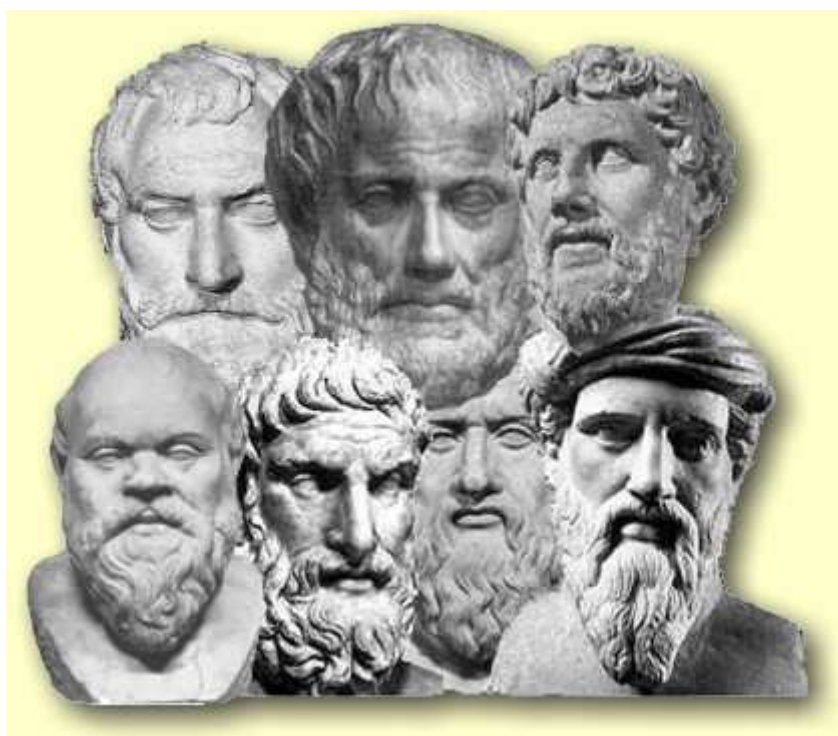


Card. Paolo Dezza S. J.

Filosofia



<http://www.paginecattoliche.it>

SOMMARIO

1. [Introduzione al Corso di Filosofia](#)
2. [Il Problema della conoscenza - Lo Scetticismo](#)
3. [Il Positivismo](#)
4. [L'Idealismo](#)
5. [L'Esistenzialismo](#)
6. [Il Realismo Scolastico](#)
7. [La Natura dell'Universo](#)
8. [La vita e il principio vitale](#)
9. [I gradi della vita e il Trasformismo](#)
10. [La realtà dell'anima umana e il Fenomenismo](#)
11. [L'intelligenza dell'uomo e il Sensismo](#)
12. [La spiritualità dell'anima umana e il Materialismo](#)
13. [L'origine dell'anima e la sua unione col corpo](#)
14. [La libertà dell'uomo e il Determinismo](#)
15. [L'immortalità dell'anima umana](#)
16. [Esistenza di Dio](#)
17. [Esistenza di Dio. PROVA METAFISICA](#)
18. [Esistenza di Dio. PROVA FISICA.](#)
19. [Esistenza di Dio. PROVA MORALE](#)
20. [Esistenza e natura di Dio](#)

LEZIONE I.

Introduzione al Corso di Filosofia

I. - CONCETTO DELLA FILOSOFIA.

La filosofia, secondo l'origine del nome, è amore della sapienza; secondo la sua natura si può definire: "La scienza di tutte le cose secondo le loro ultime cause conosciute col lume naturale della ragione" ; così Cicerone: "Humanarum et divinarum, causarumque quibus hae continentur res, scientia".

La filosofia dunque è una scienza che si differenzia dalle altre per l'universalità del suo oggetto materiale (tutte le cose) e per l'elevatezza del suo oggetto formale (ultime cause), mentre le altre scienze hanno un oggetto più ristretto, studiato secondo le cause prossime. Si distingue inoltre dalla teologia cattolica perché questa procede al lume soprannaturale della fede, mentre la filosofia, anche quando si applica allo studio di Dio, procede sempre al lume naturale della ragione. Essa ripete la sua origine dalla sete insaziabile dell'uomo di conoscere ogni cosa che lo circonda e le sue cause, sete che sgorga spontanea dalla nostra natura, come è dato scorgere nelle prime domande che fa il bambino appena in esso spunta l'uso della ragione: perché? L'uomo naturalmente desidera conoscere non solo il perché ma l'ultimo perché di ogni cosa, principalmente di se stesso.

Di qui appare l'utilità della filosofia. Essa

a) cerca di soddisfare le più nobili esigenze intellettuali dell'uomo; posta al vertice di tutto lo scibile umano, è il coronamento di tutte le scienze; segna l'ultima tappa nelle ascensioni della conoscenza umana. Felix qui potuit rerum cognoscere causas...

b) in particolare esamina i problemi che più intimamente interessano l'uomo, riguardanti la sua natura, la sua origine e il suo destino, affinché egli sappia orientarsi nella vita e saggiamente dirigere le sue azioni. "Filosofare è innanzitutto e soprattutto affrontare il problema della vita e la filosofia vera è la soluzione razionale del problema della vita" [C. FERRO, Breve introd. alla Storia della filosofia, Como, Cavalleri, p. 11]

c) oltre che risolvere questi importanti problemi e arricchire la mente di tante utili cognizioni, la educa, la forma, la abitua a ragionare. La ragione è la caratteristica dell'uomo, la perfezione che lo distingue dal bruto; perfezionarla

significa perfezionare la nostra natura. La filosofia ce lo insegna; ci abitua a formarci idee chiare e precise, a distinguere il vero dal falso, il sostanziale dal l'accidentale, l'apparente dal reale, a riflettere, ragionare.

d) Finalmente lo studio della filosofia è preambolo necessario allo studio della religione. Alla fede noi arriviamo guidati dalla ragione, come dice l'Angelico Dottore: "Homo non crederet, nisi videret esse credendum" [2 S. T. 2, 2, q. 1, a. 1, ad 2]. La filosofia contiene i presupposti razionali del problema religioso; tali sono per es. l'esistenza di Dio e della vita futura, la spiritualità, immortalità e libertà dell'anima umana. E' notevole poi che mentre gli avversari antichi attaccavano la dottrina cattolica nel campo religioso, impugnando questo o quel dogma della rivelazione (Gnostici, Ario, Nestorio, Monofisiti, Pelagiani, ecc.), ovvero più radicalmente con il protestantesimo, pervertendo il genuino concetto della Chiesa, della giustificazione, del culto; gli avversari moderni invece non lasciano neppure entrare nel tempio della religione, negano perfino il diritto di porre scientificamente la questione religiosa, e attaccano nel campo filosofico rigettando quei primi principi sui quali poggia la conoscenza religiosa.

2. - STORIA DELLA FILOSOFIA

La filosofia nacque appena il primo uomo cominciò a ragionare e a ricercare le cause ultime delle cose. Progredì col crescere e moltiplicarsi degli uomini e lasciò le prime tracce delle verità ritrovate presso i popoli orientali, che principalmente coltivarono - com'era naturale -, una filosofia religiosa. Spetta ai greci l'onore di averci dato una dottrina di molte e profonde verità intorno all'origine, alla natura, al fine del mondo e dell'uomo, per opera massimamente dei suoi tre grandi filosofi: Socrate, Platone e sopra tutti Aristotele. Poi, quando sorse la religione cristiana, nello spiegare i dogmi della fede cattolica e nel difenderli contro le eresie i Padri della Chiesa si servirono molto della dottrina dei greci, e insieme la perfezionarono, la epurarono di molti errori e inesattezze e la arricchirono di nuove verità. Al principio del secolo IX per opera di Carlo Magno, Alcuino, Ludovico il Pio e Carlo il Calvo si aprirono speciali scuole in Francia e in Germania per insegnare agli studiosi di quei tempi le principali verità di filosofia e di religione armonizzate in un sistema organico, che fu detto la Scolastica. E quando nel sec. XIII si divulgarono in Europa le opere di Aristotele tradotte anche in latino, la Scolastica, che aveva già molto progredito nel sec. XI per opera di S. Anselmo, pervenne al suo massimo splendore con S. Alberto Magno, S. Bonaventura e il grande S. Tommaso di Aquino.

Ma il sec. XVI segna per la Scolastica un'epoca di decadenza. Le nuove idee che si infiltrarono nella letteratura e nella filosofia, la restaurazione di antichi sistemi filosofici, particolarmente il platonismo, la riforma protestante

prepararono quel movimento filosofico che diede origine alla filosofia moderna. Il principale iniziatore di questo movimento fu Renato Descartes, la cui influenza si esercitò non solo in Francia, ma anche negli altri paesi di Europa. Alla fine del sec. XVIII il centro del nuovo movimento filosofico è trasportato in Germania con Kant, la cui influenza è troppo evidente in tutte le varie manifestazioni della filosofia moderna, razionalista e idealista, sensista e positivista.

Di fronte a tante deviazioni della ragione umana, si moltiplicarono i tentativi di restaurazione della filosofia scolastica, ancora vivente all'ombra dei santuari, ma non sempre con esito felice; finchè nella II metà del secolo scorso, per opera specialmente di dotti italiani (Sordi, Taparelli, Liberatore, Cornoldi, Sanseverino, ecc.), ai quali diede un nuovo impulso la famosa enciclica di Leone XIII Aeterni Patris, si produsse un potente movimento di ritorno verso la filosofia scolastica.

3. - LA FILOSOFIA SCOLASTICA.

Può definirsi:

"La filosofia greca, specie di Aristotele, perfezionata, epurata e arricchita dalla dottrina dei Padri, profondamente svolta, esaminata e ridotto a forma scientifica nelle grandi scuole del medioevo per opera dei sommi Dottori di quell'età".

Suoi pregi sono:

- a) quanto alla sostanza, un corpo di dottrine rigorosamente provate, fra loro mirabilmente connesse in una sintesi armonica;
- b) quanto alla forma, sua caratteristica è il metodo rigoroso di ragionare, detto appunto metodo scolastico.

Ma sorge spontanea qualche obiezione.

1) La filosofia scolastica è la filosofia del Medioevo; far risorgere la scolastica vuol dire costringere la filosofia a tornare indietro di parecchi secoli per ripetere dottrine morte e sorpassate, che non possono far breccia nelle intelligenze moderne, e precludere la via ad ogni progresso.

A questa obiezione rispondiamo: La filosofia è scienza, non arte, non ha l'ufficio di creare, ma di scoprire il vero; perciò non si devono pretendere dal filosofo le creazioni geniali che domandiamo a ragione dal poeta e dall'artista. Egli è l'indagatore della suprema verità delle cose: raggiuntala in essa riposa, la espone e la difende poco sollecito della novità e dell'originalità.

2) Dunque ci fermiamo al medioevo?

Per quel complesso di dottrine che i Dottori scolastici hanno esposto conformemente alla verità, certamente: proprio come fa lo scienziato che nello studio di una serie di fenomeni della natura si ferma al fisico o al chimico che ha scoperto la legge che spiega con certezza quei fenomeni. Avrà diritto di discutere se la legge è vera, ma riconosciutala tale vi aderirà senza troppa preoccupazione del secolo a cui appartiene l'inventore. Così si ha il diritto di esaminare la verità della dottrina che ci ha tramandata la Scuola, è questo ufficio della filosofia, ma quando l'esito dell'esame sia ad essa favorevole, si dovrà ragionevolmente abbracciare, sorpassando la pregiudiziale del tempo: la verità è eterna.

3) Dunque è chiusa la via ad ogni progresso filosofico?

No. Supposto quel contenuto fondamentale immutabile della filosofia (che anzi è condizione indispensabile del vero progresso, perché senza di esso si cade, come nel campo dei nostri avversari, nelle incertezze, nelle contraddizioni, nelle private concezioni elevate a sistema unicamente per uno sforzo violento d'ingegno) è possibile ed esiste nella scolastica un vero progresso:

a) di estensione, con l'ampliarsi dell'ambito delle cognizioni di cui essa deve formare la sintesi suprema. Ogni secolo porta un contributo, e validissimo l'hanno portato gli ultimi tempi, alla scoperta delle verità scientifiche: essi dovranno essere successivamente compresi ed abbracciati nella sintesi scolastica;

b) di applicazione, perché, come scienza umana suprema, deve venire applicando le sue verità di indole altamente speculativa a tutto il mondo morale, sociale e politico; grandissima è l'efficacia della filosofia in tutte le questioni che si agitano in mezzo alla società;

c) di esposizione, poiché il filosofo espone la verità ai suoi contemporanei, da questi desidera di essere compreso, questi vuole convincere; perciò la sua esposizione dovrà portare l'impronta della sua età. Così hanno fatto gli scolastici antichi, così devono fare i moderni.

4) La filosofia scolastica è ancilla theologiae, legata alla teologia cattolica e come essa dogmatica, mentre la filosofia, la vera filosofia deve essere critica, come critica è la filosofia moderna dopo Kant.

Rispondiamo che critica è quella filosofia che non si appoggia su alcun presupposto dogmatico, ma procede nella sua indagine sottoponendo all'esame della ragione tutte le affermazioni fino ai loro più remoti presupposti, senza accettarne alcuno ciecamente o per argomenti di autorità (di Aristotele e S. Tommaso come di Kant e Hegel) e avanza nelle sue affermazioni solo alla luce della ragione e a una luce tale che la appaghi con evidenza. In questo senso, che

è il vero senso della parola critica, la filosofia scolastica è critica al pari e meglio dei vari sistemi filosofici moderni

L'espressione poi ancilla theologiae non va intesa nel senso che essa sia asservita alla teologia cattolica così da dovere rinnegare se stessa come filosofia, ma nel senso che essa di fatto serve alla teologia in quanto questa per dimostrare la ragionevolezza della fede cattolica, per difenderla dagli attacchi degli eretici, per penetrare ed illustrare, per quanto alla ragione umana è possibile, i misteri della fede (che sono superiori alla ragione, ma non contraddicono la ragione) si serve delle nozioni e delle definizioni, dei principi e delle conclusioni della filosofia scolastica. Questa però nella sua sfera delle verità naturali (nel caso pure che queste siano anche rivelate e oggetto di fede) ne fa da sola la dimostrazione partendo dai propri principi e coi propri mezzi sicché non perde affatto la sua dignità di scienza pura; la perderebbe soltanto se la verità cristiana fosse adoperata come principio dimostrativo e la certezza fosse acquistata con un appello all'autorità. Così si può parlare di filosofia cristiana perché la filosofia scolastica, benché essenzialmente distinta dalla fede cristiana, non contrasta ma si accorda e si integra con essa, armonia che del resto deve esistere tra vera filosofia e vera religione perché la verità non può essere in contrasto con la verità.

Bibliografia.

Opere generali di filosofia: ZACCHI, Filosofia della Religione, Roma, Ferrari; MERCIER, Corso di Filosofia, Firenze, Ed. Fiorentina; PETAZZI, Corso di cultura superiore religiosa, VOL. I, II, III. Trieste; VARVELLO, Istituzioni di Filosofia, Torino, S.E.I. - VANNI ROVIGHI, Elementi di Filosofia, Como, Cavalleri.

Per la storia della filosofia: TREDICI, Breve corso di storia della filosofia, Firenze, Ed. Fiorentina; AMERIO, Lineamenti di storia della filosofia, Torino, S.E.I. - PADOVANI, Storia della filosofia, con particolare riguardo ai problemi politici, morali e religiosi, Como, Cavalleri; SCIACCA, Il secolo XX, Milano, Bocca.

LEZIONE II

Il Problema della conoscenza. Lo Scetticismo

La prima divisione generale della filosofia è: filosofia speculativa e filosofia pratica.

La filosofia pratica, che principalmente dirige e regola gli atti della volontà, e si chiama filosofia morale o etica, è materia di un altro corso. A noi riguarda la filosofia speculativa che si esaurisce nella ricerca della verità. A due si possono ridurre i suoi massimi problemi: il problema della conoscenza o gnoseologico e il problema dell'essere o ontologico. Il primo è anteriore al secondo e deve essere sciolto per primo, perché dalla diversa soluzione del problema gnoseologico dipende massimamente la diversa soluzione del problema ontologico.

La lotta tra la filosofia moderna e la filosofia tradizionale scolastica si combatte sul campo della conoscenza.

Il problema della conoscenza

1. - ORIGINE DEL PROBLEMA.

E' un fatto evidente che noi spontaneamente abbiamo la certezza di molte affermazioni che riguardano l'ordine ideale e l'ordine reale. Ma è un fatto non meno evidente che molte volte gli uomini nelle loro adesioni a quello che credono essere la verità, si sbagliano; si hanno le illusioni dei sensi, gli errori dell'intelletto. Sorge allora la domanda: Possiamo noi conoscere la verità? Possiamo conoscerla con certezza?

Con certezza filosoficamente giustificata di fronte a qualunque critica?

Il problema non è nuovo, come non è nuova la soluzione che ne daremo, ritrovandosene gli elementi nei grandi filosofi dell'antichità e del medio evo; ma nella filosofia moderna ha acquistato una straordinaria importanza così da divenire il, problema principale della filosofia moderna.

2. - NOZIONI PRELIMINARI.

Verità logica, secondo il comune modo di intendere, è l'accordo della conoscenza coll'oggetto conosciuto; il loro contrasto è l'errore. Infatti diciamo

vera quella proposizione che è conforme alla realtà, falsa quella che ne è difforme.

Di fronte alla verità, la mente può trovarsi in vari stati: a) la nescienza, semplice negazione di scienza, che si dice ignoranza se riguarda cosa che si dovrebbe sapere; b) dubbio, cioè la sospensione della mente fra due parti contraddittorie con motivi che spingono al sì e al no; e diviene sospetto quando la mente si inclina a una delle due parti, senza però aderirvi, ma solo apprendendo che quella forse è più conforme a verità; c) opinione, è assenso della mente a una delle parti, ma con timore che il contrario sia vero; d) l'ultimo stadio è la certezza. Questa è adesione ferma della mente a una verità percepita senza timore di errare; e si dice naturale e immediata quando è adesione spontanea della mente, filosofica quando è stata giustificata per mezzo della riflessione di fronte ad ogni critica.

3. - LE VARIE SOLUZIONI.

Si possono ridurre a cinque principali: Scettica, Positivista, Idealista, Esistenzialista, Scolastica. Esaminiamole:

Lo Scetticismo

1. - CENNI STORICI.

Inizialmente furono chiamati Scettici quelli che non negavano che l'uomo potesse raggiungere la verità, ma dicevano che ancora non era stata trovata da alcuno, per cui essi si assunsero il compito di cercarla. Più tardi si dissero scettici quelli che affermarono la verità fosse inaccessibile all'uomo, non si poteva avere alcuna certezza e l'unico stato possibile della mente umana essere il dubbio. Furono scettici i sofisti con a capo Protagora, gli Accademici specialmente posteriori, che con Pirrone professavano il puro scetticismo, asserendo che si dovesse dubitare assolutamente di tutto. Nei tempi moderni Michele de Montaigne cercò di restaurare questi principi; e molte delle moderne scuole filosofiche, più o meno infette di scetticismo, diedero nuova vita ad essi. Anche in Italia lo scetticismo ha trovato seguaci e propugnatori. Ricordiamo tra i contemporanei G. Rensi (Lineamenti di filosofia scettica, Apologia dello scetticismo, Lo scetticismo, ecc.) che proclama (estrema reazione all'idealismo) l'irrazionalità del reale, e A. Levi (Sceptica) con la sua concezione solipsistica dello scetticismo.

Tendenze scettiche troviamo nella filosofia di U. Spirito, staccatosi dall'idealismo (La vita come ricerca e La vita come arte), e di A. Banfi con la

sua scuola e la sua rivista (Studi Filosofici). Essi affermano che al mondo nessuno possiede la verità, benchè tutti la cerchino e questa ricerca è il senso stesso della nostra vita; pensare è cercare, ma è una ricerca che non si conclude mai; una verità assoluta, definitiva, non esiste o almeno è irraggiungibile; un sistema filosofico che pretendo direi con certezza cosa siamo noi, cos'è la natura, cos'è Dio, è un mito; una tale filosofia sarebbe dogmatismo, mentre la filosofia deve essere una "problematicità" sempre aperta, una storia di problemi e di esigenze le cui soluzioni sono sempre provvisorie, e pura ricerca senza conclusioni definitive, è negazione di ogni sistema e di ogni verità assoluta.

2. - CONFUTAZIONE.

Una vera confutazione dello scetticismo, se si vuole con i suoi principi confutare chi lo professa, non è possibile. Convincere qualcuno vuol dire costringerlo a confessare che deve consentire a qualche proposizione prima negata, se non vuole essere in opposizione con quei principi che ammette; ma siccome lo scettico non ammette nessun principio, non può essere distolto dalla sua negazione. Lo scettico vero e coerente, come dice Aristotele, è un uomo che solo vegeta, non ragiona. Possiamo però mostrare a chi usa della ragione che lo scetticismo è:

a) impossibile come fatto. La storia, è vero, ci ricorda i nomi di molti che si dissero e si dicono scettici; affermiamo che essi si illudono di essere scettici in tutto, ma di fatto non lo sono, nè lo possono essere. Infatti quelli che si dicono scettici nell'atto stesso con cui affermano di dubitare di tutto, non dubitano della loro affermazione, sono certi di esistere, di pensare, di dubitare; suppongono quindi che la mente può conoscere qualche verità, almeno la propria esistenza. " Si fallor sum; nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum si fallor. Quia-ergo sum si fallor; quomodo me esse fallor, quando certus sum, me esse si fallor? " (S. Agost., De civ. Dei).

b) assurdo come dottrina. Lo scetticismo è una contraddizione in termini, si distrugge da sé. Infatti lo scetticismo afferma che bisogna dubitare di tutto, che non si può conoscere con certezza nessuna verità. Ma non si può fare questa affermazione senza prima conoscere cosa siano verità, dubbio, certezza, senza sapere i motivi che giustificano questo dubbio universale, senza ammettere almeno il principio di contraddizione dal momento che esso dice che si deve sospendere l'assenso fra il sì e il no.

c) disastroso nelle sue conseguenze. Lo scettico coerente al suo sistema compie un suicidio intellettuale, la distruzione della natura umana - che è di essere ragionevole -, discende al livello del bruto... ; è immorale, perché dubita di quegli stessi principi che sono la base e il sostegno di tutta la vita pubblica e privata (si deve fare il bene, evitare il male, ecc.) ... ; è in contraddizione con la sua vita pratica perché agisce non come chi dubita, ma come chi di molte cose è certo. Difatti vediamo filosofi scettici che riconoscono di dovere nella vita pratica e morale rinnegare la loro teoria. Conchiudeva il Levi l'esposizione del suo scetticismo: "E il mio dubbio è tormentoso e lacerante, soprattutto perché mi lascia senza risposta davanti al dramma della vita e della morte, ai problemi del dolore e del male e non mi permette di affermare, anzi neppure di supporre che le lotte e le sofferenze degli esseri viventi abbiano uno scopo e una ragione, che l'esistenza possieda un significato e un valore. Ma anche se essa si riduce a un tessuto di lotte vane, di dolori privi di giustificazione, anche se non ha alcuna meta e alcun senso, io debbo a qualunque costo fare ciò che alla mia coscienza morale appare dovere; in essa e in essa soltanto trovo un'evidenza che non ammette discussioni e dubbi. Quando si passa dalla sfera della conoscenza a quella dell'azione, lo scetticismo teoretico deve cedere il posto al dogmatismo etico". (Archivio di Filosofia, nov. 1931, pag. 34).

Questa dichiarazione, se depone in favore dell'onestà dell'uomo, conferma l'assurdità del sistema.

3. - I SOFISMI DEGLI SCETTICI.

1) La storia ci mostra un costante dissenso tra i filosofi nello stabilire i loro sistemi. Dunque di nulla possiamo essere certi.

Risp. Questo dissenso non riguarda le cognizioni più chiare e comuni del genere umano, ma le questioni più riposte e difficili. In questi casi il dissenso proviene non da naturale incapacità dell'intelletto, ma dalla debolezza della mente, dal potere delle passioni o da altre cause estrinseche.

2) Le potenze conoscitive sono fallibili, finite; dunque chi mi assicura che non sbagliamo sempre? o come posso sapere quando sbagliamo e quando no?

Risp. Io posso cadere, dunque cado sempre? Anzi sono certissimo che ora sto in piedi e non cado. Benchè la mente umana possa sbagliare, pure in molti casi ho la certezza di non sbagliare, e riflettendo sui miei atti posso sapere quando sbaglio e quando no.

3) Si obietano le illusioni dei sensi quanto al percepire la grandezza, il moto, ecc.; nella percezione dei sapori e dei colori a seconda delle disposizioni dell'occhio e del palato; nei fenomeni patologici, per es. del sentire il dolore in

una parte del corpo che più non è, di sensazioni prodotte unicamente dall'eccitazione del nervo sensitivo, senza corrispondenza di oggetto reale, ecc. Risp. I sensi non si ingannano mai quando ce ne serviamo nelle condizioni normali; condizione del resto che si richiede in tutti gli strumenti della natura e dell'arte. Orbene, il senso è infallibile circa il suo oggetto proprio, che è di sua competenza, quando questo oggetto è convenientemente adattato all'organo, e non c'è nel mezzo interposto qualche ostacolo, che impedisca, per es., la trasmissione regolare della luce e del suono. Per mancanza di questa condizione il bastone immerso nell'acqua sembrerà spezzato.

4) Se avessimo altri sensi percepiremmo le cose diversamente; se avessimo altra costituzione fisica diremmo che tutto è differente da quello che diciamo adesso. Risp. Occhi più perfetti potrebbero essere sensibili alla radioattività o all'energia di un campo magnetico; le nostre cognizioni sensitive attuali potrebbero essere completate, non smentite da organi più perfetti. Così un'intelligenza più perfetta vedrebbe più e meglio di ciò che noi intendiamo, ma non potrebbe vedere il contrario.

5) Non potrebbe tutta la nostra cognizione essere un'illusione, un sogno?

Risp. Certo si dovrà concedere che c'è differenza tra quello che siamo soliti chiamare illusione e sogno di chi dorme e quello che noi diciamo realtà e che lo scettico vorrebbe chiamare illusione e sogno. Chi vorrà sostenere che sia di un medesimo genere di fenomeni il mangiare nel sogno e il mangiare nella veglia, una prigionia sognata e una prigionia reale ecc. ecc.? Ammessa la profonda differenza fra i due stati, lo scettico opta per ostinarsi a chiamarli ambedue illusioni e sogno? E' uno strano capriccio, ma è già questione di parole.

Dubitare dunque di tutto è impossibile, è assurdo. Qualche verità almeno la possiamo conoscere e di fatto la conosciamo: ci resta da vedere fin dove arrivi la nostra capacità di conoscere il vero e di mostrare il carattere assoluto della verità perché fondata in una realtà assoluta indipendente dal nostro pensiero.

Bibliografia.

VIDONI, Il problema dell'unità come introduzione alla filosofia, Torino, Bocca, 1935, cap. II

LEZIONE III

Il Positivismo

Confutata la soluzione scettica, ci si presenta quella proposta dai positivisti, cioè da coloro che ammettono la capacità della nostra mente a conoscere la verità, ma la limitano, alla sfera delle cose sensibili, al mondo fenomenico; tutto quello che lo trascende non è oggetto del nostro conoscere razionale; per altra via forse vi si può arrivare: col sentimento, con la volontà, non con l'intelletto. Come nelle scienze, così nella filosofia, l'esperienza è l'unico criterio di verità, donde il nome di positivismo, il quale più che una dottrina particolare denota un metodo comune a vari indirizzi di pensiero.

I. - GENESI E SVILUPPI DEL POSITIVISMO.

Ha le sue origini nel vecchio empirismo e nuovo sviluppo ebbe nel secolo scorso sotto l'influsso del criticismo kantiano. Kant infatti (cfr. lez. IV) dice che mentre la metafisica che ha per oggetto il trascendente non è mai riuscita a dare soluzioni convincenti e definitive, le scienze positive, che hanno per oggetto il mondo dell'esperienza sensibile vanno facendo meravigliosi progressi; le loro soluzioni sono chiare e definitive e di grande vantaggio pratico. Dunque è segno che solo il mondo sensibile è a noi conoscibile, il trascendente, il noumeno, no. Dove però la ragione speculativa non può arrivare, vi arriva la volontà o ragione pratica; l'imperativo categorico (fa il bene, fuggi il male) che la coscienza ci attesta, coi tre postulati che esso esige (la libertà, l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio) ci danno certezza di quelle verità trascendenti che intellettualmente non potremmo conoscere.

Appoggiandosi più o meno consciamente sull'affermazione di Kant, che non possiamo conoscere se non la realtà fenomenica, i positivisti cercano di costruire una dottrina filosofica con metodo esclusivamente sperimentale (Comte, Taine, Stuart Mill, Spencer e in Italia R. Ardigò con i suoi discepoli: G. Marchesini, che rinnegato il positivismo moriva cristianamente nel 1931; G. Tarozzi, giunto pure dopo un laborioso travaglio dello spirito al superamento del positivismo e all'affermazione di un Dio trascendente e personale; ed E. Troilo rimasto più fedele ai principi positivisti rielaborati nel suo monismo panteistico (Realismo assoluto in " Arch. di Fil. " 1940).

I positivisti, benchè concordi nella negazione di una metafisica cioè della cognizione razionale della realtà sovrasensibile, assumono di fronte ad essa atteggiamenti diversi poiché alcuni semplicemente la negano accostandosi nelle

dottrine al materialismo mentre altri si accontentano di affermare l'inconoscibilità del trascendente, secondo il celebre motto di Dubois Reymond "Ignoramus et ignorabimus" e professano un agnosticismo più o meno temperato che lascia la possibilità di ammettere l'esistenza di realtà sovrasensibili (come Dio) non quale oggetto di scienza, ma quale oggetto di credenza e di sentimento, quale postulato della vita morale, quale complemento delle nostre più alte aspirazioni ecc. E' un atteggiamento comune anche ad altri sistemi, non propriamente positivisti, ma anch'essi agnostici, specie di fronte ai problemi religiosi. Tali sono ad esempio:

A) IL FIDEISMO. Alla realtà trascendente pretende di arrivare con la fede, fede intesa non nel senso cristiano (assenso dell'intelletto a una verità per l'autorità di Dio rivelante) che è atto pienamente ragionevole, ma come un movimento della volontà affettiva dovuto a certe esigenze latenti nella subcoscienza, per cui l'uomo è portato ad affermare queste realtà che trascendono il mondo materiale e sensibile.

B) IL PRAGMATISMO. Mancando criteri intellettuali per conoscere verità trascendenti, ricorre al criterio pratico dell'utilità. < E' vero ciò che è utile >. E' la filosofia dell'utilitarismo che risente dello spirito pratico e positivo del popolo americano in mezzo al quale è nata (Peirce, James, ecc.) ed è chiamata dal Gutherlet: La filosofia del dollaro. Gli stessi principi sono applicabili alla morale e alla religione: sono veri e buoni certi principi di morale perché utili alla salute, è vera e buona la religione perché utile all'individuo e alla società.

C) IL MODERNISMO. E' un vero agnosticismo religioso, sorto in seno al cattolicesimo verso la fine del secolo scorso per opera specialmente di Tyrrell in Inghilterra, di Loisy in Francia, di Fogazzaro e Murri (attualmente Buonaiuti, scomunicato vitando, e discepoli) in Italia, dichiarato da Pio X la sintesi di tutte le eresie e condannato con l'enciclica "Pascendi" come contrario alla fede e alla ragione. Esso afferma che alle verità religiose non si può arrivare col raziocinio. Le prove dell'esistenza di Dio e della verità del Cristianesimo le dobbiamo cercare in noi, nell'intimo della nostra coscienza e nei bisogni del nostro cuore. Il cuore ha delle ragioni che la mente da sé sola non conosce. Pascal ha detto: "Dio ha voluto che la religione entrasse dal cuore nella mente, non dalla mente nel cuore". Donde deducono, che tutte le religioni sono ugualmente buone; vera è per ciascuno quella che meglio a lui si adatta. La verità è quindi la conformità dell'oggetto coi bisogni, i desideri, le esigenze del soggetto, e siccome queste mutano secondo i tempi, i luoghi e le persone, anche la verità muta, è relativa, donde il nome di relativismo dato a questi sistemi.

2. - CONFUTAZIONE.

Il positivismo agnostico rappresenta nota P. Zacchi - uno degli scogli più pericolosi per 16 anime credenti. Esso è sotto un certo aspetto anche più pericoloso del gretto materialismo, perché per la sua attitudine, in apparenza tanto modesta e umile, incontra facilmente le simpatie degli spiriti fiacchi che costituiscono sempre la maggioranza. Essi volentieri si adattano a questa disonorevole rinuncia palliata da una pretesa impotenza, felici di risparmiarsi, insieme alle noie della lotta, le responsabilità legate alla vittoria sul dubbio. (Dio, vol. I, pag. 171).

a) Il principio su cui si fonda il positivismo è falso.

Esso afferma che noi possiamo conoscere scientificamente solo quello che cade sotto l'esperienza sensibile. Volentieri riconosciamo che la nostra prima cognizione è la sensibile, ed essa è il fondamento di tutte le altre; già lo affermarono Aristotele e S. Tommaso. E' anche vero che il soprasensibile non lo possiamo conoscere con gli stessi mezzi con cui conosciamo il sensibile, ma non è affatto vero che conosciuto il sensibile, non abbiamo mezzi per oltrepassarlo ed arrivare fino al soprasensibile. Questi mezzi sono invece le relazioni necessarie che uniscono le cose sensibili con quelle che trascendono i sensi e che direttamente non possiamo intuire.

Se un oggetto mi si presenta come avente una determinata relazione, un reale rapporto con un altro oggetto, avrò conosciuto l'esistenza di questo anche prima di intuirlo. E ne conoscerò in qualche modo anche la natura, almeno per quel tanto che conviene pensare del secondo oggetto per non distruggere la cognizione del primo. Entro in una stazione, e vedo una serie di carrozzoni mossi: ho conoscenza di una forza motrice anche prima di intuirlo. Studio un fatto psichico, il pensiero; analizzandolo lo trovo indipendente dalla materia e giudico del principio che lo ha emesso, vengo in cognizione dell'anima. Vedo una statua; dico che un'intelligenza è qui venuta a contatto con la materia, intelligenza tanto più alta quanto più perfetto è il lavoro; per sapere che c'è stato un artefice, non c'è bisogno di intuirlo. Leverrier studiando le perturbazioni di Urano, viene in cognizione dell'esistenza di un nuovo pianeta, ne calcola la grandezza e la distanza anche prima che Galle lo vedesse col telescopio e sperimentasse l'esattezza dei calcoli di Leverrier.

b) Sono falsi i criteri di verità proposti dai sistemi agnostici e contrastanti colla natura dell'uomo che è essenzialmente essere ragionevole. Non neghiamo che motivi alogici possano influire nelle nostre asserzioni, ma non è questo il modo proprio di procedere della natura umana che non può rinunciare alla sua prerogativa di essere ragionevole sia quando risolve i problemi di ordine

materiale sia, anzi soprattutto, quando deve risolvere i più importanti problemi di ordine spirituale.

