

L'ascesa metafisica a Dio Una lettura albertina del XII libro della metafisica di Aristotele

TOMAS M. TYN O.P.

Note preliminari

S. Alberto era indubbiamente uno spirito scientifico. È ammirevole la vastità delle sue conoscenze nel campo delle scienze sperimentali ed è degno di ogni stima il rigore del suo metodo tutto appoggiato all'empiria. Potremmo dire senza esitare che egli ha avuto una grande attitudine per la scienza naturale¹⁾, per ciò che oggi viene comunemente chiamato «la scienza positiva», ed era pure consapevole, anche se non è molto esplicito su questo punto, della sua autonomia rispetto alle discipline filosofiche. La filosofia nel suo insieme, e ovviamente per eccellenza nella metafisica, è sapienziale; la scienza positiva tratta invece esclusivamente dell'ente particolare «secondo i principi propri della sua facoltà». Il filosofo dovrà considerare i risultati delle scienze naturali per instaurare attorno ad essi una ricerca propria-

¹⁾THONNARD F.-J., *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris-Tournai-Rome (Desclée) 1937, p. 313: «Albert le Grand eut toujours une prédilection marquée pour les "sciences" au sens moderne...».

mente filosofica, ma il compito specifico non sarà mai quello di «disputare dell'ente particolare»²⁾. In altre parole, la filosofia e la scienza in senso stretto (scienza positiva, sperimentale) si aiutano e si arricchiscono a vicenda, ma ciascuna deve procedere secondo il suo metodo proprio attenendosi rigorosamente al suo campo di competenza.

Questo spiega come S. Alberto, nonostante la sua predilezione per le scienze positive, non sia mai caduto nel positivismo quale fu quello che sosterrà sistematicamente A. Comte, quel positivismo che si preannuncia già nell'illuminismo e che trionfa nella mentalità ottocentesca e spesso condiziona quella di molti scienziati contemporanei. S. Alberto infatti non è solo un buon scienziato, ma è anche un buon filosofo e, per conseguenza, un buon epistemologo. La teoria della conoscenza infatti è e rimane sempre una disciplina esclusivamente filosofica, anche se le discipline positive possono e devono fornirle la base empirica in quanto una buona

²⁾ ALBERTUS MAGNUS S. (OP), *Metaphysicorum libri XIII* recogniti per P. Petrum IAMMY (OP) in: *Opera*, tomus III, Lugduni (Prost, Rigaud, Delagarde, Huguetan) 1651; liber XI (pp. 348a - 410b); tr. II, cap. 22, p. 387a; (le citazioni di S. Alberto saranno prese da quest'edizione così che in seguito ci si limiterà ad indicare il trattato, il capitolo e la pagina corrispondente — data l'antichità dell'edizione l'interpunzione è stata opportunamente adattata): «Quod autem de his verum sit, oportet quod relinquatur illis qui quaerunt motus et orbes istos secundum propria suae facultatis principia et oportet quod ab interrogantibus ista per modum quo nos haec ista quaerimus relinquuntur illa persuasis in eis si quid videtur aliorum motuum esse in superioribus praeter eos qui modo dicuntur a nobis et dicti sunt ab auctoribus astrologiae et illis qui tractant talia et oportet nos amare utrosque et illos quidem qui fundamenta prima posuerunt et eos qui addiderunt, sed oportet nos persuaderi a certioribus. Nos enim secundum convenientiam istius sapientiae non possumus tantum descendere ut de ente particulari disputemus». La filosofia ha il suo proprio oggetto, i suoi specifici quesiti, il suo metodo, ma accoglie con riconoscenza i risultati delle scienze naturali, almeno quelli più certi, per trarne le sue conclusioni.

teoria delle scienze dovrà sempre partire dal modo concreto in cui le scienze procedono alla conoscenza dei loro rispettivi oggetti. Perciò un buon filosofo qual era S. Alberto non si potrà mai lasciare affascinare dal rigore metodologico delle scienze positive (rigore peraltro pagato dall'impovertimento proporzionale dell'oggetto formale) col pericolo di farne l'unico modo legittimo di procedere della ragione umana, ma, pur apprezzando il loro giusto valore, sarà nondimeno capace di vederne anche i limiti e di rivendicare di conseguenza la legittimità, anzi, la priorità, delle discipline filosofiche che sono tutte almeno tendenzialmente sapienziali e quindi, nonostante la titubanza metodica nell'approccio verso il loro oggetto, aperte in ragione dell'oggetto stesso: l'ente universale. Ovviamente l'affermazione dell'universale implica ipso facto quella del particolare, mentre l'assolutizzazione del particolare non solo non porta all'ammissione dell'universale, ma al contrario equivale alla sua conseguente e rigorosa esclusione. Questa è la ragione per la quale il filosofo consapevole dei limiti per lo meno metodici della sua disciplina potrà senza difficoltà ammettere tutti i vantaggi della scienza naturale, mentre un positivista che eleva la scienza positiva al vertice assoluto della razionalità umana farà fatica nel trovare uno spazio per la filosofia e finirà con l'escluderla del tutto come storicamente sorpassata (legge dei tre stati di A. Comte dove lo stato teologico e quello metafisico sono definitivamente soppiantati da quello positivo). S. Alberto, pur essendo uno dei primi fondatori del metodo scientifico positivo — campo in cui ha ottenuto i suoi risultati migliori — è nondimeno un filosofo troppo convinto della «sapienza» (è così che chiama semplicemente la metafisica) per cedere alla tentazione dello scientismo positivisticò come può essere quello derivante dalla critica kantiana che condiziona in gran parte la filosofia moderna.

Ebbene questo valore filosofico di S. Alberto appare in particolare nella sua speculazione metafisica riguardante il suo sommo pensabile cioè Dio. È per questo che già Ari-

stotele chiama la prima filosofia nel suo insieme «theologikê» e le attribuisce il primo posto tra le scienze teoriche prima della matematica e della filosofia naturale o fisica³⁾. Nella sua teologia naturale S. Alberto dimostra il suo amore per l'indagine filosofica, la sua capacità di speculazione metafisica e il suo rigore critico nella valutazione dei risultati. Si scopre così un pensatore versato nella ricerca metafisica delle verità divine in cui non solo non è impedito dalla sua predilezione per le discipline positive, ma piuttosto al contrario spesso ne è validamente aiutato e stimolato.

0.1 L'importanza della ricerca metafisica attorno a Dio

«Ogni uomo desidera per natura conoscere» è un principio aristotelico⁴⁾ pienamente condiviso da S. Alberto⁵⁾. Il desiderio naturale di conoscere non si accontenta di verità particolari, ma mira alla conoscenza della verità in tutta la sua pienezza, così come si realizza nella verità assolutamente prima, nel sommo pensato (prima verità logica) che è anche il sommo intelligibile (prima verità ontologica). La volontà di conoscere si quietava solo nel fine, nella ragione e nella causa di ogni conoscenza e di ogni intelligibile e quindi si ferma solo nella conoscenza della prima sostanza in vista della quale desidera ogni altra conoscenza. Il fine e quindi il vertice della «felicitas contemplativa» consiste perciò nel contatto intellettuale con la prima sostanza — un approccio conoscitivo possibile solo nell'ambito della «sapientia simpliciter dicta», cioè nell'ambito della metafisica. La ricerca metafisica nel raggiungere il sommo intelligibile costituisce il fine ultimo naturale, la beatitudine imperfetta, eppure l'unica raggiun-

³⁾ Cf. *Met.* E 1026 a 10 sgg.

⁴⁾ Cf. *Met.* A 980 a 1.

⁵⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 35, p. 399a.

gibile con le sole forze della natura, di tutta la vita umana.

La ricerca metafisica non ha un'importanza soltanto conoscitiva, ma assume un significato etico quale fine della natura umana. L'uomo ha il dovere di cercare, anche filosoficamente secondo le sue capacità, le cose divine nelle quali trova la più limpida, la più pura e la più umana gioia che si possa trovare nell'ambito naturale. S. Alberto prova questo con una dimostrazione che egli stesso ritiene essere una «ratio... valde notanda, quia...necessaria»⁶⁾:

Ma Il fine ultimo connaturale e proprio di ogni cosa
le è dilettevolissimo e dolcissimo.

mi Ora il fine (della natura umana) è raggiungere di
fatto questa tale realtà che è il primo movente
secondo la natura.

co Perciò, siccome il primo che muove le realtà
intellettuali all'essere intellettuale secondo la natura
è l'intelletto puro /sussistente/, raggiungerlo
secondo l'essere e la verità è la cosa più dilettevole
e più dolce.

Da tutto ciò appare con chiarezza la preminenza della vita contemplativa, soprattutto della speculazione metafisica riguardo a Dio, la quale «toglie all'uomo ogni noia e addirittura il senso del tempo, anche se non rimane a lungo a causa delle incomodità del corpo e dei moti della sensibilità»⁷⁾. La vera dignità dell'uomo nella stessa prospettiva della natura consiste nella contemplazione della prima verità che immerge l'essere umano, imperfettamente ma realmente, nell'eternità divina elevando la mente, in qualche modo, al di là del tem-

⁶⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 11, p. 376a.

⁷⁾ Cf. ib., 376a: «Et haec est causa quod theoria sic attingens intellectum purum in homine aufert taedium et tempus, licet non permaneat diu propter incommoda corporis et motum sensibilem...».

po e riempiendola di una ricchezza spirituale tale da escludere ogni noia. Come poi la noia manifesti la povertà di vita interiore in un uomo, lo ha messo bene (a parte il solito eccesso di pessimismo) in risalto A. Schopenhauer: «La grande sofferenza di ogni uomo senza interessi spirituali è che le idealità (verità universali) non concedono a lui nessun divertimento, e quindi, per sfuggire alla noia egli ha continuamente bisogno delle realtà (verità particolari, empiriche, prammatiche)»⁸). La felicità, la dignità e la piena realizzazione di ogni natura intellettuale consiste nella conoscenza intellettuale del sommo intelligibile secondo le capacità della natura e quindi secondo proporzione. Tale felicità è imperfetta nell'intelletto legato al senso, perché «sotto l'ombra delle privazioni e dalla materia», è di una «esimia dolcezza» nelle sostanze separate, ed è infine «eminentemente realizzata» nel primo motore che è allo stesso tempo principio e fine. La beatitudine naturale dell'uomo è imperfetta e intermittente, ma consiste nel fatto che con la sua mente arrivi almeno qualche volta a contatto con Dio. Questa è d'altronde la base filosofica per una retta teologia del fine ultimo soprannaturale e della beatitudine perfetta dell'uomo il quale, secondo la promessa di Dio, è destinato ad essere congiunto eternamente con l'essenza divina in una contemplazione senza fine⁹). Senza dubbio la ricerca metafisica propone sul pia-

⁸) Cf. SCHOPENHAUER A., *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Leipzig (Insel) 1920, p. 49. Il luogo citato nel testo originale integro è precisamente questo: «Alles Dieses aber folgt daraus, dass er ein Mensch ohne geistige Bedürfnisse ist. Das grosse Leiden aller Philister ist, dass Idealitäten ihnen keine Unterhaltung gewähren, sondern sie, um der Langeweile zu entgehn, stets der Realitäten bedürfen. Diese nämlich sind theils bald erschöpft, wo sie, statt zu unterhalten, ermüden; theils führen sie Unheil jeder Art herbei; während hingegen die Idealitäten unerschöpflich und an sich unschuldig und unschädlich sind».

⁹) S. ALB., tr. II, cap. 11, p. 376 ab: «Quod autem illa deductio

no naturale ciò a cui l'uomo è chiamato sul piano soprannaturale - la conoscenza di Dio, il che le dà un'importanza di primo ordine anche sul piano pratico o etico che è incentrato sul rapporto col fine ultimo.

