

RECENSIONI

LOUIS-MARIE DE BIGNIÈRES, *Le mystère de l'être. L'approche thomiste de Guérard des Lauriers avec la traduction de tous les textes où saint Thomas traite de la "nature de l'être"*, préface de Serge-Thomas Bonino, O.P. (Bibliothèque thomiste, n. 60), J. Vrin, Paris 2007, pp. 454.

ESTE nuevo volumen de la prestigiosa "Bibliothèque thomiste" es la reelaboración de la tesis doctoral de L.-M. de Blignières en la Sorbona sobre la aprehensión de la "ratio entis". A la vez constituye una presentación de la síntesis tomista de Louis-Bertrand Guérard des Lauriers (1898-1988), filósofo y teólogo dominico, que se dedicó a las matemáticas, la filosofía y la teología en varios centros universitarios: Le Saulchoir, Lille, Roma. La calidad y el interés de este trabajo justifica abundantemente esta reseña, aunque hayan pasado varios años desde que fue publicado.

Blignières había publicado antes algunos artículos acerca de las pruebas de la existencia de Dios. En *El misterio del ser* quiere mostrar que la determinación de la *ratio entis* y la profundización en la actividad de la mente son inseparables. En una fórmula especialmente significativa y densa: el hombre es un *ens capax entis* (cfr. p. 97). La mente es capacidad de conocer y de amar el ser, porque existe una armonía entre el alma humana espiritual y la realidad, que se manifiesta especialmente en la belleza.

En una primera parte dedicada al espíritu humano y el ser, el autor pone las bases de su propuesta acerca de la profundización en la *ratio entis* y de la estructura de la metafísica. En el cap. 1º examina la relación entre mente y ser desde varios ángulos: del objeto, del acto, del sujeto y de la misma relación de conocimiento. Un aspecto original consiste en afirmar que, además del binomio *intellectus et ratio*, hay un tercer elemento llamado "pneumatismo" por su maestro Guérard. El autor ofrece un estudio fenomenológico y otro psicológico de estos tres tipos de conocimiento, especialmente del tercero.

La dimensión espiritual o "pneumática" se pone especialmente de manifiesto, en los descubrimientos científicos y la creación artística, que ponen en juego aspectos inexplicables con las solas dimensiones racional e intelectual: anticipaciones, elecciones, sensibilidad estética, como testimonios científicos (Einstein, Bernard, Poincaré, Duhem, etc.) y otros autores.

Después del estudio fenomenológico y psicológico, busca "los fundamentos metafísicos del pneumatismo en la naturaleza de la mente", de la *mens capax entis* (cap. 2º). Existe una correspondencia y armonía entre la realidad y la mente. Pero también la mente pertenece al ser, de otro modo no sería nada. De ahí la fórmula "*ens capax entis*" para expresar de modo metafísico la realidad de la mente, espíritu o alma humana: como *ens* tiene el ser y en cuanto *capax entis* está ordenada a conocer el ser, no sólo el externo, sino también el propio, gracias a la autopresencia del espíritu. «El espíritu pensado y el espíritu pensante son el uno para el otro» (Guérard, cit. en p. 97).

El conocimiento "pneumático" es por connaturalidad. Por ejemplo, en la inducción el espíritu es guiado por la armonía confusamente percibida entre la propia vida

del espíritu y el resto de la realidad: así se buscan hipótesis científicas fecundas. Esta dimensión recibe una luz mayor al considerar la belleza que es como una “antena del ser” (cfr. pp. 106-135). También aquí las declaraciones de los científicos ofrecen una iluminación importante, al mencionar la sensibilidad para la belleza inteligible, el sentimiento de la elegancia matemática.

Blighnières realiza un estudio muy interesante sobre la belleza en el conjunto de los trascendentales, siguiendo un manuscrito sin fecha de Guérard: *Trilogie transcendente*, con el subtítulo: *L'être est vrai – l'être est bien – l'être est beau. Les transcendentaux comme type de rapport* (citado en p. 108, nota 1, pero no en la bibliografía, donde en cambio se menciona otro manuscrito inédito importante: *Triangulation de la ratio entis, référée à: abstraction, séparation, analogie, note pro manuscripto du 6 mai 1976*).

En la percepción de lo bello la captación del *splendor veri* corresponde a la inteligencia y la *complacentia* a la voluntad; pero no se trata de una suma de percepciones intelectual y volitiva: «Lo Bello no es reducible ni a lo Verdadero ni al Bien ni a una mezcla de los dos» (Guérard, cit. en p. 116). Existe una armonía superior englobante del sujeto y del objeto, y por tanto un posicionamiento original de las facultades espirituales de inteligencia y voluntad. Hay una satisfacción del sujeto entero, un sentimiento de plenitud intelectual irreducible al conocimiento noético de la verdad. En esta intelección espiritual hay una doble afinidad con lo bello. Por una parte, la afinidad de lo gratuito, una *sur-finalité*: no es un bien, no es útil, pero sin belleza no nos sentiríamos movidos a investigar ni a vivir. La segunda afinidad es la del doble carácter existencial y sintético de lo bello; eso explica el carácter de connaturalidad de la intelección pneumática.

Según Blighnières, el aspecto general del ente, manifestado en lo bello es el *ens ut communicans*, es decir, la luminosidad, claridad, esplendor de la forma y en definitiva del ser: el esplendor del ser sobre el ente, el chispazo del acto comunicado a una realidad según la medida de inteligibilidad de la forma.

La aprehensión de la belleza no se reduce a la captación conceptual de la forma, sino que incluye una percepción de existencia y de comunión de sujeto y objeto en una síntesis armónica superior. El ser ilumina el ente y hace incandescente su forma. La belleza aparece como el sacramento humano de la comunicabilidad del ser; nos pone en contacto con la sobreinteligibilidad de la realidad en su misterio. Como escribe Plotino, “la naturaleza del Bien irradia la Belleza hacia el exterior”. Si en la verdad se da una comunicabilidad noética y en el bien una comunicabilidad final perfectiva, en la captación de lo bello hay una copresencia de existencias objetiva y subjetiva, una “participación interexistencial”.

La 2ª parte se estructura en torno a los 3 hábitos especulativos propuestos por Santo Tomás de Aquino: ciencia, entendimiento y sabiduría. Según la *S.Th.* 1-2, 57, 2 el hábito del razonar científico depende del hábito de entender los principios; ambos dependen del hábito de la sabiduría, que es el principal, contiene a los otros dos y juzga sobre las conclusiones de la ciencia y sobre los principios. De todos modos, en cada fase está ya implícitamente presente la sucesiva.

En el cap. 3º se estudia la *ratio entis* según el conocimiento racional. El punto de partida es el choque con el existente, en el que el sujeto capta el ser en una realidad concreta sensible, con la colaboración de la potencia sensible más elevada, la cogi-

tativa. Es una captación esencial y a la vez un juicio de existencia, con un acto de adhesión a lo existente. El término alcanzado es la analogía, que muestra la sinfonía del ser.

En el cap. 4º se aborda con el hábito intelectual la *ratio entis*, con la *resolutio* que conduce a entender el ser como separable del ente en virtud del modo mismo en que el ser es inmanente al ente. Blyenburgh sostiene una insuficiencia relativa de las formulaciones clásicas –tercer grado de abstracción, juicio de separación e intuición eidética- y tras un diálogo crítico con Heidegger, ofrece su propia posición: una aprehensión global, a la vez judicativa y quidditativa del ente, que lleva a la conjunción entre la *via resolutionis* (el camino ascendente que va de lo compuesto a lo simple, que son sus causas o principios) y la *via compositionis* (senda descendente desde las causas a los efectos) en un movimiento helicoidal.

