

# Filosofia medievale

Di Cristian Mazzoni

Nell'alto Medioevo (prima del Mille) la sede privilegiata della cultura è il convento (o monastero), a partire dal XII secolo la città. Il Concilio Laterano del 1179 stabilì che ogni cattedrale doveva avere una sua scuola. Se all'istruzione nel basso Medioevo avevano accesso anche i laici, l'insegnamento rimase di pertinenza dei chierici. "Universitas" designa la corporazione di mestiere di docenti (magistri) e studenti.

## Patristica e Scolastica

Il distinguo fra Patristica (II-IV secolo d. C.) e Scolastica (dal V secolo al XIV) è posto da "Corso di Filosofia" di Cioffi, Luppi, Vigorelli, Zanette in questi termini:

"la Patristica ha la propria motivazione storica e il proprio baricentro nell'elaborazione e fissazione del dogma cristiano e, a tal fine religioso, usa liberamente gli strumenti messi a disposizione dalla filosofia greca, in particolare neo-platonica; nella Scolastica (pur rimanendo all'interno di una filosofia che, in quanto cristiana, conferma la propria vocazione essenzialmente religiosa) il baricentro si sposta verso il polo propriamente filosofico o razionale della riflessione".

La Scolastica non ebbe come fine la fissazione del dogma cristiano, ma operò a partire da un dogma già fissato. Non si trattava, pertanto, di giungere alla verità, essendo questa già consegnata ad un testo scritto (la Bibbia) interpretato da un'autorevole tradizione (i Padri della Chiesa), ma si trattava di chiarificare il senso della verità rivelata *tramite strumenti razionali*. L'indagine, entro questo contesto, acquista caratteri del tutto difforni dalla modalità d'indagare propria dell'antichità classica, laddove la verità era essa stessa oggetto di ricerca e non era già data in partenza tramite rivelazione. Lo stesso metodo scolastico ha il suo momento fondante nella *lectio*, ossia nella lettura di un'*auctoritas* (non necessariamente la Bibbia, ma anche uno dei Padri della Chiesa o un filosofo pagano ritenuto ispirato) effettuata ad alta voce dal maestro dinanzi al suo uditorio. Dopo la *lectio*, un interlocutore avanza obiezioni alle tesi sostenute dall'*auctoritas*, di modo da consentire al maestro la difesa di quest'ultima, chiarendone così il pensiero. Si noti: le tesi dell'*auctoritas* non sono mai messe veramente in discussione, ma le obiezioni hanno una finalità unicamente didattica. Scolastica è la "filosofia delle scuole": l'accezione è spregiativa e si deve agli Umanisti ("scolastico" è sinonimo di cavilloso, pedante, etc.).

Etimologicamente, "scholasticus" designava, nell'alto medioevo, il maestro di arti liberali, cioè delle arti del trivio (grammatica, logica o dialettica e retorica) e del quadrivio (geometria, astronomia, aritmetica e musica); successivamente, il termine fu esteso al docente di filosofia e teologia.

In una prima fase la Scolastica risente del pensiero platonico (sulla scia di Agostino), poi soppiantato da quello aristotelico a partire dalla seconda metà del XII secolo. Tommaso d'Aquino (1224-1274) farà di Aristotele un'autorità indiscussa.

## Autori e correnti

Della Scolastica bassomedievale segnaliamo i seguenti pensatori:

Anselmo d'Aosta (nato nel 1033, la maggiore figura del XI secolo), Abelardo (1079-1142), Tommaso d'Aquino (1224-1274) e Guglielmo da Ockham (1280-1347).

Nel XI secolo si registra la disputa fra *dialettici* e *anti-dialettici*: i primi sostenitori del ricorso ai metodi grammatico-logici per la risoluzione di ogni problema dottrinale (teologico), i secondi fedeli al senso letterale delle Scritture e al ricorso unico alla fede (contrapposta alla ragione). Esempio – si tratta della cosiddetta "controversia eucaristica": la presenza del corpo di Cristo nell'ostia è rifiutata dai dialettici in quanto contraddittoria ("questo – il pane - è il corpo di Cristo", ma "pane" è altro, cioè distinto, da "corpo") è ridotta a pura allegoria (il corpo di Cristo è simbolicamente presente nel

pane, non realmente), mentre è decisamente affermata dagli anti-dialettici (è il corpo reale di Cristo che viene offerto ai fedeli).

