

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

4

Anno XCI
Ottobre-Dicembre 1999

ESTRATTO



UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE MILANO

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

ALESSANDRO SANMARCHI

TEORESI ESSENZIALE DEL 'PRINCIPIO DI CAUSALITÀ' NEL CONFRONTO FRA SAN TOMMASO E IL NEOTOMISMO

PREMESSA

Nell'opera di Tommaso d'Aquino non è rintracciabile alcuna dottrina intorno alla causalità intesa come *principio primo* della conoscenza. Tale dottrina appare e si sviluppa invece all'interno delle varie generazioni di studiosi tomisti, e in particolare diviene questione fondamentale nel Tomismo più recente; tanto che da essa viene a dipendere la stessa dimostrabilità o meno dell'esistenza di Dio¹. Ora, è indubbio che per Tommaso porsi il problema di dimostrare l'esistenza di Dio equivale a porsi il problema della causalità. Infatti l'Aquinate, escludendo la validità dell'argomento ontologico², riduce *ipso facto* ogni possibile argomentazione a essere una dimostrazione *a posteriori*: ciò implica la necessità di scoprire e dimostrare l'*effettualità* della realtà a noi immediatamente acces-

¹ «Nella sua forma schematica la dimostrazione dell'esistenza di Dio si riduce alle seguenti formule: se ci sono le creature, ci deve essere il Creatore; se ci sono le cose finite, ci dev'essere l'Infinito; se ci sono le cose contingenti, deve esistere l'essere Necessario [...] perché le creature, le cose finite e contingenti sono insufficienti per se stesse e quindi sono *effetti* e Dio è la loro *causa*. Il pilastro quindi delle prove dell'esistenza di Dio è il "principio di causalità": su di esso, sul suo valore ontologico e trascendente, grava la validità del procedimento» (C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, p. 137; il corsivo è nostro).

² Cfr. THOMAE AQUINATIS *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad 2.

sibile, cioè l'essere *causato* della realtà da parte di un *altro ente* non avente a sua volta la caratteristica di *abalieta*.

La presente ricerca, proprio in ordine a una corretta impostazione della teologia filosofica, intende occuparsi di alcune fondamentali questioni teoretiche, implicate dall'innesto del principio primo di causalità sulla dottrina di Tommaso. Non è tuttavia possibile soffermarsi sulle numerose varianti escogitate per consentire tale innesto³, anche perché a questo scopo si sono spesso utilizzati elementi teoretici estranei al Tomismo originario. Considereremo l'ambito degli autori le cui soluzioni hanno inteso integrare, prima di ogni affrettato 'sincretismo filosofico', Tommaso con Tommaso stesso⁴; e all'interno di questo Tomismo confronteremo la dottrina dell'Aquinate con quelle teorie neotomiste che più emblematicamente rappresentano i cardini speculativi della questione.

I - IL PRINCIPIO DI CAUSALITÀ IN CORNELIO FABRO⁵

Un autore indubbiamente fondamentale, per una riconsiderazione globale della causalità tomistica, è Cornelio Fabro. Il fulcro dei suoi studi è infatti rappresentato dall'esegesi teoretica dell'ontologia e della metafisi-

³ Nel corso dell'esposizione si vedranno le ragioni per cui i limiti delle nostre analisi non corrispondono a una validità necessariamente parziale delle conclusioni teoretiche.

⁴ Come vedremo ciò non è garanzia d'infallibilità teoretica, tuttavia costituisce l'elemento primario di un'ermeneutica che sia al servizio della verità, sia dal punto di vista storiografico, sia dal punto di vista teoretico. Infatti giungere a cogliere le possibili linee di sviluppo coerente interne a una dottrina, significa avere individuato il limite oltre il quale la dottrina stessa potrà correttamente essere dichiarata, rispetto alla soluzione di un dato problema, vera e sufficiente, vera e insufficiente (e dunque bisognosa di integrazioni eterodosse), oppure falsa.

⁵ Non sarebbe giusto ignorare il fatto che Fabro ha spesso ribadito di non voler essere considerato un *neo-tomista*: «Termini coniugati con "Neo", come *neoidealismo*, *neoscolastica*, *neotomismo*, e quant'altri "Neo" nella storia del pensiero cadono nel vuoto dell'astrazione formale. Così anche il neo-tomismo, e prima la neo-scolastica, cadono nel vuoto e sbarrano la via al "Tomismo essenziale" ch'è la riflessione radicale sullo *ens* come "id quod est, quod habet esse"; così "neotomismo" diminuisce e devia il Tomismo essenziale. Per essere tale il Tomismo deve sbarazzarsi delle pesanti catene del formalismo vuoto della sua figura storica e attestarsi sullo *esse-actus essendi*, atto emergente assoluto che ha nell'attività spirituale di ricerca della verità e di attuazione della libertà la sua attuazione più alta» (C. FABRO, *L'emergenza dell'atto tomistico*, in AUTORI VARI, *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di M. SÁNCHEZ SORONDO, Herder, Università Lateranense, Roma 1990, pp. 176-177). Quanto diremo più avanti, se pur brevemente, a proposito del *formalismo* e dell'*oblio dell'essere*, permetterà di comprendere che queste parole sferzanti non nascono dal puro gusto della polemica, ma hanno serie basi speculative. Tuttavia da un lato constateremo come proprio sulla questione del principio di causalità Fabro conceda molto a una tradizione dottrinale posticcia rispetto al Tomismo originario; mentre d'altro canto non ci pare impossibile utilizzare i termini *neotomismo* e *neoscolastica* secondo un'accezione prevalentemente storica (indicante la rinascita del Tomismo avvenuta negli ultimi tre secoli), piuttosto che secondo un'accezione critica e limitata, denotante singole specificità dottrinali.

ca tomistica, e non è certo un caso se la produzione filosofica che ne è scaturita prenda avvio con l'articolo *La difesa critica del principio di causa*⁶. L'articolo è ricavato dalla dissertazione premiata dall'Accademia Romana di San Tommaso nel 1934 come vincitrice del concorso bandito sul tema: «Il principio di causalità: origine psicologica, formulazione filosofica, valore necessario e universale». In esso il nostro Autore espone la propria soluzione al problema della validità e della formulazione più corretta di tale principio. I motivi di interesse teoretico sono diversi. In primo luogo la soluzione avanzata si colloca all'interno di quel paradigma interpretativo del Tomismo basato sulla nozione di partecipazione; paradigma che Fabro sviluppò approfonditamente in seguito⁷ e che, come ha notato Raymond Laverdière, fa parte storicamente degli ultimi tentativi veramente consistenti e originali di esegesi tomistica⁸. In effetti all'interno della rinascita del Tomismo, avvenuta già a partire dai primi decenni del XVIII secolo, anche il problema del principio di causalità è stato dibattuto molto vivacemente fino ai primi anni quaranta del nostro secolo, per scemare poi costantemente d'intensità. L'opera di Fabro si pone dunque all'apice del percorso polemico sulla causalità interno alla scuola neotomista. Nell'interpretazione del Tomismo secondo il paradigma della partecipazione è osservabile inoltre in modo particolarmente evidente, come spiegheremo tra breve, un'aporia presente in ogni formulazione del principio di causalità: sia che esso venga inteso come proposizione *per se nota* o come proposizione *per aliud nota*, si deve rigorosamente mostrarne la differenza e la compatibilità rispetto alle prove dell'esistenza di Dio; dovere essenziale che anche i neotomisti più illustri sembrano però lasciare in ombra.

Un'ultima notazione introduttiva. Dal punto di vista teoretico la problematica del principio di causalità si può suddividere proprio secondo le tre questioni sintetizzate nel titolo del concorso indetto dall'Accademia Romana di San Tommaso: la questione dell'origine psicologica della nozione di causa, cioè la sua origine nell'ambito del 'pensiero spontaneo' (o *senso comune* umano), da cui il filosofo trae il materiale grezzo per le sue

⁶ C. FABRO, *La difesa critica del principio di causa*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 28 (1936), 2, pp. 101-141. Successivamente ristampato senza modifiche in ID., *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 183-225; e inoltre in ID., *Esegesi tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, pp. 1-48.

⁷ Lo sviluppo avvenne soprattutto mediante due voluminose opere: ID., *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, Milano 1939 (S.E.I., Torino 1963³); ID., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Lovanio-Parigi 1960; trad. it. *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1960.

⁸ R. LAVERDIÈRE, *Le principe de causalité, recherches thomistes récentes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1969, p. 15.

rigorizzazioni scientifiche; la questione della formulazione valida del principio, che deve tenere conto di tutti gli elementi logici e ontologico-metafisici necessari per essere probante; la questione dello *status* gnoseologico del principio, dipendente dal tipo di formulazione data e che secondo la terminologia tomistica tradizionale può essere o quello di *principio primo* (proposizione *per se nota*), o quello di proposizione propriamente dedotta (proposizione *per aliud nota*), mentre utilizzando la terminologia kantiana può essere o quello di proposizione *analitica* o quello di proposizione *sintetica*. Considereremo qui solamente le ultime due questioni, tralasciando la problematica dell'origine psicologica della nozione di causa, che coinvolge estese considerazioni d'ordine storico-filosofico⁹.

Analisi de La difesa critica del principio di causa

Come premessa allo sviluppo del proprio articolo Fabro pone una breve contestualizzazione storica delle polemiche che sul principio di causalità si ebbero tra i neotomisti¹⁰. La prima fase di queste polemiche si sviluppò nei tre congressi internazionali dei cattolici, tenutisi a Parigi (1888), a Bruxelles (1894) e a Friburgo (1897). Un articolo di J. Laminne del 1912 aprì una nuova fase della controversia, che si arenò più tardi a causa della guerra. La terza fase, quella attuale al momento dello scritto di Fabro, si stava ancora svolgendo in Germania¹¹.

Dopo le premesse inizia la parte speculativa dell'articolo con una disamina delle nuove formulazioni del principio di causa proposte da quei

⁹ Il problema della genesi psicologica della nozione di causa assume grande rilevanza rispetto a quello del principio di causa, soprattutto nell'ambito di una filosofia rigidamente empiristica e in particolare nella filosofia moderna a partire dall'empirismo fenomenistico di David Hume. Infatti è in dipendenza dalla dottrina epistemologica della percezione propria del fenomenismo, dottrina denominata *associazionismo*, che l'empirismo humeano giunge a negare radicalmente il valore filosofico del principio di causalità. Per una trattazione completa della vicenda relativa alla dottrina della percezione, che non riguarda solo il problema particolare della causalità, ma che coinvolge tutto lo sviluppo della gnoseologia e dell'ontologia pre/post-kantiana, rimandiamo a due scritti fondamentali di Fabro: C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941 (2ª ed. riveduta, Morcelliana, Brescia 1961); ID., *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941 (2ª ed. riveduta, Morcelliana, Brescia 1962).

¹⁰ ID., *La difesa critica...*, cit., pp. 106-108. Per un'accurata esposizione storiografica e teoretica della problematica riguardante il principio di causalità nel susseguirsi delle diverse generazioni di neotomisti, rimandiamo ai capitoli I-XII (pp. 17-214) dell'opera già citata di R. Laverdière.

¹¹ Per un'esplicazione dei contenuti di questi dibattiti: C. FABRO, *La difesa critica...*, cit., pp. 106-108.

pensatori cattolici che hanno ritenuto il metodo tradizionale insufficiente nei confronti delle esigenze critiche del pensiero moderno¹². La conclusione che si ricava dall'indagine è che le nuove vie non soddisfano le istanze espresse dalla filosofia moderna e inoltre sono basate su argomentazioni non indiscutibili. Sarà dunque necessario ritornare a considerare le formulazioni presenti nel pensiero tradizionale¹³.

La prima caratteristica del pensiero tradizionale è il *realismo filosofico*. Fabro dichiara di non aver voluto riportare in questo articolo l'ampia fondazione critica del realismo tradizionale che invece aveva trattato nella dissertazione presentata all'Accademia. Tuttavia egli fa qualche rapido accenno sufficiente a definire la concezione realistica della conoscenza¹⁴.

All'interno del realismo tradizionale si colloca la dottrina logica delle proposizioni *per se* note. La formulazione corretta del principio di causa deve esprimersi mediante questa dottrina, che viene esposta nei seguenti termini da Fabro:

Quest'ultimo [l'ordine del pensiero astratto e del pensiero riflesso, *n.d.r.*] prima di ogni altro, è il regno della vera necessità di diritto dei giudizi: solo in questo campo, cioè secondo la linea delle considerazioni in esso possibili, i giudizi possono essere enunciati in modo formale 'secundum quod'. In questi giudizi il predicato è visto appartenere al soggetto, poiché la natura stessa, od essenza, del predicato si presenta alla mente in modo da esigere il riferimento al soggetto in generale, cioè indipendentemente da modalità particolari di essere che l'oggetto può avere nella sua realizzazione concreta: in altre parole, perché la necessità dell'attribuzione sorge unicamente e di necessità dalla considerazione dell'essenza dei termini stessi. In questo ordine d'idee va compresa l'antica divisione delle proposizioni in 'per se' note e 'per aliud' note, in quanto appunto il fondamento dell'affermazione e della negazione sta al di dentro e al di fuori degli elementi costituenti l'essenza dei termini.

[...] Si può subito dichiarare che *il discutere e il giustificare il principio di causa equivale e coincide, in questa ricerca, a giustificare criticamente il suo carattere di 'perseità'*, nel senso che dà a questo termine l'antica logica tradizionale. *Questo è l'unico senso che diamo alla nostra ricerca, poiché è l'unico mezzo per fondare il valore ontologico e assoluto del principio: giustificare criticamente il principio di causa significa, per noi, mostrarlo for-*

¹² Fabro analizza le posizioni di tre principali autori (Franz Sawicki, Johannes Hessen e Joseph Geyser), per la cui esposizione rimandiamo direttamente al testo dell'articolo: *ibid.*, pp. 108-115.

¹³ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴ Per questa breve caratterizzazione del realismo filosofico si veda *ibid.*, p. 117. Qui si riporta solamente la breve definizione del realismo data a conclusione della nota 1 a p. 116: «Questo realismo implica almeno che le idee riflettano anche, e soprattutto, le "forme" delle cose: che siano non solo forme del pensiero, ma anzitutto determinazioni delle cose prima d'esserlo del pensiero. Da questo realismo ha inizio la nostra ricerca».

nito del carattere di proposizione 'per se nota' ove il predicato sorge per la sola considerazione della 'forma' o essenza del soggetto; onde l'affermazione del contrario implica contraddizione, toglie cioè e distrugge il soggetto nella sua positiva *possibilità e intelligibilità*¹⁵.

Rilevare che la negazione del principio di causa è contraddittoria significa potere ridurre il principio di causa al principio di non contraddizione, che è la prima legge dell'essere e la condizione di ogni altro principio universale e necessario¹⁶.

Questa riduzione nel metodo tradizionale è chiamata '*reductio ad absurdum*'¹⁷ e può essere immediata o mediata, a seconda che si arrivi direttamente al principio primo o che invece vi si arrivi mediante qualche altro principio. Fabro ritiene valido il metodo della *reductio* immediata, coincidente dunque con la dimostrazione di *perseità* del principio¹⁸. L'articolo prosegue con il vaglio critico dei vari tipi di formule della *reductio* immediata. Qui di seguito si trascrivono solamente a modo di elenco le formule prese in considerazione e per le relative osservazioni si rimanda direttamente al testo: «ogni effetto ha, esige una causa», «tutto ciò che si muove è mosso da altro», «tutto ciò che comincia ad esistere esige una causa», «ogni essere contingente esige una causa»; vengono poi considerate le formule tomiste basate sulla composizione, del tipo «*omnis compositio indiget aliquo componente; omne compositum causam habet*»

¹⁵ *Ibid.*, pp. 117-118 (il corsivo è nostro).