L'intellettualità dell'uomo è il fondamento della sua somiglianza formale con Dio, del suo essere a immagine di Dio. Questo spiega il motivo per cui l'uomo non può essere beato se non della stessa beatitudine partecipata di Dio. Si tratta di una partecipazione che a livello naturale rimane estrinseca (conoscere Dio a modo umano come Dio si conosce a modo divino) e sul piano soprannaturale per gratuita donazione di Dio diventa intrinseca (conoscere Dio da parte dell'uomo in modo divino partecipato come Dio conosce se stesso in modo divino essenziale). L'uomo il cui specifico è la razionalità gode di ogni conoscenza come di un'azione connaturale e quindi gode a fortiori della conoscenza di Dio che è il sommo intelligibile. Questo è il diletto «più meraviglioso, più fermo e più puro»¹⁰⁾ che un uomo possa raggiungere, una gioia limpida che lo assimila a Dio stesso il quale sempre e senza fine gode del possesso intellettuale beatificante di se

semper perseveret sic in nobis, est impossibile in hac vita, sed tamen hoc est summum quod anima potest habere in corpore ut mente saltem aliquando intellectum purum attingat et si exuta corpore illi continuabitur quod in corpore raptim aliquando attingit, hoc erit summum gaudium et regnum caelorum».

¹⁰⁾ S. ALB., tr. II, cap. 11, p. 376b - 377a: «Ex omnibus autem his quae dicta sunt, palam est quod etsi Deus sive intellectus primus et purus sic se habeat sicut nos habemus, nos aliquando quando mente attingimus eum, semper erit mirabilis et mirabilium delectationum plenus, quia cum sibi non desit, hoc semper habebit quod nos aliquando habuimus, quando habemus mirabiliores et firmiores et puriores delectationes. Si autem habet sine mensura magis quam nos, tunc est mirabilior in delectatione pura sine mensura quam nos vel aliquid causatum suum et ita ista consideratio est melior quae est in tota philosophia, quia pro certo sic se habet Deus et homines divini efficiuntur quando sic se habent».

stesso e quindi è sempre pieno di «gioie meravigliose». La metafisica e in particolare la teologia naturale sono come un preambolo naturale della divinizzazione dell'uomo.

S. Alberto, pur prediligendo la scienza «positiva», non esita perciò ad attribuire il primato alla sapienza metafisica tra tutte le discipline in cui si può esercitare la ragione umana. La valutazione che S. Alberto dà della filosofia e in particolare della metafisica ricorda quella attribuita ad Aristippo¹¹⁾ — essa è la padrona, le altre scienze sono le ancelle. Dio è al di sopra di tutte le creature immateriali e materiali e «come i motori semplici e composti stanno alla materia e tra loro, così questa sapienza sta alle altre scienze»¹²⁾. Per conseguenza la scienza dell'ente universale è la scienza «più libera e più divina», mentre le scienze particolari sono ordinate ad essa in modo ministeriale e quasi strumentale. L'imperfezione della mente umana fa sì che l'uomo si occupi più del particolare che dell'universale, più del pratico che del

¹¹⁾ Cf. DIONIGI LAERZIO, *Vite dei filosofi*, lib. II, n. 79; ed. M. GIGANTE, Roma-Bari (Laterza) 1976, vol. I, p. 75: «(Aristippo) era solito dire che coloro che avevano una cultura enciclopedica ma erano digiuni di filosofia, erano simili ai Proci di Penelope. Quelli infatti avevano Melanto e Polidora e le altre ancelle e anche il resto, ma non potevano sposare la padrona stessa».

¹²⁾ S. ALB., tr. II, cap. 21, p. 386 a: «Ex his etiam scitur causa dicti Platonis quod Deus deorum dixit superioribus diis quod ipse esset qui sementem generationis faceret et ipsis traderet sementem illum ad exequendum. Et ex his iterum patet quod sicut motores simplices et composti se habent ad materiam et ad invicem, sic se habet ista sapientia ad alias scientias et e converso aliae scientiae ad ipsam et ideo ipsa universalis est et indeterminata quoad subiectum de quo est, quia non est de ente particulari determinato et ideo magis libera et magis divina, aliae omnes particulares scientiae respiciunt ad ipsam... et quia humana negotia magis sunt circa particularia, ideo utiliores quidem sunt nonnullae particularium scientiarum, nobilior autem et diviniore nulla est penitus».

teorico, tuttavia, anche se le altre scienze sono più utili a causa della particolarità del loro oggetto, questa scienza è nondimeno la più nobile e la più divina tra tutte. La metafisica è la scienza divina (*theologikê*) per eccellenza, perché solo in essa l'intelletto può avvicinarsi, nonostante le sue comprensibili titubanze, alla conoscenza di Dio, perché solo conoscendo l'ente in tutta la sua universalità è possibile conoscere il sommo ente nell'infinità della sua ricchezza ontologica. Di conseguenza, data questa affinità tra l'ente in quanto ente e l'ente per se sussistente, solo la scienza dell'ente sarà la vera scienza di Dio, la vera sapienza, più divina che umana. E proprio questa sua divinità spiega la titubanza con cui l'intelletto umano si dedica allo studio di questa disciplina-fatica più che ricompensata dalla nobiltà dell'oggetto, perché le poche certezze in metafisica sono più eccelse di tante certezze che si possono avere in ogni altra scienza.

0.2 La problematica fondamentale della teologia naturale

La conoscenza umana che procede per astrazione e coglie il particolare nell'universale ha dei notevoli limiti soprattutto quando occorre astrarre dal dato empirico per innalzarsi alla notizia di ciò che non si può percepire con i sensi, ma può essere al massimo conosciuto per somiglianza (estrapolazione analogica) con le realtà sensibili. Questo è il modo di procedere della metafisica dettato dalla natura del suo oggetto, il quale proprio a causa della sua immaterialità ha un elevato contenuto di verità ontologica (di conoscibilità intrinseca), ma allo stesso tempo e per lo stesso motivo rimane nascosto all'intelletto umano che trova il suo oggetto proprio e adeguato solo nell'ambito delle cose materiali, sensibili (scarsa conoscibilità estrinseca, *quoad nos*). «Come si comportano gli occhi dei gufi davanti alla luce del giorno, così si comporta la mente della nostra anima davanti a ciò che secondo la sua natura è più ovvio tra tutte

le cose»¹³⁾. La capacità astrattiva della mente umana non è illimitata e per conseguenza le realtà separate dall'ambito dei sensibili particolari non sono adeguatamente conoscibili da essa. Più esattamente bisognerebbe dire che la difficoltà nel conoscere può derivare o dal difetto dell'oggetto quanto alla sua conoscibilità intrinseca o dal difetto del soggetto quanto alla sua capacità conoscitiva¹⁴⁾. In tal modo rimane nascosto all'uomo sia ciò che è troppo astratto (universale) sia ciò che è troppo concreto (particolare). Questa duplice limitazione ha però la sua unica e comune radice nell'imperfezione dell'intelletto umano, perché se la nostra capacità astrattiva fosse illimitata, lo sarebbe anche la nostra capacità di cogliere il particolare nell'universale. Qui occorre probabilmente cercare anche la spiegazione del fatto che nello stesso campo della razionalità univoca, cioè nelle scienze naturali, la particolarità dell'oggetto analizzato comporta l'applicazione di uno strumentario sempre più astratto e complesso (si pensi ad es. all'applicazione della matematica nel campo delle scienze naturali, in particolare nella fisica).

Ora l'ascesa della mente umana a Dio si attua necessariamente attraverso lo studio della sostanza per passare dalle sostanze sensibili (che secondo l'opinione medievale dovuta all'insufficienza di osservazioni empiriche nell'astronomia comprendevano sia sostanze corruttibili che quelle ritenute incorruttibili /corpi celesti/) a quelle immateriali e nel loro ordine alla sostanza assolutamente prima che è Dio (del quale lo stesso termine di «sostanza» può essere predicato solo analogicamente come il massimo di sussistenza). Ed è

¹³⁾ Cf. *Met.* a-elatton, 993 b 9 - 11.

¹⁴⁾ Cf. S. THOMAS AQ., *Com in Met.*, II, lect. 1, ed. Marietti n. 279: «... potest contingere quod veritas sit difficilis ad cognoscendum, vel propter defectum qui est in ipsis rebus, vel propter defectum qui est in intellectu nostro».

proprio così che S. Alberto si pone il problema¹⁵⁾. L'ascesa a Dio comporta quindi il passaggio attraverso le sostanze separate e in questo campo la mente umana potrà procedere solo approssimativamente per analogia con le sostanze sensibili dalle quali deve prendere il suo punto di partenza come dal suo oggetto proporzionato.

In questa via dell'intelletto umano verso Dio viene a mancare la base empirica. Partendo però dall'ipotesi, non verificata né verificabile con i mezzi dei quali disponevano, i medievali fondandosi sulla cosmologia aristotelica pensavano di poter attribuire alle sostanze separate il ruolo di muovere le sostanze sensibili ritenute incorruttibili, cioè i corpi celesti. Anche S. Alberto assume questa supposizione, ma dimostra l'acume del suo spirito critico nel rilevarne le difficoltà e soprattutto il carattere puramente ipotetico¹⁶⁾. Il numero delle sostanze separate non è noto, ma se si parte dal presupposto, che tali sostanze muovono le sfere celesti, se ne deduce non apoditticamente, ma probabilmente («rationabilius») che il numero delle sostanze immateriali corrisponde al numero delle sfere celesti. Si tratta ovviamente di un'ipotesi erronea falsificata nel suo ambito proprio che è quello

¹⁵⁾ S. ALB., tr. I, cap. 3, p. 349b: «Et sic sunt tres in communi, sensibilis et incorruptibilis sed mobilis et sensibilis corruptibilis et mobilis et insensibilis et immobilis separata: et de omnibus his oportet nos determinare secundum modum et proprietatem huius sapientiae... et in hoc erit operis huius quod sapientia vocatur finis et complementum, quia tunc scimus perfecte ens verum et in se et in partibus et secundum proprias passiones ipsius».

¹⁶⁾ S. ALB., tr. II, cap. 25, p. 390b: «Est autem attendendum, quod non puto unquam fuisse comprehensos ab aliquo mortalium omnes motus caelorum, et ideo etiam de substantiis immobilibus et praecipue de numero earum incertum est, sed id quod rationabilius dici poterit, ut videtur, iam a nobis dictum est, quia hoc certum est sphaeras esse causas esse et vitae et differentias sphaerarum esse causas deferentiarum quae sunt in esse et vita et ideo videtur talis esse numerus earum qualis dictus est».

dell'astronomia, la cui infondatezza non intacca però per nulla il valore dell'analisi metafisica, anche se ne esclude un'applicazione univoca all'ordine del cosmo materiale e sensibile.

S. Alberto dimostra un senso spiccato non solo per la problematica della ricerca filosofica del suo tempo, ma anche per la storia della tradizione filosofica della quale ha una concezione molto realistica condivisa in gran parte anche allo stato contemporaneo della ricerca storica. Egli mette in risalto come la storia del pensiero umano non è affatto un'evoluzione continua dal meno perfetto al sempre più perfetto, ma è piuttosto un susseguirsi discontinuo di periodi di scoperta e di oblio. Non si escludono nemmeno scoperte ritenute nuove che già sono state fatte nel passato e poi dimenticate. Nonostante le sue crisi, la storia del pensiero umano è pervasa da un patrimonio comune, da quel che corrisponde in qualche modo alla «*philosophia perennis*» nella concezione leibniziana e la cui origine S. Alberto vede nella scienza dei progenitori prima della caduta originale, la cui trasmissione ha potuto essere ostacolata ma non del tutto impedita dal peccato¹⁷⁾. La meraviglia è all'origine della ricerca filosofica e l'elemento mitico (poetico) trova in essa il suo posto giusto, non certamente a titolo di soluzione, ma a titolo di un valido stimolo. Il metodo platonico, che davanti a problemi ritenuti insolubili ricorre al mito, trova quindi piena comprensione anche da parte di uno scienziato come S. Alberto.