Di Anselmo è da ricordare la **prova ontologica dell'esistenza di Dio** presentata nel *Proslogion*.

Nel *Monologion* (discorso di chi ragiona fra sé e sé) Anselmo cerca di dimostrare l'esistenza di Dio e di risalire ai suoi attributi in modo unicamente razionale, senza appellarsi alle Sacre Scritture, ma solo "all'evidenza della verità". Sono qui fornite prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio (dalla perfezione del creato al suo creatore, etc.). Questa pratica *a posteriori*, in quanto razionale, non necessita dunque di alcun preliminare atto di fede ed è aperta al non credente.

Nel *Proslogion* chi si interroga è un credente e precisamente questi cerca di chiarirsi con la ragione circa che cosa la fede dice di Dio. La dimostrazione dell'esistenza di Dio è svolta qui *a priori*, ossia a partire dall'*idea* di Dio (presente nella mente non soltanto di chi crede, ma anche di chi non crede – giacché anche ci dice in cuor suo "Dio non esiste", ha in mente qualcosa dicendo "Dio") e non dall'esperienza del creato. Ora, noi crediamo che *Dio è ciò di cui nulla può essere pensato più grande* (altrimenti detto: Dio è somma perfezione). Questo è ciò che pensa pensando il concetto di Dio il credente, ma anche ciò che pensa il non-credente. Ne discende che a Dio deve inerire necessariamente l'esistenza, perché se esso fosse non-esistente, intesa l'esistenza come una perfezione, sarebbe sempre pensabile qualcosa di più perfetto, ossia uno con tutti gli attributi di Dio e in più l'esistenza. Lo stesso non credente, dicendo che Dio non esiste, cade in contraddizione, infatti, dicendo "Dio" (soggetto) pensa qualcosa (cioè ciò di cui nulla può essere più grande o perfetto), ma dicendo di Dio che non esiste, dice con ciò che ciò di cui nulla può essere pensato più perfetto non è ciò di cui nulla può essere pensato di più perfetto (infatti posso pensare uno in tutto e per tutto come Dio ed in più esistente).

## **Abelardo**

### ***Etica (Nosce te ipsum)***

E' qui avanzata una distinzione di fondo fra: 1) azione e intenzione; 2) avere una certa volontà (o inclinazione naturale) e acconsentire alla propria inclinazione.

Circa la 1), valgano i seguenti esempi: uno, andando a caccia, uccide accidentalmente un altro; uno, avendo intenzione di assassinare una certa persona, si arma di tutto punto, la raggiunge, ma la trova già morta. Ora, nel primo caso non si può concludere dall'azione (l'uccisione) l'intenzione (uccidere), così come nell'altro non si può concludere dall'assenza di azione (non ha ucciso), l'assenza d'intenzione.

Circa la 2). Una cosa è desiderare fare o possedere, altro acconsentire al proprio desiderio. Se uno, passando vicino ad un frutteto e vedendone i frutti, è preso dal desiderio di mangiarne uno, può comunque opporsi a quel desiderio e non dar seguito all'azione corrispondente (rubare il frutto per mangiarlo). Alla stessa maniera, chi brama una donna altrui, può opporsi alla propria inclinazione naturale e non tradurla in atto.

Ciò che vogliamo (ciò cui incliniamo naturalmente) non dipende da noi, ma dipende da noi assecondare o meno il nostro desiderio.

In tutta sintesi: l'azione non segue direttamente la volontà (il desiderio): a che la volontà (inclinazione naturale) si traduca in atto occorre infatti il nostro assenso. La libertà dell'uomo non sta nel poter volere altrimenti da quello che vuole, ma nel poter acconsentire o meno alla propria volontà (inclinazione naturale). In ciò, cioè nella possibilità di opporsi alle proprie pulsioni naturali sino a vincerle, riposa la possibilità stessa dell'azione morale. Se, infatti, l'azione seguisse direttamente alla volontà, non avendo noi alcun potere su quest'ultima (questa è la concezione dell'ultimo Agostino), non esisterebbe alcun merito o colpa da parte nostra sia nel fare il bene, sia nel fare il male.