¹⁶ Si veda *ibid.*, p. 118.

¹⁷ Per non complicare o sviare troppo la nostra trattazione dal suo tema centrale si omettono qui le pur interessanti considerazioni che l'Autore svolge per spiegare la differenza esistente tra la deduzione in senso stretto e la *reductio ad absurdum* (si veda *ibid.*, il § 2, pp. 118-119). È da notarsi comunque che anche nel testo dell'Autore tale questione è appena accennata e per chiarirla compiutamente occorrerebbe un intero trattato di gno-seologia.

¹⁸ «Chi nega il principio di causa, nega in generale che il predicato convenga necessariamente al soggetto del principio stesso; colui pertanto che volesse assumersi l'incarico di ribattere questa radicale affermazione ha anzitutto l'obbligo di mostrare il carattere negato della "perseità" di predicazione. Mi sembra che un simile compito esiga: 1) Che la nozione che fa da soggetto sia di tale universalità, da poter essere applicata a *tutti* gli oggetti che sono ritenuti come effetti. 2) Che la medesima nozione richiami *immediatamente* la relazione di cui si tratta e la dipendenza reale: che riveli cioè immediatamente la relazione che fonda il giudizio. Solo a questo modo si potrà rispondere all'esigenza critica dell'immediatezza del giudizio ed insieme alla questione ontologica che si chiede: "quando a proposito di una data cosa possiamo in generale affermare la ragione di effetto?". Si comprende che se il più alto interesse metafisico va verso la formula che caratterizzi una data cosa nella specifica ragione di effetto con riferimento ad una causa efficiente, questa formula deve essere fondata in modo da abbracciare qualsiasi categoria di effetti e di mostrarne insieme l'indigenza all'essere non soltanto per un carattere specifico e particolare, ma anche e soprattutto per un carattere che tutti li pone in uno stesso piano d'insufficienza» (*ibid.*, p. 122).

(*Contra Gentiles*, 1, I, 18). La conclusione cui giunge la disamina di queste formule è che esse devono essere superate¹⁹ da una formulazione avente le caratteristiche di cui sopra (vedi nota precedente).

Fabro ritiene che nell'intero sviluppo dei suoi scritti Tommaso abbia espresso la causalità nella sua formulazione più pura attraverso la dottrina della partecipazione. A titolo di esempio il nostro Autore cita una serie di formule tomiste²⁰, che tuttavia possono riassumersi in un unico principio: *ex hoc quod aliquid est ens per participationem sequitur quod sit causatum ab alio*²¹. Da qui seguono i passi argomentativi che schematicamente è necessario riportare.

[1.] L'essere per partecipazione dipende ed ha per causa l'essere per essenza: se questa proposizione è per sé nota, la sola esplicitazione del contenuto nozionale del soggetto deve essere sufficiente per la fondazione del valore e per giustificare l'assenso che l'intelletto presta al principio.

[2.] L'essere detto 'per partecipazione' è l'essere che non è 'tutto essere' o 'tutto l'essere': per S. Tommaso tale è l'essere che si rivela imperfetto, soggetto alla generazione e alla corruzione, mutevole; di tale natura è anche l'essere che in qualsiasi modo appaia nella sua attualità finito e limitato. Per l'Angelico è questa una qualifica che appartiene a tutto il cosmo nel suo insieme, e ad ogni cosa in particolare: piccola o grande, semplice o composta, infima od elevata nella scala degli esseri.

[2.1.] Imperfetto, finito e quindi partecipato è l'essere che *non* mostra realizzato pienamente in sé l'atto e la forma di essere, ma solo una similitudine deficiente o qualche suo grado: 'partecipare, partem capere'. È questa *imperfessione* inerente alla *forma di essere* che l'esperienza ci presenta e il fatto della realizzazione di questa forma *per gradi sempre deficienti e non nella purezza dell'atto che le compete*, che è spinta e principio della dialettica veramente 'trascendentale', con la quale l'intelletto trascende i gradi stessi e l'imperfessione per raggiungere la *forma assoluta* e riposarsi nel perfetto²².

[3.] Ora il dire che l'essere comincia, che è contingente equivale a dire che quell'essere non è l'Essere, la forma pura di essere, ma solo una

¹⁹ «Abbandonando però queste formule non intendiamo di dubitare o di menomarne il valore, che ci pare ben fondato almeno quando siano elaborate secondo gli schemi tomisti ai quali si è accennato; si vuol dire al più che le nozioni sulle quali si fondano o sono limitate a categorie particolari di essere oppure non presentano la trasparenza concettuale necessaria per la dichiarazione della perseguità del principio» (*ibid.*, pp. 129-130).

²⁰ *Ibid.*, pp. 132-133.

²¹ THOMAS AQUINATIS *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1 ad 1.

²² C. FABRO, *La difesa critica...*, cit., p. 134 (il corsivo è nostro).

imitazione più o meno deficiente e lontana: in breve, si indica che quell'essere è per partecipazione della forma pura.

[3.1.] Ma un essere per partecipazione dice relazione immediata all'essere per essenza: così appare fondata sia la sua possibilità logica (intelligibilità) come quella reale (ordine immediato d'esistenza): senza questa relazione quest'essere non può presentarsi al pensiero né come oggetto definito né come soggetto di realtà. Chi negasse pertanto questa relazione (di dipendenza verso l'essere per essenza) dell'essere per partecipazione, negherebbe i fondamenti per i quali esso è quello che è, e coi fondamenti sarebbe tolto di mezzo l'essere stesso. Adunque chi nega il principio di causalità asserisce l'impossibile (che l'essere per partecipazione non dipenda dall'essere per essenza) e nell'ordine della conoscenza e nell'ordine del reale²³.

[4.] L'evidenza e la perseità del principio è assicurata per la ragione che alla nostra mente l'essere partecipato appare in immediata relazione di dipendenza, sia nell'ordine del conoscere come in quello della realtà, con l'essere per essenza: ciò vuol dire che 'se' l'essere per partecipazione è dato, 'se c'è', necessariamente con questo esserci ed esser dato c'è anche questa relazione di dipendenza²⁴.

Ora, l'essere per partecipazione è dato di fatto, poiché l'esperienza ce lo attesta in modo incontestabile (vedi il punto [2.] del testo appena citato).

A fondamento di queste asserzioni è essenziale la nota 1 di p. 139, presente ne *La difesa critica del principio di causa*²⁵:

S. Theol., q. 44, a. 1 ad 1. J. Laminne è l'unico fra i critici che si sia accorto di una formula della partecipazione, e, da parte sua, nega che dalla nozione di essere partecipato si possa *dedurre* 'l'essere causato da un altro': questo neppure noi sosteniamo, ma affermiamo soltanto che l'essere partecipato: a) dice immediata relazione all'essere per essenza, e che b) questa relazione è, implicitamente e virtualmente, di dipendenza reale. Così credo che si possa salvare la terminologia tradizionale, intesa in un senso un po' ampio, e nello stesso tempo sfuggire alla critica, poiché la proprietà dell'essere per partecipazione di essere causato, è rivelata, nel nostro metodo, non da un'*analisi logica* in senso stretto, ma da un'*induzione metafisica* 'sui generis', cioè dalla considerazione dell'*atto di essere come 'forma'*.

²³ *Ibid.*, cit., p. 137.

²⁴ *Ibid.*, cit., p. 139.

²⁵ Il corsivo è nostro.

La lettura del testo autorizza la formazione di due coppie contrapposte di espressioni, in esso contenute, che ne sintetizzano il senso e che illuminano anche il senso globale delle precedenti argomentazioni di Fabro. La prima: *dedurre/analisi logica*. La seconda: *induzione metafisica sui generis/atto di essere come forma*. In base a tali coppie la spiegazione dei testi sembra poter essere la seguente. Il principio di causa deriva da un processo gnoseologico, che Fabro definisce come induzione metafisica *sui generis* e che si differenzia dal processo deduttivo-argomentativo: nell'ente (*ens*) l'intelletto coglie l'*actus essendi* (*esse*) come imperfetto e come avente una gradualità di imperfezione nei vari enti. Tuttavia riflettendo su questa apprensione dell'*esse* si comprende che *l'atto di essere come tale dovrebbe essere atto puro*. Da ciò l'evidenza: ciò che è atto di essere imperfetto partecipa dell'atto puro di essere, della forma assoluta di essere, dell'essere per essenza e dunque ne dipende come effetto da causa²⁶.

Vi è poi da rilevare che Fabro qualifica l'induzione metafisica, di cui parla, come *sui generis* per due motivi: sia perché mediante essa si coglie la dipendenza causale che è una relazione *sui generis* in quanto è «anteriore alle altre che riguardano generi o specie particolari»²⁷, sia, e soprattutto, perché è l'induzione del tutto a sé stante, che, a partire dall'apprensione dell'*actus essendi* degli enti particolari, giunge a cogliere la *Forma essendi* (l'archetipo o tipo primo dell'essere), cioè l'Essere per essenza.

La base dell'induzione metafisica *sui generis* è data dunque secondo il nostro Autore dall'apprensione dell'*actus essendi*. Si prospetterebbe così l'esigenza di approfondire criticamente gli aspetti epistemologici relativi non solo all'induzione metafisica di cui sopra, ma anche più in generale di quelli relativi all'atto gnoseologico da cui scaturisce la nozione di *actus essendi*, poiché su tale nozione, che è il fulcro di tutta la metafisica tomista, le posizioni dei tomisti di tutti i tempi sono varie e spesso divergenti. Tutto ciò esula evidentemente dai limiti della presente ricerca. In questa sede ci limitiamo a notare che il cespite primo su cui poggia tutta la difesa fabriana del principio di causalità, tesa a dimostrarne lo statuto epistemologico di perseità, è la nozione di *actus essendi*; infatti la stessa dottrina della partecipazione scaturisce da essa²⁸.

²⁶ A questo proposito sembrano importanti le precisazioni fatte da Andrea Dalledonne, autore che si mantiene nella linea interpretativa del Tomismo tracciata da Fabro: «[...] L'uomo è l'ente che ha coscienza dell'*esse* in quanto è capace di scoprirlo nell'*ens* e che, precisamente a partire dall'apprensione dell'*ens* [...], vede che l'*esse* trascende la soggettività stessa dell'uomo e che pertanto *esige*, come atto primo, di stare in sé e per sé nell'unità assolutamente libera da tutte le limitazioni ontologiche» (A. DALLEDONNE, *Problematologia metafisica del tomismo essenziale*, Elia, Roma 1980, p. 11).

²⁷ C. FABRO, *La difesa critica...*, cit., p. 139.

²⁸ Fabro afferma questa fondazione ultima della partecipazione, non solo nel testo so-

Rispetto alla formulazione del principio di causa appena esposta, sorge un fondamentale problema teorico. Si tratta di chiarire quale sia nel Tomismo di Fabro la differenza esistente tra il principio di causa e la vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio presentata da Tommaso come *quarta via* nella *Summa Theologiae*. Infatti tra il principio di causa e la *quarta via*, pur essendo entrambi basati nell'interpretazione fabriana sulla dottrina tomista della partecipazione, deve necessariamente esserci una differenza teoretica, dato che il primo è considerato un principio primo *per se* noto e la seconda è invece una dimostrazione deduttiva in senso stretto. Tuttavia tale differenza non pare esplicitamente tematizzata nella dottrina fabriana. Gli articoli dedicati da Fabro alla *quarta via* non chiariscono questo punto, perché essi da una parte vogliono mostrare l'importanza e l'evoluzione che la *quarta via* ha avuto nel pensiero di Tommaso e dall'altra sono incentrati solo su alcuni aspetti teoretici fondamentali, piuttosto che sull'analisi sistematica dell'impianto dimostrativo in quanto tale. *La difesa critica del principio di causa* è forse lo scritto in cui l'Autore maggiormente si concentra sulla struttura puramente teoretica delle argomentazioni intorno alla causalità, analizzandone criticamente i singoli passaggi logici. Nelle opere successive l'Autore, anche quando si impegnerà nell'esegesi dei testi tomistici rispetto alla connessione della nozione di partecipazione con la causalità, non si preoccuperà più di fornire un percorso dimostrativo unitario e a sé stante.

Rispetto a questo problema è da tenersi ben presente il fatto che in Tommaso non vi è una trattazione isolata del principio di causalità, una trattazione non strumentale rispetto a contesti più ampi e specialmente rispetto alle varie dimostrazioni dell'esistenza di Dio²⁹. Le motivazioni che spiegano questo fatto non sono puramente occasionali, cioè non vanno ri-

pra riportato (vedi p. 515, punto [2.1.]), ma forse ancor più esplicitamente in un altro articolo fondamentale: «Tutte le qualità, le forme, le specie, i generi, le perfezioni pure [...] possono essere considerati rispetto a un *magis et minus* non per sé, nell'ambito stretto della propria sfera, ma in quanto sono riferiti all'essere, in quanto cioè sono considerati forme, modi e gradi di perfezione di essere e nell'essere. L'esse, la perfezione dell'attualità di essere, è il riferimento fondante di tutta questa dialettica. E ciò perché l'essere è il primo atto, l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione sia predicamentale come trascendentale, ch'è a un tempo l'atto più semplice e universale e insieme il più intenso. È questa la nozione più profonda e originale che costituisce il cardine della metafisica di san Tommaso» (Id., *Sviluppo, significato e valore della «IV via»*, in *Esegesi tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 376).

²⁹ «Mentre S[an] T[ommaso] si preoccupa di giustificare il principio di non contraddizione e lo fa elenchiamente in modo assai persuasivo [...], egli non si pone mai il problema della giustificazione del p. d. c. [principio di causalità] né di accertarne il valore. D'altronde del valore di tale principio nessuno aveva mai avuto dubbio nell'antichità e nel medioevo, e nessuno l'aveva mai messo in questione» (B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, alla voce *Causalità*, p. 109).

dotte alla mancanza di critiche altisonanti alla causalità, ma a nostro parere sono soprattutto di ordine teoretico e il loro esame fornirà utili indicazioni per la soluzione del problema qui accennato.

II - LA QUESTIONE DELLA 'PERSEITÀ' DEL PRINCIPIO DI CAUSALITÀ: ÉTIENNE GILSON E FRANCO AMERIO

La difesa critica di Fabro ha inteso provare la perseità del principio di causalità; e, come abbiamo mostrato, tale fondazione ha il suo fulcro nella particolare induzione metafisica riguardante l'*actus essendi* dell'ente e nella conseguente dottrina della partecipazione. Cercheremo di risolvere in questo paragrafo la difficoltà che abbiamo rilevato nella dottrina fabriana, ossia quella relativa alla necessità d'individuare la differenza teoretica tra la formulazione del principio di causalità e la *quarta via* tomistica. Ciò significherà approfondire le questioni riguardanti lo statuto epistemologico del principio di causalità. È questo un punto che da sempre è stato al centro delle indagini critiche del pensiero moderno, divenendo di conseguenza fondamentale anche nelle dispute all'interno del pensiero cattolico neotomista, e che inoltre costituisce forse lo spartiacque principale di tutta la problematica riguardante il principio di causalità. Infatti, al di là delle influenze che le singole formulazioni hanno derivato da matrici filosofiche non tomiste, il primo discrimine che divide in due opposti blocchi tutte le soluzioni proposte al problema generale è costituito dal concepire il principio come *per se* noto o come *per aliud* noto. Ciò è dimostrato proprio dall'equivalenza che all'interno di gran parte della neoscolastica si è stabilita tra la terminologia tradizionale di *per se* noto o *per aliud* noto e quella kantiana di proposizione analitica o sintetica.