Finalmente en el 5º capítulo el autor expone la aproximación sapiencial a la *ratio entis*. Aquí el hábito de la sabiduría desvela al hombre que el ente, a través del ser, muestra a Dios, y que Dios muestra el ser en el ente, en un movimiento circular. Los tres tipos de intelección estudiados se reclaman mutuamente y corresponden a tres itinerarios del tomismo del siglo xx: el camino clásico racional de la analogía, el noético de Maritain, y el de Gilson y Geiger caracterizado por la *separatio* y la participación. El volumen ofrece también tres valiosos anexos: sobre el vocabulario sobre el ser en el *corpus* tomasiano; la recopilación de los textos sobre la *ratio entis*, seguida de una tabla cronológica y temática.

Para terminar quisiera destacar algunos puntos de gran valor y formular algunas sugerencias, para estimular el diálogo sobre temas tan necesarios para una vida humana más plena. Ya en su presentación Serge-Thomas Bonino destaca la calidad de este trabajo, que es de una gran riqueza y contiene una síntesis unitaria de toda la metafísica. En ella es inseparable la determinación de la *ratio entis* y la profundización en la *mens capax entis*. La filosofía primera recupera su unidad y supera la difundida fragmentación en ontología, teoría del conocimiento y teología filosófica. Es coherente con esa unidad la consideración del ser según los tres hábitos especulativos y dentro de ellos las profundizaciones realizadas, con la ayuda de los textos de Santo Tomás y de la lectura de Guérard des Lauriers, que afronta las críticas de Heidegger a la metafísica clásica.

Conviene destacar la capacidad de estudiar con apertura las diversas posiciones para llegar a una síntesis. Concretamente, se complementan bien la aprehensión quidditativa y el juicio, tanto el existencial como el de la *separatio* en sus diversas formas. Encuentran un lugar adecuado la analogía de proporcionalidad y la de atribución. Analogía, participación y causalidad entran de lleno en la metafísica sin unilateralismos.

Para proseguir este arduo camino de explicitar los conocimientos primigenios presentes en todas las personas valdría la pena ampliar el diálogo a otros discípulos del Aquinate, como por ejemplo R. Te Velde, L. Dewan, S. Brock, D. Tweten, F. O'Rourke, A. Llano, A. Millán-Puelles. La propuesta del filósofo español Leonardo Polo y la de algunos discípulos suyos (por ej. J.F. Sellés sobre los hábitos intelectuales) enriquecería el debate.

En su prólogo, Bonino considera discutible la hipótesis de una dimensión pneu-

mática diversa de la noética. Ciertamente es importante destacar la armonía entre el alma humana y el resto de la realidad tanto en la comunicación interpersonal como en el tratamiento de la belleza. Pero esas realidades pueden ser consideradas reconociendo mejor el papel del conocimiento por connaturalidad con las facultades espirituales intelectual y volitiva en su interacción con la sensibilidad, especialmente con el dinamismo de la cogitativa y de las pasiones y sentimientos.

La sabiduría se ocupa también de la negación del ser (cfr. *S.Th.* I-II, q. 66, a. 5, ad 4), pero no parece necesitar de una peculiar intelección pneumática. También aquí puede ser suficiente la inteligencia en colaboración con las demás facultades. La realidad de los cambios en la que algo deja de existir o algo nuevo surge, y la de la multiplicidad y diversidad, en que la que uno no es otro, bastan para una noción de “no ente” tan poco precisa como la primera de ente. El conocimiento intelectual alcanza a tener nociones negativas, que tanto han sorprendido a los que cultivan el análisis lingüístico del hablar ordinario. Ciertamente, la sabiduría abraza intelecto y razón, y contiene el conocimiento por connaturalidad.

Finalmente, vale la pena mencionar la distinción real entre esencia y acto de ser. Según el autor esta distinción se establece con rigor sólo después de llegar a Dios como *Ipsum Esse subsistens*, es decir en un momento de descenso filosófico desde Dios como Causa del ser hacia los entes. Quizá se halle tanto subiendo como bajando. En todo caso el libro me ha recordado la original cúpula helicoidal de Borromini en la Iglesia de Sant'Ivo en los antiguos edificios de la universidad “La Sapienza” de Roma.

LLUÍS CLAVELL

JOHN HALDANE, *Reasonable Faith*, Routledge, Oxford and New York 2010, pp. xii + 202.

L'AUTORE è uno dei principali esponenti del tomismo analitico, corrente filosofica che deve a lui il nome, ma che iniziò con alcuni seguaci di Wittgenstein, come Elisabeth Anscombe e Peter Geach. Negli ultimi venticinque anni, Haldane ha offerto contributi determinanti per il tomismo analitico: la sua mente acuta, la sua abilità nel coniugare analisi e sintesi, la sua capacità di cogliere l'essenziale al di sopra dei meandri in cui si articolano i dibattiti accademici, gli hanno permesso di imporre (con saggi scientifici, conferenze specialistiche e semi-specialistiche, dibattiti pubblici e scientifici) il tomismo analitico come voce degna di rispetto nella riflessione analitica contemporanea. Si deve anche, in buona misura, alla sua influenza, per esempio, l'avvicinamento di Hilary Putnam al realismo aristotelico.

Nel 2004 Haldane aveva raccolto, nel volume *Faithful Reason*, alcuni saggi già pubblicati, rivisti e modificati per farne un tutto completo e unitario. Il nuovo volume riunisce, con lo stesso metodo, altri saggi già pubblicati, introdotti da un capitolo completamente originale, che esplicita il senso del lavoro. I titoli dei due volumi sono speculari e suggeriscono che il primo aveva l'intento principalmente teologico di indagare con la ragione alcune questioni religiose, mentre il secondo ha l'intento filosofico di mostrare la ragionevolezza di alcune affermazioni della fede cattolica. Il risultato risponde pienamente alle intenzioni: il volume ha una completezza e una unitarietà che ne fanno un esempio di genuina ricerca filosofica, e mostra che la filo-

sofia analitica può costituire un valido strumento per la teologia d'oggi, tanto che «le tendenze ad evitare e rifiutare la tradizione analitica, mostrate dai neo-Tomisti e da altri filosofi cattolici, sono inutilmente auto-limitanti» (p. 11).

Certo, Haldane riconosce che la gran maggioranza dei filosofi analitici sono più «dialettici disimpegnati» che «amanti della saggezza» (p. 12), perché, rimanendo legati a un pregiudiziale rifiuto illuministico di ogni apertura all'esperienza religiosa, evitano ogni riferimento alla loro situazione storico-sociale, e trascurano il rapporto tra filosofia e vita. La filosofia continentale non è afflitta da questi limiti ed è per questo, secondo Haldane, che trova maggior rispondenza tra i teologi e i filosofi religiosi. D'altra parte, la filosofia analitica continua senza soluzione di continuità la tradizione aristotelica medievale e moderna, ed è per questo priva dei pregiudizi anti-metafisici e nichilistici connaturati alla riflessione continentale moderna e contemporanea: per questo, una filosofia analitica "corretta", come quella di Haldane, può coniugarsi perfettamente con spunti presi dal pensiero di san Tommaso e proporsi come riferimento attuale per la riflessione cattolica.

La prima delle due parti in cui si divide il libro riguarda il rapporto tra la ragione, la fede e Dio. Il secondo capitolo, intitolato "A Thomistic Metaphysics", presenta un'interpretazione personale della prospettiva metafisica di san Tommaso. Anche se l'accento non è storico, Haldane ha grande rigore esegetico nel mostrare che le affermazioni di Tommaso relative alla sostanza, all'accidente, alla forma, alla materia, all'identità, all'individuazione, alla causalità, agli universali, all'astrazione, all'anima e a Dio possono essere comprese e condivise ancora oggi, alla luce dei risultati raggiunti da autori come Strawson, Putnam e Kripke. Il capitolo è sia un'esposizione sia una difesa della prospettiva realista di san Tommaso; e se, per ragioni di spazio, non può sostenere estesamente tutte le tesi proposte, mostra però che l'approccio all'esperienza ne sta alla base e in che modo possono essere argomentate.