L'esperienza stessa ce lo conferma.

Quando la mia mente afferma la verità di qualche proposizione, anche di ordine trascendente, la coscienza mi attesta, che sono mosso a ciò fare non dal sentimento (molte volte anzi quella verità dispiace, ripugna, contrasta ai sentimenti del nostro cuore), non dall'utilità (in certe circostanze sarebbe forse più utile il contrario), non da un istinto cieco o da altri simili impulsi, ma unicamente perché VEDE che così è, e dinanzi all'evidenza non può dire il contrario, come avremo occasione di dimostrare in alcuni casi particolari (lez. VI ecc.).

3. NOTA

1. - Come la volontà concorra al conseguimento della verità.

Non neghiamo, anzi affermiamo che anche la volontà concorre al conseguimento della verità:

a) in quanto applica l'intelletto alla ricerca lei vero. Nello studio di tutte le questioni, specialmente se difficili, occorre uno sforzo volontario per applicare la mente alla considerazione del suo oggetto;

b) in quanto fa tacere le passioni che non di rado impediscono di vedere chiaro. Bisogna andare alla verità - diceva Platone - con tutta l'anima;

c) in quanto fa piegare l'intelletto a questa o a quella parte, quando manca l'evidenza intrinseca dell'oggetto, con un assenso opinativo, ovvero anche con un assenso assolutamente certo, quando il motivo formale è l'autorità di Dio rivelante, come avviene nell'atto di fede.

Ma di fronte alla verità evidentemente proposta, la volontà non c'entra per nulla, nulla può fare. Lo stesso Renouvier, seguace del volontarismo, non seppe rispondere a chi gli chiese se la volontà valeva qualcosa nell'uguaglianza dei tre angoli del triangolo a due retti.

2. - In che senso la verità sia relativa e mutabile.

Che la verità sia mutabile in se stessa in modo tale che dopo un certo tempo diventi falso quello che ora è vero o viceversa, è un assurdo inconcepibile. Chi potrebbe pensare che di qui a qualche secolo due più due non faccia più quattro?

La verità è mutabile rispetto a noi nel senso che noi possiamo progredire nella conoscenza della verità; ma non è propriamente la verità che muta, siamo noi che mutiamo, progrediamo nella conoscenza di essa.

Il vero progresso scientifico non consiste nella distruzione del capitale acquistato precedentemente, ma nel perfezionarlo, e nell'aumentarlo.

Quindi ingiusta è l'accusa di esagerata intransigenza contro la Chiesa perché gelosa conservatrice dei suoi dogmi: Se sono veri, restano sempre veri, come i teoremi di matematica. In questo la Chiesa non cambia, nel resto non ha difficoltà di adattarsi ai tempi.

Bibl. VANNI ROVIGHI, Elementi di Filosofia (Logica), Como Cavalleri (cap. II). - VIDONI, Il problema dell'unità come introduzione alla filosofia, Torino, Bocca, 1935 (cap. V); ZACCHI, Dio, Roma, Ferrari, Vol. I, cap. IV-VII.

LEZIONE IV

L'Idealismo

Mentre scettici e positivisti deprimono la capacità della nostra conoscenza, limitandone arbitrariamente i confini, gli idealisti all'opposto ne esaltano a dismisura il valore, ma pervertendo il concetto di verità, e dopo avere negato alla nostra cognizione il carattere della trascendenza. La cognizione, secondo loro, non può uscire da sé stessa e nulla attinge al di fuori di sé, ma crea le cose, il cui essere si identifica col pensiero.

La verità perciò non è la conformità delle cognizioni con le cose, ma con le leggi del pensiero.

1. - CENNI STORICI.

a) Criticismo Kantiano. L'idealismo moderno ha le sue origini in Descartes; nella sua opera c'è il germe che Locke, Berkeley e Hume svolgeranno; ma Kant ne getta le basi affermando il principio di immanenza che resta tuttora la tesi fondamentale dell'idealismo.

Kant, di fronte ad alcune difficoltà della nostra conoscenza (p. es. come le cose nella realtà siano singolari e contingenti mentre invece nel nostro intelletto assumano caratteri di universalità e necessità, ecc.) e ignorandone la soluzione scolastica, ricorse all'affermazione dell'esistenza nelle nostre facoltà conoscitive di forme sintetiche a priori, le quali, applicate alle impressioni che ci vengono dall'esterno, concorrono alla formazione dell'oggetto della nostra conoscenza. Esso, quindi, non è la realtà in sé, ma il risultato di due cause: il mondo esterno e le nostre facoltà, la sintesi di elementi oggettivi e soggettivi. Perciò la nostra mente non conosce la realtà in sé, ma quella realtà che essa stessa, sotto l'impressione esterna, costruisce: il mondo quale è in sé è per noi un noumeno inconoscibile.

Da qui hanno origine sia i rapporti del criticismo kantiano col positivismo agnostico, di cui abbiamo parlato nella lezione precedente, sia il principio di immanenza sopra accennato, che asserisce che noi non possiamo conoscere quello che sta fuori del nostro pensiero, ma solo quello che gli è immanente.

b) Idealismo. La realtà esterna al pensiero, benché noumeno inconoscibile, per Kant esiste; ma la sua affermazione è incoerente, come hanno giustamente osservato i suoi seguaci. Kant infatti afferma il noumeno, quale causa delle nostre sensazioni, ma il concetto di causa per Kant è una forma soggettiva a priori che ha valore solamente nel mondo fenomenico, non nel mondo

numenico. Dunque Kant si contraddice, il noumeno non esiste, tutta la realtà è nel nostro pensiero: ecco l'idealismo. Così Fichte, Schelling, Hegel, ecc.

c) Idealismo attuale. L'idealismo trovò favore in Italia dalla seconda metà del secolo scorso per opera specialmente di Spaventa, Jaia, ecc. e ha assunto varie forme con Croce, Gentile, Varisco, Martinetti, Carabellese, ecc. Tra queste varie forme di idealismo quello di Giovanni Gentile, l'attualismo, ha fatto maggiore fortuna in Italia e realmente, a nostro giudizio, è la forma più coerente. "Il carattere più cospicuo dell'idealismo attuale è la più rigorosa negazione della trascendenza". Così Gentile, che portando l'idealismo alle estreme conseguenze ne ha, senza volere, mostrato ancor meglio la falsità, provocando un movimento contrario tra molti filosofi italiani che si orientano di nuovo verso nuove forme di realismo (Orestano, ecc.). Ne tratteremo subito oltre.

Anche Croce non meno, anzi più di Gentile, ha avuto ed ha tuttora un notevole influsso nella cultura italiana, ma tale influsso non lo ha tanto come filosofo quanto come critico estetico- letterario e come storico erudito. Il suo idealismo (storicismo) si differenzia dall'attualismo gentiliano per l'affermazione che lo spirito non è solo sintesi di contrari, ma anche nesso di distinti (bello, vero, utile, bene) corrispondenti alla logica dell'idealismo (anche l'errore ha la sua logica) così da superare ogni dualismo di soggetto come esistenti indipendentemente l'uno dall'altro, risolvendo tutta la realtà nel pensiero pensante, nell'atto del pensiero. Tutto ciò che esiste, esiste tanto quanto è pensato; e tutto il pensato è nel pensiero, è pensiero. Per quanto riguarda il problema religioso Croce ha un atteggiamento nettamente negativo di fronte a Dio ed alla religione, nonostante si dica cristiano (cfr. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*", *Critica*, nov. 1942, e la risposta della " *Civiltà Cattolica* ", 20 febbraio 1943).

Il Carabellese, invece (per non parlare del Varisco e del Marinetti già superati nelle loro posizioni filosofiche), nel suo ontologismo critico fornisce un'altra concezione idealista, in cui è affermata la pluralità dei soggetti uniti nella concreta coscienza dell'Oggetto unico ed assoluto che sostanzia l'essere nostro e di tutte le cose. Il Carabellese fa entrare nel suo sistema Dio e la religione con il puro oggetto, senza coscienza e senza vera trascendenza, e così, di fatto, lo nega e non ne conserva che il nome (cfr. LOMBARDI, *Civ. Catt.* 1941).

Non possiamo trattenerci nell'esposizione di queste varie forme di idealismo e nella loro confutazione: ci basti osservare che in tutte è presupposto fondamentale ed elemento essenziale, il principio di immanenza; e siccome la confutazione del principio di immanenza è per noi l'argomento più valido contro l'idealismo gentiliano, confutiamo con esso anche queste altre forme di idealismo.

2. - SINTESI DELL'IDEALISMO ATTUALE.

Diamo una brevissima sintesi dell'idealismo attuale, quale è propugnato da Gentile nelle sue opere, particolarmente nella Teoria generale dello spirito come atto puro.

a) L'essenza dell'idealismo gentiliano è un puro monismo: non esiste altro che il pensiero nel quale si risolve la realtà, tutta la molteplicità del reale.

Questo pensiero che crea e in sé risolve tutto l'universo, non è il pensiero mio, di me individuo particolare contrapposto agli altri individui e alle altre cose (io empirico), ma il pensiero assoluto (io trascendentale) dentro il quale sono contenuti gli stessi io empirici.

b) Questo io trascendentale non è qualcosa di statico, non è la sostanza spirituale della vecchia scolastica, ma è essenzialmente dinamico; meglio, non è mai, sempre diviene, è autotisi o processo costruttivo. Pensando, dialettizzando, l'io trascendentale crea sé, crea la natura, la stende nello spazio, la svolge nel tempo, la risolve in se stesso.

c) I momenti della dialettica e le forme assolute dello spirito. Questo processo costruttivo della realtà o dialettica del pensiero comprende tre momenti (senza successione di tempo): 1°) il soggetto che si pone (la tesi); 2°) l'oggetto posto dal soggetto nel suo continuo porsi, perché il soggetto è sempre soggetto di un oggetto (l'antitesi); 3°) lo spirito che è sintesi del soggetto e dell'oggetto. A questi tre momenti corrispondono le tre forme assolute dello spirito: l'arte, che è il momento della pura esaltazione del soggetto che astrae dall'oggetto; la religione che è il momento della pura esaltazione dell'oggetto che astrae dal soggetto, e finalmente la filosofia, il momento in cui lo spirito assume coscienza di sé, si coglie in questo ritmo costruttivo del soggetto e dell'oggetto: è l'autocoscienza.

d) Così nella filosofia si risolvono arte e religione, due atteggiamenti provvisori dello spirito che non è ancora arrivato alla piena coscienza di sé. Nella filosofia si risolve anche la scienza; essa è contemplazione dell'oggetto (la natura) creato dal soggetto, che ancora non è giunto alla perfetta coscienza della sua autonomia creatrice. Parimenti nella filosofia si risolve la storia; essa è natura se la si considera ingenuamente nel tempo, ma in realtà non è che lo stesso processo dello spirito nel suo continuo divenire. Finalmente nella filosofia si risolve anche l'etica; nell'atto puro dello spirito ogni distinzione scompare: se pensare è creare la realtà, conoscere è volere, agire. Lo spirito è morale perché perfettamente libero; l'attualità dello spirito - cioè tutto quello che lo spirito fa -, è bene, come tutto quello che lo spirito afferma è vero; il male - come l'errore - è il passato dello spirito, momento necessario nel processo costruttivo del bene, come il falso è un momento necessario nel processo costruttivo del vero. Così

tutte le varie manifestazioni dell'attività umana si risolvono nella filosofia, la quale a sua volta è l'attualità del pensiero, l'atto puro, lo spirito, nel quale si risolve tutta la realtà.

3. - CONFUTAZIONE.

Non ci è possibile seguire più da vicino Gentile e gli altri idealisti nella laboriosa costruzione dei loro sistemi per mostrare la falsità delle singole asserzioni.

Del resto è troppo evidente il loro sforzo per spiegare tutta la realtà in funzione della concezione idealistica con affermazioni paradossali, con interpretazioni violente dei fatti più evidenti, con argomenti che sono spesso puri sofismi, velandone la debolezza con l'asprezza del linguaggio, ovvero col disprezzo per l'avversario ingenuo. Ci limitiamo alle considerazioni generali.

A) L'esistenza dell'io trascendentale, che costituisce l'essenza dell'idealismo, è un'affermazione gratuita e contrastante con gli stessi principi dell'idealismo.

Secondo l'idealismo infatti possiamo affermare la realtà solo di quello di cui abbiamo coscienza; dovremmo dunque avere coscienza di questo io trascendentale, se esistesse, della sua attività creatrice, della sua presenza in noi che avulso da noi si riduce ad una mera astrazione.

Invece nessuno, ad eccezione degli idealisti, crede a questa pretesa identità coll'Assoluto. Abbiamo tutti il vivo senso del nostro io particolare come opposto agli altri io, e nessun senso di io comune. Se esistesse questo io o coscienza comune non ci potrebbero essere segreti; tutte le coscienze sarebbero trasparenti l'una all'altra e non si assomiglierebbero, come è di fatto, a santuari chiusi, dei quali nessun estraneo possiede la chiave. Se tutti gli uomini fossero momenti dello stesso, unico processo dello spirito umano, tutti avrebbero lo stesso grado di sviluppo morale e intellettuale e, non si spiegherebbero più le lotte e i contrasti che dividono l'umanità.

B) La natura dell'io trascendentale, quale è proposta dall'idealismo, è contraddittoria. Lo spirito è essere che non è, ma sempre si fa, diviene, senza successione. E' l'assoluto, immutabile, infinito, necessario, eterno, sorgente di ogni perfezione, che insieme identificandosi con l'io empirico è relativo, finito, mutabile, contingente, temporaneo, pieno di imperfezioni e deficienze; è potere creatore, libertà assoluta e nondimeno brancola nel buio e nell'ignoranza, si dibatte in mezzo alle più grandi miserie fisiche e morali. E' soggetto pensante, autocoscienza, realtà unica, consapevole di sé, e nondimeno dimentica se stesso per produrre l'illusione di una realtà diversa, di Dio e della natura.

E' vero che gli idealisti ci rispondono che il principio di contraddizione ha, valore solo per il pensiero pensato e non per il pensiero pensante, e quindi non

temono la nostra critica; ma se non si concede valore assoluto al principio di contraddizione è impossibile ragionare, negato il principio di contraddizione, non resta che la morte di tutta la vita dello spirito, un perfetto nichilismo psichico.

C) Le conseguenze, che logicamente seguono dall'idealismo, sono disastrose. Negazione della scienza e della morale. Quello che pensa e opera in noi è l'Io trascendentale, il quale pensa e opera come deve pensare e operare, perché non presuppone, ma crea le leggi del pensiero e dell'azione: quindi tutto sarà infallibilmente vero, tutto inevitabilmente buono. Ma vero bene è solo l'atto presente del pensiero, il farsi; il fatto, il pensiero passato, il pensato è male; quindi cade ogni distinzione tra vero e falso, tra bene e male; quindi divengono impossibili scienza e morale, che su tali distinzioni si fondano. Negazione della religione. Dio si identifica coll'uomo; è impossibile la religione; resta il nome, ma non resta la cosa. Gli idealisti continuano (non tutti) a parlare di Dio, di spirito, di immortalità e di eternità, di culto e di religione, citano anche nei loro scritti, testi della S. Scrittura (ahimè, come interpretati!) ma il significato delle parole è del tutto cambiato; il loro Dio è ridotto al puro pensiero che si identifica con tutto il reale, è panteismo vero, distruzione di ogni religione, specialmente quella cristiana.

D) Il principio di immanenza, che è fondamento di tutto l'idealismo, è falso. E in questo facciamo principalmente consistere la nostra confutazione dell'idealismo. A giudizio degli stessi idealisti, la tesi fondamentale di tutto il sistema è il principio di immanenza, da essi spesso riaffermato, più supposto che provato, come fosse un principio evidente così da riguardare con compassione gli avversari ingenui che ancora non se ne sono persuasi. Esso è così formulato: "Per mezzo del pensiero non si può uscire fuori dal pensiero". Il pensiero quindi nulla attinge fuori di sé (immanenza della cognizione), donde ne segue che l'oggetto del pensiero anche se pensato fuori, è sempre dentro il pensiero, non ha altro essere che nel pensiero; pensare una realtà esistente - fuori del pensiero - è assurdo (negazione della trascendenza).

A questo rispondiamo che il principio di immanenza è:

a) arbitrariamente affermato dagli idealisti. Quali sono infatti le loro prove? Si possono ridurre al seguente argomento che già accennammo: Tutta la realtà che conosciamo, in tanto è conosciuta, in quanto è da noi pensata; ma è pensata tanto quanto c'è il pensiero che la pensa. Dunque tutta la realtà è immanente al nostro pensiero, da lui dipende, è sua creazione. Questo argomento, che, esposto in forma speciosa, non manca di trarre in inganno molti inesperti, bene analizzato non è che un puro sofisma. Dal fatto che la realtà non può essere pensata senza il pensiero che la pensi, si deduce che la realtà non può essere simpliciter senza il pensiero; come se dicessi: questo libro non può essere

illuminato senza una luce che lo illumini, dunque se non ci fosse la luce, il libro non ci sarebbe... Rispondo: non sarebbe illuminato, concedo; non ci sarebbe simpliciter, nego.

b) contraddice ai dati evidenti della coscienza la quale attesta che l'oggetto della cognizione:

1) è qualcosa di distinto dal soggetto che conosce e dalla cognizione con cui il soggetto conosce;

2) è qualcosa che non dipende da me soggetto conoscente, ma che esiste senza di me: non è fatto dalla mia cognizione, ma si impone ad essa; quindi, rispetto all'oggetto, è passiva, non attiva. Infatti perfettamente distinguo ciò che è prodotto della mia fantasia e del mio pensiero dalle altre cose che si impongono al mio pensiero e da esso non dipendono.

3) è qualcosa di determinato nella sua essenza - indipendentemente da me - e solo con studio e fatica arrivo a conoscere e affermo che ha questa o quella natura, perché così mi si rappresenta e mi costringe ad affermare.

Questa passività della mia cognizione quale dalla coscienza mi viene attestata, è contraddetta dall'idealismo. Ma non si può contraddire il testimone evidente della coscienza senza contraddire e negare tutto (come so di esistere, di vivere, di pensare se non dalla testimonianza della coscienza?) e rinunciare ad ogni filosofia compreso l'idealismo.

Né vale ricorrere alla distinzione tra Io trascendentale e io empirici per spiegare quei dati della coscienza, perché o la distinzione è reale, e allora cade il principio di immanenza, o non è reale, e allora non spiega nulla.

4. - ALCUNE OBIEZIONI.

1) Se la realtà esiste indipendentemente dal pensiero, il pensiero è negato come spirito che è attività creatrice. Rispondo. E' negato il pensiero come conoscitore della realtà, nego; come creatore della realtà, concedo; ma sarebbe da dimostrare che l'essenza del pensiero (e dello spirito) è di creare il suo oggetto.

2) Se oltre noi e il nostro pensiero c'è la natura, c'è Dio, come ne è possibile la coesistenza? Dio infatti è tutto, è l'infinito, e fuori del tutto, dell'infinito non ci può essere nulla. Quindi o Dio o noi: "Dio per essere Dio rende impossibile il mondo" (GENTILE, Problemi della Scolastica, p. 80). Rispondo. Se c'è Dio non ci può essere nulla fuori di Lui che sia indipendente da Lui concedo, che sia dipendente da Lui, nego. In uno Stato dove ci fosse un sovrano assoluto, questi avrebbe tutta l'autorità e nessun altro potrebbe avere autorità indipendente da lui; ma ci potrebbero essere ministri e funzionari che hanno autorità partecipata e dipendente da lui. Così Dio è l'essere infinito che ha in sé tutte le perfezioni, il che non impedisce che noi abbiamo essere e perfezioni limitate, partecipate e dipendenti da Lui. (Cfr. lez. XVII).

3) La cosa conosciuta non può essere nel soggetto conoscente, cosa necessaria perché si abbia la cognizione. Rispondo. La cosa conosciuta non può essere nel conoscente col suo essere reale e fisico, concedo; col suo essere intenzionale, cioè con una forma che lo rappresenta, nego; e in questa unione intenzionale del conoscente con la cosa conosciuta sta la perfezione del conoscere.

4) Allora è impossibile conoscere la verità della cosa pensata, perché bisognerebbe confrontarla con la cosa in sé, il che è assurdo. Rispondo. Come spiegheremo nella lezione sesta, ciò che noi direttamente e immediatamente conosciamo non sono le nostre cognizioni, ma le cose stesse; la cognizione è solo il mezzo con cui direttamente conosciamo la realtà e perciò non c'è alcun confronto da fare per essere certi della verità della nostra cognizione.

Bibliografia.

BARTOLOMEI, L'idealismo italiano contemporaneo, esaminato alla luce delle dottrine di S. Tommaso d'A., Torino, Marietti; CHIOCCHETTI, La filosofia di Croce e la filosofia di Gentile, Milano, Vita e Pensiero; CORDOVANI, Cattolicesimo e idealismo, Milano, Vita e Pensiero; OTTAVIANO, Critica dell'idealismo, Napoli, Rondinella; PETRUZZELLIS, I problemi dall'idealismo e il pensiero cristiano, in "Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq.", IX, Roma, Marietti, 1944; ZACCHI, Il nuovo idealismo di Croce e Gentile, Roma, Ferrari.

LEZIONE V

L'Esistenzialismo

L'idealismo aveva avuto il merito di rivendicare contro il positivismo materialista i diritti dello spirito soffocati dal materialismo; aveva però lasciate insoddisfatte altre esigenze del pensiero umano: la svalutazione dei problemi della scienza e della natura ridotta ad una astratta proiezione del soggetto, la soluzione inaccettabile dei problemi morali e religiosi, soprattutto l'annullamento della personalità del singolo assorbita nell'anonimo soggetto universale, non potevano non provocare reazioni filosofiche. Tra queste filosofie reazionarie, dall'anti intellettualismo (filosofia dell'azione) di Bergson al fenomenologismo di Husserl, ha incontrato particolare favore l'esistenzialismo, l'ultima forma del pensiero occidentale alla quale sono arrivati parecchi filosofi contemporanei per vie diverse ed anche contrastanti.

I. - CENNI STORICI.

Il danese Soren Kierkegaard è considerato il padre della nuova dottrina; ad essa è condotto dalla meditazione di alcune tristi vicende della vita (il peccato del padre e la rottura del suo fidanzamento) che genera in lui quell'angoscia da cui lo salva la fede in Dio in uno sfondo di credenza protestante.

Attraverso il romanziere russo Dostojevskij ed il poeta filosofo Nietzsche, i temi esistenzialisti si evolvono in direzioni diverse e si diffondono nella coscienza europea, e da alcuni decenni l'esistenzialismo si afferma per opera della Kierkegaard-Renaissance tedesca. I suoi principali rappresentanti sono Heidegger e Jaspers, che fondano una sistemazione dell'esistenzialismo su basi kantiane, (risolvendo il primo l'angoscia nel porre il singolo di fronte al nulla e alla morte, il secondo nel suo sforzo di trascendersi verso la pienezza abbracciante dell'essere); mentre in Francia abbiamo coi Marcel un esistenzialismo orientato verso il realismo scolastico e il cattolicesimo, e in Russia il precipuo esponente dell'esistenzialismo Berdiaieff risente non poco dell'ortodossia russa.

In Italia accanto a pensatori di tendenza esistenzialista ma conciliante col realismo e col cattolicesimo, come Carlini, Guzzo, Bongioanni, vi sono altri come Paci, e specialmente Abbagnano, più fedeli alla corrente ufficiale tedesca atea e idealistica, per quanto l'A. cerchi di salvare la positività dell'essere oggettivo per sfuggire al nullismo metafisico dell'indirizzo tedesco e dare all'esistenzialismo una forma meno angosciata e dolorante.

2. - LE CARATTERISTICI CHE DELL'ESISTENZIALISMO.

La breve enumerazione che abbiamo fatta di filosofi esistenzialisti, i quali professano dottrine così diverse tra loro, ci mostra subito come l'esistenzialismo sia una filosofia ancora molto indeterminata; più che un sistema (l'esistenzialismo non vuole alcun sistema) è un atteggiamento di pensiero in cui possono incontrarsi filosofi assertori di concezioni così diverse della realtà e di cui cercheremo di cogliere ed esaminare alcune caratteristiche fondamentali.

1. La conoscenza. Innanzi tutto osserviamo come esso si distingua dalle altre posizioni filosofiche; dallo scetticismo perché non rinuncia alla verità e dal positivismo perché afferma i diritti dello spirito; in particolare vuole differenziarsi dall'idealismo perché mentre questi afferma che l'essere è immanente al pensiero e la vera realtà è quella dello spirito universale, per l'esistenzialismo il pensiero è immanente all'essere e il vero autentico essere è quello del singolo; neppure vuole confondersi col realismo scolastico che è considerato come filosofia astratta delle essenze, dei concetti universali, nei quali la realtà continua e fluente viene per così dire divisa e solidificata, e perciò stessa falsata. La realtà non deve essere contemplata dal di fuori, bisogna penetrarla, viverla, realizzarla; per coglierla nella sua concretezza e singolarità, è necessario superare l'intellettualismo (utile alla vita pratica, ma non alla filosofia) e metterci in contatto immediato con essa, con una specie di intuizionismo (intuizione emozionante, rivelazione indiretta, consapevolezza prelogica).

2. L'uomo. Per gli esistenzialisti, al centro della realtà sta il singolo; l'esistenzialismo è perciò la filosofia del concreto, del contingente, del singolare, del questo-qui-ora, dell'io soggetto particolare (non soggetto universale) distinto dal tutto e non riducibile a un semplice momento di un processo in senso idealistico e insieme unico e irripetibile, che secondo gli esistenzialisti non è assumibile in un concetto universale, non è individuo di un genere come vorrebbe l'astratto intellettualismo.

Questo singolo è il singolare umano che solo propriamente esiste (le altre cose sono, ma non esistono) perché esistere non dice semplice attualità, ma *exsistere*, dice star fuori, emergere, sporgere dalla realtà che solo è, per trascendersi, tendere ad essere quello che ancora non è, aspirare a più essere. Il che naturalmente suppone la finitudine o limitazione del singolo (perché l'infinito non tende ad altro ma ha tutto in sé); donde il suo poter essere e le infinite possibilità di essere tra cui deve scegliere per attuare se stesso. Queste possibilità sono però per ciascun singolo limitate dalla situazione in cui ciascun uomo è inserito nella realtà (parenti, patria, epoca, ecc.) la quale determina il campo delle sue possibilità, del rischio e della scelta, ma insieme gli indica come egli deve esistere, staccandosi dalla situazione, riscattandosi nella libertà,

accettando il rischio, e colla scelta e la decisione costituire e sviluppare la propria personalità.

Naturalmente, per questa esistenza autentica, il singolo trova difficoltà dal mondo nel quale è gettato e dal quale non può staccarsi, fra le contraddizioni della vita che non riesce a risolvere, donde quel senso di angoscia (o consapevolezza del suo dover essere e del perpetuo rischio nel dover decidere di sé) proprio dell'esistenzialismo, per cui molti - sono gli uomini ordinari - si perdono immergendosi nelle faccende e nel frastuono della vita quotidiana; essi non esistono, ma sono come le altre cose, non vivono ma si lasciano vivere dalla massa, dalla folla anonima (esistenza inautentica).

Invece il vero uomo - l'uomo di eccezione - vuole esistere, vuole vivere con impegno la sua vita, spiegare in pieno la propria personalità, pur conscio della sua finitudine e limitazione (peccato originale), fedele a se stesso, guardando sereno alla morte che infallibilmente l'aspetta e dà il suggello alla vita, ma che non vuole lo incolga senza che abbia attuato il suo destino, vissuto con impegno la sua vita, veramente esistito.

3. La natura e Dio. Al di là di questa esistenza personale spesso romanticamente descritta, direi che l'esistenzialismo sa ben poco. Esiste la natura - quell'Altro che ci preme e contro cui lotta la nostra esistenza -, ma rimane per noi un enigma: ne conosciamo le apparenze, ma in sé è un noumeno. Enigma ancora maggiore è Dio, ammesso da alcuni esistenzialisti (Marcel, Berdiaieff, Wust) come veramente trascendente e personale; altri invece lo risolvono panteisticamente nell'Assoluto, essere alogico, inconoscibile e irraggiungibile per cui la tendenza dell'esistente all'Assoluto è destinata allo scacco, al naufragio (Jaspers, e venature di panteismo nella religiosità di Lavelle); i più lo negano apertamente (Heidegger, Nietzsche, Abbagnano), per cui il termine dell'esistenza è il tragico nulla, e l'assoluta mondanità è il carattere della loro filosofia.

Questa diversità così profonda mostra come il problema di Dio rimanga estraneo all'esistenzialismo come tale; anche il problema dell'immortalità - con le relative conseguenze nell'ordine morale - rimane privo di fondamento e parimenti estraneo alla metafisica esistenzialista.

3. - CRITICA DELL'ESISTENZIALISMO.

1. L'esistenzialismo era nato come una reazione all'idealismo hegeliano e alla sua pretesa razionalità del reale, ma non seppe liberarsi dai presupposti idealistici e, con un ritorno a Kant, finì col rinnovare una posizione intermedia tra idealismo e realismo che è insostenibile.

L'esistenzialismo, infatti, afferma la pluralità degli io e la realtà dell'altro dall'io (contro l'idealismo che risolve l'oggetto e la pluralità dei soggetti nell'unità del

Soggetto Universale), ma ribadendo l'asserzione della soggettività della verità, si riafferma l'irrazionalità della realtà in sé, opaca e inintelligibile, che riceve dal soggetto la sua razionalità e intelligibilità. Quindi, il mondo che conosciamo e in cui viviamo non è pura creazione del soggetto in senso idealistico, ma è costruzione del soggetto in senso kantiano, costituito da una realtà grezza, oscura e impenetrabile, su cui proiettiamo una struttura intelligibile. Si ritorna così alla posizione kantiana con la distinzione tra fenomeno e noumeno, posizione insostenibile perché il noumeno è il *caput mortuum* di Kant logicamente rigettato da Hegel: a Kant non ci si può fermare, ma sulla via del ritorno o ci si spinge oltre, al di là della rottura causata tra fenomeno e noumeno, fino al realismo (esistenzialismo francese), o si ricade nell'idealismo (esistenzialismo tedesco e italiano) fino a quelle estreme conseguenze per reazione alle quali era proprio sorto l'esistenzialismo.

2. Tra queste conseguenze è il relativismo: dal momento che viene a mancare ogni fondamento di verità assoluta (e filosofi esistenzialisti concedono che la loro filosofia non dà soluzione ad alcun problema, che esistere è vivere la propria problematicità) e la filosofia è la ricerca per la ricerca, senza termine di arrivo. Falsa è poi l'affermata irrazionalità del reale, perché se aveva errato l'idealismo affermando che tutto il reale è perfettamente razionale al pensiero umano, erra anche l'esistenzialismo affermando l'irrazionalità particolarmente dell'esistenza umana. Se infatti l'esistenza umana non può essere perfettamente interpretata dal pensiero umano, non ne segue che sia in sé irrazionale e mistero indecifrabile anche al pensiero divino; e rispetto allo stesso pensiero umano, se è vero che esso imperfettamente apprende la concreta realtà, non è vero che la deforma e la falsifica; sarà cognizione imperfetta, ma vera; non sarà totale ed esauriente, ma oggettiva e fedele.

3. Da questi presupposti accettati dall'esistenzialismo segue il suo atteggiamento negativo o agnostico di fronte ai problemi religiosi e morali. Dio e il problema religioso esulano dall'esistenzialismo di Heidegger e dell'Abbagnano, e l'Essere Trascendente di Jaspers è modellato sul concetto spinoziano di sostanza; né è evidente cosa si debba dire del Dio di Kierkegaard, come non è più persuasivo è il suo cristianesimo.

Perché se alcuni filosofi esistenzialisti arrivano ad affermazioni positive nel problema di Dio e della religione, ciò è - come notammo - a dispetto della coerenza e in forza di un salto fideista.

4. Così, volendo l'esistenzialismo superare le posizioni idealiste, scettiche e agnostiche, vi rimane tuttavia per tanti capi impigliato e non sa neppure evitare il presunto difetto del realismo scolastico - respinto come filosofia astratta delle essenze -, poiché non è forse anche l'esistenzialismo una filosofia astratta

dell'essenza del singolo, della persona, dell'io? non sono forse astratte le sue analisi dell'esistenza inautentica e autentica, dell'angoscia, della scelta, del salto e dello scacco?

5. Se dall'aspetto gnoseologico passiamo a considerare l'esistenzialismo sotto l'aspetto metafisico ci appare il suo contrasto con l'idealismo, ma insieme il suo errore analogo a quello idealista. L'idealismo è la filosofia dell'Assoluto, nel quale è spersonificato e vanificato il singolo, il contingente, l'io empirico; il suo errore non sta nell'affermazione dell'Assoluto ma nella negazione di ogni realtà fuori dell'Assoluto. L'esistenzialismo al contrario è la filosofia del contingente, del singolo, dell'io empirico con esclusione di ogni altra realtà; l'errore dell'esistenzialismo non sta nell'affermazione del contingente, ma nella negazione dell'Assoluto.

Il contingente (cioè l'esistenza umana con le sue miserie e i suoi dolori), considerato in sé solo, non può essere razionalmente spiegato, diviene problema senza soluzione, dramma davanti a cui l'esistenzialismo rimane muto a pre due opzioni: o si riduce ad una pura fenomenologia, ("tormentata e tormentosa fenomenologia della vita spirituale, fotografia della vita interiore" dice Marcel) descrizione vivace e realistica del singolo e della tragica sua sorte, ma senza spiegazione filosofica; oppure, esagerando il valore del singolo e idolatrandolo dopo averlo staccato da Dio, crea il superuomo di Nietzsche, dal cuore di bronzo, che guida masse di popoli come greggi a sacrificarsi per lui, la cui ultima tentazione è la compassione per i dolori umani.

L'esistenza umana infatti non si può spiegare se non nella visione integrale della realtà, che non è solo l'Assoluto idealistico, né solo il contingente esistenzialistico, ma è la coesistenza di ambedue i termini: il primo infinito, indipendente e perfetto, il secondo finito, e perciò soggetto a imperfezioni e miserie, ma insieme dipendente e condizionato dal primo così che il dolore e il male del secondo hanno nel primo la spiegazione e la redenzione.

A questa visione integrale ed armonica di tutta la realtà si preclude la via l'esistenzialista rigido, chiuso nella parziale visione del solo contingente. Vi si orientano, invece, quegli esistenzialisti meno rigidi nei quali il senso profondo della propria finitezza e insufficienza suscita l'anelito verso la trascendenza, verso Dio, quasi appello e invocazione che sono preludio alla preghiera e all'adorazione.

4. - IL SIGNIFICATO DELL'ESISTENZIALISMO.