Ora, interrogarsi sullo statuto epistemologico di un principio primo, in questo caso quello di causalità, comporta evidentemente dei riferimenti, per quanto minimi, sia alla nozione di principio primo in generale, sia alla collocazione del principio in questione all'interno della struttura complessiva dei principi primi. Bisogna però notare che Tommaso non ha mai trattato la problematica dei principi primi in maniera esaustiva, dedicando ad essa un'opera o un trattato organico all'interno di una delle sue opere maggiori. Egli si è limitato ad approfondire alcuni elementi di tale questione nei suoi commenti alla logica aristotelica e a dare numerosi ma brevissimi cenni in molte altre opere. In particolare l'Aquinate non ha mai enumerato l'insieme di quelli che egli indistintamente al plurale chiamava «prima principia»³⁰. Inoltre ciò che si nota immediatamente dal-

³⁰ Si veda, ad esempio, F. AMERIO, *Il principio di causalità nella gnoseologia di S. Tommaso*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 30 (1938), 5-6, p. 484: «Certamente l'Aquinate

lo studio dei testi è che Tommaso ha usato questa espressione spesso in maniera quasi equivoca, cioè, come nota Gilson³¹, senza indicare la distinzione tra i *primi principi* in senso assoluto e i *primi principi* tali solamente nell'ambito di un ordine conoscitivo più ristretto. Più in generale, secondo uno tra gli studiosi maggiormente esperti in fatto di gnoseologia tomistica, la mancanza di un'esposizione completa e sistematica riguarda la teoria della conoscenza tomistica nel suo complesso³².

Se si pone questo fatto in relazione al cambiamento epocale che nella filosofia moderna si è prodotto proprio a partire da una diversa e rivoluzionaria concezione della gnoseologia³³, si comprenderà la fondamentale importanza attribuita alla rielaborazione dell'epistemologia tomistica da parte dei neotomisti, che, in quanto pensatori d'orientamento filosofico cristiano, sempre in un modo o in un altro si sono opposti agli esiti antimetafisici cui gran parte delle epistemologie moderne hanno condotto. Tali rielaborazioni, dato il carattere incompleto della dottrina tomistica, hanno implicato necessariamente delle sostanziali integrazioni personali da parte dei diversi autori, e ciò ha prodotto una varietà di dottrine gnoseologiche che su molti punti si discostano notevolmente dai te-

non ha pensato a fare la lista, che per noi avrebbe grande interesse, di queste proposizioni, come non vi ha pensato Aristotele, anche perché esse sono tali che si trovano necessariamente in ognuno ("in primis demonstrationis principiis quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat...", I, 2, 1), e non occorre quindi insegnarle. Talvolta son menzionati, non già i primi principi, ma i termini di cui essi constano. L'elenco però è sempre sospeso. Per es. "...in primis demonstrationis principiis quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat ut ens et non ens, totum et pars et similia", I, 2, 1; e *De Ver.*, q. XI, art. 1 "...sicut ratio entis et unius et cuiusmodi quae statim intellectus apprehendit"».

³¹ É. GILSON, *Les principes et les causes*, «Revue Thomiste», 1 (1952), p. 40: «Rimarchiamo inoltre che san Tommaso parla spesso, al plurale, di *prima principia*, senza precisare in ogni caso se si tratti di principi primi in senso assoluto, oppure in senso relativo e dentro il loro ordine» (traduzione nostra).

³² G. ZAMBONI, *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere*, Vita e Pensiero, Milano 1922, p. 6: «Purtroppo l'Aquinate non ha dato un'esposizione sistematica della sua gnoseologia, quale era viva nella sua mente nell'atto di filosofare in termini di logica e di metafisica; ma nelle sue opere ha sparso così luminosi frammenti che danno la speranza e impongono il dovere di ricomporre l'edificio, intimamente armonico e completo, corrispondente all'edificio ontologico, ma nettamente distinto da esso e logicamente anteriore».

³³ Ci riferiamo soprattutto alla nascita del tipo di *soggettivismo* moderno, che prese avvio dalle critiche che il nuovo paradigma scientifico, quello galileiano-matematico, rivolgeva alla filosofia e alla fisica classica. A questo proposito si veda: S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1987¹⁰, vol. I, pp. 109-125 e vol. III, pp. 45-52; EAD., *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia 1963, pp. 96-116. Di quest'ultima opera riportiamo i primi due paragrafi del cap. IV: «Nel considerare la "novità" della filosofia moderna e l'importanza in essa assunta dal problema gnoseologico si trascura qualche volta l'influsso esercitato dalla nuova scienza. Eppure gli iniziatori della filosofia moderna parlano di "novità" quando trattano, per lo più, di questioni scientifiche».

sti dell'Aquinate. In molti casi i tentativi di dare solide basi epistemologiche alla filosofia tomistica sono sfociati in veri e propri 'sincretismi filosofici', anch'essi vari nelle modalità e nell'estensione, tra la filosofia tomistica e alcune dottrine ad essa estranee (siano esse pre-tomiste o post-tomiste).

Come si diceva inizialmente, esula dai limiti della presente ricerca l'analisi, per quanto sintetica, della grande varietà di posizioni assunte all'interno del Neotomismo a proposito della causalità, ma in realtà questa molteplicità di soluzioni si colloca al di sotto del livello teoretico che stiamo indagando, poiché nella sua completezza ogni soluzione costituisce una derivazione particolare dei problemi più generali di cui ci occupiamo. Non è dunque il valore filosofico delle singole formulazioni del principio che qui ci interessa, ma solamente il valore filosofico più generale che tali formule implicano rispetto alla questione della perseità e alla collocazione del principio di causalità tra gli altri principi primi. Da questo punto di vista generale ci è sembrato che i termini della questione si possano ridurre a tre alternative: la posizione radicale assunta da Gilson, l'opposizione che ad essa si può rivolgere per mezzo di una dottrina che accomuna una larga parte dei neotomisti (constateremo l'appartenenza *sui generis* di Fabro a questa schiera) e la soluzione che proporremo rispetto alla difficoltà sollevata dalla dottrina fabriana. Da tutto ciò ci pare sia giustificata la strategia d'indagine che assumeremo: in primo luogo riporteremo l'obiezione più radicale che possa essere rivolta non solo alla perseità del principio, ma alla possibilità stessa di concepire un principio primo di causalità (Gilson); e a tale obiezione opporremo la dottrina dei partigiani della perseità; in secondo luogo riporteremo sinteticamente i risultati che abbiamo tratto da un'indagine diretta dei testi dell'Aquinate riguardanti i principi primi; in terzo luogo, in forza dei dati essenziali acquisiti, proporremo la nostra soluzione alla difficoltà rilevata in Fabro.

Per inquadrare nella giusta prospettiva la questione dello statuto epistemologico del principio, ci pare di fondamentale importanza cercare di comprendere le ragioni, come dicevamo non preminentemente storiche, per cui Tommaso non ha mai trattato di un principio primo di causalità. A questo proposito è ineludibile la radicale obiezione che Gilson, interpretando il silenzio dell'Aquinate, rivolge a ogni tentativo d'individuare una formula del principio di causalità.

L'evidenza e la perseità proprie del principio primo di non contraddizione sono uniche, poiché esso deriva immediatamente dalla *ratio entis* e dunque può propriamente dirsi *trascendentale*, cioè valido per tutto ciò che è ente. Questo non potrebbe mai avvenire a proposito della causalità, poiché un ipotetico principio primo di causalità sarebbe per ciò stesso un *trascendentale* dell'essere e dunque diverrebbe inconcepibile il con-

cetto di Dio, inteso come ente perfettissimo, incausato e causa di tutte le cose. Secondo Gilson questa è la ragione teoretica per cui Tommaso, pur avendo una precisa concezione della causalità, non ha mai nemmeno pensato di farne un principio primo.

San Tommaso non ha mai parlato del principio di causalità. Egli ammetterebbe certamente come vera la formulazione che ne è stata data: tutti i cambiamenti richiedono una causa, ma egli non ha mai pensato di farne un principio. In effetti, secondo lui, i principi primi sono inseparabili dalla nozione di essere, che è essa stessa prima nell'ordine delle apprensioni semplici. Ora da una parte, il rapporto alla propria causa non entra nella definizione dell'oggetto. L'ente causato è ciò che è indipendentemente dal fatto che è causato: «habitus ad causam non intrat definitionem entis quod est causatum». D'altra parte essere causato non entra nella nozione dell'ente come tale: «esse causatum non est de ratione entis simpliciter» (*Summa Theologiae*, I, 44, 1, ad 1). Coloro che fondano la prova [dell'esistenza di Dio, n.d.r.] sul principio di causalità non sembrano vedere che al contrario il riconoscimento di questo principio rende impossibile la prova. È quello che Cartesio aveva visto bene. Se si ammette che la causalità è un principio primo, essa diviene inseparabile dall'essere; dunque ogni ente ha una causa, anche Dio. Per questo Cartesio ha sostenuto che Dio, e solo Dio, è *causa sui*. Quelli che tra i suoi critici rappresentavano la tradizione scolastica glielo hanno rimproverato, e senza dubbio a ragione, ma poiché Cartesio ammetteva un principio di causalità, egli aveva ragione di estenderlo a Dio, infatti che cosa sarebbe un principio primo che soffrisse di eccezioni? Al contrario poiché come Cartesio anche i suoi critici scolastici ammettevano questo principio, essi davano prova d'incoerenza nel rifiutare di estenderlo a Dio. Cartesio farebbe loro pertinentemente notare: come potete dimostrare l'esistenza di Dio appoggiandovi su un principio che abbandonate al momento di concludere? San Tommaso aveva visto, con la sua solita acutezza, che lungi dal servire a provare l'esistenza di Dio, la proposizione: ogni ente è causato da un altro, rende impossibile la prova. Tutto al contrario, la prova dell'esistenza di un primo motore immobile dimostra la falsità di quella proposizione: «Esse enim ab alio causatum non competit enti inquantum est ens; alias omne ens esset ab alio causatum, et sic oporteret procedere in infinitum in causis; quod est impossibile ut supra (I, 13) ostensum est» (*Contra gentiles*, II, 52, § 4)³⁴.

Le considerazioni di Gilson sono impregnate su due punti principali: il primo consiste nell'affermazione che la concezione di Tommaso intorno ai principi primi si esaurisce nella inseparabilità di ogni principio primo dalla nozione di essere, in modo che il concetto in senso stretto di principio primo³⁵ coincida *simpliciter* con quello di proposizione esprimente

³⁴ É. GILSON, *Prolégomènes a la prima via*, «Archives d'histoire doctrinaire et littéraire du Moyen-Age», 30 (1963), pp. 65-66.

³⁵ Diciamo «in senso stretto», poiché, come abbiamo visto poco sopra, è stato proprio Gilson a indicare l'uso equivoco della nozione di «principio primo» da parte di Tommaso.

una proprietà trascendentale dell'essere; il secondo, ed è l'aspetto propriamente logico della questione, consiste nell'affermazione secondo cui per Tommaso lo statuto epistemologico dei principi primi deriva unicamente dall'inclusione formale della proprietà nella nozione del soggetto.

A entrambe le affermazioni è possibile obiettare ricorrendo agli studi di una nutrita schiera di tomisti che, in base a una rielaborazione più complessa dei testi tomisti, sono giunti a un'altra soluzione. Sintetizzeremo brevemente le critiche che alla posizione gilsoniana si possono rivolgere in base ai risultati di questi studi, che traiamo in particolare da un lineare articolo di Franco Amerio³⁶.

Se la citazione di *Contra Gentiles* (II, 52, § 4) sembra dare ragione all'interpretazione gilsoniana, dall'articolo di Amerio si traggono le seguenti indicazioni contrarie: in primo luogo Amerio considera *Summa Theologiae* I, 44, 1, ad 1, in maniera completa, riportando sia il testo dell'obiezione, sia quello della risposta, al contrario di Gilson che ne cita solo una minima parte; in secondo luogo egli riporta un passo del *Commento agli Analitici Posteriori*, che considera fondamentale; in terzo luogo connette i due testi precedenti, e in particolare quello del *Commento*, a un terzo testo in cui viene esposta la dottrina ontologica del 'proprium'.

All'esame dei testi Amerio premette alcune osservazioni che ci paiono interessanti, poiché vi sono riconosciuti i chiari limiti che i testi espliciti di Tommaso impongono: l'Autore stesso è cosciente che quanto andrà esponendo è un'interpretazione che va al di là dei riferimenti testuali invocabili a diretto sostegno delle sue osservazioni.

I passi riferiti e altri ancora (per es.: *De Ver.*, q. X, art. 12) indurrebbero a ritenere che per S. Tomaso il concetto di proposizione per se nota si adegui a quello di proposizione in cui il predicato sia contenuto formalmente nel concetto del soggetto, cosicché non vi sia possibilità di proposizione "per se nota" all'infuori di essa. Ma ciò non sembra corrispondere alla mente dell'Angelico, secondo il quale è anche proposizione per se nota quella di cui il predicato, non essendo contenuto formalmente nel concetto del soggetto, vi è tuttavia ugualmente contenuto, in quanto ne deriva in una maniera immediata: esprime una proprietà, una dote che consegue immediatamente all'essenza del soggetto, senza della quale dunque il sogget-

Come vedremo, è però all'interno della nozione stretta, quella di principio primo in senso assoluto, che i neotomisti partigiani della perseità individuano una distinzione di cui la posizione di Gilson sembra non tenere conto.

³⁶ F. AMERIO, *Il principio di causalità...*, cit., pp. 475-491. In particolare è la dottrina del *secundus modus dicendi per se*, che tra poco illustreremo, a godere di una tradizione secolare di consensi da parte dei tomisti. Amerio rimanda alle opere di due tra i tomisti più noti della scuola domenicana: TOMMASO DE VIO GAETANO (1468-1534), *In Summa Theologiae*, I, 2, 1, IV; FRANGESCO DEI SILVESTRI FERRARESE (1474-1528), *In Summa Contra Gentiles*, I, 11, III.

to non è pensabile. Questa dottrina non si trova esposta di proposito in qualche questione delle opere di S. Tomaso, ma è connessa con due dottrine fondamentali: una logica e una ontologica³⁷.

Riportiamo i passi tomistici in questione secondo l'ampiezza con cui vengono citati e nell'ordine in cui sono commentati dall'Autore.

[...] Tre sono i generi degli accidenti: alcuni infatti derivano dai principi della specie e si dicono propri, ad esempio come l'essere risibile per l'uomo [...]. È tuttavia una cosa comune a ogni accidente il non appartenere all'essenza della cosa, e perciò [l'accidente] non entra nella definizione della cosa; da cui segue che comprendiamo l'essenza senza comprendere niente dei suoi accidenti; ma la specie non può essere compresa senza gli accidenti che conseguono al principio della specie [...]. Ora, le potenze dell'anima sono accidenti proprio come proprietà. Da cui segue che sebbene senza di essi si comprenda che cos'è l'anima, tuttavia non è possibile che l'anima esista né che sia intelligibile senza di essi³⁸.

[...] Il primo modo di predicazione per sé si ha quando ciò che si attribuisce a qualcosa appartiene alla sua forma. [...] Il secondo modo di predicazione per sé si ha quando il soggetto è posto nella definizione di un predicato che è un suo accidente proprio³⁹.