"Metaphysics, common sense, and the existence of God", il terzo capitolo, osserva che sia il realismo classico di san Tommaso sia l'antirealismo sofisticato di alcuni filosofi contemporanei, come Dummett e Putnam, portano al teismo. Questo ci fa ripensare alcuni assunti comuni sulla discussione tra realismo e antirealismo: normalmente, per realismo si intende il naturalismo riduzionista, mentre il realismo tomista è vicino al senso comune e a certe tesi dell'anti-realismo non radicale, in quanto riconosce un significato e un ordine insito nella nostra esperienza. Un tema analogo è trattato nel quarto capitolo, "Meaning, wagers and existential issues", nel quale Haldane sottolinea un aspetto realistico della prospettiva pascaliana di Nicholas Rescher, la cui accettazione pragmatica dell'esistenza di Dio si rivela opposta allo scientismo razionalista, non al realismo classico. L'accettazione pragmatica dell'esistenza di Dio pone la questione del ruolo del desiderio umano quale dato esperienziale della riflessione metafisica: il tema è trattato in "The restless heart: philosophy and the meaning of theism", il quinto capitolo, che critica l'empirismo perché non riconosce che il desiderio umano non può essere appagato nell'orizzonte naturale e lo lascia quindi inspiegato; Peirce, C.S Lewis e san Tommaso, per contro, sono accomunati dal riconoscimento di questo fatto e dai risvolti teistici delle spiegazioni che ne offrono.

La ricchezza e la varietà dell'esperienza umana sono discusse anche nel sesto capitolo, "Finding God in nature: beauty, revulsion and art", che tematizza l'esperienza

estetica: questa testimonia, oltre ogni tentativo di riduzione evolucionistica, l'esistenza di un ordine insito nella natura, il quale non è rappresentazione di Dio, né sua presenza immanente, ma testimonianza della sua opera creatrice. L'arte, a sua volta, non è rappresentazione di un al di là intangibile dall'intelligenza, ma evidenza della somiglianza dell'uomo con Dio, che si manifesta nell'attività poetica.

La seconda parte del libro affronta il rapporto ragione-fede-anima. Il quinto capitolo, "The very idea of spiritual values", sostiene che gli uomini hanno l'esigenza di comprendere il significato della loro vita e di imparare a modulare, di conseguenza, il loro atteggiamento di fronte alla realtà; è un'esigenza *spirituale*, che solo il tecnicismo della filosofia professionalizzata di oggi confina con imbarazzo nella sfera religiosa, mentre la tradizione filosofica classica, in particolare ellenistica, ne faceva il centro della speculazione, a prescindere dalla prospettiva religiosa o metafisica di volta in volta sottesa. Riappropriandosi di questo aspetto imprescindibile dell'esperienza umana, la filosofia potrebbe riscoprire anche la razionalità della religione. Qui è in gioco la religione, non semplicemente la teologia naturale, perché, sostiene Haldane in "Reason, truth and sacred history", l'ottavo capitolo, autori come Putnam e Gallner hanno mostrato in modo convincente che, da una parte, la spiegazione naturalistica e riduzionista della conoscenza è incoerente; dall'altra, che il rifiuto post-moderno della conoscenza *tout court* è auto-confutatorio: perciò si deve riconoscere, sostiene Haldane, che l'uomo è fatto per conoscere e il mondo è fatto per essere conosciuto, ma questa corrispondenza richiede a sua volta una spiegazione e, su questo punto, la rivelazione può trovare una conferma esperienziale.

L'insoddisfazione verso il naturalismo contemporaneo, però, ha anche portato alla ripresa di posizioni neo-idealiste, come quella di McDowell, discussa nel nono capitolo, "Rational and other animals". McDowell, cercando di superare i problemi del naturalismo, ripropone la distinzione di Dilthey tra scienze della natura e scienze dello spirito: i progressi della scienza non ci esimono, per lui, dall'interrogarci sul *senso* del mondo. Haldane lamenta, però, che la separazione scienza-spirito accolta da McDowell concede troppo al naturalismo, perché accetta acriticamente l'assunzione, non suffragata dai risultati della scienza, che tutto nella natura sia riducibile a meccanismo. Che la separazione sia troppo drastica è mostrato dal fatto che McDowell non è in grado di dar conto di alcune capacità cognitive superiori degli animali non umani, che lui considera totalmente immersi nella natura, né del pensiero astratto umano, che presuppone sia un rapporto con il mondo fisico pensato, sia una certa indipendenza da esso. L'eccessiva preoccupazione "anti-medievale" (ossia anti-religiosa) di McDowell non gli permetterebbe di considerare seriamente la posizione aristotelica, che sarebbe in grado di risolvere la questione. La natura peculiare degli esseri umani, il loro *status* spirituale ed eccedente la natura intesa in modo riduzionistico, sono trattati nel decimo capitolo, "Human ensoulment and the value of life", scritto, nella sua versione originale, a quattro mani con Patrick Lee. Contro Robert Pasnau, secondo il quale le affermazioni di Tommaso d'Aquino sull'umanizzazione ritardata degli embrioni metterebbero alle corde l'insegnamento della Chiesa Cattolica sull'aborto, Haldane e Lee sostengono che la tesi di Tommaso dipende da principi metafisici ancora condivisibili, congiunti a tesi embriologiche superate: uniti a quello che noi oggi sappiamo di embriologia, le tesi

metafisiche porterebbero proprio alle conclusioni che la Chiesa Cattolica ha elaborato nel corso dei secoli.

L'undicesimo capitolo, "The examined death", sposta l'attenzione dall'inizio della vita umana alla sua fine. Haldane propone interpretazioni originali di tre argomenti classici per l'immaterialità dell'anima umana, evidenziando i legami di questa tesi con le questioni dell'immortalità e del significato della vita umana. La sua proposta supera la distinzione tra dualismo e materialismo, per sostenere l'attualità (e l'urgente necessità) della concezione aristotelica e tomistica della vita e della morte. Il tema dell'immortalità umana ricorre anche nel dodicesimo capitolo, "Philosophy, death and immortality", una discussione del filosofo gallese Dewi Phillips. Haldane riconosce la parziale correttezza dell'interpretazione offerta da Phillips delle affermazioni religiose circa la trascendenza e, in particolare, l'immortalità: è un'interpretazione che sottolinea l'importanza "umana" di tali affermazioni; ma la metodologia wittgensteiniana proposta da Phillips per il suo recupero "umano" del discorso religioso, non preclude, secondo Haldane, la possibilità di un'interpretazione realista di tale discorso, come ha mostrato Peter Geach, per il quale le affermazioni trascendenti della religione vanno intese in senso letterale. L'interpretazione letterale delle affermazioni religiose è discussa anche nell'ultimo capitolo, "Causes, reasons and grace", che constata come sia diverso il nostro clima culturale rispetto a quello in cui scriveva san Paolo: lui testimoniava la fede in Cristo a uomini che, sotto l'influenza delle scuole filosofiche greche ed ellenistiche, credevano in Dio, o comunque nell'esistenza di un'intelligenza ordinatrice dell'universo. Oggi questa base di partenza è messa in crisi dalla concezione evolucionistica, che cerca di spiegare tutto, anche il "cuore" dell'uomo, in termini naturalistici. Haldane sostiene che la prospettiva evolucionistica presuppone la riduzione di tutta la causalità alla causalità efficiente, ma tale riduzione non è possibile; per questo, l'evoluzionismo spiega forse e parzialmente l'*origine*, ma non intacca il *contenuto di verità* delle nostre credenze relative ai nostri desideri e alla nostra posizione nel mondo: le parole di san Paolo possono ancora illuminare la nostra intelligenza sull'origine e il fine trascendenti del nostro cuore.