Ciononostante S. Alberto è più propenso ad accettare il

¹⁷⁾ S. ALB., tr. II, cap. 29, p. 393 ab: «...et ante haec nostra tempora fuit philosophia et forte secundum successiones saeculorum et temporum saepe corrupta et iterum reinventa sicut et aliae artes temporibus sibi successerunt et videmus usque nunc ad haec nostra tempora salvari... fabula anim aliquid philosophiae est et ex miris quibus philosophari inceptum est contexit philosophiam... opinio igitur paterna quae a primis progenitoribus est derivata non amplius manifesta est nobis de primis substantiis quam modo dictum est».

rigore metodico dimostrativo e la solida base empirica dell'aristotelismo. Eppure, con una profonda intuizione, egli avverte che nella metafisica il platonismo e l'aristotelismo rappresentano due vie tipiche alle quali sono in qualche modo riducibili tutte le altre¹⁸⁾. Tra le due vie vi è secondo S. Alberto il rapporto di complementarità differenziata piuttosto che quello di una semplice opposizione. Il platonismo è più intuitivo e di conseguenza fondato più sulla probabilità che sulla certezza. Il principio fondamentale è la priorità dell'immateriale rispetto al sensibile. L'unità e la bontà sono la causa di tutte le cose e queste sono più o meno perfette secondo la loro lontananza dall'origine primordiale da cui derivano. La forma non è edotta dalla materia, ma piuttosto indotta dal datore delle forme. Aristotele invece si limita ad affermare solo ciò che è evidente o che si può dimostrare. Il suo principio di base è quello della causalità applicata al moto. Il principio di un moto sempiterno dev'essere una sostanza separata e indivisibile, intelletto puro e immateriale e, siccome il mondo unico esige un solo principio, tutto l'ordine delle sostanze separate si riconduce ad un principio immobile che elargisce tutto senza ricevere nulla. Tre cose sembrano a S. Alberto rimanere senza risposta in questa prospettiva — a) il numero dei moti con i quali un corpo è mosso, b) il rapporto tra il moto del corpo celeste e quello della sua sfera, c) il numero dei corpi celesti. E S. Alberto loda lo spirito critico di Aristotele il quale «*dubie locutus est de istis: per rationem autem certam nihil potest comprehendere esse extra hoc. Et ideo penitus de illis aut nihil dixit aut etiam talia esse reprobavit*»¹⁹⁾. La via platonica è discendente, quella aristotelica è ascendente. La loro necessaria complementa-

¹⁸⁾ S. ALB., tr. III, cap. 7, p. 409b - 410b: «*Sicut autem nos in praecedentibus diximus aut via Platonis aut via Aristotelis oportet nos incedere in materia ista de qua loquimur... etc.*».

¹⁹⁾ Cf. *ib.*, p. 410 b.

rietà e rispettiva validità rivela la difficoltà della ricerca metafisica che rende non solo legittima, ma addirittura necessaria una diversità di approccio.

Come si vede S. Alberto non solo era convinto dell'importanza e della sublimità di quella disciplina che egli chiama semplicemente «sapienza», ma era altrettanto consapevole delle sue difficoltà e dei suoi limiti non in sè, ma certamente «quoad nos» (cioè rispetto all'insufficienza dell'intelletto umano).

0.3 Il metodo della ricerca metafisica riguardo alle sostanze separate e riguardo a Dio

S. Alberto sostiene costantemente che ogni disciplina scientifica deve avere il suo metodo proprio. Ora la scienza è conoscenza del nesso causale e quindi la differenza tra i diversi campi del sapere umano si ripercuoterà anche sul modo di concepire le cause. Vi è una differenza profonda tra la metafisica che studia l'ente universale, cioè l'ente in quanto è ente e la fisica che studia l'ente particolare, l'ente in quanto è mobile. Di conseguenza le due discipline sono profondamente diverse anche quanto alla loro concezione della causalità. La fisica considera la causa materiale ed efficiente, la forma solo in quanto è mobile ed il fine solo in quanto è termine del moto. La metafisica studia al contrario la causa efficiente prima che coincide con il fine universale e la prima forma. La fisica arriva al primo motore immobile sotto l'aspetto ristretto del moto, la metafisica invece dimostra che esso è la causa, la forma e il fine universale. La differenza tra le due discipline non consiste nel fatto che la metafisica procede per dimostrazioni «propter quid», mentre la fisica procede per dimostrazioni «quia», perché così la fisica sarebbe subalternata alla metafisica il che non è vero perché entrambe queste discipline hanno i loro principi propri dai quali procedono. Eppure la metafisica è una scienza più universale (sapienza) e per conseguenza è «molto al

di sopra della considerazione fisica»²⁰⁾. Entrambe queste discipline studiano tutte le cause, anche se nella metafisica l'accento è posto sul fine e sulla forma, mentre la fisica considera piuttosto la causa efficiente e la materia. Il fisico però considera tutte le cause in quanto sono principi dell'ente mobile, mentre il metafisico riduce la causa efficiente alla prima forma e all'ultimo fine. A differenza dal fisico (filosofo naturale) il metafisico non sarà interessato al moto dei corpi celesti, ma piuttosto ai moventi, non però in quanto sono moventi rispetto ad un tale moto particolare, bensì piuttosto in quanto con il loro agire sono strumenti del «flusso di tutto l'ente»²¹⁾ dalla causa prima. In altre parole, il fisico considera i principi dell'ente particolare mobile, mentre il metafisico considera anche nell'ente particolare la ragione universale dell'ente e quindi la sua dipendenza causale non già dalla causa dell'ente tale, ma dalla causa dell'ente simpliciter.

²⁰⁾ S. ALB., tr. I, cap. 3, p. 350a: «In physicis autem materiam et efficientem consideravimus et si de forma aliquid diximus, hoc non fuit nisi de forma mobili et de fine prout finis est terminus motus moventis. Hic autem efficientem primum et per se ostendemus esse universalem finem et quod ab ipso fluunt omnes substantiae mobiles et quod ipse est sicut dux exercitus ad universum; hoc enim est proprium istius scientiae et hoc modo non accipimus aliqua a scientia naturali; quamvis autem ibi per motum ostenderimus primum movens esse immobile, non tamen ostendimus ipsum prout ipsum est causa universi esse et forma et finis et hoc modo investigamus hic primum motorem, unde patet quod ista theoria multum super physicam contemplationem est. ...si... physicus acciperet a metaphysico, oporteret quod physica subalternaretur primae philosophiae quod a principio huius sapientiae falsum esse ostendimus. ...tam physicus quam metaphysicus considerant omnes quatuor causas. Sed physicus considerat eas prout sunt principia mobilis, primus autem philosophus reducit efficientem in formam primam et finem ultimum...».

²¹⁾ Cf. ib., p. 350a: «(Metaphysicus considerat) motum quod est instrumentum fluxus istius entis ab ipso et hoc modo non considerat ipsum physicus...».

Le discipline positive sono distinte e indipendenti dalla metafisica. Tale autonomia è rivendicata ad es. per l'astronomia di cui si rileva il carattere fondamentalmente matematico (nonostante la base empirica). Mentre la cosmologia filosofica (filosofia naturale) considera la causa efficiente del moto, l'astronomia come scienza positiva in senso stretto (scienza naturale) considera non i principi e le cause del moto dei corpi celesti, ma unicamente il loro numero, la loro misura, i loro aspetti quantitativi. L'astronomia non può fornire alla filosofia conclusioni già fatte²²⁾, ma può e deve fornirle il materiale per un'ulteriore riflessione filosofica. Ciò non limita solo l'ambito e la competenza della scienza naturale, ma porta anche il filosofo ad ammettere la specificità del suo metodo lasciando la decisione dei problemi strettamente scientifici alla competenza delle rispettive scienze positive²³⁾. Chi volesse rimproverare la Chiesa, gli scolastici, gli aristotelici ecc. di indebite ingerenze nel campo scientifico e di essere stati di ostacolo nello sviluppo del pensiero positivo dovrebbe essere subito avvertito che per essere giusti nella considerazione dei rapporti tra la religione cristiana e la scienza si dovrebbe prendere in esame non solo il famoso «caso Galilei», ma anche il caso certo non meno importante e significativo di S. Alberto, uomo della Chiesa, scolastico e aristotelico, che già nel XIII secolo rivendica l'autonomia delle scienze naturali rispetto alla filosofia e l'autonomia della filosofia rispetto alla teologia della rivelazione.

Se il metodo scientifico è diverso e autonomo rispetto a

²²⁾ S. ALB., tr. II, cap. 10, p. 375b: «Istae igitur sunt circa animas caelestium opiniones Peripateticorum. Quod enim Astronomi dicunt de hoc, nihil est ad propositum, quia non considerant motum caelestium secundum principia motus, sed potius secundum numerum et mensuram quantitatis suae».

²³⁾ Ib., p. 375b: «His autem opinionibus nihil addo, sed sive verae sint sive non, tales iudicentur a lectore quales ex rationibus quae inductae sunt esse possunt...».

quello filosofico, ciò non impedisce che la filosofia possa e debba servirsi di alcune scoperte scientifiche per le sue riflessioni proprie come anche lo scienziato può essere stimolato nella sua ricerca da alcune intuizioni filosofiche. Così l'astronomo può fornire al filosofo una determinazione (almeno probabile) dei moti celesti e il filosofo a sua volta potrà procedere a esaminare i principi efficienti e finali sia particolari che universali²⁴⁾. Ciò significa che la scienza positiva non può in nessun modo sostituirsi alla ricerca filosofica, ma allo stesso tempo che il filosofo non potrà mai ignorare i risultati delle scienze naturali senza arrecare un grave danno al progresso del suo stesso pensiero soprattutto là dove coincidono gli oggetti materiali e anche il livello fondamentale di astrazione come ad es. in cosmologia. S. Alberto, pur rivendicando rigorosamente l'autonomia metodologica di entrambi i campi del sapere umano, auspica nondimeno una loro costruttiva collaborazione che si rivelerà fruttuosa per l'uno e per l'altro.

Come la scienza è indipendente dalla filosofia quanto al suo metodo (anche se i risultati certi in entrambi i campi dovranno essere sempre reciprocamente consistenti in quanto la verità non può mai contraddire se stessa), così la filosofia a sua volta deve essere indipendente dalla teologia di fede. A questo proposito esistono parecchi pregiudizi sollevati dall'illuminismo²⁵⁾ il quale sostiene che la religione e la

²⁴⁾ S. ALB., tr. II, cap. 22, p. 387a: «... quot numero sint ferentiae sive circulationes nos dicimus hic sententiae gratia non investigantes veritatem de his secundum nostram sententiam, sed recitando ea quae dicunt quidam probabiliores mathematicorum».

²⁵⁾ È interessante come su questo punto concordano anche pensatori così diversi, ma entrambi dipendenti dall'illuminismo, come HEGEL e SCHOPENHAUER. Cf. HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1970, p. 454-455: «Die ganze Entwicklung der *Lehre*, die Einsicht, die Wissenschaft des Göttlichen ist durchaus im Besitz der Kirche:

fede in particolare opprime la ricerca filosofica perché le prescrive ciò che deve insegnare e quindi addita nel Medioevo cristiano un'epoca di schiavitù spirituale, di «obbedienza di fede senza una conoscenza propria», di tenebre dopo le quali finalmente comincia a brillare il giorno caratterizzato dalla scienza, dall'arte e dalla ricerca creativa. Basta leggere un po' S. Alberto o S. Tommaso per accorgersi che tali accuse derivano o da ignoranza (nel migliore dei casi) o da una deliberata e disonesta distorsione dei fatti. S. Alberto sostiene l'indipendenza della ricerca filosofica dalla teologia di fede fino al punto che sembra non ammettere una filosofia specificamente cristiana. Così, dopo aver spiegato la via platonica ed aristotelica nella teologia naturale, S. Alberto esclude la via di coloro che «non seguono nessuna di queste due vie eppure pensano di camminare sulla via della filosofia, di fatto però confondono la filosofia con la teologia»²⁶⁾. La teologia è fondata sulla rilevazione, la filosofia invece è fondata unicamente sui principi naturali della ragione. Data

sie hat zu bestimmen und die Laien haben nur schlechtweg zu glauben; der Gehorsam ist ihre Pflicht, der Gehorsam des Glaubens, ohne eigene Einsicht...»; cf. p. 491: «Dieser Tag ist der Tag der Allgemeinheit, welcher endlich nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters hereinbricht...» Cf. SCHOPENHAUER A., *Parerga u. Paralipomena*, Leipzig (Reclam) 1892 sgg., 3. ed. di E. BERGMANN, Bd. I, in: *Werke*, ed. E. GRISEBACH, vol. IV, p. 166: «Demnach sollen zwar auch die Professoren der Philosophie allerdings lehren was wahr und richtig ist: aber eben dieses muss im Grunde und im Wesentlichen das Selbe seyen, was die Landesreligion auch lehrt, als welche ja ebenfalls wahr und richtig ist...».