[...] Sembra che non sia necessario che ogni essere sia stato creato da Dio. Infatti niente proibisce che si trovi una cosa senza ciò che non appartiene alla sua essenza, come per esempio un uomo senza bianchezza. Ma la convenienza del causato alla causa non sembra appartenere all'essenza degli enti: poiché si possono concepire alcuni enti senza la loro causa. Dunque possono esistere senza di essa. Quindi nulla proibisce che vi siano degli enti non creati da Dio.

Alla prima obiezione si deve rispondere che è vero che la convenienza alla causa non entra nella definizione dell'ente che è causato, tuttavia consegue alle proprietà che riguardano la sua essenza, perché dal fatto che qualcosa è ente per partecipazione, segue che sia causato da altro. Perciò un ente di questo tipo non può esistere se non in quanto causato, come non può un uomo senza avere la proprietà di ridere. Tuttavia poiché l'essere causato non appartiene alla natura dell'ente in quanto tale, per questo si trova un certo ente non causato⁴⁰.

Amerio spiega che quanto detto da Tommaso nel *Commento agli Analitici Posteriori* intorno al *secundus modus dicendi per se*, non è altro che la dottrina logica implicata dalla dottrina ontologica sull'*accidente proprio*, espressa nel passo del *De anima*. Infatti:

³⁷ F. AMERIO, *Il principio di causalità...*, cit., pp. 480-481.

³⁸ THOMAE AQUINATIS *De anima*, art. 12, ad 7 (traduciamo i passi che Amerio cita in latino).

³⁹ ID., *Expositio in libros Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 10.

⁴⁰ ID., *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1, ad 1.

[...] la essenza di una cosa si può pensare senza includervi il proprio, ma non si può pensare escludendolo; o ancora, è pensabile prescindendo dal proprio, ma non è pensabile negandolo. Onde, se la essenza non è intelligibile senza il proprio, per stabilire il rapporto di convenienza fra questo e quella non si richiederà altro che la presenza all'intelletto delle due idee; e cioè il rapporto fra essenza e proprio è espresso in una proposizione per se nota⁴¹.

E conclude:

Da quanto si è ora esposto a noi interessa non tanto la precisazione del modo di questa predicazione per sé del proprio, quanto l'affermazione generale che il carattere della proposizione per sé nota non si riduce alla contenenza formale del predicato nel soggetto; l'implicita possibilità insomma che un soggetto e un predicato giustifichino la loro convenienza immediata anche altrimenti che in grazia della contenenza formale: in grazia di un rapporto che sarà forse ulteriormente precisabile, e che in questi passi è esemplificato nel rapporto del *proprium* all'essenza⁴².

Ora, secondo Amerio, pur non essendoci nella filosofia dell'Aquinate una fondazione del principio di causalità in particolare, tuttavia l'obiezione e la risposta della *Summa* riguardano direttamente tale principio. Infatti:

Nell'articolo citato la prima obiezione impugna precisamente il valore del principio in questione, appunto perché il concetto di causa non entra nell'essenza di ente finito. [...] L'obiezione è diretta a provare la impossibilità di dimostrare apoditticamente che ogni ente è creato da Dio. Il medio di tal prova è la negazione della natura assoluta del principio di causalità. Qui si incentra la forza dell'obiezione e qui è il punto in cui converge l'energia della risposta⁴³.

Secondo l'Autore nella risposta all'obiezione Tommaso dimostra che la negazione del principio di causalità, pur non implicando la negazione del principio di non contraddizione, dato che il rapporto alla causa non entra nella definizione dell'ente finito, tuttavia implica «ugualmente una contraddizione», poiché il rapporto alla causa deriva immediatamente dall'essenza e dalla definizione dell'ente finito, «cosicché affermare l'ente finito è affermare insieme la sua abitudine alla causa, nel senso che, pur potendosi affermare l'ente finito prescindendo dalla sua abitudine alla causa, non si può però affermare l'ente finito e negare insieme la sua abi-

⁴¹ F. AMERIO, *Il principio di causalità...*, cit., p. 481.

⁴² *Ibid.*, pp. 481-482.

⁴³ *Ibid.*, pp. 485-486.

tudine alla causa»⁴⁴. È quanto Tommaso afferma, esemplificando inoltre il rapporto del causato alla causa per mezzo del rapporto tra l'uomo e la sua capacità di ridere (*homo risibilis*).

L'interpretazione di Amerio si oppone così a quella gilsoniana. Infatti se da una parte le parole di Tommaso rendono impossibile l'attribuire alla causalità il valore di principio primo secondo il *primus modus dicendi per se*, dall'altra sembrano concedere almeno la possibilità teorica dell'attribuzione di tale valore alla causalità grazie alla dottrina del *proprium*, fondante il *secundus modus dicendi per se*.

Inoltre l'interpretazione basata sulla dottrina logica del *secundus modus dicendi per se*, implica una distinzione all'interno dell'insieme dei principi assolutamente primi; distinzione che indica una possibile via di fuga anche al veto posto dalla prima affermazione di Gilson. Infatti all'interno del pensiero tomista si avranno due classi di principi primi *per se* noti: i principi primi trascendentali dell'essere, come il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso (nonché quello di identità, secondo molti neoscolastici), e i principi primi che afferiscono solo all'ente creato in quanto tale, cioè a tutta la realtà tranne che a Dio, come appunto nel caso del principio di causalità.

La posizione di Fabro, data la sua vigorosa difesa della perseità, è genericamente da considerarsi vicina a questo gruppo di neotomisti. Tuttavia non sembra che egli abbia ritenuto fondamentale la dottrina elaborata intorno al *secundus modus dicendi per se*, verso la quale si è espresso in modo prudente⁴⁵.

L'originaria dottrina tomistica sui principi primi e sulla 'perseità'

Per poter esprimere un giudizio sulla soluzione di Gilson e su quella del gruppo di tomisti rappresentati da Amerio, in ordine alla soluzione del problema posto dalla dottrina di Fabro, ci pare necessario cercare di

⁴⁴ *Ibid.*, p. 486.

⁴⁵ «Molti scolastici, incoraggiati in questo dall'esempio dell'Aquinate stesso [n.d.r. in nota l'autore cita: *Summa Theologiae*, q. 44, a. 1 ad 1], volendo classificare questa predicazione logica con la terminologia tradizionale, qualificano il principio di causa come una proposizione "per se nota" del secondo modo "dicendi per se": si vuol dire che il predicato appartiene necessariamente al soggetto non perché ne esprima l'essenza o parte di essa (I modo) ma perché fa apparire una proprietà necessaria del soggetto stesso; e si spera di salvare a questo modo l'esigenza moderna dell'analiticità. Non vedo motivo alcuno di contestare la validità ed opportunità di queste espressioni, ma d'altra parte si potrebbe osservare che la dipendenza causale si presenta come una relazione "sui generis", anteriore alle altre che riguardano generi o specie particolari, onde ci vuole qualche cautela nel chiuderla entro i quadri rigidi dei modi ordinari di predicazione» (C. FABRO, *La difesa critica...*, cit., p. 139).

chiarire quale possa essere stata la dottrina originaria di Tommaso intorno alla 'perseità' delle proposizioni e intorno ai principi primi. Infatti tale dottrina costituisce comunque, al di là di ogni interpretazione, variazione o approfondimento, la prima sorgente cui esplicitamente tutti si riferiscono.

Riportiamo in primo luogo alcuni testi in cui Tommaso pone la distinzione tra le proposizioni immediatamente evidenti o *per se notae* e le proposizioni *mediatamente* note.

In secondo luogo [...] definisce [Aristotele] la proposizione immediata, e dice che la proposizione immediata è quella rispetto alla quale non ce n'è un'altra anteriore. [...] Dunque ogniquale volta una proposizione è mediata, cioè quando essa ha un medio attraverso cui si dimostri il predicato rispetto al soggetto, è necessario che anteriori ad essa siano le proposizioni a partire dalle quali si dimostra: infatti il predicato della conclusione è contenuto prima nel medio che nel soggetto; anzi in quest'ultimo [nel soggetto, *n.d.r.*] è contenuto prima il medio che il predicato. Rimane dunque che quella proposizione, rispetto alla quale non ce n'è una anteriore, sia immediata⁴⁶.

[...] Qualunque proposizione il cui predicato è contenuto nella definizione del soggetto, è immediata e per sé nota [...] ⁴⁷.

Le proposizioni per sé note sono quelle che, noti i termini, si conoscono immediatamente, come è detto nel primo libro degli *Analitici posteriori*. Ora, ciò avviene in quelle proposizioni nelle quali il predicato è posto nella definizione del soggetto, o in cui il predicato si identifica con il soggetto⁴⁸.

In secondo luogo riportiamo un testo piuttosto completo, in cui Tommaso pone tutte le distinzioni intorno alla perseità *quoad se* e *quoad nos*. Nel nostro commento ci permetteremo di denominare e suddividere tali distinzioni al di là della lettera del testo tomistico. Abbiamo evidenziato inoltre la frase in cui si parla dei principi primi, poiché essa è un chiaro esempio del modo generico e indistinto con il quale l'Aquinate spesso attribuisce il titolo di principio primo a ciò che è tale in senso assoluto (i termini di ente e di non ente si riferiscono infatti al principio di non contraddizione) e contemporaneamente a ciò che è tale solo in senso relativo (il tutto è maggiore della parte).

Avviene che qualcosa sia per sé nota in due maniere: in un modo, in se stessa, ma non per noi; nell'altro modo, in se stessa e anche per noi. E invero una proposizione è per sé nota, poiché il predicato è incluso nella nozione del soggetto, come in questo caso: 'l'uomo è un animale', infatti 'ani-

⁴⁶ THOMAE AQUINATIS *Expositio in libros Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 5.

⁴⁷ ID., *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 5.

⁴⁸ ID., *Expositio in libros Metaphysicorum*, IV, lect. 5. Si veda anche *De veritate*, 14, 1.

male' fa parte della nozione stessa di uomo. Se dunque è a tutti nota la natura del predicato e del soggetto, quella proposizione sarà per tutti per sé nota: come avviene nei *primi principi della dimostrazione*, i cui termini sono nozioni comuni che nessuno ignora, come l'ente e il non ente, il tutto e la parte e simili. Ma se per qualcuno rimane sconosciuta la natura del predicato e del soggetto, la proposizione sarà certamente per sé nota in se stessa, non tuttavia per coloro che ignorano il predicato ed il soggetto della proposizione. E così accade, come nota Boezio, che alcuni concetti sono comuni ed evidenti solo per i sapienti, come in questo caso: «le cose immateriali non sono in nessun luogo». Dico dunque che questa proposizione «Dio esiste» in se stessa è per sé nota: perché il predicato si identifica con il soggetto; Dio infatti, come vedremo in seguito, è il suo stesso essere. Ma poiché noi non conosciamo l'essenza di Dio, per noi non è una proposizione per sé nota, ma necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, benché per natura meno evidenti, cioè mediante gli effetti⁴⁹.

Il riconoscimento o coglimento della perseità di una proposizione da parte dell'uomo ha diverse gradazioni e può essere considerato dal punto di vista gnoseologico o dal punto di vista più strettamente logico da noi denominato 'logica della perseità'.

La perseità propria della proposizione, considerata dal punto di vista del rapporto intenzionale tra soggetto conoscente ed ente conosciuto, porta alla distinzione tra proposizioni *per se notae quoad se* e *quoad nos* in due diversi casi. Il primo di essi si ha quando la perseità è vista in relazione al soggetto umano in quanto tale e qui alcune proposizioni universali e necessarie, pur essendo *per se notae quoad se*, non lo saranno *quoad hominem*, poiché l'intelletto umano in certi casi non può conoscere direttamente, cioè tramite l'intuizione sensibile e l'intuizione astrattiva, l'essenza dell'ente che si trova espressa nei termini della proposizione (è il caso della proposizione: «Dio esiste»). Tali proposizioni potranno dunque dirsi evidenti *quoad se absolute*. Il secondo caso si ha quando la perseità viene considerata in relazione ai singoli soggetti umani e qui alcune proposizioni universali e necessarie potranno essere *per se notae quoad sapientes*, cioè solo per coloro che conoscono l'essenza degli enti espressi nei termini della proposizione, ma non *quoad omnes*, pur essendo *per se notae quoad se*.

Tommaso in numerosi testi indica poi l'inclusione formale della proprietà nel soggetto come unica causa strettamente logica della perseità: in tutta l'opera dell'Aquinate non è rinvenibile alcun tipo differente di definizione esplicita per le proposizioni *per se notae*. A questo proposito abbiamo già riportato numerosi testi.

⁴⁹ ID., *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1 (il corsivo è nostro).

Per quanto riguarda la gerarchia dei vari principi primi della conoscenza è necessario in primo luogo sottolineare con forza quanto i testi dell'Aquinate inequivocabilmente esprimono a proposito del principio primo della conoscenza, punto dottrinale primario che spesso gli stessi tomisti e neotomisti non sembrano considerare: principio primo della conoscenza è l'*ens* e non il principio di non contraddizione, che deriva da esso. Il principio di non contraddizione è il primo principio dell'ordine dimostrativo, cioè dell'ambito proposizionale in senso stretto, mentre il primo passo della conoscenza consiste nell'apprensione dell'ente, apprensione che dunque è il principio assoluto del conoscere. Analizzeremo in seguito con attenzione i fondamentali rilievi storico-critici che Gilson svolge a questo proposito. Per ora ci limitiamo a riportare alcuni emblematici testi tomistici.

[...] Ciò che innanzitutto l'intelletto concepisce come la cosa più nota e in cui risolve tutti i concetti è l'ente [*ens*]⁵⁰.

Ora, tra le cose conosciute da tutti si ritrova un certo ordine. Infatti ciò che per primo si apprende è l'ente, la cui nozione è inclusa in tutto ciò che si conosce. Perciò il primo principio indimostrabile è che non è lo stesso affermare e negare, poiché esso si fonda sulla nozione di ente e di non ente: e sopra questo principio si fondano tutti gli altri, come è detto nel quarto libro della *Metafisica*. Ebbene, come l'ente è la prima cosa in assoluto che viene appresa, così il bene è la prima cosa che viene appresa dalla ragione pratica [...] ⁵¹.

[...] Qualunque proposizione il cui predicato è contenuto nella definizione del soggetto, è immediata e per sé nota, quanto a se stessa. Ma i termini di alcune proposizioni sono tali che sono noti a tutti, come l'ente e l'uno, e le altre proprietà che appartengono all'ente in quanto tale: infatti l'ente è la prima nozione dell'intelletto. Così è necessario che tali proposizioni siano per sé note non solamente in se stesse ma anche rispetto a tutti ⁵².

Rispetto all'ambito dimostrativo Tommaso, seguendo Aristotele, divide in due categorie i principi immediati del sillogismo: da una parte le *positiones*, comprendenti *definitiones* e *suppositiones*, e dall'altra le *dignitates* o *maximae propositiones*, fra cui il principio di non contraddizione è la prima *dignitas*. Inoltre, che le due espressioni *dignitates* e *maximae propositiones*, oltre a esserlo tra loro, siano sinonimiche anche della locuzione *prima principia*, risulterà evidente dall'accostamento dei primi due testi sottostanti, entrambi riferentesi al principio di non contraddizione con i tre diversi appellativi.

⁵⁰ ID., *De Veritate*, I, 1.

⁵¹ ID., *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

⁵² ID., *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 5.

[...] Nelle questioni speculative la retta ragione ha bisogno soprattutto del primo principio indimostrabile, che è «le cose contraddittorie non possono essere simultaneamente vere»⁵³.