La distinzione fra volontà (desiderio) e consenso alla volontà è elaborata da Abelardo in opposizione a Bernardo da Chiaravalle, per il quale il semplice desiderare, ad esempio, di giacere con una donna, sarebbe già peccato (ciò secondo il dettato delle Scritture, in cui si comanda "non

*desiderare* la donna d'altri"). Abelardo, viceversa, definisce il peccato non in termini di desiderio (quella che chiama "volontà"), ma di consenso alla volontà (pg.42. Qui e in seguito mi riferirò all'edizione dell'Etica curata da Massimo Parodi e Marco Rossini nelle edizioni Bruno Mondadori). Analizzo qui di seguito la concezione del "peccato" di Abelardo non in riferimento al rapporto volontà/consenso alla volontà, ma in riferimento al rapporto azione/intenzione.

Il peccato non è determinato dall'azione (o dall'omissione), ma dall'intenzione, né l'azione può aggiungere alcunché alla colpa, né l'omissione sottrarre alcunché (pg. 50). Così chi non ha ucciso poiché colui che voleva uccidere era già morto, non è meno colpevole di chi, volendo uccidere, ha ucciso.

Per lo stesso motivo, chi ha ucciso non volendo uccidere non ha peccato.

Ha intenzione di fare una cosa chi acconsente in cuor suo alla volontà di fare quella cosa.

Abelardo deriva la bontà dell'azione da quella dell'intenzione e non viceversa (pg. 86). Accade quindi che la stessa azione sia "buona" se compiuta con intenzione buona e "cattiva" se compiuta con intenzione cattiva. Esempio: se io offro un gelato ad un malato di diabete non sapendolo come tale, ma supponendo di fargli cosa gradita, la mia azione è buona, ma se offro del gelato ad un malato di diabete sapendolo come tale e col solo proposito di arrecargli gratuitamente un dolore, la mia azione è cattiva. Esempio: se uno giace con una donna sposata non sapendola come tale.

L'intenzione buona è definita precisamente come "l'acconsentire solamente a ciò che riteniamo gradito a Dio", ossia: chi acconsente a fare un'azione in quanto la ritiene gradita a Dio e non acconsente a farla non ritenendola a lui gradita, ha un'intenzione buona. Chi viceversa, acconsente a fare ciò che ritiene non si debba fare in quanto sgradito a Dio, non ha intenzione buona; acconsentendo a fare quell'azione, egli ha per ciò stesso già peccato, anche se quell'azione non dovesse mai tradursi in atto (in proposito vedi sopra).

Quest'impostazione del problema etico, come si nota chiaramente, attribuisce un ruolo fondamentale all'intenzione (tant'è che sarà chiamata "Etica dell'intenzione").

Essa presenta tuttavia tutta una serie di difficoltà teoriche (e, soprattutto, teologiche) cui Abelardo dovrà far fronte.

In particolare, l'opinione comune ritiene che esistano azioni in sé buone e azioni in sé cattive (mentre Abelardo fa discendere la bontà meno dell'azione unicamente dall'intenzione). Così, se anche uno giace con una donna sposata non sapendola come tale, ciò non toglie che egli abbia commesso un'azione che in sé è un male e costituisce peccato (giacere con donna sposata è peccato). Non si può dire, come fa Abelardo, che costui non abbia commesso un'azione malvagia. La cosa risulta ancora più palese in riferimento al caso degli infedeli che hanno ucciso i martiri: pensando costoro di fare cosa gradita a Dio, si dovrebbe concludere, secondo Abelardo, che l'azione da essi compiuta sia un bene.

Secondariamente (ed è cosa ben più grave), nelle Scritture si parla a più riprese di coloro che hanno peccato per ignoranza, associando inoltre una punizione a tale peccato (per quanto esso sia, appunto, dettato dall'ignoranza): il riferimento sono gli infedeli, i persecutori dei martiri, gli assassini di Cristo, etc.

Ora, siccome la loro azione, per quanto non sottesa da una cattiva coscienza (erano anzi convinti di fare una cosa gradita a Dio), è chiamata "peccato", da ciò segue che il peccato non tiene conto dell'intenzione ma unicamente dell'azione. Ancora più inspiegabile è come Dio possa punire costoro, senza che questi abbiano una colpa (pensavano anzi di fare cosa gradita a Dio).

Abelardo si trova così costretto ad inserire dei correttivi rispetto alla sua posizione originale (sopra descritta), i quali non fanno che indebolire il sistema e produrre incoerenze a più livelli.