Nel titolo, Haldane confessa apertamente la sua fede ragionevole: come san Tomaso, uno dei suoi maestri, egli ci mostra che una ragione autentica, aperta cioè a conoscere la realtà senza pregiudizi e senza rigidità aprioristiche, anche se non può dimostrare tutti i contenuti della fede, può trovare nella rivelazione il completamento di quanto essa stessa riconosce, quindi può accogliere la rivelazione senza negarsi. Può sembrare provocatorio affermare, come fa Haldane, che questo sia possibile anche per la ragione intesa nel senso della filosofia analitica. Ma quella di Haldane non è una provocazione: il suo libro ne è una prova. Naturalmente il libro non risolve tutti i problemi che apre (quale libro può farlo?), ma mostra senza dubbio che la sua proposta, se non l'unica, è una via preferenziale che la cultura e la teologia cattoliche devono considerare, se vogliono ritrovarsi.

PAOLO MUSSO, *La scienza e l'idea di ragione. Scienza filosofia e religione da Galileo ai buchi neri e oltre*, Mimesis, Milano 2011, pp. 620.

QUESTO libro – molto informato e teoreticamente appassionato – muove dall'affermazione e dal riconoscimento della portata veritativa e del valore conoscitivo della scienza, così come è stata metodologicamente impostata e praticata da Galilei, per farsi poi portatore di una idea allargata della ragione, attraverso un percorso il cui filo rosso è fornito dalla storia della scienza moderna, che l'autore ricostruisce in maniera viva e dettagliata nelle sue tappe e figure principali, ma che si intreccia anche con la storia della filosofia. L'autore parte dalla (riconosciuta) evidenza del realismo fondamentale della scienza, e si chiede del perché la più parte degli epistemologi contemporanei sia pervenuta a negare questo realismo. Risponde che ciò è dovuto non alla scienza in se stessa, ma a una certa impostazione gnoseologica, ma infine anche metafisica, che a sua volta nasce da una idea di ragione ripiegata su se stessa e radicalmente chiusa all'esperienza, e che sul versante ontologico si accompagna a una concezione meccanicista della realtà. Questa idea di ragione sarebbe sorta per la prima volta con Descartes. La grande opposizione all'inizio dell'età moderna sarebbe dunque quella tra Galilei e Descartes. È allora in particolare puntando sulla impostazione di Galilei, e separandosi da quella di Descartes, che diverrebbe possibile, secondo l'Autore, elaborare una concezione aperta e non riduttiva della ragione, in modo da fare spazio alla conoscenza propriamente filosofica e alla stessa esperienza religiosa.

Una funzione strategica nel libro è offerta dalla visione galileiana del metodo scientifico: la scienza non deve “tentare l'essenza”, ma considerare soltanto “alcune affezioni” delle “sostanze naturali”; deve basarsi su “sensate esperienze”, cioè su esperimenti; deve articolarsi mediante “dimostrazioni matematiche”, essendo la natura scritta in linguaggio matematico; infine la scienza naturale deve rifiutare il principio di autorità. A differenza del metodo galileiano il metodo di Descartes sarebbe invece caratterizzato da una strutturale separazione dall'esperienza sensibile. Il *cogito* (di cui e in cui abbiamo la certezza dell'esistenza: *cogito/sum*) viene identificato con la *res cogitans*, e questa viene a sua volta separata dalla *res extensa*. In Descartes avremmo allora una negazione della unità originaria fra la ragione (colta nel *cogito*) e l'esperienza (intesa come *res extensa*). Ora, in questa negazione consisterebbe il dogma centrale della modernità, cioè la convinzione che la ragione non può incontrare la verità dentro l'esperienza, che viene deprivata, si potrebbe dire, della sua portata ontologica e rivelativa.

A questa impostazione vorrei muovere alcune osservazioni. In primo luogo il metodo di Galilei nel suo primo carattere (considerare le affezioni, non tentare l'essenza) riguarda le scienze particolari (empiriche), ma non può essere in senso vero e proprio il tratto peculiare della filosofia, che ha come scopo precisamente quello di “tentare l'essenza”, cioè di offrire una mediazione dell'esperienza nella sua totalità allo scopo di metterne a tema il fondamento. Il metodo filosofico è infatti l'esercizio di una pratica della ragione intesa a passare dalle affezioni (fenomeni) al fondamento, per arrivare poi a legittimare i fenomeni muovendo dal fondamento stesso. Il metodo

filosofico è in questo senso riduttivo (= riconduzione delle affezioni al fondamento) e deduttivo (=giustificazione del darsi di qualcosa, cioè di affezioni, a partire dalla condizione, cioè dal fondamento). Si pone qui la questione di quale sia la figura del pensiero che è o che esprime questa relazione con l'“essenza”. Inoltre – seconda osservazione – proprio Descartes ha messo in evidenza che le dimostrazioni matematiche non possono avere la parola determinante quando si tratti di determinare il principio dell'esperienza nella sua totalità. Qui non si tratta di muovere da assiomi, ma (come già ha posto in luce Platone) di regredire al principio anipotetico che legittima gli assiomi e che è il presupposto concomitante di ogni affermazione. Descartes ha individuato questo principio nell'atto del *cogito*, che significa “pondero”, e che è in via primaria non una affermazione di essenza, ma una affermazione di esistenza. Il *cogito* a sua volta rinvia a e trova la sua legittimazione ultima nella *veritas* e nella *veracitas Dei*. Descartes non identifica perciò – mi sembra – *cogito* e *res cogitans*, ma argomenta che proprio perché mi colgo esistente nel *cogito* (*cogito/sum*), posso comprendermi come un cogitante. Descartes passa cioè dall'esistenza all'essenza. Si potrebbe a questo proposito sollevare la questione se non sia proprio questa partenza dal *cogito* (inteso come atto, non come *cogitatio*, fatto) la posizione che ci mette in condizione di porre a tema non (solo) le sostanze naturali (a cui si riferisce non per caso Galilei), ma le nature ideali, le idee essenziali, quelle nature cui si rivolge la ricerca filosofica, e che Kant ad esempio individuava nell'anima, nel mondo e in Dio. In terzo luogo, quanto alla critica nei confronti della modernità come separazione ed opposizione fra ragione e esperienza, osserverei che nella cosiddetta filosofia moderna si presentano anche altre prospettive: ad esempio la critica della ragione kantiana potrebbe venire letta, ed è stata letta, come una teoria dell'esperienza, cioè come un programma di spiegazione del “come” e del “perché” l'uomo ha in generale esperienza, una esperienza che Kant concepisce come una sinergia di intuitività e di pensiero, ovvero di *pathos* e di *logos* – un *logos* del quale viene evidenziata la valenza conoscitiva e teleologica, e anche la portata pratica. Il *logos* costituisce l'esperienza (sicché questa non è affatto estranea alla ragione); dall'altra parte nell'esperienza è dato un momento insopprimibile di *pathos*, ovvero l'esperienza è sollecitata – per usare una espressione di Fichte – da un “urto” che resiste a ogni deduzione. Con altra espressione: l'esperienza non attesta soltanto il vigere di leggi, ma anche l'ineducibile e sorprendente accadere della libertà. Si potrebbe dire allora che se la scienza agisce per mezzo di “sensate esperienze” nel senso di esperimenti, la filosofia è la comprensione di quel globale “esperimento” che è la vita stessa, è interpretazione del senso e spiegazione delle “cause” di quella che Heidegger, lettore di Paolo, chiamava l'“esperienza fattizia della vita”.

