

TEMA 1**Conoscenza e realtà.***(aggiornato al 15/02/2010).***Testo A: ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 4, 429 a 10-25.**

Riguardo alla parte dell'anima con la quale l'anima conosce e pensa – sia essa separata, sia invece non separata secondo grandezza, ma solo secondo la nozione – bisogna considerare qual è il suo carattere distintivo e in che modo il pensiero si forma. Se, infatti, il pensare è come il sentire, consisterà in una passione da parte dell'intelligibile o in altro di simile. Perciò tale parte di anima dev'essere impassiva, ma recettiva della forma e in potenza tale qual è la forma e tuttavia non identica alla forma e, come la facoltà sensitiva si comporta rispetto ai sensibili, così l'intelletto deve comportarsi rispetto agli intelligibili. Di qui è necessario che l'intelletto, poiché pensa tutte le cose, sia non mescolato, come dice Anassagora, per dominare e cioè per conoscere, perché se manifesta la propria forma vicino a una forma altrui le fa ostacolo e l'intercetterà: di conseguenza non avrà altra natura se non questa di essere in potenza. Pertanto quella parte di anima che chiamiamo intelletto (e dico intelletto ciò per cui l'anima pensa e concepisce) non è in atto nessuna delle cose prima di pensarle.

[Da: ARISTOTELE, *Dell'anima*, in *Opere* 4, Laterza, Bari 2007, pp.173-174.]

Testo B: S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a.1 ad 3 - 4.

Essendo invece i fantasmi immagini di cose concrete e individuali, esistenti in organi materiali, non hanno lo stesso grado di esistenza dell'intelletto umano, come abbiamo dimostrato. Perciò non hanno la diretta capacità di produrre impressioni sull'intelletto possibile. Ma in forza dell'intelletto agente, che si volge verso i fantasmi, si forma nell'intelletto possibile un'immagine che rappresenta gli oggetti già riprodotti da quei fantasmi; però li rappresenta soltanto negli elementi costitutivi della specie(...). I fantasmi sono prima illuminati dall'intelletto agente; quindi, sotto l'azione del medesimo, avviene l'astrazione delle specie intelligibili. C'è in questo un'illuminazione, per il fatto che i fantasmi ricevono dall'intelletto agente l'attitudine all'astrazione delle specie intelligibili, come tutta la parte sensitiva acquista maggior vigore unendosi alla parte intellettiva.

[Da: S. TOMMASO, *La Somma Teologica*, (trad. a cura dei Domenicani Italiani), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996-1997.]

Testo C: F. SUAREZ, *Disputazioni metafisiche*, II.1.1 .

In primo luogo bisogna presupporre la distinzione ordinaria di concetto formale e concetto oggettivo. Concetto formale è detto l'atto stesso o – che è la stessa cosa – il verbo con cui l'intelletto concepisce una cosa o una ragione comune: esso è detto concetto perché è come il frutto della mente, ed è chiamato formale, sia perché è la forma ultima della mente; sia perché rappresenta alla mente, in senso formale, la cosa conosciuta; sia perché in realtà è il termine intrinseco e formale della concezione della mente, nella qual cosa esso differisce – se così si può dire – dal concetto oggettivo. Si dice concetto oggettivo quella cosa o ragione che viene conosciuta o rappresentata – propriamente e immediatamente – per mezzo del concetto formale. Per fare un esempio, quando concepiamo un uomo, l'atto che compiamo nella mente per concepirlo, è chiamato concetto formale; invece, l'uomo conosciuto e rappresentato in quell'atto, è detto concetto oggettivo: in verità, esso è chiamato concetto per denominazione estrinseca rispetto al concetto formale, per mezzo del quale diciamo che è concepito il suo oggetto, e così lo so chiama giustamente oggettivo, perché esso, come concetto, non è la forma con cui termina intrinsecamente una concezione, bensì l'oggetto e la materia su cui verte la concezione formale, e al quale tende direttamente l'attenzione della mente, (...).

[Da: F. SUAREZ, *Disputazioni metafisiche*, (tr. C. Esposito), Bompiani, Milano, 2007, pp.369-371.]

Testo D: R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, Parte IV.

Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo.

[Da: CARTESIO, *Discorso sul metodo*, (tr. M. Garin), Laterza, Roma-Bari, 2001, p.45.]

Testo E: J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Libro II, cap. 1, 2.

La nostra osservazione degli oggetti esteriori e sensibili, come pure delle operazioni interiori della nostra mente, di cui abbiamo percezione e su cui noi stessi riflettiamo, ci consente di fornire al nostro intelletto tutti gli elementi del pensiero. Sono queste le due fonti della conoscenza delle quali scaturiscono tutte le idee in nostro possesso, o che naturalmente possiamo avere.

[Da: J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, (tr. V. Cicero e M.G. D'Amico), Bompiani, Milano, 2004, p.155.]

Testo F: I. KANT, *Critica della ragion pura*, Parte II, Logica trascendentale, Introduzione, I.

La nostra natura è cosiffatta che l'intuizione non può mai essere altrimenti che sensibile, cioè non contiene se non il modo in cui siamo modificati dagli oggetti. Al contrario la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile è l'intelletto. Nessuna di queste due facoltà è da anteporre all'altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche. È quindi necessario tanto rendersi i concetti sensibili (cioè aggiungervi l'oggetto nell'intuizione), quanto rendersi intelligibili le intuizioni (cioè ridurle senza concetti). Queste due facoltà o capacità non possono scambiarsi le loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, né i sensi nulla pensare. La conoscenza non può che scaturire se non dalla loro unione.

[Da: I. KANT, *Critica della ragion pura*, (tr. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice), Laterza, Roma-Bari, 2007, p.78.]

Testo G: B. LONERGAN, “La struttura della conoscenza”, 5/.

Infine, sia contro il realista ingenuo che contro l'idealista sopra descritto, il realista critico solleva l'accusa di un modo di pensare figurato (*picture thinking*). Perché il realista ingenuo fonda la conoscenza oggettiva della realtà sul guardare, sul percepire, sull'*Anschauung*? Perché l'idealista afferma che è attraverso l'*Anschauung* che le nostre attività conoscitive hanno la loro relazione immediata agli oggetti? Perché il loro mondo è un mondo figurato. Se il loro mondo fosse l'universo dell'essere, essi riconoscerebbero che la relazione originaria dell'attività conoscitiva all'universo dell'essere risiede nell'intenzione dell'essere.

[Da: B. LONERGAN, “La struttura della conoscenza”, (tr. G.B. Sala), in *Giornale di Teologia*, 102, Queriniana, Brescia, 1992, p.99.]

TEMA 2

Atti intenzionali del conoscere e questione della verità.*(aggiornato al 15/02/2010)***Testo A: S. TOMMASO, *Summa Contra Gentiles*, Libro IV, 11.**

Io chiamo *specie intelletiva* (“intentionem intellectam”) ciò che l’intelletto concepisce in se stesso, della cose che conosce. In noi essa non si identifica né con la cosa che intendiamo (“in nobis neque est ipsa res quae intelligitur”), né con la sostanza dell’intelletto; ma è un’immagine che l’intelletto concepisce dalle cose da lui conosciute, e che viene significata esternamente dalla parola. Cosicché questa specie intenzionale viene denominata anche *parola interiore*, parola che viene significata dalla parola esteriore. E che questa specie intenzionale non si identifica in noi con la realtà che l’intelletto conosce appare evidente dal fatto che altro è per noi intendere (“intelligere”) le cose, e altro intendere (“intelligere”) i concetti, cosa questa che l’intelletto compie quando riflette sul proprio agire; infatti altre sono le scienze delle cose, ed altre quelle relative alle specie intenzionali o concetti. Che poi il concetto in noi non si identifichi con l’intelletto risulta evidente dal fatto che l’essere del concetto consiste nell’intenzione stessa (ossia nel pensiero); invece non è così per il nostro intelletto, il cui essere non si identifica con la propria intellesione.

[Da: S. TOMMASO, *La Somma contro i Gentili*, (tr. T.S. Centi o.p.), Vol. 3, p. 69.]

Testo B: E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, Quinta ricerca, 11.