Dice dunque [Aristotele] in primo luogo che il principio immediato del sillogismo è duplice. L'uno è ciò che si chiama *posizione* [*positio*], che non si deve dimostrare e perciò si dice [principio] immediato; neppure tuttavia è necessario che si insegni a qualcuno, cioè a colui che deve essere istruito nella scienza dimostrativa, ossia non è necessario comprenderla o assentirvi con la mente. L'altro è quello che si chiama *dignità* [*dignitas*] o *massima proposizione* [*maxima propositio*], che è necessario venga compresa e riconosciuta da chiunque debba essere istruito. Ed è manifesto che alcuni principi siano tali, come nel quarto libro della Metafisica è provato rispetto al principio che l'affermazione e la negazione non sono simultaneamente vere, [principio] il cui contrario nessuna mente può credere e nessuna bocca professare. E rispetto a questi principi usiamo il nome sopra citato, cioè di dignità o di massima proposizione, a causa della certezza che permette la manifestazione di altre cose⁵⁴.

Poi [Aristotele] [...] suddivide l'altro membro della prima divisione, cioè la posizione, dicendo che c'è un tipo di posizione che assume una qualche parte dell'enunciazione, cioè l'affermazione e la negazione; il che significa come dice: quando dico che qualcosa è o non è. E questa posizione è detta supposizione [*suppositio*], poiché si suppone che sia vera. L'altro tipo di posizione invece è quella che non significa l'esserci o il non esserci, proprio come la *definizione* [*definitio*], che è detta posizione⁵⁵.

[...] Supposizioni [...] son infatti certe proposizioni che non possono essere provate se non per mezzo dei principi di un'altra scienza; e dunque è necessario che in quella scienza siano supposte, cioè siano provate tramite i principi dell'altra scienza⁵⁶.

Accenniamo brevemente anche alle proposizioni *immediatamente evidenti di fatto*. Le menzioniamo per evidenziare l'ampiezza che il *per se notum* ha nella dottrina tomista. Esse sono di tre tipi: proposizioni di fatto contingenti (per esempio: «il mondo fisico esiste»), singolari (per esempio: «Socrate è un uomo»), riguardanti decisioni pratiche immediate (per esempio: «non devo rubare questo denaro»)⁵⁷.

⁵³ ID., *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 2.

⁵⁴ ID., *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 5 (il corsivo è nostro).

⁵⁵ *Ibidem* (il corsivo è nostro).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Dato l'interesse del tutto marginale che hanno per noi le *proposizioni immediatamente evidenti di fatto*, ci limitiamo a riportare integralmente la suddivisione e a rimandare ai testi tomistici di supporto che sono presenti in un articolo di G. ELOY PONFERRADA, *Los primeros principios*, «Sapientia», 34 (1979), 133-134, p. 180. L'Autore, seguendo i testi di Tommaso, propone una suddivisione generale di tutte le proposizioni *per se notae*, che abbiamo assunto integralmente però solo nel caso delle proposizioni di fatto. Negli altri casi, pur avendo tratto dall'articolo indicazioni utili, abbiamo approfondito la ricerca discostandoci notevolmente dallo schema ivi proposto.

In base ai dati raccolti dallo studio diretto dei testi tomistici, intendiamo ora prospettare le nostre conclusioni su quanto sin qui detto intorno al principio di causalità. Esporremo innanzitutto le critiche riguardanti le due interpretazioni contrastanti che abbiamo riportato (Gilson-Amerio) e di conseguenza indicheremo quella che ci pare poter essere la soluzione del problema emerso dalla dottrina di Fabro.

L'interpretazione dei testi di Tommaso e la dottrina sviluppata da Amerio non ci paiono validi per i seguenti motivi.

Un'osservazione generale che vale sia per il testo tratto dal *De anima*, sia per quello tratto dalla *Summa Theologiae*: Tommaso non si esprime mai sulla valenza logica *quoad nos*, immediata o mediata, di una proposizione che abbia come oggetto il conseguire del *proprium* dai principi dell'essenza. Per quanto le parole dell'Aquinate permettono d'intendere, nulla vieta che il rapporto del *proprium* all'essenza in certi casi possa non essere immediatamente evidente, ma necessiti invece di una comprensione mediata, ottenuta cioè tramite dimostrazione. Ciò è avvalorato dal fatto che in entrambi i testi l'accento è posto in primo luogo sull'impossibilità per un ente di essere, di esistere senza i *propria*, impossibilità ontologica da cui deriva di conseguenza l'impossibilità *quoad humanam scientiam* di comprendere la definizione dell'ente in questione in assenza dei *propria*: «[...] non autem anima sine eis esse est possibile neque intelligibile» (*De anima*, il corsivo è nostro); «Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile» (*Summa theologiae*, il corsivo è nostro). Dunque l'assenza impossibile di cui si parla a proposito dei *propria* è da intendersi come privazione ontologica e non, o solo secondariamente, come negazione logica. Ciò significa che Tommaso in questi passi, essendo intento ad esporre principalmente una dottrina ontologica, si esprime in maniera più generica sulle conseguenze logiche di tale dottrina, senza cioè specificare la valenza logica che la conoscenza umana del rapporto *ratio-proprium* possa avere.

Per quanto riguarda in particolare il testo della *Summa*, è il contesto generale dell'articolo in questione a costituire un'ulteriore prova del fatto che entrambi i *sequitur*⁵⁸ contenuti nella risposta all'obiezione non significhino sul piano logico un'evidenza immediata. Infatti, dato il titolo dell'articolo: «Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo», il *respondeo* intende dimostrare tale necessità. E di dimostrazione in senso

⁵⁸ «[...] licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen *sequitur* ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, *sequitur* quod sit causatum ab alio». Il corsivo è nostro.

stretto si tratta, poiché Tommaso espone un'argomentazione che equivale con qualche variante alla dimostrazione della *quarta via*. Ora, all'interno dell'articolo 1, questione 44, è facile cogliere il legame esistente tra i *sequitur* della risposta alla prima obiezione e la dimostrazione contenuta nel *respondeo*, se si tiene presente la caratteristica che distingue la dimostrazione della creazione da quella della *quarta via*. Tale caratteristica è indicata da Fabro:

Osserviamo ancora per la *S. Th.*, I, 44, 1, che il nocciolo dell'argomento della creazione si riduce in sostanza, sia pure con altra formulazione, alla IV via *con la differenza che vi è annunziato in forma esplicita il principio della partecipazione* e che esso è attribuito insieme a Platone e ad Aristotele⁵⁹.

Dato che l'argomentazione del *respondeo* si caratterizza per un'esplicita affermazione della partecipazione, diviene ancor più evidente il legame che la unisce alla risposta data alla prima obiezione: infatti quando Tommaso afferma che «ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio», il '*sequitur*' va inteso come passaggio deduttivo proprio in riferimento alla dimostrazione della creazione presentata nel *respondeo*. Voler dunque vedere in quest'affermazione la formulazione di un principio di causalità per sé noto, ci sembra una forzatura preconceputa.

Le chiare parole del *respondeo* eliminano anche l'ultima, peraltro debole, obiezione che potrebbe essere sollevata a favore della perseità: infatti se si intendesse il termine ente 'per partecipazione' nel senso passivo di 'essere reso partecipe di una data perfezione', l'enunciazione contenuta nella risposta alla prima obiezione sarebbe senz'altro *per se* nota, ma anche totalmente infeconda, poiché si ridurrebbe a mera tautologia.

Rispetto al testo del *Commento agli Analitici Posteriori*, si deve osservare che i *modi dicendi per se* elencati nella *lectio* 10 del libro primo, da cui è tratta la citazione di Amerio, non sono i *modi dicendi per se notum*, ma sono solo i casi in cui un attributo si deve predicare *per se* del soggetto, cioè i casi in cui si afferma che l'attributo appartiene al soggetto in modo necessario e non accidentale. Ciò non dice nulla però sul tipo di conoscenza, immediata o mediata, che l'uomo ha della relazione ontologica *per se* tra attributo e soggetto, ossia, come è dimostrato da tutti i casi in cui la perseità *quoad se* non è riconosciuta *quoad nos*, che un attributo appartenga *per se* a un ente, e dunque debba essergli attribuito

⁵⁹ C. FABRO, *Il fondamento metafisico della IV via*, «Doctor Communis», Atti del VI Congresso tomistico internazionale, vol. I, Officium Libri Catholici, Roma 1965, pp. 49-70; saggio pubblicato anche in *Esegesi tomistica*, cit., p. 396 (il corsivo è nostro).

per se, non significa anche che tale attribuzione sia *per se nota* a livello logico. In altre parole il riconoscimento della necessità di attribuire universalmente una data caratteristica a un dato soggetto può raggiungersi anche tramite dimostrazione.

Ora, nel caso del *primus modus dicendi per se* vi è corrispondenza tra la realtà ontologica e la conoscenza umana, cioè il legame ontologico *per se* tra attributo ed essenza dell'ente è anche *per se* noto *quoad hominem*, poiché, come dice Tommaso, la definizione esprime la forma e l'essenza della cosa⁶⁰ e dunque è una contraddizione di immediata evidenza il negare una proprietà essenziale ad un ente. Non così accade nel caso del *secundus modus dicendi per se*, poiché dato che il *proprium* non è incluso nella definizione del soggetto, non sempre sarà immediatamente evidente *quoad hominem* che un dato attributo sia un *proprium* di un dato ente, cioè che quella caratteristica derivi dalle proprietà essenziali dell'ente in questione; bisognerà verificarlo tramite dimostrazione.

Inoltre se Tommaso avesse inteso il rapporto del *proprium* al soggetto come necessariamente di immediata evidenza, non si capirebbe perché egli non abbia mai utilizzato nei testi riportati le espressioni inequivocabili che invece abbondantemente usa quando parla dell'inclusione formale della proprietà nel soggetto o quando parla dei principi primi. Sarebbe bastato un semplice avverbio per rendere inequivocabile ad esempio il passo della *Summa*: «[...] licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen [*statim*] sequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, [*statim*] sequitur quod sit causatum ab alio».

Infine un'argomentazione esegetica generale ci pare confermare definitivamente che secondo Tommaso per quanto il *proprium* abbia sempre una relazione ontologica necessaria con l'ente, ciò non implichi come conseguenza che *quoad nos* tale relazione sia attinta da una conoscenza immediata, cioè sia *per se* nota.

Nei testi tomistici un tipico esempio di *accidente proprio* è dato dalla proprietà scaturente dai principi essenziali del triangolo di avere necessariamente la somma dei tre angoli interni uguale a quella di due retti. Riportiamo in primo luogo due testi in cui si afferma l'assoluta necessità propria della relazione tra il triangolo e questa sua caratteristica, sia a livello *ontologico*⁶¹ sia a livello predicativo.

⁶⁰ THOMAE AQUINATIS *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 10: «Dunque il primo modo *dicendi per se* si ha, quando ciò che si attribuisce a qualcosa appartiene alla sua forma. E poiché la definizione significa la forma e l'essenza della cosa, il primo modo di ciò che è *per se* si ha, quando di qualcosa si predica la definizione o qualcosa che è nella definizione [...]».

⁶¹ Si veda più sotto la spiegazione che diamo dell'uso di questo termine in riferimento ad un ente di ragione come il triangolo.

[...] Ciò che riceve la necessità dalla causa formale è assolutamente necessario, come è necessario che l'uomo sia razionale, o che il triangolo abbia tre angoli uguali a due retti [...]⁶².

[...] Il termine necessità ha molte accezioni. Necessario è infatti ciò che non può non essere. Qualcosa è propria di qualcos'altro in un modo a causa di un principio intrinseco, sia materiale [...], sia formale, come per esempio quando diciamo che è necessario che un triangolo abbia tre angoli uguali a due retti. E questa è una necessità naturale e assoluta⁶³.

Ora, che questa necessità ontologico-predicativa non corrisponda sempre e in modo obbligatorio a una conoscenza immediata diviene evidente tramite un testo fondamentale.

[...] L'operazione dell'intelletto è duplice [...]. Una è quella con la quale l'intelletto comprende l'essenza [quod quid est], e per mezzo di questa operazione l'intelletto può comprendere l'essenza della cosa sia senza il *proprium*, sia senza l'accidente, poiché nessuno dei due rientra nell'essenza della cosa; e in questo modo procede la ragione. L'altra è l'operazione dell'intelletto che compone e divide; e in questo modo la sostanza può essere compresa senza il predicato accidentale, anche se nella cosa è inseparabile: come per esempio si può conoscere che un corvo è bianco. Infatti in quel caso non vi è contraddizione di conoscenze, poiché l'opposto del predicato non dipende dai principi della specie, che è indicata dal nome dato al soggetto. Invece per mezzo di questa operazione dell'intelletto non si può conoscere la sostanza senza il *proprium*: infatti non si può comprendere che l'uomo non abbia la proprietà di ridere, o che il triangolo non abbia tre angoli uguali a due retti: in questo caso infatti vi è contraddizione di conoscenze, poiché l'opposto del predicato dipende dalla natura del soggetto⁶⁴.

In primo luogo il testo chiarisce ciò che spesso in altri casi rimane meno approfondito: la prima operazione dell'intelletto, ossia la semplice apprensione delle essenze, può prescindere da tutto ciò che non è compreso nell'essenza dell'ente conosciuto, mentre con la seconda operazione dell'intelletto, quella che compone le proposizioni e i giudizi, non può negarsi il *proprium*, poiché ciò che si nega è inscindibilmente legato ai principi essenziali dell'ente e dunque gli appartiene necessariamente. In secondo luogo, ed è ciò che maggiormente ci interessa, il testo dichiara esplicitamente che la proprietà del triangolo di avere gli angoli interni uguali a due retti è l'esemplificazione tipica di un *proprium*. Ora, numerosi al-

⁶² ID., *Expositio in libros Physicorum*, II, lect. 15.

⁶³ ID., *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1.

⁶⁴ ID., *Questio disputata De spiritualibus creaturis*, 11, ad 7.

tri testi tomistici dimostrano inequivocabilmente che secondo Tommaso la conoscenza della relazione necessaria tra il triangolo e la proprietà di avere i tre angoli interni uguali a due retti è una conoscenza raggiunta per dimostrazione, ossia tramite deduzione e non per evidenza immediata. I due testi che riportiamo non necessitano di ulteriori commenti.

Tuttavia comprendere si dice propriamente di qualcuno che, conoscendo una cosa, la conosce per quanto è conoscibile in sé; altrimenti per quanto la conosca non la comprende. Per esempio colui che conosce la proposizione: il triangolo ha tre angoli uguali a due retti, per mezzo di un sillogismo dialettico, non la conosce per quanto essa è conoscibile, e dunque non conosce in maniera completa; ma chi la conosce tramite un sillogismo dimostrativo la conosce totalmente⁶⁵.

Per quale ragione il triangolo è uguale a due angoli retti, cioè perché il triangolo ha i tre angoli interni uguali a due retti? Il perché si dimostra in questo modo. Sia dato un triangolo ABC, e si prolunga la base AC sia in continuo che in linea retta. Questa base protratta formi dunque con il lato BC del triangolo un angolo nel punto C: onde certamente l'angolo esterno è uguale ai due angoli interni ad esso opposti, cioè all'angolo ABC e all'angolo BAC. D'altra parte è manifesto che i due angoli collocati intorno al punto C, dei quali uno è all'esterno e l'altro all'interno del triangolo, sono uguali a due angoli retti. È stato infatti dimostrato che una linea retta cadente in qualunque maniera su un'altra linea retta forma due angoli retti, o due angoli la cui somma è uguale a quella di due retti. Rimane dunque che l'angolo interno nel punto C, sommato con gli altri due che sono uguali all'angolo esterno, cioè tutti e tre, sono uguali a due angoli retti⁶⁶.