²⁶⁾ S. ALB., tr. III, cap. 7, p. 410 b: «Quidam autem neutram istarum sequuntur viam putantes incedere per viam philosophiae et confundunt philosophiam in theologiam... Sed, sicut nos in antehabitis protestati sumus, nos istas positiones non prosequimur, quia... theologica... non conveniunt cum physicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem et ideo de illis in philosophia non possumus disputare».

questa diversità di principi, ciascuna deve procedere liberamente per la sua strada propria rivendicando per sè la facoltà di arrivare a qualsiasi tipo di conclusione di diritto, anche se di fatto le conclusioni di una sincera e sana ricerca scientifica e filosofica non contraddiranno mai le verità rivelate, il che non dipende da nessuna di queste discipline e tanto meno dall'influsso dell'una sull'altra, ma semplicemente dalla non-contraddittorietà della verità.

S. Alberto è ben consapevole di assumere il compito di commentatore e quindi ripete più volte che non intende esporre la sua propria opinione, ma la sentenza dei Peripatetici dei quali ammira il rigore scientifico, l'acume dell'analisi, il procedere per dimostrazioni²⁷⁾. Ciò non gli impedisce però di rimandare anche a Platone²⁸⁾ e di citare le opinioni di filosofi arabi come Algazel o giudei come Avicbron che sottopone ad un'aspra critica o Mosè Maimonide che loda oppure Isaac ben Salomon Israeli che viene designato come «Iudaeus qui... fuit in philosophia magnus»²⁹⁾. Ha una conoscenza anche di alcuni frammenti presocratici — così cita ad es. il famoso detto di Talete «tutto è pieno di dèi» attribuendolo però a Orfeo³⁰⁾. S. Alberto è quindi conseguente nell'attenersi alla sola esposizione della sentenza di Aristotele, eppure la sua vasta cultura filosofica, sostenuta da una ricca documentazione bibliografica, gli permette di paragonare, approvare o criticare dottrine diverse. Nonostante la

²⁷⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 1, p. 364b; cap. 12, p. 378a. Cf. anche tr. I, cap. 9, p. 358b.

²⁸⁾ S. ALB., tr. II, cap. 3, p. 368a: «Sed ad veritatem huius investigandam oportet intendere circa Timaeum Platonis. Et hoc non est praesentis negotii, in quo non suscepimus nisi Peripateticorum positiones exponere». Cf. la critica ai Pitagorici e a Speusippo tr. II, cap. 14, p. 379b e quella a Avicbron ib., cap. 15, p. 380a.

²⁹⁾ Cf. ib., cap. 10, p. 375a.

³⁰⁾ Cf. ib., cap. 28, p. 393a: «... dixit Orphaeus quod omnia sunt plena diis...».

sua dichiarazione di volersi astenere dall'espone la sua opinione propria egli spesso fa capire dove approva le conclusioni aristoteliche e dove la sua approvazione non è piena, pur non rifiutandola esplicitamente, lascia la sentenza commentata nel dubbio e l'affida all'esame critico del lettore.

1. L'analisi della sostanza sensibile

S. Alberto assume in tutto il realismo aristotelico nell'epistemologia. La conoscenza umana trova il suo unico oggetto proporzionato nel mondo sensibile e quindi la stessa ricerca metafisica che procede all'analisi dell'ente immateriale e dei suoi principi trova nelle realtà sensibili il suo punto di partenza obbligatorio. L'ente immateriale non è un dato evidente né può essere un postulato a priori dell'intelletto speculativo né costituisce un'ipotesi che si vuole verificare in seguito e tanto meno si tratta di un dato accettato in partenza di cui si forniscono in seguito delle prove apparenti. Le sostanze separate e lo stesso Ente assolutamente primo che è Dio non sono realtà date per scontate o dedotte a priori o quasi a priori, bensì i punti di arrivo di una ricerca che procede a posteriori ascendendo dal sensibile all'immateriale e dall'immateriale causato all'immateriale incausato.

1.1 Il posto della sostanza nell'ordine degli enti

La sostanza mantiene un incontestabile primato nell'ordine degli enti. Ora l'ente può essere concepito in diversi modi. Anzitutto come un universale univocamente predicato dei suoi inferiori. In questa prospettiva l'ente contiene e abbraccia in sé ogni realtà particolare allo stesso modo. Questa concezione ipoteticamente sollevata da Aristotele³¹⁾ equivale a negare la trascendentalità dell'ente, il suo essere al di sopra di ogni genere, e quindi ad abbassarlo allo status di una ca-

³¹⁾ Cf. ARIST., *Met.* XII, 1069 a 19-20.

tegoria predicamentale. Non c'è dubbio sulla falsità di questa posizione³²⁾, eppure, anche se si dovesse ammettere per ipotesi questa prospettiva, pure in essa la sostanza otterrebbe un assoluto primato davanti all'ente accidentale così come in un genere una specie precede le altre presentandosi come ciò che è primo in quel tale genere e come la causa di tutto ciò che segue in esso. Ammesso quindi per ipotesi che l'ente si dica ugualmente dei suoi inferiori, ciò non esclude un ordine di priorità e posterità tra gli stessi contenuti dell'ente e in questo ordine la sostanza tiene il primo posto³³⁾. Ma anche nell'altra prospettiva, quella giusta, dell'analogia dell'ente, l'analogia di proporzionalità contiene virtualmente quella di attribuzione che la differenzia «per prius et posterius» e la sostanza mantiene ancora il suo primato³⁴⁾. In questa prospettiva l'ente non è un genere, ma mantiene il suo carattere trascendentale. La sostanza a sua volta, pur costituendo un genere, essendo ciò che è primo nell'ordine degli

³²⁾ Cf. S. TOM., *in Met.*, XII, lect. 1, ed. Marietti n. 2418 - S. Tommaso interpreta le due ipotesi aristoteliche come il rapporto (a) delle parti in un tutto continuo, (b) delle parti in un tutto discontinuo ordinato per sequela di una parte da un'altra. Il primo caso può essere esemplificato da un organismo vivente, il secondo da un esercito composto da schieramenti susseguenti. Averroè non avrebbe avvertito che Aristotele parla solo secondo somiglianza e avrebbe perciò pensato ad una concezione (a) univoca o (b) quasi equivoca dell'ente. S. Alberto assume l'esposizione averroistica, ma ne mette in risalto il carattere puramente ipotetico.

³³⁾ A. ALB., tr. I, cap. 1, p. 348a: «Si ergo talis est coelementatio universorum sub ente, ita quod ipsum sit totum et universum quoddam ad alia, sicut quidam dixerunt, tunc proculdubio in ista coelementatione substantia est prior aliis. Et ideo loquendo de ente primo loquendum est de ipsa sicut de ente quod praecedit alia».

³⁴⁾ *Ib.*, p. 348a: «Si autem non sic, sed secundum analogiam praedicatur de entibus et de uno per prius et de alio deinceps sive per posterius, tunc iterum per ea quae dicta saepe sunt ipsa est primum ens et vere ens solum et sic iterum primum loquendum est de ipsa...».

enti così che ogni ente o è sostanza o si riferisce ontologicamente e logicamente ad essa, viene in questa concezione elevata ad un significato quasi trascendentale — cosicché lo studio di ogni ente in quanto $\text{\textcircled{E}}$ ente è fondamentalmente e primariamente lo studio della sostanza come il modo supremo di essere a cui ogni altro modo di essere deve riferirsi. Ciò spiega l'importanza dell'analisi dell'ente sostanziale nell'ambito della ricerca metafisica in genere e in quello della teologia naturale in particolare.

La sostanza è il primo ente, il modo supremo di essere, a causa della sua sussistenza immediata. La sostanza sussiste in sé e per sé, gli accidenti sussistono solo in essa e mediante essa. È per questo motivo che tra tutti gli enti solo la sostanza può essere separata³⁵⁾ intendendo per separazione il fatto che una forma sussista senza un ulteriore soggetto. Ciò è possibile solo se (a) la forma è sostanziale e quindi tale da sussistere in se stessa e (b) è immateriale e quindi tale da non esigere il complemento della materia che ha la funzione di individuare e di terminare anche in linea di sussistenza in quanto essa si presenta come il soggetto in cui la forma è ricevuta. Se la forma non è sostanziale, allora anche se è immateriale non potrà mai essere essa stessa soggetto, ma esigerà qualcosa di diverso da sé (una sostanza appunto) per essere individuata e resa sussistente in essa. Se la forma è sostanziale, ma non immateriale, allora la sostanza è composta e la materia assume il ruolo di soggetto al quale la forma inerisce, nel quale è individuata e supposizionalmente terminata e per conseguenza resa capace di esistenza reale. La ricerca dell'ente «separato», dell'ente primariamente sussistente senza il complemento della materia, deve perciò ne-

³⁵⁾ S. ALB., tr. I, cap. 1, p. 348b: «...nihil aliorum praeter substantiam est separabile ita quod sint per separatum ab aliis existens. Sola autem substantia est separatum ab aliis existens. Igitur sola substantia est ens principaliter et simpliciter...».

cessariamente prendere la strada dell'ente sostanziale in quanto solo la sostanza può sussistere e quindi realmente esistere in sé primariamente (l'ente accidentale al contrario ha solo una sussistenza secondaria e derivata e quindi non è mai un ente ontologicamente indipendente e semplice, ma è sempre inerente e composto in quanto suppone la sostanza come il suo soggetto e ciò sia nell'ipotesi dell'ente materiale come nell'ipotesi dell'ente immateriale). Le determinazioni accidentali delle sostanze separate richiedono l'inerenza alla loro sostanza come ad un soggetto distinto da esse. Nell'ente immateriale creato manca la composizione formale sostanziale, ma rimane quella accidentale tra gli accidenti e il loro supposito come rimane pure la composizione entitativa tra l'essenza sussistente e il suo essere. Queste due composizioni, fondate sulla differenza tra sostanza e accidenti dell'una e quella tra essenza ed essere dall'altra parte, spariscono solo nell'Ente immateriale increato e semplicissimo che è Dio.

La sostanza non è solo il fondamento ontologico di ogni ente accidentale quanto al suo essere, ma è anche il fondamento di conoscibilità di ogni ente accidentale così che, chi conosce i principi e le cause della sostanza, conosce analogicamente anche i principi degli accidenti. In questo senso la sostanza è la causa di ogni altro ente e quindi i principi e le cause in genere della sostanza coincidono con i principi e gli elementi degli accidenti³⁶⁾. Questo vale però solo in genere e secondo analogia. I principi particolari dell'ente accidentale differiscono invece da quelli dell'ente sostanziale. Infatti, la sostanza sensibile è composta da materia e forma alle quali si aggiunge la privazione, in virtù della quale la ma-

³⁶⁾ S. ALB., tr. I, cap. 12, p. 361a: «... cum alia entia non sint nisi in substantia nec diffiniuntur nisi substantia cadat in diffinitione eorum, oportet quod substantia sit omnium aliorum causa... et ideo in communi loquendo principia et causae substantiae et principia et elementa omnium accidentium eadem sunt secundum analogiam...».

teria è suscettibile di ricevere successivamente più forme. L'accidente invece è costituito dalla forma accidentale e dalla forma contraria (contrarietà che nel caso della sostanza è costituita dalla privazione), mentre la potenza attuata dalla forma accidentale non è semplicemente la materia prima, ma tutta la sostanza sensibile composta, ossia la materia seconda³⁷⁾. C'è quindi una priorità della forma sostanziale su quella accidentale, la quale fa sì che la materia prima è in potenza prima alla forma sostanziale e poi a quella accidentale così che se la forma sostanziale inerisce immediatamente alla materia prima, quella accidentale inerisce ad essa solo mediante la forma sostanziale, immediatamente invece termina non già alla materia, ma a tutto il composto sostanziale. Nella costituzione della sostanza sensibile ha un ruolo particolare la quantità che in qualche modo precede la forma sostanziale, ma la precede insieme con la materia prima solo come quantità indeterminata che è principio di individuazione, come quantità determinata ed ente accidentale invece, segue anch'essa la costituzione di tutto il composto sostanziale³⁸⁾. La differenza tra i principi della sostanza e degli accidenti rispetto al soggetto (forma sostanziale - materia prima, forma accidentale - sostanza composta) non solo non

³⁷⁾ *Ib.*, p. 361a: «...materia enim secundum se quidem infinita est et indeterminata et cum potentia sit ad formam substantialem et sit potentia ad formam accidentalem, erit potentia ad formam substantialem secundum naturam ante potentiam ad formam accidentalem, licet tempore sit simul. Et ideo est hoc: quia forma accidentalis est compositioni et non materiae contingens, non enim materia finit accidens, nisi prius finita forma substantiali».