Non sono presenti come vissuti due cose (prescindiamo qui da alcune eccezioni); non è vissuto l’oggetto e, accanto ad esso, il vissuto intenzionale che si dirige ad esso; non si tratta di due cose nemmeno nel senso della parte e del tutto più comprensivo. È presente soltanto il vissuto intenzionale, il cui carattere descrittivo essenziale è appunto l’intenzione corrispondente. Essa consiste esclusivamente ed esaustivamente, secondo la sua particolarizzazione specifica, nel rappresentare questo oggetto, nel giudicarlo, ecc. Se questo vissuto è presente, allora – in forza, si noti, dell’*essenza* sua propria – è anche *eo ipso* “intenzionalmente presente”: dal momento che queste due espressioni significano la stessa cosa. E naturalmente vi può essere nella coscienza un vissuto di questo genere, senza che l’oggetto esista o addirittura possa esistere; l’oggetto è inteso, cioè intendere l’oggetto è un vissuto; ma l’oggetto stesso può essere meramente presunto e in realtà non esistere affatto.

[Da: E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, Vol. II, (tr. G. Piana), il Saggiatore, Milano, 2005, p.163.]

Testo C: E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia*, Libro primo, Sezione terza, III, 88.

Da un lato, dobbiamo dunque distinguere le parti e i momenti che troviamo grazie a una *analisi effettiva* del vissuto, trattando così il vissuto come un qualunque altro oggetto e ricercandone le parti o i momenti non-indipendenti a esse effettivamente inerenti. Dall’altro lato, poiché il vissuto intenzionale è coscienza di qualcosa, e lo è conformemente alla sua essenza, per esempio come ricordo, come giudizio o come volontà, ecc., possiamo indagare che cosa debba essere eideticamente enunciato dal lato “di qualcosa”. Ogni vissuto intenzionale, grazie ai suoi momenti noetici, è appunto noetico; esso include per essenza in sé qualcosa come un “senso”, ed eventualmente un senso molteplice, e compie sulla base di questi conferimenti di senso e unitamente a essi operazioni successive che, grazie a quei conferimenti di senso, diventano appunto “sensate” (...). Alla molteplicità di dati che compongono lo statuto effettivo, noetico, corrisponde sempre una molteplicità di dati che possono essere esibiti, nel quadro dell’intuizione veramente pura, in uno “statuto noematico” correlativo, o più brevemente, nel “noema”, termini che da qui innanzi useremo costantemente.

[Da: E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia*, Vol. I (tr. V. Costa), Einaudi, Torino, 2002, pp.224-225.]

Testo D: E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, Sezione Seconda, Capitolo Terzo, §73.

Il giudizio esistenziale è un giudizio basato sulla identificazione dell’oggetto intenzionato come tale, ossia del senso oggettivo, con l’originale o, negativamente, sulla base dell’identificazione sottoposta al contrasto.

Per parte sua il *giudizio di verità* giudica, dalla parte del soggetto, sulla proposizione dell’oggetto come idea di una proposizione possibile, sulla *proposizione come senso*. Di questo noi diciamo che è “vero”, ossia che concorda con l’oggetto o con lo stato di cose stesso (...). Dunque in ogni enunciazione sulla verità delle proposizioni predicative noi abbiamo il rapporto di una proposizione, come idea di una posizione giudicativa possibile, all’originale della proposizione, ossia alla sua verità che è data in una

coscienza originale la quale si dice coscienza evidente. Quindi anche la concordanza è evidente come posizione sottostante del giudizio; la proposizione è vera, essa concorda con la sua verità, con il suo Stesso originale.

[Da: E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, (tr. F. Costa e L. Samonà), Bompiani, Milano, 2007, pp.727-729).]

Testo E: B. LONERGAN, “La struttura della conoscenza”, 4 /.

Poiché la conoscenza umana raggiunge siffatto incondizionato, essa trascende se stessa. Infatti l'incondizionato in quanto incondizionato non può essere ristretto, qualificato, limitato; per cui noi distinguiamo nettamente tra ciò che è e, dall'altra parte, ciò che appare, ciò che sembra essere, ciò che è immaginato o pensato, o potrebbe forse e probabilmente essere affermato. In tutti questi casi, a eccezione del primo, l'oggetto è ancora vincolato dalla sua relatività rispetto al soggetto; nel primo caso l'autotrascendenza della conoscenza umana è arrivata al suo termine. Quando noi diciamo che qualcosa è, intendiamo dire che la sua realtà non dipende dalla nostra attività conoscitiva.

La possibilità della conoscenza umana consiste quindi in un'intenzione illimitata che intende (*understands*) il trascendente, e in un processo di autotrascendenza che raggiunge il trascendente.

[Da: B. LONERGAN, “La struttura della conoscenza”, (tr. G.B. Sala), in *Giornale di Teologia*, 102, Queriniana, Brescia, 1992, p. 92.]

Testo F: B. LONERGAN, “La struttura della conoscenza”, 6 /.

Per trattare gli uomini come persone uno deve conoscere e deve invitare gli uomini a conoscere. Una reale esclusione della conoscenza oggettiva, lungi dal promuovere, distrugge piuttosto i valori della persona.

È certamente vero che l'interesse per la soggettività promuove tanta conoscenza oggettiva quanta gli uomini comunemente sono disposti a far propria. Il vivere autentico include la conoscenza oggettiva; (...). Perché l'autenticità che noi raggiungiamo possa irradiarsi intorno a noi nel nostro mondo travagliato, abbiamo bisogno di molta più conoscenza oggettiva di quanto gli uomini comunemente non siano disposti a far propria.

[Da: B. LONERGAN, “La struttura della conoscenza”, (tr. G.B. Sala), in *Giornale di Teologia*, 102, Queriniana, Brescia, 1992, pp.102-103.]

TEMA 3

I significati di ‘essere’.

(aggiornato al 20/11/2008)

3.1. La riflessione metafisica sul principio primo subisce l’influsso della coscienza che le epoche successive acquistano delle loro possibilità conoscitive, scientifiche in particolare.

«La “generalità” dell’essere *oltrepassa* ogni generalità del tipo dei generi. L’“essere”, secondo la denominazione dell’ontologia medioevale, è un *transcendens*. Già Aristotele aveva riconosciuto nell’unità di questo “generale” trascendentale, contrapposta alla molteplicità reale dei sommi concetti di genere, l’*unità dell’analogia*. Nonostante la sua dipendenza dalla impostazione ontologica di Platone, Aristotele, con questa scoperta, ho posto il problema dell’essere su una base fundamentalmente nuova. Ma non si può dire che egli abbia illuminato l’oscurità di queste connessioni categoriale. L’ontologia medioevale, specialmente nelle correnti tomistiche e scotistiche, ha discusso ampiamente questo problema, senza tuttavia giungere a una chiarificazione di fondo. E quando Hegel, infine, definisce l’“essere” come l’“immediato indeterminato” e pone questa definizione a base di tutte le sue successive elaborazioni categoriale, non si discosta dalla visuale della ontologia antica, con la differenza che egli pone in disparte il problema aristotelico dell’unità dell’essere rispetto al molteplice reale delle “categorie”. Dunque affermare che quello di “essere” è il più generale dei concetti, non equivale a dire che è anche il più chiaro e che non richiede alcuna ulteriore discussione. Il concetto di “essere” è anzi il più oscuro di tutti» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976, 18).

3.2. La differenti descrizioni delle categorie dell’ontologia (forma e materia, atto e potenza) illustrano l’evoluzione e lo sviluppo della riflessione metafisica, particolarmente da Aristotele al Neo-platonismo, ad Agostino, a Tommaso d’Aquino, a Suárez.

«La determinazione della cosità della cosa come sostanza degli accidenti, sembra corrispondere alla nostra concezione naturale delle cose. Niente di strano quindi che questa concezione abituale della cosa abbia fatto da norma anche al comportamento verso la cosa, e cioè alla chiamata in questione della cosa e al parlare intorno ad essa. La proposizione più elementare consiste di un soggetto – che è la tradizione latina di *upokeimenon* (e, come tale, la sua reinterpretezione latina) – e di un predicato, che enuncia le caratteristiche della cosa. Chi potrebbe mai pensare di porre in dubbio questi rapporti fondamentali fra cosa e proposizione, fra costituzione della proposizione e costituzione della cosa? Ma noi non possiamo far a meno di chiederci: la costituzione della proposizione semplice (la connessione fra soggetto e predicato) è il rispecchiamento della costituzione della cosa (l’unione di sostanza ed accidenti)? Oppure la costituzione della cosa così rappresentata, è progettata in base alla struttura della proposizione?

