passaggio da questa prospettiva "autoreferenziale" a quella, relazionale, che realizza il significato del bene. Tale passaggio, a questo punto, saprà di *déjà vu*: così come l'ente che non ha in sé la ragione della propria esistenza necessita di altro per sussistere, allo stesso modo questo ente avrà bisogno di altro per raggiungere la sua perfezione. Se dal punto di vista ontologico questo "altro" ricoprirà il ruolo di causa efficiente, dal punto di

⁸⁶ «*Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile (...). Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei (...). Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens*» (ST, I, q. 5, a. 1).

⁸⁷ «*Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant*» (De veritate, q. 21, a. 2).

⁸⁸ «*Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam*» (ST, I-II, q. 18, a. 5).

vista agatologico l'altro corrisponderà alla causa finale. Cambiano i termini in gioco, ma il procedimento argomentativo è analogo: così come nulla può passare all'atto se non in virtù di qualcosa che in atto lo è già, allo stesso modo una nuova perfezione è raggiunta soltanto in virtù di una perfezione già realizzata. Per questo quindi «una cosa è desiderabile nella misura in cui è perfetta», perché questa sua perfezione è cagione di perfezione nell'altro; potremmo dire che il perfetto perfeziona il perfettibile, e perciò il perfettibile desidera il perfetto. Si deve quindi affermare, con Tommaso, che «in primo luogo e principalmente si dice “bene” l'ente perfettivo dell'altro alla maniera del fine»⁸⁹.

Applicando il concetto di bene a quella realtà particolare che è l'uomo, possiamo trarre — schematicamente — alcune indicazioni fondamentali. In quanto — per essenza — “animale razionale”, l'uomo (come qualsiasi animale) avrà anzitutto bisogno di quei beni che ne rendono possibile la sopravvivenza: saranno i beni comunemente detti “primari”, che pertengono alla dimensione prettamente biologica dell'umano; l'accesso a questi beni è infatti una condizione di possibilità per l'ulteriore sviluppo della persona. La realizzazione della perfezione umana però richiede, imperativamente, il compimento della dimensione razionale; non lo richiede come condizione “secondaria” o accessoria, esclusiva di chi può o desidera emanciparsi dall'animalità, bensì come criterio essenziale: dal momento che — tomisticamente — l'anima razionale è forma dell'uomo nella sua interezza, la dimensione razionale sovrintenderà alla soddisfazione di tutte le esigenze poste dalla natura umana, anche di quelle più direttamente vincolate alla dimensione corporale. L'uomo, se vuole fruire di quel bene che gli è integralmente proprio,

⁸⁹ «*Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis*» (*De veritate*, q. 21, a. 1).

deve trattare secondo ragione anche la sua biologicità; i bisogni imposti dall'animalità — segnatamente: nutrizione e riproduzione — non possono essere trattati separatamente da quelli intellettuali, venendo relegati ad uno spazio istintivo e pre-razionale. Fare un uso sregolato — cioè non regolato dalla ragione — dei beni primari è anzi in contraddizione col bene dell'uomo nella sua piena estensione: è, di diritto, un comportamento autolesionistico. Adeguare le pulsioni alla ragione non vuol dire reprimerle, bensì controllarle, cioè renderle “convenienti” all'essenza dell'uomo e, con ciò, ordinate al suo bene.

La ragione, poi, preclude all'amor proprio di prendere una deriva solipsistica. I beni essenzialmente razionali — quei beni, cioè, che si emancipano radicalmente dalla dimensione animale — risultano infatti fruibili soltanto attraverso la relazione con l'altro. Questo risulta immediatamente vero per quei beni, quali l'amore e l'amicizia, che implicano una relazione nel fatto stesso di esserci; ma anche i beni propri dell'intelletto — sapienza, conoscenza —, che rappresentano inoltre la massima espressione della perfezione umana, richiedono l'apertura all'altro come condizione di fruizione. *In primis* perché il dominio su cui si esercitano è la totalità del reale, non soltanto quel frammento di realtà che è l'Io — l'imperativo socratico di conoscere se stessi ha natura dialettica: non si dà conoscenza di qualcosa senza conoscenza del suo negativo, perciò tanto più si conosce se stessi quanto più si ha conoscenza dell'altro da sé. In secondo luogo, l'acquisizione di tali beni è agevolata quando non proprio resa possibile dall'interazione con altri soggetti; si pensi, banalmente, alla relazione maestro-allievo. Da ultimo, il punto d'arrivo della dimensione intellettuale si colloca ancora una volta in un contesto sociale: «infatti come è meglio illuminare che brillare soltanto, così è meglio trasmettere agli altri le

verità contemplate che contemplare soltanto», scrive Tommaso⁹⁰; è più perfetto colui che mette a disposizione del prossimo il proprio sapere di colui che, possedendolo, lo tiene per sé.

L'ideale greco dell'*autàrkeia* — se di questo si vuole salvare la positività — non può quindi essere tradotto in un isolamento radicale dal mondo: pretendere l'autosufficienza dell'uomo sarebbe contraddittorio, del momento che egli (in quanto finito) è necessariamente insufficiente a se stesso. L'autarchia va piuttosto declinata nel senso dell'autocontrollo: realizza la sua perfezione l'uomo che è in grado di imporre il controllo della ragione sull'apertura all'altro, assicurando che il proprio rapporto con l'altro mantenga il suo naturale status di desiderabilità, e non degeneri in atteggiamenti contrari al bene del soggetto. In questo consiste l'amor proprio dell'uomo, nella dialettica che si instaura tra il controllo esercitato dalla ragione sull'apertura all'altro e la strutturale incontrollabilità — da parte del soggetto — del contenuto di questa realtà altra rispetto a sé. Infinitamente limitata è la capacità del singolo uomo di esercitare un controllo diretto sulla realtà circostante, ma potenzialmente illimitata è la sua capacità di controllare il modo in cui egli vi si rapporta; la “giusta misura” nel rapporto dell'uomo col mondo va quindi raggiunta attraverso il controllo di sé, anziché attraverso il tentativo impossibile di determinare materialmente il mondo.

A proposito della trascendentalità del bene, si dà infine un'altra questione da chiarire. Si è concesso che il concetto di essere si estende — seppur con accezioni diverse — sia a ciò che in è potenza (l'essenza, l'ente ideale) che a ciò che è in atto

⁹⁰ «*Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari*» (ST, II-II, q. 188, a. 6).

(l'ente reale); è quindi da stabilire se anche il concetto di bene si estenda al non attualmente esistente. Sembrerebbe inevitabile concludere affermativamente: il bene è coestensivo con l'essere, dunque deve riferirsi a tutto ciò di cui si predica l'essere, comprese perciò le realtà non attuali. Inoltre, è evidente che anche ciò che non è in atto sia oggetto di desiderio: la fattispecie più immediata è quella del futuro, per il quale innegabilmente è possibile provare aspirazione; ma anche il passato, a suo modo, può venire desiderato, come si rende manifesto nel sentimento della nostalgia.

In precedenza, abbiamo tuttavia stabilito che «una cosa è desiderabile nella misura in cui è perfetta» e che «in tanto una cosa è perfetta in quanto è in atto»; dunque, il bene — propriamente inteso — si predica soltanto di ciò che esiste attualmente. I nodi sono facilmente sciolti: è senz'altro vero che è possibile desiderare ciò che non esiste — che non esiste ancora, ed è il caso del futuro; che non esiste più, ed è il caso del passato —, ma lo si desidera esclusivamente in quanto potenzialmente esistente. Cioè, se ne desidera la presenza: del passato di cui provo nostalgia vorrei che fosse ancora qui, del futuro a cui aspiro voglio che si realizzi, cioè che diventi presente. Non si desidera ciò che è in potenza in quanto è in potenza, ma in virtù del suo possibile atto; l'oggetto proprio del desiderio è quindi anche in questo caso l'atto, non la potenza⁹¹.

⁹¹ A ben vedere, nei due opposti sentimenti — nel desiderio del passato e in quello del futuro — possono essere rinvenuti i fattori generanti delle due principali tendenze politico-filosofiche della contemporaneità: conservatorismo e progressismo. La prima guarda al passato, attraverso la difesa di tradizione e consuetudini; la seconda punta al futuro, attraverso il superamento dello *status quo* e la costante ricerca del cambiamento. Entrambe perdono però di vista il fine proprio della politica, che è il bene comune. In primo luogo, dal momento che il bene comune è una perfezione ideale, esso non si troverà né nel passato né nel futuro, bensì in quell'eterno presente che è proprio dell'idea; in secondo luogo, questo ideale dovrà sempre essere applicato soltanto alla realtà attuale, essendo questa l'unica realtà a cui il bene può fare riferimento. Conservatorismo e progressismo,

Si potrebbe obiettare che di talune circostanze potenziali si desidera la potenza, e non l'atto: io, per esempio, sono in potenza ad esser malato, e desidero che tale condizione di malattia resti quanto più a lungo possibile potenziale. L'obiezione non risulta però cogente: quando mi sembra di desiderare l'essere in potenza di uno stato di cose, sto in realtà desiderando l'essere in atto del suo negativo. Nel caso in esempio, l'effettivo oggetto del mio desiderio è la salute: il mio essere malato in potenza non è nient'altro che un'implicazione del mio essere attualmente sano, che è ciò che propriamente desidero.

Dopotutto, se è vero che l'essere si estende anche all'inesistente, è altrettanto vero che l'inesistente si dice essere soltanto in virtù della sua potenza a esistere; il medesimo vale per il bene: così come concretamente è soltanto ciò che esiste, allo stesso modo è propriamente buono soltanto ciò che è in atto.

invece, identificano fallacemente l'ideale con il non più attuale (passato) o con il non ancora attuale (futuro); un celebre aforisma chestertoniano coglie bene la fallacia di entrambe le posizioni: «*The business of Progressives is to go on making mistakes. The business of Conservatives is to prevent mistakes from being corrected*» (“The Illustrated London News”, 19 aprile 1924). Sarebbe comunque scorretto porre entrambi gli errori sullo stesso piano. Quello progressista si rivela essere inevitabilmente un ideale deviato, per via della natura autodistruttiva dell'intenzione di superare qualsiasi realtà attuale: ciò che risulterà da un primo superamento sarà, di necessità, un nuovo ordine costituito, che mostrerà quindi l'esigenza di un ulteriore superamento, in un ciclo infinito di sola *destructio*. Il conservatorismo, dall'altro lato, si rivela invece un sentimento talvolta in linea con la necessità della ragione: qualora si dia il caso che il passato ci faccia eredi di una o più realtà buone in se stesse, sarà imperativo “conservare” questi beni preservandoli dal mutamento dei tempi e dei costumi; qualora il passato sia testimone di un bene andato perduto, si imporrà l'esigenza di restaurare questo bene passato a beneficio della comunità presente. Dopotutto, la stessa dottrina della trascendentalità del bene suggerisce di disporre l'animo ad un sostanziale apprezzamento verso ciò che è venuto ad essere, suscitando l'urgenza di custodire il bene che si ha, ancor più che quella di conquistare il bene che manca.

1.2: Il male

Corollario della trascendentalità del bene è la nientità del male: dal momento che il bene coincide con l'essere, per il male non resta come destinazione che il non-essere; nel lessico di Tommaso, diremmo che il male non è *aliquid*, non è alcunché di sussistente. Quello del male è comunque un dato esistenziale inaggrabile: del male si fa esperienza, sicché deve pur darsi ragione di questa esperienza, dev'essere possibile semantizzare una *ratio mali* che esprima in che cosa consista questa realtà che, pur non sussistendo, non può essere negata.

Anche in questo caso la fonte primaria richiamata da Tommaso nell'affrontare il problema del male — problema cui sono dedicate le *Quaestiones disputatae de malo* — è l'Ipponate: «dice Agostino nell'undicesimo Libro del *De civitate Dei* che il male non è una qualche natura, ma fu dato questo nome alla *mancanza di bene*»⁹². Il male è quindi la mancanza (*defectus*) di un bene; non tuttavia una mancanza qualsiasi, bensì più propriamente la «*privazione* di un qualche bene particolare»⁹³. Il concetto di privazione restituisce il senso della mancanza di un bene che pure dovrebbe essere presente: è male la mancanza di ciò che, pur convenendo di diritto ad un ente, manca — di fatto — a quell'ente. Se a proposito del bene si era affermato che «per ciascuna cosa è buono ciò che le conviene secondo la sua forma», in questo caso diremo che è male «ciò che va contro l'ordine della sua forma»⁹⁴. L'ente affetto dal male, in quanto ente, sarà comunque un bene; la

⁹² «*Augustinus dicit XI de Civit. Dei, quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit*» (*De malo*, q. 1, a. 1, corsivo mio).