Se l'esistenzialismo per i motivi esposti non può essere accettato nel complesso delle sue principali affermazioni, ha indubbiamente dei meriti nella storia del pensiero filosofico moderno. Contro il monismo idealistico ha riaffermato la personalità umana e ha difeso i diritti della persona di fronte allo sfruttamento

della società; inoltre nella descrizione cruda e realistica della vita coi suoi rischi e scacchi, con le sue incertezze e le sue angosce, con le sue miserie e i suoi dolori, ha contribuito a far crollare i castelli fatati dell'idealismo per il quale tutto il reale è verità e bene; perciò l'esistenzialismo ha esercitato un fascino sulla tormentata anima moderna ed è divenuta la filosofia di moda. Se è la filosofia della disfatta è insieme la filosofia della ripresa, dell'azione, della riscossa e se per alcuni è rimasta filosofia esasperata e disperata, per altri è stata pungolo che guida al bene, capace di dischiudere nuove e salutari vie.

L'esistenzialismo - filosofia del naufragio, della morte, del nulla -, facendo sentire la vanità della realtàmondana e materiale, è un richiamo ai valori spirituali ed eterni. Mostrando l'uomo naturalmente misero, peccatore, spogliato di tutto, è un invito a rivestirsi della grazia celeste: allora il peccato si trasfigura nel perdono, l'angoscia lancinante nell'abbraccio amoroso del padre, le miserie dell'esilio nelle ricchezze della casa paterna. In questo senso non a torto l'esistenzialismo è stato definito la filosofia del figliuol prodigo dell'epoca contemporanea e ci auguriamo vere le parole dello Schubart di Riga: "La filosofia del tramonto e della dissoluzione della civiltà occidentale è una forma larvata di pentimento. Essa è la predica di penitenza della storia contemporanea. Secondo lo stile del tempo essa si serve di espressioni filosofico-critiche invece della forma teologico moralizzante che conosciamo dalla Bibbia. Ma il contenuto è lo stesso. Quando i tempi sono gravidi di nuove forze religiose sorgono sempre questi predicatori di penitenza, segno sicuro che nell'uomo si fa strada la coscienza della propria colpa ed impotenza. Disperazione, senso lancinante della miseria umana; tale è il motivo fondamentale della filosofia esistenziale (Heidegger, Jaspers ...). Contrito - e cosciente con orrore della sua ingenita corruzione -, l'uomo si sente spinto nel nulla oppure si getta nella polvere innanzi a Dio. Che l'uomo non sia degno di Dio, è la nuova convinzione affiorante nell'uomo occidentale, il quale ancora poco tempo fa proclamava che il pensiero di Dio non è degno dell'uomo. Si prepara il pentimento generale di un intero continente che in conclusione deve sfociare nel riconoscimento che la civiltà prometeica colle sue pene e le sue miserie di quattro secoli era una falsa strada".

Bibliografia.

C. FABRO, Introduzione all'esistenzialismo, Milano, Vita e Pensiero, 1943 - L'esistenzialismo, a cura di L. PELLOUX, Roma, Studium, 1943 - ZOCCOLETTI, La filosofia dell'esistenza secondo P. Marcel, Padova, Cedam, 1942 - KUIPER, Aspetti dell'esistenzialismo in "Atti della Pont. Accad. Rom. di S. Tomm.", IX, Roma - LOMBARDI, vari articoli sull'esistenzialismo in "Civiltà Cattolica" 1944 - PAREYSON, Studi sull'esistenzialismo, Firenze, Sansoni, 1943.

LEZIONE VI

Il Realismo Scolastico

1. - RITORNO AL REALISMO.

I vari sistemi che abbiamo brevemente considerato non offrono una soluzione al problema della conoscenza che regga a un sereno esame critico, anzi contrastano coi dati più evidenti che il filosofo deve spiegare ma non può negare, e ci indicano la soluzione del problema nel male abbandonato realismo.

E' vero che un ritorno netto al realismo è sembrato e sembra tuttora a parecchi filosofi un regresso ad una posizione ingenua superata da due secoli di critica: è perciò che sono state proposte soluzioni intermedie che tendono a conciliare i postulati della moderna filosofia critica con le affermazioni del realismo classico. Basti ricordare il tentativo del Rosmini nel secolo scorso - rinnovato fino ai nostri giorni dai suoi discepoli e da filosofi per lui simpatizzanti - in quella corrente di pensiero denominato dallo Sciacca spiritualismo cristiano. Analoghi tentativi di conciliazione troviamo nella scuola di Lovanio col Mercier, in Italia con lo Zamboni e coi vari sostenitori di un realismo mediato.

Siamo convinti che questi tentativi, lodevoli nell'intenzione, sono inefficaci nell'attuazione perché vogliono conciliare l'inconciliabile; e che la vera soluzione del problema della conoscenza sta nel realismo immediato della scolastica il quale non rinnega quanto di buono vi è nella filosofia moderna, ma difende quanto di perennemente vero vi ha nella filosofia antica, rivendicando il valore della ragione umana nella conoscenza del vero assoluto.

2. - IL REALISMO SCOLASTICO.

Il problema da risolvere era: possiamo conoscere la verità, conoscerla con certezza, con certezza filosoficamente giustificata di fronte ad ogni critica?

La filosofia scolastica risponde di sì, affermando la capacità della nostra mente di conoscere con certezza la verità nel senso genuino della parola, cioè conformità della nostra cognizione con la cosa in sé, con la realtà oggettiva.

Come lo dimostra?

A). Giova osservare che una vera dimostrazione non è né possibile né necessaria, trattandosi di una affermazione che appare per sé evidente a chi vi si

accosta con animo sereno e scevro da pregiudizi. Abbiamo detto che non è possibile dimostrare che la nostra ragione è capace di conoscere la verità, perché bisognerebbe avere un'altra ragione per giudicare della bontà della nostra. Criticare la ragione è assurdo, osservava vivacemente il Mattiussi a chi - con Kant - voleva fare la Critica della Ragione. Con che cosa la criticherete e la giudicherete voi se non con la ragione stessa? e poi, se giungerete alla conclusione che la ragione è buona vi si dirà, e giustamente, che per far questo avete supposto in tutta la vostra dimostrazione il valore della ragione, ossia che avete supposta come vera la conclusione che volete provare. Se invece arriverete a trovarla fallace, ricordatevi bene che non avrete dimostrato nulla; perché con quale buona ragione avete potuto scoprire che la ragione è cattiva? (MATTIUSSI, Dichiarazione del giuramento antimodernista, Bergamo, 1942, p. 41. Cfr. anche MATTIUSSI, Il veleno Kantiano, Roma, Univ. Gregor.).

Errarono quindi ed errano quanti con Cartesio ecc. pongono un dubbio universale positivo o negativo, reale o metodico, all'inizio del problema critico, perché da tale dubbio iniziale è impossibile uscire, non avendo altro strumento di conoscenza all'infuori di quelle facoltà di cui si dubita e si cade necessariamente nell'assurda posizione scettica già sopra confutata.

Dovremo allora ammettere dogmaticamente o ciecamente l'attitudine della nostra mente a conoscere la verità? Neppure, perché questa attitudine possiamo vederla e si crede dogmaticamente o ciecamente a quel che non si vede. Noi infatti possiamo riflettere sul nostro pensiero, perché il nostro pensiero è trasparente a se stesso, e vederne così immediatamente la natura, visione immediata che non è adesione cieca, vale più di qualunque critica dimostrazione e non può essere negata o messa in dubbio perché chi negasse o mettesse in dubbio la testimonianza immediata della coscienza dovrebbe rinunciare alla filosofia, a qualunque filosofia. Questa riflessione, in cui consiste la vera fenomenologia, ci mostra l'autentica natura del nostro conoscere e ci dà la conoscenza esplicita e formale della nostra attitudine al vero che è già implicita e virtuale in ogni atto di conoscenza diretta, per cui l'animo riposa tranquillo e sicuro, conscio delle solide basi su cui poggia il genuino realismo (Cfr. GIACON, Fenomenismo, realismo e idealismo, in "Riv. di Fil. Neoscol.", Marzo 1941, pp. 168-194).

B). La riflessione ci mostra come la natura del nostro conoscere è di attingere la realtà oggettiva per conformarsi ad essa: siamo quindi capaci di conoscere con certezza la verità assoluta.

1. - La natura del nostro conoscere è di attingere la realtà oggettiva.

Nella nostra conoscenza - sia sensibile che intellettuale - noi abbiamo coscienza di apprendere non le nostre sensazioni o le nostre idee, ma una realtà che viene bensì a contatto col nostro pensiero, ma è indipendente dal nostro pensiero, che non è perché è conosciuta, ma è conosciuta perché è; oggetto immediato della conoscenza è dunque l'essere, la realtà oggettiva, non il pensiero o le modificazioni soggettive. E così deve essere.

Infatti, l'oggetto termine della conoscenza per natura deve (se non per durata), precedere la conoscenza. Ma ripugna che la conoscenza preceda se stessa; dunque l'oggetto della conoscenza è necessariamente presupposto al pensiero; non è il pensiero stesso, ed anche quando facciamo oggetto di pensiero un nostro pensiero, questo è realtà oggettiva presupposta al nuovo pensiero.

L'aver trascurato questo dato della conoscenza primitivo ed evidente, ha indotto certi filosofi alla falsa supposizione che immediatamente conosciamo le nostre idee, dalle quali dobbiamo passare alle cose e per fare questo passaggio è sorta la famosa questione del ponte, che fu il problema e il tormento dei cartesiani ed è il problema e il tormento dei moderni realisti mediati; problema insolubile perché - dicono bene gli idealisti - non si esce dal pensiero col pensiero e certi caratteri della nostra conoscenza cui appellano i realisti mediati per fare il passaggio, daranno luogo alle distinzioni idealistiche fra io empirico e trascendentale, ma non varranno a fare uscire dall'immanenza per passare alla trascendenza.

Ma abbiamo detto che di ponte non c'è bisogno, perché sensazione e idee sono nelle cose come in un loro termine e le hanno in sé come sentite e pensate. Le sensazioni e le idee non sono l'oggetto della cognizione, ma il mezzo con cui conosciamo, come la lente che non è veduta, ma ci fa vedere. Solo mediatamente le conosciamo; immediatamente si conoscono le cose, ed è errato chiudersi nelle idee e poi domandarsi se corrispondano alle cose.

La natura dunque del conoscere è attingere l'essere, la realtà oggettiva sia per mezzo dei sensi coi quali sperimentiamo la reale esistenza delle cose, sia per mezzo dell'intelletto che intus legit nelle cose, cioè ne penetra la natura.

Questo necessario riferimento all'essere, alla realtà oggettiva, appare ancor più chiaro nel giudizio; quando infatti affermo che "oggi piove" non intendo dire "io penso che oggi piove", ma che è così nella realtà, al di là del mio pensiero; ed escludendo l'opposto, non intendo solo escludere il pensiero mio del non piovere, ma la realtà in sé del non piovere.

In questo senso ogni affermazione trascende il pensiero, è affermazione di realtà in sé e per sé. La natura quindi del conoscere è attingere l'essere, più o meno perfettamente, ma immediatamente si può graduare la conoscenza, ma non si può mediarla.

2. - La natura del nostro conoscere è di conformarsi alla realtà oggettiva.

Alla riflessione il conoscere appare non solo come un apprendere la realtà, ma un conformarsi ad essa; vediamo infatti che nei giudizi e nei ragionamenti il nostro intelletto cerca di adeguarsi alla realtà che apprende tanto che fino al momento in cui non è sicuro di conformarsi alle cose sospende il suo assenso.

a) Nei giudizi di esperienza. Se non vedo chiaramente se piove o non piove, cerco di investigare; e se non riesco a distinguere, non affermo né nego; sospendo il giudizio e cerco, non per saper il contenuto del mio pensiero, che so bene quale è, ma per potere adeguare veramente il mio pensiero alla realtà.

b) Nei giudizi analitici. Quando dico che $2 + 2 = 4$ ho coscienza di affermare l'identità tra il soggetto e il predicato, perché vedo che realmente è così, e se dicessi il contrario la mia affermazione non corrisponderebbe alla realtà. Che se avessi un momento di esitazione, sospenderei anche qui il mio giudizio finché non vedessi chiaramente cosa realmente facciano $2 + 2$.

c) Nei ragionamenti. Quando ci viene proposta una proposizione non immediatamente nota, per es. il teorema di Pitagora, la mente rimane perplessa; al solo esame dei termini non vede le ragioni di affermarlo né di negarlo, fluttua tra il sì e il no. Ma allo svolgersi della dimostrazione appaiono gli argomenti che provano la verità del teorema e la mente si sente inclinata ad aderirvi; se però ci sono dei dubbi e delle difficoltà, l'assenso non è pieno e incondizionato; solo al termine della dimostrazione, sciolte le difficoltà e dileguati i dubbi, la mente esclama "Adesso vedo, è evidente" e con certezza aderisce a quell'affermazione perché conforme alla realtà.

3. - Siamo quindi capaci di conoscere con certezza la verità assoluta.

La natura del conoscere è di attingere la realtà e di conformarsi ad essa; ma in questa adeguazione del conoscere alla realtà, sta la verità assoluta; dunque la natura della nostra mente è di conoscere la verità, conoscerla con certezza, il cui criterio è appunto l'evidenza.

Non si può dire che la natura è fallace perché è assurdo. Natura infatti dice tendenza ad uno scopo, movimento ad un termine; la natura del conoscere è tendenza ad apprendere l'essere; movimento a conformarsi all'essere. Se fosse fallace, tenderebbe al non essere, si muoverebbe verso il nulla; ma tendere al nulla, muoversi verso il nulla è non tendere, non muoversi: la natura non sarebbe natura, negherebbe se stessa il che è assurdo.

Noi dunque abbiamo la capacità di conoscere la verità; non dico tutta la verità, perché abbiamo coscienza della nostra limitazione, e neppure dico che la verità che conosciamo, la conosciamo perfettamente perché la nostra conoscenza è imperfetta (non nel senso che sia difforme dalla realtà, ma che non arriva ad esaurirla); abbiamo la capacità di conoscere la verità con certezza, non dico che tutte le nostre cognizioni siano certe perché non sempre il nostro intelletto riesce ad adeguarsi alla realtà (dove la fatica della ricerca e dello studio), ma

che possiamo arrivare a conoscenze certe, e di fatto vi arriviamo quando la realtà ci è evidentemente proposta; allora abbiamo una certezza assoluta che non ammette dubbi. L'errore è impossibile nella nostra cognizione che si svolge secondo natura; esso può avvenire solo per accidens, per un intervento della volontà più o meno consapevole, che determina l'intelletto a irriflessione nel giudicare, a fermarsi ad una considerazione parziale dell'oggetto. Senso e intelletto per sé sono infallibili, non dicono e non possono dire che la verità.

Così, nonostante la diffidenza che la filosofia moderna, più o meno infetta di scetticismo, ha per la ragione umana, noi abbiamo piena fiducia che con la nostra ragione, purché procediamo con circospezione e prudenza, senza passione o pregiudizi, possiamo conoscere la verità, conoscerla con certezza, e con certezza filosoficamente legittimata.

3. - GENESI E SVILUPPO DELLA CONOSCENZA.

Dimostrato il fatto che la mente è capace di conoscere la verità, resta a spiegare il modo con cui arriva a conoscerla. Ecco in breve riepilogata la dottrina scolastica in armonia coi dati dell'esperienza.

1. La mente riceve gli elementi delle sue cognizioni mediante i sensi. Rigettiamo le idee innate di Platone, Cartesio, ecc. e affermiamo che nulla è nell'intelletto che non abbia in qualche modo tratto origine dai sensi. Così si spiega l'assoluta mancanza di certe idee (colori) a chi manca di qualche senso (vista), il ritardo dell'attività dell'intelletto finché la parte sensitiva non abbia raggiunto una certa perfezione e, in generale, quella connessione manifesta tra i fenomeni della vita intellettiva e quelli della vita sensitiva.

2. La cognizione sensitiva è dunque l'alba e l'inizio di tutto l'ordine conoscitivo umano. I sensi esterni quando operano nello stato normale, attingono con certezza, senza tema di illusioni, l'oggetto loro proprio e proporzionato che venga in debita maniera presentato e ci danno l'irrecusabile testimonianza della reale esistenza dei diversi sensibili percepiti. Il senso però nulla dice della loro costituzione entitativa: apprende infallibilmente questo colore, quel suono, ma non dice quale sia la natura del colore e del suono, se siano qualità semplici o complesso di vibrazioni e moti. Questo dovrà prudentemente dedurlo l'intelletto esaminando quale sia la natura delle cose; è perciò indifferente dal lato critico la questione agitata tra percezionisti e interpretazionisti.

3. I dati dei sensi esterni vengono riuniti dal senso comune, conservati nella memoria sensitiva, riprodotti nel fantasma o immagine complessiva delle qualità raccolte in uno stesso soggetto. Qui si ferma la conoscenza sensitiva sufficiente alla vita animale per discernere le varie cose e dirigere i movimenti. Ma nell'uomo v'è di più.

4. Il fantasma è presentato all'intelletto; questa per intima forza di natura, *intus legit*, legge le note essenziali astraendo, universalizzando, spiritualizzando; il fantasma rappresenta questa cosa, questa sostanza, questo uomo, e l'intelletto ne *astrae* l'idea universale di ente, di sostanza, di uomo, ecc.; idee dapprima più universali che poi a poco a poco col moltiplicarsi dei dati dell'esperienza, coi rapporti e confronti fra una nozione ed un'altra, vanno sempre più determinandosi e danno una conoscenza più completa e perfetta delle cose.

Per mezzo delle idee noi quindi conosciamo realmente le cose, la loro natura, benché con più o meno perfezione e in quel modo che, è proprio della nostra natura; le cose nella realtà sono concrete e singolari, noi invece le conosciamo in modo astratto e universale: ciò che noi conosciamo, è realmente nelle cose, benché non nello stesso modo. Questo è da tenersi presente sia per risolvere il famoso problema degli universali (che ha dato appunto origine a tanti errori filosofici da Platone a Kant e da Kant a tanti filosofi moderni), sia per spiegare la genuina natura della nostra cognizione, che non è un mero specchio in cui passivamente è riprodotta la realtà, ma è cognizione attiva, attività però che non è creazione o deformazione dell'oggetto, ma verace apprendimento dell'oggetto secondo la natura del conoscente.

5. Alla formazione dei primi concetti segue naturalmente l'intuizione dei primi principi (di contraddizione, di ragion sufficiente, di causalità, ecc.) che perciò sono reali e oggettivi, non vuoti schematismi mentali. Infatti, accennando per ora solo al principio di non contraddizione (per il principio di causalità cfr. lez. XVII), per reale necessità ciò che è, mentre è, non può non essere, il no e il sì sono incompatibili nello stesso oggetto, sotto il medesimo rispetto, e la mente l'afferma non per bisogno che essa abbia di pensare così, ma per necessità intrinseca delle cose che alla mente si impongono.

6. Dopo l'intuizione dei primi principi la mente procede nella ricerca della verità per via di ragionamento deduttivo e induttivo: ragionamento deduttivo quando da giudizi più universali scende a conclusioni più particolari; ragionamento induttivo quando invece dal particolare passa all'affermazione universale, dopo avere con l'esperimento conosciuto ciò che appartiene all'essenza di un oggetto, per es. di un uomo, e fondandosi sulla necessaria verità che ciò che appartiene alla natura di un oggetto si verifica in tutti gli oggetti della stessa specie: se l'uomo di natura sua è mortale, tutti gli uomini necessariamente sono mortali; e

se è della natura dell'acqua bollire a cento gradi, tutta e sempre l'acqua bollirà a cento gradi. L'induzione ha particolare importanza nelle scienze, le quali - col moltiplicarsi delle esperienze - arrivano non solo a semplici ipotesi, ma anche a conoscenze certe della realtà: non solo a formulare leggi semplicemente statistiche, ma anche alla conoscenza di vere leggi naturali.

7. Dalla genesi dei nostri concetti e dalla natura dell'essere intelligente umano, composto di anima e di corpo, consegue che l'oggetto proporzionato alla nostra intelligenza è la natura delle cose sensibili. Delle cose spirituali che trascendono i sensi, la nostra mente non può averne concetto immediato e adeguato; può però conoscerne con certezza l'esistenza per il rapporto che esse hanno con le cose sensibili, e della loro natura si può formare un concetto analogo.

Così a poco a poco si è venuto costruendo il grande edificio delle scienze e della filosofia, frutto del laborioso travaglio delle più elette intelligenze umane, prezioso patrimonio dell'umanità che le nuove generazioni devono continuare e perfezionare per trasmetterlo sviluppato e arricchito alle future generazioni.

Bibliografia.

VANNI ROVIGHI, Elementi di filosofia, Vol. I. Introduzione e Logica, Como, Cavalleri - GIACON, Il problema della trascendenza, Milano, Bocca - FARGES, La crisi della certezza, Siena, S. Bernardino - LANNA, La teoria della conoscenza di S. Tommaso d'Aquino, Firenze, Ed. Fiorentina.

LEZIONE VII

La Natura dell'Universo

Risolto il problema della conoscenza è necessario passare allo studio di quella realtà con la quale veniamo in contatto per mezzo della conoscenza. Essa forma l'oggetto delle tre grandi parti nelle quali si divide la filosofia dell'essere:

- a) Cosmologia, che studia il mondo anorganico. al quale appena accenneremo nella presente lezione.
- b) Psicologia, che ha per oggetto il mondo dei viventi e specialmente l'uomo (lez. VIII-XV).
- c) Teologia naturale, che ha per oggetto Dio; la sua esistenza e la sua natura (lez. XVI-XX).

I. - UNITA E MOLTEPLICITA.

Tutta la realtà dentro di noi e fuori di noi, distesa nello spazio, che si svolge nel tempo, la comprendiamo con il nome di universo. Quale ne è la natura, cioè come è fatto? E' la domanda che si fa spontaneamente l'uomo posto nel mondo e naturalmente portato a indagarne la costituzione come il bambino che rompe il giocattolo per vedere come è fatto. E di fatto vediamo i primi filosofi, ioni, che si affacciano agli albori della storia della filosofia, tutti immersi nella ricerca dell'elemento primordiale, il fondo di tutte le cose, da cui tutte sono scaturite e di cui tutte sono costituite; ascoltiamo le semplici e rozze risposte di Talete che afferma l'acqua principio intrinseco delle cose, Anassimene l'aria, Anassimandro qualcosa di indeterminato osservando perché quel che dà origine a tutte le cose determinate non può essere una di esse. Più profonda e più ricca la speculazione dei Pitagorici che, penetrando l'ordine e l'armonia che regna nell'universo, dissero essere il numero principio delle cose, costitutivo della loro essenza, ragione dei caratteri propri di ciascuna. Ma solo con Parmenide superiamo la concezione fisica degli ioni e la concezione matematica dei Pitagorici e assurgiamo a una concezione filosofica dell'universo che dimostra come le cose hanno una unità più profonda nell'essere; infatti l'acqua è, l'aria è, la terra è, tutto è; l'essere dunque è il principio delle cose.

Ma raggiunto questo concetto vero e profondo, ecco subito proporsi uno dei più assillanti problemi della filosofia che in varie forme risorge nelle varie epoche della sua storia: il problema dell'uno e del molteplice.

Se tutte le cose sono essere, sembra che ogni differenza e molteplicità debba scomparire e che tutto si riduca all'unità di un solo ente. Abbiamo detto infatti che la realtà dell'acqua è essere, dell'aria è essere, della terra è essere, in che

dunque differiscono? Si dirà che l'aria è un certo essere e l'acqua un certo altro essere? Ma non importa: ciò in cui differiscono l'aria e l'acqua è o non è essere? Non si può dire che sia essere, perché nell'essere, aria e acqua non differiscono, dunque è non essere; ma il non essere è niente, dunque l'aria e l'acqua differiscono in niente, cioè non differiscono, e conchiudeva Parmenide negando ogni reale differenza e molteplicità e affermando che nonostante le apparenze, realmente l'universo è un unico Essere.

Eraclito, invece, sostenne la molteplicità e varietà attestata dai sensi, ma non sapendo sciogliere il sofisma contenuto nel ragionamento parmenideo, il pensiero antico restò fisso con Parmenide ed Eraclito nella prima antitesi di unità e molteplicità

Ad Aristotele dobbiamo la soluzione del problema con la fondamentale dottrina dell'analogia dell'ente. Egli vede ed afferma che se ogni cosa è essere e fuori dell'essere non vi ha nulla, il concetto di ente non è univoco, ma analogo, cioè le cose convergono nella ragione di essere, ma si differenziano in quella stessa ragione di essere, perché l'essere non è qualcosa di omogeneo e di semplice, ma di complesso, come apparirà presto studiandone la natura, per cui in tanti modi intrinsecamente diversi esso può realizzarsi e quindi moltiplicarsi.

L'oblio di tale importante dottrina causò il risorgere nei secoli del monismo panteista sia realista (Spinoza) sia idealista (Hegel) che ripete in altre forme l'obiezione parmenidea come accennammo nella lezione sull'idealismo.

2. - ESSERE E DIVENIRE

L'universo è dunque un insieme di cose, di enti; quale è la loro intima natura? Due opinioni opposte hanno anche qui diviso i filosofi sino dal primo sorgere della filosofia, opposizione perpetuata attraverso i secoli e sussistente tuttora, dovuta ad una imperfetta cognizione della realtà.

Se noi volgiamo il nostro sguardo su tutte le cose che ci circondano, vediamo che esse sono di continuo soggette al movimento. Tutto si muove, tutto diviene. (Intendo per movimento, non il solo moto locale, ma qualunque mutazione: così è moto ogni combinazione chimica, ogni reazione fisica, il nascere, il crescere, il morire d'un vivente).

Orbene il divenire coinvolto con il movimento, sembra inconciliabile con l'essere proprio delle cose. Ciò che infatti diviene, ancora non è; ciò che già è, non può più divenire quello che è; l'essere e il divenire sembrano quindi distruggersi a vicenda. Di qui le due opposte soluzioni del problema: Parmenide per affermare l'essere delle cose, nega il divenire, dichiarandolo pura illusione

dei sensi. L'ente è non solo unico e immoltiplicabile, ma immutabile ed eterno; molteplicità e mutabilità sono solo apparenti.

Eraclito invece per affermare il divenire delle cose, ne negò l'essere. La realtà delle cose non è che movimento, un farsi continuo, un puro divenire, senza soggetto e senza causa, senza principio e senza fine. L'essere come qualche cosa di stabile e permanente, è una finzione della nostra mente. E' la filosofia del divenire che da Eraclito e dalla sua scuola ha trovato difensori sino ai nostri giorni e tuttora sotto varie forme è ripetuta da Bergson, Gentile, ecc.; confutando l'idealismo, già notammo l'assurdità d'un puro divenire senza un soggetto che divenga e l'altra assurdità di un divenire che nega ogni causa estrinseca e quindi la stessa ragione sufficiente del divenire.

L'antinomia che separa le posizioni opposte fu pure risolta nell'antichità da Aristotele, che afferma la realtà dell'essere e del divenire e concilia essere e divenire con la celebre dottrina dell'atto e della potenza.

Ciò che diviene, non può essere il niente (il puro divenire è assurdo), né d'altra parte può già essere in atto (ciò che già è, non diviene), ma è in uno stato intermedio che non è il niente, non è l'atto, ma è la potenza, il divenire è il passaggio dalla potenza all'atto.

Ciò che diviene statua, non è il niente e neppure la statua già fatta, ma è il marmo che è capace di essere statua, che è statua in potenza. Così il seme che diviene pianta, il cibo che diviene carne e via dicendo. Ogni ente che si muta è quindi composto di potenza e di atto.

3. - LE CAUSE DELL'ENTE

Ogni ente mutabile è dunque necessariamente composto di potenza e atto, e si hanno varie specie di potenza e atto secondo le varie specie di mutazioni.

Esse sono: sostanza e accidente, materia e forma che corrispondono alle mutazioni accidentali e sostanziali di cui tosto parleremo; essenza ed essere che toccano la più intima costituzione dell'ente e corrispondono alla più radicale mutazione che è dal non essere simpliciter all'essere; composizione comune a tutti gli esseri creati e perciò contingenti e limitati, ed esclusa solo dalla natura di Dio che è l'Essere increato e perciò necessario e infinito come a suo luogo dimostreremo.

Atto e potenza sono i principi intrinseci costitutivi dell'ente e sono detti anche cause intrinseche (materiale e formale) in opposizione alle cause estrinseche (efficiente e finale) che pure si richiedono alla costituzione dell'ente mutabile. Il marmo infatti (causa materiale) non acquista la forma di statua (causa formale)

se lo scultore non agisce (causa efficiente); e lo scultore non opera se un fine, qualunque esso sia (di lucro o di gloria ecc.) non lo muove (causa finale).

Così si è formata la dottrina aristotelica delle quattro cause cioè dei quattro principi che realmente, benché non allo stesso modo, concorrono alla produzione dell'effetto, influiscono nel suo essere; ed ogni ente finito e mutabile che è composto di atto e potenza (causa materiale e formale) ha anche necessariamente una causa efficiente (principio di causalità) e una causa finale (principio di finalità), mentre Dio non avendo come abbiamo detto, cause intrinseche, non ha neppure cause estrinseche, non ha principio e non ha fine, ma Egli è il primo principio ossia la causa prima e il fine ultimo di tutte le cose dell'universo.

4. - SOSTANZA E ACCIDENTE

La prima composizione di potenza e di atto è quella di sostanza e accidente, che ci viene manifestata nelle mutazioni accidentali sia spirituali sia materiali, per es. l'acqua che diviene calda, l'uomo che diviene sapiente.

In queste mutazioni abbiamo infatti un soggetto che permane sostanzialmente lo stesso (l'acqua, l'uomo) e qualche cosa di nuovo che si aggiunge, che accede (il calore, la sapienza). Il soggetto che permane sotto (quod substat) queste mutazioni dicesi sostanza, mentre quel che di nuovo vi si aggiunge (quod accidit) dicesi accidente.

Che la sostanza e l'accidente siano due realtà distinte appare dal fatto che l'acqua può essere acqua senza essere calda e l'uomo può essere uomo anche se ignorante; dunque il calore non si identifica con l'acqua, né la sapienza con l'uomo; e lo stesso potrebbe ripetersi di cento altri accidenti.

Contro tale affermazione insorsero i meccanicisti antichi e moderni (con Descartes) asserendo che tali mutazioni, almeno nell'ordine materiale, non importano nessuna realtà nuova e distinta dalla sostanza, ma solo una varietà di posizione e di movimento nei suoi elementi costitutivi (molecole, atomi, ecc.).

Volentieri concediamo che tali mutazioni importano cambiamenti di posizione e variazioni di moto, ma affermiamo che non si riducono a questo solo; la spiegazione di tali fenomeni importa necessariamente la esistenza di vere qualità accidentali distinte dalla sostanza, come ad esempio l'elasticità, l'energia cinetica, le forze elettromagnetiche, ecc. (cfr. HOENEN, *Cosmologia*, Roma, Univ. Gregor.). A questo proposito giova osservare che se l'uso della

matematica ha giovato moltissimo ai progressi delle scienze fisiche, ha però favorito in certi fisici la tendenza a formarsi una falsa concezione fenomenista e idealista della realtà, con la pretesa di matematizzare la realtà, non accontentandosi di usare della matematica nella fisica, ma volendo ridurre la fisica a matematica, il che è deplorabile e falso astrattismo.

Gli accidenti, benché distinti dalle sostanze, non possono esistere senza la sostanza da cui naturalmente dipendono, salvo in certi casi per un miracolo dell'onnipotenza divina, che per es. nel Sacramento Eucaristico conserva gli accidenti del pane e del vino, mentre la sostanza del pane e del vino è stata convertita nel Corpo e nel Sangue di N. S. Gesù Cristo: miracolo rivelatoci dalla fede, ma ignorato dalla filosofia.

5. - MATERIA E FORMA

L'altra composizione di potenza e atto è quella di materia e forma che ci viene manifestata dalle mutazioni non semplicemente accidentali, ma sostanziali, che penetrano cioè nella natura stessa del soggetto: per es. idrogeno e ossigeno che divengono acqua, cibo che diviene per l'assimilazione carne e sangue del vivente.

Anche in tali mutazioni vi è necessariamente un più profondo sostrato che permane, materia prima, sotto la nuova forma sostanziale che è succeduta alla precedente e di qui è sorta la dottrina dell'ilemorfismo con cui la filosofia aristotelico-tomista intende filosoficamente spiegare la più intima costituzione dei corpi.

Si è detto che la dottrina dell'ilemorfismo, legata alla fisica antica che voleva spiegare la realtà coi famosi quattro elementi, è stata superata col progredire delle scienze dalla fisica moderna, la quale ci ha rivelato l'intima costituzione dei corpi (molecole, atomi, elettroni, protoni ecc.).

Ma conviene osservare innanzi tutto che l'ilemorfismo è una dottrina filosofica da non confondersi con le teorie scientifiche; tra dottrina filosofica e teoria scientifica non ci deve essere opposizione, ma c'è netta distinzione, così che il cadere di una teoria scientifica non importa necessariamente il tramonto di una dottrina filosofica che da essa si distingueva e su di essa non si fondava. Orbene, la dottrina ilemorfica, applicazione al mondo corporeo della dottrina generale dell'atto e della potenza, si fonda non su teorie scientifiche che possono mutare col progresso delle scienze, ma sulle esigenze immutabili della natura stessa dell'essere; e perciò il tramonto delle teorie scientifiche antiche e medioevali non ha importato il cadere della dottrina ilemorfica che come da quelle si distingueva pur senza opporsi, così si distingue dai risultati certi della

scienza moderna senza opporsi ad essi. Abbiamo parlato di risultati certi, perché non intendiamo parlare delle numerose ipotesi più o meno probabili che con tanta varietà vengono proposte dai fisici, le quali hanno nella mente stessa dei loro autori solo il valore di un semplice schema rappresentativo, di un mezzo per nuove ricerche, senza pretesa di volere con esse spiegare la realtà.

Tralasciando quindi le ipotesi probabili e considerando solo i risultati certi delle moderne scienze, vediamo che in questi la dottrina ilemorfica non trova opposizione, ma piuttosto conferma.

Infatti la fisica approfondendo la sua analisi riguardo alle più piccole particelle sperimentali che nel loro complesso formano i corpi, ne dichiara la costituzione elettronica. Orbene la costituzione elettronica dei corpi non impedisce che questi nuovi minimi (e i loro costituenti se in seguito si riuscirà a disintegrarli) siano composti di materia e di forma come insegna l'ilemorfismo, che esige questo doppio principio per spiegare l'estensione dei corpi e la loro divisibilità o molteplicità potenziale (derivate dalla materia) e l'unità attuale dei corpi e la loro attività (derivata dalla forma).

Inoltre la fisica antica e moderna attesta il fatto delle mutazioni; la filosofia indaga come siano possibili le mutazioni e ne ritrova la spiegazione nella dottrina ilemorfica che anche qui non si oppone alla scienza, ma sembra in essa trovare una conferma. Infatti la legge di Lavoisier, secondo la quale nelle mutazioni naturali nulla si crea e nulla si distrugge, e il peso del composto chimico equivale alla somma dei pesi dei componenti, è una conferma sperimentale dell'esistenza di quella realtà che rimane invariata nelle mutazioni chimiche e che passa da un corpo all'altro cioè della materia prima. L'esistenza della forma sostanziale parimenti trova una conferma nella scienza moderna e cioè nella teoria psicologica del " gestaltismo " (struttura determinata e diverga per ciascuna specie di viventi), nelle leggi che regolano la formazione dei cristalli e in generale nella costanza e fissità delle varie sostanze che appaiono non meri aggregati di più elementi, ma aventi struttura e proprietà ben determinate, la cui ragione è appunto nella forma sostanziale.