Che cosa sembra più ovvio del fatto che l’uomo trasferisce nella cosa stessa la struttura della sua asserzione relativa alla cosa? Questo modo di pensare, apparentemente critico, ma in realtà avventato, dovrebbe innanzitutto far vedere come sia possibile il trapasso della struttura della proposizione a quella della cosa, ancor prima che la cosa si sia in se stessa rivelata. La questione se il primo e il normativo sia la costituzione della proposizione oppure quella della cosa, è tutt’oggi insoluta. È perfino dubbio e il problema, posto in questi termini, sia risolvibile. In ultima analisi, né la struttura della proposizione offre la norma per la struttura della cosa, né questa viene in quella semplicemente rispecchiata. L’una e l’altra derivano, in sé e nel loro reciproco rapporto, da una comune sorgente più originaria. Comunque questa prima interpretazione della cosità della cosa la cosa come portatrice delle sue caratteristiche, non è così naturale come la sua accettazione abituale potrebbe far credere. Ciò che si presenta come naturale non è che l’abituale d’una lunga abitudine che ha dimenticato il disabituale da cui deriva. Quel disabituale ha tuttavia, un giorno, colto l’uomo di sorpresa come qualcosa di straordinario, ed ha riempito il pensiero di meraviglia» (M. HEIDEGGER, “L’origine dell’opera d’arte” in ID., *Sentieri interrotti*, trad. di Pietro Chiodi, La nuova Italia [Strumenti], Firenze 1984, 9-10).

3.3. Dalla difesa del principio di non contraddizione in Aristotele, la considerazione del principio primo ha sempre implicato l’auto-coscienza del pensatore e delle sue possibilità logiche o linguistiche.

«Tuttavia, anche per questo principio, si può dimostrare l’impossibilità in parola, per via di confutazione: a patto, però, che l’avversario dica qualcosa. Se, invece, l’avversario non dice nulla, allora è ridicolo cercare una argomentazione da opporre contro chi non dice nulla, in quanto, appunto, non dice nulla: costui, in quanto tale, sarebbe simile ad una pianta. E la differenza fra la dimostrazione per via di confutazione e la dimostrazione vera e propria consiste in questo: che, se uno volesse dimostrare, cadrebbe palesemente in una petizione di principio; invece, se causa di questo fosse un

altro, allora si tratterebbe di confutazione e non di dimostrazione. Il punto di partenza, in tutti questi casi, non consiste nell'esigere che l'avversario dica che qualcosa o è, oppure che non è (egli, infatti, potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuol provare), ma che dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri; e questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa. Se non facesse questo, costui non potrebbe in alcun modo discorrere, né con sé medesimo né con altri; se, invece, l'avversario concede questo, allora sarà possibile una dimostrazione. Infatti, in tal caso, ci sarà già qualcosa di determinato. E responsabile della petizione di principio non sarà colui che dimostra, ma colui che provoca la dimostrazione; e in effetti, proprio per distruggere il ragionamento, quegli si avvale di un ragionamenti. Inoltre, chi ha concesso questo, ha concesso che c'è qualcosa di vero anche indipendentemente dalla dimostrazione» (ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 4, 1006a12-28, trad. di G. Reale, Rusconi Libri [*Testi a fronte*], Milano 1993, 147).

3.4. Il giudizio predicativo o descrittivo (*signate*) non esaurisce le possibilità umane del sapere; lo spirito umano riflettendo sui propri atti scopre la sua implicazione (*exercite*) internamente alla discorsività del giudizio predicativo, in un modo sintetico e irriducibile a tale discorsività. Appare così il senso più radicale di 'essere'.

«Generalmente, però, san Tommaso sembra intendere, quando parla di riflessione, un atto specifico attraverso l'intellezione diretta. È partendo dalla riflessione così compresa, e dal verbo che ne procede, che si sviluppano la logica, o scienza delle "intenzioni", e la psicologia. In ogni caso, occorre sottolineare che il primo atto non è in nessun modo soppresso dal secondo: altrimenti la riflessione non percepirebbe un pensiero concreto, ma la rappresentazione di un pensiero. Nella riflessione-giudizio, è molto chiaro che il concetto, la *simplex apprehensio*, sussiste; anzi, forse non sussiste che là. E se si tratta di una riflessione esplicita, occorre proprio che l'atto diretto, divenuto oggetto, resti presente al pensiero, altrimenti la riflessione non rifletterà su niente. E tuttavia l'intelletto non può ricevere contemporaneamente due attuazioni terminali. Ma in realtà, l'atto riflesso non è altro che l'atto diretto divenuto trasparente a sé stesso. Il contenuto rappresentativo permane identico; la riflessione, come tale, non aggiunge alcun elemento nuovo. Solo cambia l'orientamento del pensiero, volto verso se stesso anziché guardare verso l'oggetto, o, se si preferisce, legandosi all'esistenza intelligibile dell'oggetto e alle sue condizioni soggettive, piuttosto che alle determinazioni di questo oggetto» (J. DE FINANCE, *Essere e pensiero. Il "cogito" di Descartes e il realismo tomista*, trad. di L. Zarmati, Associazione "Cultura e Libri", Roma 1995, 57-58).

TEMA 4**Le realtà e il reale.***(aggiornato al 20/11/2008)*

4.1. Il modello logico-riflessivo di 'essere' mette in evidenza la struttura dell'atto originario e le forme delle realtà che ne esprimono gerarchicamente alcuni aspetti essenziali. In un primo approccio, l'atto d'essere originario si rivela auto-limitandosi. La riflessione metafisica, nutrita dalla tradizione dell'analogia, passa allora dal dominio dell'epistemologia al mondo dell'etica.

«Noi diciamo che l'Intelligenza è immagine dell'Uno solo perché dobbiamo parlare con una certa chiarezza: è necessario anzitutto che l'essere generato sia un secondo genitore e conservi molti caratteri di Lui, e che la somiglianza con Lui sia come quella della luce col sole. Ma Egli non è Intelligenza! Come può dunque generare l'Intelligenza? È perché rivolgendosi a se stesso, Egli contempla, e questa contemplazione è Intelligenza. Di fatto, ciò che percepisce un'altra cosa è o sensazione o intelligenza [... *lacuna del testo originale*]; ma il cerchio può essere diviso, mentre l'Uno non può esserlo. Ricordiamoci bene che l'Uno è unità, ma è anche la potenza di tutte le cose; perciò il pensiero, distaccandosi, diciamo così, da quella potenza, contempla le cose di cui Egli è potenza; altrimenti non sarebbe Intelligenza. L'Uno infatti, già di per se stesso, possiede una certa autocoscienza del proprio potere, poiché può effondere la realtà.

Anche l'Intelligenza – pur essa da sé – determina a se stessa il proprio essere per mezzo del potere che deriva dall'Uno, poiché l'Essere è, per così dire, una parte di ciò che appartiene a Lui e deriva da Lui e trae da Lui la sua forza e, con Lui e per Lui, raggiunge la sua perfezione. L'Intelligenza vede che la vita, il pensiero e ogni altra cosa si riversano da Lui in se stessa, come un dividibile da un indivisibile, poiché Egli non è nessuna di queste cose. Infatti, tutti gli esseri derivano da Lui, poiché Egli non è limitato da nessuna forma. Egli è soltanto Uno; se fosse tutto, farebbe parte degli esseri [*ousin*]. Perciò Egli non è nulla di ciò che è nell'Intelligenza, ma da Lui derivano tutte le cose, le quali sono anche essenza [*ousiai*], in quanto sono già determinate e possiedono, diciamo così, ciascuna una sua forma [*morfèn*]; in effetti, l'ente [*to on*] non dev'essere contemplato nell'indeterminatezza, ma precisato dentro i suoi limiti e la sua stabilità, la quale stabilità consiste, per gli esseri intelligibili [*tois noètois*], in quella definizione e in quella forma da cui traggono la loro realtà» (PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Rusconi [*I classici della filosofia*], Milano 1992, 805)

4.2. All'atto d'essere appartiene una ricchezza e una pienezza tale che il suo esercizio (*exercite*) non può non implicare il superamento dei limiti dell'ente, ciò si manifesta alla riflessione che considera l'evento inter-soggettivo che accade in ogni atto umano, particolarmente negli atti di parola.