In questo senso provo intimo consenso con la ricerca che Musso pratica di una ragione aperta e di una razionalità allargata, che costituisce, a mio avviso, la proposta forte del libro in ambito speculativo. Egli annota che esistono due modi di concepire la ragione: un modo che considera la ragione (umana) come misura della realtà, e implica che ogni novità che si presenti nell'esperienza sia soltanto apparente; un altro modo invece che intende la ragione come una apertura inesauribile, una “finestra” aperta sulla realtà in tutti i suoi fattori, che perciò prevede espressamente la novità e l'imprevisto. Ora, se ho bene inteso, Musso – riecheggiando e declinando diversa-

mente una celebre espressione di Fichte: “la filosofia che uno sceglie dipende da che uomo uno è” – sostiene che la dicotomia tra le due figure della ragione nasce ultimamente da una opzione, dipende cioè dalla posizione che si assume di fronte alla realtà nel suo insieme prima di qualsiasi elaborazione teorica e “quasi inavvertitamente”. Il fatto però che la scelta fra le due posizioni sia una questione di libertà non vuol dire che la scelta stessa sia arbitraria e irrazionale, né che le due opzioni siano equipollenti sul piano della consistenza speculativa. Qui Musso avanza questa metafora: nella penombra che precede l'alba si può volgere le spalle alla luce e non si vedrà altro che le tenebre, oppure ci si può volgere alla luce, e la penombra stessa apparirà come inizio della luce. L'opzione che si affida alla luce (cioè direi, platonicamente, che si volge nel pensare alle essenze, fino al bene al di là dell'essere) è quella che consente di elaborare una comprensione effettiva della realtà. Musso spiega qui che «non è possibile dimostrare logicamente che questa posizione è quella corretta (perché per dimostrare occorre sempre già presupporre qualcosa, e qui la scelta riguarda proprio i presupposti ultimi), ma si può mostrare che se si adotta quella opposta non tornano più i conti, perché si è lasciato fuori qualcosa». Mi chiedo, e chiedo a questo proposito, se la posizione che si affida alla valenza conoscitiva della ragione non potrebbe legittimarsi anche in maniera diretta, benché non deduttiva, legittimarsi cioè in maniera riflessiva, o trascendentale, mostrando che qualsiasi affermare, anche in via dubitativa o negativa, presuppone come proprio fondamento concomitante (ovvero pratica in atto il fatto) che la ragione ponga qualcosa come dotato di senso e affermi qualcosa con la pretesa di dire la verità a proposito di esso.

Delineando la propria idea di ragione intesa come apertura alla realtà in tutti i suoi aspetti Musso sostiene che questa ragione non ha soltanto un aspetto logico, ma deve includere anche l'aspetto analogico e intenzionale. Questo implica riconoscere che la ragione ha a che fare con tutti gli aspetti dell'umano, e in particolare che essa non può essere estranea al sentimento. Musso si pronuncia perciò per una conciliazione fra “la testa e il cuore”, toccando così un punto centrale della ricerca filosofica moderna, e indicando una prospettiva che va oltre il razionalismo (o il logicismo) e l'empirismo, nelle loro varie versioni, anche attuali. Tra ragione e sentimento deve intrecciarsi un circolo virtuoso, per cui la ragione conosce qualcosa, e da qui nasce un sentimento, il quale a sua volta potenzia la ragione, la quale a sua volta conosce meglio il suo oggetto. Musso sostiene anche che in questa sinergia di ragione e sentimento “la prima mossa è sempre della ragione”. Tuttavia se la coscienza (e l'uomo) è una totalità articolata, si potrebbe sostenere che il sentimento è un modo essenziale di agire della coscienza stessa come ricettività, modo che non precede né segue il modo altrettanto essenziale dell'intelligenza come comprensione di ciò che viene ricevuto, ma che sta con l'intelligenza stessa in un nesso di reciprocità finalizzato alla creazione di un'immagine della realtà, o alla delineazione di un suo “aspetto”. Insomma, l'apertura trascendentale della coscienza è insieme *logos* e *pathos*, ragione e sentimento, che sono all'opera, distintamente e insieme, in ogni attuazione determinata dell'apertura trascendentale stessa.

Un altro interessante punto che desidero sottolineare è che l'autore collega l'idea di una ragione aperta con la necessità di riconoscere l'esistenza di «una facoltà originaria e irriducibile della ragione umana capace di cogliere il significato e l'universale

direttamente all'interno della realtà, prima di qualsiasi ragionamento logico e deduttivo». Seguendo Evandro Agazzi, Musso chiama questa facoltà intuizione intellettuale, o anche intenzionalità. Ora, sia l'intuizione intellettuale (dall'idealismo tedesco) sia l'intenzionalità (da Brentano e la fenomenologia) hanno una complessa storia nell'ambito della filosofia moderna. Agazzi e Musso la comprendono, se capisco bene, come la capacità originaria della ragione umana di intenzionare e presentificare la realtà. Una domanda che avevo posto all'inizio di questa recensione è: quale è la figura del pensiero che realizza il rapporto con la realtà essenziale. Mi sembra che qui troviamo una risposta: questa figura è il pensiero non come ragione logica e deduttiva ma come intuizione intellettuale. Verrebbe da dire, con altro linguaggio: il pensiero, come manifestazione dell'essere, è originariamente intuizione intellettuale, cioè capacità di intenzionare e di intenzionarsi, e proprio perché è questa capacità il pensiero è anche ragione logica e deduttiva. Musso aggiunge qui una interessante limitazione, che egli riprende da Galileo: nel caso delle sostanze naturali, tale intuizione intellettuale non è sufficiente a raggiungere una conoscenza completa di ciò che le cose sono in se stesse, cioè della loro "essenza". Rifacendomi a mia volta a Kant (e tralasciando qui di trattare il fatto che Kant non attribuisce all'uomo una intuizione intellettuale) mi chiedo però se questa limitazione non possa valere anche per le sostanze intelligibili, ovvero se essa non riguardi il nostro rapporto 'conoscitivo' con la realtà in generale. L'intuizione intellettuale è l'unità intenzionale originaria di coscienza e realtà, ma la realtà la conosciamo solo attraverso "aspetti", che declinano questa unità intenzionale originaria e manifestano la realtà stessa sempre secondo un profilo, o una sequenza infinita di profili (non in se stessa). Pertanto – direi – la filosofia deve sì mirare all'essenza, cioè passare dalle affezioni al fondamento, e lo può, essendo il centro genetico della coscienza l'intuizione intellettuale, ma questo potere – essendo l'intuizione intellettuale (nell'uomo) produttiva di conoscenza solo in grazia dell'incontro con un'alterità indeducibile – non si realizza in un coglimento totale dell'essenzialità, ma in una comprensione di essa che è da se stessa aperta a ulteriore comprensione. Mi sembra che questa ripresa del tema della intuizione intellettuale in una indagine di storia e di filosofia della scienza rappresenti uno degli impulsi più fecondi di questo assai sollecitante saggio.

MARCO IVALDO

MAX SCHELER, *Politica e morale*, a cura di Leonardo Allodi, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 172.

ESCE per la prima volta in italiano un saggio di Max Scheler (1875-1928), geniale esponente della fenomenologia contemporanea. Il testo affronta una questione cruciale della filosofia pratica, tanto che Scheler stesso la definisce "una sorta di quadratura del cerchio della filosofia pratica", vale a dire la possibilità di conciliare le dinamiche dell'agire politico con le regole dell'agire morale.

La questione va inserita nell'orizzonte teorico descritto nella principale opera etica di Scheler, il *Formalismo etico e l'etica materiale dei valori*, nella quale l'autore definisce la propria impostazione come una forma di *oggettivismo etico*, fondato su una gerarchia di valori che tutti gli uomini sono chiamati a riconoscere e a realizzare, unito a

una *prospettiva personalista*, in cui cioè la persona umana ha il primato sulla collettività, pur difendendo come essenziale nell'etica la relazione interpersonale, vista come *corresponsabilità morale* che lega tutti gli uomini.