⁹³ «*Privatio alicuius particularis boni*» (*ivi*, corsivo mio).

⁹⁴ «*Quod est ei praeter ordinem suae formae*» (*ST*, I-II, q. 18, a. 5).

“privazione” non può infatti esercitarsi se non su un positivo: «il sostrato del male è il bene»⁹⁵.

Se il male è una privazione, segue l'impossibilità che si dia un male assoluto o un “sommo male”. Questo dovrebbe infatti coincidere con una privazione totale, che comporterebbe il nulla, cioè l'assenza di qualsiasi positività. Il male assoluto, dunque, non è (e non può essere): può esistere un bene assoluto — che, come facilmente prevedibile, coinciderà con Dio —, ma non il suo opposto. Quella tra bene e male è quindi una relazione asimmetrica, analoga a quella tra essere e non-essere. Tuttavia, non si tratta di una relazione *identica* a quella tra essere e non-essere: se tutto l'essere è bene, non tutto il non-essere è infatti male. Come già si è accennato introducendo la distinzione tra *defectus* e *privatio*, è male soltanto ciò che manca alla realizzazione della perfezione di un ente, non ciò che manca *tout court* a quell'ente; in altri termini, è male ciò che manca di fatto ma non di diritto, mentre non è male ciò che manca sia di fatto che di diritto: per un uomo, è male l'averne un solo braccio, non anche l'averne un solo naso. La finitezza di un ente finito non è dunque un male per quell'ente, in quanto si tratta della sua stessa ragione costitutiva, e perciò di un carattere che gli compete di diritto.

Identificare la semplice mancanza con la privazione — e perciò la finitezza con il male — è l'errore caratteristico della mentalità gnostica. Lo gnosticismo, nelle sue diverse forme storiche, vede nella condizione esistenziale di finitudine propria dell'essere umano un male da estirpare: il bene dell'uomo non consiste nella realizzazione della sua essenza, bensì nell'oltrepassamento *ad indefinitum* di quel limite che è costituito dall'essenza stessa. L'uomo è originariamente limitato, e

⁹⁵ «*Bonum est subiectum mali*» (*ivi*, I, q. 49, a. 1).

quindi originariamente afflitto da un male esistenziale; le risposte concepibili a questo male sono due soltanto: in primo luogo, il trascendimento dell'essenza umana attraverso l'evoluzione in qualcosa di meno limitato (di "trans-umano") con in vista l'obiettivo finale della divinizzazione, che consiste nell'assenza del limite; in secondo luogo, qualora tale trascendimento risultasse per varie ragioni irrealizzabile, all'uomo non resterebbe che desiderare l'annullamento della propria esistenza, ovvero la morte — ancora meglio, anzi, non nascere affatto.

Anche il mondo, essendo afflitto dalla stessa finitezza che affligge l'uomo, rappresenterà a sua volta un male da curare. E la soluzione a questo male non può non passare attraverso l'infinito accrescimento della produzione di beni e l'infinita espansione della superficie di mondo disponibile alla nostra fruizione: alla natura, che offre una quantità di beni finita e concede all'uomo di godere direttamente soltanto di un'infinitesima porzione del cosmo, dovrà sostituirsi la tecnica, che promette una crescita indefinita della quantità di beni consumabile e l'estensione del dominio dell'uomo ad ambiti sempre maggiori del creato.

All'errata valutazione di un dato teoretico — segnatamente, nel caso in questione, la mancata distinzione tra mancanza e privazione — seguono sempre gravi deviazioni dal punto di vista pratico. Il superamento della finitezza prospettato dallo gnosticismo non solo non realizza il bene dell'uomo, ma anzi lo conduce dritto incontro al suo male: manomettere il limite costitutivo dell'uomo significa andare contro la sua essenza, il che è propriamente ciò in cui consiste il male. La finitudine umana non va né superata né semplicemente tollerata, bensì rispettata e valorizzata, in quanto costitutiva della "forma" dell'uomo. Non è per esempio un male il fatto che la sessualità umana sia limitata ad una distinzione binaria (cioè che

si dia soltanto in due “generi” e non di più), dal momento che tale binarietà è sufficiente a realizzare il *telos* proprio della sessualità dell’uomo: una fruizione della sessualità orientata al suo *telos* originario, lungi dall’essere un limite da violare, è piuttosto la realizzazione di un bene, poiché realizza ciò che all’uomo è connaturato; viceversa, la trasgressione di tale ordine in seno alla sessualità costituirà sempre un male da fuggire. Analoghe considerazioni si possono svolgere a proposito della condizione corporale: il bene del corpo consiste nella salute, il suo male nella malattia e nella menomazione; è quindi buono ciò che concorre a conservare lo stato di salute e a ripristinarlo qualora questo fosse andato perduto. Non si può tuttavia considerare un male la vecchiaia: ogni uomo (in quanto animale) andrà incontro, nel tempo, al decadimento della proprie facoltà psico-fisiche. Questo decadimento, essendo connaturato all’essenza dell’uomo, non costituisce tuttavia una privazione indebita, bensì una fase costitutiva del ciclo vitale proprio di qualsiasi creatura animata.

La mentalità gnostica, nonostante l’errore che giace alle sue fondamenta, ha tuttavia il merito di cogliere due aspetti esistenziali di portata capitale, a ragione dei quali le istanze dello gnosticismo risultano così persuasive. Il primo dato consiste nel problema della mortalità: come tutti gli animali, l’uomo è soggetto a nascita e a morte; il morire è un’implicazione immediata del suo nascere, tant’è che l’intero corso della vita può a buon diritto esser visto come un lento andar incontro alla morte. Stante la mortalità come condizione essenziale dell’uomo, la morte non va considerata un male, non essendo estranea bensì costitutiva della natura umana. È tuttavia innegabile che la morte, di fatto, sia vissuta proprio come un male, anzi come il più grande di tutti i mali. E questo consta non soltanto riguardo alla morte

precoce, che stronca una vita prima che questa abbia realizzato il proprio corso naturale, ma anche con riferimento a quella morte che giunge al termine di un'esistenza ricca di giorni. Un *topos* classico dell'esistenzialismo è che l'uomo sia l'unico tra gli animali a vivere nell'angoscia della propria morte: l'animale non razionale certo fuggirà il proprio annientamento, secondo il principio di autoconservazione, ma non soffrirà per la propria stessa condizione mortale. L'uomo è invece tormentato dal pensiero del proprio annullamento lungo tutto l'arco della sua vita, ed è per questo che storicamente ha sempre elaborato modi di esorcizzare il terrore della fine, giungendo nella contemporaneità ad abbracciare come risposta a tale disagio esistenziale la mera noncuranza del problema, la *rimozione* del pensiero della morte dalla propria psiche. Quasi che ignorando l'esigenza di venire a patti con la propria mortalità si potesse rendere questa esigenza di per sé meno urgente. La fine naturale dell'esistenza, dunque, nonostante non sia — di diritto — un male, è tuttavia di fatto vissuta come tale; è questa la prima delle aporie che spiegano lo gnosticismo.

La seconda consiste invece nell'inappagabilità del desiderio umano. L'intelletto gode del privilegio di accedere all'infinito; che si tratti della capacità di operare con gli infiniti matematici, o di derivare l'esistenza e gli attributi dell'infinito di perfezione, è evidente che l'infinito è un oggetto proprio dell'intelletto, il quale risulta, di riflesso, infinito nella sua estensione⁹⁶. L'intelletto è infatti momento del pensiero, che è infinito come infinito è il suo sostrato, cioè l'essere. La volontà, che è secondo momento del pensiero, sarà perciò infinita a sua volta. L'infinità della

⁹⁶ L'estensione dell'intelletto non va confusa con la sua intensità: l'infinità "estensiva" non è in contraddizione con la sua finitezza "intensiva", di cui abbiamo evidenza nella limitata capacità di calcolo e nell'incapacità di conoscere direttamente l'infinito di perfezione nella sua essenza.

volontà consiste nel fatto che questa tenda, come a proprio oggetto adeguato, all'infinito: qualsiasi bene finito non risulterà perciò sufficiente a saziare l'appetito umano. Ora, dal momento che nessuno dei beni di cui godiamo in natura gode dell'infinità, segue la radicale inappagabilità del nostro desiderio nel suo rapporto col mondo. Ecco l'aporia: l'infinità della volontà, combinata alla finitezza del bene che il mondo può offrirci, condanna l'uomo all'insoddisfazione perenne.

Ad entrambe le aporie la mentalità gnostica tenta a suo modo di dare risposta. Al problema della morte si risponde prospettando la possibilità di prolungare indefinitamente la durata della vita umana fino al punto in cui questa non debba più andare incontro alla sua fine; si tratterà di sfruttare il progresso della tecnica per allontanare sempre più il momento della morte, riuscendo in ultima istanza a eliminarlo del tutto. La morte è solo un'altra delle malattie da guarire: l'ultima. E l'uomo immortale non dovrà più preoccuparsi della sua finitudine, venendo così salvato dal male originario che è l'angoscia della morte. Alla seconda aporia la risposta che si dà è ancora una volta di matrice tecnica, in questo caso con immediate implicazioni di natura politico-economica: il desiderio di infinito andrà saziato attraverso la produzione di un quantitativo infinito di beni consumabili. Quando ad ogni uomo sarà garantita la possibilità di accesso a qualsiasi bene egli desideri, ed in qualsiasi quantità lo desideri, allora l'insoddisfazione che sempre lo affligge verrà meno una volta per tutte.

Quest'ultima soluzione poggia però su una sostanziale incomprendenza dell'infinito. Nessuna quantità di beni finiti potrà infatti realizzare l'infinità che è in grado di saziare l'appetito dell'uomo: un finito, moltiplicato indefinitamente, resta finito; quand'anche fosse possibile produrre beni illimitatamente, la totalità di

questi beni realizzerà sempre un'infinità potenziale, cioè incrementabile. Il tentativo di saziare un desiderio di infinito tramite dei beni finiti assume necessariamente la forma di un progresso all'infinito, ed è dunque destinato a non realizzarsi. Né la tecnica né alcun'altra delle discipline umane sono infatti in grado di offrire all'uomo un bene attualmente infinito. La prospettiva gnostica di appagamento della volontà umana risulta quindi fallimentare, incapace di "salvare" l'uomo dal suo stato di insoddisfazione esistenziale.

Ora, che ne sarebbe di questa inaggrabile condizione d'insoddisfazione qualora questo stato fosse infinitamente prolungato nel tempo? Nell'ipotesi in cui venisse realizzato il proposito di rendere infinita la durata della vita umana, tenuta ferma la cronica inappagabilità del desiderio, all'uomo verrebbe richiesto di sopportare la sua insoddisfazione in perpetuo. La prospettiva dell'insaziabilità sempiterna apre però ad un dolore non sopportabile, quello di chi è originariamente e irrimediabilmente separato dall'oggetto del suo desiderio, e deve convivere interminabilmente con questa separazione. In altri termini, la nostra originaria condizione di finitezza non è un male, di per sé, soltanto a patto che abbia fine: qualora si intervenisse a mutare l'essenza dell'uomo, rendendolo immortale, lo si condannerebbe ad uno stato di sempiterna irrealizzabilità che costituirebbe, ora sì, un male; quel male che risiede nell'irrimediabile privazione dell'unico bene essenzialmente adeguato alla propria volontà. Si tratterebbe a ben vedere di una sintesi di tutti i mali che affliggono l'uomo, dal momento che ogni male consiste in un desiderio inappagato (il desiderio di quella perfezione di cui il male è privazione). Unico orizzonte di salvezza da questo male esistenziale senza fine,

apparirebbe essere, a questo punto, la morte, ovvero l'annullamento di quell'esistenza interminabilmente afflitta dal male.

In ciò risiede la contraddizione dello gnosticismo, e il paradosso della stessa esistenza umana: la liberazione dalla condizione inaccettabile di mortalità, finirebbe per condannare l'uomo a vivere in uno stato tanto insopportabile da rendere la morte — intesa come cessazione dell'esistenza — un esito persino desiderabile. L'uomo anela a vivere per sempre, ma allo stesso tempo non riuscirebbe a sopportare la sua vita qualora questa non avesse fine.