«Un grafologo, un intenditore di stili o uno psicanalista potrà interpretare la singolare significanza della traccia per andare a cercarvi le intenzioni suggellate ed inconscie, ma reali, di colui che ha lasciato il messaggio. Ma ciò che, dunque, nella calligrafia e nello stile della lettera rimane specificamente traccia, non significa nessuna di queste intenzioni, nessuna di queste qualità, non rivela e non nasconde proprio niente. Nella traccia è trascorso un passato assolutamente compiuto. Nella traccia si suggella il suo irreversibile compimento. Lo svelamento che costituisce il mondo e riconduce al mondo, e che è il proprio del segno o del significato, si annulla nella traccia. Ma, dunque, non sarà la traccia la pesantezza dell'essere stesso, al di fuori dei suoi atti e del suo linguaggio, pesante non della sua presenza, che lo dispiega nel mondo, ma proprio a cagione della sua irreversibilità, della sua assoluzione? La traccia sarebbe proprio l'indelebilità dell'essere, la sua onnipotenza riguardo ad ogni sorta di negatività, la sua immensità incapace di chiudersi in sé e, in certo qual modo, troppo grande per la discrezione, per l'interiorità, per qualcosa come un Sé. E infatti, ci tenemmo a dire che la traccia non mette in relazione a qualcosa che sia meno dell'essere, ma che essa fa obbligo riguardo all'Infinito, all'assolutamente Altro. Ma questa superiorità del superlativo, questa altezza, questa costante elevazione a potenza, questa esagerazione o questo rilancio infinito – e diciamolo apertamente, questa divinità – non si deducono dall'essere dell'ente, né dalla sua rivelazione – che anche fosse contemporanea di un'ascosità – né dalla "durata concreta". La loro significanza muove da un passato che, nella traccia, non è né indicato né segnalato, ma vi sconvolge ancora l'ordine, non coincidendo né con la rivelazione né con la dissimulazione. La traccia è l'inserzione dello spazio nel tempo, il punto in cui il mondo inclina verso un passato e un tempo. Il tempo è il ritrarsi dell'Altro, e quindi, non è in nessun modo degradazione della durata, integra nel ricordo. La superiorità non consiste in una presenza al mondo, è trascendenza irreversibile. Non è una modulazione dell'essere dell'ente. In quanto *Egli* e terza persona, è, in certo senso, al di fuori della distinzione dell'essere e dell'ente. Solo un essere trascendente il mondo – un essere as-soluto – può lasciare una traccia. La traccia è la presenza di ciò che, propriamente parlando, non c'è mai stato, di ciò che è sempre già passato» (Em.

LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, trad. di A. Moscato, il melangolo [*Itinera*], Genova 1985, 88-89).

4.3. Il reale, orizzonte di ogni atto umano singolare, costituisce la condizione di possibilità degli atti di parola.

«Senza dubbio, i due oggetti sono strettamente legati e si presuppongono a vicenda: la lingua è necessaria perché la *parola* sia intelligibile e produca tutti i suoi effetti; ma la *parola* è indispensabile perché la lingua si stabilisca; storicamente, il fatto di *parola* precede sempre. Come verrebbe in mente di associare un'idea a un'immagine verbale se non si cogliesse tale associazione anzitutto in un atto di *parola*? D'altra parte, solo ascoltando gli altri apprendiamo la nostra lingua materna; essa giunge a depositarsi nel nostro cervello solo in seguito a innumerevoli esperienze. Infine, è la *parola* che fa evolvere la lingua; sono le impressioni ricavate ascoltando gli altri che modificano le nostre abitudini linguistiche. V'è dunque interdipendenza tra la lingua e la *parola*; la prima è nello stesso tempo lo strumento e il prodotto della seconda. Ma tutto ciò non impedisce che esse siano due cose assolutamente distinte.

La lingua esiste nella collettività sotto forma d'una somma di impronte depositate in ciascun cervello, a un di presso come un dizionario del quale tutti gli esemplari, identici, siano ripartiti tra gli individui. È dunque qualche cosa che esiste in ciascun individuo, pur essendo comune a tutti e collocata fuori della volontà dei depositari [...].

In che maniera la *parola* è presente nella stessa collettività? Essa è la somma di ciò che la gente dice, ed include: a) le combinazioni individuali, dipendenti dalla volontà di quanti parlano; b) atti di fonazione, egualmente volontari, necessari per l'esecuzione di tale combinazioni. Non v'è dunque niente di collettivo nella *parola*; le sue manifestazioni sono individuali e momentanee» (F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, trad. di T. De Mauro, Laterza [Biblioteca di cultura moderna], Bari 1967, 29-30).

4.4. I trascendentali, in cui si articola l'atto di donazione del reale nelle realtà, rendono ragione dell'evento effettuato nel linguaggio dalla molteplicità degli atti di parola.

«Come nelle proposizioni dimostrabili bisogna operare la riduzione a qualche principio per sé noto all'intelletto, così (bisogna fare) quando si ricerca che cos'è una certa cosa, altrimenti in entrambi casi si andrebbe all'infinito, e così verrebbero meno del tutto la scienza e la conoscenza delle cose; ma ciò che innanzitutto l'intelletto concepisce come la cosa più nota di tutte e in cui risolve tutti i concetti è l'ente (*ens*), come dice Avicenna al principio della sua *Metafisica*; per cui è necessario che tutti gli altri concetti dell'intelletto siano ottenuti per aggiunta all'ente. Ora, all'ente non si può aggiungere qualcosa come estraneo, al modo in cui la differenza si aggiunge al genere o l'accidente al soggetto, perché ogni natura è essenzialmente ente, per cui anche il Filosofo dimostra che l'ente non può essere un genere; ma si dice che alcune cose aggiungono (qualcosa) all'ente in quanto esprimono un modo dello stesso ente che non è espresso dal nome di ente, il che accade in una duplice maniera. Innanzitutto quando il modo espresso è un qualche modo speciale dell'ente; vi sono infatti diversi gradi di entità secondo i quali si prendono i diversi modi di essere, e secondo questi modi si prendono i diversi generi delle cose: la sostanza infatti non aggiunge all'ente qualche differenza che designi qualche natura sopraggiunta all'ente, ma col nome di sostanza si esprime un certo speciale modo di essere, cioè l'ente per sé, e così per gli altri generi.

La seconda maniera si ha quando il modo espresso è un modo generale che consegue a ogni ente, e questo modo può essere duplice: o in quanto segue ogni ente in sé, o in quanto segue un ente in ordine a un altro ente. Nel primo caso qualcosa viene espresso nell'ente o affermativamente o negativamente; ma non si trova qualcosa che sia detto affermativamente in modo assoluto a riguardo di ogni ente all'infuori delle sua essenza, secondo la quale si dice che esso è, e così viene imposto il nome 'cosa' (*res*), il quale differisce dall'atto di essere mentre 'cosa' esprima la quiddità o l'essenza dell'ente; la negazione poi che consegue a ogni ente in modo assoluto è l'indivisione, la quale viene espresso dal nome 'uno' (*unum*): infatti l'uno non è altro che l'ente indiviso. Se invece il modo dell'ente è preso per ordine ad altro, allora o si ha la divisione di una cosa dall'altra e ciò è espresso dal nome 'qualcosa' (*aliquid*): si dice infatti *aliquid* nel senso di *aliud quid*, cioè di "un altro qualcosa", per cui come l'ente si dice 'uno' in quanto è indiviso in sé, così si dice 'qualcosa' in quanto è diviso dagli altri; oppure si ha la convenienza di un ente con un altro, e ciò non può aversi se non si prende qualcosa che per natura sua conviene con ogni ente; e ciò è l'anima la quale "in certo qual modo è tutte le cose", come è detto nel *De anima*; ma nell'anima vi è la potenza conoscitiva e quella appetitivi: e così la convenienza dell'ente con l'appetito è espressa dalla parola 'buono' (*bonum*), per cui al principio dell'*Etica* è detto che "il bene è ciò che tutte le cose appetiscono", mentre la convenienza dell'ente con l'intelletto viene espressa dal nome 'vero' (*verum*) (TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, vol. 1, *La verità (Questioni 1-9)*, trad. coordinata da R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 75 e 77).

TEMA 5
Induzione e Falsificazione.

Testo A: ARISTOTELE, *Analitici Secondi, I, 71a1-30*

Ogni insegnamento ed ogni apprendimento dianoetico procede da una conoscenza esistente in precedenza. Questo è evidente a coloro che investigano su tutti i casi: infatti le matematiche, tra le scienze, procedono in questo modo, e ciascuna delle altre arti. Similmente (fanno) nel campo dei discorsi sia quelli che (procedono) mediante sillogismi che quelli che (procedono) mediante induzione. Ché entrambi realizzano l'insegnamento attraverso cose previamente conosciute: gli uni facendo assunzioni come in seguito a cose comprese, gli altri dimostrando l'universale tramite il fatto che l'individuale è chiaro. Come anche i (discorsi) retorici persuadono in questo modo: ché (lo fanno) o mediante esempi – o mediante entimemi – la qual cosa è un sillogismo.

E' necessario che "conoscere in precedenza" sia in due modi: infatti, quanto ad alcune cose è necessario assumere previamente che esistono, quanto ad altre si deve comprendere che cos'è ciò che si dice, quanto ad altre ancora (è necessario) l'uno e l'altro. Per esempio, che è vero o affermare o negare ogni cosa, che esiste; il triangolo, che cosa significa questa data (determinazione); l'unità, l'uno e l'altro: che cosa significa e che esiste. Infatti non è in modo simile che ciascuna di queste cose ci è chiara.