Ad esempio dirà (pg. 88), stante la derivazione della bontà dell'azione da quella dell'intenzione, che è da dirsi "buona" solamente l'intenzione sorretta da un giudizio retto: così se io faccio una cosa ritenendola gradita a Dio, ma mi sbaglio nel mio giudizio, l'intenzione (e, quindi, per conseguenza

anche l'azione) non ha da dirsi "buona", ma "malvagia".

Alla stessa maniera dirà (pg. 96) che v'è un duplice senso in cui il "peccato" e il "peccare" possono essere intesi: in riferimento all'intenzione (ossia in senso proprio) e in riferimento all'azione.

Così, se uno fa una cosa sgradita ha Dio ritenendo di fargli cosa gradita, in un senso (secondo l'azione) ha peccato, in un altro (secondo l'intenzione) no. Tuttavia, in senso proprio, costui non ha peccato. Quella che prima era la definizione di "peccato", ora, stante l'evidenza contraria delle Scritture, diventa la definizione di "peccato" in senso proprio.

### **Logica Medievale: la disputa circa gli universali**

I termini della questione sono posti nell'**Isagogè** di Porfirio (233-305). Quesito: circa gli universali, ossia i generi e le specie, si domanda 1) se siano realtà esistenti di per se stesse o 2) soltanto concezioni poste dalla mente, e, se sono realtà esistenti di per se stesse, 1) se sono corporei o incorporei, e 2) se hanno una esistenza separata o meno dalle cose.

La questione sembra banale per noi moderni, ma non lo era per gli antichi. Infatti accade che si dica "uomo" dei molti distinti (infatti ogni uomo si distingue da un altro). Il problema è che dire "Giovanni è uomo", "Marco è uomo", etc., essendo Giovanni distinto da Marco, è come dire l'uno del due. Infatti ogni termine denota un oggetto determinato, e se denota questo oggetto, essendo questo distinto da quello, non può denotare anche quello. Un nome comune è qui pensato sul modello di un nome proprio, e questo pone il problema.

Soluzione platonica (**ante rem**): gli universali denotano non i singoli, ma le idee di cui questi singoli sono la manifestazione fenomenica (idee che sono singolari: Uomo è uno solo, Cane è uno solo, etc.). Anche se sembra, dicendo "Giovanni è uomo.", "Marco è uomo.", etc., che diciamo il medesimo del distinto, in verità stiamo sempre dicendo medesimo del medesimo (cioè dell'idea di Uomo).

Soluzione aristotelica (**in re**): gli universali, ad es. "uomo", non denotano i singoli uomini, ma la forma Uomo, che è sempre la medesima in ogni uomo (è una per tutti quanti gli uomini), salvo che, legandosi a questa particolare materia piuttosto che a quella, crea la distinzione fra questo e quest'altro uomo (è l'unione della forma Uomo, che è la medesima, con questa o quell'altra materia, che pone la distinzione fra Giovanni e Marco).

Concettualismo (**post rem**): gli universali denotano non cose, ma concetti (ricavati dalla mente a partire dagli oggetti per via di astrazione). "Uomo" denota il concetto di uomo.

Nominalismo in senso forte: i concetti generali, cui corrisponderebbero i termini universali, non esistono affatto nella mente (non mi figurerò mai, per quanto io mi sforzi, un uomo che non è questo o quello – cioè che non è un individuo -, ma è un uomo in generale). Gli universali si riducono alla capacità convenzionale attribuita ad alcuni termini (quelli posti come universali) di rinviare ad una pluralità di individui (a differenza dei termini singolari che rimandano ad un solo individuo). Ossia: il termine "uomo" è un universale in quanto rimanda a tutti quelli che per convenzione s'è stabilito di chiamare uomini (che sono molti), e non solo ad un oggetto singolo.

Ora, è chiaro che la negazione della sostanzialità degli universali, crea una difficoltà notevole di ordine teologico: infatti con ciò è negato che il distinto (cioè ciò che è distinguibile, come Giovanni e Marco) possa essere, in sé stesso, il medesimo. Infatti tanto Platone, quanto Aristotele, ammettevano che, pur distinguendosi Giovanni da Marco,

- per Platone: in sé (non fenomenicamente), essi sono il medesimo (l'idea di Uomo è una);

- per Aristotele: pur distinguendosi Giovanni da Marco, la distinzione riguarda la materia, dalla cui unione con la forma si produce il distinguo, non la forma, che, in sé è in ambedue i casi la medesima (la forma Uomo è una per tutti gli uomini).