³⁸⁾ *Ib.*, p. 361a: «... cum hoc quod potentia procedit ad actum oportet quod haec materia accipiat quantitatem. Sed haec est quantitas indeterminatae dimensionis et cum omnis substantia sensibilis sit determinatae dimensionis et figurae, patet quod quantitatem propriam accipiat materia a forma substantiali et sic est de omnibus aliis accidentibus propriis substantiae».

distrugge l'analogia tra la sostanza e gli accidenti, ma mette anzi in rilievo la priorità della forma sostanziale riguardo a quella accidentale corroborando così il principio secondo il quale la sostanza è alla base degli accidenti e le cause della sostanza sono per analogia cause degli accidenti.

1.2 I principi della sostanza sensibile

Dopo aver constatato che i principi dell'ente sostanziale sono in qualche modo, almeno analogicamente, i principi di ogni altro ente, occorre determinare quali sono in particolare i principi e le cause della sostanza sensibile. *I principi* sono tre — *la forma* che si dice «abito» in quanto forma l'essere (l'essere partecipato dipende infatti dalla forma come dalla misura della sua partecipazione) o «ragione» in quanto è il termine (il fine) della mutazione o infine «specie» in quanto ad essa si riferisce la definizione di ogni cosa; *la privazione* che, secondo S. Alberto, comporta l'inizio (inchoatio) della forma ma con la negazione della sua attualità e della sua completezza (cum negatione actus et complementi); e infine *la materia* che è soggetto della mutazione in quanto sottosta alla privazione. *Le cause* sono a loro volta tre — *la forma, la materia e la causa efficiente*. La causa finale coincide in questa considerazione con quella formale³⁹⁾. La materia prima è indeterminata, ma in questo stato non può costituirsi come realtà, bensì solo in quanto è già sottomessa ad una forma almeno iniziata. La differenza della forma dif-

³⁹⁾ S. ALB., tr. I, cap. 6; p. 352a: «Cuiuslibet autem substantiae mobilis et corruptibilis et sensibilis tres sunt causae et tria principia, ex quibus incipit et causatur esse ipsius et principiorum... etc.».

⁴⁰⁾ S. ALB., tr. I, cap. 5, p. 352 a - S. Alberto segue la critica che Aristotele rivolge ad Anassagora e in particolare alla sua dottrina dell'uniformità primordiale di tutte le cose nella quale sarebbe nascosta (latente) la diversità delle forme.

ferenza quindi anche la materia il che spiega la diversità reale nelle cose⁴⁰⁾. I principi costitutivi della sostanza sensibile sono perciò individualmente molteplici secondo la molteplicità delle sostanze stesse, anche se specificamente sono riconducibili ad un'unità univoca che vale universalmente per ogni sostanza sensibile.

I principi della sostanza sensibile composta — la materia e la forma — possono essere ricondotti al loro stato semplice ed universale, ma la loro universalità sarà puramente equivoca⁴¹⁾. Si può infatti dire che la materia prima è comune a tutte le sostanze sensibili, ma tale materia si ottiene per la privazione di tutte le forme, mentre la forma sostanziale è anch'essa comune, ma si ottiene come «la potenza della forma semplicissima» (per separazione sia dalla materia che dalle forme accidentali, rispetto alle quali è in potenza).

S. Alberto fa notare come la materia è sorgente di continuità, mentre la forma dà origine alla discontinuità, all'articolazione (*complantatio*) ordinata⁴²⁾. In tal modo, essendo la sostanza sensibile sempre costituita sia dalla materia che dalla forma, si può dire che all'essenziale interdipendenza della materia e della forma nel composto corrisponde una altrettanto essenziale complementarità tra il continuo ed il discontinuo che pervade tutto il mondo sensibile, mentre nell'ambito dell'ente immateriale si afferma un esclusivo ordine formale tra speci distinte (l'unico legame di continuità

⁴¹⁾ S. ALB., tr. I, cap. 7, p. 354a: «...et ideo communitas formae primae /et/ communitas materiae primae sunt aequivoces, quia una est per formarum privationem et altera per simplicissimae formae potentiam...».

⁴²⁾ Ib., p. 354a: «...materia est id quod determinatur continuitate et tactu in rebus, complantatio autem unius cum alio, ordinatio omnis fit per formam, quia materia nec est causa complantationis naturae, nec ordinis, sed forma. ...Et ideo in his quae separata sunt nulla est materia prorsus...».

sarà allora costituito dal genere che nel composto logico svolge la funzione dell'elemento materiale).

La forma come abito corrisponde alla natura, all'essenza specifica (il livello della forma è quello della specie), è l'atto primo e ciò per cui una determinata realtà è ciò che è. Per conseguenza la forma è causa dell'essere (o meglio è la causa della partecipazione dell'essere) in quanto ne è la misura. La materia al contrario non è la causa (o misura formale) dell'essere partecipato, ma è la causa dell'individuo, è il principio dell'individuazione (di conseguenza il livello della materia è quello dell'individuo). Il composto dalla materia e dalla forma è poi la sostanza particolare, l'essenza concreta, la specie individuata⁴³⁾. La sostanza sensibile come composto di materia e forma è quindi una specie individuata da un principio estraneo alla stessa specie così che alla composizione tra materia e forma corrisponde quella tra individuo e specie che qui assume un significato non solo logico, ma anche ontologico. Nelle sostanze separate al contrario l'individuo coinciderà con la specie, sarà costituito dallo stesso livello specifico di un tale ente immateriale.

I principi comuni di ogni ente sostanziale o accidentale sono la materia, la specie (forma) e la privazione (contrarietà). Questa comunità di principi è però analogica e proporzionale e salva la diversità dei singoli generi predicamentali. Il primo atto formale e la prima contrarietà in ogni ge-

⁴³⁾ *Ib.*, p. 354a: «Natura autem, quae est substantia formalis, est hoc aliquid in quantum ipsa forma est habitus quidam. In quantum enim est habitus, ipsa est actus primus et in quantum est habitus et actus primus, est hoc aliquid id quod est in esse naturae quia forma sola et tota causa est totius esse, et ideo dicitur esse hoc aliquid per causam loquendo, quia ipsa est causa huius quod est hoc aliquid in quantum est, sicut materia non est causa esse, sed huius est causa in quantum est hoc individuum designatum. Amplius autem tertia substantia est quae ex his est composita et illa est singula individua designata...».

nere sono infatti propri di questo determinato genere, ma data la connessione tra i singoli generi predicamentali, la loro struttura analogica nella quale la sostanza costituisce il sommo analogato, si può dire che anche i principi e le cause dei singoli generi ripropongono questa stessa struttura analogica nella comunione tra loro⁴⁴⁾. L'ente predicamentale, sostanziale e accidentale, così come si presenta all'intelletto umano nelle realtà sensibili, ha perciò una struttura complessa di principi diversi ciascuno dei quali assume un ruolo proprio nella costituzione di tale ente — dall'analisi di queste proprietà si potrà arrivare a stabilire la possibilità dell'assenza del principio materiale e quindi la possibilità di una sostanza immateriale separata.

1.3 Le cause del divenire sostanziale

Tra le cause della sostanza sensibile due le sono intrinseche e quindi ne costituiscono anche i principi, due altre invece sono estrinseche alla sostanza stessa e ne causano il divenire. Le prime due cause intrinseche e statiche sono la materia e la forma, le altre due, estrinseche e dinamiche sono la causa efficiente e il fine. Quest'ultimo coincide con la forma terminale e perciò non è esplicitamente citato, anche se nel processo del divenire causale svolge un ruolo determinante. Questa coincidenza tra forma e fine non avviene però nello stesso individuo, bensì nell'unità della specie univocamente predicata dei suoi individui. In altre parole, la forma individuale del generante non è quella del generato, eppure ogni generante genera un ente simile a sé secondo

⁴⁴⁾ S. ALB., tr. I, cap. 15, p. 364a b: «Singula enim principia quae diximus dicuntur multipliciter per analogiam, et sic communitate analogiae et multiplicitate sunt eadem. Diversorum autem genere, specie, vel numero non sunt eadem, sed diversa, nisi sit sicut dictum est: et hoc modo sunt omnium principia eadem communitate multiplicis per analogiam accepti».

le specie. In tal modo il fine del generante è l'introduzione della forma specifica simile alla sua nel generato e in questo senso l'asserzione di S. Alberto secondo la quale la forma (specifica) coincide con il fine ritrova tutta la sua validità.

Ora l'ascesa verso Dio non solo dovrà fondarsi sull'analisi dei principi intrinseci della sostanza sensibile, ma anche su quella dei principi estrinseci della sua costituzione dinamica. Infatti, l'ascesa verso le sostanze separate, e in ultima analisi verso Dio, è possibile in ogni prospettiva causale, ma sempre con la connotazione dell'aspetto dinamico della causa efficiente. Per illustrare questo stato di cose basta pensare alla cosiddetta quarta via di S. Tommaso⁴⁵⁾ che procede per via della causalità formale gradualmente partecipata (non a caso è questa la via più accettata dal platonismo) il che significa che il fondamento di questa via, il suo mezzo di ascesa, non è la semplice causalità formale, bensì la causalità efficiente riferita a quella formale, tanto è vero che il termine di questa via è Dio come causa esemplare suprema e perfettissima che dà ogni perfezione partecipata alle creature. Si tratta quindi di Dio non solo come ente perfettissimo, ma di Dio come ente datore efficiente di ogni perfezione formale.

L'analisi della causalità efficiente/finale (il fine infatti specifica l'agire di ogni efficiente) del divenire di una sostanza sensibile è un presupposto indispensabile per creare la base e il punto di partenza per l'ascesa della mente umana verso Dio.

⁴⁵⁾ Cf. S. TOM., *S. Th.* I, q. 2, a. 3 c.a. Il termine di questa via è annunciato così: «Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia... Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis... Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis...».

S. Alberto espone prima *la concezione platonica* che tendenzialmente riduce il dinamismo della causalità efficiente/finale ai principi statici di materia (aistheton)/ forma (eidos). Dio, l'Intelligenza suprema, è il datore delle forme che concede a diversi gradi di partecipazione come ombre («umbrosa resultatio») della sua stessa perfezione. In tal modo alcune cose ricevono il solo essere («esse terrestre»), altre ricevono la vita, altre ancora la conoscenza sensitiva, altre infine, quelle che si avvicinano all'ugualianza col cielo («quae accedunt ad caeli aequalitatem») allontanandosi dagli estremi contrari, ricevono una forma simile a quella divina — l'anima intellettuale⁴⁶⁾ che non è determinata dalle forme contrarie ad un essere tale, ma le riceve nella loro alterità rimanendo sempre intenzionalmente aperta a ciascuna di esse. Questa opinione è attribuita da S. Alberto a Platone e sarebbe la base dell'estrinsecismo averroistico. In questa prospettiva la forma non è edotta dalla materia, ma è indotta (cioè introdotta) in essa dal di fuori, così che il generato non è un ente uno, ma presenta sempre il duplice aspetto aisthetico/eidetico, inoltre la materia è uniforme, mero recettacolo di forme senza avere in sé l'inizio della sua forma propria.