E' possibile far conoscere avendo precedentemente imparato alcune cose, di altre assumendo contemporaneamente conoscenza: per esempio, tutte quelle che si trovano ad essere subordinate all'universale di cui si possiede la conoscenza. Infatti, che ogni triangolo ha gli angoli uguali a due retti, si conosceva previamente; invece che *questo qui* è un triangolo inscritto in un semicerchio, si è imparato nello stesso tempo in cui si compie l'induzione. (Infatti l'apprendimento di alcune cose è in questo modo, e non è tramite il medio che si rende noto l'ultimo (termine): tutte quelle che si trovano a far parte degli individuali e che non (si predicano) di qualche soggetto). Prima di compiere l'induzione o di compiere il sillogismo, bisogna senza dubbio dire che in un certo modo si conosce, in un altro no. Infatti, ciò che assolutamente non si sapesse se esiste, come si saprebbe che ha due (angoli) retti? Però è chiaro che si conosce in questo modo, poiché si conosce l'universale, ma in senso assoluto non si conosce. Altrimenti accade l'aporia del *Menone*: ché o non si apprenderà nulla, o (ai apprenderà) ciò che si sa.

[Da: Aristotele, *Organon*, (trad. M. Zanatta), vol. II, Torino: UTET, 1996, pp. 9-10.]

Testo B: JOHN STUART MILL, *System of logic, Rationative and Inductive, London, 1843, p. 1.*

Definire è scegliere fra tutte le proprietà d'una cosa quelle che si ritengono designate e dichiarate dal suo nome; queste proprietà devono esserci ben note prima che siamo in grado di determinare quale sia più atta ad essere scelta per questo scopo. Conseguentemente, nel caso d'un aggregato così complesso di particolari, come quelli compresi in ciò che si può dire una scienza, la definizione di cui disponiamo è raramente quella che una conoscenza più estesa dell'argomento dimostra più appropriata. Finché non conosciamo i particolari stessi, non possiamo stabilire il modo più esatto e conciso di circoscriverli con una descrizione generale. Solo dopo un'estesa e precisa cognizione delle particolarità dei fenomeni chimici si trovò possibile formulare una definizione razionale della chimica; la definizione delle scienze biologiche è tutt'ora materia di disputa. Finché le scienze sono imperfette le definizioni devono partecipare della loro imperfezione; se quelle sono in progresso, pure queste devono esserlo. Perciò ci si deve attendere da una definizione posta all'inizio d'un argomento soltanto che definisca lo scopo delle ricerche.

[Da: Mill, J. S., *Il Sistema della Logica*, (trad. G.Facchi, ed. Ubaldini), Roma: 1968, p.1.]

Testo C: POPPER, Karl R., *Logik der Forschung, Vienna 1935, § 6.*

La mia proposta si basa su un'asimmetria tra verificabilità e falsificabilità, asimmetria che risulta dalla forma logica delle asserzioni universali. Queste, infatti, non possono mai essere derivate da asserzioni singolari, ma possono venir contraddette da asserzioni singolari. Di conseguenza è possibile, per mezzo di inferenze puramente deduttive (con l'aiuto del *modus tollens* della logica classica), concludere dalla verità di asserzioni singolari alla falsità di asserzioni universali. Un tale ragionamento, che conclude alla falsità di asserzioni universali, è il solo tipo di inferenza strettamente deduttiva che proceda, per così dire, nella 'direzione induttiva'; cioè da asserzioni singolari ad asserzioni universali.

[Da: Popper K.R., *Logica della Scoperta Scientifica*, (trad. M. Trinchero), Torino: Einaudi 1970, 5° edizione, p. 23.]

TEMA 6
Natura e Causalità.

Testo A: ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 2, 1013a24-1013b3

Causa, in un senso, significa la materia di cui sono fatte le cose: per esempio, il bronzo della statua, l'argento della tazza e i generi di questi.

In un altro senso, causa significa la forma e il modello, ossia la nozione dell'essenza e i generi di essa: per esempio, nell'ottava la causa formale è il rapporto di due a uno e, in generale, il numero. E (causa in questo senso) sono anche le parti che rientrano nella nozione dell'essenza.

Inoltre, causa significa il principio primo del mutamento e del riposo; per esempio, è causa chi ha preso una decisione, il padre è causa del figlio e, in generale, chi fa è causa di ciò che vien fatto e ciò che è capace di produrre mutamento è causa di ciò che subisce mutamento.

Inoltre, la causa significa il fine, vale a dire lo scopo delle cose: per esempio, lo scopo del passeggiare è la salute. Infatti, per quale ragione uno passeggia? Rispondiamo: per essere sano. E, dicendo così, noi riteniamo di avere addotto la causa del suo passeggiare. E lo stesso si dica di tutte quelle cose che sono mosse da altro e sono intermediario fra il motore e il fine: per esempio, il dimagrire, il purgarsi, le medicine, gli strumenti medici sono tutte cause della salute: tutte, infatti, sono in funzione del fine e differiscono tra loro in quanto sono, alcune, strumenti, altre azioni

[Da: Aristotele, *Metafisica*, (trad. G. Reale), Milano: Vita e Pensiero, 1993, p. 191.]

Testo B: S. TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, II, c.16, amplius

Quando in natura si riscontra fra due cose una proporzione e un certo ordine, è necessario che l'una dipenda dall'altra, o entrambe da una terza; poiché in una di esse l'ordine va introdotto in corrispondenza con l'altra; altrimenti l'ordine e la proporzione deriverebbero dal caso, che è impossibile ammettere nelle prime cause naturali; poiché ne seguirebbe che a fortiori sono a caso tutte le altre cose.

[Da: S. Tommaso, *Somma contro i Gentili*, (trad. di T. Centi), Torino: UTET, 1992]

Testo C: WHITEHEAD, A. N. *The Concept of Nature*, Cambridge 1920, Chapter 1.

Platone ed Aristotele trovarono il pensiero greco impegnato nella ricerca delle sostanze semplici in termini che permettessero di esprimere il corso degli eventi. Possiamo esprimere questa situazione filosofica con la domanda: 'Di che cosa è fatta la natura?' La risposta che il loro genio diede a questa domanda e più precisamente i concetti che sottostanno alle espressioni in cui venne formulata la risposta hanno condotto a quei presupposti dogmatici riguardo al tempo, allo spazio ed alla materia, che hanno imperato finora nella scienza.

In Platone le forme del pensiero sono più fluidi che in Aristotele, e perciò, oso dire, di maggior valore. La loro importanza consiste nell'offrire un esempio evidente di pensiero maturo circa la natura, prima che questo venisse costretto in uno stampo uniforme dalla lunga tradizione della filosofia scientifica.

[Da: Whitehead, A.N., *Il Concetto di Natura*, (trad. M. Meyer), Torino: Einaudi, 1948, p. 16-17.]

TEMA 7

La Persona Umana: Natura, Valore-Dignità, Immortalità.**Testo A: ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a7-29**

E' chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato. E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro una volta distrutta): ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. E' evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio.

[Da: Aristotele, *Opere*, vol. IX, Roma-Bari: Laterza, 1991, pp. 6-7.]

Testo B: S.TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.4

La persona in generale, come si è detto, significa una sostanza individua di natura ragionevole. L'individuo poi è ciò che è indistinto in se stesso e distinto dagli altri. Perciò la persona, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura: così nella natura umana significa questa carne, queste ossa, quest'anima, che sono principio di individuazione per l'uomo; le quali cose, pur non facendo parte del significato di persona tuttavia fanno parte di quello di persona umana.

[Da: S. Tommaso, *La Somma Teologica*, (trad. Ed. Studio Domenicano), Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1996-1997.]

TEMA 8
Natura, Giustificazione e Significato della Libertà Umana.

Testo A: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 2, 1111b4-30

Dopo aver definito il volontario e l'involontario, di seguito si deve analizzare la scelta: essa pare essere strettamente connessa con la virtù, e permette di giudicare i caratteri ancora più delle azioni. E' evidente, allora, che la scelta è un che di volontario, ma non è identica al volontario, perché essa ha maggiore estensione: infatti anche i fanciulli e gli altri animali hanno a che fare con ciò che è volontario, mentre la scelta è cosa a loro estranea; poi noi diciamo volontari gli atti improvvisi, ma non li diciamo frutto di una scelta.