Il problema di ordine teologico è evidentemente questo: posta l'affermata (nei Vangeli) unità delle tre persone divine (Padre, Figlio e Spirito Santo), se si nega che il distinto possa essere in sé il medesimo (e questo è quanto facevano concettualisti e nominalisti), si nega verità all'affermazione dell'unità delle tre persone divine, che, essendo tre, come è detto ("tre persone divine"), sono dei distinti.

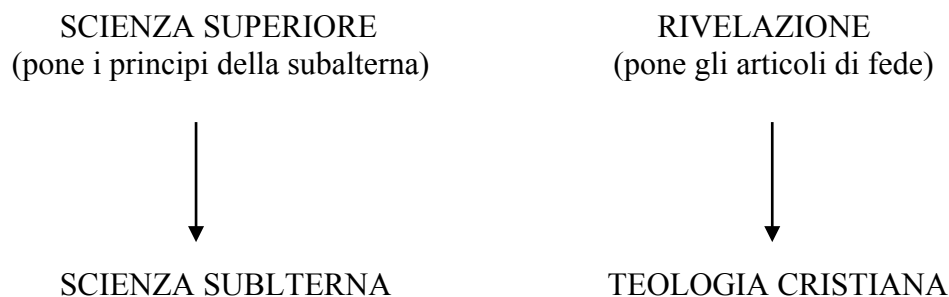
# Tommaso d'Aquino

## Rimozione del dissidio ragione e fede.

Tommaso critica la posizione per cui le verità di fede non sono dimostrabili per via di ragione (secondo questo approccio, la fede sarebbe la ragione di se stessa) e la tesi per la quale in conseguenza la teologia cristiana non è scienza. Teologia cristiana è il discorso su Dio fondato sulle scritture, ossia sulla rivelazione: essa viene distinta dalla teologia razionale, o naturale, intesa come il discorso su Dio fondato sulla ragione (ad esempio la teologia aristotelica), e quest'ultima viene a sua volta distinta dalla filosofia intesa in generale come discorso razionale esteso ad ambiti che non riguardino il solo Dio (ad esempio l'indagine naturale).

La teologia è scienza in senso aristotelico.

Ogni scienza, secondo Aristotele, o muove da principi di per se stessi evidenti, o trae come propri principi, principi dimostrati da una scienza superiore: in quest'ultimo caso, la scienza i cui principi sono dimostrati da un'altra scienza si chiama "subalterna" rispetto a quella. Ora, la teologia (o dottrina sacra) è scienza subalterna nel senso che i suoi principi sono direttamente rivelati da Dio (la rivelazione divina costituirebbe la scienza superiore detta "scienza divina rivelata"). A partire da tali principi la teologia muove le proprie dimostrazioni sino a giungere a conclusione. I principi rivelati sono creduti per fede. "Credere" vuol dire supporre tali principi rivelati come veri (seppure non in se stessi auto-evidenti alla ragione). In questo senso la teologia è scienza subalterna al pari di altre scienze subalterne.



Dal momento che la ragione stessa (strumento della filosofia) è data da Dio agli uomini, ciò che è ricavato per via di ragione a partire da principi auto-evidenti alla ragione o noti sulla base dell'esperienza (per induzione), *non può essere in contraddizione* con ciò che è concluso a partire dai principi da Dio rivelati e creduti per fede (ossia, la filosofia, intesa come discorso razionale in generale, e la teologia razionale, intesa come discorso razionale su Dio, non possono essere in contraddizione con la teologia cristiana), né può esservi contrasto in generale fra verità di fede (gli articoli rivelati da Dio) e verità di ragione (come quando con la ragione è conclusa la falsità di un articolo di fede). Se, dunque, v'è disaccordo, questo si spiega con una scorrettezza degli argomenti di ragione (c'è un errore nel ragionamento): si tratterà perciò di ripercorrere il ragionamento e rinvenire l'errore.