Questa è la ragione per cui S. Alberto non accetta questa tesi dalla quale seguono gli inconvenienti già indicati e «molte altre cose impossibili». Eppure anche in questa posizione c'è qualcosa di vero come se i suoi sostenitori fossero quasi «costretti dalla verità» in quanto sembra preannunciare la necessità di una causa estrinseca che però non sarà solamente formale, ma dovrà essere identificata con la causa efficiente dinamica come avviene nella *concezione aristotelica*⁴⁷⁾. La

⁴⁶⁾ Cf. S. ALB., tr. I, cap. 8, p. 355 b.

⁴⁷⁾ Ib., p. 355b: «Omnibus igitur his ommissis dicimus quod omnes isti tanquam ab ipsa veritate coacti, aliquod dixerunt de veritate, et intenderunt dicere, quod omnis forma educitur de potentia ad actum, movente aliquo quod est conveniens in nomine et ratione».

forma non è introdotta dal di fuori, ma edotta (estratta) dalla potenza della materia. Questo processo di attuazione della potenza esige però un principio attuale estrinseco e cioè appunto la causa efficiente univoca. Il generante comunica nella specie con il generato e ciò sia «nomine» che «ratione». La corrispondenza formale è quindi sia nominale che reale, ma è reale a livello della sola specie (sentenza in cui appare il realismo moderato di S. Alberto).

Le regole del divenire sostanziale sono secondo S. Alberto cinque⁴⁸⁾:

1. - tutto ciò che è generato è edotto dalla potenza in atto.

2. - tutto ciò che è edotto dalla potenza in atto è estratto da un movente univoco o riducibile ad esso.

3. - ogni moto inferiore dipende dal moto superiore del cielo determinato dalla forma dell'intelligenza separata (la verità di questo principio è indipendente dall'errore cosmologico che esso implica, perché non fa altro che mettere in evidenza l'ordine delle cause efficienti per sè subordinate qualsiasi esse siano — incorruttibili o corruttibili, intellettuali o non intellettuali).

4. - dal nulla nulla diviene secondo la natura, ma tutto ciò che diviene viene da degli inizi («inchoationes confusae») della propria essenza insiti nella materia.

5. - una cosa qualsiasi non viene da una cosa qualsiasi, ma tutto ciò che diviene viene da qualcosa del suo genere il quale circonda con la sua estensione sia la forma che viene generata che il suo contrario, ragione per cui i contrari comunicano nella radice del loro genere.

⁴⁸⁾ Cf. *ib.*, p. 355b-356a.

Platone ha detto giustamente che il movente primo è separato dalla materia e con il suo intelletto regola ogni divenire sensibile il che è vero rispetto alla causa efficiente prima, non è vero però rispetto alla causa prossima e particolare. La forma non è separata dalla materia né è indotta in essa dal di fuori, ma è edotta dalla sua potenza per mezzo di un movente separato.

S. Alberto critica anche la posizione secondo cui la forma non è edotta dalla materia né introdotta in essa, ma creata dal nulla. Questa opinione è fondata sul fatto che l'ente diviene dal non ente, ma non tiene in considerazione la differenza tra il non ente assoluto (il «nulla» precedente la creazione) e il non ente che è punto di partenza della mutazione sostanziale e che non è un semplice nulla, bensì la potenza che è intermedia tra l'essere e il semplice non essere⁴⁹⁾. La potenza non è perciò una semplice negazione dell'ente, ma non è nemmeno l'ente attuale, bensì qualcosa di reale, ma intermedio tra l'essere e il non essere. L'essenza che è una potenza di essere attuale non è quindi un nulla, ma è già una realtà destinata all'attuazione. Il realismo della potenza vieta una riduzione totale dell'essenza all'essere come viene operata da una certa interpretazione «esistenzialistica» dell'aristotelismo e soprattutto del tomismo e asserisce la relativa autonomia di queste due dimensioni ontologiche, pur lasciando intatta la loro interdipendenza trascendentale e il primato dell'atto di essere come quello dell'attualità di ogni ente che abbraccia la sua stessa partecipazione in un'essenza finita come anche la misura di questa stessa partecipazione data dall'essenza di un tale ente.

Infine viene scartata anche la tesi della latitanza delle

⁴⁹⁾ Ib., p. 356b: «...cum dicitur generatum fieri ex non esse, non ens non dicit non ens potentiae formalis quod est medium inter esse et non esse: et sic illud quod fit ex potentia aliquid suae essentiae praesupponit ante se ex quo fit».

forme⁵⁰⁾ che attribuisce la causalità efficiente univoca alla sola materia, per cui si arriva alla conclusione che la forma è già nascosta nella materia stessa. Questa opinione equivale nei suoi effetti alla semplice negazione della causalità efficiente, perché se le forme sono già attualmente presenti, anche se nascoste, nella materia, non si vede la necessità di un agente esterno che dovrebbe estrarle dalla potenza della materia.

L'unica sentenza accettabile è perciò quella che sostiene l'educazione delle forme dalla potenza della materia e di conseguenza porta all'affermazione di un agente attuale estrinseco, cioè alla causalità efficiente. Quest'ultima è univoca riguardo al divenire sostanziale nell'ordine delle cause ordinate per accidens (influenti sul divenire dell'effetto e non già sul suo essere né sul suo essere causa a sua volta), assumerà invece una struttura analogica nell'ordine di cause subordinate per se (che influiscono continuamente sull'essere e sull'agire dell'effetto). In entrambi questi ordini si risale a qualcosa di primo, nel primo ordine però si arriva ad una realtà prima in un determinato genere, nel secondo invece si arriva ad una realtà prima in assoluto, al di là e al di sopra di ogni genere, alla sostanza separata e per se sussistente che è la causa di ogni ente in quanto è ente.

2. **L'ascesa alle sostanze separate**

Una volta stabilita la struttura intrinseca delle sostanze sensibili e le cause del loro divenire, ci si chiede quali siano le caratteristiche dell'ente sostanziale in genere e quindi dell'ente in quanto è ente, perché in qualche modo la sostan-

⁵⁰⁾ *Ib.*, p. 356b: «...id quod totam istam destruit positionem et proprium est huic sapientiae est quod secundum eam non indigemus causa movente, quae sit movens per se; movens enim per se non ponitur in natura nisi propter hoc quod id quod est in potentia non exit in actum nisi per id quod est in actu...».

zialità è una caratteristica dell'ente simpliciter (o perché è sostanziale o perché si riferisce alla sostanza come al suo soggetto). Non c'è dubbio che vi siano sostanze composte, la questione però è se non vi possa essere anche una sostanza separata immateriale. Platone esagerava nell'asserire la separazione di ogni forma (idea), ma se alcune forme sono indubbiamente inerenti, è pure lecito chiedersi se non ve ne siano delle altre separate e indipendenti dalla materia. La priorità della forma come atto della materia sembra condurre ad una risposta positiva a questo quesito.

2.1 Il primato della forma

L'idealismo derivante dal criticismo kantiano vieta categoricamente il passaggio dal mondo sensibile (ambito dell'esperienza possibile) a quello immateriale. La ragione umana non può elevarsi al di là del sensibile, perché solo in questo campo i suoi principi hanno il loro uso legittimo e la loro validità. In tal modo il passaggio causale dal mondo sensibile (contingente) a quello immateriale (necessario) così come lo possiamo trovare ad es. nella terza via di S. Tommaso⁵¹⁾ è considerato nella critica kantiana come un'estensione indebita del principio di causalità al di là del mondo sensibile in cui tale principio ha la sua validità⁵²⁾. Ebbene è proprio il soggettivismo kantiano che operando la spaccatura arbitraria tra il mondo fenomenico e numenico limita

⁵¹⁾ Cf. S. TOM., *S. Th.* I, q. 2, a. 3 c.a.

⁵²⁾ Cf. KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 637, A 609, in: *Werke*, hrsg. von W. WEISCHDEL, Bd. II, Darmstadt (Wissensch. Buchges.) 1971, p. 540 sg. Spiegando come la prova cosmologica dell'esistenza di Dio produce la sua «apparenza trascendentale» Kant dice tra l'altro: «Da befindet sich denn z. B. der transzendente Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, ausserhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat...».

l'uso della ragione speculativa al primo escludendolo con uguale gratuità dal secondo. Nella prospettiva realistica che è anche quella albertina le cose stanno diversamente. Conoscendo gli enti sensibili particolari l'uomo non proietta su di essi le sue categorie a priori, ma conosce in essi il reale, cioè conosce astraendo l'universale e nell'universale conosce il particolare e allo stesso tempo conosce il tutto primariamente e fondamentalmente come ente reale «simpliciter». In tal modo la conoscenza umana non ha solo un oggetto univoco (questa realtà sensibile), ma anche analogico altrettanto reale (l'ente in tutta la sua ampiezza estensiva). Mentre nella prospettiva kantiana le categorie della ragione sono applicabili solo al sensibile e ciò univocamente, mentre non lo sono per nulla all'immateriale, nella prospettiva realistica si parte dalla convinzione che la conoscenza del sensibile è anche conoscenza del reale e che è quindi possibile scoprire dal sensibile particolare le leggi della realtà (dell'ente) universale e applicarle per analogia ad ogni ente, materiale o immateriale che esso sia.

Ora per dimostrare l'insostenibilità delle sostanze immateriali i seguaci dell'idealismo critico sostengono che tale concetto è stato ottenuto per mezzo di un'astrazione fittizia dovuta alla creazione artificiale dello stesso concetto di sostanza forgiato per poter sussumere in esso sia il sensibile che l'immateriale come dei generi inferiori, di fatto non c'è che l'ente materiale e quindi invece che di sostanza occorre parlare semplicemente di materia⁵³⁾. La falsità di questa ac-

⁵³⁾ Cf. SCHOPENHAUER A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: Züricher Ausgabe - Werke in X Bänden, Zürich (Diogenes) 1977, Bd. I, Teilbd. 2; ZA Bd II, p. 600: «...folglich ist jene Abstraktion entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen, oder sie hat eine heimliche Nebenabsicht. Diese tritt nun ans Licht, indem unter den Begriff Substanz, seiner ächten Unterart Materie eine zweite koordinirt wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerstörbare Substanz».

cusa rivolta contro il realismo scolastico appare con chiarezza se si prende in esame la vera costituzione del concetto di sostanza. Come abbiamo già visto, S. Alberto non parte affatto dalla supposizione di una sostanza immateriale, ma si limita all'analisi della sostanza sensibile che sola è accessibile alla conoscenza umana immediata e si ottiene come ciò a cui spetta l'essere in sè per differenza di ciò a cui spetta l'essere nell'altro (ente accidentale). Solo esaminando la stessa sostanza sensibile e scoprendo la prevalenza della forma sulla materia rispetto all'essere si può procedere per una specie di estrapolazione analogica ad ammettere le sostanze immateriali e in ultima analisi Dio. Nonostante tutte le critiche idealistiche la sostanza immateriale è e rimane per il realismo della filosofia scolastica un punto di arrivo e in nessun modo un punto dato per scontato già in partenza in vista del quale si farebbero poi delle costruzioni arbitrarie per provarne la realtà.

In primo luogo notiamo con quale energia S. Alberto respinge ogni tentazione di apriorismo platonico. L'universale logico (il genere astratto), quello ottenuto dalla semplice astrazione totale, non è prima del particolare, ma al contrario viene ricavato dalla nostra mente per astrazione dai singoli particolari⁵⁴⁾. Anzi, S. Alberto rileva come un tale universale ha più affinità con la materia che con la forma — il livello generico infatti è determinato dalle differenze specifiche come la materia lo è dalla forma e la potenza dall'atto.

Nondimeno l'universale formale specifico, quello ottenuto per mezzo dell'astrazione formale, gode a sua volta di un incontestabile primato sull'elemento materiale che forni-

⁵⁴⁾ S. ALB., tr. I, cap. 2, p. 349 a: «Intellectus autem est qui sic ex particularibus agit universale et ideo universale consequens est particulare et ideo non potest esse principium istius nisi logice accipiatur secundum intentiones rerum et non secundum res ipsas...».

sce la base della differenza individuale numerica⁵⁵⁾. La forma dà la misura dell'essere, la materia dà la determinazione individuale. Il fatto che la materia completi la forma particularizzandola nell'individuo non è dovuto alla forma stessa in quanto è forma (perché così la forma dice solo rapporto all'essere sussistente), bensì alle caratteristiche di questa tale forma che a causa della sua imperfezione formale è incapace di sussistenza senza il complemento individuante della materia. In questa prospettiva si apre la via verso le forme separate, individuate al grado specifico, sussistenti senza il complemento materiale.