Si dice che le reazioni chimiche e le trasformazioni radioattive avvengono per sola cessione o appropriazione di elettroni e così si spiegano le mutazioni, non con l'ilemorfismo.

Rispondo che bisognerebbe prima dimostrare che gli elettroni si trovino attualmente nell'atomo e non solo virtualmente (come insegna l'ilemorfismo) e non siano attualmente soltanto quando si sprigionano sotto l'azione disgregatrice di determinate energie e in determinate condizioni; che anzi la spiegazione scolastica trova conferma nel linguaggio dei fisici moderni che

parlano di perdita d'individualità degli elementi subatomici allorchè entrano a far parte dell'atomo o della molecola, il che coincide con quanto l'ilemorfismo dice: che l'elemento perde nel composto la sua-individualità e rimane allo stato virtuale.

Nè finalmente ripugna l'apparente discontinuità della materia, affermata dalla fisica moderna, spiegabile per esempio con una diversa localizzazione delle cariche elettriche negative e Positive inerenti ad una sostanza continua.

Pare dunque che possano conciliarsi ilemorfismo e fisica moderna nella questione della costituzione dei corpi, purché siano rettamente intesi i due principi intrinseci costitutivi di un corpo affermati dall'ilemorfismo, e nella fisica moderna si distingue quello che è il risultato scientifico certamente dimostrato dalle ipotesi più o meno probabili che gli scienziati costruiscono su tali dati.

Abbiamo dovuto limitarci data la brevità del nostro studio a semplici nozioni generali che però ci gioveranno a meglio comprendere l'argomento delle lezioni seguenti, rimandando ad apposite opere il lettore che voglia studiare queste questioni difficili, ma interessanti circa i rapporti tra scienza e filosofia.

Accenniamo solo ad alcune:

1) La relatività di Einstein, da non confondere con il relativismo della conoscenza (cfr. lez. 2-3) "quasi che Einstein abbia dato una dimostrazione sperimentale di questa dottrina falsa. Niente di tutto ciò. La relatività di Einstein (che è un sistema, si noti, piuttosto aprioristico), dice che le nostre misure degli eventi naturali sono in relazione con la nostra posizione locale e col nostro movimento; non escludono però una realtà assoluta, precisamente quella realtà che viene da noi misurata. La stessa unità spazio-tempo (cronotopo), ha un valore assoluto, Inoltre, fuori delle entità considerate da Einstein, cioè fuori dello spazio, del tempo, della massa, dell'energia, della gravitazione, della luce, esistono molte altre cose, che quel sistema non riguarda e non tocca.

"Non c'è, di peggio (dice M. Planck) che lasciarsi fuorviare dalla vuota frase "tutto è relativo". Anche in fisica essa è sbagliata. Tutte le costanti universali, come la massa o la carica di un elettrone o di un protone, o il quanto elementare di azione, sono grandezze, sono le pietre costruttive, fisse ed immutabili della dottrina atomica". (STANGHETTI, Da S. Tommaso a Max Planck, in "Acta Pont. Acad. Rom. S. Thom. Aquin.", Roma, Marietti, 1944, pp. 74-75).

2) Nella teoria di Einstein si parla anche di massa e di energia e della trasformazione dell'una nell'altra.

Ma non bisogna identificare massa con materia, perché la massa o inerzia elettromagnetica. è nella materia, ma da essa si distingue e quindi la trasformazione della massa in energia non significherebbe la trasformazione della materia o sostanza in energia, ma di una qualità in un'altra. Anzi l'esistenza di un dualismo fondamentale e irriducibile tra materia e energia ci sembra confermato da affermazioni della fisica moderna, per esempio dalla teoria del corpuscolo-onda del De Broglie.

3) La teoria dei quanti di Max Planck, secondo cui le energie fisiche sarebbero emesse e propagate non in modo continuo ma per quantità (latinamente quanta) discrete, quasi per granelli o, come dicono, pacchetti di energia, è un'ipotesi che spiega alcuni fenomeni, ma non tutti, e che in ogni modo può spiegarsi senza negare la continuità reale delle energie.

4) Quanto ai rapporti fra principio di indeterminazione di Heisenberg e principio di causalità vedi Lez. 17.

5) Finalmente riguardo alla questione sulle leggi statistiche o dinamiche, nulla pare impedisca che nei casi in cui non si può arrivare alle misure esatte dei fatti individuali, ci si contenti di misurare la media di tali fatti, formulando leggi statistiche che hanno valore reale benché alquanto generico, e non negano l'esistenza di vere leggi dinamiche che reggono la realtà benché da noi solo approssimativamente conosciute. (Vedi Stanghetti, nella conferenza citata).

Bibliografia

HOENEN, Cosmologia, Roma, Univ. Gregor. - NYS, Cosmologie, Louvain - ROSSI, La costituzione dei corpi secondo il tomismo e secondo la scienza moderna, in "Act. Il Congr. Thom. Intern.", Roma, 1936 - STANGHETTI, Da S. Tommaso a Max Planck, in "Atti Pont. Accad. S. Tomm. ", IX, Marietti, 1943 - VANNI ROVIGHI, Elementi di Filosofia (Ontologia e Filosofia della natura), Como, Cavalleri - DORE, Il pensiero dei fisici e il pensiero filosofico tradizionale, in "Rendiconti delle Sez. della R. Accad. delle scienze dell'Istit. di Bologna", Bologna, Azzoguidi.

LEZIONE VIII

La vita e il principio vitale

Abbiamo considerato l'universo che ci circonda e l'abbiamo visto essere un insieme di enti e di sostanze. Ma tra essi ve ne sono di quelli che essenzialmente differiscono dagli altri e costituiscono una categoria a parte: i viventi. Anch'essi enti, anch'essi sostanze, ma dotati di una perfezione tutta propria: la vita. E' vero che fra i viventi vi sono varie categorie: piante, animali, uomo, ma per ora prescindiamo da queste diversità e consideriamoli tutti sotto questo aspetto comune: la vita.

1. - CHE COSA E' LA VITA?

Ecco la prima domanda. La risposta ce la deve dare il senso comune, dal quale parte e su cui si basa la filosofia. Tutti infatti sanno distinguere i viventi dai non viventi. Il senso comune risponde: vive quel che si muove. Se per via trovate per es. un serpente: non sapete se sia vivo o morto, lo toccate, lo stuzzicate; se non reagisce, se non si muove, dite: è morto. Dunque la vita sta nel moto.

Ma si presenta ovvia una difficoltà. Quante cose si muovono sulla terra! la terra stessa si muove, gli astri si muovono ... dunque tutto vive, come dicevano, i Pampsichisti? E' vero che noi diciamo talora acqua viva l'acqua corrente e acqua morta quella stagnante, ma sappiamo di parlare metaforicamente. Bene distinguiamo il moto dell'acqua, della terra, degli astri dal moto dei viventi. Il vivente si muove, l'acqua, la terra ecc. propriamente non si muovono, sono mosse.

Dunque possiamo concludere che la vita sta nel moto immanente, ab intrinseco, come già la definirono Platone, Aristotele e S. Tommaso, intendendo per moto non il solo "moto locale", ma ogni mutazione, come dicemmo nella VII lezione. Viventi sono tutti quelli e solo quelli che si muovono, dunque è falso il pampsichismo o hylozoismo.

2. - ESISTENZA DEL PRINCIPIO VITALE.

Finora ci ha guidati l'esperienza volgare, non abbiamo fatto altro che constatare un fatto; ora dobbiamo cercare la spiegazione di questo fatto: questo è proprio del filosofo. Perché dunque alcuni esseri vivono e altri no? Perché alcuni si muovono da sè e altri no? La risposta è evidente: perchè alcuni hanno in sè la capacità di muoversi ed altri no. E che cosa è questa capacità che la sostanza

inorganica non ha e la sostanza vivente ha? Deve essere qualcosa di superiore alla materia, da essa distinto benchè intimamente unito.

Lo negano i materialisti; gli scolastici lo affermano e lo dimostrano.

A. PROVA SCIENTIFICA.

La scienza constata il fatto che *omne vivum ex vivo*, *cellula ex cellula*, ecc., cioè che non si ottiene un vivente da materia inorganica. Fu merito specialmente di studiosi italiani di dimostrare inesistente la generazione spontanea degli animali sino agli infusori (F. Redi, L. Spallanzani). A L. Pasteur spetta il merito di avere dimostrato inesistente la generazione spontanea anche per quegli esseri immensamente più semplici degli infusori quali sono i Batteri (Virus).

"Mediante un esperimento che è rimasto celebre e che sarà benedetto dall'umanità sofferente per tutte le generazioni, egli dimostrò in modo inequivocabile che i Batteri hanno origine da altri Batteri e non da altre sostanze organiche. Egli uccise tutti i Batteri contenuti in una sostanza organica, sterilizzandola, come si dice in medicina, quindi la conservò, impedendo che nuovi Batteri venissero a contatto con la medesima. Orbene se i Batteri avevano avuto origine per generazione spontanea, dato che in quella sostanza si trovavano tutte le condizioni per la vita, dopo qualche tempo quella sostanza doveva dare segni di corruzione e cioè di presenza di Batteri. Ma non fu così. La sostanza sterilizzata si mantenne perfettamente incorrotta fino a tanto che fu impedito l'accesso ai Batteri. L'esperienza eseguita dinanzi agli occhi meravigliati ed increduli dei colleghi della Sorbona, fu confermata subito dopo da sperimentatori di tutte le nazioni. Oggi sulla generazione spontanea dei Batteri non esiste alcun dubbio. Essa non avviene e le sostanze organiche che hanno servito agli esperimenti del Pasteur, si mantengono ancora incorrotte al Museo di Parigi" (MARCOZZI, *Il problema di Dio e le scienze naturali*, Milano, Bocca, p. 42).

La generazione spontanea non solo si è dimostrata inesistente in natura, ma anche nei laboratori di quegli scienziati che hanno cercato di produrre sinteticamente la vita. Tutti i tentativi sono riusciti vani; celebre fra gli altri quello del francese Leduc il quale mettendo insieme gelatina, solfato di rame e zucchero, impastò una specie di seme, che in una soluzione di ferro-cianuro potassico e gelatina, si svolgeva come pianta che emette radici, foglie e fronde. Ma si trattava di un semplice fenomeno di osmosi che ha in comune con la vita solo l'aumento di volume, ma nulla ha che vedere con l'assimilazione propria del vivente.

Orbene questo fatto scientificamente constatato, cioè l'inesistenza della generazione spontanea sia naturalmente sia artificialmente, sta ad indicare che nel vivente oltre gli elementi e le forze fisico-chimiche c'è un principio vitale. Infatti la chimica per analisi conosce tutti gli elementi che costituiscono il minerale e può combinare questi elementi e darci un minerale; perché invece, pur conoscendo tutti gli elementi che costituiscono una sostanza vivente, invano tenta di combinare questi elementi per darci un corpo vivente?

E' segno che questi elementi non bastano: ci vuole un principio, un soffio, un impulso superiore che è la vita.

B. PROVA FILOSOFICA.

La scienza sperimentale ci ha mostrato l'inesistenza della generazione spontanea, ma non ce ne mostra l'impossibilità. Quello che non si è ottenuto finora si potrà forse ottenere in seguito e dimostrare così che tra vivente e non vivente non c'è differenza essenziale?

Rispondiamo che se la scienza sperimentale ci dimostra l'inesistenza della generazione spontanea, la filosofia ce ne dimostra l'impossibilità in modo che siamo certi che come non si è ottenuto nel passato. Così neppure nell'avvenire si potrà ottenere sinteticamente la vita. "Sarebbe come se si volesse ottenere, tirando in sorte un dado, il numero 7. Si può provare

infinite volte ma è fisicamente e metafisicamente certo che non si potrà mai ottenerlo, per la semplicissima ragione che il numero 7, nel dado, non esiste. Lo stesso si deve dire della vita rispetto alla materia inanimata. Il vivente rappresenta una "combinazione" che non è contenuta nel numero di quelle possibili con le sole forze fisico-chimiche.

Infatti:

I. Le operazioni dei viventi, delle piante ecc. sono totalmente superiori a quelle della materia inorganica. Dunque anche il principio di queste operazioni deve essere superiore.

Nel vivente abbiamo per es. la nutrizione; è un fenomeno che nei corpi inorganici non si dà neppure in modo rudimentale. In essi vi può essere giustapposizione, ma non nutrizione. Essa infatti consiste in un continuo cambio di materia o metabolismo vitale per cui l'organismo sceglie le sostanze chimiche che gli sono convenienti e le converte in sostanza propria (anabolismo

o assimilazione) ed elimina quelle che non gli convengono (catabolismo o dissimilazione). Se dunque nel vivente non vi fossero altro che forze fisico-chimiche come nel minerale, perchè queste agiscono in modo diverso nel vivente che nel minerale? Perchè nel vivente bisogna dire c'è una forza superiore che le dirige, le eleva e le modifica.

II. Nell'attività del vivente vi è una autoteleologia cioè una mirabile cospirazione a un fine determinato e subordinazione delle parti al tutto che richiede un principio superiore alla materia, infatti vediamo:

a) la costruzione dell'organismo che si svolge da una cellula. E' una costruzione non per semplice ampliazione o giustapposizione di materia a materia, ma per epigenesi o evoluzione interna verso forme non preesistenti nell'embrione, se non in potenza, e tutto questo secondo un piano prestabilito. Come si spiega che cellule uguali che si trovano nelle stesse condizioni, sotto la stessa pressione da tutte le parti, si differenziano fra loro e si sviluppano in modo disuguale così da produrre un organismo perfetto e complicato, ne non sono dirette da un principio superiore che è la vita?

b) l'attività dell'organismo formato: ammirabile armonia e subordinazione nella divisione del lavoro; ogni parte compie la propria mansione al bene di tutto l'organismo

c) l'attività dell'organismo nei casi straordinari, ove ancor più evidente appare questa finalità. Per es. in caso di lesione le parti vicine e tutto l'organismo cambia modo di operare finchè la ferita sia sanata. Così se la pianta è trasportata in diverse regioni, cerca accomodarsi al nuovo clima in quanto può, modificando il suo modo di operare.

III. "Le leggi che regolano il mondo vivente sono diverse e non di rado opposte a quelle del mondo inanimato. I non viventi tendono alla stasi, all'equilibrio, sono regolati dai principi della fisica e dalle leggi dell'equilibrio dinamico della chimica. La sostanza vivente mediante i complessi e meravigliosi fenomeni del metabolismo, tende continuamente ad allontanarsi dall'equilibrio che segnerebbe la sua morte.

Ora, questo comportamento opposto dei due regni, questa inversione delle leggi fisico-chimiche, non può spiegarsi, se non ammettendo che il vivente abbia qualche cosa che manca alla sostanza inanimata. Questo qualche cosa che ha il vivente e non può venire dal mondo inorganico... " è ciò che diciamo il principio vitale.

3. - NATURA DEL PRINCIPIO VITALE.

Questo principio vitale deve essere una sostanza, non un accidente, perchè è un costitutivo del vivente. che non può venire o andar via, lasciando immutato il soggetto. Tra vivo e morto non c'è solo differenza accidentale!

Una sostanza però non completa perchè destinata a unirsi con la materia per formare con essa una sola sostanza completa, un vivente.

E' la forma sostanziale della filosofia scolastica, quella che comunemente diciamo l'anima del vivente.

Bibliografia.

A. GEMELLI, L'enigma della vita, Firenze, Ed. Fiorentina - G. LAMBERTINI, Meccanicismo e vitalismo, Roma, Studium - V. MARCOZZI, Opere varie - L. VIALLETON, L'origine degli esseri viventi, Milano, Soc. Ed. Libreria - A. ZACCHI, L'uomo, Vol. II, Roma, Ferrari.

LEZIONE IX

I gradi della vita e il Trasformismo

Abbiamo visto cos'è la vita. Ma diversi sono i gradi della vita, per cui i viventi si dividono in tre grandi categorie: piante, animali e uomini, suddivise le prime due in classi, famiglie, specie ecc. secondo la divisione sistematica della botanica e della zoologia. Di fronte a questa varietà di specie, la scienza si domanda: come sono sorte?

La risposta è duplice:

- 1) Bisogna ammettere, come per il principio vitale così per le singole specie, l'intervento immediato del creatore;
- 2) tutto si spiega per una semplice, lenta, continua evoluzione dei viventi dalle specie più infime fino alle più perfette.

I. - CENNI STORICI.

Fino al principio del secolo scorso era incontestato che tutte le specie sistematiche attuali avessero avuto origine per creazione. "Tot sunt species quod initio mundi creavit infinitum Ens" aveva detto il grande Linneo esponendo la convinzione di tutti i naturalisti contemporanei e precedenti. Ma tale convinzione doveva venire fortemente combattuta una cinquantina d'anni dopo da due scienziati, Lamarck e Darwin, i quali opposero al concetto di creazione immediata quello di evoluzione.

Le specie attuali - essi dissero - non sarebbero il termine di un atto creativo di Dio, ma il laborioso prodotto di una lenta e continua evoluzione che partendo dalla materia inorganica o da organismi rudimentali, e passando attraverso innumerevoli altri organismi, sempre più evoluti e complessi, sarebbe giunta finalmente alla produzione del capolavoro della natura: l'uomo.

La concezione è più antica di Darwin e Lamarck, ma prende generalmente il nome da questi, perchè questi autori furono i primi a portare l'ipotesi dal campo puramente teorico e filosofico a quello scientifico, tentando inoltre mediante osservazioni sperimentali di indagare il meccanismo di questa evoluzione, vale a dire di trovarne la spiegazione.

Le spiegazioni dell'evoluzionismo così come furono esposte da Darwin e da Lamarck furono trovate insufficienti, peggio ancora le falsificazioni dell'Haeckel; nuove teorie furono proposte dai neolamarckisti e neodarwinisti, dal De Vries (sostenitore del mutazionismo) e dal Rosa (che propose la ologenesi).

Nonostante lo scetticismo che circonda queste varie teorie, l'idea evoluzionistica pervade ancora il mondo scientifico sotto varie forme più o meno rigide

Possiamo infatti distinguere tre specie di evoluzionismo:

a) Evoluzionismo ateo: afferma che tutti gli esseri viventi attuali, non escluso l'uomo coll'anima razionale, provengono per discendenza da organismi anteriori e questi da altri fino a germi iniziali, formatisi per generazione spontanea.

b) Evoluzionismo teistico integrale: afferma la creazione di uno o pochi organismi semplicissimi i quali avrebbero avuto la capacità di evolversi fino a produrre il corpo umano (l'anima sarebbe stata infusa da Dio).

c) Evoluzionismo teistico parziale: afferma la creazione di più organismi i quali avrebbero dato origine agli altri appartenenti allo stesso genere o sottordine o ordine ecc. secondo la maggiore o minore estensione concessa all'evoluzione, escluso però sempre l'uomo, non solo quanto all'anima, ma anche quanto al corpo.

2. - CRITICA DEL TRASFORMISMO.

I. ARGOMENTO FILOSOFICO.

L'evoluzionismo ateo filosoficamente ripugna; esso infatti fra l'altro afferma la generazione spontanea e nega la spiritualità dell'anima, contro quanto abbiamo dimostrato nella lez. VIII e dimostreremo nella lez. XII.

Invece non ripugna filosoficamente l'evoluzionismo teistico parziale in quanto si mantiene entro i confini della specie naturale. Bisogna infatti distinguere le specie naturali dalle specie sistematiche; le specie naturali sono costituite da quei gruppi di viventi che differiscono essenzialmente fra loro; le specie invece sistematiche sono quei gruppi di viventi che per un complesso di caratteri diversi vengono dai naturalisti classificati in specie diverse mentre le diversità sono forse solo accidentali; può quindi accadere che le specie sistematiche di viventi appartenenti allo stesso genere, sottordine, ordine, ecc. non siano essenzialmente diverse e quindi appartengono ad una sola specie naturale; la

trasformazione di un vivente nell'altro dentro i confini della specie naturale filosoficamente non ripugna, perchè non siamo Fissisti, che negano l'evoluzione anche tra le specie sistematiche.

Si può allora sussumere che le differenze fra tutte le specie di viventi (escluso l'uomo) sono soltanto accidentali; non esistono specie naturali diverse, ma solo specie sistematiche, tra le quali il passaggio naturalmente non ripugna.

Rispondiamo che se è vero - come dicemmo - che non tutte le specie sistematiche della botanica della zoologia sono specie naturali e quindi fra molte di esse, come pure fra generi e famiglie, vi può essere differenza solamente esterna e accidentale, non può affermarsi che tutti i viventi appartengano ad un'unica specie naturale.

Innanzitutto riteniamo che vi è differenza essenziale tra piante e animali, dotati questi ultimi di una caratteristica propria e irriducibile quale è la conoscenza sensibile; ed anche almeno tra le prime grandi divisioni sia delle piante che degli animali riscontriamo tali note distintive e costanti, che non riguardano solo la figura esterna ma toccano l'intima struttura dell'organismo e perciò denotano essenze diverse. E' vero che in certi casi si potrà dubitare se un dato vivente appartenga a questa o a quella specie naturale, come di qualche vivente infimo si potrà dubitare se sia pianta o animale, ma il dubbio che, in casi particolari, nasce dall'imperfezione della nostra conoscenza, non può essere esteso là dove i caratteri diversi si manifestano chiaramente.

Nè sembra possa avanzarsi ragionevolmente il dubbio che quelle caratteristiche che ora ci appaiono costantemente in una determinata specie, non siano state tali in tempi remoti, perchè conosciamo millenni della vita delle piante e degli animali, tempo sufficiente per conoscerne la natura, le cui leggi sono costanti.

Posta l'esistenza di specie naturali diverse, naturalmente è impossibile il passaggio da una specie naturale inferiore ad una specie naturale superiore.

Infatti la perfezione dell'effetto non può superare la perfezione della causa, perchè *nemo dat quod non habet*. Dunque, le specie inferiori meno perfette non possono avere dato naturalmente origine alle specie superiori essenzialmente più perfette. Ne segue perciò che naturalmente ripugna l'evoluzionismo teistico integrale.

Ci si può però ancora domandare se il passaggio da una specie naturale all'altra non sia stato possibile, supponendo che Dio abbia dato ai primi organismi una virtù speciale di evolversi e dare gradatamente origine alle specie superiori già

virtualmente contenute in quei primi organismi, con un trasformismo che non contraddice al principio di causalità. E' una ipotesi non priva di difficoltà, ma che non appare evidentemente ripugnare e lascia quindi sussistere filosoficamente la possibilità di un trasformismo teistico nel senso spiegato.

2. ARGOMENTO SCIENTIFICO.

Se esaminiamo i fatti e il comportamento degli esseri viventi, l'esperienza appare contraria a qualsiasi specie di trasformismo che oltrepassi la stessa specie sistematica ed oggi come ai tempi di Darwin conserva tutto il suo valore l'argomento fisiologico dalla non fecondabilità degli incroci tra animali di specie diversa. Anche i risultati di laboratorio finora ottenuti non oltrepassano i caratteri delle differenze razziali entro la specie.

Gli argomenti poi che gli evoluzionisti portano a favore delle loro teorie, allo stato attuale della scienza non hanno alcun valore decisivo, ma presentano solo indizi a favore di un evoluzionismo ristretto, che non oltrepassa l'ordine sistematico e non tocca quindi la specie naturale. Esaminiamoli brevemente:

a) Argomento della sistematica.

Gli organismi viventi non sono uguali e presentano forme e strutture diverse, ma sempre gradualmente più complesse e perfezionate dagli organismi più semplici ai più complessi, il che fa pensare a un legame genetico che li unisce.

Risposta. Questa somiglianza graduale non prova una discendenza comune. Anche i cristalli per es. si possono classificare secondo una scala di perfezioni graduale dai più semplici e meno simmetrici ai più complessi e simmetrici, ma nessuno ha mai pensato che derivino gli uni dagli altri e che abbiano un'origine comune. Inoltre questa continuità graduale di perfezione negli organismi viventi, è vera se ci si contenta di uno sguardo superficiale alle linee generali, ma allo scienziato che discende ad esaminare i singoli passaggi, la continuità è rotta da salti e differenze incolmabili tra i vari gruppi di viventi (per es. tra vertebrati e invertebrati).

b) Argomento dalla paleontologia.

Gli organismi viventi sono apparsi gradualmente sulla terra, prima i più semplici poi i più complessi. Dunque gli organismi superiori sono sorti per evoluzione dagli inferiori.

Risposta. Veramente il solo fatto che un organismo viene dopo l'altro non basta a provare che uno discende dall'altro. Inoltre se è vero che i viventi non sono apparsi tutti insieme sulla terra (neppure sarebbe stato possibile date le condizioni della terra che solo gradualmente divenne capace di ospitare gli organismi superiori); è anche vero che la loro apparizione graduale vale appena per le grandi linee (invertebrati vertebrati, pesci, mammiferi ... e analogamente per le piante), ma non si estende a tutti i tipi e tanto meno a tutti i raggruppamenti minori, come sarebbe necessario se il trasformismo fosse vero. Assistiamo infatti a comparse contemporanee di numerose classi e ordini (per es. tutte le forme degli invertebrati), anzi a innumerevoli casi di inversione per cui organismi più complessi appaiono prima di organismi meno complessi.

c) Argomento dall'embriologia.

Haeckel studiando lo sviluppo di un organismo dall'ovulo fecondato allo sviluppo adulto, credette di osservare evidenti rassomiglianze con gli stadi adulti di organismi appartenenti a specie inferiori, e di potere formulare a sostegno della teoria evoluzionista la così detta legge biogenetica fondamentale "l'ontogenesi (cioè lo sviluppo dell'individuo) è la ricapitolazione della filogenesi (cioè dello sviluppo della specie)".

Risposta. La legge fu dagli stessi scienziati dimostrata falsa e Von Baer conchiudeva le sue classiche ricerche di embriologia comparata affermando che "l'embrione di una forma superiore non rassomiglia mai ad un altro animale, ma solamente all'embrione del medesimo" il che mentre nulla prova in favore del trasformismo, è in sé troppo evidente: dall'indeterminato non si arriva al più determinato se non passando attraverso il meno determinato.

d) Argomento dagli organi rudimentali.

Molti organismi superiori hanno organi rudimentali che invece si trovano bene sviluppati e funzionanti in organismi inferiori. Questo non si spiega razionalmente se non nella teoria trasformista.

Rispondo che in molti casi è discutibile se si tratti di organi rudimentali, cioè non funzionanti, o di organi di cui ancora ci è ignota la funzione. Nel caso poi di organi veramente rudimentali (quali le ali dello struzzo, gli occhi della talpa, gli stilette del cavallo, i denti del pappagallo, ecc.) abbiamo un indizio di probabile evoluzione parziale tra viventi che non oltrepassa i limiti dell'ordine sistematico e quindi non tocca la specie naturale; nessuna difficoltà ad ammettere un evoluzionismo così ristretto. Parimenti non abbiamo difficoltà ad ammettere una evoluzione tra la fauna dell'Oceano Pacifico e quella

dell'Oceano Atlantico presso l'istmo di Panama, che una volta non esisteva, solo accidentalmente diverse. Lo stesso dicasi delle faune e flore endemiche nelle piccole isole coralline disseminate negli oceani accidentalmente differenti da quelle delle isole vicine e da quelle del continente. Nè finalmente fanno difficoltà i casi più tipici del cosiddetto "atavismo" caratteri cioè anormali e mostruosi che appaiono in certi organismi e ricordano disposizioni normali di animali inferiori. Gli studiosi seri sanno che sono dovuti a disturbi dello sviluppo e non si tratta che di permanenze formative di una disposizione anormale acquistata nella vita intrauterina [cfr. RANKE, L'uomo, U. T. E. T., v. 1, p. 172].

3. - L'EVOLUZIONISMO ANTROPOLOGICO.

L'argomento filosofico contro l'evoluzionismo in genere vale con maggior ragione per l'uomo se consideriamo l'anima sua spirituale e immortale, come proveremo in seguito.

Parimenti non hanno valore probativo gli argomenti scientifici invocati per dimostrare il trasformismo almeno quanto al corpo: "La maggioranza degli antropologi hanno creato romanzi stupefacenti sulle origini umane, abbandonandosi alla deriva della loro fantasia ... Da Darwin in poi, cioè da quando si propose l'origine dell'uomo da animali inferiori, non si è potuto dimostrare nulla di accettabile in questo ordine di idee". Tali sono:

a. L'argomento morfologico invocato dagli avversari in favore della loro tesi. La somiglianza - dicono - di forme che presentano alcuni vertebrati con l'uomo, prova la discendenza dell'uomo dalla scimmia o almeno da un avo comune.

Rispondo: a) la somiglianza da sola non prova l'origine comune o la filiazione dell'uno dall'altro; b) la somiglianza di cui parlano gli avversari si trova solo nell'aspetto morfologico, in nessun modo in quello fisiologico e psicologico più importanti del primo e assolutamente diversi; c) anche sotto l'aspetto morfologico la diversità è molto maggiore della somiglianza. Mentre tutti gli animali hanno la stazione curva, anche le scimmie antropomorfe, benchè in grado minore, l'uomo invece ha la stazione eretta la quale - osserva l'insigne anatomico Vialleton - è resa possibile da un totale rimaneggiamento dello scheletro, dei muscoli e della configurazione esterna. Differenze ancor maggiori si riscontrano nell'encefalo, nella forma del cervello, ecc. per cui nessuno ormai sostiene la discendenza diretta dell'uomo dalle scimmie viventi, ma si va in cerca di un avo comune e si ricorre al

b. L'argomento paleontologico, che cerca nei fossili l'anello di congiunzione fra scimmia e uomo e dice d'averlo trovato in alcuni fossili; come il Pitecantropo di Giava, il Sinantropo di Pechino e l'uomo di Neandertal.

Rispondo: a) l'esistenza della specie intermedia non ancora proverebbe la discendenza; b) i fossili ci danno solo l'aspetto morfologico, non il fisiologico e lo psicologico, necessari per giudicare se si tratta di specie intermedia; c) anche sotto l'aspetto morfologico non provano l'esistenza di una specie intermedia. Infatti quanto al Pitecantropo, l'ipotesi dell'uomo-scimmia (Dubois) è ormai scartata, perchè i fossili trovati (un femore, una parte di calotta e due denti) sono tali che non potevano appartenere al medesimo individuo: il femore era certamente di uomo, sulla calotta discutono se fosse di uomo o di scimmia. Il Sinantropo di Pechino - che tuttavia non è mai stato visto da nessuno eccetto il suo scopritore ! - dalla morfologia delle ossa, capacità cranica, ecc. sembra fosse uomo. Certamente i resti di Neandertal mostrano trattarsi di veri uomini, di forme inferiori agli attuali europei, ma uguali agli attuali australiani. La scienza paleontologica dunque non fa altro che constatare l'improvvisa apparizione dell'uomo sulla terra, nulla sa direi della sua origine. 1

Non ci tratteniamo ad esaminare l'argomento tratto dagli organi rudimentali, ben 125 secondo il Wiedersheim, (per es. la tiroide e tutte le ghiandole a secrezione interna oggetto oggi di una speciale scienza, l'endocrinologia) ridotti ormai ai minimi termini e che forse scompariranno col progresso della scienza che ne scoprirà, come già fece per molti, la vera

natura

4. - UNITA' DELLA SPECIE UMANA

Non v'è da temere che gli argomenti addotti a provare la diversità dell'uomo dagli animali, abbiano a compromettere l'unità della specie umana. No; tra le varie razze degli uomini non v'è diversità specifica: sia che consideriamo l'aspetto morfologico sia che consideriamo quello fisiologico e psicologico, troviamo differenze accidentali, essenziali nessuna; tutti per es. dotati di ragione, benchè vari gradi nello sviluppo dell'ingegno; comune a tutti la stazione eretta, la correlativa struttura anatomica e la conformazione del cervello.

Anche il criterio genetico lo conferma: i matrimoni tra individui di qualunque razza umana sono indefinitamente fecondi.

Obiezione. Eppure c'è più differenza tra un uomo civile e un uomo selvaggio che tra un uomo selvaggio e un animale.

Risposta. non è vero; le differenze tra l'uomo civile e il selvaggio sono puramente accidentali, mentre tra il selvaggio e l'animale sono essenziali. Infatti l'uomo selvaggio è capace di progredire e di divenire civile, il bruto invece, no; il selvaggio ha idee morali (del bene e del male) e religiose (di Dio e della vita futura); il bruto invece, no, ecc.

CONCLUSIONE.

Da quanto abbiamo detto ci pare di poter concludere che:

- 1) l'evoluzionismo ateo ripugna filosoficamente ed è privo di ogni valore scientifico;
- 2) l'evoluzionismo teistico parziale, entro i confini della specie naturale, non ripugna filosoficamente e trova conferma in alcuni dati della scienza;
- 3) l'evoluzionismo teistico integrale non sembra ripugnare filosoficamente nel senso spiegato, ma allo stato attuale delle scienze è una pura ipotesi che trova nei risultati scientifici indizi favorevoli ma insieme difficoltà gravi; ulteriori progressi delle scienze potranno dare nuova luce su questa questione ancora discussa.

Abbiamo considerato l'evoluzionismo sotto l'aspetto filosofico e scientifico, prescindendo dall'aspetto teologico; giova però osservare che la fede ci attesta che tutto è stato creato da Dio, ma nulla ci dice circa l'origine delle specie inferiori all'uomo, se sia avvenuta per creazione immediata o per evoluzione; per quanto poi riguarda l'uomo, essa ci insegna la creazione immediata dell'anima, uno speciale intervento di Dio anche quanto alla formazione del corpo (senza escludere, secondo l'opinione di alcuni cattolici, che esso sia avvenuto attraverso una materia già organizzata e a noi morfologicamente più vicina come sarebbe un Antropoide), la formazione della donna dall'uomo e l'unità della specie umana.

Bibliografia.

FARGES, La vita e l'evoluzione, Siena, Tip. S. Bernardino - GUTBERLET, L'uomo, le sue origini e il suo sviluppo (morfologia generale), Torino, S.E.I. - COTRONEI, Principi di morfologia. Nuovi orientamenti della morfologia

moderna, in "Medicina e Biologia" 1942; V. MARCOZZI, Le origini dell'uomo, Roma, AVE; VIALLETON, L'origine degli esseri viventi, Milano, Soc. Ed. Libreria; ZACCHI, L'uomo, Vol. II, Roma, Ferrari; SCHULIEN, L'unità del genere umano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, Milano, Vita e Pensiero; SERRA, L'unità della specie umana, Astesano, Chieri.

LEZIONE X

La realtà dell'anima umana e il Fenomenismo

Abbiamo visto l'origine della vita, l'origine dell'uomo, abbiamo concluso che nell'uomo ci deve essere un principio vitale, un'anima. Esaminiamo ora quest'anima e cominciamo con affermarne contro il fenomenismo, la realtà sostanziale.

1. - STATO DELLA QUESTIONE.