Lo gnosticismo, dunque, pur riuscendo a individuare le due aporie che effettivamente affliggono la condizione umana, fallisce nel proposito di porvi rimedio. Entrambe le istanze — l'inaccettabilità della morte e l'insaziabilità del desiderio — evidenziano il medesimo dato, ovvero l'irriducibile paradosso che sta alla base dell'esistenza di ogni uomo, a un tempo finito ma assetato di infinito, innamorato della propria esistenza ma irrimediabilmente insoddisfatto di essa. L'unica prospettiva che risulta concettualmente in grado di conciliare i due poli di questo paradosso è una prospettiva che si proponga di conciliare innanzitutto le due aporie che si sono individuate; aporie che, prese individualmente in loro stesse, risultano — come si è visto — insanabili. Tale prospettiva consiste nel porre la soddisfazione attuale e definitiva del desiderio umano proprio nell'avvenimento della morte, concepita non più come l'annullamento dell'esistenza bensì come il passaggio dalla condizione esistenziale compromessa dalla finitezza del mondo ad una in cui l'uomo possa finalmente avere accesso al godimento di quel bene attualmente infinito che è l'oggetto proprio della sua volontà. Si tratta, evidentemente, di una prospettiva extra-filosofica, di cui si è reso possibile derivare

l'essenziale desiderabilità, intesa come appropriatezza alla condizione esistenziale dell'uomo, di cui è senz'altro possibile mostrare l'incontraddittorietà, ma di cui tuttavia resta indimostrabile l'effettiva realtà. A questa prospettiva si è deciso di dedicare le ultime battute del presente lavoro.

Questo lungo *excursus* sugli errori dello gnosticismo ci offre ora il giusto spunto per introdurre un'ulteriore questione circa il rapporto tra bene e male. La nostra analisi ha segnalato una situazione — quella in cui una condizione di vita è tanto insopportabile da portare al desiderio di morte — che sembra costituire un'eccezione alla trascendentalità del bene, dal momento che morire (non-essere) viene considerata un'alternativa preferibile a continuare a vivere (essere); si tratta della situazione che, quando questo desiderio di morte viene messo in atto, conduce al suicidio. Lo scioglimento di tale questione ce lo offre direttamente Tommaso:

Il non-essere non è appetibile di per sé, ma accidentalmente, in quanto cioè è desiderabile l'eliminazione di un qualche male, il quale male viene eliminato attraverso il non-essere. E l'eliminazione del male non è desiderabile se non in quanto per via del male siamo privati di un certo essere. Dunque, ciò che è di per sé appetibile è l'essere: il non-essere è appetibile soltanto accidentalmente, in quanto cioè si desidera un certo essere, di cui l'uomo non sopporta la privazione.⁹⁷

Lo schema è quello, già noto, della doppia negazione: ciò che si desidera in questo caso non è la negazione dell'essere, bensì la negazione della privazione dell'essere (che è un positivo). Dal momento che il male inerisce necessariamente a un bene,

⁹⁷ «*Non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, inquantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse. Ablatio vero mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse, non esse vero per accidens tantum, inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari*» (ST, I, q. 5, a. 2).

desiderare l'eliminazione del male implica immediatamente desiderare l'eliminazione di un bene. L'eliminazione del bene non è però l'effettivo oggetto del desiderio; questo consiste piuttosto in quel bene di cui il male è privazione. Desideriamo così tanto quel bene da non sopportarne la mancanza: l'inappagamento del desiderio si rende qui tanto doloroso da condurci a volere la rimozione dell'atto stesso di desiderare.

Non si deve tuttavia perdere di vista il dato fondamentale, ossia che eliminando il male si elimina anche quel bene a cui il male inerisce. È per questo motivo che il suicidio, o in generale la soppressione di una vita afflitta dal male, è sempre un male a sua volta. Ciò che si elimina è sì la sofferenza, ma prima di tutto quel bene che la vita umana è, a prescindere dalla sofferenza da cui è afflitta. La cessazione del dolore deve senz'altro avere luogo, ma questo luogo è l'istante della morte naturale; indurre la morte significa realizzare ciò che già di per sé è inevitabile, in quanto destinato a realizzarsi spontaneamente, al costo però di eliminare anzitempo un bene irripetibile come la vita.

Ci troviamo di fronte a una situazione analoga nel caso di una persona cara, che sia affetta da una malattia terminale, quando il dolore per tale condizione è in noi tanto grande da farci desiderare l'avvento dell'atto finale. Desideriamo a tal punto la salute di questa persona, da non riuscire a tollerarne la privazione. Questo sentimento ci induce naturalmente a vivere come una liberazione il momento in cui la vita del nostro caro, e con essa la sua malattia, volgono alla fine; lo stato d'animo che prevarrà in noi sarà tuttavia non il sollievo bensì comunque il lutto, a

testimonianza di come un male, per quanto grande, non riesca mai a privare un bene di tutto il suo valore.

Dopo aver trattato del male ontologico, possiamo concludere il tema accennando al problema del male morale. Anzitutto, andrà chiarito cosa si intende quando si parla di morale. La morale è un momento della prassi; per prassi intendiamo l'azione umana nella sua razionalità, la quale si dà — appunto — in due momenti: il primo consiste nella scelta del fine da perseguire, il secondo nella scelta dei mezzi da utilizzare per conseguire il fine stabilito. *In primis*, è immediato che un agente (quale è l'uomo) non possa non agire: anche l'inattività costituisce infatti una scelta consapevole, e ogni scelta è un'azione (l'azione ha statuto elentico, dal momento che il tentativo di negarla finisce per riaffermarla, essendo il tentativo stesso un'azione). Altrettanto immediato, poi, è che ogni azione determini uno stato di cose come proprio effetto (tale per cui non si darebbe questo stato di cose senza l'azione, alla maniera già osservata a proposito del principio di causalità). Tale stato di cose, in quanto ente, sarà anche un bene; ora, come già affermato, il bene perfeziona l'altro “alla maniera del fine” (*per modum finis*): ciascuna azione è quindi attratta dal proprio effetto come dal proprio fine.

L'azione di un'agente che gode di potenza finita è indeterminata e determinata al tempo stesso: indeterminata poiché la volontà dell'agente è in grado di “riflettersi in se stessa” astraendo da ogni contenuto posto dalla realtà altra da sé; determinata poiché quest'indeterminatezza si dà soltanto in astratto, dal momento che, nell'istante stesso in cui la volontà si traduce in azione, questa è limitata dalla

moltitudine di restrizioni che l'altro pone al suo agire⁹⁸. In questo consiste il primo momento della prassi (che è la morale): nella scelta di quale bene (stato di cose) realizzare, date le sue condizioni di possibilità, ossia dato l'insieme dei vincoli posti dalle caratteristiche del soggetto e dalla realtà che lo circonda⁹⁹. Quand'anche lo volessi, non mi sarebbe possibile porre l'eliminazione della povertà nel mondo come fine del mio agire, dal momento che la realizzazione di un tale stato di cose non è nelle mie facoltà. Soltanto Dio può infatti realizzare qualcosa senza alcuna condizione presupposta; qualsiasi altro agente può realizzare soltanto all'interno del contesto generato dall'altro da sé, che pone una serie di condizioni potenzialmente infinita: l'insieme degli stati di cose passati e presenti, la potenza (finita) dell'agente stesso, le azioni degli altri agenti, ecc.

La morale si occupa quindi di stabilire quale sia lo stato di cose realizzabile più adeguato al bene del soggetto agente. Nella misura in cui ogni agente umano condivide la medesima essenza, e perciò il medesimo bene, la morale sarà una e una sola per tutti gli uomini; nella misura in cui ogni uomo agisce in differenti circostanze e possiede determinazioni (accidenti) diverse da ciascun altro, la morale dovrà calare i propri principi universali nella realtà concreta del soggetto particolare¹⁰⁰. Una è la verità morale che si applica trascendentalmente ad ogni agente: è

⁹⁸ Questa dialettica tra indeterminatezza e determinatezza non è altro che la dialettica tra controllo e apertura all'incontrollabile cui si era fatto riferimento a proposito dell'amor proprio.

⁹⁹ Il secondo momento, che si occupa di stabilire le azioni intermedie all'effettivo raggiungimento del fine desiderato e che consiste nella tecnica, non rientra qui nei nostri interessi.

¹⁰⁰ Ignorare la prima proposizione di questo periodo è l'errore del relativismo etico, ignorare la seconda quello dell'etica deontologica. Sempre a proposito di questo punto, sono degne di nota le considerazioni di Tommaso in *ST*, I-II, q. 94, a. 4.

moralmente buona l'azione che intenziona il bene del soggetto, è moralmente cattiva (o immorale) l'azione che intenziona il male del soggetto¹⁰¹.

Eccoci quindi alla questione del male morale. Poiché ogni azione realizza uno stato di cose, e posto che esso, per il fatto stesso di esserci, sarà buono, si dovrebbe concludere che ogni azione realizzi un bene, e che dunque ogni azione sia moralmente buona. Si tratterebbe tuttavia di una conclusione parziale: è vero che ogni azione realizza un bene — d'altra parte, ogni azione è svolta in vista di un fine, cioè di qualcosa di appetibile — ma è pur vero che non tutte le azioni realizzano un bene del medesimo valore. Saranno moralmente cattive quelle azioni che, pur realizzando un bene, ne realizzano uno di valore inferiore a quello possibilmente realizzabile; tali azioni, di fatto, *privano* chi le compie di quel bene superiore che si sarebbe potuto realizzare in vece di quello che esse realizzano. In ciò consiste il male morale, nello scegliere un bene inferiore in luogo di uno superiore. Si può dire che, in ambito morale, il “male” abbia valore di avverbio: scegliere, desiderare, operare il male significa scegliere, desiderare, operare *male*, in modo errato: l'opera di colui che compie il male ha sempre carattere autolesionistico, poiché si traduce in una privazione del bene di chi la compie. Così come l'errore consiste in un difetto dell'intelletto, allo stesso modo il male morale consiste in un difetto della volontà; infatti, proprio come del falso non si dà intellesione, del male non si dà appetizione: il male non è mai desiderato in quanto male, ma sempre in quanto si desidera il bene inferiore, fallendo nel rilevarne l'inferiorità (ossia la relativa indesiderabilità); chi crede il falso lo crede in quanto ritiene sia vero, chi vuole il male lo vuole in

¹⁰¹ Di come questa riconduzione della morale al bene *del soggetto* non implichi un'etica egoistica o solipsistica, così come del bene dell'uomo in generale, si è già parlato nel paragrafo precedente. Valgano allora le osservazioni portate in precedenza.

quanto ritiene sia bene. Né si può negare la natura autolesionistica del male morale introducendo una distinzione tra ciò che è buono in sé e ciò che è buono per il soggetto, così da implicare che colui che compie il male realizzi sì un bene che ha minor valore in sé, ma che tale bene ha valore massimo in rapporto al soggetto. Tale distinzione può infatti darsi soltanto in astratto, ma concretamente non sussiste: l'uomo è razionale per essenza, perciò il suo bene consiste nella stessa ragione. Ma seguire la ragione significa “adeguarsi” alla realtà; perciò, così come non si dà distinzione tra ciò che è vero in sé (realmente) e ciò che è vero per il soggetto, allo stesso modo non si dà distinzione tra ciò che è buono in sé e ciò che è buono per il soggetto. Di conseguenza, non solo l'opinione non ha alcun valore in ambito speculativo, ma non ce l'ha nemmeno in ambito morale: il criterio è sempre quello dell'identità di essere e pensiero o, scolasticamente, dell'*adaequatio rei et intellectus*. Che all'intelletto si sostituisca la volontà, nulla cambia: è sempre la realtà ad imporsi, e il soggetto a doversi adeguare.