Nel testo in esame Scheler individua quattro concezioni fondamentali riguardo alla relazione tra politica e morale. Da un lato, troviamo le teorie *monistiche*, che risolvono uno dei due termini nell'altro: o la morale è ricondotta alla politica, quasi fosse una "politica in piccolo"; oppure la politica è ridotta alla morale, come se non fosse altro che morale applicata al bene comune, una "morale in grande". Sono esponenti della prima concezione Hobbes e Marx, della seconda le politiche "negative" o della non-violenza e la filosofia cristiana medievale. A queste ultime Scheler obietta che la politica non può applicare molti dei principi supremi della morale, come il comandamento dell'altruismo e dell'amore. Le norme di politica e morale devono essere differenti.

Dall'altra parte ci sono le teorie *dualistiche*, incapaci di conciliare politica e morale. Tra queste si pone Machiavelli, che separa completamente morale e politica fino ad affermare che l'uomo politico può trasgredire qualsiasi norma morale, se ciò va a vantaggio dell'interesse dello stato o suo personale. Scheler ritiene tale posizione inadeguata, perché riduce l'uomo ai suoi istinti, e soprattutto all'istinto di potere, ma anche perché è connotata da una «spaventosa mancanza di metafisica e religione» e conduce a una divinizzazione pagana dello stato (p. 94). Machiavelli non ha modo di distinguere tra ciò che nell'uomo politico è frutto della responsabilità per lo stato e ciò che è mera volontà di potere e affermazione personale. Il secondo tipo di dualismo è invece stato inaugurato da Hegel, che ha separato la morale privata o "soggettiva", da quella dello stato, che invece è "oggettiva" perché segue la logica dello spirito universale. Scheler accusa Hegel di aver trascurato sia il carattere unico e irripetibile delle situazioni politiche irriducibili a regole universali, sia l'importanza nella politica dei *leaders* e delle *élites*, così come delle dinamiche irrazionali che influenzano la vita degli stati.

Scheler afferma allora che la politica segue norme diverse dalla morale, eppure entrambe sono subordinate allo scopo di realizzare un ordine di valori che non dipende dalla soggettività e dall'arbitrio dell'uomo, ma ha validità universale ed esprime il destino della persona umana come tale. Grazie al riconoscimento di quest'ordine assiologico, è possibile affermare che l'uomo politico è responsabile del bene comune del suo stato e nello stesso tempo è corresponsabile della salvezza dell'umanità. Dunque, deve agire tenendo conto sia degli interessi particolari del suo sistema politico, sia dei valori universali.

Scheler rifiuta allora tanto la ricerca del potere come fine a se stesso, quanto la sua demonizzazione, quasi fosse qualcosa di intrinsecamente malvagio. L'agire politico scaturisce strutturalmente dall'istinto di potere, ma questo non è né buono né cattivo. Il problema del potere consiste nella sua applicazione. La volontà di potenza di Nietzsche, che intende il potere come un fine in sé, è considerata insensata e avulsa dalla realtà. Ci sembra allora che Scheler implicitamente escluda anche l'esercizio del potere per fini esclusivamente egocentrici, perché ciò sarebbe incompatibile con il rispetto dell'ordine oggettivo dei valori che ogni uomo è destinato a realizzare. Se fosse così, qui ci pare che stia il contributo teorico più importante dato da Scheler alla questione dell'*ethos* della politica e del potere in generale.

Tale ipotesi è confermata da un altro concetto chiave dell'opera, ossia dalla ricorrente espressione "*Bestimmung des Menschen*", che indica il compito assegnato alla persona di realizzare l'ordine oggettivo dei valori. Nella traduzione essa è resa con "determinazione dell'uomo", mentre sarebbe a nostro avviso preferibile tradurla con "missione dell'uomo" (così come fatto nel titolo dell'edizione italiana dell'omonima opera di Fichte) oppure con "destinazione dell'uomo" (come fatto da Simonotti nella traduzione di *Ordo amoris* di Scheler), per significare meglio il fatto che Scheler non intende una *determinazione* guidata da necessità, bensì una *chiamata*, una *vocazione*, che richiede la libera cooperazione dell'uomo ed esprime la sua incomparabile dignità. Se il compimento dell'uomo dipende dalla realizzazione dei valori, l'opportunismo nell'agire politico ha dei limiti ben precisi perché l'agire non può essere rinchiuso nella visione orizzontale e immanente delle lotte per il potere fine a se stesse, ma trova il proprio orizzonte etico nei valori, che salgono dal vitale allo spirituale e hanno una validità, a detta di Scheler «cosmica, anzi metacosmica» (p. 97).

Risulta invece problematica la soluzione data da Scheler a quello che forse è il problema pratico cruciale: in caso di conflitto tra ciò che la coscienza morale indica, alla luce dei principi etici, e ciò che è richiesto dalle circostanze politiche, che cosa deve prevalere? Nella scelta tra la fedeltà ai principi morali e una soluzione che li viola, ma è più efficace, Scheler propende, analogamente a Weber, verso l'agire con responsabilità, ossia per la seconda alternativa. La persona umana ha l'obbligo e il diritto di seguire la propria coscienza, ma l'uomo politico può decidere di sacrificare ciò che la coscienza gli detta e scegliere qualcosa di opposto, se ciò è opportuno per il bene comune. Un'obiezione a questa posizione di Scheler, è che presuppone un uomo politico integerrimo e mai tentato dal male. Trascura il fatto che il potere, pur non essendo in sé un male, è comunque una tentazione per l'uomo, perché sempre rischia di prendere la mano a colui che lo detiene. Trascura anche il fatto che il compromesso a fin di bene è spesso l'inizio di un piano inclinato che conduce all'opportunismo più bieco e quindi all'abuso. Inoltre, Scheler sembra intendere i principi morali come ideali inapplicabili alla vita pratica che devono essere impastati con la terra, quindi eventualmente essere violati, per poter guidare l'agire umano.

Secondo Allodi, autore dell'introduzione, la posizione scheleriana mantiene una inconciliabilità di fondo tra politica e morale a causa della contrapposizione tra vita e spirito che ha caratterizzato le ultime fasi della sua vita e si rivela nell'idea di Dio come spirito impotente. A livello pratico i valori vitali – ambito del politico – alla fin fine sembrano più efficaci di quelli spirituali, che solo indirettamente sono scopi dell'agire politico. La conseguenza più importante di questo dualismo sul piano dell'etica della politica è che le regole rischiano di ridursi, come nel machiavellismo, a pura tecnica per acquistare, mantenere ed esercitare il potere. Allodi cita Guardini per mostrare come per l'uomo politico il richiamo alla trascendenza permetta di ritrovare delle relazioni inaspettate tra politica e morale. Ad esempio, permette di riscoprire umiltà e prudenza come virtù dell'uomo di potere.

Allodi riprende anche un'osservazione di B. Gerl, secondo la quale ciò che ha permesso a Guardini di superare le difficoltà di Scheler è il superamento della sua impostazione esclusivamente fenomenologica, a favore di un ancoramento teologico, mostrando di condividere con la studiosa tedesca l'idea che la fenomenologia sia

strutturalmente incapace di risolvere i problemi ultimi della filosofia. Sebbene sia vero che il riferimento a Dio, persona trascendente, fonte dei valori e autorità da cui ogni potere deriva, risolve facilmente la questione della conciliazione tra morale e potere, ci sembra che il problema indicato da Allodi andrebbe risolto sul piano antropologico ed etico, ancora prima che teologico.