Quelli che dicono che la scelta è desiderio, impulso, volere o una qualche forma di opinione, non ci pare che si esprimano correttamente.

Infatti la scelta non si trova anche negli animali irrazionali, ma impulso e desiderio sì. Chi non si sa dominare agisce per desiderio, ma non secondo una scelta, mentre chi si domina agisce per scelta, ma non per desiderio. E il desiderio riguarda il piacere e il dolore, mentre la scelta non riguarda né piacere né dolore. Ancor meno la scelta è impulso, infatti le cose compiute per impulso non sembrano affatto essere frutto di una scelta.

La scelta non è nemmeno volere, sebbene sia evidente che è della stessa specie: non si dà infatti scelta delle cose impossibili, e se uno affermasse di sceglierle sembrerebbe un insensato; invece si dà volere degli impossibili, per esempio dell'immortalità. E mentre il volere riguarda anche le cose che non vengono affatto compiute da chi le vuole, per esempio che un certo attore, o un certo atleta, vincano la gara, nessuno sceglie cose simili, ma ognuno sceglie quelle che ritiene dipendere da lui. Inoltre il volere è soprattutto relativo al fine, mentre la scelta è di ciò che porta al fine; per esempio: vogliamo essere sani,; vogliamo essere felici, e questo possiamo dirlo, ma non è corretto dire: 'Scegliamo di essere felici'; in generale infatti sembra che la scelta riguardi quello che dipende da noi. [Da: Aristotele, *Etica Nicomachea*, (trad. C. Natali), Roma-Bari: Laterza, 1999, pp. 85-87.]

Testo B : G.W.F. HEGEL, *Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 482

La libertà è l'essenza propria dello spirito, e cioè la sua realtà stessa. Intere parti del mondo, l'Africa e l'Oriente, non hanno mai avuto questa idea, e non l'hanno ancora: i Greci e i Romani, Platone e Aristotele, ed anche gli stoici non l'hanno avuta: essi sapevano, per contrario, soltanto che l'uomo è realmente libero mediante la nascita (come cittadino ateniese, spartano ecc.), o mediante la forza del carattere e la cultura, mediante la filosofia (lo schiavo, anche come schiavo e in catene, è libero). Quest'idea è venuta nel mondo mediante il Cristianesimo, secondo il quale l'individuo come tale ha valore infinito, ed essendo oggetto e scopo dell'Amore di Dio, è destinato ad avere una relazione assoluta con Dio come spirito, così che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è in sé destinato alla somma libertà.

[Da: Hegel, G.W.F., *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in compendio*, (trad. B. Croce), Bari: Laterza, 1907, 1° edizione, § 482.]

Testo C: M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une Critique de la Vie et d'une Science de la Pratique* (1893), p. 121

Ecco dunque che la libertà, questo scandalo per la scienza, è stata affermata dalla stessa scienza, da una scienza più completa e conseguente alla legge del suo progresso. Essa esiste, perché il movimento della scienza e della coscienza non si spiega senza di essa. Esiste, perché dal determinismo si evade attraverso la breccia in cui si pone ciò che esso ha di vero. Ma intendiamoci bene sul senso e sulla portata di questa affermazione. Essa comprende una triplice verità: 1) nulla nel determinismo della natura e del pensiero, nei fenomeni come nella scienza dei fenomeni, contraddice la coscienza di una forza immune della necessità, *immunitas a necessitate*; 2) il movimento della spontaneità e il progresso del determinismo produce la coscienza necessaria e inevitabile della libertà, *necessitas libertatis*; 3) il gioco stesso di questo determinismo è spiegato e consacrato dalla libertà, *necessitas a libertate*. (...)

[Da: Blondel, M., *L'Azione. Saggio di una Critica della Vita e di una Scienza della Prassi*, (trad. S. Sorrentino), Milano: Paoline, 1993, p. 215.]

TEMA 9
La Speranza come l'Anima della Religione.

Testo A: S. ANSELMO, *Proslogion*, XIV, 1

Hai forse trovato, anima mia, quel che cercavi? Cercavi Dio e hai trovato che egli è l'ente superiore a ogni altro, di cui non può pensarsi nessuna cosa migliore; e questo ente è la stessa vita, luce, sapienza, bontà, eterna beatitudine e beata eternità; e questo ente esiste ovunque e sempre. Se non hai trovato il tuo Dio, in che modo egli non è ciò che hai trovato e ciò che hai compreso con così certa verità e vera certezza? Ma se lo hai trovato, come mai non senti ciò che hai trovato? Perché l'anima mia non ti sente, o Signore Dio, se ti ha trovato?"

[Da: S. Anselmo, *Proslogion*, (trad. L. Pozzi), Milano: Rizzoli, 1994]

Testo B: I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, 1793, Prefazione della prima edizione.

La morale, in quanto si fonda sul concetto dell'uomo come essere libero, ma che si sottomette appunto perché tale, per propria convinzione razionale, a leggi incondizionate, non ha bisogno né dell'idea di un altro essere superiore all'uomo affinché questi conosca il suo dovere, né di un motivo diverso della legge stessa affinché egli la osservi. ... Essa, quindi, non ha bisogno affatto, per suo sostegno, della religione (né oggettivamente, per quanto riguarda il volere, né soggettivamente, per quanto riguarda il potere) ; ma basta a sé stessa, grazie alla ragione pura pratica. (...)

Ma, benché la morale non abbia bisogno per proprio sostegno di alcuna rappresentazione di fine che debba precedere la determinazione della volontà, può darsi però che essa abbia un rapporto necessario con un fine siffatto, considerato non come il principio, ma come la conseguenza necessaria delle massime adottate conformemente alle leggi. Giacché, in mancanza di ogni rapporto verso un fine, non può avere luogo nell'uomo alcuna determinazione volontaria, perché essa non può rimanere senza effetto e la rappresentazione di quest'effetto dev'essere ammessa, se non come motivo determinante del libero arbitrio e come fine intenzionalmente antecedente, almeno come conseguenza della determinazione, mediante la legge, del libero arbitrio verso un fine (*finis in consequentiam veniens*); altrimenti, un libero arbitrio che all'azione progettata non aggiunge l'idea di alcun oggetto, né oggettivamente, né soggettivamente determinato (che esso ha raggiunto o dovrebbe raggiungere), pur conoscendo come deve agire, ma non verso quale fine, non può bastare a sé stesso. Così per la morale non c'è bisogno, è vero, di alcun fine per bene agire, ma le basta la legge, che contiene la condizione formale dell'uso della libertà in genere. Ma dalla morale tuttavia deriva un fine; giacché la ragione non può rimare indifferente alla soluzione di questa questione: che cosa deriverà dalla nostra buona condotta, e quale oggetto, supposto pure che non lo avessimo del tutto in nostro potere, possiamo tuttavia assegnare come fine alla nostra attività, per essere d'accordo almeno su questo punto?

[Da: Kant, I., *Scritti di Filosofia della Religione*, (trad. G. Riconda), Milano: Mursia, 1989, pp. 67 – 68].

Testo C: I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, 1793

Chiunque, ... ispirato da un vero sentimento del dovere, fa tutto quello che è in suo potere per soddisfare ai suoi obblighi... può sperare che ciò che non è in suo potere sia completato dalla sapienza suprema in qualche maniera, ... senza che essa, la ragione, presuma di determinarne il modo e di sapere in che cosa consista tale aiuto divino, il quale, forse, è così misterioso, che Dio potrebbe rivelarcelo al massimo in una rappresentazione simbolica, della quale soltanto l'aspetto pratico ci sarebbe intelligibile, senza poter cogliere teoricamente che cosa è in sé tale rapporto di Dio all'uomo e senza poterlo esprimere mediante concetti, anche quando Dio volesse svelarci tale mistero.

[Da: Kant, I., *Scritti di Filosofia della Religione*, (trad. G. Riconda), Milano: Mursia, 1989, p. 191]

TEMA 10
La Concezione Filosofica di Dio.

Testo A: PLATONE, *La Repubblica*, 508A3-509B10

“Ma qual è il dio del cielo, la cui luce ci consente di vedere nel modo migliore gli oggetti visibili e a questi di essere visti?”

“Quello a cui state pensando tu e gli altri” rispose “perché evidentemente vuoi alludere al sole.”

“Non è forse tale la relazione che intercorre fra la vista e questa divinità?”

“Quale relazione?”

“La vista non è identica al sole, né in se stessa né nell’occhio in cui si realizza”.

“Certamente no”.

“Tuttavia, a me sembra, è il più solare dei sensi”.

“Sicuro!”

“E la sua facoltà non è dispensata dal sole come un fluido?”

“E’ così”.