Ora, fra gli articoli di fede, alcuni, secondo Tommaso, sono dimostrabili (ad esempio l'esistenza di Dio), altri no: questi ultimi rientrano in quello che è detto "mistero della fede", ad esempio il dogma della trinità per cui essa è assieme tre persone distinte ed una sola. Siccome vi sono articoli di fede (oggetto della rivelazione) non dimostrabili razionalmente, e siccome la teologia muove nella proprie dimostrazioni anche da tali articoli, è evidente che potranno darsi delle conclusioni teologiche non attingibili per via di mero ragionamento, ossia vi possono essere delle conclusioni a partire da articoli di fede, le quali, pur non essendo contraddette dalla ragione, non sono dimostrabili per via di ragione. Questo è il motivo per il quale la teologia razionale è soltanto una

parte della teologia cristiana, quella, appunto, fondata sulla sola ragione. Del resto, come visto, la teologia razionale è a sua volta solo una parte della filosofia, ossia quella che ha ad oggetto Dio.

*Conclusione:* fra verità di fede o verità concluse a partire da verità di fede e verità di ragione, non ci può essere mai disaccordo. Tuttavia non tutte le verità di fede o concluse a partire da articoli di fede sono dimostrabili razionalmente.

La ragione, dimostrando alcune verità di fede (articoli rivelati), è tuttavia utile alla fede stessa, poiché può predisporvi. Infatti per poter credere alla rivelazione devo innanzitutto credere nell'esistenza di Dio, la quale può essere dimostrata, secondo Tommaso, per via di ragione. La ragione dimostrerà perciò i cosiddetti *preambola fidei*. Tali dimostrazioni, in quanto hanno ad oggetto Dio, sono parte della teologia cristiana, per quanto, in quanto condotte per via di sola ragione, ne costituiscono quella parte che essa condivide con la teologia razionale.

### **Dimostrazione dell'esistenza di Dio**

L'esistenza di Dio non è un principio evidente per la ragione. Tuttavia può essere dimostrato per via di ragione.

Tommaso rifiuta la dimostrazione a priori di Anselmo. Infatti essa parte dalla nozione di Dio come "ciò di cui nulla può essere pensato di più grande". Tuttavia, tale nozione può essere assunta dal credente, ma non dal non-credente (alcuni filosofi hanno detto che Dio è materia o corporeità, etc.). Essa implica pertanto la fede.

Una dimostrazione dell'esistenza di Dio per via solamente razionale può svolgersi soltanto a posteriori, ossia a partire dalle cose (cioè dall'analisi della realtà empirica).

La dimostrazione è condotta secondo le cinque vie:

- 1) Movimento (ciò che vale per il movimento, alla maniera aristotelica, vale in generale per il mutamento in tutte le sue forme: quantitativo, qualitativo, sostanziale e locale). Esiste il movimento. Ora, tutto ciò che si muove deve essere stato mosso da altro, ma quest'altro a sua volta deve essere stato mosso da altro ancora e così via. Per non retrocedere all'infinito, bisogna ammettere un'entità prima la quale abbia dato inizio al moto pur non essendo essa mossa da altro. Alla stessa maniera: ogni mutamento è passaggio dalla potenza all'atto, ma ciò che determina il passaggio dalla potenza all'atto deve essere già in atto (una cosa diviene da fredda a calda per opera di un'altra cosa che è già calda in atto). Per evitare una retrocessione all'infinito bisogna ammettere un'entità che è causa prima del passaggio di ogni altra cosa dalla potenza all'atto, essendo essa stessa già in atto, ossia immobile ("immobile" vuol dire immutabile).
- 2) Causa efficiente. Tutto ciò che esiste ha una causa. Così ognuno è figlio di qualcuno, etc. Per non retrocedere all'infinito (di causa in causa della causa, in causa della causa della causa, etc.) bisogna ammettere una prima causa incausata, cioè che è causa di se stessa.
- 3) Contingenza del mondo. Tutto ciò che è, è contingente, ossia è, ma avrebbe potuto non essere, è, ma domani può cessare d'essere così come oggi è sorto (si nasce e si muore, etc.). Dal momento che tutto ciò che è potrebbe non essere, nulla esclude che vi possa essere stato un tempo in cui non c'era. Ma, se così fosse, come potrebbe essere poi sorto, se per ogni cosa deve esistere una causa. Si postula dunque l'esistenza di qualcosa (Dio) che, a differenza del mondo, ha in se stesso la ragione della sua esistenza, ossia qualcosa che necessariamente esiste e da cui avrebbero tratto origine le cose (le quali, invece, avrebbero in se stesse potuto non esistere).
- 4) Perfezione. Ogni cosa è posta in un grado sempre maggiore di perfezione. Ora, se una cosa è più perfetta di un'altra della quale un'altra è più perfetta, etc., io debbo avere la nozione della perfezione somma (sulla base della quale valuto e graduo le varie perfezioni). Tale nozione di somma perfezione è la nozione di Dio.