È un problema antropologico, perché riguarda la possibilità di trovare un'integrazione tra le dimensioni umane. Già l'esperienza che l'uomo ha di sé e degli altri rivela che corpo e spirito, spontaneità animale e libertà, si danno secondo una molteplice varietà di rapporti e sinergie. Esistono fenomeni di conflitto tra istinto e spirito, ma anche di collaborazione e integrazione. Basti pensare alla sfera sessuale, la cui conciliazione o contrapposizione alla dimensione spirituale varia a seconda che sia ridotta a pulsione da soddisfare oppure sia integrata in una relazione interpersonale di amore, autentica e profonda. Molti esponenti della fenomenologia realista, come Dietrich von Hildebrand e Josef Seifert, hanno mostrato come la fenomenologia stessa possa aprirsi alla metafisica. In particolare, un'analisi metafisica della persona come forma più perfetta di sostanza permette di giustificare l'unità del soggetto umano, pur nella diversificazione delle sue dimensioni spirituale, psichica e fisica. Il vero ostacolo alla conciliazione tra spirituale e vitale ci sembra allora che sia dato dal rifiuto scheleriano della nozione di sostanza, che impedisce il passaggio dalla fenomenologia alla fondazione metafisica della persona, ancora prima del mancato riferimento teologico.

Il problema è anche etico, prima che teologico. Scheler ha compreso che l'etica si fonda nel dialogo tra la persona e quei valori che non dipendono dall'arbitrio dell'uomo, ma conducono a piena realizzazione la dignità umana. Forse non ha compreso fino in fondo, però, quanto le differenti motivazioni che guidano l'agire umano influenzino la vita morale e soprattutto che la scelta verso l'egoismo impedisce la risposta ai valori. La superiorità dei valori spirituali su quelli vitali si fonda nella struttura della persona umana, in cui la dimensione spirituale – sede della capacità di conoscere, volere e amare – ha un diritto di priorità sulle sfere inferiori perché è quella che propriamente esprime la sua cifra specifica. La trasformazione del potere a fine in sé, rifiutata da Scheler, andrebbe rigettata non solo perché nega il carattere strumentale, intenzionale, del potere, ma anche perché è moralmente ingiusta, in quanto contraddice la dignità della persona, che realizza se stessa nel compimento dei valori, molto più che nel perseguimento dei propri interessi personali.

Due ci sembra siano gli elementi dell'opera di Scheler che rendono preziosa la lettura di questo testo. Il primo consiste nella nozione di solidarietà e corresponsabilità del genere umano secondo la quale il legame tra gli uomini non è ridotto ad un soggettivo e generico sentimento filantropico, ma è inteso come una condizione strutturale della condizione umana che deve orientare tanto l'agire morale, quanto quello politico. Inoltre, è rilevante il riconoscimento del fatto che la politica si differenzia dalla morale perché cerca di rispondere ai bisogni e agli interessi dello stato e non alla questione della vita buona e della salvezza dell'anima e, nello stesso tempo essa ha una radice oggettiva nei valori della persona e nella correlazione tra le persone. In questo consiste la sua sfida e il suo *ethos*: nel riuscire a coniugare ideale e storico, valori e interessi, universale e particolare, la necessità presente e il bene futuro.

ALDO VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma 2011, pp. 368.

L'AUTORE offre, in uno studio articolato, documentato e accessibile, una ricognizione completa e sistematica dei testi dell'Aquinate in cui si affronta il tema della legge naturale. Inizia dall'esposizione delle principali correnti etiche contemporanee, molte delle quali negano l'esistenza di un diritto naturale, con alcune rilevanti eccezioni, per delineare poi l'*iter* storico della tradizione filosofica che precede san Tommaso. Ne emergono tre diverse correnti – sarà Tommaso a distinguerle e valorizzarle sempre meglio – che della legge naturale attestano:

– la *teologicità*: è il caso di Graziano, dove Decalogo e “legge aurea” sono del tutto coincidenti;

– la *biologicità*: è il caso di Ulpiano, per cui la legge naturale si estende a tutti gli animali;

– la *razionalità*: è il caso di Cicerone e Gaio, che notano una medesima ragione naturale nei diversi popoli.

Già dall'opera giovanile *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, seguendo lo schema neoplatonico dell'*exitus* e del *reditus*, Tommaso mostra che *habitus*, virtù e doni che – ci spingono ad agire bene – si possono anche esprimere in forma di precetti. In tal senso, la virtù infusa della carità non si oppone ai due precetti della carità (amore a Dio e al prossimo). Quanto nella volontà è espresso come desiderio ragionevole, l'intelletto lo esprime in forma di precetto, sicché è impossibile – in Tommaso – contrapporre un'etica delle virtù ad un'etica della legge.

Ora, una condotta può essere buona in due modi: o perché direttamente orientata al fine ultimo, o all'ordine tra le cose create (ogni cosa è ordinata ad un fine e alle altre cose). Nel Decalogo, i precetti della prima tavola si distinguono in tal senso, da quelli della seconda. Circa questi ultimi, tutti sono tenuti a non uccidere l'innocente; a meno che Dio stesso non lo esiga – come nel caso di Isacco –, perché la sua Provvidenza vuole ordinare diversamente le cose al fine ultimo: solo in tal caso l'uccisione di un innocente (che prefigura quella di Cristo) diverrebbe lecita, senza per questo far pensare al Dio volontarista e arbitrario, capace di contraddirsi, di cui parlerà Occam.

Dio sarebbe contraddittorio – per Tommaso – solo se ordinasse di derogare ai precetti della prima tavola. Può fare eccezioni per quelli della seconda (l'ordine tra le cose, le persone), nel perseguire comunque un disegno razionale. Sarà Tommaso a ricordare, nella *Summa Theologiae* (I-II, q. 19, a. 10), che l'uomo non deve cercare di comprendere la volontà di Dio, in quanto Provvidenza: il *bonum universi* spetta a Lui; ma limitarsi a cercare di conoscere la volontà di Dio *su di lui*. E, con l'aiuto della grazia, compierla. Unico abilitato a stabilire se tollerare ciò che per sua natura è un male, in vista di un bene maggiore, il *bonum universi*, è Dio; mentre all'uomo è sempre vietato operare ciò che oggettivamente è un male, perché ne venga un bene. Tommaso si oppone così alle etiche *universaliste*, come si opporrebbe oggi alle attuali versioni rivali: utilitarista e deontologica.

Nel II libro del *Commento alle Sentenze*, Tommaso chiarisce che la legge naturale è opera della Provvidenza divina, derivata dalla Legge eterna. L'Aquinate affronta

il tema della *sinderesi*, abito innato dei primi principi (anche se esige l'uso previo di sensi e memoria), premesse di ogni ragionamento pratico. La legge naturale non è un *habitus*, ma piuttosto il contenuto di un *habitus*, che è la *sinderesi*. Qui emerge che «i principi pratici [dell'agire] sono due: la conoscenza e il desiderio, per cui è necessario che nella potenza conoscitiva vi sia una cognizione naturale, e che nel desiderio vi sia un'inclinazione naturale, per cui l'operazione conveniente al genere [ad esempio: mangiare, generare] o alla specie [ad esempio: ragionare, calcolare] sia resa idonea al fine». Esiste poi un'inclinazione della ragione, un desiderare della ragione, che è la volontà: un desiderare retto, se in armonia con il fine naturale e con la forma, che è la ragione stessa. La volontà è il desiderio di muoversi verso il fine, inteso secondo ragione. Ora, la legge naturale abbraccia intelletto, ragione e desiderio razionale (volontà), spingendo l'uomo al perfezionamento naturale – cioè alla virtù –, senza ridursi ai principi della *sinderesi*. Con ciò si evita l'apparente dicotomia tra legge naturale ed etica delle virtù, opposta – ad esempio – dalla Nussbaum.

Nel commentare il III libro, Tommaso spiega come mai sia stato necessario esprimere in una legge scritta, il Decalogo, precetti che dovevano essere evidenti alla coscienza di ognuno: molti sono attratti da consuetudini contrarie, i vizi (la legge della concupiscenza, seminata dal diavolo, che si oppone alla legge naturale); poi la ragione, dopo il peccato originale, può ottenebrarsi: da ciò la necessità di essere indotti al bene, attraverso una certa coazione della legge obbligatoria; inoltre, perché non sia solo la natura a spingere verso le virtù, ma anche il rispetto dei comandi divini. Infine, per poterli meglio ricordare e meditare spesso.