È proprio questa la strada che, seguendo Aristotele, percorre anche S. Alberto. La separabilità appare assai bene nella causalità efficiente che suppone sempre un principio esterno rispetto all'effetto e quindi separato da esso. Per quanto riguarda invece la forma e la materia, questi due principi sono sempre inerenti al composto che formano. Così occorre escludere l'eccesso del platonismo asserente la separazione di tutte le forme. Eppure, mentre la materia non può mai essere senza una forma sostanziale, la forma al contrario potrebbe essere senza la materia, non ogni forma però, ma alcune forme di un grado formale tale da poter sussistere senza il complemento materiale. Tale immaterialità della forma appare nei gradi dell'ente per la prima volta nell'anima intellettuale⁵⁶⁾. La conoscenza intellettuale è la proprietà che ma-

⁵⁵⁾ S. ALB., tr. I, cap. 7, p. 354 a: «...forma sola et tota causa est istius esse, et ideo dicitur esse hoc aliquid per causam loquendo, quia ipsa est causa huius quod est hoc aliquid in quantum est, sicut materia non est causa esse, sed huius est causa in quantum est hoc individuum designatum».

⁵⁶⁾ S. ALB., tr. I, cap. 9, p. 357a - 358b. In part. cf. p. 357a: «...causae illae quae dicuntur moventes sunt distinctae a materia et sunt ipsam materiam antecedentes... Aliae autem causae quae sunt quasi ratio sive forma dans esse et rationem composito sunt simul et non sunt nisi cum composito...» E p. 357b: «Si tamen aliquid

nifesta l'immaterialità e quindi la separabilità o la separazione attuale di una determinata forma. L'intelletto infatti riceve le forme non allo stesso modo in cui le riceve la materia, ma in modo profondamente diverso e appunto immateriale. La materia riceve la forma individuandola così che la forma a sua volta la determina secondo il suo essere fisico e reale. L'intelletto invece riceve le forme senza individuarle e senza essere fisicamente determinato da esse, ma le riceve nella loro alterità ed universalità rimanendo sempre lo stesso sul piano del suo essere fisico⁵⁷⁾, pur subendo una modifica intenzionale e di conseguenza anche una modifica di ordine fisico, ma puramente accidentale (così ad es. una nuova conoscenza modifica accidentalmente l'intelletto rispetto al suo stato precedente, ma sostanzialmente non opera nessun mutamento, al contrario la materia ricevendo una nuova forma sostanziale è cambiata fisicamente e sostanzialmente). Il mondo sensibile è dominato da univocità/equivocità e quindi dalla dialettica degli opposti contrari, il mondo immateriale invece arricchisce questa struttura rendendola fondamentalmente analettica, dominata dall'analogia⁵⁸⁾. L'imma-

formarum illarum talium manet perscrutandum est subtili et propria indagatione, nam de quibusdam formis non de potentia materiae eductis, sed potius ab extrinseco in materiam inductis, nihil prohibet formam manere post compositi dissolutionem. Ut verbi gratia investigandum, si anima est talis aliquid...».

⁵⁷⁾ S. ALB., tr. II, cap. 15, p. 380 ab: «Si ergo intellectus est forma recepta in materia oportet quod quaelibet forma posterius recepta ab intellectu secundum esse sit in intellectu et distinguat intellectum et dividat ad species divisas, quod est absurdum...». Cf. anche tr. II, cap. 31, p. 395 b: «Est autem materiae proprium quod omni et soli convenit formis quas habet ad esse determinari. Patet igitur omnem intellectum a materia esse absolutum».

⁵⁸⁾ S. ALB., tr. II, cap. 38, p. 402 a: «...contrarietas erit principium omnium et omnia erunt ex contrariis sicut isti dicunt, si ponamus quod nulla sunt entia praeter sensibilia. Sed si hoc non sit verum... tunc sunt multa praeter sensibilia et sunt praeter contrarie-

mentismo, sia esso spiritualistico o materialistico, sarà sempre fautore o di univocità (monismo) o di equivocità (dualismo) ed in ogni caso proporrà uno schema dialettico della realtà. Al contrario il realismo di una vera filosofia della trascendenza sarà sempre analettico proponendo una struttura fondamentalmente analogica anche per quanto riguarda il rapporto tra il mondo materiale e spirituale — né riduzione dell'uno all'altro, né opposizione totale, ma distinzione reale con appartenenza dell'uno e dell'altro all'ente analogicamente differenziato e strutturato. Il materialismo (e in fondo ogni immanentismo) non può essere che dialettico — la materia infatti è dominata dai contrari; l'ente immateriale al contrario non è sottoposto ai contrari, ma è al di là di essi e al di sopra di essi senza togliere nulla alla loro realtà oggettiva.

2.2 Le proprietà della sostanza separata

S. Alberto enumera alcune proprietà⁵⁹⁾ delle sostanze separate così come il nostro intelletto le può conoscere per analogia, cioè per somiglianza e per differenza rispetto alle cose sensibili che costituiscono il suo oggetto proprio. In primo luogo egli osserva che le sostanze separate sono immobili, prive quindi di una potenza al non essere formale e quindi indefettibili e necessarie (non rispetto all'atto di essere,

tatem et tunc vere erit substantiis intellectualibus ordo et erit generatio in his quae per successionem participant bonum divinum et erunt caelestia corpora quae per motum circuli causa sunt perpetuitatis in participatione bonorum secundum analogia congruam unicuique». Questa filosofia eminentemente analettica, nonostante tutti gli errori cosmologici che essa può comportare, si manifesta sempre più qualificata come una filosofia del reale di qualsiasi piatta dialettica nonostante tutte le pretese di quest'ultima ad una scientificità positiva.

⁵⁹⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 3, p. 367a - 368a.

ma rispetto alla forma che è misura della partecipazione dell'essere nell'ente). Essendo immobile quanto al luogo e quanto alla forma sostanziale (creabile, ma non generabile né corruttibile) ne segue che essa non è distesa né secondo il luogo né secondo la forma e quindi è priva di dimensioni quantitative il che è segno infallibile di immaterialità. Da ciò segue altresì che essa non è ristretta al luogo (non è circoscritta dal luogo), perché per esserlo avrebbe dovuto avere un principio di individuazione restringente. Essa è inoltre sempiterna, perché ha una durata illimitata sottratta alla misura del tempo astronomico. Da questa «ubiquità» e sempiternità appare l'intellettualità della sostanza separata, perché queste sono le proprietà dell'intelletto in quanto è intelletto. Certamente l'intellettualità delle sostanze separate è diversa tra la sostanza separata suprema e le sostanze separate inferiori e così è diversa anche la loro «ubiquità» e sempiternità. La prima sostanza non solo è sempiterna, ma è priva di successione («est tota simul») e quindi è eterna né è divisa e distesa per la forma e per il luogo. Le sostanze separate inferiori invece hanno una certa «potenza distesa» in quanto sono causate e quindi sotto questo aspetto causalmente dipendenti e (entitativamente) non necessarie. La sempiternità non toglie il fatto di essere creato perché non è necessario che la causa prima preceda la creatura secondo una determinata durata di tempo, basta che preceda la sua sempiternità con la sua eternità. Come si vede, S. Alberto distingue bene tra Dio e le sostanze separate inferiori mettendo in risalto la differenza tra l'essere increato (atto puro) e l'essere creato, tra l'ubiquità dell'essere in ogni luogo possibile e quella di essere al di sopra di un tale luogo determinato, tra la sempiternità priva di successione intermedia (eternità) e la sempiternità che consiste nella semplice assenza dell'inizio e del termine della durata, ma conosce una differenziazione successiva per prima e poi (eviternità). La creazione consiste formalmente nella dipendenza causale dell'ente finito in quanto è ente dalla causa prima senza esigere ne-

cessariamente che la creatura abbia inizio nel tempo (o in un'altra durata continua analogica). In altre parole, anche secondo S. Alberto è possibile una creazione «ab aeterno» senza inizio nel tempo.

Per quanto riguarda gli attributi operativi delle sostanze separate è da notare soprattutto la loro perfetta e pura intellettualità⁶⁰. La vita è il modo di essere dei viventi. In una sua forma intermedia essa assume le caratteristiche della sensibilità, ma il suo vertice è raggiunto nell'intelletto. L'intelletto puro è principio di vita e l'atto intellettuale è un atto vitale per eccellenza. L'anima umana è il primo atto (entelechia) del corpo organico e quindi è mista alla potenza e alla privazione, mentre l'intelletto delle sostanze separate è un intelletto puro separato da ogni corpo e da ogni potenzialità formale, pur mantenendo ovviamente nelle sostanze spirituali create la potenzialità rispetto all'atto di essere che è in esse partecipato e causato dalla sostanza prima. La vita delle sostanze separate è quindi puramente intellettuale e per conseguenza indefettibile, immortale. L'anima umana è per natura sua razionale, perché la sua intellettualità è discorsiva («cum decursu inquisitiva») il che denota una certa imperfezione. Inoltre essa conosce un certo dubbio nella ricerca in quanto ha una specie di incertezza nel raccogliere i dati dai segni sensibili. Le parti inferiori dell'anima umana come l'irascibile ed il concupiscibile sono strettamente sensibili, anche se nell'uomo partecipano qualcosa della ragione. Le sostanze superiori (separate) hanno invece solo l'intelletto e il desiderio intellettuale ossia la volontà. Non ricevono nulla dai sensi, cioè dalla percezione che avviene nel continuo spazio-temporale, ma hanno un intelletto universalmente attivo che non riceve, ma formula le speci conoscitive. Nella loro stessa essenza sono contenute le speci immesse

⁶⁰ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 12, p. 377a - 378a.

dal Creatore come nell'intelletto pratico dell'artefice sono contenute le forme degli artefatti. Questo vuol dire che l'intelletto della sostanza separata non formula speci impresse passivamente ricevute, ma solo delle speci espresse. Le sostanze separate conoscono quindi se stesse nella loro propria essenza e tutte le altre cose nelle speci conoscitive immesse nel loro intelletto. Questo conoscere tutte le cose in virtù della propria essenza e delle speci conoscitive in essa contenute è il fondamento dell'identità intenzionale nella sostanza separata creata e sia intenzionale che fisica nella sostanza separata increata tra l'intelletto, il suo oggetto intelligibile e l'azione intellettiva⁶¹⁾. Dio conosce tutte le cose per la sua stessa essenza perché il suo atto di conoscere coincide realmente fisicamente con la sua essenza, le sostanze separate create conoscono anch'esse in qualche modo «per essenza» in quanto conoscono tutte le cose in quel mezzo conoscitivo intenzionale fondamentale che è la loro essenza, anche se la loro azione intellettiva è fisicamente realmente distinta dalla loro essenza e quindi, sotto questo spetto, accidentale.

Essendo la contemplazione intellettiva («theoria») la sorgente della felicità ne segue che le sostanze separate hanno una felicità connaturale costante ed incorruttibile⁶²⁾. L'uo-

⁶¹⁾ S. ALB., tr. II, cap. 30, p. 395a: «Cum igitur substantia separata sit tota theorica et intellectus purus non intelligit diverso existente intellectu et intellecto, quaecumque enim theorica non materiam habent idem sunt in eis intelligentia quae est actio intellectus et intellectum et unum sunt haec tria in eis, intellectus videlicet et id quod intelligitur et ipsa actio intellectus quae intelligentia vocatur...».

⁶²⁾ S. ALB., tr. II, cap. 13, p. 379 a: «...actus vitae ipsorum non est secundum actum vel endelechiam corporalem aliquam, sed est secundum vitam in intellectus separati... et tanto felicior quam nostram, quia nos in theoria existentes non facimus theoremata, sed potius faciunt nos secundum actum vitae et felicitatis, in illis autem separatis substantiis ipse intellectus fundit vitam et facit formas et exequitur eas per motum».

mo non causa la contemplazione, ma al contrario la contemplazione lo rende «teorico» e quindi felice. Nelle sostanze separate lo stesso intelletto è, almeno intenzionalmente, sorgente di vita e delle forme e per conseguenza sorgente di beatitudine naturale.