- 5) Ordine finalistico. Tutto è dotato di una sua finalità, anche esseri del tutto privi di ragione e che, come tali, non possono essersi dato autonomamente un fine: il mondo è, cioè, perfettamente organizzato. Ciò implica la presenza di una mente ordinatrice.

### **Teologia negativa**

*A posteriori* ciò che Dio risulta è la causa universale delle cose: ciò non significa ancora pensare Dio in se stesso. E' come dire: definito un martello come uno strumento atto a conficcare i chiodi, con ciò non sappiamo ancora che cosa un martello è *in se stesso*, ossia com'è fatto. Ora, è poiché Dio è Dio che esso è la causa prima universale e non, viceversa, egli è Dio poiché è la causa prima universale (la ragione del suo essere causa prima universale sta nel suo essere Dio). A noi, tuttavia sfugge l'essenza propria di Dio, la quale può essere colta soltanto in due modi:

1) in negativo, cioè per quello che non è: così Dio sarà privo di tutte le imperfezioni che presentano le cose create: Dio non è composto, finito, limitato, etc.

2) in positivo, ossia come colui che possiede in massimo grado quelle perfezioni che pure, sebbene in grado inferiore, sono nelle creature: Dio è somma intelligenza, bellezza, bontà, etc.

In ogni caso, non risulterà mai per noi possibile concepire Dio in se stesso, ma sempre *a partire da altro*.

### **Ontologia**

In un "ente" (esistente), cioè in qualsiasi oggetto che diciamo "reale" e non "di fantasia", coesistono due aspetti: ciò *secondo cui* esso è (l'essenza o definizione o, come dice Tommaso, la "natura") e il fatto che esso esiste (l'esistenza). Perciò un uomo che ho qui davanti ha una certa essenza o natura ed, al contempo, esiste. Per quanto in un ente l'essenza e l'esistenza siano congiunte, io con un atto di pensiero posso disgiungerle: potrei ad esempio pensare la definizione di una certa categoria di oggetti senza sapere ancora se a quell'essenza si è aggiunta o meno l'esistenza, cioè se quegli oggetti esistono o meno nella realtà. Nella definizione o essenza di determinati oggetti (gli angeli), si fa riferimento alla sola forma (poiché essi sono privi di materia), nella definizione di altri (come l'uomo), si fa riferimento sia alla forma, sia alla materia (l'uomo ha un'anima ed un corpo e non sarebbe perciò tale senza possedere entrambi). Ora, l'essenza, in se stessa, non è ancora esistenza. L'esistenza è chiamata da Tommaso atto d'essere. Essenza e l'esistenza stanno fra loro in rapporto di potenza ad atto: in potenza l'essenza è esistenza. Dio è l'unico ente in cui essenza ed esistenza coincidono (l'esistenza è l'essenza di Dio) o, se si preferisce, l'unico ente che è già esistente in atto. In un ente qualsiasi che non sia Dio, si dice che l'essenza *precede* l'esistenza. Sarà perciò Dio, in quanto già esistente in atto, a portare ogni essenza all'atto d'essere (all'esistenza). Tutti gli enti che non sono Dio sono inoltre limitati nella loro esistenza dalla loro propria essenza: ciò va inteso nel senso che l'atto d'essere esiste in vari gradi che variano a seconda dell'essenza di una cosa. Ad esempio, una sostanza, che per definizione "sussiste in se stessa", ha un atto d'essere maggiore del suo accidente che, per definizione, esiste solo in una sostanza; una sostanza spirituale ha un maggior atto d'essere di una materiale: infatti la prima non ha bisogno di un corpo per esistere, ma le basta la sola forma, la seconda, invece, ha bisogno sia di una forma che di una materia. In generale un ente ha tanto meno atto d'essere quanto più abbisogna d'altro per esistere. Gli enti si ordinano perciò in una gerarchia secondo le loro rispettive essenze (le quali implicano un diverso grado d'atto d'essere per ognuna), a partire da quelle che hanno meno atto d'essere, sino a quelle che ne hanno di più (Dio è all'apice in quanto puro atto d'essere).