"Per anima umana intendiamo il principio vitale dell'uomo, il principio di tutte le sue operazioni. Affermarne la realtà sostanziale, vuol dire che esso è una sostanza, cioè - come dicemmo nella lezione VII - un ente che esiste da sè, in contrapposizione agli accidenti, i quali non esistono se non come modificazioni di un soggetto.

Nega la sostanzialità dell'anima il Fenomenismo già preparato da Locke, apertamente proposto da Hume e oggi abbracciato da quanti direttamente o indirettamente hanno subito l'influenza della filosofia sensista: Stuart Mill, ecc. Inoltre gli idealisti, ed anche Bergson con la sua scuola, negano la sostanzialità dell'anima applicando la loro dottrina generale della realtà come puro divenire. Sono pure fenomenisti molti psicologi moderni (James, Wundt, Titchener, Ebbinghaus, ecc.) che cercano di costruire una psicologia senz'anima. Questo fenomenismo psicologico suole chiamarsi "Teoria dell'attualità dell'anima". Secondo questa teoria l'anima non sarebbe altro che l'insieme dei nostri atti psichici, una collezione di fenomeni vitali, un'attività senza soggetto che la produca e la sostenga. L'io permanente e sostanziale che noi diciamo essere causa e soggetto di questi atti, non è per essi che una Illusione metafisica. "Le anime sono ormai fuori di moda" (James).

2. - DIMOSTRAZIONE

I. ARGOMENTO METAFISICO.

Possiamo brevemente premettere un argomento metafisico. I nostri atti psichici sono accidenti, dunque esiste l'anima come sostanza. La conclusione è evidente perchè l'accidente è appunto ciò che non può esistere se non come una modificazione di un soggetto sostanziale. Non meno chiara è la premessa, cioè che i nostri atti psichici sono accidenti, non sostanze perchè altrimenti non se ne spiegherebbe il sorgere, non se ne darebbe la ragione sufficiente.

Ma siccome gli avversari amano restare nel campo psicologico, veniamo senz'altro all'

II. ARGOMENTO PSICOLOGICO-SPERIMENTALE.

A) - La coscienza, nella riflessione o introspezione, ci rappresenta in modo assoluto ed evidente:

a) l'esistenza dell'io come di un soggetto al quale si attribuiscono i vari atti, dei quali esso è causa e come il substrato; b) la permanenza di questo io nel tempo, per cui allo stesso io si attribuiscono atti successivi; e) la distinzione dell'io dagli atti psichici che a lui si attribuiscono e che gli appartengono.

Orbene di questa esperienza volgare ed evidentissima, ammessa dagli stessi fenomenisti, benchè da loro dichiarata illusoria, bisogna dare una spiegazione.

La spiegazione è facile, supposta la realtà sostanziale dell'anima; essa allora è una sostanza distinta dagli atti psichici, causa che li produce, soggetto che li sostiene. Nella teoria fenomenista invece la spiegazione è impossibile; infatti:

1) La coscienza rappresenta l'io causa dei fenomeni. Il fenomenismo dice l'io essere gli stessi fenomeni dei quali non assegna la causa.

2) La coscienza rappresenta l'io permanente sotto i fenomeni. Il fenomenismo afferma l'io successivo e fluente come i fenomeni.

3) La coscienza rappresenta l'io distinto dai fenomeni. Il fenomenismo identifica l'io con la serie dei fenomeni.

B) - Certi processi psichici speciali sono assolutamente inintelligibili nel fenomenismo. Per esempio:

a) I giudizi. Il giudizio è un atto per cui affermiamo la convenienza fra un soggetto e un predicato. Come potremo avere il giudizio, se non c'è uno che conosca simultaneamente soggetto e predicato, li compari fra loro, ne percepisca la convenienza e la affermi? Per il fenomenista invece non c'è un io che conosce soggetto e predicato e pronuncia il giudizio, ma altrettanti io quanti sono gli atti, dei quali uno conosce il soggetto, l'altro il predicato, un terzo senza conoscere soggetto e predicato pronuncia il giudizio;

b) I raziocini. Molto più vale questo per ogni ragionamento, nel quale da verità già conosciute deduciamo come conseguenza altre verità;

c) La memoria. Il ricordare non ha senso senza la realtà dell'anima sostanziale. Come posso dire che io che parlo ora, sono quello stesso che ieri leggevo, passeggiavo? Secondo il fenomenismo io ieri non ero io, ma ero un altro io: contraddizione evidente.

Il James tenta di sfuggire alla forza dell'argomento immaginando che ogni pensiero riceva quasi in eredità tutto il contenuto dei suoi predecessori e tutto trasmetta al pensiero che segue: "Ogni pulsazione della coscienza conoscitiva, ogni pensiero muore per essere surrogato da un altro. Quest'ultimo fra le cose che conosce, conosce pure quello che l'ha preceduto, e trovandolo caldo, lo saluta dicendo: tu sei mio e fai parte come me di uno stesso Io. Ognuno dei pensieri che seguono, conoscendo e racchiudendo i pensieri che lo hanno preceduto, è il ricettacolo finale, e appropriandoseli, ne è anche il possessore definitivo. Ogni pensiero nasce quindi possessore e muore posseduto, trasmettendo tutto ciò che ha riconosciuto come suo al proprio successore". (Principi di Psicologia)

Questa immaginazione poetica, ma non scientifica, non spiega l'identità dell'io attestata dalla coscienza e non ha soddisfatto neppure il suo autore che nell'epilogo del Testo di psicologia ha abbandonato l'opinione difesa nei suoi Principi di Psicologia.

III. ARGOMENTO MORALE.

Nell'ordine pratico il fenomenismo negando la realtà dell'anima sostanziale, sopprime ogni idea di responsabilità e imputabilità. Parimenti non hanno senso i concetti di obbligazione e diritto che suppongono l'identità e permanenza dell'io.

Senza un soggetto agente, dove trovare l'autore responsabile delle azioni medesime? Dove trovare colui al quale deve imputarsi la buona o cattiva condotta, la osservanza o la violazione della legge? E senza un soggetto agente stabile, che permane identico ed immutato, a chi potrebbero applicarsi le sanzioni che accompagnano sempre l'obbedienza o la disobbedienza alle norme regolatrici della condotta morale? In una catena di fenomeni distinti ed evanescenti, che si succedono senza interruzione, dove troveremo più il vero autore di un delitto, il vero autore di un atto di eroismo? Al momento in cui crederemo di afferrarlo e di dargli la dovuta pena o il dovuto premio sarà sparito per sempre nel passato che non ritorna! Se l'io si identifica con i fenomeni psichici ed è soggetto alla loro fluttuazione, al loro continuo comporsi

e scomporsi, non si può più legittimamente parlare di imputabilità e responsabilità, di merito e di demerito, di leggi e di sanzioni morali, i fenomenisti non vogliono certo arrivare a questo nichilismo etico; ma esso è la conseguenza logica e fatale dei loro principi.

3. - LE OBIEZIONI DEL FENOMENISMO

1) La introspezione non ci attesta altro che l'esistenza in noi di atti, di fenomeni o serie di fenomeni.

Rispondo: l'introspezione, come già dicemmo, ci attesta l'esistenza di fenomeni non in astratto, ma in concreto, cioè di un io sostanziale modificato dai fenomeni. Come con l'occhio non vediamo la bianchezza astratta, ma una cosa bianca, così con la coscienza non percepiamo un pensiero, un volere astratto, ma l'io pensante, l'io volente. E' vero che l'io direttamente non l'intuisco se non come involto da fenomeni, ma da questo segue solo che direttamente non intuisco la natura dell'io, ne intuisco però l'esistenza come di un soggetto dei fenomeni. L'introspezione infatti non mi attesta qualcosa che non è altro che mutazione, ma qualcosa che è soggetta a continue mutazioni; in sè però permane sempre.

2) Gli avversari del "fantasma metafisico del "Ponima" (Taine) dicono che l'attestazione della coscienza di un io stabile e sussistente distinto dai fenomeni è un'illusione di ottica mentale. L'io non si distingue dai fenomeni se non come un tavolo dalle parti che lo compongono, una pianta dalle sue radici, foglie, fiori, ecc.

Rispondo che gratuitamente si dice illusoria la testimonianza chiara ed evidente della coscienza che - come più volte abbiamo detto - il filosofo deve spiegare, non può mai contraddire. Che se anche vi fosse illusione, vi deve pure essere un soggetto che si illude, che discerne l'apparenza illusoria dalla realtà vera, un io dunque distinto dai fenomeni. Nè reggono i paragoni addotti perchè l'io rispetto ai fenomeni non è come il tavolo o l'albero rispetto alle sue parti, ma come l'albero rispetto ai suoi frutti dai quali evidentemente si distingue: il tutto e la somma delle parti sono una stessa cosa, ma non sono una stessa cosa la causa e la somma dei suoi effetti. Nè giova ricorrere al fenomeno patologico dello sdoppiamento della personalità, prima di tutto perchè si tratta proprio di un fenomeno patologico e inoltre perchè questo sdoppiamento importa la molteplicità non degli io, ma dei vari stati dell'io per cui in qualche momento o periodo della vita l'io non riconosce come suoi certi gruppi di idee, tendenze o azioni che invece riconosce senza difficoltà nel corso normale della sua esistenza.

3) Una difficoltà, forse la principale contro la sostanzialità dell'anima, deriva da un falso concetto della nostra dottrina. Si concepisce l'anima come qualche cosa di statico, rigido, immobile, soggetto amorfo e indifferente, e i fenomeni psichici che si succedono, come entità non solo distinte ma indipendenti e quasi separate dall'anima, press'a poco come le perle di una collana rispetto al filo in cui sono infilate: concezione inaccettabile perchè la vita è moto.

Ma non è questa la nostra concezione dell'anima: Sì, la vita è moto e l'anima che della vita è il centro e il focolare, non può conoscere l'immobilità e la rigidità; è essa che pensa, che vuole, che ama ... e pensando, volendo, amando, continuamente si muta; ma si muta accidentalmente, non essenzialmente, perchè è sempre la stessa anima, lo stesso io che pensa, che ama, che vuole: l'anima dunque è una sostanza accidentalmente modificata dai suoi atti.

LEZIONE XI

L'intelligenza dell'uomo e il sensismo

Abbiamo provato che l'anima è una sostanza, benché incompleta, in quanto destinata – come vedremo – a formare col corpo una sostanza completa che è l'uomo.

Ora vogliamo esaminare la natura dell'anima per vedere se è materiale e mortale come quella delle piante e degli animali o se invece è spirituale e immortale. Ma poiché l'anima non la vediamo, non la tocchiamo, insomma non la percepiamo coi sensi, ne segue che non la possiamo conoscere direttamente (vedi lez. VI) ma solo indirettamente, mediante le sue manifestazioni, cioè le sue operazioni. Esaminando le operazioni dell'uomo, vedremo che alcune di esse sono non materiali, bensì spirituali, e ne dedurremo la natura spirituale dell'anima dalla quale poi segue la sua immortalità.

Per procedere gradatamente, dimostreremo in questa lezione che l'uomo compie delle operazioni intellettive essenzialmente distinte dalle immagini sensitive, e nella lezione seguente dimostreremo che tali operazioni sono spirituali arrivando così alla prima conclusione: che l'anima, capace di intendere, è necessariamente spirituale.

1. L'uomo è intelligente.

Nessuno ne dubita; che l'uomo abbia pensieri in qualche modo distinti dalle immagini e dalle sensazioni, tutti lo ammettono; e la cosa è ancor più evidente se si considera la diversità degli oggetti che corrispondono alle idee e alle immagini.

Le immagini sensitive non ci presentano altro che oggetti concreti e materiali dotati di una certa mole, che occupano una certa posizione nel ed estensione nel tempo e nello spazio, e che sono capaci di impressionare gli organi dei nostri sensi. Le idee, invece, spesso ci presentano oggetti astratti e immateriali, non localizzati nel tempo e nello spazio, senza mole ed estensione. Queste idee si possono ridurre ad alcuni gruppi principali: idee di cose spirituali (di Dio, degli angeli, dell'anima, giacché anche chi nega la loro esistenza ne ha pur semprél'idea); idee di cose astratte (virtù, bontà, ecc.); idee universali (uomo, corpo, ente); idee di relazioni (causalità, priorità, uguaglianza, distinzione); infine i giudizi e i raziocini.

Tutto questo è nell'uomo e solamente nell'uomo. Per questo l'uomo si distingue dal bruto, che ha sensazioni e immagini talora in modo più perfetto dell'uomo, ma manca assolutamente di idee.

2. Intelligenza e immaginazione sono essenzialmente diverse.

Finora ci ha guidati l'esperienza comune da tutti ammessa. Ora comincia la questione: le idee sono essenzialmente diverse dalle immagini? Essenzialmente e specificamente diverse, cioè irriducibili fra loro, in modo che né per l'analisi di un'idea si possa arrivare a decomporla in elementi puramente sensitivi, né per pura combinazione o sintesi di questi si possa arrivare a formare un'idea?

A questo problema sono state date due soluzioni diametralmente opposte:

1) Il sensismo, che afferma l'idea della associazione delle immagini. Così Locke, Condillac e, tra i più recenti, Taine, Ribot, Ardigò, ecc.

2) L'intellettualismo, che afferma la distinzione specifica tra immagine e idea. Così Platone ed Aristotele, S. Agostino e S. Tommaso, gli scolastici e molti psicologi moderni, come Binet, Kulpe, ecc., che hanno abbandonato il sensismo, mossi unicamente dai risultati ottenuti nelle loro esperienze scientifiche.

3. Dimostrazione.

La conoscenza intellettuale semplice, per mezzo della quale la mente rappresenta a sé medesima un oggetto senza nulla affermare o negare di esso, ha indubbiamente una certa somiglianza con la conoscenza sensitiva. Nell'una e nell'altra si ha l'unione intenzionale del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto, per cui l'oggetto è rappresentativamente nel soggetto e il soggetto diviene così conoscente l'oggetto. Ma se fra conoscenza intellettuale e sensitiva, tra idea e immagine, vi è qualche somiglianza, vi è al tempo stesso una tale profonda differenza che le rende irriducibili fra loro. Lo dimostreremo considerando prima le idee di cose immateriali, poi le idee universali di cose materiali.

1. Le idee di cose immateriali non si possono ridurre alle immagini che le accompagnano. È vero che ad ogni idea si accompagna sempre un'immagine, la quale può essere:

a) simbolica, cioè rappresentare qualche cosa di analogo: per es., all'idea di angelo corrisponde spesso l'immagine di un giovane alato, ecc.:

b) puramente verbale, cioè l'immagine della parola scritta, udita o pronunciata e nulla più, come suole avvenire a chi ha l'abitudine di pensare; le immagini simboliche a poco a poco svaniscono.

Orbene, diciamo che l'idea si distingue essenzialmente:

a) dall'immagine simbolica. Quando, per es., parliamo di estrarre la radice di un numero, o di cercare la radice di una parola, chi non vede che l'idea è essenzialmente distinta dall'immagine che ci rappresenta la fantasia, come l'azione materiale di estrarre o cercare la radice di una pianta? Così quando parliamo di angeli tutti distinguono l'idea di angelo dall'immagine – che può formarsi nella loro fantasia – di un giovane alato;

b) dall'immagine verbale. Le immagini verbali variano secondo le parole, le parole variano secondo le diverse lingue, eppure le idee restano esattamente le stesse. La nozione di un teorema di geometria sarà esattamente la stessa, qualunque sia la lingua in cui lo esprimo, l'alfabeto in cui lo scrivo.

2. Le idee universali di cose materiali non si possono ridurre alle immagini che le accompagnano. Riflettiamo:

a) l'immagine presenta sempre certe qualità sensibili e concrete (per es. un tavolo con tre o quattro piedi, rotondo o quadrato, ecc.);

b) l'idea universale (per es. di tavolo) prescinde da tutto questo;

a) l'immagine presenta sempre l'oggetto in modo frammentario (per es. un lato del tavolo);

b) l'idea universale mi presenta l'essenza della cosa intera e completa;

a) le immagini sono variabili e fluttuanti secondo i tempi, le circostanze, le persone, i tipi di immaginazione;

b) l'idea universale è sempre la stessa nei diversi tempi e nelle diverse persone.

3. Le idee universali di cose materiali non si possono ridurre alle immagini che le precedono, contrariamente a quanto affermato da certi autori (in particolare Taine).

Infatti dalle immagini precedenti potrebbe risultare l'idea universale:

a) per addizione o associazione, come l'immagine di un cavallo alato, o di una montagna d'oro;

b) per sottrazione o precisione, come l'immagine di uomo senza testa;

c) per addizione e sottrazione al contempo di diversi elementi, come l'immagine di un ippogrifo.

Ma il risultato di tutte queste operazioni (addizioni, sottrazioni, ecc.) sarà sempre un'immagine che presenta qualità sensibili e concrete, che presenta l'oggetto in modo frammentario, o che varia secondo i tempi e le persone. Mai, però, un'idea universale.

Né può dirsi che l'idea universale sia una «sfumatura di sensazioni» (Ardigò) per cui l'immagine nella sua oscurità ed indeterminatezza acquista una parvenza di universalità. Ma, per quanto oscura e indeterminata, l'immagine rappresenta sempre qualcosa di concreto e singolare, come abbiamo spiegato; ed inoltre avvalorata la nostra tesi il fatto che l'immagine, quanto più è chiara, tanto più ci appare singolare, mentre l'idea, quanto più è chiara, tanto più ci appare universale: esse non sono dunque la stessa cosa.

La forza di questo argomento viene avvertita anche dai sensisti, alcuni dei quali, non potendo spiegare l'idea universale secondo le loro teorie, negano che esistano idee universali propriamente dette, perché se queste esistessero, non si potrebbe spiegarne la formazione. Argomento troppo debole e palesemente contrario all'esperienza.

Parecchi psicologi moderni hanno invece lealmente riconosciuto la forza dell'argomento comprovato dall'esperienza, fino ad ammettere (e questo è forse troppo) l'esistenza di idee non accompagnate da immagini. Scrive il Binet: «Si può comprendere il senso di una parola senza nulla rappresentarsi, cioè senza avere alcuna immagine. L'immagine è molto meno ricca del pensiero: il pensiero da una parte interpreta l'immagine che è spesso informe e indefinita; dall'altra è spesso in contraddizione con l'immagine. Infine, ed è questo il fatto capitale e fecondo di conseguenze per i filosofi, tutta la logica del pensiero sfugge all'immaginazione» (1). Il Woodworth, a sua volta, così si esprime sui contrasti tra l'immagine e il pensiero: «L'immagine è spesso vaga quando il pensiero è preciso; marginale quando il pensiero è locale; inapplicabile esattamente al pensiero» (2). E il Bovet, riassumendo i risultati delle esperienze di Buhler, afferma senza alcuna esitazione: «L'esistenza del pensiero distinto dall'immagine è ormai riconosciuta» (3).

Dunque le idee sono essenzialmente e specificamente distinte dalle immagini; l'intelligenza che produce le idee è perciò una facoltà della nostra anima essenzialmente e specificamente distinta e superiore all'immaginazione.

4. Nella dimostrazione ci siamo limitati ad un confronto fra le idee e le immagini. Ma, come osserva il Binet nel testo citato, l'essenziale differenza fra conoscenza intellettiva e sensitiva appare ancora più evidente se dalle idee si passa a considerare i giudizi e i ragionamenti. I quali implicano, oltre alle idee universali, la percezione e l'affermazione di rapporti fra le idee e i giudizi che non trovano corrispondenza nelle immagini, e hanno spesso caratteri di universalità, necessità, immutabilità, che contrastano con il contenuto della conoscenza sensitiva, la quale è invece sempre singolare, contingente e mutabile.

Inoltre, in virtù dell'intelligenza, noi abbiamo il potere di riflettere, cioè di ripiegarci completamente su noi stessi e sui nostri atti, il che non è possibile alla facoltà sensitiva. Per questo motivo l'animale, se pur è capace di una parziale riflessione che gli permette di agire per mezzo di una facoltà sull'altra e di percepire confusamente le proprie sensazioni, manca di quella riflessione totale che implica la percezione distinta e perfetta di ciò che avviene nella sfera della coscienza. Questa vita intellettiva per cui l'uomo pensa, giudica, ragiona, riflette ed ha coscienza di sé, costituisce la sua grandezza nell'ordine naturale che lo eleva e sublima al di sopra di tutto l'universo materiale e sensibile. Diceva bene Pascal: «L'uomo non è che una canna; ma una canna pensante (...) e quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe sempre più nobile di chi lo uccide, perchè sa di morire, mentre l'universo ignora totalmente il vantaggio che ha sopra di lui» (Pensées).

4. La conferma del linguaggio.

L'uomo e solo l'uomo parla. L'animale geme, gioisce, grida, schiamazza, ma non parla. Perché?

Non perchè manchi l'organo della fonazione, giacché anzi in qualche animale si riscontra l'apparato fonetico richiesto per la voce articolata. «Insigni anatomisti hanno dimostrato che la conformazione anatomica degli organi vocali dell'uomo non presenta, riguardo a quella degli antropoidi, particolarità notabili; e vi sono nella fonetica dello scimpanzé, tanti elementi del linguaggio umano che non si può attribuire a difetto dello strumento l'assenza della funzione verbale» (4).

L'animale non parla perché non ha nulla da dire e non ha nulla da dire perché gli mancano le idee da esprimere, mancano i giudizi che colleghino e

confrontino le idee, mancano i ragionamenti che deducano i giudizi gli uni dagli altri e le conclusioni dalle premesse. Così, mentre il bimbo, anche primitivo, anche selvaggio, anche lontano dall'educazione civile, in pochi anni impara a manifestare ai suoi simili le proprie idee, i più evoluti scimpanzé dopo millenni di esistenza sul globo, non hanno ancora trovato il modo di pronunciare la prima parola. Si dice che Michelangelo, giunto al termine del suo capolavoro, trasecolato egli stesso dinanzi all'opera delle sue mani, quasi non credendo ai propri occhi, in un impeto di passione artistica gli abbia lanciato contro il martello col quale l'aveva rifinito, gridando: «Parla!».

Il grido del sommo scultore è pienamente giustificato: la maestosità della persona, l'esattezza anatomica delle membra, l'espressione del volto e soprattutto il lampeggiare degli occhi; tutto nel Mosé fa dimenticare la vera realtà. Quello non può essere un freddo marmo, quello è un uomo! E se è un uomo egli deve parlare!

È vero: la parola è l'espressione genuina, caratteristica e inconfondibile della vita intellettuale dell'essere umano e ci attesta l'essenziale diversità di questa dalla vita sensitiva comune del bruto.

LEZIONE XII

La spiritualità dell'anima umana e il materialismo

La presente affermazione non è che una conseguenza delle precedenti. Abbiamo dimostrato che l'uomo come vivente deve avere un principio vitale, l'anima, che quest'anima è una sostanza, capace non solo di vegetare e sentire, come nel bruto, ma anche di pensare; ora diciamo: un'anima che pensa non può essere che spirituale.

1. Nozioni preliminari.

Spirituale deriva dal latino "spiritus". Questa parola in origine significava: soffio, respiro; poi per una certa analogia fu estesa a significare ogni forza o sostanza invisibile; finalmente fu determinata a significare in senso proprio ciò che è immateriale, cioè che esiste indipendente dalla materia. Dire dunque che l'anima è spirituale, è affermare che l'anima è una sostanza distinta dal corpo (dal sistema nervoso e dal cervello) e indipendente dal corpo nell'esistere, benché ad esso unita sostanzialmente. Ciò è negato da materialisti, fenomenisti e sensisti, ricordati nelle lezioni precedenti, mentre lo affermiamo noi spiritualisti, insieme a tutti i grandi pensatori dell'umanità.

2. Dimostrazione.

Il pensiero, che è proprio dell'uomo, è atto spirituale. Dunque l'anima che produce il pensiero è spirituale. La conseguenza è evidente tanto secondo i nostri principi filosofici (*operatio sequitur esse*) quanto secondo i principi filosofici degli avversari. Essi infatti concedono che l'effetto deve corrispondere alla causa (Buchner), che la funzione è proporzionata all'organizzazione (Vogt), che noi possiamo misurare le forze produttrici dei fenomeni per mezzo dei loro effetti (Wundt). Si deve dunque giudicare della natura di un essere dal suo operare. Se un essere compie un'operazione immateriale e libera dalla materia dovrà dire che esso pure sussiste indipendentemente dalla materia, e che quindi è spirituale.

Ebbene, il pensiero è atto spirituale. La spiritualità del pensiero non la possiamo verificare direttamente, ma la possiamo dedurre logicamente, secondo quanto detto nella lezione precedente. In essa vedemmo come idee e immagini siano essenzialmente diverse e irriducibili fra loro. In che consiste questa diversità? Appunto in questo: che le idee sono immateriali, ossia spirituali, mentre le immagini sono materiali. Infatti, spirituale e immateriale è ciò che non ha

materia né quel che consegue alla materia, cioè l'estensione; mentre tutto ciò che è materiale, è per sua natura esteso; ha una determinata altezza, larghezza, spessore, forma e figura.

Orbene, gli angeli per es., quali sono nel nostro pensiero (esistano o meno), non hanno né altezza, né lunghezza, né spessore; parimenti la virtù, la giustizia, la bontà non hanno né forma né figura; le stesse cose materiali nel nostro pensiero vengono smaterializzate, cioè spogliate delle condizioni proprie della materia; l'uomo, quale è nella nostra idea universale, non è né alto né basso, né magro né grasso, né bianco né negro, mentre tutto ciò che è materiale deve avere una determinata forma, grandezza, colore, ecc.

Dunque, le nostre idee di cose spirituali e astratte nonché le nostre idee universali sono spirituali e per conseguenza spirituale deve essere l'anima che ha tali idee.

Lo stesso, a maggior ragione, vale per i giudizi e per i ragionamenti, che evidentemente non sono materiali, non hanno estensione o forma, spessore o colore, ma sono immateriali, cioè spirituali, e ci attestano la spiritualità della nostra anima, capace di pensare, giudicare e ragionare.

3. Dipendenza estrinseca dalla materia.

Abbiamo detto che “spirituale” significa “immateriale”, cioè indipendente dalla materia nell'operare. Orbene, non sembra che l'anima nostra nel suo operare abbia tale indipendenza dalla materia, come attestano i rapporti che passano tra la vita intellettuale e il sistema nervoso, e più propriamente tra l'esercizio dell'intelligenza e il cervello.

Infatti, alcuni studiosi (Vogt, ecc.) affermano che esiste una proporzione rigorosa tra l'intelligenza e la quantità e qualità del cervello, di modo che, tenendo conto del volume, del peso e delle qualità chimiche e fisiche della massa cerebrale, possiamo determinare

esattamente il diverso grado di perfezione e di valore intellettuale. È pure provato – dicono – che esistono nel cervello umano delle zone a cui sono legate le varie manifestazioni della vita dello spirito, in modo tale che non riesce difficile localizzare in determinate aree

cerebrali le varie funzioni intellettuali. Queste e analoghe esperienze sembrano quindi dimostrare la dipendenza dell'intelligenza dal cervello, e siccome

evi-dentemente il cervello è qualcosa di materiale, anche l'intelligenza deve essere materiale.

Rispondiamo che le osservazioni fatte sui rapporti tra il cervello e l'intelligenza sono ben lontane dal giustificare affermazioni così categoriche, e che anzi spesso hanno condotto a conclusioni contraddittorie. La scienza è incapace di dimostrare il fatto di una correlazione rigorosa fra l'intelligenza e la perfezione cerebrale, considerata quanto al peso, al volume e alle qualità fisico-chimiche.

Non abbiamo comunque alcuna difficoltà a concedere una certa proporzione tra le disposizioni del cervello e l'esercizio della vita intellettuale; ma nulla ne consegue da tutto questo contro la spiritualità dell'anima; si conferma solo quella dipendenza puramente estrinseca (non intrinseca) del nostro pensiero dall'immaginazione e dai sensi che, come vedremo subito, è richiesta dalla natura dell'uomo ed era ben conosciuta già dagli antichi spiritualisti. Aristotele riconosceva che l'uomo deve avere il cervello proporzionatamente più perfetto di quello del bruto, S. Tommaso consigliava le operazioni sensitive che maggiormente cooperassero con le operazioni intellettive e Alberto Magno arrivava perfino a indicare i cibi più adatti a rendere le idee chiare...Ma tutto questo non compromette la spiritualità dell'anima la quale, nei suoi atti propri di pensare, giudicare, ragionare è, come abbiamo detto, intrinsecamente indipendente dalla materia; solo ci mostra la necessità di un complesso di condizioni preve all'esercizio della vita intellettuale, perché l'anima, pur essendo spirituale, è di fatto, in questa vita, unita al corpo.

Essendo infatti l'anima unita sostanzialmente al corpo, ha bisogno di ricevere dai sensi e dall'immaginazione la materia onde astrarre l'oggetto delle proprie idee. Quindi la buona disposizione fisica del cervello, del sistema nervoso, del corpo in generale è una condizione necessaria perché l'anima possa pensare bene; da qui deriva una dipendenza dell'anima dal corpo, ma una dipendenza puramente estrinseca, che non ripugna alla sua spiritualità. Come se un pittore tracciasse col suo pennello un quadro con colori che gli presenta una persona estranea; l'opera d'arte prodotta dipenderebbe intrinsecamente dal pittore e dal pennello che usa come strumento, ma solo estrinsecamente e indirettamente dalla persona che somministrò al pittore i colori.

Non è dunque l'intelligenza che è propriamente proporzionata alla quantità o qualità del cervello, non è l'intelligenza che è localizzata nelle sue parti, non è l'intelligenza che risente direttamente delle sue condizioni anormali e patologiche, bensì il senso; l'intelligenza ne risente solo indirettamente, nella misura in cui ha bisogno del senso nel modo spiegato; difatti nella vecchiaia vediamo talora acutezza di ingegno, prontezza di intuizione, vastità di sintesi,

prudenza e saggezza, che contrastano nettamente col deperire dell'organismo e il declinare delle sue facoltà sensitive.

4. Alcune obiezioni del materialismo.

A. Se io faccio l'analisi chimica del corpo umano non trovo l'anima (Moleschott). Rispondiamo: è evidente che una sostanza spirituale non possa cadere sotto alcuno strumento materiale.

B. Non possiamo ammettere una sostanza che non possiamo vedere né immaginare. Tale sarebbe l'anima spirituale.

Rispondiamo che purtroppo è questo l'argomento di molti che, dedicatisi esclusivamente alle scienze positive, non sanno elevarsi al di sopra di quello che vedono con gli occhi e che toccano con le mani. È vero che un'anima spirituale non si può immaginare, come non si può vedere né toccare, perché immaginazione e sensi, essendo materiali, non sanno presentarci se non cose materiali; ma oltre i sensi e l'immaginazione abbiamo l'intelligenza, che apprende anche ciò che non è materiale. La spiritualità dell'anima non la possiamo immaginare, ma la possiamo e la dobbiamo pensare.

C. I fatti patologici di allucinazione e di alienazione mentale (alcoolismo, idiotismo ecc.) dimostrano che l'intelligenza è funzione organica dipendente dallo stato di sanità o di malattia del corpo.

La risposta è già stata data. Essendo le facoltà sensitive, come le facoltà nutritive, unite sostanzialmente agli organi corporali, è naturale che qualunque disturbo colpisca questi organi, rechi un disturbo anche alle facoltà ad essi legate. E poiché le operazioni immateriali dell'intelligenza sono intimamente associate alle facoltà e alle operazioni sensitive, le condizioni biologiche degli organi corporei eserciteranno una vera e reale (sebbene indiretta) influenza sulle operazioni intellettive.

Il pazzo, dunque, né ha perduto la ragione né ha la ragione malata, ma è malato il cervello e l'anormalità della vita sensitiva impedisce l'esercizio normale della vita intellettuale. Così il bambino nei primi anni non ha l'uso della ragione; ha l'intelletto, ma non ne usa pienamente, perché non sono ancora abbastanza sviluppati gli organi che devono presentare gli oggetti all'intelletto. Parimenti nel sonno, non dorme l'intelletto, ma poiché i sensi sono inattivi e la fantasia è assopita o si agita irregolarmente, l'intelletto non lavora, o almeno non lavora così attivamente come nello stato di veglia. E nel lavoro o nello studio non è

l'intelletto che si stanca, ma il senso, facoltà organica soggetta alla fatica e quindi alla stanchezza.

5. La lotta morale conferma la medesima verità.

Sentiamo dentro di noi nobili impulsi al bene, al dovere, alla virtù, per cui ci sentiamo superiori a tutte le cose materiali e aspiriamo all'infinito, all'eterno...Ma accanto a questi nobili desideri sentiamo troppo spesso le passioni che ci trascinano al basso, ci avviliscono e ci degradano. Di qui la lotta terribile che spesso ci tormenta e che l'animale invece non sente. Come si spiega questo?

Se l'uomo fosse tutto e solo materia, questa lotta non avrebbe senso: per lottare bisogna essere in due; dunque nell'uomo, oltre la materia c'è lo spirito.

La lotta tra lo spirito e la carne, che tutti più o meno sentiamo e che forma gli eroi e i santi ovvero i vili e gli abbietti a seconda che vinca lo spirito o la carne, è una chiara conferma della spiritualità dell'anima.

Note.

(1) Etude expérimentale de l'intelligence, 1904, pp. 135 e 303.

(2) Journal of philosophy and scient. method., 1906, p. 706.

(3) Arch. de psych., 8, p. 39.

(4) Dumas, Nouveau traité de psychologie, 1936, t. V.

Bibliografia.

Farges, Il cervello, l'anima e le facoltà, Siena, S. Bernardino; Gutberlet, L'uomo, le sue origini e il suo sviluppo, Torino, SEI; Zacchi, L'uomo, Roma, Ferrari, vol. I; Trapani, E' spirituale l'anima umana?, Chieri, Artesano.

LEZIONE XIII

L'origine dell'anima e la sua unione col corpo

Dimostrata l'esistenza e la spiritualità dell'anima, comprensibilmente si presentano due problemi da risolvere.

- 1: Come ha origine l'anima spirituale?
- 2: Come si unisce l'anima spirituale al corpo materiale?

1. L'origine dell'anima spirituale.

Dal carattere spirituale nasce una difficoltà che riguarda l'origine dell'anima umana. Essa infatti non può essersi prodotta per evoluzione né per generazione materiale, ma deve sorgere in modo diverso.

Vari sistemi sono stati proposti per risolvere questa questione:

- 1) L'emanatismo panteista, che afferma essere l'anima una parte di Dio, un frammento della divinità. Dottrina evidentemente assurda, perché contraddice tutti gli attributi di Dio, e distrugge la natura stessa dell'uomo.
- 2) Il traducianismo, che afferma l'anima umana avere origine da un germe spirituale che si stacca dall'anima dei genitori, allo stesso modo che il corpo ha origine da un germe o seme materiale. Dottrina anch'essa falsa perché in contrasto con la natura dell'anima spirituale, che è semplice e non ha parti; essa non può dunque avere origine per scissione.
- 3) Il creazionismo, unica necessaria spiegazione. Esso afferma che l'anima di ciascun uomo è immediatamente creata da Dio nel momento stesso in cui essa è infusa e unita al corpo per costituire con esso un nuovo individuo umano.