“Dunque il sole non è identico alla vista, ma ne è la causa, e come tale è un oggetto della vista stessa?”

“Sì” rispose.

“Sappi allora” ripresi “che io intendevo parlare del sole come del figlio del bene, creato a sua somiglianza, che nel mondo visibile è analogo, in rapporto alla vista e alle cose visibili, all’intelligenza e alle cose intelligibili nel mondo intelligibile”.

“Non capisco. Continua a spiegare” disse.

“Tu sai che gli occhi, quando si volgono verso oggetti i cui colori non siano più illuminati dalla luce del giorno, bensì soltanto dai bagliori della notte, sono deboli e sembrano quasi ciechi, come se non vedessero bene”.

“Sì, lo so” rispose.

“Ma quando, a me pare, si volgono ad oggetti illuminati dal sole, vedono con chiarezza, e la loro vista è di nuovo pura”.

“E con ciò?”

“Credi pure che lo stesso accade nell’anima. Quando essa si volge a ciò che è illuminato dalla verità e dall’essere, ne comprende pienamente l’essenza e dà l’impressione di essere intelligente. Quando invece si volge a ciò che è avvolto nell’oscurità, a ciò che nasce e perisce, essa nutre solo opinioni, e s’indebolisce stravolgendole sopra e sotto, ed è come stupida”.

“Sì, è così”.

“Di’ pure, dunque, che solo l’idea del bene conferisce la loro verità agli oggetti della conoscenza e a colui che li conosce: essa è dunque causa della scienza e della verità in quanto oggetti di conoscenza. Ma quantunque la scienza e la verità siano belle entrambe, farai bene a pensare che esiste qualcosa di ancora più bello. E’ giusto ritenere solari la luce e la vista, ma non bisogna identificarle con il sole. Così anche la scienza e la verità si possono correttamente considerare affini al bene, ma non identiche ad esso né l’una né l’altra: alla natura del bene spetta una più alta considerazione”.

“Tu le attribuisi una bellezza straordinaria,” disse “se essa è in grado di procurare scienza e verità, eppure nella sua essenza è ancora più bella; perché non intendi certo parlare del piacere!”

“Non dire sciocchezze!” esclamai. “Ma considera la sua immagine anche in un altro modo”.

“E quale?”

“Tu affermerai, penso, che il sole dà alle cose visibili non soltanto la capacità di essere viste, ma anche la vita, la crescita e il nutrimento, pur non identificandosi con la vita stessa”.

“Certo!”

“Dunque anche a proposito delle cose intelligibili si può affermare che dal bene esse ricevono non solo il dono di essere conosciute, ma anche l’esistenza e l’essenza, quantunque il bene non si identifichi con l’essenza, ma per dignità e potenza sia superiore anche a questa”.

[Da: Platone, *La Repubblica*, (trad. G. Lozza), Milano: Arnoldo Mondadori, 1990, pp. 525-529.]

Testo B: ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 7, 1072b13-30

Da un tale principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l’atto del suo vivere è piacere. E anche per noi veglia, sensazione e conoscenza sono piacevoli, proprio perché sono atto, e, in virtù di questi, anche speranze e ricordi.

Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente.

Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio.

[Da: Aristotele, *Metafisica*, (trad. G. Reale), Milano: Vita e Pensiero, 1993, p. 565.]

Testo C: S.TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, II, c. 12

Queste relazioni però, esistenti tra Lui e i suoi effetti, in Dio non possono essere reali. Infatti esse non possono trovarsi in lui come accidenti: perché in lui va escluso qualsiasi accidente. Ma neppure possono identificarsi con l'essenza stessa di Dio. Infatti poiché relative sono quelle entità "che secondo il loro essere dicono rapporto ad altre cose", come scrive il Filosofo, bisognerebbe che l'essenza di Dio per quello che è, fosse in rapporto ad altro. Ma ciò che è in queste condizioni deve dipendere in qualche modo dall'altro: non potendo né esistere né intendersi senza di esso. Bisognerebbe quindi che l'essenza di Dio dipendesse da una realtà estrinseca. Cosicché Egli non sarebbe una realtà necessaria, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque codeste relazioni in Dio non sono reali.

[Da: S. Tommaso, *Somma contro i Gentili*, (trad. Ed. Studio Domenicano), Bologna: Edizioni Studio Domenicano.]

TEMA 11
L'Agire Umano e il Valore Morale.

Testo A: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 3 1094b11-22

Ora, la nostra indagine persegue tali beni essendo, in un certo senso, politica. Ma avremo parlato a sufficienza se avremo fatto luce per quanto lo permette la materia trattata, infatti non si deve ricercare la precisione nella stessa misura in tutti i discorsi, proprio come avviene anche nelle proposizioni degli artigiani: le cose belle e giuste, su cui indaga la politica, hanno tanta varietà e mutevolezza da sembrare tali solo per convenzione e non per natura. Anche i beni hanno tale mutevolezza, perché a molti sono capitati dei mali a causa dei beni, infatti è già accaduto che qualcuno sia andato in rovina a causa della ricchezza, e qualcun altro a causa del coraggio.

Dunque ci si deve accontentare se, trattando di tali argomenti e a partire da tali premesse, la verità viene mostrata solo approssimativamente e a grandi linee, e se, riguardo a oggetti che sono per lo più a partire da premesse simili, non si giunge che a conclusioni per lo più.

[Da: Aristotele, *Etica Nicomachea*, (trad. C. Natali), Roma-Bari: Laterza, 1999, p. 5.]

Testo B: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1107a8-17

Non ogni azione né ogni passione accoglie la medietà, alcune infatti hanno infatti nomi che immediatamente le connettono strettamente alla cattiveria, come ad esempio malevolenza, impudenza, invidia, e, tra le azioni, adulterio, furto, omicidio. Infatti tutte queste cose, e quelle simili, sono biasimate per essere ignobili esse stesse, e non i loro eccessi né i loro difetti. Non è mai possibile, dunque, comportarsi correttamente riguardo a tali azioni e passioni, ma si sbaglia sempre: in casi di questo genere il bene ed il suo opposto non consistono, ad esempio, nel commettere adulterio con la persona appropriata, nel momento e nel modo appropriati, ma in assoluto il compiere una qualsiasi di quelle cose è sbagliare.

[Da: Aristotele, *Etica Nicomachea*, (trad. C. Natali), Roma-Bari: Laterza, 1999, p. 65.]

Testo C: S.TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q.94, a.4

Si deve concludere che la legge naturale quanto ai primi principi universali è identica presso tutti gli uomini, sia per la sua rettitudine oggettiva, sia per la sua conoscenza. Ma rispetto a certe sue applicazioni, che sono quasi conclusioni dei principii universali, è identica presso tutti e per la bontà delle sue norme e per la sua conoscenza, nella maggior parte dei casi: ma in pochi casi possono esserci delle eccezioni, sia quanto alla bontà delle sue norme, che quanto alla conoscenza. Quanto alla rettitudine oggettiva, infatti, possono intervenire ostacoli particolari. Ed anche quanto alla conoscenza va notato che ci sono alcuni i quali hanno la ragione sconvolta dalle passioni, o dalle cattive consuetudini, oppure dalle cattive disposizioni naturali.

[Da: S. Tommaso, *La Somma Teologica*, (trad. Ed. Studio Domenicano), Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1996-1997]

TEMA 12

La filosofia della società: il problema dell'ordine e del bene comune.**Il Bene comune e la persona umana.***(aggiornato al 26/05/2009)*

Testo A: E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, Chicago, Te University of Chicago Press, 1952.

L'esistenza dell'uomo nella società politica è un'esistenza storica: perciò, una teoria della politica che voglia affrontare anche le questioni di principio dev'essere, nello stesso tempo, una teoria della storia. In questo libro, dedicato al problema centrale di una teoria della politica, cioè alla rappresentanza, l'indagine sarà quindi spinta oltre la semplice descrizione delle cosiddette istituzioni rappresentative, per penetrare la natura della rappresentanza come forma attraverso cui una società politica perviene all'esistenza e agisce nella storia. Inoltre, l'indagine non si fermerà a questo punto, ma si estenderà all'individuazione dei simboli per mezzo dei quali le società politiche interpretano se stesse come rappresentative di una verità trascendente. La molteplicità di tali simboli non si ridurrà ad un monotono elenco, ma risulterà suscettibile di teorizzazione in quanto successione intelligibile di fasi in un processo storico. Un'indagine sulla rappresentanza diventa in realtà una filosofia della storia, se le sue implicazioni teoriche vengono coerentemente esplicitate.