Tommaso cerca di inserire la figura di un Dio creatore (atto puro d'essere) entro la dottrina aristotelica.

### **Etica**

Il fine per ogni cosa (il suo proprio bene) risiede nella realizzazione della propria natura, cioè nel realizzare (attualizzare) pienamente la propria potenzialità. Ogni cosa ha in se stessa delle capacità attive che, opportunamente messe in opera, le consentono la realizzazione del proprio fine.

Ora, l'uomo, fra tutte le creature, è l'unico dotato d'intelletto, ossia tale da poter sapere anticipatamente grazie all'intelletto quale sia il proprio fine, in modo da poterlo così realizzare pienamente e consapevolmente.

L'uomo è un'entità complessa (ha natura complessa), sicché plurali saranno i suoi fini: 1) come entità esistente (al pari dei vegetali) tenderà a conservare se stessa (auto-conservazione) 2) come animale tenderà al proprio benessere biologico (nutrimento) ed alla propria riproduzione (perpetuare la specie), 3) come essere razionale il fine dell'uomo è la piena attuazione della facoltà razionale. Dal momento che quest'ultimo fine è ciò che distingue l'uomo dagli altri animali, ossia che ne fa un uomo, ne consegue che fra i fini naturali dell'uomo è anche il più importante. La piena attuazione della facoltà razionale si ha quando ci si comporta secondo *virtù* e *giustizia*, sia nella vita pratica, sia teoretica (di studio). In ciò, era già Aristotele.

Tommaso non ritiene, tuttavia, a differenza di Aristotele, che la felicità conseguibile in una vita di studio sia il sommo bene. **Sommo bene** per l'uomo, ossia piena realizzazione della propria natura razionale, consiste nella *beatitudo*, ossia nella contemplazione di Dio riservata alle anime in Paradiso. Per quanto tale stato venga a dipendere senz'altro da una grazia divina (la fede, la carità e la speranza sono doni di Dio), esso viene a costituire il fine ultimo e sommo dell'uomo, la piena realizzazione della sua natura.

### **Politica**

Esistono tre ordini di leggi: divina, naturale e civile (o umana). La seconda è l'emanazione delle prima e la terza deve non contravvenire a nessuna delle due che la precedono. Ascoltando la voce della natura, l'uomo ascolta la voce di Dio. La voce della natura è attingibile per via di ragione.

Dalla natura (e, quindi, per natura), l'uomo ha ricevuto tre inclinazioni: 1) come tutti gli esistenti, tende a perseverare nell'essere; 2) come tutti gli animali tende alla procreazione ed al nutrimento; 3) in quanto uomo tende all'esercizio della ragione ed alla socialità.

L'uomo è naturalmente politico, ossia è portato per natura alla vita di società. Tommaso, come Aristotele, evince questo in specie dal linguaggio, che l'uomo possederebbe per natura. Ora, se l'uomo ha il linguaggio quale dono di natura, vuol dire che la natura l'ha predisposto alla vita sociale (infatti il linguaggio serve a comunicare).

Sono distinte, secondo l'uso aristotelico, tre forme di governo sulla base del numero dei governanti: a ciascuna di essa si oppone una forma deviata (cattiva). Il governo di uno solo è detto monarchia, quello di pochi aristocrazia e quello di molti politeia (o politia). Le forme degenerate sono rispettivamente la tirannide, l'oligarchia e la democrazia. Le forme buone si distinguono da quelle degenerate perché nelle prime chi governa lo fa in vista del bene comune, nelle altre in vista del bene proprio.

Il corpo politico è dunque naturale. Tuttavia, come esso è sorto per natura, esso diviene innaturale quando va contro natura, ossia quando le leggi dello stato deviano rispetto alle leggi di natura (conoscibili all'uomo per via di ragione). In questi casi (quando una legge dello stato comanda quello che è proibito per natura o proibisce quello che è ordinato per natura) il cittadino non solo può, ma deve disobbedire.

Dal momento che il fine cui è ordinata la comunità politica (il bene comune) è subordinato al bene sommo (riservato nella vita dopo la morte), segue che il potere temporale (l'Impero) deve essere sottoposto all'autorità del Papa (vicario di Cristo), cioè a colui che ha cura del fine sommo.