Ma si può obiettare: come si spiegano, allora, le somiglianze morali tra genitori e figli?

Rispondiamo che il corpo deriva dai genitori, con le disposizioni buone e cattive che influiscono direttamente nella vita vegetativa e sensitiva, ma indirettamente anche nella vita spirituale, che estrinsecamente dipende dal corpo.

A proposito dell'origine dell'anima umana è tuttora discussa la questione del tempo in cui l'anima viene creata da Dio e infusa nel corpo.

Secondo S. Tommaso, seguito da non pochi autori antichi e moderni, il feto umano non sarebbe subito informato dall'anima spirituale, ma da un principio vitale inferiore, e solo dopo un certo tempo, quando sia sufficientemente organizzato e preparato, Dio creerebbe e infonderebbe l'anima spirituale. Secondo molti moderni, invece, l'anima spirituale sarebbe da Dio creata e infusa nel corpo nel momento stesso del concepimento, perché l'anima spirituale, contenendo virtualmente le perfezioni dell'anima vegetativa e sensitiva, può essa stessa compiere nel feto le funzioni che vorrebbero affidarsi al principio vitale inferiore rispetto all'anima razionale.

Neppure è ammissibile l'opinione del Rosmini, secondo il quale dai genitori deriverebbe per generazione l'anima sensitiva, la quale poi si trasformerebbe in intellettiva all'intuizione dell'idea dell'essere. Infatti, a prescindere da altre considerazioni, tale trasformazione di un'anima sensitiva (che, provenendo da una generazione materiale, deve essere anch'essa materiale) in anima intellettiva (necessariamente spirituale) è assolutamente impossibile. Benché speculativamente la questione rimanga tuttora insoluta, in pratica il feto umano deve essere considerato come informato dall'anima spirituale fin dal suo concepimento, e perciò la Chiesa impone di battezzare il feto animato qualunque sia il suo grado di sviluppo e dalla legge ecclesiastica [e civile] è proibito l'aborto senza distinzione di tempo.

2. L'unione dell'anima col corpo.

L'altra questione che sorge dalla spiritualità dell'anima riguarda la sua unione col corpo. Il fatto è certo, ma il modo è oscuro. Non bisogna però negare il fatto per l'oscurità del modo; non è un metodo scientifico, benché spesso in uso. Anche nel caso che non sapessi spiegare l'unione di una sostanza spirituale con una sostanza materiale (il che proverebbe solo la mia ignoranza), non dovrei per questo negare l'esistenza né dell'una né dell'altra. Per questo considero confutato sia il monismo materialista che nell'uomo non ammette altro che corpo e materia, sia il monismo idealista che non ammette nell'uomo altro che spirito e pensiero.

Neppure, per risolvere il problema, possiamo accettare le strane teorie che incontriamo nella storia della moderna filosofia, come quella dell'influsso fisico (Descartes), dell'armonia prestabilita (Leibnitz), della pura assistenza o delle cause occasionali (Malebranche), ecc.

Riteniamo invece vera la soluzione scolastica, alla quale giungeremo per mezzo di quattro affermazioni.

A. L'anima spirituale si unisce immediatamente al corpo. Immediatamente, cioè non mediante qualche altra anima perché unica è l'anima dell'uomo, che è insieme principio di vita vegetativa, sensitiva e intellettuale. Lo negarono parecchi degli antichi filosofi, forse anche Platone, che ponevano nell'uomo due o tre anime subordinate fra loro. Invece: a) non è necessario, perché operazioni diverse richiedono certamente diverse facoltà, ma non diverse anime, perché la superiore può comprendere in sé le perfezioni delle inferiori; b) non è possibile, perché l'unità della vita dell'uomo esige l'unità del suo principio vitale. Del resto l'unità dell'anima umana è comunemente ammessa.

B. L'anima non si unisce al corpo accidentalmente. Platone nell'antichità, Descartes nei tempi moderni proposero un'unione che è solo accidentale. L'anima si unirebbe al corpo solamente per la sua presenza in una parte determinata di esso (nella ghiandola pineale, secondo Descartes) e di là dirigerebbe tutta l'attività del corpo e ne riceverebbe le impressioni. Essa dunque risiederebbe nel corpo come il cavaliere sul cavallo, il pilota nella nave, l'autista nell'automobile. È un'ipotesi inaccettabile, in quanto: a) l'uomo non sarebbe un composto di anima e di corpo, ma un'anima vestita di un corpo; non un'animale ragionevole, ma un essere intelligente rinchiuso in un animale; b) la separazione dell'anima dal corpo non dovrebbe portare alla distruzione del corpo come non si distrugge il cavallo, la nave, l'automobile per separazione dal cavaliere, dal pilota ecc.; c) questo dirigere tutta l'attività del corpo e subirne le impressioni è un'affermazione irta di difficoltà che non hanno una conveniente spiegazione.

C. L'anima si unisce al corpo sostanzialmente. L'anima forma col corpo una sola persona. Infatti la persona umana è costituita dall'anima e dal corpo. Persona è l'io, il soggetto a cui si attribuiscono le operazioni. Ebbene, all'io si attribuiscono le operazioni e le proprietà del corpo (io peso, sono alto, ecc.), dell'anima (io intendo, voglio), del composto (io mi nutro, sento). Dunque l'io, cioè la persona umana, è costituita dall'anima e dal corpo.

D. L'anima forma col corpo una sola natura. Infatti la natura umana è costituita dall'anima e dal corpo. La natura non è altro che l'essenza in quanto è il principio ultimo delle operazioni. Orbene, le operazioni dell'uomo provengono tanto dal corpo quanto dall'anima e dal composto. Dunque la natura umana risulta dalla composizione di anima e di corpo. Ma è chiaro che l'unione di due sostanze che formano una sola persona e una sola natura non è solo accidentale, ma intima e sostanziale.

Eccoci dunque alla soluzione del problema. Questa unione sostanziale dell'anima col corpo si spiega applicando a questo caso particolare, sia pure più complesso e difficile, la dottrina generale che abbiamo ricordata nella lezione VII, della composizione in tutti i corpi di materia e forma. Perciò anima e corpo sono due sostanze ma incomplete, destinate a unirsi e completarsi vicendevolmente, a formare insieme un solo essere, come si uniscono nella pianta e nell'animale il principio vitale e la materia. Nel nostro caso il modo è più misterioso perché l'anima è spirituale, ma non v'è altra spiegazione che quella data da Aristotele, da S. Tommaso e dalla filosofia scolastica. L'anima è forma sostanziale del corpo, cioè una sostanza incompleta che, come principio attivo, si unisce ad un'altra sostanza incompleta, principio passivo, per formare con essa una sostanza completa di una determinata specie.

3. La sede dell'anima.

La dottrina ora esposta ci permette di risolvere un'altra questione relativa al composto umano: quella cioè della sede dell'anima. Coloro che ammettono solo un'unione accidentale tra anima e corpo e concepiscono l'anima come un semplice principio motore, pensano che l'anima debba trovarsi in un punto determinato del corpo dal quale essa sia in grado di dirigerlo, come il pilota governa la nave. Perciò Platone metteva la sede dell'anima nel cervello, Zenone stoico nel cuore, Descartes nella glandola pineale, ecc. Avendo invece dimostrato che l'unione dell'anima col corpo non è solo accidentale ma sostanziale, per cui l'anima è forma sostanziale del corpo nel senso scolastico, ne segue che essa deve trovarsi in tutte e singole le parti del corpo. Infatti essa deve trovarsi ove esercita le sue funzioni, e siccome le esercita in tutte le parti del corpo, che tutte sono vivificate dall'anima, in tutte deve essere presente. Naturalmente non in ogni parte del corpo esercita tutta la sua virtù, ma nell'occhio vede, nell'orecchio sente, nel palato gusta e così via.

Bibliografia.

Zacchi, L'uomo, Vol. I e II, Roma, Ferrari.

LEZIONE XIV

La libertà dell'uomo e il determinismo

La spiritualità dell'anima è la radice non solo della nostra intelligenza, ma anche di un'altra perfezione non meno grande e legata all'intelligenza: la libertà. Siamo esseri intelligenti e siamo esseri liberi. Orbene, il fatto della libertà è importantissimo perché fondamentale per il concetto e la pratica della vita e per tutto l'ordine morale.

1. Nozioni preliminari.

Libertà. Libertà in genere è esenzione da necessità. E' libero ciò che non è necessario. La libertà può essere:

1) Morale, ossia esenzione dalla necessità di sottostare alla legge o al precetto di un superiore. Non trattiamo ora di questa libertà che, come si dimostra in etica, è nell'uomo limitata dalla legge naturale e positiva, divina ed umana.

2) Fisica, cioè esenzione dalla necessità fisica, e può essere: a) libertà di spontaneità: esenzione da necessità fisica estrinseca, cioè da violenza o da coazione. Questa libertà compete generalmente all'uomo, sebbene non sempre (per es., il carcerato); ma non è propria dell'uomo, perché compete anche al bruto, e anche alle cose inanimate; b) libertà d'indifferenza o libero arbitrio: esenzione da necessità fisica intrinseca, cioè da necessità naturale, e può definirsi come quel potere che ha la volontà di determinarsi da sé a volere o non volere, a volere una cosa o a volere un'altra fra i vari oggetti che l'intelletto le presenta. Proprio di questa libertà noi intendiamo parlare.

Affermiamo che questa libertà è nell'uomo:

A) non negli atti dell'appetito sensitivo, ma negli atti della volontà;

B) non sempre e in tutti gli uomini, ma solo quando l'uomo ha l'uso della ragione (esclusi bambini, pazzi, dormienti, ecc.) e opera usando della ragione, non meccanicamente, come tante azioni che facciamo per abitudine e senza riflettere, nelle quali la libertà è quanto meno diminuita;

C) non in tutti gli atti dell'uomo che ha l'uso di ragione, ma solo in quelli che hanno per oggetto beni finiti, non necessariamente connessi con la felicità perfetta;

D) non come se l'uomo in tali casi agisse senza motivo e senza essere necessitato, e non ammettiamo quindi quell'indeterminismo assoluto (Reid, Jacobi, Descartes, ecc.) che esagera la libertà, quasi che la volontà possa determinarsi senza alcun motivo.

Avversari sono i deterministi, numerosi tra gli scienziati e i filosofi sia di indirizzo positivista (Taine, Stuart Mill, Lombroso, Ferri), sia di indirizzo idealista (Croce, Gentile, ecc., i quali a parole difendono la libertà dello spirito, ma dalla loro esposizione appare che la libertà di cui parlano è solo libertà di spontaneità, non libertà di indifferenza o libero arbitrio del quale ora parliamo).

Varie sono le forme di determinismo e ne parleremo separatamente, dopo avere dimostrato la nostra affermazione.

2. Le prove della libertà.

1. Argomento psicologico, dedotto dall'attestazione della coscienza. Argomento invincibile, perché l'attestazione della coscienza è necessariamente immune da errore: sentirsi libero ed essere libero nello stato normale è la stessa cosa, come sentirsi lieto ed essere lieto. Ebbene, la coscienza ci attesta la libertà dei nostri atti non appena noi riflettiamo a ciò:

a) che precede l'elezione. Sento che la prossima determinazione della mia volontà è in potere mio; se sto scrivendo o studiando ho la coscienza che dipende da me il continuare o il cessare dallo scrivere e dallo studiare; se si tratta di affari importanti, spesso anche dopo lunghe deliberazioni restiamo indecisi e sentiamo che in potere nostro sta il pronunciare il sì o il no decisivo;

b) che accompagna l'elezione. Perfettamente distinguiamo gli atti che in noi si compiono per necessità di natura (per es., uno starnuto) da quelli che noi compiamo liberamente, pur sentendoci verso di essi più o meno inclinati;

c) che segue l'elezione. Dopo gli atti compiuti liberamente ci sentiamo responsabili di essi, degni di lode o di biasimo; non così per gli atti che non dipendono da noi.

- Prima obiezione: la coscienza ci attesta la spontaneità, non la libertà dell'atto. Anche la pietra che cade, se avesse coscienza, direbbe di essere libera.

Possiamo rispondere che non è vero, perché, come dicemmo, distinguiamo perfettamente gli atti spontanei dagli atti liberi. L'esempio della pietra è falso;

come un uomo che precipita per disgrazia in un burrone, non ha certo coscienza di andarvi liberamente, sebbene da sé vi sia caduto.

-Seconda obiezione: la testimonianza della coscienza è illusoria.

Rispondiamo in tal modo: già dicemmo che la testimonianza della coscienza non può essere falsa. Nel supposto assurdo che lo fosse, tutta la vita sarebbe illusione. Per qual via sappiamo noi di sentire, di conoscere, di pensare, di amare ecc., se non per la coscienza? Ma è impossibile dubitare della testimonianza della coscienza, perché non possiamo affermare di dubitare della coscienza senza essere sicuri del nostro dubbio e non possiamo essere sicuri del nostro dubbio senza affidarci alla testimonianza della coscienza, il cui valore viene così riconosciuto nel momento stesso in cui viene contestato.

-Terza obiezione: ci crediamo liberi perché non conosciamo i motivi che ci determinano ad operare. «La coscienza della libertà è l'incoscienza della necessità» (Spinoza).

Rispondiamo: al contrario, tanto più ci sentiamo liberi quanto meglio conosciamo i motivi per cui ci determiniamo ad operare, e non abbiamo chiara coscienza dei motivi del nostro operare quando operiamo senza riflettere, meccanicamente, cioè non liberamente o poco liberamente.

Inoltre se i motivi sono ignoti, come sappiamo che ci sono? Si dirà perché non siamo liberi. Ma il circolo vizioso sarebbe troppo evidente: non siamo liberi perché siamo determinati da motivi ignoti e siamo determinati da motivi ignoti perché non siamo liberi.

-Quarta obiezione: anche chi sogna, l'ipnotizzato, il maniaco credono di essere liberi e invece non lo sono.

Rispondiamo che si tratta di uno stato anormale e non è difficile scoprirne l'inganno: in questi casi l'uomo si immagina di essere libero, ma propriamente non ha coscienza di essere libero.

2. Argomento metafisico, dedotto dalla natura della volontà. Mentre nell'argomento precedente abbiamo constatato il fatto della libertà, ora ne diamo la ragione, mostriamo perché la nostra volontà è libera.

Ad ogni mobile è proporzionato il proprio motore, capace di vincere tutta la resistenza che il mobile può opporre: non basta applicare qualunque forza ad un mobile per imprimergli un movimento. Orbene, per muovere la volontà,

bisogna presentarle un bene che abbia proporzione colla sua innata ten? La volontà ha? come oggetto adeguato l'asso? bene e come termine a sè proporzionato la piena e intera felicità. Perciò solo il bene infinito proporzionato alla natura della nostra volontà è capace di renderla pienamente felice, e perciò necessariamente la attrae; tutti i beni invece particolari e finiti, incapaci di fare pienamente felici, possono esercitare maggiore o minore fascino sulla nostra volontà, ma non possono necessitarla.

- Obiezione. L'atto libero contraddice al principio di causalità che afferma la necessaria connessione della causa all'effetto.

Rispondiamo che non bisogna confondere il principio di causalità col principio di determinazione della fisica classica (vedi lez. XVII). Il principio di causalità afferma che ogni effetto deve avere necessariamente una causa (e l'atto libero ha la sua causa nella volontà), ma non dice che ogni causa deve avere necessariamente un determinato effetto; questo avviene nel mondo fisico, cioè materiale, ove tutte le cause sono necessarie, non sempre nel mondo spirituale dove, in virtù di un atto libero, si può agire e non agire, fare questo o quello.

3. Argomento morale. La nozione di giusto e dell'ingiusto, della virtù e del vizio, di comando e di permesso, di merito e di colpa, di differenza fra pregi e difetti puramente naturali e pregi e difetti morali, la lode e il biasimo, che si danno alla virtù e al vizio, i rimorsi e le soddisfazioni morali sono nozioni che esigono e presuppongono la responsabilità delle proprie azioni, ossia la libertà del volere. A che fine leggi e prescrizioni, consigli, esortazioni e preghiere, ricompense e punizioni, se l'uomo non è libero?

- Obiezione. Queste nozioni non implicano affatto la libertà perché si verificano anche dove certamente non vi è libertà; per es., come minacciamo il ragazzo se disubbidisce, così minacciamo il cane; come rinchiudiamo in carcere il delinquente, così rinchiudiamo il pazzo in manicomio e la belva in una gabbia, ecc.

Rispondiamo che è falso che le nozioni sopra enumerate si verificano dove non vi è libertà; solo in certi casi possono coincidere alcuni effetti esterni. Si ottiene per es. lo stesso effetto esterno della sicurezza sociale rinchiudendo in carcere il delinquente e il pazzo in manicomio, ma il criterio che sta alla base di tali provvedimenti è profondamente diverso: il delinquente è rinchiuso in carcere per punizione, mentre la chiusura del pazzo nel manicomio o della belva nella gabbia non è una punizione, e il Codice penale italiano (come tutti i Codici penali) dice espressamente che non è punibile chi nel momento in cui ha

commesso il fatto, era in tale stato di infermità di mente da togliergli la coscienza o la libertà dei propri atti.

Vediamo difatti come anche quelli che in teoria combattono la libertà se ne fanno sostenitori nella vita pratica, poi nelle loro opere sono costretti a fare delle concessioni tali a favore della libertà da contraddire manifestamente il loro determinismo. E' addirittura impossibile – dice Kant – tanto alla più sottile filosofia quanto alla maggior parte degli uomini ragionevoli, togliere via la libertà per mezzo di sofismi.

Ebbene, questa universale persuasione del genere umano, radicata così profondamente nella nostra natura, non può essere un'illusione.

3. Varie forme di determinismo.

Avversari della nostra tesi sono i deterministi; ma come abbiamo accennato, vi sono varie forme di determinismo, secondo le differenti realtà in cui si vuol trovare la causa determinante della volizione.

Le principali forme di determinismo sono le tre seguenti:

1. Determinismo fisico e fisiologico. Esso muove dal principio che tutto quanto succede nell'universo è il risultato necessario dello stato antecedente dell'universo, il prodotto necessario dei fattori fisici precedenti, per cui se noi potessimo conoscere con esattezza perfetta la situazione dell'universo in un dato momento, potremmo fare la storia del passato dell'universo e la profezia ugualmente precisa di quanto avverrà nel futuro. Applicando questo principio, i deterministi affermano che ogni atto volitivo umano è la risultante necessaria delle condizioni somatiche ed organiche del corpo umano e confermano la loro tesi mostrando che:

a) l'attività libera contraddice alla legge della conservazione dell'energia;

b) le statistiche che regolano la vita morale e sociale dell'uomo sono un segno della determinazione a cui soggiace l'operare umano.

Confutazione. In questo modo si vuole estendere alla volontà il determinismo fisico della natura. Ora, come già abbiamo osservato, il determinismo vige nella natura perché essa è materiale e quindi non libera, ma non può estendersi al mondo spirituale il quale, appunto perché tale, è dotato di libertà. L'atto della volontà, quindi, non è determinato dalle condizioni somatiche dell'organismo finché l'uomo conservi l'uso della ragione. E' vero che delle condizioni somatiche ed organiche influiscono sull'atto libero così da diminuirne la libertà

e in certi casi, impedendo l'uso della ragione, potranno anche toglierla. Nessuno meglio dei filosofi cattolici, specialmente di S. Tommaso d'Aquino, ha fatto un'analisi accurata di quanto può togliere o diminuire la volontarietà degli atti umani. Vedi la le parti I e II della Summa di S. Tommaso. Resta comunque il fatto, riportato invincibilmente dalla coscienza, che nonostante le pressioni dell'ambiente e le condizioni organiche, spesso la mia scelta è libera, dipendente solo dalla mia volontà.

In particolare rispondiamo all'obiezione sub a): Il moto spirituale dell'atto libero non aggiunge per sé stesso nuove energie a quelle dell'ordine fisico, ma esclusivamente usa negli atti imperativi quelle che già esistono; quindi non contraddice alla legge della conservazione dell'energia. Per l'obiezione sub b): Queste statistiche hanno un valore approssimativo e collettivo, non assoluto e individuale, come invece dovrebbe essere se non ci fosse la libertà; il valore poi approssimativo e collettivo delle statistiche contraddice all'indeterminismo assoluto e non al nostro indeterminismo nel quale, come abbiamo notato, non si sostiene che l'atto volitivo sia senza motivo, del tutto arbitrario e capriccioso. Vi sono leggi morali che l'uomo liberamente sì, ma normalmente, segue appunto perché essere ragionevole; l'identità poi della natura e delle circostanze che esercitano un certo influsso sulla volontà umana bastano a spiegare questa uniformità della vita morale dell'uomo, che può cadere in qualche modo sotto le statistiche. Del resto, come osserva Schanz, gran parte del bene e del male morale si sottrae ai domini delle statistiche o vi si assoggetta in maniera variabile e fluttuante.

2. Determinismo psicologico. Esso pretende che l'atto volitivo sia determinato necessariamente dal motivo presentato dall'intelletto. Secondo l'influsso che esercitano sopra di noi i motivi, ci muoviamo da una parte o dall'altra, come i piatti della bilancia sono spinti dai pesi. «Il motivo più forte fa decidere la volontà come il peso più forte fa abbassare il piatto della bilancia». (Leibnitz).

Confutazione. E' vero che ad ogni nostra volizione deve sempre andare innanzi l'oggetto presentato dall'intelletto, che svolge un ruolo di motivo nella scelta; ma poiché l'oggetto è presentato come bene finito e perciò solo come eleggibile, non può avere la forza di un determinante, ma solo di un invito. Tocca alla volontà, per l'innato suo potere, di accettare il bene proposto ovvero di rifiutarlo. Così, dinanzi a due beni finiti proposti dall'intelletto, la volontà è libera di accettare quello che vuole, dando più peso ai motivi che rendono appetibile l'uno e piegandosi di conseguenza da quella parte.

E' dunque vero che noi scegliamo sempre quello che in quel dato momento ci appare migliore; ma che una data cosa ci appaia migliore, non è senza influsso

della volontà, che piega l'intelletto a considerare più questo o quel motivo e a chiudere invece gli occhi davanti a questa o a quella ragione in contrario. Si dica pure che la nostra volontà è come la bilancia che si abbassa dalla parte dove il peso è più forte, ma si aggiunga che la forza stessa dei pesi dipende dalla bilancia usata.

3. Determinismo teologico. Esso afferma che la volontà umana è determinata da Dio (Zuinglio, Calvino, Lutero: *De servo arbitrio*, ecc.), non sapendo come conciliare la libertà umana con la prescienza divina: se Dio già sa tutto quello che noi faremo e la scienza divina è certa e infallibile, noi non possiamo fare diversamente, e dunque non siamo liberi.

Confutazione. E' impossibile che ci sia ripugnanza fra la prescienza divina e la libertà umana, perché questa evidentemente ci appare proprio creata da Dio, che non può violentare l'opera delle sue mani. Quindi la conciliazione tra queste due verità necessariamente ci deve essere ancorché a noi resti misterioso il modo in cui avvenga.

Non bisogna poi confondere «certezza e infallibilità» con «determinazione e necessità». E' certo, per es., che ora parlo o scrivo, che ieri ho fatto questa o quella azione. Eppure liberamente ora parlo o scrivo così come liberamente ieri ho operato. Inoltre bisogna ricordare che la scienza divina (impropriamente detta prescienza perché tutto è presente a Dio) non muta la natura degli atti futuri rispetto a noi; come la nostra scienza degli atti presenti e passati non muta la loro natura e non li rende necessari. La scienza di Dio è eterna: il presente, il passato, il futuro sottostanno come presenti al suo semplicissimo intuito; ciò significa che tutte le azioni delle creature sono eternamente viste da Dio come già poste in sé stesse, nella loro attualità, conformemente alla loro natura, siano esse libere o necessarie. Non è dunque la prescienza divina che determina gli atti futuri, ma sono gli eventi futuri che, a nostro modo di parlare, determinano la scienza divina. Pietro non ha rinnegato Gesù perché Gesù l'aveva predetto, ma Gesù lo predisse perché vedeva che Pietro l'avrebbe rinnegato.

Bibliografia.

Zacchi, *L'uomo*, Vol. I, Roma, Ferrari; Gutberlet, *L'uomo, le sue origini e il suo sviluppo*, Torino, SEI.

LEZIONE XV

L'immortalità dell'anima umana

Non meno importante della precedente e con essa intimamente legata è la questione dell'immortalità. L'uomo non muore tutto. La sua parte principale, che è l'anima, ha avuto principio ma non avrà fine: essa vivrà eternamente.

1. Nozioni preliminari.

Immortale è ciò che non muore. Parlando di immortalità dell'anima umana intendiamo parlare di un'immortalità reale e personale, che si distingue dall'immortalità:

a) metaforica, come sarebbe il continuare a vivere nella memoria dei posteri, nei monumenti o nelle opere lasciate in retaggio. È l'immortalità di cui parlava Orazio quando esclamava: *Non omnis moriar (...) Exegi monumentum aere perennius*".

b) panteistica, per cui l'anima, che non sarebbe altro che un'emanazione dell'essere divino, tornerebbe a risolversi in esso, perduta ogni memoria e coscienza individuale.

A questa immortalità panteistica si riduce l'immortalità dello Spirito di cui parlano gli idealisti, come ad esempio il Gentile: "La sola immortalità alla quale si possa pensare ed alla quale si è sempre pensato affermando l'immortalità dello Spirito, è l'immortalità dell'io trascendentale, non quella dell'io empirico" (Teoria generale dello spirito, 1924, p. 128).

L'immortalità reale e personale è di tre specie:

1) essenziale o assoluta, propria dell'essere che assolutamente non può per alcuna causa venire meno. Questa immortalità è propria dell'essere necessario cioè di Dio;

2) gratuita, propria dell'essere che naturalmente dovrebbe morire, ma che per privilegio è da Dio conservato eternamente, come sarà il nostro corpo dopo la risurrezione finale;

3) naturale, intermedia fra le altre due, propria dell'essere che naturalmente esige di vivere sempre, non avendo in sé nessun principio di corruzione o distruzione. Noi affermiamo essere propria dell'anima questa terza immortalità, l'immortalità naturale. Negatori dell'immortalità sono tutti gli avversari delle tesi precedenti (fenomenisti, materialisti, positivisti, ecc.) che dicono che la nostra tesi per lo meno non è una conclusione scientifica, non potendosi scientificamente dimostrare. Rispondiamo che è vero che la nostra affermazione non è soggetta all'esperienza, e non si può quindi dimostrare con metodi sperimentali. Tuttavia è scientifico non soltanto questo, ma è scientifica ogni conclusione che, partendo dai dati positivi, l'intelletto deduce ragionando.

2. Le prove dell'immortalità.

1) Argomento ontologico. L'anima umana è naturalmente indistruttibile; dunque è naturalmente immortale. La distruzione infatti potrebbe avvenire: a) per dissoluzione o disgregazione di parti, come si distrugge un edificio, un corpo, un minerale, un composto chimico. Un oggetto qualsiasi cessa di esistere come tale se lo si scompone negli elementi costituenti, un organismo vivente muore quando le sostanze che lo compongono non possono più stare insieme; b) per la distruzione di un altro essere da cui il primo intrinsecamente dipende, come la bellezza di un quadro, per la distruzione della tela su cui è dipinto, l'anima del bruto, per la distruzione del corpo; c) per annichilazione.

Orbene, l'anima umana non può venir meno: perché: a) non ha parti, è semplice e spirituale; b) è intrinsecamente indipendente dal corpo, cioè spirituale; c) nessuna forza naturale può annichilirla. In natura nulla si crea, nulla si distrugge - ripetono gli scienziati da Lavoisier in poi. Creare, cioè produrre dal nulla, e annichilire, cioè ridurre al nulla, è opera di Dio solo. Dio dunque parlando in termini assoluti, potrebbe annichilire l'anima (quel Dio che i negatori dell'immortalità non ammettono); ma siamo certissimi che Dio non lo farà, perché Dio non distrugge le leggi della natura che Egli stesso ha creato.

2) Argomento teleologico.

L'uomo naturalmente desidera la felicità perfetta e quindi l'immortalità. Dunque è naturalmente immortale. a) L'uomo desidera la felicità perfetta: appare evidente dal costante suo modo di agire e dal testimone della coscienza.

b) La desidera naturalmente. Questo desiderio, infatti, è universale, costante e irresistibile in tutti gli uomini. Dunque la causa da cui ha origine questo desiderio deve essere anch'essa universale e costante per essere proporzionata all'effetto. Ma nell'uomo di universale e costante vi ha solo la natura umana; dunque questo desiderio ha origine nella stessa natura, è veramente naturale. Egli, quindi, c) naturalmente desidera l'immortalità, sia perché la felicità perfetta in questa vita non si trova, sia perché la felicità perfetta deve escludere ogni male; ma la morte, termine della felicità, è il massimo dei mali: dunque deve essere esclusa dalla felicità perfetta che perciò non deve avere fine. Dunque, d) l'anima che ha tale desiderio è immortale. Perché se questo desiderio è naturale, l'anima deve avere la capacità naturale di soddisfarlo. Così avviene in tutte le tendenze naturali, sia nell'animale che nell'uomo, quanto alla sua vita vegetativa e sensitiva; e in generale ciò si verifica in tutta la natura, ove non c'è organo senza funzione, funzione senza oggetto corrispondente. Tanto più questo deve valere per l'uomo, rispetto alla sua parte più nobile, ai desideri della sua anima spirituale, altrimenti l'uomo sarebbe nello stesso tempo il più perfetto e il più infelice degli esseri.

3) Argomento morale.

La legge naturale esige una sanzione perfetta. Ma questa non c'è se l'anima non è immortale. Dunque l'anima dell'uomo è immortale. Che la legge naturale esiga una sanzione perfetta, è chiaro: un legislatore che efficacemente voglia l'osservanza della legge, deve stabilire una sanzione proporzionata contro i violatori di essa, altrimenti si rende ridicolo con la sua legge che tutti potranno impunemente violare. Orbene, Dio, supremo legislatore e infinitamente sapiente e giusto, vuole l'osservanza della legge naturale; dunque deve avere stabilito per essa una sanzione proporzionata. Ma questa sanzione non si dà in questa vita; la storia e l'esperienza ci mostrano troppo chiaramente come sulla terra spesso trionfa il vizio ed è calpestata la virtù. Dunque si deve dare nell'altra vita: dunque l'anima deve sopravvivere al corpo per passare a questa nuova vita, la quale deve durare sempre. Se infatti la vita futura avesse un termine, la sanzione non sarebbe perfetta né proporzionata, perché non sarebbe sufficiente a trattenere la volontà dell'uomo dalla colpa, né a rendere il premio conveniente a chi è rimasto fedele.

4) La voce dell'umanità.

Presso tutti i popoli, accanto al dogma della vita futura, troviamo il culto delle tombe, culto commovente e pieno di insegnamenti per chi sa interpretare gli atti pubblici dell'umanità religiosa. Il costume di deporre presso i sepolcri gli oggetti più necessari alla vita (cibi, vestiti, monete, armi), il libro dei morti (una specie di guida dell'altro mondo per le anime dei trapassati), il saluto rivolto al defunto al momento della sepoltura, stanno ad attestare la credenza ferma in una vita futura, benché spesso intesa ancora materialmente, credenza espressa talora in forme barbare, come quando sulle tombe dei defunti si uccidevano le mogli e i servi perché continuassero a prestare assistenza al marito e padrone. *Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium (...)* *Consensus omnium gentium lex naturae putanda est*". (Cicerone, *Tusc. I, 1*).

3. Alcune obiezioni.

1. Un essere finito non può essere infinito" (Strauss) e "ciò che esiste nel tempo, quale essere finito, passa col tempo" (Biedermann).

Rispondiamo che certamente ne segue che l'anima non può avere l'immortalità propria dell'essere che è infinito e fuori del tempo (eterno nel senso proprio) cioè l'immortalità essenziale o assoluta propria di Dio; ma noi parliamo dell'immortalità naturale che è possibile all'essere finito e che solo impropriamente si dice eternità.

2. L'idea dell'immortalità dell'anima deriva da Socrate e da Platone.

In realtà comincia da essi il tentativo di dare una dimostrazione filosofica dell'immortalità, ma la convinzione della sopravvivenza dell'anima rimonta alle origini del genere umano. "Anche gli uomini dell'età della pietra manifestano, con la cura dei cadaveri, l'innato istinto verso l'immortalità" (Schanz).

3. L'anima, nelle sue operazioni dipende dal corpo; se sopravvivesse al corpo non potrebbe operare, rimarrebbe in una completa inazione.

L'anima senza il corpo non può certamente né vegetare né sentire, ma può esercitare la sua attività principale, cioè l'attività spirituale (intendere e volere) per la quale solo estrinsecamente dipende dal corpo finché ad esso è unita.

4. Teosofia e spiritismo.

Qualcuno potrebbe pensare di trovare in queste dottrine una conferma della nostra affermazione. Lo spiritismo, infatti, ci mette in comunicazione immediata con le anime dei trapassati; è segno che essi non muoiono col corpo. La teosofia afferma che le anime si reincarnano più e più volte (anche centinaia); dunque l'anima non muore col corpo, ma almeno per un certo tempo sopravvive. Rispondiamo:

a) quanto allo spiritismo bisognerebbe innanzi tutto discernere quanto vi sia di verità nei fenomeni spiritici e quanto di inganno, e inoltre quanto abbia spiegazione nelle sole forze della natura e quanto invece richieda forze estranee e superiori alla natura. In tali casi si potrà e si dovrà ammettere l'intervento degli spiriti; ma considerando il modo con cui si svolgono i fenomeni spiritici, non è ammissibile la partecipazione degli spiriti buoni; è invece manifesta la partecipazione dello spirito cattivo, del demonio, che è padre della menzogna e la cui testimonianza è sempre sospetta, quindi priva di valore. Per questi motivi la Chiesa proibisce la partecipazione alle sedute spiritiche;

b) riguardo alla metempsicosi affermata dai teosofi, osserviamo che prima di tutto è un'affermazione gratuita, indimostrata e indimostrabile; inoltre naturalmente ci ripugna il fatto che dobbiamo scontare colpe commesse in un'altra vita e delle quali non abbiamo alcuna conoscenza (e i primi uomini di chi scontavano le colpe?); infine, la reincarnazione è filosoficamente impossibile non solo nei casi in cui l'anima di un uomo si reincarnerebbe nel corpo di un animale, dato che dei viventi essenzialmente diversi richiedono anime essenzialmente diverse, ma anche nel caso della reincarnazione in diversi corpi umani perché, come dimostra la filosofia scolastica, l'anima umana, individuata dal proprio corpo, potrà riunirsi ad esso nella risurrezione, ma non potrà mai informare un altro corpo e divenire un altro individuo.

Bibliografia.

Zacchi, L'uomo, Vol. II, Roma, Ferrari; Fell, L'immortalità dell'anima umana, Milano, Vita e Pensiero; Trapani, Immortalità, Astesano, Chieri.

Per lo spiritismo: Zacchi, Lo spiritismo e la sopravvivenza dell'anima, Roma, Ferrari; Petazzi, Spiritismo moderno, Trieste; Palmes, La Chiesa e lo spiritismo, Astesano, Chieri.