Se i primi principi della *sinderesi* sono noti a tutti, i precetti di legge naturale che ne derivano, iscritti nel cuore di ogni uomo, sono tutti noti solo ai saggi: a causa dei vizi o a causa di un'intelligenza pratica difettosa. Donde l'opportunità del Decalogo, che è la formulazione scritta della legge naturale, che invita a far scaturire i comportamenti umani dalla retta ragione, tramite il ricorso alle virtù. Vedremo poi, in che senso.

Dal Decalogo derivano precetti di secondo livello, che valgono per lo più ma non sempre. Ad esempio, se esiste un obbligo – tendenzialmente valido per chiunque – di restituire al proprietario ciò che gli appartiene, non converrà invece restituire l'arma ad un pazzo che la esige indietro. Infine, nel diritto positivo, un comportamento vietato potrebbe non costituire un male in sé, pur essendo previste pene per i trasgressori. La legge positiva concorre peraltro al bene dell'uomo, avendo per fine ciò che è utile al bene comune, in un determinato momento, in base a certe circostanze. Una legge positiva non dovrebbe mai contrapporsi al diritto naturale, mentre può e deve anzi lecitamente mutare, con le circostanze, nel perseguire il bene comune.

Vengono poi vagliate: la *Quaestio de Operi manuali*, la q. 5 nel *De Veritate*, il *Commento a Giobbe*, il *Commento al De divinis nominibus* e la *Summa contra Gentiles* (libro III). Tutti questi contributi inquadrano la legge naturale nel piano provvidenziale di Dio. Il lavoro, ad esempio, è il modo umano di partecipare alla provvidenza divina, essendo provvidenza a sé stessi, per un'analogia di proporzionalità. Tommaso paragona poi la legge umana positiva al prodotto del lavoro: l'artefatto. Entrambi imitano la natura, ma sono artifici dell'uomo che giovano alla rispettiva utilità, determinati da circostanze mutevoli, che li rendono – diritto positivo e produzione – a loro volta

soggetti a mutamenti. Tuttavia, per produrre artefatti (cose che non c'erano) o leggi positive (regole che non c'erano), si deve sempre ricorrere alla volontà del legislatore o dell'artigiano, che si avvalgono delle mani e della ragione. Perciò, leggi positive ed artefatti derivano pur sempre dalla natura, in tal caso umana: per l'uomo è infatti naturale operare, legiferare e produrre, servendosi della ragione, oltre che delle mani.

La *Summa ad Gentes*, nota che l'uomo è stato dotato da Dio di libertà: pertanto, deve volere il fine ultimo ed i mezzi necessari ad ottenerlo. In quanto libero, l'uomo è *causa sui* nel campo del proprio agire e fare. All'Autore spetta la valorizzazione di una doppia redazione, in questo testo, molto utile alla comprensione del tema in questione, che lascio approfondire al lettore.

Segue, cronologicamente, l'analisi su: il *De Malo*, i commenti all'*Etica Nicomachea*, alla *Politica*, alle *Lettere di san Paolo* e un quaresimale sul tema. Il peccato, in senso ampio, consiste nel non conseguire il fine, in vista di cui si opera: ciò avviene quando la natura non segue la propria inclinazione naturale o chi lavora deroga alla regola d'arte o l'uomo non si adegua alla legge naturale, arrivando perfino a contrastarla (peccati contro natura).

Nella legge naturale concorre un'*inclinazione naturale* (*natura ut natura*) ed una *co-gnizione naturale* espressa in precetto (*natura ut ratio*). Ora, la volontà retta – in quanto appetito razionale – conforma l'inclinazione al precetto della ragione. Il diritto naturale media tra inclinazioni e ragione: non c'è spazio alcuno, quindi, per una presunta *fallacia naturalista*. Il contenuto del diritto naturale non si basa poi sul solo primo principio della sinderesi *bene faciendum, male vitandum*, ma si estende ai precetti della legge naturale, codificati nei Comandamenti. La Rivelazione ci fa inoltre capire che non basta la conoscenza collettiva, con il Decalogo, della legge naturale. E non bastano le sole virtù umane, sopravvivendo il *fomes peccati*, per cui occorre sempre quella grazia che, senza abolire la natura, la eleva.

Infine, l'Autore affronta l'opera più matura dell'Aquinate, sintesi del suo sapere: la *Summa Theologiae*, con il trattato *De Lege* in essa contenuta (I-II, q. 90-108). La *scientia Dei* e la *voluntas Dei* sono la causa della creazione; ma se nel settimo giorno è completa la perfezione prima di tutte le creature (la forma), la perfezione seconda (ciò cui la forma tende, Dio stesso) esige la Provvidenza divina. Ciò che rende stabile la tensione al fine, nell'uomo, è la virtù. La Legge indica così all'uomo il suo vero fine e stimola il ricorso ai mezzi (le virtù). Il principio *esterno* dell'agire morale è dunque la legge naturale, positivizzata nel Decalogo che Dio dona all'uomo; il principio *interno* sono invece le virtù. In tal sede, Tommaso definisce la legge come "*ordinamento della ragione*" al fine, dotato di forza coattiva, che – in quanto legge naturale – appare esprimersi come:

- una determinazione della causa formale (*utrum lex sit aliquid rationis*);
- una determinazione della causa finale (*de fine legis*): la beatitudine in Dio;
- una determinazione della causa efficiente per eccellenza (*de causa eius*): Dio, Legislatore;
- una determinazione della causa materiale (*de promulgatione Ipsius*), cioè la sua positivizzazione scritta nel Decalogo: Dio, Promulgatore.

Ciò implica una scienza architettonica (la legislazione) e la prudenza politica del suo Artefice: Legislatore, Promulgatore e Conservatore della stessa. Tommaso passa

a considerare le virtù come effetto della legge, la cui causa formale è la ragione. La virtù, che già Agostino designava come *ordo amoris*, è innanzitutto un sottomettersi delle passioni (sudditi) al dominio della ragione (autorità). Per analogia, i cittadini del popolo di Dio, per obbedirgli devono sottomettersi alla Legge, che va però interiorizzata grazie alla virtù (specificamente la carità, motore e forma comune dell'agire virtuoso), che – a livello sociale – si esprime innanzitutto come giustizia. Scoraggiare i vizi, significa – indirettamente – stimolare il cittadino all'unico modo efficace di farlo: dotarsi, con l'esercizio, delle virtù che vi si oppongono. In tal senso, la legge prescrive direttamente la giustizia dei cittadini e indirettamente tutte le altre singole virtù, che sta al cittadino esercitare. Ciò che manca, dal nostro attuale punto di vista, è un'idea del ruolo sussidiario dello stato, specificamente per l'educazione etica. Ovviamente, è qui che il liberalismo entra in conflitto con Aristotele e Tommaso, ritenendo lo stato incompetente a dare indicazioni morali, limitandosi alla difesa dei diritti dei cittadini eventualmente lesi.

L'Autore, oltre a ulteriori e preziose analisi della *Summa*, conclude che Tommaso non è un etico della legge (ivi naturale), ma innanzitutto un etico delle virtù, ossia del principio interiore prioritario della morale. La legge e il dovere, sono un ausilio esterno, ma non il fondamento primo della morale. Tommaso, seguendo Aristotele, propone un'etica "di prima persona", ma senza contrapporla ad un'etica di terza persona, come talora accade nei dibattiti attuali, bensì subordinando questa a quella. In Tommaso, il tema del dovere è rilevante, ma prima viene la domanda sul bene della persona, oggetto di desiderio del soggetto agente. Le virtù non sono tanto mezzi o pratiche, ma i costitutivi della dignità della persona, in quanto la rendono più libera e meglio orientata al bene comune. Le virtù implicano la libertà e, come la grazia, non reprimono la natura, ma la elevano.

GIORGIO FARO