Per quanto fondata in maniera solida sui testi tomistici quest'argomentazione sembra potersi criticare dal punto di vista teoretico. Infatti nel nostro discorso è implicita una triplice distinzione di piani sui quali la relazione ente-*proprium* è tematizzabile: il piano ontologico, quello della conoscenza *quoad nos* di tale relazione e quello della predicazione. Ora, nel caso degli enti ideali o di ragione, categoria cui appartengono tutti gli enti geometrico-matematici, può sembrare del tutto improprio parlare di un piano o livello ontologico che si distingua da quello logico del pensiero umano; e in questo senso un'esemplificazione del *proprium* condotta nell'ambito logico non potrebbe venire utilizzata come *sinonimica* di un caso ontologico.

⁶⁵ ID., *Expositio in Evangelium sancti Johannis*, I, lect. 11.

⁶⁶ ID., *Expositio in libros Metaphysicorum*, IX, lect. 10, ed. Parmensis, vol. XX, t. III, 1861, p. 548. I numerosi passi paralleli ai due appena citati sono: *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 7; I-II, q. 33, a. 3; I-II, q. 94, a. 4; *Quaestiones disputatae De veritate*, 8, 2; *In Posteriorum Analyticorum*, I, 6; I, 22; I, 29; I, 42; II, 1; II, 2; *Expositio in libros De anima*, III, 14; *Expositio in libros Metaphysicorum*, III, 6; VI, 2; IX, 10; XI, 8.

Per quanto riguarda l'uso improprio che abbiamo fatto del termine 'livello ontologico', ciò non pone nessun problema teorico, poiché si tratta d'improprietà consapevole, dovuta all'esigenza di adattarsi al discorso di Tommaso che in modo generico pone in parallelo un esempio ontologico e un esempio logico. Aporetico è semmai il parallelismo istituito dall'Aquinate, poiché esso non risulta pacifico, anche quando si sostituisca 'ontologico' con 'oggettivo', intendendo con ciò affermare l'esistenza all'interno della sfera logica di una valenza universale e oggettiva delle essenze ideali, indipendentemente dalla soggettività dell'atto umano psichico o espressivo. La questione è stata dibattuta soprattutto dai filosofi e dai logici moderni⁶⁷. Un approfondimento di tali argomenti esula dalle nostre possibilità, ma non ci pare nemmeno indispensabile per due ragioni. Dal punto di vista puramente teoretico: se sul piano logico, ambito in cui il pensiero umano è notevolmente indipendente dalla realtà empirica⁶⁸, è richiesta una dimostrazione per poter scorgere il legame necessario fra il triangolo e la sua proprietà, in presenza di un *proprium* ap-

⁶⁷ Tipico caso a questo proposito è la polemica che Husserl svolge nelle *Ricerche logiche* contro lo *psicologismo*: «Il psicologismo, riducendo ogni oggetto di conoscenza a fatto psichico, doveva ridurre le leggi logiche a semplici modi di comportarsi della psiche umana, doveva ridurre la logica a una "fisica del pensiero" come diceva Th. Lipps. In altre parole: come una legge fisica esprime il modo di comportarsi dei corpi in determinate circostanze, così ad es. il principio di non contraddizione esprime il modo in cui si comporta la psiche umana di fronte a due proposizioni contraddittorie, non esprime una verità oggettiva. Ora se fosse così – osserva Husserl – le leggi logiche esprimerebbero un puro dato di fatto: come di fatto si comporta quel dato ente che è l'uomo; invece le leggi logiche sono rigorosamente necessarie ed universali, dicono come qualche cosa deve essere, non come si comporta di fatto, esprimono una verità in sé, per dirla in termini bolzaniani. [...] Questo (l'impossibilità di ridurre proposizioni necessarie a generalizzazioni empiriche) è il primo motivo della critica husserliana al psicologismo; un secondo motivo è la riduzione del psicologismo a scetticismo. Affermare infatti che le leggi logiche non sono altro che espressione del modo di comportarsi della psiche umana equivale a negare il loro valore di verità, o, che è lo stesso, a ridurre la verità a ciò che corrisponde al comportamento di un uomo normale. Ora se lo scetticismo come stato d'animo non è confutabile, lo scetticismo che pretende di erigersi a dottrina e di fondare una scienza contraddice se stesso; è veramente, come lo definisce Husserl, quella teoria che nega le condizioni necessarie per ogni teoria (*Logische Untersuchungen*, I [...]). Come si può infatti elaborare quella psicologia che dovrebbe essere il fondamento della logica, come si può stabilire qual è il comportamento dell'uomo normale senza supporre di poter conoscere che cosa è *in sé* la psiche umana?» (S. VANNI ROVIGHI, *Husserl*, La Scuola, Brescia 1947, pp. 41-43).

⁶⁸ «Matematica e logica, filosofia naturale e metafisica formano due gruppi teorici a sé di cui l'uno si concentra sull'essenza isolata, l'altro sull'essenza e sull'essere, secondo l'appartenenza dell'uno all'altro. Non v'è dubbio allora che mentre la matematica e la logica potranno svolgersi, almeno entro certi limiti, per un dinamismo autonomo e al di fuori di preoccupazioni per una corrispondenza con il reale; la filosofia naturale e la metafisica formano invece due tappe o forme di contemplazione della realtà secondo che essa si presenta nell'esistenza» (C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 2ª ed., cit., p. 604; il corsivo è nostro).

partenente alla realtà extra-mentale, che oppone certamente maggiori ostacoli all'intuizione umana, a maggior ragione si potranno avere casi in cui sarà necessario il ricorso alla dimostrazione. Dal punto di vista più ristretto dei testi in esame: la difficoltà non si pone, se come criterio esegetico si considerino anche le intenzioni evidenti dell'autore, poiché è proprio l'accostamento indistinto dei due ambiti (*De Spiritualibus Creaturis*, 11, ad 7) a indicare che quando Tommaso si sofferma sul triangolo vuole semplicemente dare un esempio eminente di inerenza del *proprium* all'ente.

L'insieme di queste critiche rivolte alla schiera di tomisti di cui fa parte Amerio e più in generale ai partigiani della perseità, implica la sostanziale condivisione da parte nostra della posizione di Gilson. Tuttavia la lettura dei testi tomistici ci sembra indicare una ragione teoretica differente per il fatto che Tommaso non abbia mai accennato a un principio primo di causalità. Secondo Gilson, lo ricordiamo, ciò è avvenuto poiché per l'Aquinate il concetto di principio primo in senso stretto coincide, dato che tutti si fondano sulla prima apprensione, che è quella dell'*ens*, con quello di proposizione esprimente una proprietà trascendentale dell'essere. Le dichiarazioni esplicite di Tommaso ci sembra indichino però qualcosa di diverso⁶⁹. Infatti egli afferma che è il primo dei principi primi, quello di non contraddizione, a fondarsi direttamente sulla nozione di ente e di non ente, mentre tutti gli altri si fondano su di esso. Questa affermazione permette di concludere che il primo principio è sicuramente trascendentale, poiché ovunque vi sia ente esso sarà immediatamente valido, ma non permette di concludere che questa condizione trascendentale debba riguardare necessariamente tutti gli altri principi primi. Il fatto che essi si fondino sul primo principio significa solamente che la loro validità si basa sulla prima legge dell'essere e ad essa si riferisce, tanto che volerli negare implica la negazione del primo principio, come si può mostrare attraverso la *reductio ad absurdum*. Tuttavia l'ampiezza della contraddizione rimane confinata all'ambito proprio di applicazione del singolo principio (che non è necessariamente l'ambito di una proprietà trascendentale dell'ente), poiché la negazione di un principio logicamente connesso con quello di non contraddizione è pur sempre una negazione solamente *indiretta* di quest'ultimo: il principio di non contraddizione viene negato sotto la specie particolare del principio in questione e non sotto la propria specie assoluta.

Se si aggiunge a questo fatto l'evidente ampiezza e libertà con cui Tommaso utilizza il concetto di principio primo, ci pare ancor più verosimile

⁶⁹ Cfr. THOMAE AQUINATIS *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

che egli non abbia posto un veto assoluto alla possibilità di includere tra i principi primi in senso stretto quelli che eventualmente riguardino la sola realtà finita.

In base a questi motivi la ragione per cui nell'opera tomistica non si trova traccia di un principio primo di causalità, a nostro avviso consiste più semplicemente nel fatto che Tommaso non concepì mai la possibilità di esprimere rigorosamente in termini filosofici il legame del causato alla propria causa *essendi* (non semplicemente ad una causa *fiendi*) mediante una proposizione *per se* nota. L'attribuzione della caratteristica di *abalieta* si può avere solo deduttivamente; sul piano scientifico si tratta cioè di una conoscenza mediata. E ciò per una ragione fondamentale: il rilievo filosofico della causalità comporta un processo giustificativo che, quando voglia essere condotto ai suoi ultimi termini, si rivela intrinsecamente metafisico e dunque non è del tutto corretto isolarne la trattazione dal contesto che più gli è proprio, cioè da quello della domanda sulla possibilità di esistenza di una causa prima assoluta. Abbiamo detto «*non del tutto corretto*», perché non intendiamo negare che sia possibile considerare filosoficamente la causalità mantenendosi puramente nell'ambito della causalità predicamentale (l'ambito orizzontale del mondo naturale), ma ciò che si afferma è l'impossibilità di prescindere dalla valenza metafisico-trascendentale che ogni formulazione filosofica della causalità comporta come sua ultima e necessaria giustificazione. Quando ci si ponga il problema della causalità nei termini metafisici radicali da cui era partita l'indagine di Fabro⁷⁰, è impossibile fermarsi alla formulazione di un principio che riguardi solamente la causalità orizzontale di tipo aristotelico, causalità che può essere descritta nei limiti della filosofia della natura. In sintesi: nel Tomismo non è più possibile descrivere o nominare la causalità senza essere consapevoli della necessità teoretica di una sua giustificazione ultima, che inevitabilmente coincide con il problema teologico. In questo senso se, come dicemmo inizialmente, porsi il problema di dimostrare l'esistenza di Dio equivale a porsi il problema della causalità, è anche vero l'inverso e cioè che l'indagine sulla causalità orizzontale o predicamentale in ultima istanza non può non venire a coincidere con l'indagine teologica. Questa necessaria connessione tra il piano delle cause seconde e quello della causa prima, che implica il riconoscimento sia di un'autonomia sia di una stretta relazione, non era evidente né per Platone, né per Aristotele. Nelle sue opere più voluminose sulla partecipazione Fabro ha messo in luce proprio lo sforzo esegetico che Tommaso ha compiuto per sintetizzare in un'unica dottrina le concezio-

⁷⁰ Vedi il testo citato nella nota 18 a p. 514.

ni univoche che Platone e Aristotele ebbero della causalità⁷¹. Secondo Fabro lo sforzo di sintesi tra le istanze platoniche e quelle aristoteliche ha coinvolto lo sviluppo di tutta la dottrina tomistica, sia dal lato più strettamente fenomenologico-ontologico della struttura interna degli enti a ogni livello, sia da quello più specificamente deduttivo riguardante le prove dell'esistenza di Dio. È dunque importante tenere presente che la sintesi tomistica ha superato l'univocità e la chiusura della causalità orizzontale aristotelica, in modo che una causalità espressa puramente nei termini del divenire predicamentale non è più concepibile come conchiusa, isolata e autosufficiente, ma anzi implica sempre la sua fondazione radicale nella trascendenza metafisica.

Questa conclusione da un lato spiega la difficoltà da noi rilevata a proposito della mancata differenziazione teoretica nel Tomismo fabriano tra il principio di causalità e la *quarta via*. La tematizzazione di tale differenza manca semplicemente perché, quando si voglia giungere a una fondazione definitiva della causalità, ci si ritrova inevitabilmente nel punto di coincidenza tra ontologia e teologia naturale. Ciò vale soprattutto quando si voglia esprimere la causalità all'interno dell'ambito nozionale proprio della *partecipazione*. Infatti dato l'assoluto carattere ontologico-metafisico che contraddistingue le nozioni su cui tale dottrina si basa (*actus essendi*, distinzione reale *essentia-esse*), a maggior ragione non è possibile trattare della causalità separatamente dal problema metafisico-teologico. Dall'altro lato però questa conclusione implica una critica fondamentale alla *difesa* del principio di causalità proposta da Fabro. Infatti se la definitiva giustificazione della causalità non è scindibile dalla teologia naturale e se d'altro canto Tommaso indica ogni possibile dimostrazione dell'esistenza di Dio come necessariamente *a posteriori*, ne consegue che non è possibile sostenere la perseità del principio di causalità.

Quanto fin qui detto ci sembra ulteriormente comprovato da un altro fatto. Molti dei neoscolastici che concepiscono il principio di causalità come dedotto, presentano dimostrazioni che in realtà ben poco si discostano dalle vere e proprie dimostrazioni tomistiche dell'esistenza di Dio; e più precisamente se ne distinguono semplicemente grazie a un preciso passaggio teoretico, contenuto nelle stesse prove teologiche tradizionali.

⁷¹ «Nasceva perciò [con la dottrina tomista, *n.d.r.*] una situazione nuova che non è più semplicemente né la causalità formale verticale del platonismo, né la causalità efficiente orizzontale dell'aristotelismo, ma un superamento conservante – secondo la terminologia hegeliana – di entrambi. [...] Con un'immagine, il problema è d'indicare la scala che mette in comunicazione questi due piani, predicamentale e trascendentale, che nello sviluppo del pensiero umano sono stati prevalentemente separati, con la conseguenza di dividere l'essere in due tronconi e di rendere perciò impossibile il problema della verità dell'essere» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità...*, cit., pp. 358).

Il caso più evidente ci sembra quello di coloro che risolvono la formulazione del principio di causalità nel *principio del primato dell'atto*. Riportiamo l'esposizione che del principio del primato dell'atto fa Sofia Vanni Rovighi:

Ma come può avvenire che un ente passi dalla potenza all'atto? Che ciò che non era ora sia? Non si può dire che un ente è in atto in quanto è in potenza, non posso dire, ad es., che una conoscenza nuova c'è in me per il solo fatto che *potevo* acquistarla. Se ciò per cui un ente è in atto fosse lo stesso di ciò per cui era in potenza, sarebbero lo stesso l'essere e il non essere, perché, come si è detto, la potenza è il non essere ancora, l'atto è l'essere già. È NECESSARIO DUNQUE CHE IL DIVENIRE, IL PASSAGGIO ALL'ATTO, SIA DETERMINATO DA UN ENTE CHE È GIÀ IN ATTO. Questo che abbiamo esposto è il principio fondamentale del primato dell'atto, del primato dell'essere sul divenire. Il divenire preso assolutamente sarebbe contraddittorio, ma siccome il contraddittorio non può essere, il divenire non può essere l'assoluto, ma deve avere oltre di sé dell'altro; deve essere spiegato da qualcos'altro che sia già in atto. Tutto ciò che passa dalla potenza all'atto è determinato a questo passaggio da un ente che ha già in atto ciò a cui il moto termina⁷².

Nella nota finale a questa esposizione l'Autrice cita proprio uno stralcio della *prima via* tomistica contenuta nella *Summa Theologiae*, I, 2, 3. Per mostrare esattamente la parte iniziale e finale della dimostrazione che vengono escluse dalla citazione, le aggiungeremo tra parentesi quadre (le altre parti omesse dall'Autrice sono inessenziali, poiché riguardano gli esempi con cui Tommaso chiarifica la sua dottrina).

[Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur].

Nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu [...]. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem [...]. Impossibile est ergo quod secundum idem, et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum: omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri.

[Si ergo id a quo movetur, moveatur oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo

⁷² S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1985⁷, vol. II, p. 64. Cfr. nota 33.

movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum].