Per la teosofia: Busnelli, Teosofia, Roma, Civ. Catt.; Fracassini, voce Metempsicosi, Enc. Italiana; Palmes, La metempsicosi, Astesano, Chieri

LEZIONE XVI

L'esistenza di Dio

1. Introduzione. Il problema di Dio.

Salendo attraverso i vari gradi della vita ci siamo fermati a studiare l'uomo, la creatura che poggia sul vertice degli esseri materiali ed è al confine del mondo spirituale, anello di congiunzione tra lo spirito e la materia. Ma lo studio dell'uomo si completa in Dio. Egli infatti viene immediatamente da Dio, tende immediatamente a Dio, è costituito con un'anima spirituale fatta a Sua immagine e somiglianza. Dio perciò è coronamento e termine necessario del nostro studio filosofico.

Prima di tutto ci domandiamo: esiste Dio? Questione principalissima che si affaccia inesorabile alla mente di ogni uomo, e dalla cui soluzione molte altre questioni dipendono.

Essa è tuttora al centro della filosofia, come apparve in un recente Congresso filosofico (Firenze 1940) ove, contro alcuni pochi (come Fazio, Allmayer e Calogero) i quali dicevano che il problema di Dio è ormai superato e non interessa più perché ciò che oggi interessa è l'estetica, l'economia e la politica, fu invece affermata e difesa la vitalità di questo problema centrale da parte dei numerosi filosofi presenti, pur nella varietà delle opinioni e nella diversità del linguaggio. Ma, se il problema è sempre vivo e attuale, purtroppo i filosofi non si accordano nella soluzione. Mentre l'umanità dalle sue origini, come dimostreremo naturalmente guidata dalla ragione che la fede confermava, ha affermato l'esistenza di Dio e gli ha sempre innalzato altari e templi, ed anche l'umanità di oggi, ove la violenza non lo impedisce, manifesta la sua comune credenza in Dio, non sono mancati e non mancano pensatori che negano l'esistenza di Dio: da Democrito, che per primo pronunciò la frase fatale: "Non est Deus naturae immortalis" agli odierni negatori di Dio, quale il Rensi, che si assumeva l'ardua e vana fatica (tanto evidenti sono gli argomenti in contrario) di fare un'Apologia dell'ateismo, (Roma, Formiggini), opera nella quale la facilità e piacevolezza dell'eloquio non riesce a nascondere la fragilità e l'inconsistenza delle argomentazioni.

Platone, nel X libro delle Leggi scriveva: "Come si può senza indignazione vedersi ridotti a provare l'esistenza di Dio?". Eppure, di fronte all'ateismo militante è necessario dare e ripetere la dimostrazione, sia per confutare l'avversario, sia per confermare il credente di fronte al dubbio imprudente che talora può affiorare alla sua coscienza nelle alterne vicende della vita.

Per evitare fin dal principio ogni equivoco, avvertiamo che quando diciamo Dio, con questo nome augusto, "la più grande parola del linguaggio umano",

intendiamo un Essere supremo, personale, distinto dal mondo, dal quale tutto l'universo dipende.

2. Avversari.

A) Negano l'esistenza di Dio:

1) I materialisti. Essi affermano: tutto è materia, tutto viene dalla materia e ad essa ritorna. Ecco la dottrina che deve sciogliere tutti gli enigmi, contentare tutti i bisogni, soddisfare a tutte le aspirazioni. Su una concezione materialistica della realtà si basa anche l'ateismo del Rensi che, nelle prime pagine della sua Apologia dell'ateismo, dà questa definizione dell'Essere: "Essere significa ciò che si può vedere, toccare, percepire. E' soltanto ciò che può essere visto, toccato, percepito" (pag. 15); e prosegue spiegando: "quel può non va inteso nel senso che esista solo ciò sopra cui sia effettivamente possibile mettere l'occhio e la mano, ma nel senso che anche quando questo fatto non possa accadere, pure la cosa che è deve possedere una natura tale per cui sia per sé suscettibile di essere vista, toccata, percepita" (pag. 15?16). Ora, siccome soltanto l'essere materiale ha tale natura, il Rensi conclude che Dio, come essere spirituale, non esiste. Ma, quanto categorica, altrettanto falsa è la definizione di essere data dal Rensi: al contrario, essere dice solamente ciò che esiste o può esistere, sia materiale, come il mondo che vediamo, sia spirituale, come per es. la nostra anima, di cui già dimostrammo l'esistenza nella lez. XII (1).

2) I monisti e panteisti, che dicono di ammettere Dio, ma lo identificano col mondo e quindi praticamente lo negano. A ragione disse il Gratre: "Il panteismo è l'ateismo più una menzogna". Si distingue il panteismo realistico di Scoto Eriugena, Giordano Bruno, Spinoza, ecc., e il panteismo idealistico della filosofia post-kantiana con Fichte, Schelling, Hegel, e in Italia con Croce, Gentile, Carabellese, ecc.

Il Gentile per es. scrive: "Dio non può essere tanto Dio che non sia lo stesso uomo" (2) e "Dio è spirito; ma è spirito in quanto l'uomo è spirito; e Dio e l'uomo nella realtà dello spirito sono due e sono uno; sicché l'uomo è veramente uomo soltanto nella sua unità con Dio (...) e Dio da parte sua è il vero Dio in quanto è tutt'uno con l'uomo che lo compie nella sua essenza"(3). E' vero che talora afferma la distinzione tra Dio e uomo, ma la spiega, piuttosto, come distinzione di termini astratti nell'unica realtà concreta che è la sintesi 4 secondo i principi dell'idealismo che abbiamo altrove esposto (Lez. VI).

Orbene il panteismo non è accoglibile, perché Dio, per sua natura infinito, immutabile e perfettissimo, non può identificarsi né con la realtà materiale né col nostro spirito che sono realtà finite, mutabili e imperfette.

3) Dubitano dell'esistenza di Dio anche gli agnostici, i quali dichiarano impossibile sciogliere razionalmente il problema religioso. La questione

dell'esistenza e della natura di Dio – affermano – supera le forze della nostra debole mente: Dio non può essere oggetto di scienza. L'agnosticismo – come dicemmo – è in fondo un atto di sfiducia nelle forze della ragione, sfiducia che nasce da una falsa concezione del valore e dei limiti della conoscenza razionale. Secondo questa impostazione, noi non possiamo oltrepassare il mondo sensibile, e siccome Dio non cade sotto l'esperienza sensibile, non lo possiamo in alcun modo raggiungere.

Nella lezione III abbiamo già confutato l'agnosticismo, mostrando come dalle cose sensibili possiamo razionalmente raggiungere una realtà sovrasensibile e lo vedremo meglio provando di fatto l'esistenza di Dio.

B) Affermano l'esistenza di Dio, ma appoggiandosi su falsi principi:

1) I fideisti, modernisti, ecc., che ritengono non potersi raggiungere Dio per la via del ragionamento, ma piuttosto per quella dei bisogni e delle aspirazioni della volontà e del cuore. Nel sentimento religioso dicono riscontrarsi un certo “intuito del cuore” per mezzo del quale l'uomo immediatamente entra in contatto con Dio e acquista, della esistenza di Lui e della Sua azione dentro e fuori di noi, una tale convinzione che supera ogni altra. Non neghiamo che motivi affettivi possano aiutare a raggiungere Dio, ma affermiamo che i motivi veramente validi e degni dell'uomo, essere ragionevole, per affermare Dio sono gli argomenti razionali, che conservano ancora tutto il loro valore assoluto.

2) I tradizionalisti; essi insegnano che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata dalla ragione se Dio stesso prima non ci ha già rivelato questa verità che gli uomini si tramandano di generazione in generazione. Anche in questo caso non neghiamo che la rivelazione e la tradizione facilitino all'uomo la conoscenza di Dio, ma rifiutiamo l'idea che la ragione umana sia incapace di dimostrare l'esistenza di Dio: anzi, il fondamento su cui deve poggiare la nostra affermazione di Dio sono precisamente gli argomenti della ragione.

3) Gli ontologisti, che vanno all'eccesso opposto e affermano che noi abbiamo la cognizione immediata di Dio, l'intuizione della sua essenza. Proposta dal Malebranche, questa dottrina fu difesa in Italia dal Gioberti e dal Rosmini. Ma fu condannata dalla Chiesa, perché non solo non abbiamo di fatto questa intuizione dell'essenza divina (come l'esperienza chiaramente ci insegna), ma neppure possiamo averla, essendo questa superiore alle forze della natura e dono da Dio concesso solo nella visione intuitiva ai Beati.

4) Quelli che, con S. Anselmo, Descartes, Leibnitz ecc., con un argomento detto a simultaneo, pretendono dedurre l'esistenza di Dio dall'analisi del semplice concetto di Dio.

S. Anselmo così ragionava: Dio è l'Essere di cui non se ne può concepire uno maggiore; ma se non esistesse, se ne potrebbe concepire un altro maggiore che abbia anche la perfezione dell'esistenza. Dunque Dio deve esistere. Ma a chi ben lo considera, appare che l'argomento prova solo che Dio deve essere

concepito come esistente; ma dal fatto che io debbo concepirlo come esistente, non ne segue che realmente esista. L'argomento di S. Anselmo fu ripreso e modificato da Descartes e da Leibnitz, ma rimane sempre inefficace. Infatti l'argomento avrebbe valore se noi avessi-mo un concetto proprio e intuitivo di Dio, ma siccome ne abbiamo solo un concetto improprio e analogico, ogni argomento che dai concetti si voglia dedurre implica un passaggio vizioso dall'ordine ideale al reale.

Noi vogliamo arrivare a Dio con la ragione, vogliamo dimostrarne l'esistenza, ma la sola dimostrazione valida è quella a posteriori, cioè dagli effetti alle cause. E' questa la vera via, che, unica, ci conduce sicuramente a Dio, la via degna dell'uomo dotato di ragione, la via additaci già da S. Paolo:

“Invisibilia enim Ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur” (Ep. ad Rom., 1, 20), raccomandata e consacrata autorevolmente nelle dichiarazioni solenni della Chiesa, nonché seguita costantemente non solo dai grandi apologeti cristiani, ma anche dai più illustri teisti di qualunque epoca, scuola e religione.

Considerando i fatti reali che cadono sotto la nostra esperienza sensibile, noi vedremo che non c'è modo di interpretarli razionalmente senza ammettere Dio, poiché:

- 1) la natura delle cose che costituiscono il mondo esige un Dio Creatore;
- 2) l'ordine che regna in tutto l'universo esige un Dio sapiente e ordinatore;
- 3) la voce di tutti i popoli proclama unanimemente un Dio supremo Signore.

Questi argomenti, studiati e discussi nel corso di lunghi secoli, hanno convinto le menti più elette dell'umanità; se certi moderni non ne percepiscono la forza, non è per difetto di luce della verità, ma per molte cagioni che, rendono le menti indisposte: tali sono le prevenzioni contrarie, la mancanza di attenzione, la scarsità di ingegno, l'affetto che l'intelletto lega, l'uso di seguire gli altri fra i quali si vive, il non volere essere trascinati a conseguenze temute e la particolare inclinazione a studi più materialmente determinati nei fatti storici e nei fenomeni sensibili, apprendendo quasi avvolto di nebbia tutto ciò che si presenta come ragione astratta”. (4).

Note.

- 1) Cfr. Valentini, La dottrina ateistica di G. Rensi, in *Civiltà Cattolica*, 1943, 3, p. 103 ss.
- 2) *Teoria generale dello Spirito*, Bari, Laterza, p. 45.
- 3) Cfr. *La mia religione*, Firenze, Sansoni.
- 4) Mattiussi, *Veleno kantiano*.

Bibliografia.

Ballerini, *L'esistenza di Dio di fronte alla scienza e al pensiero moderno*, Firenze, Libr. Ed. Fiorentina;

Daffara, *Dio. Esposizione e valutazione delle prove*, Torino, SEI;

Farges, L'idea di Dio secondo la ragione e la scienza, Siena, S. Bernardino;
Franchi, Ultima critica, Vol. III, Milano, Pal-ma;
Gaetani, Dio, Roma, Univ. Gregoriana, 1944;
Giovannozzi, Il problema dell'esistenza, Vol. I, Firenze, Calasanziana;
Marcozzi, Il problema di Dio e le scienze naturali, Brescia, Morcelliana;
Mattiussi, Credo in unum Deum, Milano, Tip. S. Giuseppe;
Sertillanges, Dio o niente?, Torino, SEI;
Zacchi, Dio, Vol. I, Roma, Ferrari.

LEZIONE XVII

L'esistenza di Dio (I: PROVA METAFISICA)

Prove metafisiche sono quelle che poggiano sui primi ed universali principi della ragione, che hanno quindi un valore assoluto e causano nella mente un'adesione perfetta che si dice appunto certezza metafisica. Gli argomenti metafisici, se ben compresi, costituiscono sempre la dimostrazione più bella e più solida dell'esistenza di Dio: perciò cominciamo da questi. Essi, solitamente, vengono proposti in varie forme; celebri sono le cinque vie di S. Tommaso (Summa theol., I, q. 2, a. 3) con le quali si prova l'esistenza di Dio, come primo motore immobile, prima causa incausata, essere necessario, essere perfettissimo, sapientissimo ordinatore. Non potendo svilupparle tutte, in questa lezione fisseremo il nostro sguardo sulla terza via, la più facile ed evidente, che brevemente si può riassumere nel seguente argomento.

1. L'argomento.

L'universo è un complesso di esseri contingenti. Ma l'essere contingente esige l'Essere necessario come sua prima causa. Dunque oltre l'universo esiste un Essere necessario, creatore dell'universo, che è appunto Dio.

Esaminiamo le singole proposizioni della nostra argomentazione:

1) L'universo è un complesso di esseri contingenti.

Noi scorgiamo nell'universo un'infinita quantità di cose: noi stessi, gli altri uomini, animali, piante, minerali di tante specie, composti di molecole, atomi, ecc., che costituiscono la terra, il sole, gli astri, e così via. Tutti questi esseri non sono esseri necessari, perché essere necessario è quello che necessariamente è (quindi non può non essere) e che necessariamente è quello che è (quindi non può mutarsi). Invece tutte le cose che compongono l'universo sono mutabili e di fatto continuamente mutano. I viventi nascono, crescono e muoiono; e durante la loro vita si evolvono e si modificano sempre. Le sostanze inorganiche anch'esse sono soggette a continue trasformazioni. Inoltre a nessuna delle cose che costituiscono il mondo compete l'essere in modo che le ripugni intrinsecamente il non essere. Dunque tutti gli esseri che costituiscono l'universo sono contingenti, cioè possono essere e non essere e, quando sono, possono modificare accidentalmente il loro modo di essere.

2) Ma l'essere contingente esige l'Essere necessario come sua prima causa.

Infatti essere contingente, come abbiamo detto, significa che può essere e non essere, essere in un modo ovvero in un altro; il che vuol dire che quella cosa non è di natura sua determinata ad essere, ma di natura sua è indifferente all'essere e al non essere. Per esempio alla natura dell'uomo appartiene la

razionalità (per cui un uomo senza razionalità è assurdo) ma non appartiene alla natura dell'uomo la bontà, per cui può essere buono e cattivo, e molto meno appartiene alla natura dell'uomo l'esistenza, per cui ogni uomo è, ma non era e non sarà; vive, ma è nato e morirà.

Se per sua natura l'essere contingente è indifferente ad essere e a non essere, vuol dire che non ha in sé la ragione sufficiente della propria esistenza, cioè non ha in sé quello che è necessario e sufficiente per poter esistere; ed allora è chiaro che questa sua esistenza deve averla ricevuta da un altro, cioè ci deve essere un altro ente che sia la ragione sufficiente della sua esistenza, la causa che l'abbia determinato ad essere. Questa causa che l'ha determinato ad essere o è un essere contingente o è un essere necessario. Se è contingente, neppure esso ha in sé la ragione sufficiente della propria esistenza, che perciò deve essere causata da un altro essere; e riguardo a questo si riproduce la medesima questione. Orbene non si può procedere all'infinito nella serie delle cause essenzialmente subordinate, altrimenti si avrebbe una serie infinita di anelli che stanno sospesi senza un fulcro di attacco, si avrebbe, cioè, una serie infinita di specchi che riflettono la luce senza un corpo per sé lucente, una somma di zeri che, per quanto prolungata, non può dare l'unità.

3) Dunque ci deve essere un essere necessario, che abbia in sé la ragione sufficiente del proprio essere e che sia ragione sufficiente di tutti gli altri, causa prima dell'universo. Ed allora è evidente la conclusione: oltre l'universo esiste un Essere necessario, creatore dell'universo, che è appunto DIO.

2. Il principio di causalità.

L'argomento, come si vede, è fondato sopra il principio di causalità, che si può e si suole esprimere in vari modi; il più esatto è: ogni ente contingente è causato. Questo principio, salvo rare eccezioni, era comunemente ammesso sia nella filosofia antica (Platone, Aristotele), sia nel Medio Evo (S. Tommaso) come principio di per sé evidente, che non esigeva lunghe dimostrazioni per essere giustificato. Nella filosofia moderna, quando cominciarono a sorgere i pregiudizi critici sul valore delle nostre cognizioni, si cominciò a negare valore oggettivo anche al principio di causalità; lo si disse frutto dell'abitudine di associare i fenomeni successivi (Hume), ovvero lo si considerò come giudizio sintetico a priori (Kant), e quindi legge della mente che non può pensare in altro modo, ma il cui valore non oltrepassa il campo fenomenico.

Noi invece sosteniamo che il principio di causalità, nonostante tutte le critiche che se ne sono fatte, conserva il suo pieno e assoluto valore. Infatti, come già dicemmo, ogni ente contingente, appunto perché contingente, non ha in sé la ragione sufficiente della propria esistenza; dunque se esiste ci deve essere un altro ente che sia la ragione sufficiente del suo esistere, in quanto ripugna che possa esistere qualcosa senza che si dia ciò che è necessario e sufficiente perché

possa esistere. Questo, il nostro intelletto lo afferma non per cieca necessità soggettiva e a priori, ma perché vede che così esige la natura delle cose stesse. Il mio intelletto vede bene: allora il principio di causalità è vero ed ha valore oggettivo; oppure vede male: allora non posso fidarmi del mio intelletto, non avranno più valore i miei ragionamenti, ma neppure quelli dei miei avversari che argomentano contro di me, utilizzando quello stesso intelletto. Il risultato, quindi, sarebbe lo scetticismo universale e la negazione di ogni scienza, che si fonda sul principio di causalità.

Né è difficile rispondere alle suindicate obiezioni mosse sia dagli empiristi con Hume, sia dai criticisti e dagli idealisti con Kant.

a) Hume così argomenta: è oggettiva soltanto quella cognizione che è attinta dai sensi; ma i sensi percepiscono soltanto la successione dei fenomeni, non il nesso causale; per esempio coi sensi io percepisco che dopo aver messo l'acqua sul fuoco l'acqua è calda, ma l'influsso del fuoco nell'acqua non lo percepisco: quindi il concetto di causa non ha un valore oggettivo, ma è qualcosa di soggettivo dovuto all'abitudine di associare i fenomeni successivi. Vedo che l'acqua, dopo essere stata messa sul fuoco, è sempre calda, perciò dico che il fuoco ha scaldato l'acqua.

Rispondo: è falso che la nostra conoscenza oggettiva sia limitata solo a quello che percepiamo direttamente coi sensi, perché oltre ai sensi abbiamo l'intelletto, col quale legittimamente possiamo valicare i confini del mondo fenomenico, come abbiamo dimostrato nella lezione III. Inoltre è falso che l'esperienza ci dia soltanto la successione dei fenomeni, perché per esempio l'esperienza interna ci dice qualcosa di più: quando alzo un peso, non percepisco soltanto il mio toccare il peso e poi l'alzarsi del peso, ma anche lo sforzo che faccio per alzare il peso, la mia attività, la mia causalità. Infine osservo che se la legge causale fosse dovuta all'abitudine di associare i fenomeni successivi, dovremmo sempre affermare un nesso causale ogni volta che vediamo una costante successione di fenomeni e dire, per es., che la notte è causa del giorno perché costantemente lo precede, mentre tutti riconosciamo che si tratta di un sofisma: *post hoc, ergo propter hoc*.

b) Kant, nelle sue argomentazioni, così procede: il principio di causalità è un principio universale e necessario (ogni ente che cominci ad esistere deve essere causato). Ma tutta la nostra conoscenza sensiva è conoscenza di enti singolari e contingenti, i quali possono darci materia per giudizi a loro volta particolari e contingenti, e non per principi universali e necessari. Il principio di causalità, quindi, è una legge stabilita dalla mente, e non attinta dalla realtà: ha quindi un valore soggettivo, non oggettivo.

Rispondo: è vero che tutte le cose che conosciamo con i sensi sono singolari e contingenti ma, come abbiamo già osservato, oltre ai sensi abbiamo l'intelletto, col quale possiamo penetrare l'intima natura delle cose e scoprire le leggi universali e necessarie che regolano la realtà. Gli uomini che conosco sono

singolari e contingenti, ma penetrando la loro natura vedo, per es., che la razionalità appartiene alla loro essenza, mentre non appartiene alla loro essenza la bontà e allora, mentre non posso dire che tutti gli uomini sono necessariamente buoni, posso bensì dire che tutti gli uomini sono necessariamente ragionevoli, anche se di fatto non sempre ragionano, e la mia affermazione universale e necessaria ha pieno valore oggettivo, perché non stabilita dalla mia mente, ma attinta dalla natura della realtà; in questo caso dalla natura dell'uomo. Lo stesso può dirsi del principio di causalità, affermato dalla mente non aprioristicamente, ma dopo aver veduto che l'esigenza di una causa è qualcosa che appartiene all'essenza dell'ente contingente e che perciò ogni ente contingente ha necessariamente una causa; il principio di causalità ha dunque pieno valore oggettivo.

3. Il principio di causalità e la fisica moderna.

Anche fisici moderni hanno impugnato il principio di causalità e hanno affermato: “Il principio di causalità, che ritenevasi stesso a base inamovibile della nostra scienza, crolla nella fisica atomica; la natura, nei suoi processi elementari, non si lascerebbe più seguire coi consueti concetti di determinismo presi dalla meccanica macroscopica, e l'uomo non vi trova più che la legge del caso”. Così il Castelfranchi nella prima edizione della sua Fisica moderna (1) e insieme a lui i sostenitori più spinti dell'indeterminismo, benché nelle successive edizioni dell'opera abbia sentito il bisogno di attenuare le espressioni e di ammettere la possibilità che dietro le leggi statistiche vi siano leggi nascoste alle quali obbediscano i singoli corpuscoli, esista dunque una nascosta causalità (2).

Ma il contrasto è apparente, non reale, e dovuto più che altro ad una confusione di termini. Ci pare infatti di poter riassumere l'argomentazione dei fisici moderni contro il principio di causalità nei termini seguenti: il principio di causalità si identifica col principio di determinazione della fisica classica. Ma tale principio è stato superato dal principio di indeterminazione della fisica moderna. Dunque anche il principio di causalità è superato e non ha più valore. Rispondiamo che il principio di causalità si distingue nettamente sia dal principio di determinazione della fisica classica, sia dal principio di indeterminazione della fisica moderna, e non è in contrasto né con l'uno né con l'altro. Infatti:

a) Principio di causalità e principio di determinazione si distinguono perché il principio di causalità afferma solamente che ogni effetto (ogni nuovo fenomeno) deve avere necessariamente una causa, ma non dice quale sia la

causa né se la causa abbia necessariamente prodotto quell'effetto. Invece il principio di determinazione afferma che conoscendo l'effetto io posso conoscere la causa che l'ha prodotto, e conoscendo la causa io posso conoscere gli effetti che produrrà. Come si vede, il principio di determinazione dice molto più del principio di causalità; da esso quindi si distingue, però lo suppone e ad esso non si oppone.

b) Principio di causalità e principio di indeterminazione si distinguono in quanto il principio di indeterminazione della fisica moderna afferma che, essendo imperfetta la nostra conoscenza delle particelle subatomiche (elettroni, ecc.), non abbiamo modo di determinare con precisione, per es., la posizione e lo stato di movimento dei singoli corpuscoli, non possiamo conoscere e quindi neppure prevedere con certezza i fenomeni che seguiranno, ma solo con una maggiore o minore probabilità; in altre parole, non potendo noi nel mondo subatomico conoscere perfettamente la causa, non possiamo prevederne con certezza gli effetti. Orbene, se questa affermazione può contrastare col principio di determinazione (nel senso che tale principio non può essere da noi applicato al mondo subatomico), in nessun modo esso contrasta col principio di causalità, secondo il quale i fenomeni, anche nel mondo subatomico, devono avere una qualche causa, sia che la conosciamo sia che non la conosciamo; e che tali fenomeni abbiano una causa, nessun fisico l'ha mai negato né mai lo negherà. Negarlo, infatti, sarebbe negare non solo il principio di causalità, ma rinnegare la scienza medesima, la quale, come dice la sua stessa definizione, è la conoscenza dei fenomeni mediante le cause che li hanno determinati (3).

4. Alcune obiezioni.

1) La materia è eterna, dunque non è causata.

Rispondiamo in tal modo: che la materia sia eterna è affermazione gratuita, la scienza non lo dimostra, anzi la scienza sembra provare il contrario, se è vera la legge di entropia (trasformazione progressiva di tutta l'energia in calore, pur restando quantitativamente costante). Ma anche dato e non concesso che la materia sia eterna (il che per la Rivelazione sappiamo non essere vero), il nostro argomento conserva tutto il suo valore. Noi non diciamo infatti: il mondo ha avuto inizio, dunque è stato causato, ma: il mondo è contingente, dunque è creato. Se esiste ab aeterno, ab aeterno deve essere creato.

2) Ma forse la materia stessa è l'ente necessario ragione sufficiente di tutte le cose che costituiscono l'universo.

Così rispondiamo: è assurdo che la materia sia l'ente necessario, poiché essa:

a) è imperfetta, incapace di essere la causa adeguata delle perfezioni che si trovano nell'universo (moto, vita, intelligenza, ecc.), perché nessuno può dare quel che non ha;

b) è mutabile, mentre l'essere necessario è assolutamente immutabile in quanto determinato dalla sua essenza ad essere quello che è: mutabilità comporta contingenza;

c) è composta; le singole parti della materia sono contingenti (non ripugna infatti che questa o quella parte non esista), ma una somma di contingenti non dà il necessario, come una somma di zeri non dà l'unità.

3) Infinito e finito, Dio e mondo non possono coesistere. “ Dio, per essere lui, rende impossibile il mondo e non può far essere o lasciar essere questo senza rinunciare a sé medesimo” (4).

A questa obiezione già abbiamo risposto nella lezione IV. L'essere Dio infinito non impedisce che ci siano creature finite che partecipino della sua perfezione, come, per es., l'averne un sovrano assoluto tutto il potere, non impedisce che ci siano altri nel regno che partecipino del suo potere.

Note.

1) Castelfranchi, Fisica moderna, 1a ed., Milano, Hoepli, p. 583.

2) Fisica moderna, 5a ed., pp. 528-529.

3) Cfr. Marozzi, Il problema di Dio e le scienze naturali, Milano, Bocca, p. 20; Martegani, Dal rigido determinismo al principio di indeterminazione, in Civiltà Cattolica, 1938, 3, p. 432 ss. e 4, p. 116 ss.

4) Gentile, I problemi della Scolastica.

Bibliografia.

Vedi la bibl. della lezione precedente.

LEZIONE XVIII

L'esistenza di Dio (II: PROVA FISICA)

Uno dei fenomeni che più colpisce chi si pone a contemplare lo spettacolo della natura è l'ordine che vi riluce, ordine meraviglioso e costante. Di qui la mente arguta della gente semplice trae uno degli argomenti più profondi per risalire a Dio, argomento che lo scienziato analizza e perfeziona dandogli forma di rigorosa dimostrazione scientifica. Così provarono l'esistenza di Dio Platone, Aristotele, Cicerone fra i pagani; così nei tempi cristiani usarono questo argomento i primi apologeti, i Padri lo ampliarono eloquentemente e S. Tommaso lo espose in forma nitida e rigorosa nella sua Summa, così come tutta la sua scuola lo espose e lo difese. Anche i razionalisti ne sentirono la forza. Voltaire diceva: «L'universo mi imbarazza e io non posso sognare che questo orologio esista e non abbia orologiaio».

L'argomento si può brevemente compendiare nel seguente modo: nella natura esiste un mirabile ordine teleologico. Dunque necessariamente esiste una suprema intelligenza ordinatrice. Ma questa intelligenza ordinatrice deve essere anche creatrice dell'universo. Dunque esiste un Dio creatore e ordinatore dell'universo.

Esaminiamo ora le singole affermazioni.

1. L'ordine cosmico.

Esso ci appare chiaramente considerando la scala degli esseri dai più semplici ai più complessi.

1) Regno vegetale. Un piccolo seme: uno dei tanti di quei minuscoli granellini sparsi nella natura: quale mirabile ordine nella sua struttura, nel suo progressivo sviluppo, nella formazione della pianta! Per es., la disposizione delle foglie lungo il picciolo secondo un ciclo determinato in modo da ricoprirsene il meno possibile e che tutte possano ricevere la maggior quantità di luce. «Se voi mi volete salvare da una miserabile morte – scriveva Darwin ad un botanico – ditemi perché l'angolo fogliare è sempre di $1/2$, $1/3$, $2/5$, $3/8$ (...) e non mai diverso. Basterebbe questo solo fatto per fare impazzire l'uomo più tranquillo». Disposizioni non meno complesse e sapienti si trovano nei fiori per favorire l'impollinazione di piante diverse e impedire l'autofecondazione, che sarebbe nociva alla specie per il manifestarsi di caratteri difettosi; disposizioni ancor più

mirabili per assicurare, ottenuta la fecondazione e la formazione dei semi, la disseminazione in modo che non cadano tutti in un terreno sterile e ombroso, ma siano trasportati in terreno adatto e sia assicurata la sopravvivenza della specie.

2) Regno animale, dai più minuscoli viventi ai più complessi ed evoluti. La struttura dell'organismo, i vari organi della nutrizione, della riproduzione, del movimento, della sensazione; la loro adattabilità secondo l'ambiente e le circostanze o nei casi di malattia; tutto ciò presenta un evidente finalismo. I mirabili istinti in virtù dei quali gli animali agiscono e operano con tanta sicurezza, precisione e perfezione di mezzi, risolvendo con la massima semplicità i problemi più difficili: le formiche (organizzazione del lavoro), le api (la struttura dell'alveare), i ragni (l'ingegnosa costruzione della tela), gli uccelli (il nido, la cura della prole), e così via.

3) L'uomo. Il corpo e le sue parti: sono milioni di cellule differenziate fra loro, riunite in tessuti diversi che formano i vari organi, ciascuno dei quali sapientemente costituito per la sua funzione che esercita spontaneamente, naturalmente, senza che ce ne accorgiamo. La mirabile struttura dei singoli organi; l'orecchio, l'occhio (Newton diceva che chi ha fatto l'occhio dell'uomo doveva conoscere bene le leggi dell'ottica), ecc. Il grande anatomista americano Alexis Carrell, in un libro che ebbe grande successo, L'uomo, questo sconosciuto, cita molti esempi di tali meraviglie nel corpo umano e conclude: «L'esistenza di una finalità nell'organismo è innegabile: tutto avviene come se ogni organo conoscesse i bisogni presenti e futuri dell'insieme e si modificasse secondo questi».

4) La terra. La sua posizione rispetto al sole (per una temperatura conveniente alla vita); il duplice moto di rotazione e di traslazione (per l'avvicinarsi dei giorni e delle notti, per l'alternarsi delle stagioni a vantaggio dei viventi); le terre glaciali e la zona torrida (per i dislivelli di temperatura necessari per le correnti benefiche dell'aria e degli oceani), ecc.

5) L'universo. Gli astri: il loro numero, la loro grandezza, la loro distanza, i movimenti che compiono, ecc.

I vari regni della natura sono l'uno all'altro subordinati armonicamente per il bene universale. Ordine e subordinazione hanno sempre colpito i più geniali osservatori. Già Aristotele scriveva: «Tutto nell'universo è sottoposto a un determinato ordine (...) Le cose non vi sono disposte in modo che una non abbia alcun rapporto con l'altra, che anzi tutte sono in relazione fra loro, concorrono

con perfetta regolarità ad un unico risultato. Si verifica nell'universo quello che vediamo in una casa ben governata».

2. L'argomento.

Nell'universo, considerato nelle singole sue parti come nel suo complesso, vi è un'evidentissima ordinazione dei mezzi ai fini prossimi, e dei fini particolari ai fini superiori e di questi al fine generale che è il bene del tutto.

a) Ordinare i mezzi al fine è proprio del solo intelletto. Infatti, per adattare qualche cosa al fine è necessario conoscere il fine, la natura del mezzo che si impiega e la relazione che passa tra il mezzo e il fine. Ma conoscere tutto questo è solo degli esseri intelligenti. Quindi la finalità non può spiegarsi se non si ammette una mente ordinatrice; perciò l'universo, così mirabilmente ordinato, esige una mente ordinatrice (la mente o nous di Anassagora). L'argomento è semplicissimo; come dinanzi a un orologio, a una statua, ad una macchina, l'intelletto non può rifiutarsi -dall'affermare l'esistenza di un'intelligenza che è la causa di quell'ordine, quanto più dinanzi all'universo così complesso e tuttavia ordinato.

b) Ma questa intelligenza ordinatrice non è nell'universo. Infatti, non può essere nella materia inorganica, né nelle piante, né negli animali, in quanto tutti esseri materiali, mentre l'intelligenza, come vedemmo nella lezione XII, è prerogativa dell'essere spirituale. Neppure può trattarsi dell'intelligenza dell'uomo, perché l'ordine del mondo esisteva prima che esistesse l'uomo, e l'uomo è tanto lontano dall'essere ordinatore del mondo che si considera genio chi ha scoperto (non creato) qualche nuova meraviglia già esistente nell'universo. Dunque, l'intelligenza ordinatrice del mondo è l'intelligenza di un Essere spirituale distinto dall'universo.

c) Ma dobbiamo ancora osservare che l'ordine dell'universo non è puramente un ordine estrinseco e accidentale, bensì intrinseco ed essenziale, che risulta dalla natura stessa delle cose; per cui, chi ha ordinato il mondo deve averlo anche creato, deve avere costituito in quel determinato modo e per quel determinato fine tutti gli esseri che lo compongono e le loro parti. Dobbiamo dunque concludere che il supremo ordinatore del mondo è anche il creatore dell'universo, è Dio. Esiste dunque un Dio creatore e ordinatore dell'universo.

Così, questa è la conclusione di tutti i grandi scienziati che non chiudono gli occhi dinanzi alle bellezze dell'universo e che fanno, spogliandosi dei pregiudizi, guardare in faccia la verità. Il grande naturalista Linneo diceva: «Il Dio eterno, il Dio immenso, sapientissimo e onnipotente è passato dinanzi a me.