In conclusione, si può fare un riferimento alle implicazioni etiche di questa prospettiva “comparatistica” del male morale. Si è inteso il male morale come la scelta di un bene inferiore in luogo di un bene superiore; conseguenza di tale impostazione è la situazionalità delle scelte morali, data dai diversi beni mutualmente esclusivi che sono in gioco in ciascuna azione — situazionalità che, come già annotato, non va tuttavia confusa con il relativismo. Ciò che la situazionalità implica è piuttosto l'impossibilità del darsi di un “imperativo categorico” prescindente dalla realtà concreta entro cui l'azione si svolge. Più propriamente, l'unico imperativo morale è quello di ricercare il maggior bene possibile; ogni altro dettame della morale sarà soltanto l'applicazione particolare di

questo principio universale. Ciascuna azione assume dunque il proprio statuto morale in virtù della comparazione tra la bontà dello stato di cose che essa tenta di attuare e la bontà dello stato di cose alternativo (che si verificherebbe cioè in assenza di tale azione)¹⁰², non per la natura dell'azione in se stessa. Un esempio concreto particolarmente esplicativo è quello dell'imperativo di non uccidere: è evidente che la vita umana sia un bene di altissimo valore, e da ciò sembra che l'azione di interrompere la vita di un uomo sia intrinsecamente sbagliata, cioè mai moralmente ammissibile. Si tratta tuttavia di una conclusione superficiale, che non supera un più attento scrutinio: qualora l'uccisione di un uomo si rendesse necessaria per la conservazione o la realizzazione di un bene superiore, questa sarebbe non soltanto ammissibile ma persino imperativa. A questo ipotetico imperativo di non uccidere si darebbero infatti diverse eccezioni ammissibili, tali da annullarne la pretesa di universalità: è il caso, ad esempio, della legittima difesa, in virtù del fatto che — per citare Tommaso — «un uomo è più tenuto a provvedere alla sua vita che alla vita altrui»¹⁰³; dell'eliminazione di un individuo pericoloso per la collettività che non sia possibile neutralizzare altrimenti¹⁰⁴; della guerra, qualora questa sia combattuta

¹⁰² Vale il medesimo anche a proposito dell'inattività (che, come si è detto, è a sua volta un'azione): qualora, ad esempio, non agire risultasse in uno stato di cose peggiore di quello che farebbe seguito ad un'azione, allora l'inattività sarebbe a tutti gli effetti da considerare moralmente sbagliata (è il classico caso dell'«omissione»).

¹⁰³ «*Plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae*» (ST, II-II, q. 64, a. 7). Dal momento che l'aggressore rappresenta una minaccia diretta e indebita alla mia conservazione, è lecito eliminare la minaccia anche a costo di eliminare l'aggressore; in tale situazione, l'aggressore (pur essendo in sé un bene, in quanto uomo) acquisisce indirettamente lo statuto di un male da rimuovere.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, I, q. 19, a. 6: «È bene che un uomo viva ed è male che sia ucciso, in assoluto, ma se si aggiunge la circostanza in cui un qualche uomo sia un omicida e, da vivo, sia pericoloso per la collettività, allora è un bene che sia ucciso ed è un male che viva» («*Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem, sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere*»).

per una giusta causa e con la dovuta preoccupazione per l'incolumità della popolazione civile. In tutti questi casi, l'uccisione di colui che rappresenta una minaccia indebita nei confronti di un bene superiore diventa condizione necessaria per la conservazione di tale bene. L'intenzione primaria dell'azione, ovvero la protezione del bene in questione da un'aggressione illecita, è indubbiamente buona; ciò rende buona di conseguenza l'azione stessa, in virtù della bontà del suo effetto essenziale, nonostante tale azione comporti come proprio effetto accidentale l'uccisione di un uomo, che in sé è senz'altro un male¹⁰⁵.

Nella realtà di questo mondo persino il perseguimento del bene si rende doloroso, dal momento che nella finitezza ogni bene è sempre ottenuto al costo di un altro; dovere della ragione è però quello di ergersi a giudice esclusivo, temperando le forze disgregatrici del sentimento, le quali — anche se in buona fede — non possono venire anteposte alle esigenze della ragione senza condurre a quell'errore di valutazione che è il male morale.

¹⁰⁵ Si tratta del cosiddetto “principio del duplice effetto”, così enunciato da Tommaso: «nulla impedisce che vi siano due effetti di uno stesso atto, dei quali uno sia intenzionale, l'altro preterintenzionale» («*Nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem*»). Se buono è l'effetto intenzionale, buona sarà anche l'azione compiuta.

Capitolo 2: **Teodicea**

2.1: **Il Sommo Bene**

Da quanto si è stabilito nei capitoli precedenti, una delle dottrine che seguono necessariamente è quella della bontà di Dio. Dal momento che è buono ciò che è perfetto, e che è perfetto ciò che è in atto, allora Dio — atto puro, infinito di perfezione — sarà buono al massimo grado. In quanto pura positività, il male — che è un negativo — è originariamente escluso dalla natura di Dio: Egli è quindi puramente buono ed infinitamente buono. Non solo, ma poiché Dio è il proprio stesso essere, Egli sarà la sua stessa bontà: l'Essere sussistente non può non essere il Bene stesso¹⁰⁶.

Scriva Tommaso: «tutte le cose, poiché desiderano la propria perfezione, desiderano Dio stesso, in quanto le perfezioni di tutte le cose non sono che immagini dell'Essere divino»¹⁰⁷. Viene così introdotta quella che possiamo chiamare “differenza agatologica”: soltanto Dio è buono di per se stesso, mentre tutti gli altri beni sono buoni in quanto partecipano della bontà divina. È palese la simmetria che si riscontra rispetto all'ontologia creazionista, per la quale soltanto Dio esiste per essenza (è la propria stessa esistenza) e tutti gli altri enti esistono per

¹⁰⁶ Su questo tema si riterrà opportuno concedere ampio spazio al dettato di Tommaso, per il semplice fatto che non si ritiene di dover aggiungere granché alle sue parole, vista la chiarezza e l'eshaustività con cui l'Autore affronta questo argomento.

¹⁰⁷ «*Omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse*» (ST, I, q. 6, a. 1).

partecipazione. La simmetria risulta particolarmente evidente a partire da questo argomento della *Contra Gentiles*:

Ogni bene che non sia la sua stessa bontà, è detto bene per partecipazione. Ma ciò che è per partecipazione, presuppone qualcosa prima di sé, dal quale riceve la propria bontà. Ora, in questo non è possibile procedere all'infinito, poiché non si procede all'infinito nella serie delle cause finali, dal momento che l'infinito è incompatibile col fine. Ma il bene ha ragione di fine. Perciò si deve giungere ad un primo bene, che non sia buono per partecipazione in ordine a qualcos'altro, ma che sia buono per sua stessa essenza. Ma questo è Dio. Dunque Dio è la sua stessa bontà.¹⁰⁸

Come dal punto di vista ontologico Dio è la prima causa efficiente, dal punto di vista agatologico egli è l'ultima causa finale. Ultima, in quanto è quel fine universale a cui ogni fine particolare rimanda. Egli è perciò principio primo ("l'alfa") e fine ultimo ("l'omega")¹⁰⁹.

Nel paragrafo II.1.1 si era sottolineato come l'agatologia agostiniana e quella tommasiana abbiano in comune il fatto di derivare la trascendentalità del bene a partire dal bene in sé considerato, piuttosto che dalla Creazione. Ora, in che modo affermare che ogni bene diverso da Dio sia bene solo per partecipazione non risulta in contraddizione con l'impostazione originaria? La risposta la dà lo stesso Tommaso:

Dalla prima realtà, che è ente e bene per essenza, ogni cosa può dirsi bene ed ente, in quanto partecipa di essa alla maniera di una certa somiglianza, seppur lontanamente e in modo manchevole, come si è detto. Così, dunque, ogni cosa si dice buona dalla bontà

¹⁰⁸ «Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem Deus est. Est igitur Deus sua bonitas» (CG, I, 38).

¹⁰⁹ Il riferimento è naturalmente ad *Apocalisse* 1,8.

divina, come dalla prima causa esemplare, efficiente e finale di ogni bontà. Ciononostante ogni cosa si dice buona per la sua somiglianza, a sé inerente, con la divina bontà, che è formalmente la sua bontà e ciò per cui è denominata buona. E così vi è una sola bontà di tutte le cose, e anche molte bontà.¹¹⁰

Così come l'esistenza di un ente creato è propria di quell'ente, pur derivando *in toto* dall'Essere sussistente, allo stesso modo un bene creato possiede la propria bontà ed è perciò buono in sé, ma questa sua bontà consiste esclusivamente nella partecipazione al Sommo Bene. La predicazione della bontà alle creature e al Creatore, come la predicazione di una qualsiasi qualità ad entrambi i termini del rapporto creazionistico, genera tuttavia degli equivoci circa il corretto significato che il predicato assume nei due soggetti. Tommaso stesso si preoccupa di chiarire alcuni di questi equivoci, quando scrive:

Alcuni (...) pretendono che quando si dice "Dio è buono" si intenda la sua essenza con la connotazione di qualche effetto, così che il senso sia: "Dio esiste ed è causa della bontà" (...). Ma questa interpretazione non sembra conveniente: poiché, dato che l'effetto procede secondo somiglianza dalla causa, è necessario conoscere che la causa sia in un certo modo prima di sapere che l'effetto è tale. Perciò Dio non è detto sapiente perché causa la sapienza, bensì, poiché egli è sapiente, per questo motivo causa la sapienza (...). Inoltre da tale opinione segue che questi nomi siano attribuiti prima alla creatura che a Dio; così come la salute viene attribuita prima alla persona sana che a ciò che è salutare, dal momento che quest'ultimo è detto sano in virtù del fatto che causa la salute. Pertanto se quando diciamo "Dio è buono" noi non intendiamo nient'altro che "Dio esiste ed è causa

¹¹⁰ «*A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates*» (ST, I, q. 6, a. 4).

della bontà”, ne seguirebbe che, per la stessa ragione, si potrebbero predicare di lui tutti i nomi degli effetti divini, e si potrebbe dire che “Dio è il cielo”, visto che causa il cielo.¹¹¹

Ancora una volta, qui, l’indicazione fondamentale è quella di non confondere la precedenza epistemologica con la precedenza ontologica: noi riscontriamo le qualità in primo luogo nella creatura, e solo in seguito attribuiamo qualità analoghe al Creatore; ciò non implica tuttavia che quelle qualità appartengano al Creatore *in quanto* appartengono alla creatura, come se Dio fosse buono perché è buono il mondo. È vero anzi il reciproco: le qualità si riscontrano nella creatura in quanto sono presenti originariamente nel Creatore, e da lui sono comunicate alla creatura. Poiché queste qualità procedono da Dio, che le possiede essenzialmente, alla creatura, che le riceve per partecipazione, esse non saranno predicabili di Dio e della creatura “univocamente”, ovvero secondo il medesimo significato, né “equivocamente”, cioè secondo significati irrelati; saranno predicate piuttosto “analogamente”, cioè nel rispetto di quella fondamentale differenza ontologica che sussiste tra Creatore e creatura. Su questo punto, Tommaso si pronuncia in questi termini:

È impossibile che qualcosa sia predicato univocamente di Dio e della creatura, e ciò è mostrato da quanto segue. (...) La diversa relazione all’esistenza impedisce la predicazione univoca del termine ente. Ma Dio si relaziona all’esistenza in modo diverso da qualsiasi creatura; infatti egli è la sua stessa esistenza, e questo non compete a nessuna creatura. Per

¹¹¹ «*Quidam (...) volunt enim quod cum dicitur, Deus est bonus, significetur eius essentia cum aliquo effectu connotato, ut sit sensus, Deus est et bonitatem causat. (...) Sed hoc non videtur conveniens: quia cum effectus a causa secundum similitudinem procedat, prius oportet intelligere causam aliqualem quam effectus tales. Non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causet, sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat. (...) Et praeterea secundum hoc sequeretur quod huiusmodi nomina per prius dicerentur de creatura quam de creatore; sicut sanitas prius dicitur de sano quam de sanativo, quod sanum dicitur ea ratione, quia sanitatem causat. Item si nihil aliud intelligitur, cum dicitur Deus est bonus nisi Deus est et est bonitatis causator: sequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum divinorum de eo possent praedicari, ut diceretur, Deus est caelum, quia caelum causat» (De potentia, q. 7, a. 6).*

questo motivo l'ente non può essere predicato univocamente di Dio e della creatura, e di conseguenza nessuno degli altri predicabili, tra i quali l'ente è il primo. Infatti, essendoci una diversità nel primo, è necessario che ci sia diversità anche negli altri. (...) Ma alcuni sostennero un'altra opinione, cioè che di Dio e della creatura nulla viene predicato analogamente, ma in modo puramente equivoco. E questa è l'opinione di Maimonide, come risulta dai suoi scritti. Tuttavia questa opinione non può essere vera, perché nei predicati puramente equivoci (...) non si dice qualcosa di uno con riferimento ad un altro. Invece tutti i predicati che si attribuiscono a Dio e alle creature, si dicono di Dio secondo qualche relazione alle creature, e viceversa (...). Pertanto è impossibile che si dia pura equivocità. (...) Bisogna quindi affermare che di Dio nulla viene detto in modo puramente univoco; e tuttavia ciò che si dice in comune [di Dio e delle creature] non è predicato neppure in modo puramente equivoco, bensì analogamente.¹¹²

Dio e la creatura hanno in comune il fatto di esistere; di conseguenza, condideranno tutte le qualità che appartengono all'ente in quanto ente. Ma Dio e creatura non condividono lo stesso modo di esistere: Dio è la sua esistenza, le creature *hanno* la loro. Allo stesso modo, dunque, tutti i predicati che ineriscono all'ente, tra i quali si colloca la bontà, saranno predicati di Dio come della qualità stessa — Dio è la stessa bontà — e della creatura come di ciò che riceve la qualità ma non la possiede di per se stessa. Sarebbe infatti riduttivo dire soltanto che Dio è

¹¹² «Impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura; quod ex hoc patet. (...) Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit. Unde nullo modo univoce de Deo creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum praedicabilium inter quae est ipsum primum ens. Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri. (...) Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. Ista autem opinio non potest esse vera: quia in pure aequivocis (...) non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario. (...) Unde impossibile est quod sit pura aequivocatio. (...) Et ideo aliter dicendum est, quod de Deo et creatura nihil praedicetur univoce; non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice» (*De potentia*, q. 7, a. 7).

buono, dal momento che Egli è il Bene stesso: «il bene di ogni bene», lo definisce Tommaso¹¹³.