[...] Per restaurazione della scienza politica intendiamo un ritorno alla consapevolezza dei principi, non un puro e semplice ritorno al contenuto specifico di soluzioni del passato. Non si può oggi restaurare la scienza politica semplicemente tornando al platonismo, all'agostinismo o all'hegelismo. Molto, naturalmente, si può imparare dai filosofi del passato, per quanto riguarda sia la portata dei problemi che la loro trattazione teorica; ma è appunto la storicità dell'esistenza umana, cioè l'individuazione di ciò che è tipico in una data situazione concreta, che rende impossibile una riformulazione valida dei principi attraverso un puro e semplice ritorno alle soluzioni concretamente tentate nel passato. Quindi, un'elevazione della scienza politica alla dignità di scienza teorica, nel senso stretto del termine, non è possibile con una ripresa letterale delle conquiste filosofiche del passato; i principi devono essere riconquistati attraverso uno sforzo di teorizzazione che prenda l'avvio dalla situazione concreta e storica dell'epoca, tenendo conto delle conoscenze empiriche a nostra disposizione nella loro totalità.

[Da E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, a c. di R. Pavetto, Roma, Borla, 1999², p. 34 s.]

Testo B: M. POLANYI, *The Logic of Liberty*, London, Routledge & Kegan Paul, 1958.

La società libera - della quale una comunità scientifica libera costituisce naturalmente una parte - può essere definita solo riconoscendo espressamente le peculiari credenze che tale comunità condivide e professando che esse sono vere. La credenza principale - o direi piuttosto la verità principale, che è sottesa ad una società libera, è che l'essere umano è riconducibile alla ragione e sensibile alle esigenze della propria coscienza. Con ragione si intendono qui cose come la pratica ordinaria dell'oggettività nello stabilire i fatti e la lealtà nell'emettere giudizi in singoli casi. I cittadini di una società libera credono che tramite questi metodi saranno in grado di risolvere insieme - con sufficiente soddisfazione di tutti - qualunque dissenso che possa esistere tra loro oggi o che possa sorgere in futuro. Vedono un'opportunità inesauribile di perfezionare le istituzioni sociali e sono risolti ad ottenere ciò in maniera pacifica, di comune accordo.

[...] L'ideale di una società libera consiste, in primo luogo, nell'essere una società *buona*: un gruppo di uomini che rispettano la verità, che desiderano la giustizia e amano i loro simili. È solo perché queste aspirazioni coincidono con le esigenze della nostra coscienza, che riconosciamo, a salvaguardia della nostra libertà, le istituzioni che ne assicurano il perseguimento. E' fuorviante concepire una società così costituita, che è uno strumento delle nostre coscienze, come fondata per i nostri interessi individuali; poiché essa protegge le nostre coscienze dalla nostra avidità, ambizione, ecc., tanto quanto ci protegge contro la corruzione degli altri.

[...] Essa implica che la società libera sostenga un'ortodossia che escluda certe ipotesi che oggi sono largamente diffuse. Questa ortodossia deve negare ogni descrizione dell'uomo e delle faccende umane che, se coerentemente sostenuta, distruggerebbe le credenze costitutive di una società libera. Essa dovrà anche rifiutare un comportamentismo che neghi la reale esistenza della sfera morale in funzione della quale è costituita la società libera, o una psicologia che getti discredito sugli scopi che una società libera considera come motivi principali.

La società libera cesserebbe di esistere se i suoi membri, un giorno, dovessero ammettere e un qualche conflitto importante entro la società debba essere risolto per mezzo della pura forza. Una tale

ammissione sarebbe dunque sovversiva rispetto alla società libera e costituirebbe un atto di slealtà nei suoi confronti. E i membri di una società libera non dovranno mai ammettere che l'esperienza possa smentire che nella storia operano le forze morali, più di quanto uno scienziato ammetterà che l'esperienza possa smentire la concezione scientifica della natura delle cose. Dovranno persistere, al contrario, nel ricercare nella storia la manifestazione di un senso di giustizia e provare a scoprire, in ogni riconciliazione e rappacificazione, i frutti della reciproca fiducia fra gli uomini.

[Da MICHAEL POLANYI, *La logica della libertà*, intr. di C. Vinti e trad. di M. Bastianelli, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2002, pp. 128-131]

Testo C: B. LONERGAN, *Topics in Education, Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 10, Toronto, 1993, Lezione seconda, 3.1.2.*

3.1.2. Il bene d'ordine

Il bene d'ordine è l'organizzazione. La famiglia, per fare un esempio, non è un bene particolare ma un flusso di beni particolari per il padre, per la madre e per i figli. Un altro esempio di bene d'ordine è la tecnologia-economia-politica. L'aspetto più ovvio, qui, è dato dall'economia.

[...] Ora, quali sono le caratteristiche generali di un bene d'ordine umano? Esso include un certo numero di cose. Ne tratteremo quattro: una ricorrenza regolare di beni particolari, operazioni umane coordinate, una serie di condizioni di queste operazioni e la posizione sociale personale.

L'aspetto più evidente di un bene d'ordine è una ricorrenza regolare di beni particolari. Se c'è una cosa buona ed occorre, essa ricorrerà quando c'è un bene d'ordine. La colazione è una cosa buona e se c'è un bene d'ordine voi avrete la colazione ogni mattina. Un'analisi teorica della nozione di ricorrenza può essere trovata *Insight*¹².

Il bene d'ordine non è come un progetto di un artigiano; il progetto deve funzionare in ogni dettaglio, altrimenti va tutto monte. Il bene d'ordine, al contrario, è costituito da serie di schemi di ricorrenza alternativi. Esso è qualcosa che assomiglia al ciclo dell'acqua sulla terra [...] La ricorrenza regolare di un bene particolare è un aspetto fondamentale del bene d'ordine. Quando c'è una ricorrenza regolare di beni particolari, dietro di essa c'è un bene d'ordine.

In secondo luogo, la ricorrenza regolare avviene grazie ad operazioni umane coordinate. C'è una ricorrenza di beni particolari perché gli uomini operano, ed essi operano con una certa interdipendenza, in una qualche forma di coordinazione. In tal modo, il secondo elemento del bene d'ordine consiste nelle operazioni umane coordinate.

In terzo luogo, potete avere la coordinazione e le operazioni solo se si realizzano certe condizioni. Distingueremo questo terzo, elemento in tre parti. La prima condizione sta negli abiti del soggetto. [...] noi possiamo distinguere tre tipi di abiti: gli abiti conoscitivi, gli abiti volitivi e le abilità; non dovere imparare, non dovere essere persuasi, non dovere acquisire un'abilità. Gli abiti sono una condizione delle operazioni umane coordinate. Se, ogni volta che c'è qualcosa da fare, la gente dovesse prendere un anno per imparare, o essere persuasi, o acquisire le abilità, non verrebbe mai fatto nulla. La seconda condizione della coordinazione efficace sta nelle istituzioni. Le istituzioni sono come gli abiti, ma nell'ordine oggettivo. Quando negli Stati Uniti il governo approva una legge, tutti si accordano sul modo di fare le cose. Un'istituzione è un meccanismo costituito per prendere delle decisioni. Ce ne sono molti di tali meccanismi, non solo istituzioni governative, ma istituzioni sociali in generale. Tali istituzioni sono condizioni oggettive che risultano da conoscenze e scelte umane e che facilitano il flusso di operazioni coordinate. In questo modo, potete fidarvi che il vostro collega farà la sua parte: attraverso queste istituzioni gli individui vengono socializzati. [...] La terza condizione dell'operazione coordinata è l'attrezzatura materiale, i mezzi materiali che facilitano la cooperazione. Ad esempio, un'università senza locali non ha l'attrezzatura materiale che è un elemento di un sistema educativo.

L'elemento finale nel bene d'ordine è la posizione personale. Quando avete delle operazioni coordinate che risultano in un flusso di beni particolari, sorgono delle relazioni personali che sono convenienti alla struttura del bene d'ordine. Queste relazioni personali fanno sorgere la posizione sociale. [...] Il bene umano fa sorgere determinate strutture di relazioni interpersonali che risultano in una posizione sociale.

In tal modo, il bene d'ordine comprende quattro aspetti: una ricorrenza regolare di beni particolari, delle operazioni umane coordinate, la triplice condizione di queste operazioni umane coordinate - abiti, istituzioni e attrezzatura materiale - e, infine, la posizione personale che risulta dalle relazioni costituite dalla cooperazione.

[da B. LONERGAN, *Sull'educazione. Le lezioni di Cincinnati del 1959 sulla "Filosofia dell'educazione"*, a c. di N. Spaccapelo, Roma, Città Nuova, 1999, pp. 64-68.]