Io non l'ho veduto in volto, ma il riverbero della sua luce ha ricolmato di stupore l'anima mia. Io ho studiato qua e là le tracce del suo passaggio nelle creature e in tutte le sue opere, anche le più piccole, le più impercettibili: quale forza, quale sapienza, quale immensa perfezione»; Newton: «L'astronomia trova ad ogni passo la traccia dell'azione di Dio»; e finalmente ecco come Keplero terminava la sua opera: «Ti ringrazio, o mio Creatore e Signore, di tutte le gioie che mi hai fatto gustare nell'estasi in cui mi ha rapito la contemplazione delle opere della Tua mano. La grandezza di queste io mi sono studiato di proclamare dinanzi agli uomini, e ho posto cura di far conoscere quanta sia la Tua sapienza, la Tua potenza, la Tua bontà».

3. Obiezioni.

1) Al giorno d'oggi, per gli spiriti che hanno familiarità con la vera filosofia, i cieli non cantano se non la gloria di Ipparco, di Keplero e di Newton. Così Comte e i positivisti.

Risposta: gli astronomi si limitano a scoprire le leggi della natura, ma non le costituiscono. Forse che colui il quale ha compreso sufficientemente il meccanismo di un orologio nega l'orologiaio per spiegarne l'origine?

2) Le cose agiscono in tal modo e con tale ordine per intima necessità di natura.

Risposta: questa è una semplice constatazione di fatto, ma non la spiegazione del perché. Anche la macchina artificiale esegue necessariamente i suoi movimenti, ma il disporre la macchina in tale modo è dovuto alla sapienza e al volere dell'artefice che l'ha congegnata.

3) I materialisti ricorrono al caso. Il fortuito cozzare degli atomi per tempo infinito ha potuto produrre quest'ordine di cose.

Risposta: il più elementare buon senso si rifiuta di accettare una simile spiegazione. Chi per esempio potrebbe ammettere che la Divina Commedia di Dante o l'Iliade di Omero sono sorte per un casuale incontrarsi di lettere dell'alfabeto? Ma, oltre al buon senso, sono le stesse leggi del caso che depongono in favore della finalità e dell'intelligenza ordinatrice. Il calcolo delle probabilità dimostra che una combinazione casuale ha tanto maggiore probabilità di riuscita quanto più è semplice, e tanto minore quanto più è complessa; in tal caso, accanto alla combinazione fortunata, quale cumulo di tentativi che falliscono! Ebbene, ogni organo nella natura è un insieme enormemente complesso di elementi: secondo le leggi del caso quanto rare dovrebbero essere le combinazioni fortunate di organi adatti alle funzioni

accanto al numero grandissimo di combinazioni mal riuscite, di tentativi falliti, di organi senza funzione! Nella natura, invece, avviene esattamente il contrario: tutti gli animali, per esempio, dai più semplici al capolavoro della natura, cioè l'uomo, hanno organi complessi e diversi, ma tutti adatti allo scopo e alla funzione che compiono. Insomma, l'ordine che esiste nell'universo è essenzialmente opposto al risultato del caso: le cose che succedono bene per caso sono poche e rare, mentre l'ordine che esiste nell'universo è universale e costante. Paolo Enriques, nella sua opera *Il problema della vita* termina il capitolo sul finalismo con queste parole: «Il finalismo è evidente; negarlo significherebbe negare l'esistenza stessa della vita degli animali e delle piante. E se questo carattere finalistico della vita è dovuto ai capricci del caso, che ha fatto le cose così, ricorderò la frase del vecchio maestro che diceva: il caso, ragazzi miei, è qualche cosa che l'uomo non è riuscito a spiegare».

4) Nel mondo ci sono cose inutili, nocive e disordinate. Dunque ...

Risposta: l'universo racchiude ancora troppe incognite perché possiamo giudicare della finalità di tutti gli esseri. Tante cose nella natura e nello stesso organismo umano sembravano un tempo inutili, dannose e disordinate mentre oggi, col progredire della scienza, appaiono avere la loro finalità ed occupare degnamente il loro posto nella natura. Del resto, qualche male o disordine potrà provare che il mondo potrebbe essere migliore, ma non distruggere l'ordine mirabile che è in esso e che incessantemente canta la gloria di Colui che tutto move (Dante).

Bibliografia.

Vedi la bibl. della lez. XVI.

LEZIONE XIX

L'esistenza di Dio (III: PROVA MORALE)

Alla voce della ragione, che proclama l'esistenza di Dio, al concerto armonico della natura, che canta la gloria del suo Creatore, si unisce la testimonianza del genere umano, che con plebiscito solenne dà testimonianza a favore della divinità. Analizziamo il fatto, poi ne vedremo il valore probante.

1. Il fatto. Tutti i popoli della terra hanno sempre ammesso l'esistenza di Dio.

1) I popoli antichi.

a) Lo attestano le esplicite affermazioni degli antichi scrittori. Cicerone: «Nessuna nazione è così grossolana e così selvaggia che non creda all'esistenza degli Dei, anche quando si inganni sulla loro natura». E Plutarco: «Percorrendo la terra voi potrete trovare città prive di mura, di palazzi, di scuole, di teatri, di leggi, di arti e di monete (...) ma una città priva di templi, una nazione senza Dei, un popolo che non preghi (...) nessuno l'ha veduto mai».

b) Così attestano anche i numerosi monumenti religiosi che sono giunti fino a noi. Le antiche e gloriose civiltà degli Assiro-Babilonesi, degli Egiziani e dei Greci sono sparite per sempre, travolte nel vortice del tempo, ma ancora rimangono i segni eloquenti della loro religiosità: edifici religiosi, statue, inni alle divinità.

c) E' vero che l'idea razionale dell'ente supremo è spesso alterata per i miti che l'immaginazione vi ha aggiunto, ma sotto questa veste talora stravagante del sentimento e della fantasia, vi è un substrato costante, razionale, universale, che testimonia a favore della divinità, anzi di una Divinità suprema e unica. Questa si chiama Ammon-Ra nell'Egitto, Brahma in India, Assur a Ninive, Mardouk in Babilonia, Baal in Francia, Ormuzd in Persia, Zeus in Grecia, Jupiter a Roma, ecc.

d) Il fatto si estende anche agli uomini preistorici. Alcuni moderni scienziati (G. de Mortillet e figlio, ecc.) hanno affermato che l'uomo del periodo paleolitico (periodo umano remotissimo, della selce solo scheggiata, che precede il periodo neolitico o della pietra levigata) era completamente areligioso. Ma le recenti scoperte di scheletri di uomini del periodo paleolitico, sepolti con riti religiosi, attesta con certezza storica che anche l'uomo di quell'epoca era religioso, benché i dati non siano sufficienti per dire quale fosse la sua religione, se monoteista o no. Tali dati ci sono forniti dallo studio dei popoli primitivi tuttora esistenti dei quali tra poco parleremo.

2) I popoli moderni.

Noi conosciamo ora tutti i popoli della terra, sappiamo con certezza che dappertutto si adora, si prega, si invoca l'Altissimo. Il Quatrefages, nell'opera *La specie umana*, scrive: «Obbligato dal mio insegnamento a passare in rassegna tutte le razze umane, io cercai l'ateismo presso i popoli più rozzi come presso i popoli più colti. Io non lo trovai in nessun luogo se non in qualche individuo – come dice altrove – allo stato erratico». Dovunque sempre la massa delle popolazioni è sfuggita all'ateismo, anche là dove con la violenza si tentò di imporlo. La propaganda atea, accompagnata dall'incentivo dell'immoralità e dalla proibizione di ogni manifestazione religiosa, possono in una nazione aumentare il numero degli atei, dare anche l'impressione esterna di un popolo ateo; ma appena la violenza cessa, le rifiorite manifestazioni religiose dimostrano come la massa sia sfuggita all'ateismo.

Non meno viva e profonda è la credenza in Dio presso i popoli primitivi, cioè quei popoli che sono rimasti al livello culturale di quelli antichissimi, che hanno conservato il modo di lavorare, gli utensili, il genere di vita, ecc., simile a quello dei primi uomini: non hanno né agricoltura, né allevamento di bestiame, ma vivono della raccolta di ciò che dà la natura.

Popoli primitivi sono, per es., i Pigmei e i Boscimani dell'Africa, gli Andamanesi dell'Asia e i Negritos delle Filippine, alcune tribù della Terra del Fuoco di America e alcune tribù sud-orientali dell'Australia.

Orbene, lo studio oggettivo della religione di questi popoli primitivi ha portato alle seguenti conclusioni: «In tutti i gruppi etnici della cultura primitiva esiste la credenza in un Essere supremo, se non dappertutto nella stessa forma e potenza, certo dappertutto con forza sufficiente da escludere ogni dubbio intorno alla sua nozione predominante» [SCHMIDT, *Manuale di Storia comparata delle religioni*, Brescia, Morcelliana, p. 421].

La credenza in un Essere supremo è chiarissima presso tutte le tribù di Pigmei dell'Africa e dell'Asia: anzi è notevole il fatto che l'idea di questo Essere supremo sia tanto più pura e meno offuscata da idee di altre divinità minori, quanto più la tribù presenta caratteri primitivi. I nomi con cui l'Essere viene chiamato esprimono o la paternità (Padre) o l'opera creatrice (Fattore, Creatore della terra, Costruttore dei mondi) o la sua dimora in cielo o qualche suo attributo (Colui che abita in cielo, l'Onnipotente, l'Eterno, ecc.).

Il concetto elevato di Dio e della morale dei popoli primitivi dimostra che primitivo non è sinonimo di barbaro e che la loro inferiore cultura materiale e semplicità di vita non è effetto di degenerazione o decadenza; essi sono la vivente confutazione della teoria evoluzionistica nei riguardi dell'uomo.

3) I grandi uomini. Il fatto cresce di importanza se si considera il consenso degli uomini più grandi e delle menti più elevate di tutti i tempi. Essi formano la parte eletta della società ed hanno il diritto di rappresentare l'umanità stessa. Ricordiamo alcuni nomi. Nell'antichità, per es., Socrate, Platone, Aristotele e Cicerone, che hanno scritto pagine immortali sopra la divinità. Nell'epoca cristiana, oltre tutti i Padri, tutti i Dottori, tutti i Filosofi e Teologi cristiani, geni sublimi dalla vita intemerata e dagli studi profondi, bisognerebbe ricordare i nomi di quasi tutti gli scienziati dal XVI al XIX secolo, che credettero in Dio: Copernico, Galileo, Bacon, Keplero, Newton, Leibnitz, Réaumur, Buffon, Linneo, Jussieu, Eulero, Herschel, Cauchy, Faye, Laplace, Ampère, Oerstedt, Fresnel, Faraday, Liebig, Biot, Becquerel, Gay-Lussac, Secchi, Hermite, Cuvier, Agassiz, Pasteur, Marconi, ecc. Si veda l'opera del Farges *L'idea di Dio*, e specialmente quella, bellissima, del Kneller: *Il cristianesimo e i naturalisti moderni*.

2. L'argomento.

Abbiamo esaminato il fatto: ora consideriamone alcune circostanze. Tutti i popoli di tutti i tempi e di tutte le civiltà credono nell'esistenza di Dio. Questa credenza non è qualcosa di puramente speculativo: al contrario, essa pervade intimamente tutte le manifestazioni della vita umana. Infatti la religione, specialmente presso i popoli antichi, è il centro della vita domestica e sociale: le guerre e le alleanze, i matrimoni e i funerali, i giuochi e le feste sono resi sacri dall'invocazione della divinità, i cui disprezzatori sono severamente puniti.

Infine, questa idea di Dio come garante della morale e che punisce le colpe, è in contrasto con le inclinazioni dell'uomo, con le sue passioni, per le quali sarebbe molto più comodo che Dio non esistesse. Invece si contano a centinaia di migliaia coloro che in ogni tempo hanno affrontato per Dio i più gravi pericoli e combattuto le più belle battaglie, respingendo le lusinghe del piacere e dell'interesse, vincendo la violenza delle passioni, e immolando sull'altare del sacrificio ogni bene: bellezza, gioventù, ricchezze, onori, perfino la vita stessa. Orbene, questo fatto così universale e costante non ha sufficiente e adeguata spiegazione se non nella facilità e quasi spontaneità che ha l'uomo di risalire a Dio partendo dalla considerazione dell'universo, e nella forza persuasiva degli argomenti che provano l'esistenza di Dio.

In questo senso i SS. Padri dicevano talora innata l'idea di Dio, come spiega S. Tommaso: «Si dice che l'idea di Dio sia innata perché mediante i principi (facoltà) a noi innati, facilmente possiamo percepire l'esistenza di Dio»; e altrove: «La conoscenza di Dio è innata, in quanto tutti hanno innato qualche cosa con cui possono pervenire all'idea di Dio» [S. Tommaso, *In Boet. de Trinit.*, q. I, a. 3, ad 6; *De Verit.*, q. 10, a. 12, ad 1].

E' la natura stessa che ci conduce a Dio. Omnes natura duce eo vehimur, Deos esse, ha detto Cicerone, il quale prosegue dicendo che ciò a cui la natura spinge tutti gli uomini non può non essere vero, altrimenti dovremmo dire che la nostra natura ci conduce inesorabilmente all'errore, e non potremmo più fidarci della nostra ragione: l'esito ultimo sarebbe lo scetticismo universale.

3. Obiezioni.

1) Vi sono molti atei: non è quindi universale il consenso degli uomini circa l'esistenza di Dio.

Risposta: quando si parla di «consenso universale», il termine «universale» deve intendersi in senso morale, non matematico. Non è necessario, cioè, che tutti gli uomini affermino l'esistenza di Dio, ma basta che siano «tutti» moralmente (cioè la stragrande maggioranza). Orbene, una statistica del 1934 (vedi Guida delle missioni cattoliche, Roma, Prop. Fide, p. V.) mostra come il 95% degli uomini professino almeno una religione; solo il 5% sono areligiosi (e questi ultimi sono quasi tutti in Europa e in America). Dunque il consenso universale nel senso spiegato sussiste tuttora, tanto più se si considera che non tutti gli uomini areligiosi sono atei, ma solamente non professano una determinata religione, sono aconfessionali, e non necessariamente atei.

Inoltre, anche fra gli atei bisogna distinguere gli atei pratici e gli atei speculativi (negativi e positivi). Atei pratici sono coloro che direttamente non negano Dio, ma vogliono prescindere da Lui, vivendo come se Dio non esistesse solo perché è più comodo. La maggior parte degli atei sono atei pratici, i quali non fanno difficoltà al nostro argomento. Atei speculativi possono essere negativi, cioè coloro che assolutamente ignorano Dio: si discute se ce ne possano essere, ma non sembra impossibile che un uomo, almeno per un certo tempo della sua vita o a causa dell'educazione, dell'ambiente, ecc., ignori Dio; ma il loro numero, se ce ne sono, è certamente così limitato da non compromettere il nostro argomento. Neppure esso è compromesso dagli atei speculativi positivi, cioè da coloro che sostengono, argomentando esplicitamente, che Dio non esiste. Anche prescindendo dalla sincerità della loro affermazione (perché troppo spesso la negazione di Dio proviene non da motivi intellettuali, ma morali: passioni, ecc.), il loro numero è quanto mai ristretto; il motivo è sempre lo stesso: che l'uomo ha la ragione e la ragione lo fa naturalmente risalire dalla cognizione delle cose create alla cognizione di Dio Creatore e Signore dell'universo.

2) L'uomo, nei riguardi della religione, ha subito un processo evolutivo: dallo stadio areligioso (l'uomo primitivo era troppo vicino al bruto per assurgere al concetto di vita ultraterrena) è passato allo stadio dell'animismo (dando anima a tutte le cose e moltiplicando gli spiriti), quindi al politeismo, poi al

monoteismo, per ritornare con l'uomo moderno all'ateismo. Così gli evolucionisti.

Risposta: l'etnologia ci attesta proprio il contrario. I primitivi, come abbiamo visto, hanno una religione e la loro religione è il monoteismo, che solo più tardi degenerò nel politeismo.

3) La credenza in Dio deriva dalla paura: *Primus in orbe Deos timor fecit.* (Lucrezio)

Rispondiamo che il timore non basta a spiegare un fatto così universale e costante, e inoltre contrasta con i sentimenti religiosi dell'anima che non solo teme Dio, ma ama, ringrazia e benedice. Anzi, nella religione dei primitivi l'attributo di Dio messo più in risalto è quello della bontà. L'Essere supremo è esclusivamente ed essenzialmente buono; da Lui non può venire che il bene e la felicità. Per questo alcuni popoli, per spiegare il male fisico e morale del mondo, ricorrono ad un altro principio, operatore del male.

4) L'ignoranza delle forze della natura ha dato origine alla credenza in Dio.

Rispondiamo che, al contrario, i più grandi conoscitori della natura hanno creduto in Dio, perché meglio hanno potuto ammirare la sapienza delle Sue opere.

5) L'infinita varietà delle religioni nel mondo, opposte fra loro, toglie ogni valore all'argomento del consenso universale.

Risposta: il disaccordo riguarda la natura di Dio, non la sua esistenza. Né questo deve meravigliare, perché se è facile affermare l'esistenza di Dio, non è altrettanto facile spiegarne la natura (essendo Essere infinito) se non è Egli stesso a rivelarcela. A noi, per ora, basta avere dimostrato il fatto dell'universale affermazione di Dio, cosa inspiegabile se Dio non esistesse.

Concludiamo ancora una volta con le parole di un pagano, Cicerone: «Se quello che la ragione dimostra lo confermano i fatti, lo proclamano i popoli civili e barbari, antichi e moderni, lo hanno creduto i filosofi e i poeti e gli uomini più sapienti che hanno governato stati e che hanno fondato città, aspettiamo forse che gli animali parlino e ci dicano che esiste Dio, non contenti del consenso universale degli uomini?»

Bibliografia.

Si veda la bibl. della lez. XVI. Anche C. Schmidt, *L'anima dei primitivi*, Roma, Studium; Boccassino, *La religione dei primitivi*, in *Storia delle religioni* (a cura di P. Tacchi-Venturi, S. J.), Torino, Utet, Vol I.

LEZIONE XX

Esistenza e natura di Dio

1. La voce della coscienza.

Oltre agli argomenti che abbiamo svolto finora, molti ancora solitamente se ne portano, a conferma della verità dimostrata; ne accenneremo due che, sulle menti moderne, in varia misura imbevute di soggettivismo, fanno maggiore impressione, benché invece abbiano bisogno di un accurato svolgimento per non essere fraintesi e non divenire puri sofismi o petizioni di principio.

1) Argomento eudemonologico (dal termine greco che significa felicità). L'uomo sente un desiderio naturale di felicità che i beni finiti non possono saziare: il desiderio di un bene sommo, senza limiti, puro, senza mescolanza di mali e capace di soddisfare tutti i nostri bisogni. E' un fatto di esperienza che è facile constatare. Ma questo desiderio non può essere vano, perché se – al contrario di tutte le altre tendenze naturali, che possono raggiungere il loro fine – questo desiderio dell'uomo fosse frustrato, l'uomo, re del creato, sarebbe l'essere più infelice della terra. Dunque esiste questo bene puro, infinito, capace di saziare il desiderio naturale dell'uomo: esiste Dio. “Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te”. (S. Agostino, Confessiones).

2) Argomento deontologico (dal termine greco che significa dovere), secondo il quale dall'esistenza della legge morale, in due modi possiamo risalire fino a Dio.

a) C'è una legge morale che si impone alla nostra condotta, indipendentemente da ogni nostra soddisfazione e vantaggio, da ogni pericolo esterno, anche della vita, in modo assoluto, universale, in tutti i tempi in tutte le età e presso tutti i popoli. Ora, una tale legge domanda un legislatore supremo e universale, cioè Dio. Infatti, quella legge non è fondata nella ragione, che la scopre ma non la crea; non nell'istinto, che spesso si oppone alla legge; e neppure negli altri uomini, che da quella stessa legge sono dominati. Essa non può che fondarsi, dunque, su un essere superiore a tutti: Dio.

b) L'argomento è rafforzato dalla necessità della sanzione. Il bene e il male meritano premio e castigo; ma non sono sufficienti le sanzioni di questa vita; è dunque necessaria una sanzione ordinata da un giudice ultramondano. Senza Dio il reo potrà vantarsi di aver violato l'ordine impunemente, il giusto avrà vanamente sofferto e il suo grido contro lo scandalo dell'empietà trionfante si sarà perduto nel deserto. Ancora una volta la coscienza proclama l'esistenza di Dio.

2. Natura di Dio.

Abbiamo risposto alla prima domanda: an sit Deus, dimostrando l'esistenza di Dio; ci resta da rispondere ad una seconda domanda: quid sit Deus, cioè quale ne sia la natura.

1) Possiamo conoscere la natura di Dio? Direttamente no, ma indirettamente possiamo conoscere qualcosa attraverso quelle stesse creature che ce ne hanno rivelata l'esistenza. Contemplando un'opera d'arte, leggendo la Divina Commedia, esaminando una complicata e ingegnosa macchina, non solo io comprendo che ci deve essere stato qualcuno che le ha fatte, ma anche che questo qualcuno deve essere un grande artista, un grande poeta, un grande scienziato, conosco insomma l'esistenza della causa e insieme quel tanto della sua natura che mi si manifesta attraverso la sua opera. Così l'universo mi attesta non solo l'esistenza di Dio, ma mi rivela anche le perfezioni della sua natura, almeno per quel tanto che queste si riflettono e risplendono nel mondo. In tal modo noi possiamo avere non un concetto proprio e perfetto della natura di Dio, ma un concetto imperfetto ed analogo, risalendo dalle creature al Creatore per le tre vie che ci addita S. Tommaso:

a) per la via della causalità: conosciamo che in Dio, causa prima, ci devono essere tutte le perfezioni delle creature (l'essere, la vita, l'intelligenza, la bontà, l'amore, la libertà, ecc.) perché da Lui le hanno ricevute e nessuno può dare ciò che non ha.

b) per la via della rimozione: sappiamo che quelle perfezioni (che, essendo nelle creature, devono trovarsi anche in Dio) sono però in Lui senza le imperfezioni che si trovano nelle creature; bisogna purificare queste perfezioni, rimuovendone le imperfezioni e attribuendole a Dio nella loro assoluta purezza; e con ciò è anche dissipata ogni accusa di antropomorfismo.

c) per la via della eminenza: conosciamo che in Dio, essere infinito, le perfezioni delle creature devono trovarsi non solo senza imperfezioni, ma anche senza limiti, in modo quindi infinitamente o eminentemente superiore. In Dio, dunque, c'è l'essere, la vita, la bontà, ecc., ma in grado infinito e senza alcuna imperfezione.

2) Qual è dunque la natura di Dio?

Dio è, innanzi tutto, l'Essere sussistente. Tutte le cose sono, l'essere è la loro prima perfezione, benché in esse limitata. Dio pure è, ma è l'Essere infinito e perfettissimo; questo è l'intimo costitutivo della Sua natura, per il quale Egli si distingue infinitamente da tutte le cose create. Dio stesso, a Mosè, che gli domandava il Suo nome, rispondeva dal rovetto ardente: "Io sono Colui che è"(Ex. 3, 14).

Da questa radice hanno, per così dire, origine tutte le altre Sue perfezioni che noi conosciamo: l'infinità, la semplicità, l'immutabilità, l'immensità, l'eternità, ecc.

3) La vita di Dio. Dio, come ha la perfezione dell'essere, così ha la perfezione del vivere, e come è lo stesso Essere sussistente, così è la stessa pienezza della vita. La vita di Dio, purissimo spirito, è quella propria di un essere spirituale e la vita dell'essere spirituale è intendere e volere, conoscere ed amare. Dio conosce e ama se stesso, perfettamente si conosce e perfettamente si ama, e in questa infinita cognizione della sua infinita verità, in questo infinito amore della Sua infinita bontà, sta la Sua felicità, il Suo paradiso. Conoscendo e amando se stesso, nella Sua stessa essenza, Dio conosce ed ama tutte le cose possibili ed esistenti, presenti, passate e future, la cui essenza è un'imperfetta partecipazione e imitazione dell'essenza divina. Anzi, la vita divina è così perfetta che Dio, conoscendo se stesso, genera un'Idea o Verbo sussistente nella stessa natura divina, e amando se stesso spira un Amore pure sussistente nella stessa divina natura; questo è l'insegnamento della Fede nella Rivelazione del profondissimo Mistero della SS. Trinità, nella quale il Padre genera il Figlio (il Verbo) e il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo (l'Amore), mistero che supera la capacità della nostra mente, ma che ad essa non ripugna, anzi sublima il nostro concetto della vita intima di Dio senza contraddire le nostre conclusioni filosofiche.

4) L'opera di Dio.

Essa è il frutto della conoscenza e dell'amore di Dio. Dio vede la possibilità di creature che partecipino del Suo essere e della Sua perfezione e, amandole, desidera dare loro questa partecipazione, creandole con un atto libero. La creazione è appunto l'atto con cui Dio, dal nulla, fa essere l'universo e le cose che lo compongono e che in vario grado partecipano della Sua perfezione: i viventi più dei minerali, gli animali più delle piante e l'uomo più di tutti gli esseri materiali, perché dotato di un'anima spirituale con cui naturalmente partecipa in qualche modo alla vita di Dio, essendo capace di conoscerLo e di amarLo; molto più perfettamente l'uomo vi partecipa per la Grazia (partecipazione alla natura divina), misericordiosamente datagli da Dio, e per la quale diviene capace di conoscerLo per visione intuitiva e di amarLo con amore beatifico. In questo consiste il paradiso: nella visione di Dio verità infinita e nell'amore di Dio bontà infinita. L'uomo e tutto l'universo è opera di Dio, che non solo l'ha creato ma incessantemente continua la Sua azione creatrice conservando alle creature l'essere e le perfezioni che loro ha dato; senza il Suo influsso ogni cosa ricadrebbe nel nulla, come un oggetto sollevato e tenuto sospeso ricadrebbe a terra se non più sorretto.

Ma oltre alla creazione e alla conservazione, Dio assiste le Sue creature aiutandole in tutte le loro azioni, poiché senza il concorso divino sarebbe impossibile ogni loro attività, e guidandole paternamente con la Sua Provvidenza affinché si compiano i disegni di amore per cui esse sono state create.

3. Dio e il problema del male.

Una delle più comuni difficoltà contro l'esistenza di Dio, e in particolare contro la Sua Provvidenza, è l'esistenza del male nel mondo. Come si concilia l'esistenza di Dio con l'esistenza del male? Ecco il problema.

Vi è chi lo risolve negando semplicemente l'esistenza di Dio: ma erroneamente, perché l'esistenza di Dio è evidentemente provata, e la difficoltà di conciliarla con l'esistenza del male non dà il diritto di metterla in dubbio.

Vi è anche chi ha supposto che, accanto a Dio, principio del Bene, esista un essere maligno principio del male, indipendente da Lui e a Lui contrario; la terra sarebbe il teatro della lotta fra questi due primi principi. Ma anche questa soluzione (di non pochi antichi: Manichei, ecc.) è allo stesso modo erronea, perché non si può dare un essere che non dipende da Dio, il quale è necessariamente unico principio e creatore di tutto.

Altri, allora, pur ammettendo l'esistenza di Dio, ne hanno negato la Provvidenza, affermando che Dio non si interessa del mondo, avendo abbandonata a se stessa l'opera delle sue mani. Soluzione erronea anche questa, perché contraria agli attributi divini, specie al Suo amore per le creature, amore che è l'unica ragione della creazione.

Per altra via si deve dunque trovare la conciliazione tra l'esistenza di Dio e il fatto del male nel mondo. Per facilitare la soluzione del problema giova distinguere il male fisico e il male morale.

Il male fisico è dovuto all'essenza finita delle cose di cui si compone l'universo ed al corso normale e ordinario delle leggi della natura. Non ripugna quindi a Dio, come non ripugna il dolore che al male fisico suole accompagnarsi; il rendere l'uomo, e in generale l'animale, sensibile agli agenti nocivi è spesso mezzo provvidenziale per la conservazione della vita nella natura; la morte stessa degli individui è necessaria per dare posto alle nuove generazioni.

La colpa, poi, cioè il male morale, è effetto della manchevole volontà dell'uomo: essa non è voluta da Dio, ma solo permessa, perché Dio vuole che liberamente lo rispettiamo e lo amiamo e non vuole fare violenza alla nostra volontà.

Ma – si osserva – Dio non potrebbe, con la Sua Provvidenza, impedire il male? E se lo può, perché non lo impedisce?

Sì, parlando in termini assoluti, lo potrebbe impedire e se, nonostante questo, lo permette, vuol dire che nella Sua infinita sapienza vede che è meglio permetterlo. Senza volere penetrare più in là di quel che alle nostre deboli forze è concesso (S. Paolo esclamava: “ O altezza della scienza di Dio: Come sono imperscrutabili i Tuoi giudizi!”: Ep. ad Rom., 11, 33), abbiamo dalla ragione, e più ancora dalla fede, gli elementi per rispondere alla domanda.

L'immortalità dell'anima – che abbiamo già dimostrato – ci ha dato la certezza naturale (confermata dalla fede) di una vita futura ed eterna, alla quale la vita

presente è ordinata e nella quale i desideri del nostro cuore saranno soddisfatti, a meno che la giustizia non esiga la pena del male da noi compiuto. Alla luce di questa verità, per cui la vita dell'uomo si inizia nel tempo ma si continua nell'eternità, deve essere risolto il problema del dolore, che acquista, nella Provvidenza divina, una mirabile finalità. Il dolore, innanzi tutto, distacca l'uomo dalle cose terrene e lo avvicina a quelle eterne; se, nonostante le frequenti infelicità della terra, così pochi pensano all'eternità, quanti sarebbero quelli che si ricorderebbero del loro ultimo fine, se nella vita non vi fossero che gioie? Inoltre, il dolore fa sì che l'uomo possa espiare: chi, nella vita, non ha mai trasgredito la legge del Signore? L'infinita misericordia di Dio è sempre disposta a perdonare, ma la Sua giustizia esige una riparazione, un compenso per l'ordine morale rovesciato, e il dolore ristabilisce quest'ordine purificando l'anima che si è ribellata a Dio. Infine il dolore santifica, perché attraverso la prova del dolore l'uomo si merita quella felicità eterna che Dio vuol donarci quale premio da conquistare col sacrificio e con la lotta, sostenuti dalla pace della coscienza e dalla gioia del cuore con cui Dio conforta il giusto nelle pene della vita.

Così la ragione, ed assai meglio la fede, mostrano nel dolore la paterna Provvidenza di Dio che “non turba mai la gioia dei Suoi figli se non per prepararne loro una più certa e più grande” (Manzoni).

Bibliografia.

Si veda la bibl. della lez. XVI. Anche Gaetani, *La Provvidenza divina*, Roma, Univ. Gregoriana, 1944; Zacchi, *Il problema del dolore dinanzi all'intelligenza e al cuore*, Roma, Ferrari, 1930.

4. Conclusione.

Riandando con la mente al cammino fin qui percorso, possiamo fissare il nostro sguardo su alcuni punti fondamentali per trarne qualche conclusione.

Risolto il problema della conoscenza, affermata e mostrata la nostra capacità di conoscere la verità, cioè la realtà come veramente è, abbiamo studiato l'universo materiale nel quale viviamo, i viventi nelle varie loro specie, in particolare l'uomo, e siamo poi saliti fino a Dio, dimostrandone l'esistenza e indagandone un poco la natura. L'uomo, composto di anima spirituale e di corpo materiale, ci è apparso l'anello di congiunzione fra il mondo della materia e il mondo dello spirito, re del creato ma insieme creatura di Dio. Per sua stessa natura l'uomo ha quindi delle relazioni col mondo materiale e con Dio, con se stesso e con gli altri uomini; lo studio di queste relazioni è l'oggetto dell'altra parte della filosofia, la filosofia morale.

Fra queste relazioni, hanno una particolare importanza le relazioni con Dio, sua causa prima e fine ultimo, che ha creato tutto l'universo per l'uomo e l'uomo affinché egli, attraverso il creato, a Lui ritorni. Il complesso di queste relazioni che stringono l'uomo a Dio costituisce la religione.

L'uomo deve perciò riconoscere la sua dipendenza da Dio, piegare il ginocchio per adorarlo, rendendoGli l'omaggio della sua mente e del suo cuore. Ma in quale modo? Nel modo che la retta ragione gli insegna, sebbene Dio abbia voluto stabilirlo Egli stesso nella pratica di una religione da Lui rivelata: religione soprannaturale o rivelata.

Esiste questa religione rivelata? Un uomo di nome Gesù Cristo, di cui la storia ci attesta l'esistenza e l'opera, propria non di un semplice uomo ma di un Dio, Gesù Cristo, Uomo-Dio, ha rivelato agli uomini la vera religione: la Religione cristiana.

Questa religione insegnata dal Cristo non si trova nella sua integrità e purezza nelle sette protestanti o scismatiche che si dicono cristiane, ma solo nella Chiesa cattolica, apostolica, romana, per cui l'unica vera religione è la Religione cattolica.

In questo modo appare alla retta ragione non solo legittimo, ma anzi doveroso l'atto della nostra fede cattolica. Dimostrare la ragionevolezza e obbligatorietà della nostra fede è compito non più del corso di filosofia ma del corso di Teologia fondamentale o, come suole chiamarsi, di Apologetica.

Bibliografia.

Devivier, Corso di apologetica cristiana, Venezia, Emiliana, 1937; Giacon, La verità cattolica, Vol. I (La divinità del cristianesimo, la Chiesa, i Dogmi), Como, Marzorati 2a ediz., 1943; Sitti, Corso di teologia per i laici, Vol. I (La Rivelazione), Roma, Studium, 1940.

* * *

PAOLO card. DEZZA S.J.
(1901 - 1999)

Parmigiano, nato nel 1901, entrò giovanissimo nella Compagnia di Gesù nel 1918 Fu confessore di due Papi: Paolo IV e Giovanni Paolo I. Ha assistito a sei Congregazioni Generali della Compagnia di Gesù ed ha assunto incarichi di notevole responsabilità nel governo della SJ.

Fu anche rettore della Pontificia Università Gregoriana, a lui si rivolse, il 15 agosto del 1944, manifestando l'intenzione di diventare cristiano, Israele Zolli rabbino capo di Roma, che fu poi battezzato il 13 febbraio 1945 con il nome di Eugenio, in onore di Papa Pacelli.

Nel 1981, a seguito delle dimissioni del P. Arrupe da superiore generale della Compagnia, fu nominato dal Papa Giovanni Paolo II, come suo personale delegato a presiedere al governo ordinario e a dirigere la Compagnia di Gesù, nonché alla preparazione della prossima Congregazione Generale.

Il 3 settembre 1983 la congregazione accettò formalmente le dimissioni del P. Arrupe. Il P. Dezza diede un resoconto delle sue attività dal momento della sua nomina come delegato e il 13 settembre, al primo ballottaggio, venne eletto come Generale della COmpagnia il P. Peter-Hans Kolvenbach, allora Rettore del Pontificio Istituto Orientale di Roma.

Nel 1991 Giovanni Paolo II nomina il P. Paolo Dezza Cardinale di Santa Romana Chiesa.

Paolo Dezza si è spento a Roma il 17 dicembre 1999.