Ma in cosa consiste, concretamente, la somma bontà di Dio? Egli è il fine ultimo di ogni cosa, si è detto; se il bene è “ciò verso cui tendono tutte le cose”, allora tutto tenderà a quel Sommo Bene che è Dio. Il Creatore è quindi il *telos* naturale di ogni sua creatura, animata o inanimata; per di più, ogni ente dotato di volontà, nel momento stesso in cui desidera qualcosa, desidera Dio. Dio è, di diritto, l’oggetto di ogni desiderare: non si dà quindi desiderio che non sia — anche nell’inconsapevolezza del soggetto desiderante — desiderio di Dio. Tale desiderio non è infatti il risultato di una deliberazione o di una presa di coscienza: coloro che desiderano possono cercare dei beni particolari a seguito di qualche riflessione, «ma il Bene lo cercano, invece, ancora prima di pensare», come scrive Plotino¹¹⁴. Compito di chi è dotato di ragione è piuttosto quello di riconoscere tale realtà inaggirabile e di disporre la propria volontà secondo questa prospettiva: nessun altro bene, per quanto nobile, è fine a se stesso, sicché — come peraltro già si è visto — tentare di saziarsi della creatura significa condannarsi all’insoddisfazione. Ogni bene creato non è altro che un intermediario tra noi e il Creatore, la bontà creaturale non è che immagine della vera bontà, quella divina: «le cose che chiamiamo beni risalgono a lui, ma il Bene non risale a nulla»¹¹⁵.

¹¹³ «*Deus est omnis boni bonum*» (CG, I, 40).

¹¹⁴ PLOTINO, *Enneadi*, VI, 7, 20.

¹¹⁵ *Ivi*, 23.

2.2: La Provvidenza

L'esistenza di un Dio onnipotente e sommamente buono, per molti, costituirebbe una contraddizione. Se Dio è puro bene, e nella sua opera creatrice non è vincolato da alcunché, da dove il male? La realtà oggettiva del male — realtà che, come si è visto, non viene esclusa dall'affermazione della trascendentalità del bene — sembra negare o l'onnipotenza divina, o la sua bontà, o addirittura l'esistenza stessa di Dio. Le domande alla base del problema del male sono persino banali, per l'insistenza con cui si sono fatte avanti nella storia del pensiero: perché mai un Dio infinitamente potente, qualora sia anche infinitamente buono (o viceversa, un Dio infinitamente buono che sia anche infinitamente potente), dovrebbe creare una creatura afflitta dal male? Anche ammesso che il male non sia creato direttamente da Dio, bensì venga introdotto nel creato dalla creatura stessa, perché Dio lo permette, e non interviene ad impedire che lo si faccia?

La risposta a tali quesiti è l'ultimo scoglio da superare per realizzare una ricostruzione coerente del teismo tomista: si tratterà di mostrare come la presenza del male nella creatura non ripugni all'esistenza di un Creatore onnipotente e buono.

Si tratta di un tema classicissimo, su cui Tommaso si è speso con particolare insistenza; noi seguiremo il nostro Autore soprattutto lungo le *quaestiones* dalla 19 alla 25 della *Summa Theologiae*, che, seppur in modo implicito, compongono di fatto un breve “trattato di Teodicea”. Prima di affrontare il dettato tommasiano, è d'obbligo anche in questo caso passare attraverso la lezione dell'inziatore di quelle soluzioni metafisiche che Tommaso esplorerà e sistematizzerà, cioè Agostino. Nel

settimo Libro delle *Confessioni*, successivamente al passaggio letto in II.1.1, troviamo la seguente riflessione dell'Ipponate:

In te il male non esiste affatto: e non soltanto in te, ma neppure in tutto l'universo creato, perché nulla può irrompere da fuori e corrompere l'ordine che tu gli hai imposto. Tra le parti dell'universo, poi, alcune, solo perché non si adattano ad altre, sono ritenute cattive; eppure ad altre si adattano, queste stesse cose, e per loro sono buone, e sono buone in se stesse. E tutte queste che non s'adattano a vicenda si adattano alla parte inferiore delle cose, che chiamiamo terra, e che ha un suo cielo pieno di nuvole e vento, a lei congruo. Ormai mi guarderò bene dal dire "Ah se non esistessero cose del genere!" Perché se anche non potessi vederne altre, certo sentirei la mancanza di cose migliori, ma anche così dovrei renderti lode per queste sole. (...) E ormai non la sentivo, la mancanza di cose migliori, perché tutte le contemplavo col pensiero: e certamente stimavo le cose più alte migliori di quelle più basse, ma anche il tutto migliore delle sole più alte. Questo era il mio più ponderato giudizio.¹¹⁶

Da questo brano emerge subito un tratto caratteristico della Teodicea: la "giustificazione" del Creatore va di pari passo con la giustificazione della creatura; i due aspetti sono in realtà il medesimo, sicché la Teodicea consisterà nel mostrare come il male, che pure affligge il singolo ente, sparisca se si osserva l'ordine del creato nel suo complesso, da una prospettiva universale. La Teodicea si muove su un doppio binario: da un lato si tenterà di "sciogliere" il male inscrivendolo all'interno dell'ordine universale; dall'altro si evidenzierà il dovere, da parte dell'intelletto soggettivo, di allargare la propria prospettiva all'universale stesso, emancipandosi dal particolare, su cui il male insiede.

La creatura nella sua universalità è infatti incorrotta, dal momento che «nulla può irrompere da fuori e corrompere l'ordine» che Dio ha imposto al mondo. Il problema del male, perciò, è una questione di giudizio: vede il male nel mondo

¹¹⁶ AGOSTINO, *Confessioni*, VII, 13.19.

colui che non riesce ad innalzare il proprio intelletto alla contemplazione del tutto, arrestandosi alla contemplazione della parte, o — ancor peggio — del proprio Io, quasi che la soggettività possa sostituirsi all'intero ed ergersi a giudice dell'universale. Si tratta di indicazioni fondamentali che ritroveremo nel dettato tommasiano, come si vedrà in seguito.

La prima delle *quaestiones* della *Summa* da cui ci faremo guidare ha ad oggetto la volontà di Dio, per come essa si presenta in se stessa. Ci si domanda, innanzitutto, se Dio possa essere in effetti dotato di volontà; la risposta è naturalmente affermativa: intelletto e volontà, due momenti del medesimo, sono caratteristiche proprie delle creature più nobili; di conseguenza, Dio — il più nobile degli enti — non solo ne sarà dotato a sua volta, ma le possiederà al massimo grado. Anche in Dio intelletto e volontà sono il medesimo: entrambi perfetti, immutabili e infallibili. Ma che Dio sia dotato di volontà è un qualcosa che già si era ricavato a partire dalla Creazione libera, dal momento che la libertà creatrice implica un atto volontario; più interessante è la lettura che Tommaso dà a proposito della ragione per la quale Dio sceglie di creare il mondo. Evidentemente di ragione si può qui parlare soltanto in senso lato, dal momento che a noi è radicalmente precluso l'accesso alle "motivazioni" dell'agire divino; tuttavia, è possibile stabilire che, così come il bene — per sua stessa natura — vuole perfezionare l'altro da sé e propagarsi, allo stesso modo il Sommo Bene vorrà comunicare la propria bontà all'altro da sé, creandolo. Scrive Tommaso:

Le cose non soltanto hanno verso il loro bene l'inclinazione naturale a cercarlo, quando non lo possiedono, e a riposarsi in esso quando lo possiedono; ma anche a diffonderlo nelle altre cose, per quanto possibile. Per questo vediamo che ogni agente, in quanto è in atto e perfetto, produce cose a sé simili. E quindi pertiene al concetto della volontà il

comunicare agli altri, per quanto possibile, il bene posseduto. E ciò pertiene specialmente alla volontà divina, dalla quale, secondo una certa somiglianza, deriva ogni perfezione. Quindi, se le cose, in quanto sono perfette, comunicano ad altre il proprio bene, a maggior ragione pertiene alla volontà divina di comunicare ad altri il proprio bene secondo somiglianza, per quanto possibile. Così, dunque, Dio vuole se stesso e le altre cose. Vuole però se stesso come fine, le altre cose come via al fine, poiché conviene alla bontà divina di essere partecipata da altro.¹¹⁷

Come già noto, Dio non può creare un bene perfetto come se stesso (essendo contraddittoria la duplicazione dell'Assoluto); il bene creato sarà quindi necessariamente finito, cioè inferiore a Dio stesso. Per sua stessa natura, esso non può perciò fare da contraltare all'esclusività di Dio come fine ultimo di tutto ciò che esiste, tanto che nemmeno Dio può sfuggire al desiderio di se stesso. Questo non toglie, tuttavia, che per compiere nel modo più perfetto il proprio fine (cioè, appunto, la propria bontà), Dio scelga di "uscire" da sé e di farsi partecipare da altro, come sottolinea Tommaso citando Dionigi: «Bisogna poi osare affermare, e questo per amor di verità, che Dio stesso, causa di tutto, per l'abbondanza della sua bontà amante, esce fuori di sé provvedendo all'esistenza di tutte le cose»¹¹⁸. Questo è quindi il primo dato da cui partire: Dio crea il mondo per un atto di bontà,

¹¹⁷ «*Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare*» (ST, q. 19, a. 2).

¹¹⁸ «*Unde et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis*» (ivi, q. 20, a. 2).

affinché anche il mondo possa partecipare del Bene. Dio *vuole* il mondo, e perciò lo crea.

Ora, il fatto che il mondo risulti conveniente alla bontà divina, non implica in alcun modo che l'esistenza del mondo sia condizione necessaria per la realizzazione della bontà divina. Si tratta, a ben vedere, del correlato agatologico della prospettiva metafisica della Creazione libera: come l'esistenza del mondo non è resa necessaria dall'immutabilità divina, allo stesso modo essa non è resa necessaria dalla divina bontà. Scrive Tommaso:

La volontà divina ha un rapporto necessario alla sua bontà, la quale è il suo oggetto proprio. Dunque Dio vuole necessariamente l'esistenza della sua bontà, così come la nostra volontà vuole necessariamente la beatitudine. (...) Ma le altre cose Dio le vuole in quanto sono ordinate alla sua bontà, come al loro fine. Ora, ciò che è ordinato a un fine, noi non lo vogliamo necessariamente volendo il fine, a meno che non sia tale che senza di esso il fine non possa essere raggiunto (...). Non necessariamente, tuttavia, noi vogliamo le cose senza le quali possiamo ugualmente raggiungere il fine (...). Perciò, siccome la bontà di Dio è perfetta, e può stare senza le altre cose, poiché da esse non trae alcun accrescimento della propria perfezione, ne segue che Dio non vuole necessariamente, in assoluto, le altre cose.¹¹⁹

Dio, dunque, ha come unico oggetto proprio della sua volontà se stesso: egli non ha quindi alcuna sorta di "vincolo morale" nei confronti del mondo che non sia la sua stessa bontà. Così come la sua esistenza è assolutamente autosufficiente, avendo in se stessa la propria ragion d'essere, allo stesso modo è perfetta in se stessa la sua

¹¹⁹ «*Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. (...) Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest (...). Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest (...). Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute*» (ivi, a. 3).

bontà: Dio non ha bisogno di altri beni per raggiungere la propria perfezione, sicché la creazione di un bene altro da sé resta per lui nulla più che una possibilità. Una possibilità di cui, a posteriori, è possibile accertare l'esercizio, ma di cui non si può — e non si deve — dedurre la necessità, essendo tale necessità in contraddizione con l'essenziale autosufficienza di Dio.