Come si vede, quanto detto dall'Autrice sul principio del primato dell'atto corrisponde esattamente alla parte della dimostrazione tomistica che lei stessa cita in nota. Per quanto riguarda la parte finale omessa, si deve notare che essa comprende il passaggio teoretico, detto del *principio della non procedibilità all'infinito* («Hic autem non est procedere in infinitum»), che funge da medio per la conclusione. Ora, è la stessa Vanni Rovighi in un'altra opera a fare notare l'inutilità teoretica della non procedibilità all'infinito.

Nel testo di S. Tommaso che ho citato c'è un'altra affermazione: *hic autem non est procedere in infinitum*. Cioè se la causa del divenire che ho constatato è a sua volta diveniente, sarà a sua volta causata e si dovrà risalire a una causa non diveniente e indivenibile. Ora mi pare che questa seconda affermazione sia già implicita nella prima: se ciò che diviene non ha in sé la ragione del suo divenire, cioè sarebbe contraddittorio se fosse l'assoluto, l'altro, quello che toglie la contraddizione, non deve essere a sua volta bisognoso di altro, non deve avere quel carattere che lo rende bisognoso di altro. Mi sembra uno dei meriti della rigorizzazione operata da Bontadini quello di avere eliminato il discorso della non-procedibilità all'infinito. Se il diveniente, da solo, sarebbe contraddittorio, è inutile cercar di riparare la sua instabilità con un altro che a sua volta ha bisogno di essere riparato, per dir così. La ragione del divenire deve essere non-diveniente. Poiché il divenire è essere del non-essere (attuarsi di una potenza), ciò che toglie la contraddizione deve essere puro essere, atto puro⁷³.

Osservazione ineccepibile, che però si oppone alla formulazione del principio di causalità nei termini del primato dell'atto. Infatti l'innesto del principio della non procedibilità all'infinito è possibile solo se si indica l'autore della causazione nei termini generici di un *aliud* («ab alio movetur») di cui non si specifichi immediatamente la necessità di non possedere a sua volta il carattere di *abalieta*. Ora, dal momento in cui si rigorizza la prova e si elimina il principio della non procedibilità all'infinito, cade anche la distinzione tra un *aliud simpliciter* e un *aliud sine ab alio*, che rappresenta l'unica possibilità tecnica per un'estrapolazione del principio del primato dell'atto dal complesso teoretico della prova dell'esistenza di Dio.

Vi è da notare inoltre che l'inutilità teoretica non appartiene solamente al caso particolare del principio del primato dell'atto, ma appartiene di

⁷³ EAD., *La filosofia e il problema di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1986, p. 54.

per sé a ogni formulazione *a posteriori* (dedotta, mediata) del principio di causalità. Infatti qualunque sia la formulazione, ottenuta secondo i termini del Tomismo classico oppure no, lo scopo rimane sempre identico e consiste nel dimostrare l'*ab alietà* del causato, cioè la dipendenza necessaria del suo essere da una causa adeguata, e l'unica causa adeguata è quella che a sua volta non sia *ab alio*. Dunque qualunque formulazione *a posteriori* del principio di causalità è in realtà una dimostrazione dell'esistenza di Dio incompleta o mutilata.

Rimane da capire la ragione per cui molti neotomisti hanno proposto questa soluzione alla problematica del principio di causalità. Innanzitutto va riconosciuto che pur rivelandosi a stretto rigore inutile, la soluzione riferentesi al primato dell'atto (e più in generale ogni soluzione *a posteriori*) non è teoreticamente scorretta e dunque può effettivamente assumere una legittimità sistematico-didattica. Intendiamo dire che nei casi in cui ci si debba limitare a trattare solamente l'ambito predicamentale della realtà, come ad esempio nello svolgimento di una filosofia della natura, può essere formalmente e didatticamente necessario limitarsi a dimostrare una legge causale predicamentale, senza cioè svolgerne fino in fondo le intrinseche *tensioni* metafisiche, che implicherebbero lo svolgimento della teologia razionale.

Più in generale si deve notare che è stata proprio una necessità apologetico-sistematica la causa scatenante di tutta la *querelle* neoscolastica che ha portato all'istituzionalizzazione dell'espressione, estranea al Tomismo originario, di 'principio di causalità'. Storicamente è infatti indubitabile, tutti i critici su questo concordano, che la controversia intorno al principio di causalità sia nata per l'opposizione della Neoscolastica sia all'empirismo fenomenistico di Hume, per molti aspetti simile a quello nominalistico medievale (Ockham, Nicolás d'Autrecourt), sia alla dottrina di Kant, misto di empirismo e razionalismo. Ora, poiché la critica humiano-kantiana significava il rifiuto di ogni tipo d'indagine e di realtà metafisica, sembra possibile ipotizzare che i neotomisti siano stati costretti a dimostrare l'esistenza e la necessità del rapporto causale in primo luogo sul piano fenomenico e dunque tramite una legge che, perlomeno formalmente, fosse enunciata in termini non esclusivamente metafisici. Le obiezioni humiano-kantiane svolte sul piano puramente fenomenico dovettero dunque trovare il corrispettivo contraddittorio in quella prima parte della dimostrazione dell'esistenza di Dio che, fermandosi a una causa generica, parve adatta a esprimere in modo neutro il legame causale, in modo che l'*ab alio* potesse essere interpretato di primo acchito in senso orizzontale e successivamente anche in senso metafisico.

Tutto ciò non è però ancora sufficiente a spiegare la comparsa nel Neotomismo del principio di causalità. La ragione teoretica più profonda è

individuata in modo specifico da Gilson in un articolo che abbiamo già brevemente citato a proposito del concetto di *principio primo*⁷⁴. Diciamo 'in modo specifico', poiché ciò che il filosofo francese ivi spiega, è la determinazione di una dottrina generale di filosofia della storia, che egli, analogamente a Fabro, ha ricavato dall'indagine sullo sviluppo teoretico del pensiero occidentale. Entrambi gli Autori hanno infatti molto insistito sul 'peccato capitale' che pressoché tutta la filosofia occidentale ha commesso, escluso Tommaso. Si tratta della fondamentale questione denominata da Fabro, con espressione heideggeriana, come «oblio dell'essere», e da Gilson come «essenzialismo» o «formalismo»⁷⁵. Qui possiamo solamente riassumere brevemente il contenuto dell'articolo cui, data la sua finezza insieme storiografica e speculativa, rimandiamo il lettore.

Secondo il filosofo francese vi è una fondamentale differenza tra la filosofia moderna e la filosofia di Tommaso rispetto all'accezione dei termini di *principio* e di *causa*. In ambito moderno il termine *principio* possiede un significato propriamente gnoseologico, poiché designa i principi primi della conoscenza, che in quanto tali sono cause dello sviluppo di ogni sapere scientifico. In questo caso si va dunque dall'essere *principio* gnoseologico all'essere *causa* della conoscenza. Ma se i principi primi gnoseologici della conoscenza ne sono anche la causa, allora, appena siano stati ricavati dalla realtà, essi sono anche adeguati ad esprimerne tutta la conoscibilità⁷⁶.

⁷⁴ É. GILSON, *Les principes...*, cit., pp. 39-63 (la traduzione di tutti gli stralci tratti da questo articolo è nostra).

⁷⁵ Dato l'accordo sostanziale di Fabro e Gilson su questa specifica dottrina, ci sembra importante dire qualcosa a proposito di un possibile confronto tra i tomismi dei due autori. Infatti, nonostante le apparenze, non è lecito considerare come essenzialmente coincidenti le loro filosofie. Se indubbiamente sono riscontrabili varie analogie tra le due interpretazioni di Tommaso, da un lato si deve tenere presente che ciò è vero solamente a grandi linee, e che dall'altro non si possono tacere le assolute differenze riguardanti alcune fondamentali dottrine (la conoscenza umana dell'esse, la dottrina sul giudizio e la dottrina intorno al principio di causalità, come abbiamo appena mostrato). Inoltre, a onore del vero, non si può ignorare l'estensione pressoché globale degli approfondimenti storiografici e teoretici che Fabro ha maturato a differenza di Gilson, che ha approfondito più specificamente la sola filosofia medievale e cristiana. Ne rendono testimonianza, tra i numerosissimi esempi citabili, l'imponente opera fabriana dedicata all'ateismo (C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, vol. II, pp. 1268) e lo studio intenso di Kierkegaard, di cui Fabro è stato il primo traduttore italiano. Comunque l'indubbio valore di entrambi gli Autori non permette certamente di dare un giudizio generico e affrettato, previamente a un attento esame delle rispettive posizioni nei singoli casi. È ciò che, seppur in via non esaustiva (lo stesso Autore riconosce la necessità di maggiori approfondimenti), ci sembra venga indicato in maniera convincente da un articolo dedicato a tale confronto: A. ROBIGLIO, *Gilson e Fabro, appunti per un confronto*, «Divus Thomas», ESD, 17 (1997), 2, pp. 59-76.

⁷⁶ «Quando ammettono ancora che vi siano dei principi, i filosofi moderni pensano generalmente che questo termine designi propriamente i principi della conoscenza e che, poi-

Tommaso invece, dato il carattere prettamente realistico della sua filosofia, considera i due termini in primo luogo dal lato ontologico e da questo punto di vista ogni causa efficiente in quanto tale è anche principio d'essere e ogni principio ontologico interno all'ente (ad esempio materia e forma) è anche causa della sua sussistenza. Ora, tra i *principia rerum* il primo è senz'altro l'*ens*, dato che qualunque causa o principio reale sarà comunque un ente (o parte di un ente)⁷⁷; e poiché la conoscenza umana si sviluppa per Tommaso seguendo l'ordine dei due tipi di operazione propri dell'intelletto, ossia tramite l'intellezione degli indivisibili (apprensione semplice) e tramite l'operazione di unione e separazione dei concetti (piano della predicazione, dei giudizi o della dimostrazione), l'*ens* sarà sia principio primo nell'ordine dell'essere reale, sia, in quanto prima apprensione semplice dell'intelletto umano («*Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*», *De Veritate*, 1, 1), principio primo anche della conoscenza. Diviene così evidente che per Tommaso l'ordine della conoscenza è profondamente connesso all'essere reale e ciò implica che sostituire all'*ens* come principio primo della conoscenza *simpliciter* il principio primo dell'ordine dimostrativo, ossia il principio di non contraddizione, è un'operazione di non poco rilievo, poiché rispetto al pensiero dell'Aquinate implica una duplice restrizione dell'estensione del termine 'principio': d'apprima esso viene ridotto all'ambito gnoseologico e all'interno di questo il suo uso è ulteriormente limitato alla sola sfera proposizionale. Tale sostituzione è pressoché dottrina comune sia nel Tomismo, sia nel Neotomismo (Gilson porta l'esempio di Sanseverino)⁷⁸.

ché essi ne sono i principi, essi ne sono le cause. Si rappresentano dunque i principi come una tavola di proposizioni immediatamente evidenti, che contengono in germe la totalità del sapere, sia che, dentro ad un idealismo assoluto, si possa dedurli analiticamente, sia che, cedendo alla tendenza naturale del razionalismo, si accontentino di vedervi delle cornici prestabilite, dentro le quali vengono spontaneamente ordinandosi e collegandosi i fatti dell'esperienza sensibile» (É. GILSON, *Les principes...*, cit., p. 39).

⁷⁷ «Questo principio assolutamente primo è l'*ens*. Non si tratta qui di un principio formale della conoscenza, come se ci fosse, per il nostro intelletto, qualche necessità intrinseca *a priori* di concepire tutto come un ente. *Ens* significa *habens esse*. Dire che l'ente è il primo principio significa dunque in primo luogo che tutta la conoscenza è quella di un *habens esse*, e che, senza un tale oggetto, nessuna conoscenza è possibile. L'ente è dunque da porsi al primo posto tra i *principia rerum*. Diciamo, al primo posto, perché tutti gli altri principi reali, se ne ha, saranno necessariamente dell'ente. I principi delle cose sono inerenti a delle cose, ciascuna delle quali è un *habens esse*. Il filosofo si trova condotto ad un punto unico, e al di là del quale è impossibile risalire, dove la prima evidenza intellettuale è conoscenza di ciò che è assolutamente primo nella realtà» (*ibid.*, p. 49).

⁷⁸ «Come è stato detto, san Tommaso stesso distingue due ordini di principi, quelli dell'essere e quelli della dimostrazione. Come conviene ricordare, ciascuno di questi due ordini richiede un primo principio, ma guardiamoci dal cedere alla tentazione di fare di questa distinzione una distinzione di principi dell'essere e di principi della conoscenza. Que-

Ora, una tale sostituzione ha causato di fatto la rottura dell'equilibrio dottrinale tomistico, venendo a costituirsi come l'inizio di quel processo razionalistico che si è sempre più largamente diffuso nella filosofia moderna.

Questo perfetto equilibrio dottrinale fu minacciato, dal momento in cui, sotto diverse influenze la cui storia è ancora mal conosciuta, il principio primo della dimostrazione e della scienza ha teso ad erigersi in primo principio della conoscenza, puramente e semplicemente, cioè a divenire il solo primo principio della filosofia. L'ordine della conoscenza che, secondo san Tommaso, si radicava così profondamente dentro l'essere, ha da allora incominciato a vivere di una sua vita propria, a nutrirsi della propria sostanza e, per la stessa ragione, a crescere. Non c'è niente di sorprendente in questo. Finché la conoscenza è centrata sull'essere, è in esso che trova la verità di cui i suoi giudizi sono l'esplicazione formale; quando essa prende se stessa come oggetto, inventa progressivamente tanti principi dell'essere quanti ad essa ne mancano per giustificare analiticamente le proprie operazioni⁷⁹.

Gilson non indica in quest'articolo né i riferimenti storici precisi dell'inizio di questo processo, né lo schema complessivo del suo svolgimento, tuttavia ne analizza brevemente le tappe emblematiche rappresentate da Suarez, Cartesio, Leibniz e Wolff.

Suarez formalizza fortemente la metafisica a partire dalla sua concezione dell'esse, che non è più inteso propriamente né come l'atto aristotelico della forma, né, aggiungiamo noi, come l'*actus essendi* tomistico, bensì come l'esistenza attuale, fattuale di un'essenza passata dallo stato d'essere puramente possibile a quello d'essere reale⁸⁰.

st'ultima inizia prima del giudizio. L'intelletto è già dentro l'ordine della conoscenza prima di essere dentro quello della dimostrazione. Il primo principio, che è l'ente, è dunque in una volta primo nell'ordine dell'essere e in quello della conoscenza, benché non appartenga all'ordine della dimostrazione. Non è dunque una decisione senza importanza, specialmente in un'"Ontologia" come quella di Sanseverino, il fare del primo principio della dimostrazione il primo principio della conoscenza. È un deviare l'attenzione dal fatto che se non ci fosse conoscenza, non ci sarebbe materia per le dimostrazioni. Si può esprimere quello che pensa san Tommaso diversamente da come egli l'ha detto, e ci sono troppi casi, parlando del XX° secolo, in cui ciò è inevitabile, ma è sempre difficile farlo seguendo la linea di pensiero che fu la sua. *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*. Avicenna l'ha detto, e è vero. Bisognerebbe dunque avere delle ragioni ben forti per sostituire all'ente, come principio primo della conoscenza, il principio di contraddizione» (*ibid.*, pp. 50-51).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁰ «Un tale ente, la cui struttura è la medesima, tanto che sia reale quanto possibile, offre una presa diretta e un campo tutto unito ai discorsi del metafisico, solamente che la metafisica cambia surrettiziamente d'oggetto. Nel momento in cui, con Suarez, ottiene una perfezione formale che non aveva avuto presso Aristotele e che doveva conservare pres-

Questa formalizzazione della metafisica non ha prodotto dei profondi cambiamenti nei contenuti della metafisica di Suarez stesso, dato che il suo metodo dimostrativo si applicava alla metafisica di Aristotele e che la sua filosofia prima, essendo concepita in vista di una teologia cristiana, non era che un'interpretazione di Tommaso. Tuttavia secondo Gilson le cose cambiano radicalmente con l'irrompere del paradigma logico-scientifico di tipo matematico, che viene con Cartesio a sostituire quello classico. Ciò è particolarmente evidente in Leibniz, che mira a realizzare l'ideale *lulliano*⁸¹ con la trasformazione di tutto il sapere filosofico per mezzo del metodo analitico-deduttivo e sistematico proprio della matematica: «Da qualunque fondamento si parta, bisogna usare dei principi [logici astratti] per farne derivare le conseguenze»⁸².

so Wolff, essa [la metafisica] dei principi non conserva altro che le condizioni della loro predicabilità astratta nell'ordine dell'essere possibile, stando ben fermo che ciò che vale per il possibile varrà per il reale, ovunque ve ne sia» (*ibid.*, p. 54).