Il fine accertato dell'agire divino, ossia la sua stessa bontà, permette comunque di escludere la prospettiva di un male che affligga la creatura *nella sua interezza*; se Dio creasse un male originario nella creatura verrebbe infatti meno alla propria bontà, contraddicendo il fine in virtù del quale il mondo è creato. La creatura — nei limiti imposti dalla finitezza — sarà dunque perfettamente buona, nella misura in cui è originariamente adeguata alla bontà divina. Per di più, il fatto stesso che Dio scelga di creare il mondo pur non essendone necessitato, testimonia come questa realtà sia di fatto considerata un bene da Dio stesso. È per questo che Tommaso può affermare, come verità filosofica, che Dio “ama” il mondo: «la volontà di Dio è causa di tutte le cose, e da ciò segue che qualcosa intanto ha l'esistenza, e qualunque bene, in quanto è voluto da Dio. Dunque a qualsiasi esistente Dio vuole del bene. Perciò, siccome amare non vuol dire nient'altro se non volere del bene, è evidente che Dio ama tutto ciò che esiste»¹²⁰. Se non che, in questo caso il rapporto tra amante e amato risulta invertito: comunemente, l'oggetto è amato poiché è buono; nel caso dell'amore divino, l'oggetto è buono *in quanto* è amato:

¹²⁰ «*Voluntas Dei est causa omnium rerum et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat*» (ivi, q. 20, a. 2).

Dio non [ama] come noi. La nostra volontà infatti non è causa di bontà nelle cose, ma è mossa da essa come dal proprio oggetto; dunque il nostro amore, per il quale vogliamo bene a qualcuno, non è causa della bontà di costui, ma anzi è la sua bontà, vera o ritenuta tale, che induce all'amore, e che ci fa desiderare che sia conservato il bene che egli ha e acquistato quello che non ha, e per questo ci adoperiamo. L'amore di Dio invece infonde e crea la bontà nelle cose.¹²¹

La prospettiva delineata fin qui, per cui la bontà della creatura è garantita dalla volontà del Creatore, nulla aggiunge, tuttavia, alla trascendentalità del bene propriamente intesa. Si tratta qui soltanto di muovere il punto di vista dalla creatura al Creatore, mentre il dato fondamentale resta il medesimo: tutto ciò che esiste, in quanto esiste, è buono. Se la prospettiva analizzata in avvio di trattazione l'abbiamo riferita ad Agostino, questa impostazione "creazionistica" della trascendentalità del bene la possiamo ricondurre a Boezio, che nel quarto capitolo del *De hebdomadibus* scrive che le cose «in tanto si dicono buone, in quanto il loro essere è scaturito dalla volontà del bene». Se Dio «è buono in ciò che è», le cose «non potrebbero essere buone (...) se non fossero scaturite affatto dal primo bene»¹²².

Tale impostazione, tuttavia, non costituisce un progresso nella strada della Teodicea, rispetto all'impostazione agostiniana. La riconduzione della bontà del mondo alla posizione di esso da parte di Dio costituisce sì un punto di partenza, ma non il punto d'arrivo. Per realizzare il proposito della Teodicea è necessario mettere

¹²¹ «*Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*» (ivi).

¹²² BOEZIO, *De hebdomadibus*, IV, trad. di P. Porro su testo latino a cura di R. Peiper. Tommaso fa riferimento a questo passaggio boeziano in *De veritate*, q. 21, a. 1.

in questione il *modo* della posizione del mondo da parte di Dio. Bisogna, cioè, fare un passo oltre la volontà divina in se stessa per prendere ad esame l'agire di Dio nel mondo.

Se la volontà di Dio ha per oggetto la stessa bontà divina, la sua azione non potrà non operare secondo il medesimo principio. Dio, dunque, agisce secondo la sua bontà perfetta, e tale bontà dell'agire si traduce in giustizia. Quello che si predica di Dio è un particolare tipo di "giustizia distributiva", la quale «consiste nel distribuire» e per la quale «chi governa o amministra dà a ciascuno secondo il suo valore»¹²³. Questa giustizia si esplica nel rendere ordinato l'universo: «come il buon ordine di una famiglia, o di qualsiasi moltitudine organizzata, dimostra che in chi governa c'è questo tipo di giustizia, così l'ordine dell'universo, che appare tanto nella natura, quanto negli enti dotati di volontà, dimostra la giustizia di Dio»¹²⁴. Il fatto che il mondo sia ordinato da una giustizia non implica ancora che esso sia ordinato da una giustizia perfetta, quale è quella che si confà a Dio; tale conclusione andrà piuttosto raggiunta stabilendo in che cosa consista la giustizia, quando questa viene predicata di Dio. Dio, in virtù della sua stessa natura, non può infatti far riferimento ad una giustizia "sovraordinata" rispetto a se stesso: essendo il Bene stesso, egli è criterio ultimo di tutto ciò che è giusto. Affermare che Dio agisce con giustizia significa soltanto riaffermare che egli agisce secondo la sua propria bontà, nel rispetto della semplicità e dell'autoreferenzialità di diritto della sua natura:

¹²³ «*Alia, quae consistit in distribuendo, et dicitur distributiva iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem*» (ST, I, q. 21, a. 1).

¹²⁴ «*Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam*» (ivi).

È impossibile che Dio voglia qualcosa di non conforme alla sua sapienza. Questa è infatti come una legge di giustizia, in forza della quale la sua volontà è retta e giusta. Perciò quello che fa secondo la sua volontà, lo fa secondo giustizia; come noi, che ciò che facciamo in accordo con la legge, lo facciamo secondo giustizia. Ma noi operiamo secondo la legge di qualche superiore; *Dio invece è legge a se stesso*.¹²⁵

Ecco dunque la chiave di volta: è Dio stesso a fare la giustizia, in virtù del suo essere; la Teodicea è quindi già insita nella natura stessa di Dio. Ritenere che vi sia un difetto nell'opera di Dio è autocontraddittorio, dal momento che Dio, che è la stessa perfezione, non può non operare in modo perfetto. In altri termini, tutto ciò che Dio fa è giusto in virtù del fatto che è giusto tutto ciò che Dio fa: Dio è la stessa giustizia, sicché non può darsi un criterio estrinseco rispetto a lui, a cui egli debba uniformarsi. «Dio compie la giustizia, quando dà a ciascuno quello che gli è dovuto secondo la sua natura e la sua condizione», ma allo stesso tempo «a ciascuno è dovuto quello che a lui è destinato dall'ordinamento della divina sapienza»; nessuna creatura può vantare un qualche credito nei confronti di Dio, «perché non è lui ordinato alle altre cose, ma piuttosto le altre cose sono ordinate a lui»¹²⁶. In altri termini, «qualunque cosa Dio faccia nel creato, la fa secondo l'ordine e la proporzione convenienti, e in ciò consiste appunto il concetto della giustizia»¹²⁷. L'accusa di chi muove dalla realtà del male per attaccare la nozione di Dio è quindi tolta originariamente, essendo fondata sulla falsa opposizione tra Dio

¹²⁵ «Impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex» (ivi, corsivo mio).

¹²⁶ «Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. (...) Hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum» (ivi).

¹²⁷ «Quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio iustitiae» (ivi, a. 4).

e giustizia — cioè, in ultima analisi, tra Dio e Bene —, quando invece i due termini, propriamente intesi, coincidono.

Ora, compito dell'intelletto è soltanto quello di prendere coscienza di come, concretamente, tale giustizia si realizzi. Dio, si è detto, ordina le cose indirizzandole al loro fine ultimo, che è la bontà divina. Questo ordinamento di tutto il creato al suo fine, da parte del Creatore, Tommaso lo chiama Provvidenza:

Nelle cose si trova il bene non solo quanto alla loro sostanza, ma anche quanto al loro ordinamento verso il fine, e particolarmente verso il fine ultimo, che è la bontà divina, come si è stabilito in precedenza. Quindi quest'ordine esistente nelle cose create è creato da Dio. (...) Ora, la provvidenza consiste propriamente in questo ordinare gli esseri al fine. (...) Per questo motivo Boezio, nel quarto Libro del *De consolatione*, afferma: «la provvidenza è la stessa divina ragione, posta nel sommo principe di tutto, che dispone ogni cosa». E questa disposizione può essere riferita sia all'ordinamento delle cose al loro fine, che all'ordinamento delle parti rispetto al tutto.¹²⁸

Ciascun ente è perciò collocato da Dio nel posto che gli compete all'interno del creato, in vista del fine di ogni cosa. Il singolo ente è come la tessera di un mosaico: presa singolarmente, essa può apparire insignificante e priva di valore; presa nell'intero che essa forma insieme a tutte le altre tessere, essa mostra la sua insostituibilità all'interno dell'opera complessiva¹²⁹. L'universo è il mosaico, perfetto, di Dio: del male che affligge il singolo ente non si vede il senso, qualora il nostro campo visivo sia limitato a tale ente; per dare ragione di questo male, sarà

¹²⁸ «*In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. (...) Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. (...) Unde Boetius, IV de Consol., dicit quod providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto*» (ivi, q. 22, a. 1).

¹²⁹ L'allegoria del mosaico è anch'essa di origine agostiniana; in particolare, è adottata da Agostino in apertura del *De ordine*.

necessario osservare la creazione nella sua interezza. La Provvidenza divina si esercita sul particolare — il singolo ente — ma ha orizzonte universale; è in questa dialettica tra particolare e universale — tra parte e intero — che trova luogo, finalmente, la corretta impostazione del problema del male nella creatura:

Le corruzioni e i difetti nelle cose create si dicono essere contro la natura particolare, ma rientrano nell'intenzione della natura universale, in quanto il difetto di una cosa si muta nel bene di un'altra, o anche di tutto l'universo; infatti, la corruzione di una cosa è la generazione di un'altra (...). Dunque, essendo Dio il provviditore universale di tutto l'essere, appartiene alla sua provvidenza di permettere alcuni difetti in alcune cose particolari affinché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Se infatti fossero impediti tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare all'universo (...). Per questo motivo Agostino, nell'*Enchiridion*, afferma: «in nessun modo Dio onnipotente permetterebbe che ci fosse del male nelle sue opere, se non fosse tanto potente e buono da trarre del bene anche dal male».¹³⁰

È il bene dell'universale a richiedere, talvolta, il male del particolare. Ora, nel rispetto del principio immediato per cui il superiore è da preferirsi all'inferiore, è opportuno che si verifichi il male in un bene inferiore quando questo è necessario alla realizzazione o alla conservazione di un bene superiore. È ciò che afferma lo stesso Tommaso, quando scrive: «Dio né vuole che il male ci sia, né vuole che il male non ci sia, ma vuole permettere che il male ci sia. E ciò è bene»¹³¹. Dio non può desiderare direttamente il male, essendo il desiderio del male

¹³⁰ «*Corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius (...). Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo (...). Unde dicit Augustinus in Enchirid. Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo» (ST, I, q. 22, a. 2).*

¹³¹ «*Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum» (ivi, q. 19, a. 9).*

autocontraddittorio, ma può desiderare — e di fatto desidera — quel bene superiore che richiede il male dell'inferiore come propria condizione di possibilità. Ma il bene universale è senz'altro superiore al bene particolare; perciò, anche il male può essere — indirettamente — destinato al bene. A ben vedere, questa presenza del male nelle cose è corollario della finitezza del creato (che a sua volta è un'implicazione immediata del principio di non contraddizione), dal momento che è la finitezza che impone la mutua esclusività di alcuni beni. Del male ontologico, dunque, non ci si deve lamentare; esso, oltre ad essere inaggirabile, risulta in definitiva ordinato al bene. Dopotutto, è in questo che consiste l'indicazione agostiniana iniziale, nell'invito a sforzarsi di vedere sempre, nel male particolare, un riflesso del bene universale: solo se amiamo la parte più del tutto riteniamo inaccettabile in male; ma questo è un nostro errore di giudizio, non un difetto del creato.

Quanto detto fin qui si applica immediatamente al problema del male ontologico; resta tuttavia ancora aperta la questione del male morale. Quest'ultimo non è infatti un'implicazione necessaria della natura delle cose, bensì il risultato delle azioni deliberate di agenti consapevoli. Perché dunque Dio permette che questo male, che pure è evitabile, sia fatto? Per rispondere a questo quesito, Tommaso fa ricorso alle categorie modali:

Alla provvidenza appartiene ordinare le cose al fine. Ma dopo la bontà divina, che è il fine trascendente delle cose, il principale bene ad esse immanente è la perfezione dell'universo, la quale non esisterebbe se nelle cose non si trovassero tutti i gradi dell'essere. Quindi alla divina provvidenza spetta produrre tutti i gradi dell'essere. Perciò ad alcuni effetti ha

prestabilito cause necessarie, affinché avvenissero necessariamente; ad altri, invece, ha prestabilito cause contingenti, perché avvenissero in modo contingente.¹³²

Ai “gradi dell’essere” (le modalità: necessario e contingente) possiamo noi sostituire altre due categorie: rispettivamente, ciò che avviene per cause naturali e ciò che avviene a seguito dell’azione di un agente. Possiamo quindi affermare che l’universo sarebbe stato meno perfetto se non vi fossero stati degli atti compiuti da agenti liberi. E questo è autoevidente: la libertà non è un accessorio del pensiero, bensì un suo momento costitutivo; ma la libertà, per sua stessa natura, implica la possibilità di scegliere il male in luogo del bene, poiché se così non fosse sarebbe determinata e non libera; dunque, la possibilità che venga compiuto il male morale è implicazione immediata dell’esistenza di enti razionali. Ma la razionalità è la più nobile delle qualità che può avere un ente; dunque, se l’universo fosse sprovvisto di enti razionali, sarebbe senz’altro meno perfetto di come è. Di conseguenza, va affermato che la libertà di cui è dotato l’uomo è un bene tanto grande da più-che-compensare il male che l’uomo può compiere. In questo modo, la libertà umana — ed il male morale che da un cattivo utilizzo di questa scaturisce — possono essere iscritti nel disegno provvidenziale di Dio.

Ora, si è affermato, a proposito della questione appena affrontata, che un fine intermedio della provvidenza divina, ordinato al fine ultimo, è la perfezione dell’universo. Vi è dunque da stabilire se questa perfezione dell’universo sia una e

¹³² «Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter» (ivi, q. 22, a. 4).

una sola; se, per utilizzare un'espressione leibniziana, quello attuale debba essere "il migliore dei mondi possibili", ossia la più perfetta delle configurazioni universali logicamente concepibili. Sembra inevitabile concludere affermativamente, dal momento che Dio, per la combinazione della sua potenza e della sua bontà, non avrebbe motivo di creare un mondo che non fosse quello migliore in assoluto. Implicazione immediata di tale affermazione sarebbe tuttavia, a ben vedere, la limitazione della potenza divina: se egli dovesse per propria natura creare il migliore dei mondi possibili, e dato che questo mondo — per definizione — è unico, la potenza di Dio verrebbe limitata al mondo attuale, dal momento che Dio non potrebbe creare un mondo diverso da quello che crea. È per questa inammissibile restrizione della potenza divina che Tommaso rifiuta categoricamente tale posizione:

L'ordine che la divina sapienza ha impresso nelle cose, e che costituisce l'essenza della giustizia, come sopra si è detto, non adegua la sapienza divina, così che la sapienza divina sia limitata a siffatto ordine. È evidente, infatti, che tutto il concetto dell'ordine che il sapiente impone alle sue opere, si desume dal fine. Quando, dunque, il fine è proporzionato alle cose che per questo fine sono fatte, la sapienza dell'agente è limitata ad un determinato ordine. Ma la bontà divina è un fine che eccede oltre ogni proporzione le cose create. Quindi la sapienza divina non è determinata ad un certo ordine di cose, in modo che da essa non possa derivarne un altro.¹³³

Ancora una volta, la soluzione al problema è l'autosufficienza divina: dal momento che non sono le cose create a realizzare la bontà divina, ma che essa è già di per sé

¹³³ «Ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit, ut supra dictum est, non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere» (ivi, q. 25, a. 5).

perfettamente compiuta, non c'è ragione per cui Dio debba attenersi ad una determinata configurazione del mondo, dal momento che questa configurazione — qualunque essa sia — non costituisce una condizione necessaria al raggiungimento del fine. Affermare che Dio debba di necessità creare il mondo in un certo modo vorrebbe dire vincolare il Creatore alla creatura, il che — come più volte si è osservato — costituisce un errore.

Inoltre, la questione stessa circa il “migliore dei mondi possibile” risulta, a ben vedere, mal posta. Come fa notare Tommaso, infatti, «Dio non può fare una cosa migliore di come essa è, sebbene possa farne un'altra di migliore. Così come non può fare maggiore il numero quattro, perché se fosse maggiore, non sarebbe più il numero quattro, ma un altro numero»¹³⁴. L'universo, per essere “migliore” di come è, dovrebbe essere *diverso* da come è; un universo migliore di quello attuale sarebbe innanzitutto un altro universo. È evidente, ora, che il tentativo di comparare universi differenti nella volontà di stabilire quali di essi sia il migliore, conduce all'assurdo. Certo, si potrà seguire un criterio qualitativo, come quando, in precedenza, si è affermato che un universo dotato di creature razionali è senz'altro migliore di uno privo di queste creature; ma che dire di due universi qualitativamente equivalenti? È forse opportuno in quel caso passare ad un criterio quantitativo, decretando migliore l'universo che possiede un maggior numero di creature di una determinata specie? Si tratta, manifestamente, di uno sforzo infruttuoso; se anche si desse, in assoluto, un criterio di comparazione tra due realtà universali, di certo l'operazione di tale criterio andrebbe ben oltre le capacità di

¹³⁴ «*Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia, si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus*» (ivi, a. 6).

calcolo dell'intelletto umano. Ciò che si può stabilire, piuttosto, è che «per queste cose che ora sono, nessun altro ordine sarebbe buono e conveniente»¹³⁵. Aggiunge Tommaso: «l'universo, supposte le cose che attualmente lo compongono, non può essere migliore, dato l'ordine convenientissimo attribuito da Dio alle cose, ordine in cui consiste il bene dell'universo. Poiché se una sola di tali cose fosse migliore, sarebbe corrotta la proporzione dell'ordine»¹³⁶. Poco vi è da aggiungere alle parole di Tommaso, nella loro esaustività: dato l'universo attuale, e le cose che lo compongono, è impossibile che esso sia migliore di come è, dal momento che ciascuna cosa è già destinata dalla Provvidenza divina alla collocazione che più le si addice in ordine al bene universale. Quanto appena affermato offre inoltre una fondamentale indicazione morale: è senz'altro lecito desiderare che lo stato attuale delle cose evolva in un determinato modo, ma sarebbe tracotante volere che il mondo fosse attualmente diverso da come è, essendo la configurazione attuale delle cose quella stabilita dalla divina Provvidenza, e perciò quella maggiormente adeguata al bene universale¹³⁷.

Chi, non riuscendo a contentarsi del mondo attuale, si domandasse la ragione per la quale esistono queste cose e non altre, resterebbe deluso: ciò va lasciato all'insindacabile giudizio di Dio, non essendo di pertinenza della ragione umana il rispondere a un tale quesito¹³⁸. Dio crea queste cose, ma potrebbe a buon diritto

¹³⁵ «*Licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens*» (ivi, a. 5).

¹³⁶ «*Universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumpetur proportio ordinis*» (ivi, a. 6).

¹³⁷ Si tratta, a ben vedere, di una riformulazione del principio per cui è formalmente sbagliato desiderare ciò che non è (una configurazione dell'universo alternativa a quella attuale), in luogo di ciò che è (la configurazione attuale).

¹³⁸ In generale, è sempre un esercizio di vanità il tentativo di ergersi a critici dell'opera di Dio, anche nel caso in cui si assuma l'esistenza di Dio non come una verità accertata ma come un'ipotesi da confutare. Il male non è l'unico tratto della creatura a partire dal quale si tenta di argomentare

crearne delle altre; è questo il motivo per cui Tommaso può affermare che «la divina bontà (...) eccede ogni esigenza della creatura»¹³⁹, perché Dio, scegliendo liberamente di creare una cosa in luogo di un'altra, di fatto dona gratuitamente l'esistenza alla cosa che crea. Ogni male che potrà affliggere una certa creatura, ogni bene che essa potrà reclamare, saranno sempre incommensurabilmente piccoli di fronte alla positività dell'esistenza di quella creatura considerata in relazione al *nihil absolutum* da cui Dio l'ha tratta. Il bene più grande, ossia l'esistenza, è donato da Dio a ciò che — non essendo, di per sé, alcunché — non avrebbe diritto a nulla. In ciò consiste la sproporzione, originaria e radicale, della bontà divina, nel donare tutto a ciò che di per sé non è niente, sicché in nessun modo la creatura potrà mai contraccambiare il bene che da Dio ha ricevuto, né tantomeno ritrovarsi a vantare un credito nei confronti di Dio stesso.

In conclusione, soffermiamoci di nuovo sulla questione che maggiormente interessa noi in quanto uomini: quella del rapporto tra Provvidenza divina e libertà

contro l'esistenza di Dio; ha infatti preso piede la convinzione che alcune caratteristiche dell'universo fisico possano costituire delle motivazioni per escludere l'esistenza di un primo fattore. C'è chi ritiene, per esempio, che la sterminata grandezza del cosmo, con i suoi enormi spazi bui e disabitati, renda meno plausibile la tesi per cui l'universo sia opera di un creatore. Chi condivide tale opinione, solitamente pensa anche che la cosmologia antica — con la Terra situata al centro di un universo giovane e “a misura d'uomo” — rappresentasse invece un buon motivo per credere nell'esistenza di tale creatore. L'errore, grossolano, alla base di questo argomentare è l'attribuzione a Dio di caratteri propriamente umani. In particolare, nell'esempio in questione si tratta Dio come un costruttore dotato di una quantità limitata di risorse da ottimizzare: se Dio ha creato l'universo, perché l'ha fatto in modo così inefficiente? A che pro queste enormi grandezze, questi lentissimi processi evolutivi? Ecco, la domanda è priva di senso. L'efficienza non è una categoria applicabile a Dio, poiché Dio non deve far fronte ad alcun tipo di scarsità o limitazione; egli, a differenza dell'uomo, “dispone” di risorse illimitate. Giudicare Dio con criteri umani è dunque una fallacia triviale, dal momento che la sua potenza trascende incommensurabilmente le nostre categorie.

¹³⁹ «*Divina bonitas (...) omnem proportionem creaturae excedit*» (*ivi*, a. 5). Lo Studio Domenicano traduce qui *proportio* con “esigenza”, anziché col più letterale “proporzione”; si è scelto di condividere questa traduzione, che trasmette meglio l'accezione che il termine assume nel passaggio in questione.

umana. In particolare, resta da stabilire in che modo gli atti umani, pur essendo liberi, possano risultare compatibili con un disegno provvidenziale, specialmente quando essi risultino rivolti al male anziché al bene. Che, di diritto, sia questo il caso, è inevitabile, dal momento che tutto ciò che esiste non può non essere oggetto della Provvidenza. A questo proposito, Tommaso scrive: «poiché lo stesso atto del libero arbitrio si riconduce a Dio come alla sua causa, è necessario che anche ciò che viene fatto con il libero arbitrio sia sottomesso alla divina provvidenza, essendo la provvidenza dell'uomo contenuta sotto la provvidenza di Dio, come una causa particolare sotto la causa universale»¹⁴⁰. Il punto nodale è anzitutto questo, che la sottomissione della libertà umana alla Provvidenza è una verità metafisica, implicazione immediata della Creazione: se Dio è causa di tutto, egli causa anche l'uomo, con la libertà che gli è propria. Tale concordanza di libertà e Provvidenza non va quindi ulteriormente dimostrata, bensì soltanto compresa. Per comprenderla, non resta che tornare all'indicazione fondamentale del paragrafo precedente, ovvero che tutte le cose — compreso l'uomo — tendono a Dio. In particolare, iniziamo da questo brano del *De veritate*:

Come l'agente secondo non agisce se non per la virtù del primo agente che esiste in lui, così il fine secondo non è desiderato se non per la virtù del fine principale che esiste in lui: perché è ordinato al fine principale, o perché ha una somiglianza con esso. E quindi, come Dio, per il fatto che è la prima causa efficiente, agisce in ogni agente, così, per il fatto che è il fine ultimo, è desiderato in ogni fine. Ma questo è un tendere verso Dio in modo implicito. Infatti, la virtù della causa prima è nella seconda così come anche i principi sono nelle conclusioni; ora, ricondurre le conclusioni ai principi, o le cause seconde alla prima, appartiene soltanto alla facoltà razionale. Perciò solo la natura razionale può ricondurre i fini secondari allo stesso Dio attraverso una certa via risolutiva, così da tendere verso Dio

¹⁴⁰ «*Quia ipse actus liberi arbitrii reducit in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universalis*» (ivi, q. 22, a. 5).

in modo esplicito. E come nelle scienze dimostrative non si conosce rettamente la conclusione se non attraverso la riconduzione ai primi principi, così l'appetito della creatura razionale non è retto se non attraverso l'esplicito appetito dello stesso Dio, in atto o in abito.¹⁴¹

Ogni uomo, in quanto agente, agisce in vista di un certo fine; qualunque sia questo fine, esso o sarà ordinato a Dio (in quanto anello di quella catena di fini che termina in Dio come fine ultimo) o sarà Dio stesso. Nel primo caso, l'uomo tenderà a Dio implicitamente, nel secondo, esplicitamente; in qualsiasi caso, tuttavia, egli tenderà a Dio. Quanto più l'uomo affina la propria facoltà razionale, tanto più vicino a Dio — nella catena dei fini — cadrà il suo desiderio, e tanto più perfettamente la sua volontà sarà appagata. Celandosi dietro ad ogni fine, Dio “muove come ciò che è amato”: l'uomo è libero di scegliere quale bene perseguire, ma non può non perseguire un bene, qualunque esso sia; ma ogni bene rimanda al Bene stesso, sicché l'uomo — pur nella sua libertà — non può non agire, ultimamente, in ordine a Dio. Quanto più l'uomo sceglierà dei beni inferiori, tanto più egli tenderà a Dio come fanno le creature inanimate, mosse inconsapevolmente dall'ordine che regna nel creato; quanto più l'uomo sceglierà i beni superiori, tanto più egli sarà davvero libero, in quanto andrà consapevolmente incontro al suo fine ultimo, che è Dio.