⁸¹ Ramón Lullo (Palma de Maiorca 1235-1315) è un autore molto particolare sia a causa della sua biografia, sia per la sua vastissima e poliedrica produzione (gli si attribuiscono almeno duecento opere fra poesia, racconti in prosa, trattati di filosofia e di mistica). Uno degli aspetti per cui Lullo è più noto riguarda il suo ideale di una logica, detta *arte combinatoria*, come metodo dell'apologetica cristiana per la conversione degli infedeli. A questo proposito Gilson afferma: «La famosa *Arte* di Lullo non è altro che l'esposizione di questo metodo. Essa consiste essenzialmente in tavole sulle quali sono scritti concetti fondamentali, in modo che, combinando le diverse posizioni possibili di queste tavole le une in rapporto alle altre, si possono ottenere meccanicamente tutte le relazioni di concetti corrispondenti alle verità essenziali della religione. [...] La teologia è madre e maestra della filosofia; deve esserci dunque tra la teologia e la filosofia lo stesso accordo che s'incontra sempre tra causa ed effetto. Per rendere manifesta questa concordanza fondamentale, bisogna partire da principi che siano riconosciuti da tutti, ed è per questo che Raimondo propone la lista di quelli che compaiono nella tavola generale, principi generali e comuni a tutte le scienze, noti ed evidenti per sé, e senza i quali non potrebbe più esserci né scienza né filosofia. [...] Tutti gli esseri o sono implicati in questi principi, o si sono sviluppati secondo la loro essenza e la loro natura. Raimondo Lullo aggiunge alla sua lista, ed è in questo il segreto della sua *Ars magna*, le regole che permettono di combinare correttamente questi principi: egli ha inventato anche delle figure girevoli che permettono di combinarli più agevolmente e tutte le combinazioni che le tavole di Lullo rendono possibili corrispondono esattamente a tutte le verità e a tutti i segreti della natura che l'intelletto umano può cogliere in questa vita. [...] Quanto alle operazioni che permettono di collegare le cose particolari ai principi per mezzo delle regole, suppongono delle nozioni logiche e metafisiche che Lullo sembra porre sullo stesso piano e considerare come egualmente evidenti. [...] L'arte di Lullo consiste soprattutto nel farsi concedere prima i principi da cui necessariamente deriveranno le sue conclusioni. Ma i procedimenti tecnici, grazie ai quali egli credeva di raggiungere anche gli ignoranti e convertire gli infedeli, contenevano il germe di un'idea la cui fortuna doveva essere considerevole; questi arzigogoli sui quali Lullo iscrive i suoi concetti fondamentali sono il primo tentativo di quell'"arte combinatoria" che Leibniz, che ha citato il suo predecessore medievale, ha sognato, più tardi, di costituire» (Id., *La philosophie au moyen âge*, Payot, Parigi 1952; la nostra citazione è tratta dall'edizione italiana: *La filosofia nel Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci 1988, 3ª rist. dell'edizione anastatica, pp. 558-561).

⁸² Id., *Les principes...*, cit., p. 55.

Attraverso l'*Ontologia* di Wolff, in cui tutti i principi sono ridotti formalmente a quello di non contraddizione, la ricerca estrema di una deducibilità analitica a priori dall'esperienza diviene un'esigenza speculativa che non manca di influenzare profondamente anche la Neoscolastica. Ed è proprio questo il *πρῶτον ψεύδος* che l'articolo di Gilson mette in rilievo: il miraggio neotomistico di un principio primo di causalità è molto simile alla volontà, tutta moderna (come ben si vede in Leibniz)⁸³, di attribuire alla relazione causale la stessa necessità gnoseologica propria della non contraddizione. Ma questo significa confondere la *riducibilità* della causalità alla non contraddizione con la *riduzione* o *identificazione* dell'una con l'altra. Infatti poiché la causalità non è legata alla nozione di ente in maniera così immediatamente universale e necessaria come la non contraddizione, la necessità del legame causale non può essere ricavata a priori, per via puramente formale, partendo dal concetto di ente, ma implica un'induzione che nell'ente d'esperienza colga il carattere di *abalieta*.

Una volta riconosciuto che l'ente finito implica le sue cause, diviene contraddittorio rifiutargliele, ma il principio di contraddizione non implica che l'ente come tale debba avere una causa o, in altri termini, che la nozione di ente incausato sia impossibile. Non si potrà dunque concepire la causalità come legata all'ente per mezzo di un rapporto così universalmente necessario quanto la non contraddizione. Da ciò derivano due conseguenze. In primo luogo la riduzione formale del principio di causalità al principio di contraddizione è impossibile. La garanzia necessaria apportata a tutta l'inferenza causale dal principio di contraddizione suppone che la causalità stessa sia data. Non si deduce dalla garanzia ciò che le si domanda di garantire. Inoltre l'erezione della causalità in principio formale della conoscenza: tutto l'essere ha una causa, non aiuta per niente la nostra conoscenza delle cause come *principia rerum*. Il contenuto reale e la forza obbligente dell'inferenza causale non sono dovuti secondo san Tommaso alla verità di un tale principio formale, ma all'evidenza intrinseca della causa in ciascun caso dato. Noi non assegnamo una causa ad un ente perché sarebbe contraddittorio che l'ente non avesse una causa, ma perché, essendo quell'ente ciò che è, è impossibile renderne ragione senza assegnargli una o più cause. È la sua natura che implica questi principi che sono le cause e non la natura del nostro intelletto che esige che noi concepiamo tutto l'essere in generale come implicato in un rapporto di causa ad effetto⁸⁴.

⁸³ «Leibniz [...] riducendo la nozione di "causa" a quella di "ragione", spinge la riduzione della causalità all'identità tanto lontano quanto si può fare senza sopprimerla» (*ibid.*, p. 57).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 60.

L'analisi gilsoniana è così giunta a mettere a nudo le ragioni teoretiche ultime che sono alla base dell'interminabile *querelle* neotomista intorno al principio di causalità.

Quanto detto dal filosofo francese ci permette inoltre di cogliere esattamente la specificità della posizione di Fabro intorno a questo tema. Infatti, se da una lato abbiamo criticato Fabro per aver assecondato su questo punto il Neotomismo in opposizione all'originaria dottrina tomistica, dall'altro è altrettanto importante sottolineare la consapevolezza teoretica che ha impedito al nostro Autore di cadere nell'apriorismo formalistico e post-tomistico denunciato qui da Gilson in particolare riguardo alla problematica dei principi primi⁸⁵. Tuttavia, anche se capace di evitare il *formalismo*, Fabro propone una soluzione d'equilibrismo estremo, che a nostro avviso pur nella sua originalità rimane precaria. Le parole stesse di Fabro rivelano le aporie proprie della sua posizione. Infatti affermare che la dimostrazione a priori della possibilità reale dell'essere per partecipazione costituirebbe, se fosse possibile, l'ultimo fondamento della perseità del giudizio⁸⁶, significa constatare l'arduità di tutta la *difesa critica* nel suo punto culminante. Ci sembra che, se non è possibile condurre le argomentazioni in modo puramente *aprioristico*, sia impossibile ricorrere all'*a posteriori*, cioè all'induzione esperienziale del carattere di *abalità*, senza con ciò stesso ritrovarsi anche in un ambito dimostrativo *a posteriori* (ambito che coincide, come sopra abbiamo ampiamente mostrato,

⁸⁵ Fabro non può cioè essere accusato di ignorare la necessità del ricorso all'esperienza, all'induzione come base di partenza del discorso intorno alla causalità: «Il P.R. Kremer nell'ultimo "Bulletin d'épistémologie", pubblicato appena qualche mese prima della sua morte (26 novembre 1934), si mostrava perplesso su tutta questa questione: le difese tradizionali finora tentate, almeno "la plupart", sono puramente dialettiche e imbrogiate in circoli viziosi; l'indirizzo critico, al contrario, tentando nuove vie, non è riuscito a fondare il valore assoluto che pur si riconosce a questo principio (cfr. "Revue de Philosophie Néo-Scholastique", 37, 3, 1934, pag. 284). *Invece il metodo da noi scelto sembra possa salvare le esigenze di ambedue le parti, evitandone i rispettivi inconvenienti*: la perseità è salvata con la riduzione delle varie formule al principio di partecipazione; e d'altra parte si riconosce che la possibilità reale di questo essere sfugge alla nostra mente. Il principio di partecipazione non vale per l'ente in generale, ma è proprio del mondo creato, onde la sua giustificazione critica per via formale ed *a priori*, per noi ha un senso solo a condizione che questo essere risulti *a priori* realmente possibile e fondato. L'unica soluzione invece, in questo caso, a noi possibile, è nel puro fatto, presente all'esperienza, della realizzazione concreta dell'essere partecipato, ed allora anche i principi che riguardano l'essere per partecipazione sono validi. Ma questa risoluzione nella evidenza sensibile è puramente materiale; *a priori*, fuori di questo fatto, il nostro intelletto non può enunciare che proposizioni condizionali» (C. FABRO, *La difesa critica...*, cit., pp. 140-141, il corsivo è nostro).

⁸⁶ «Se potessimo dimostrare a priori la possibilità reale di un tale essere, la risoluzione critica del principio di causa avrebbe raggiunto tutta la sua purezza e trasparenza logica, e con ciò sarebbe dato anche l'ultimo fondamento della "perseità" del giudizio. Ma possiamo noi arrivare a questo? Nel teismo cattolico non mi pare» (*ibid.*, p. 141).

con quello della teologia razionale). Infatti, ed è questo un argomento *ad hominem*, se si pone in relazione il concetto di ente per partecipazione con la distinzione, su cui Fabro ha sempre insistito con forza, tra la nozione di *actus essendi* o *esse* e quella di *esistenza* intesa come semplice fatto della presenza attuale di un ente⁸⁷, è possibile cogliere quella che riteniamo la fondamentale obiezione a *La difesa critica del principio di causa*.

L'espressione «ente per partecipazione» non può immediatamente significare una partecipazione reale e trascendentale all'Essere per essenza, ma inizialmente può solo indicare una partecipazione ad una *ratio entis* astratta, cioè al fatto di esistere, all'esistenza che ogni ente ha in comune con gli altri enti. In altre parole, pur essendo coglibile la distinzione tra *actus essendi* e *fatto di esistere*, non si può dire subito (previamente a un'indagine deduttiva) con certezza apodittica se il concetto di partecipazione indichi una relazione reale dell'*actus essendi* dell'ente ad altro (alla sua eventuale causa), oppure se tale concetto corrisponda a una semplice relazione di ragione, cioè a una semplice astrazione della men-

⁸⁷ «L'inizio di questa riflessione sull'*esse* è l'avvertenza della realtà, dell'effettualità dell'esperienza stessa: l'avvertirsi in atto e l'avvertire in atto la realtà dell'altro, la pregnanza e l'insistenza di una presenza che si è desiderata ardentemente di avere e di poter evitare [...] ovvero si tratta di quel *quid* da cui precisamente si astrae quando si concepisce una "pura" essenza, qualsiasi essenza in se stessa nel suo puro contenuto formale. È questo l'*esse fenomenologico come fatto di esistere*: esso è metafisicamente neutro, perché ancora non è posto o risolto il problema della struttura dell'ente. L'*esse fenomenologico*, l'esistere, indica la distinzione fra l'essere reale e l'essenza come contenuto formale e semplice nozione e può ben significare, in questa fase prefilosofica, la realtà in atto, la sostanza in atto, la forma (qualsiasi forma, sostanziale o accidentale), in atto, cioè quel che comunemente s'indica come "esistenza"» (ID., *Partecipazione e causalità...*, cit., pp. 233-238; corsivo nostro). Fabro mette qui in luce il valore conoscitivo della nozione di esistenza: non si può concepire l'esistenza (fatto di esistere) come antecedente esclusivo né dell'atto formale della sostanza, né dell'atto essenziale (*actus essendi*); proprio perché la nozione di esistenza appartiene a un ambito gnoseologico (quello della fenomenologia) ancora inconsapevole di tali distinzioni, che sono frutto degli approfondimenti compiuti solo più tardi sul piano ontologico-metafisico. L'esistenza come fatto di esistere ha dunque solamente un valore molto generico di atto, tanto che la si può predicare anche delle forme accidentali. Questa ci sembra la ragione essenziale che giustifica la forte insistenza di Fabro sulla necessità di non confondere tale nozione con quella di *esse* come *actus essendi*, infatti quest'ultima nozione si colloca in una posizione speculativa opposta all'esistenza, poiché rappresenta il termine *risolutivo* ultimo della struttura dell'ente; e ciò implica un valore ontologico ben differente. L'esistenza è una pura «determinazione fattuale» dell'ente, mentre l'*actus essendi* ne è la «determinazione costitutiva» per eccellenza: «Il nostro richiamo in questa ricerca alla posizione heideggeriana ha unicamente l'interesse teoretico di chiarire l'originalità dell'*esse* tomistico, quasi obliato finora nel pensiero occidentale perché confuso con la comune concezione scolastica dell'ente e fatto sinonimo di *esistenza* ch'è una *determinazione fattuale e non costitutiva dell'ente*» (*ibid.*, p. 148; il corsivo è nostro). La nozione di esistenza esprime cioè la presenza dell'ente fin nelle sue propaggini più immediate (gli accidenti sensibili), mentre l'atto di essere è la *ratio* nozionale stessa di atto, poiché sul piano ontologico predicamentale è la *ratio entis*.

te umana che, cogliendo l'esistenza di fatto degli enti, li indica come partecipanti a una comune attualità di presenza. Solamente un rigoroso passaggio deduttivo potrà rendere evidente se la relazione *participans-participatum* sia una relazione reale dell'ente finito all'Essere per essenza. Questo passaggio deduttivo costituisce il fulcro argomentativo della *quarta via* tomistica, di cui proprio gli eruditissimi studi di Fabro hanno individuato diverse formulazioni nell'opera di Tommaso.

I risultati della nostra indagine ci riconducono di fronte a una delle sfide speculative per eccellenza: la teologia razionale ad un tempo come dedotta dalla struttura ontologica intima della realtà e come fondamento primo di tale realtà. Se dunque non si sanano le ambiguità teoretiche rilevate rispetto al principio di causalità, si rischia di misconoscere la specificità dell'ambito gnoseologico proprio della teologia razionale tomistica, che è quello della dimostrazione a posteriori; e ancora più gravemente si rischia di compromettere il realismo filosofico di Tommaso in uno dei suoi punti culminanti.