¹⁴¹ «*Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite. Sic enim virtus primae causae est in secunda, ut etiam principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum modo virtutis rationalis. Unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte scitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu» (De veritate, q. 22, a. 2).*

Se anche, per assurdo, un uomo cercasse con tutto se stesso di rinnegare il proprio fine e di fuggire Dio, egli si ritroverebbe nella condizione del Mefistofele goethiano, che «vuole sempre il Male ed opera sempre il Bene»¹⁴². Egli realizzerebbe un movimento elentico, giacché nel suo disperato tentativo di ricercare il male agirebbe comunque in vista di un fine — per quanto perverso — e perciò, indirettamente, in vista del fine di tutti i fini, che è il Bene stesso.

Ecco il senso, completo, della massima agostiniana secondo cui Dio non permetterebbe mai che vi fosse il male nelle cose se non fosse tanto potente da trarre il bene anche dal male. Per rendere ragione di questo principio possiamo chiamare in causa il concetto di “eterogenesi dei fini”: l’uomo agisce, intenzionalmente, in vista di un fine, ma nel farlo realizza un numero indefinito di effetti non intenzionali. La potenza di Dio è tanto grande da riuscire a volgere l’insieme di questi effetti al bene universale, così che anche le azioni moralmente errate, che realizzano il male della parte, finiscano per contribuire al bene del tutto. Rinvenire in ogni avvenimento il suo ordinamento al bene universale è senz’altro compito della ragione, ma si tratta di un compito che un intelletto limitato come quello umano non può che perseguire in via asintotica, senza pretesa di compiutezza. Pur non riuscendo attualmente a ricondurre il particolare all’universale, la metafisica ci dà tuttavia notizia certa e inaggirabile della verità di questa riconduzione; ma se la fede è «prova [ἔλεγχος] di cose che non si vedono»¹⁴³, allora non risulta fuori luogo utilizzare questo termine per indicare con quale disposizione d’animo l’uomo deve porsi nei confronti della Provvidenza divina,

¹⁴² GOETHE, *Faust*, Parte prima, Studio [I], trad. di G. Manacorda.

¹⁴³ *Lettera agli Ebrei*, 11,1.

incapace com'è di comprenderne le vie eppure fermamente consapevole del suo operare.

Conclusioni.

L'insufficienza esistenziale della metafisica

La metafisica è la scienza del pensiero in quanto pensiero. Dai due momenti di cui il pensiero è costituito — intelletto e volontà — sorgono altrettanti momenti della metafisica: rispettivamente, ontologia e agatologia. La prima si cura dell'essere in quanto essere, la seconda dell'essere in quanto bene.

L'ontologia va a placare l'inquietudine dell'intelletto, rinvenendo la soluzione al problema dell'essere nel teorema della Creazione; da questo, che è il punto di arrivo dell'ontologia, prende le mosse l'agatologia. Quest'ultima riesce nel suo compito quando si fa guida razionale della volontà umana, indirizzando l'uomo al corretto rapporto con il bene e, in ultima istanza, con quel Bene ultimo che è Dio stesso. L'agatologia, andando ad affrontare il problema del male, suggella inoltre la coerenza dell'intero impianto metafisico.

La metafisica classica ci informa dell'esistenza di Dio e della sua natura di Sommo Bene, rendendoci noto quale sia, di diritto, l'oggetto del nostro desiderio. L'operato della metafisica, tuttavia, si ferma qui. Essa ci indica Dio come nostro bene ultimo, ma manca di consegnarci un'istruzione fondamentale: in che modo godere di questo Bene. Come già si è notato, infatti, l'uomo — che pure desidera quell'infinito di perfezione che è Dio — ha accesso soltanto a beni finiti; non si tratta di una condizione accidentale, da cui l'uomo possa in qualche modo emanciparsi, bensì di una condizione esistenziale che segna ciascun essere umano lungo tutto il corso della sua vita.

La metafisica può tuttalpiù rendere l'uomo consapevole della sua separazione da Colui che è causa prima e fine ultimo della sua esistenza, ma non può sanare tale separazione, ricongiungendo l'uomo a Dio; nessuna conoscenza — nessuna gnosi — potrà anzi mai sollevare l'uomo dalla sua condizione di isolamento dal Sommo Bene. E così *il nostro cuore rimane inquieto*, non trovando riposo in Dio¹⁴⁴.

Né è in grado, la metafisica, di risolvere il problema del *sensu* dell'esistenza. La domanda sul senso, infatti, non riguarda l'essere in generale, ma si rivolge a quel particolare essere che è l'esserci — l'esistere — del singolo uomo. Sapere di essere stati creati da Dio non basta; *perché* Dio mi ha creato, perché ha creato proprio me? A questa domanda potrebbe rispondere soltanto Dio stesso. La metafisica, dunque, risolve sì il problema dell'essere, ma non l'ancor più inquietante problema del mio esserci.

Questa preoccupazione per il senso della propria esistenza non va considerata un'ingerenza indebita dell'Io e così liquidata a deviazione egocentrica del soggetto. Essa va intesa per quello che è: una legittima esigenza del pensiero autocosciente, laddove esso si concepisce ad un tempo come soggetto conoscente e come oggetto conosciuto.

Anche dopo aver percorso l'itinerario metafisico nella sua interezza, l'uomo si ritrova sprovvisto della possibilità di ottenere ciò che la sua volontà domanda, nonché della capacità di sciogliere il mistero della sua esistenza personale. Entrambe le mancanze, a ben vedere, risultano riconducibili alla condizione di separazione da Dio: la prima scaturisce dall'impossibilità di fruire direttamente della bontà di Dio,

¹⁴⁴ Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, I, 1.1.

senza che l'incontro col Sommo Bene sia "mediato" dalla fruizione dei beni finiti da cui è costituito il mondo; la seconda, invece, è implicazione dell'incapacità della ragione umana di accedere al punto di vista dell'Assoluto.

Per quanto riguarda la seconda questione, l'unica soluzione concepibile risulta essere l'ipotesi di una corrispondenza diretta con il Creatore; dell'instaurazione, cioè, di un "dialogo": *in primis*, un dialogo tra Dio e il genere umano; in secondo luogo, una relazione personale tra Dio e l'Io del singolo uomo. Poiché Dio soltanto possiede la risposta alla domanda sul senso, soltanto Lui la potrà rivelare, instaurando liberamente un dialogo con la sua creatura. Si tratta, a ben vedere, di una mancanza colmabile qui ed ora, nell'ipotesi di avere accesso fin da subito ad una tale rivelazione da parte di Dio, così da ricevere quella conoscenza che la ragione naturale non è in grado di fornirci.

La prima mancanza, invece, non risulta sanabile attraverso un'integrazione della conoscenza umana, non trattandosi di un difetto imputabile alla ragione umana, bensì di una condizione intrinseca del rapporto tra uomo e mondo. In quanto condizione *reale*, l'unica cosa che potrebbe intervenire a sovvertirla è un avvenimento. Tale avvenimento deve comportare un cambiamento sostanziale della modalità in cui l'uomo fruisce del bene: da una condizione segnata dalla finitezza del bene mondano, l'uomo dovrà accedere ad una dimensione dell'essere in grado di rendergli possibile la fruizione del Bene infinito. Si tratterà di un "salto ontologico" oltre la finitudine della realtà mondana, verso l'infinità della bontà divina.

Tuttavia, nulla di ciò che accade o può accadere nella vita di un uomo rappresenta l'occasione per questo salto. Risulterà naturale collocare il momento di questo "passaggio" in quell'istante dell'esistenza di ogni uomo che consiste nell'attraversamento del confine tra uno stato dell'essere e un altro: la morte. L'incontro con il fine (*telos*) dell'esistenza, che è Dio, verrà fatto coincidere col momento della fine (*peras*). Non necessariamente, infatti, la morte va fatta coincidere con il passaggio dall'essere al non essere più; in essa, per lo meno in via ipotetica, si può collocare il prospettato passaggio dalla finitudine mondana all'infinità divina.

L'impostazione in grado di colmare il "vuoto esistenziale" aperto dalle due condizioni di cui sopra è quindi l'ipotesi di una relazione personale dell'uomo con Dio: relazione per forza di cose iniziata da Dio stesso tramite una libera autorivelazione, e finalizzata all'incontro tra uomo e Sommo Bene che potrà aver luogo nel momento della morte.

Com'è evidente, la soluzione qui prospettata finisce per trascendere il dominio della ragione naturale: la speculazione filosofica è sì in grado di dimostrare l'esistenza delle condizioni di possibilità di tale prospettiva, nonché di stabilire l'appropriatezza — esclusiva — di questa proposta alla realtà della condizione umana; ma non può, con le sole proprie forze, confermare l'ipotesi in modo definitivo.

L'indecisione della ragione costringe quindi l'uomo ad una scelta: limitare la ricerca intellettuale all'itinerario metafisico, lasciando così insoluto il proprio vuoto esistenziale, oppure assumere come valida — ed impegnarsi a sperimentare

esistenzialmente, mettendo in gioco se stesso — questa proposta sovra-razionale, compiendo un fondamentale atto di fiducia nella razionalità del reale.

Abbreviazioni

<i>CG</i>	Summa contra Gentiles
<i>ST</i>	Summa Theologiae
<i>De potentia</i>	Quaestiones disputatae de potentia
<i>De veritate</i>	Quaestiones disputatae de veritate
<i>De malo</i>	Quaestiones disputatae de malo

Bibliografia

Opere di Tommaso:

- *De ente et essentia*, testo latino dell'Edizione Leonina, riportato in *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2016.
- *Quaestiones disputatae de veritate*, testo latino dell'Edizione Leonina, riportato nel *Corpus Thomisticum*.
- *Summa contra Gentiles*, testo latino dell'Edizione Leonina, riportato nel *Corpus Thomisticum*.
- *Quaestiones disputatae de potentia*, testo latino dell'Edizione Marietti (1953), riportato nel *Corpus Thomisticum*.
- *Summa Theologiae*, testo latino dell'Edizione Leonina, riportato nel *Corpus Thomisticum*.
- *Quaestiones disputatae de malo*, testo latino dell'Edizione Marietti (1953), riportato nel *Corpus Thomisticum*.

- *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, testo latino dell'Edizione Leonina, riportato in *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Rusconi, Milano 1997.
- *De aeternitate mundi*, testo latino dell'Edizione Leonina, riportato in *L'eternità del mondo*, a cura di D. Didero, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2012.

Opere classiche:

- AGOSTINO, *Confessioni*, trad. di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990.
- ARISTOTELE, *Fisica*, trad. di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.
- BOEZIO, *De hebdomadibus*, trad. di P. Porro, in TOMMASO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Rusconi, Milano 1997.
- BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, trad. di Claudio Moreschini, Utet, Torino 1994.
- PLOTINO, *Enneadi*, trad. di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992.

Altre opere:

- G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1995.
- G. K. CHESTERTON, *St. Thomas Aquinas*, Mansion Voice, 2018.
- C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni nel pensiero di E. Severino*, Quadrivium, Genova 1981.
- E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, BUR, Milano 2011.

- D. HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, trad. di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 2009.
- A. KENNY, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- M. MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007.
- P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990.
- P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2019.
- J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 2008.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari 1999.
- *La Bibbia di Gerusalemme*, testo CEI 1971, EDB, Bologna 2002.