2.3 La gradualità proporzionale nell'ordine delle sostanze

Il bene dell'universo dipende dalla sostanza assolutamente prima che è buona per la sua stessa essenza così che da essa deriva ogni partecipazione di bontà limitata secondo gradi diversi di limitazione. L'unità del primo principio e dell'ultimo fine garantisce l'ordine dell'Universo⁶³⁾. Come il sole diffonde il suo calore su tutte le cose da esso illuminate, così Dio è il datore di ogni forma e di ogni perfezione, è colui che muove tutte le cose all'essere e contiene in sé virtualmente tutte le cose per mezzo della sua semplice causalità e dà ad ogni ente la sua sostanzialità (sussistenza o in sé o nell'altro) il che però avviene proporzionalmente: in modo intellettuale nelle cose intellettuali, in modo naturale in quelle naturali, in modo corporale in quelle corporali ecc.⁶⁴⁾. L'ordine degli enti deriva dal primo principio che è Dio secondo partecipazioni graduali all'infinita perfezione divina ricevute limitatamente nelle essenze create secondo la misura di ciascuna di esse.

Siccome ogni creatura è partecipe del bene divino, Dio può essere denominato dalle creature, non però univocamente, bensì analogicamente⁶⁵⁾. L'essenza divina è nascosta ad ogni intelletto creato e quindi può essere nominata da

⁶³⁾ S. ALB., tr. II, cap. 38, p. 402 b: «Oportet igitur quod dominatus primi et optimi sit unus solus, cuius participatione omnia sint vel fiant bona».

⁶⁴⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 6, p. 371a.

⁶⁵⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 7, p. 371b - 372a.

esso solo imperfettamente, cioè non secondo la sua perfezione intrinseca, ma piuttosto secondo la proporzione dell'intelletto creato che tenta di conoscerla. Per conseguenza l'essenza divina è meglio denominata per negazione che per positiva affermazione. Eppure è possibile predicare positivamente alcuni nomi di essa secondo il loro significato vero, ma cambiando il modo di significare che questi termini hanno nell'ambito creaturale dal quale sono presi. Questa correzione avviene in quanto alla positiva affermazione si aggiunge la negazione, l'eminenza e la causalità. Così si dice che Dio è sostanza, eppure subito si deve negare che sia sostanza nel senso di un genere e si deve aggiungere che è eminente sopra ogni sostanza e che è causa di ogni altra sostanza. In altre parole, S. Alberto conosce la predicazione positiva analogica dei nomi divini sostenuta in seguito dal suo discepolo S. Tommaso d'Aquino e indica anche l'origine della denominazione analogica nella correzione della predicazione positiva delle altre vie — quella di negazione, di eminenza e di causalità.

La partecipazione graduale, analogica, che l'intelletto umano conosce per così dire «dal basso», ha la sua consistenza ontologica «dall'alto» nel fatto che Dio diffonde (per libera creazione naturalmente) le sue perfezioni illimitate in maniera limitata in tutte le creature secondo la capacità della loro natura⁶⁶. Da Dio dipende la natura di ogni ente creato e quindi la stessa misura di partecipazione, da Dio dipende poi anche la partecipazione attuale di ogni perfezione secondo la misura data dall'essenza (natura) creata. Ciò che è immenso nella causa prima è immateriale ma misurato nelle sostanze intellettuali separate, è mobile e disteso nel cerchio celeste ed è temporale, diminuito e materiale nelle cose materiali. Questa struttura di partecipazione si rivela poi anche nei gradi progressivi di necessità e di contingenza:

⁶⁶) Cf. S. ALB., tr. II, cap. 9, p. 374a.

Necessario

assoluto (rispetto all'essere) = Dio
 relativo = necessario dall'altro (causato)
 alla forma = sostanza separata
 al moto perfetto = l'ipotetico «cerchio celeste»

contingente

nella maggior parte = mondo fisico naturale
 nella minor parte = il caso e la fortuna (ciò che avviene raramente).

L'ordine graduale tra le sostanze ripropone quello dell'universale e del particolare non però nel senso dell'universale univoco (genere-specie-individuo), ma piuttosto come un universale analogico dovuto alla maggiore o minore incisività della causalità efficiente⁶⁷⁾. In questa concezione le sostanze più alte e quindi più universali sono quelle che esercitano un influsso causale più vasto e più intenso. Mentre l'universale logico univoco esclude i suoi inferiori (le differenze determinanti si aggiungono ad esso «dal di fuori»), l'universale formale analogico contiene i suoi inferiori e le sue differenze. In tal modo la sostanza più universale influisce su tutte le sostanze inferiori nelle quali il suo influsso è più ristretto, più particolareggiato. Tutte le forme sono ordinate all'essere, ma a gradi di perfezione diversi che sono la vita, il senso, la ragione, l'intelletto. L'essenza assume quindi queste perfezioni graduali fino all'intellettualità così che tutte queste perfezioni sono racchiuse in quella ultima che è l'atto di essere che le pervade e le attua tutte. La perfezione più alta suppone e contiene in sé o formalmente o almeno virtualmente eminentemente le perfezioni inferiori. In tal modo l'intellettualità (somma perfezione) suppone virtualmente eminentemente la razionalità e la sensibilità e formalmente eminentemente la vita e la sostanzialità.

⁶⁷⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 9, 1p. 383b.

Tale struttura di partecipazione graduale analogica non c'è solo rispetto ai gradi di perfezione, ma anche rispetto ai trascendentali, in particolare rispetto al bene⁶⁸). La domanda che S. Alberto si pone è di grande portata metafisica riguardo al problema della partecipazione. Si tratta di sapere se il sommo bene è un bene separato da ogni altro, un bene per così dire a parte, oppure se, pur essendo il primo bene, esso fa però parte dell'ordine dei beni. In altre parole la domanda è: il bene per essenza è del tutto staccato dai beni per partecipazione oppure fa esso stesso parte di questa struttura di partecipazione come il primo e sommo analogato? Ebbene S. Alberto ammette l'una e l'altra prospettiva così che la prima è in qualche modo inserita nella seconda. Ciò vuol dire che il bene sommo è unico, ma allo stesso tempo si costituisce come primo nell'ordine dei beni partecipati. Per illustrare questo stato di cose egli si serve di un esempio tratto dalla vita militare: nell'esercito c'è un bene separato che è quello del capo il quale direttamente mira alla vittoria sulla malizia del nemico, eppure alla realizzazione di questo bene contribuisce ogni soldato secondo la proporzione del suo rango⁶⁹). Rispetto al sommo bene in concreto bisogna dire che esso si realizza solo in Dio (bene per essenza) e in nessun modo nelle altre cose (il bene intrinseco di Dio è solo di Dio e in nessun modo delle creature). Il bene trascendentale in astratto invece si realizza intrinsecamente sia in Dio (per essenza) che nelle creature (per partecipazione). La prima struttura porta ad un'analogia di attribuzione che rimane sempre esterna rispetto ai suoi analogati inferiori, la seconda

⁶⁸) Cf. S. ALB., tr. II, cap. 36, p. 399b.

⁶⁹) Ib., p. 399b: «...est bonum et optimum quod est in uno primo motore et est bonum uniuscuiusque sibi proportionatum et est bonum utroque modo quando secundum analogiam uniuscuiusque boni omnia ordinantur ad primum et illud bonum est bonum finis ultimi quod non est in uno nisi secundum analogiam ad alia...».

invece porta ad un'analogia di proporzionalità che realizza interiormente un concetto (in questo caso il bene trascendente) in tutti gli analogati secondo proporzioni diverse così però che gli analogati inferiori dipendono causalmente in tutto e per tutto dal sommo analogato⁷⁰). Questa analisi di S. Alberto apre interessanti prospettive per la teologia della grazia come partecipazione causata soprannaturalmente da Dio nelle creature razionali non più al bonum in communi, bensì al bene che in concreto è proprio quello dell'essenza divina. In tal modo la prima struttura (che riguarda il bene divino in concreto) da una mera attribuzione esterna assume le caratteristiche della seconda e cioè di una proporzionalità intrinseca che suppone la comunicazione gratuita del bene divino alle creature intellettuali così che lo stesso bene divino si realizza intrinsecamente sia in Dio (per essenza) che nelle creature intellettuali gratificate (per partecipazione).

Non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza dell'analogia per la concezione realistica dell'ente. L'ente materiale e spirituale appare così come una differenziazione nell'ambito dello stesso ente. Nella prospettiva idealistica invece l'ente spirituale (numenale) appare in netta opposizione a quello materiale (fenomenale) senza possibilità di mediazione. Nella concezione kantiana ad es.⁷¹) il mondo numenale sta in opposizione a quello fenomenale come quello dell'indeterminazione totale a quello del determinismo assoluto, un dualismo che ha la sua radice nell'epistemologia soggettivistica (opposizione tra coscienza pura, trascendentale, a priori e

⁷⁰) S. ALB., tr. II, cap. 32, p. 397 a: «Ad primum igitur motorem omnes habent se sicut accipientes ab ipso et hoc quod sunt et hoc quod causae sunt...».

⁷¹) Cf. KANT I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrade, A 9-10 (Anmerkung), in: *Werke* ed. W. WEISCHEDER, Darmstadt (Wissensch. Buchges.) 1970, Bd. IV, p. 110.

quella empirica, a posteriori). S. Alberto critica severamente queste opposizioni dialettiche nelle quali si compiace ogni filosofia immanentistica. In questa prospettiva infatti la strada verso la causa prima è radicalmente preclusa così che una tale filosofia perde ogni caratteristica sapienziale ripiegandosi esclusivamente sulle cause seconde e pretendendo di spiegare tutto per mezzo di esse — un procedimento che non può essere che riduttivo e in ultima analisi insufficiente, inadeguato rispetto all'ampiezza e alla ricchezza del reale⁷²⁾. In questo sta l'attualità di S. Alberto, metafisico — egli ha saputo indicare proprio quelle mancanze che affliggono la nostra filosofia contemporanea.

3. L'arrivo alla prima sostanza divina

L'ordine delle sostanze è impensabile senza la causa da cui tutto dipende. La causa di questo ordine è ciò che c'è di primo in esso e cioè il sommo analogato, la sostanza suprema, la causa prima e il fine ultimo. Il metafisico, dopo aver analizzato le sostanze sensibili e aver constatato il primato della forma così da giungere alla sua separabilità, dall'ente immateriale causato risale all'ente immateriale incausato che è la causa creatrice di ogni ente — Dio.

3.1 L'esistenza della prima sostanza e il suo ruolo nell'ordine delle sostanze

S. Alberto conosce una prova dell'esistenza di Dio che prende come punto di partenza la corruttibilità del mon-

⁷²⁾ S. ALB., tr. II, cap. 37, p. 400 b: «Isti autem tales qui sic ex contrariis omnia faciunt ordinem destruunt bonorum, quia secundum eos nihil est bonum et optimum distinctum ab entibus nec aliquid est quod proximum sit illi bono per esse semper in una substantia salvatum. Unde illi dicunt ac si bonum domus totius sit in servis et bestiis et nihil sit quod ad unum et ad ordinem redigat dissonas actiones ipsorum».

do sensibile, la sua potenza al non essere. Se tutto fosse corruttibile, egli afferma, a un certo momento non ci sarebbe nulla e dal nulla nulla potrebbe essere generato. Perciò se attualmente vi sono delle sostanze sensibili, ciò significa che la loro causa è un qualcosa di necessario⁷³⁾. E ciò che ha una necessità causata a sua volta dipende da qualcosa che è necessario per essenza senza avere la causa della sua necessità all'infuori di se stesso: Dio. La prova è convincente e ha una base empirica molto evidente. S. Alberto conosce però anche la prova usata in questo contesto da Aristotele che si fonda sul principio della causalità efficiente applicato al moto. Ogni movente mosso, che nel muovere subisce una mutazione, passa dalla potenza all'atto il che richiede un altro motore in atto e così via. Ora la serie dei motori mossi non può essere infinita e quindi occorre fermarsi ad un primo motore immobile⁷⁴⁾. Da qui si conclude che il primo motore immobile muove senza essere mosso, cioè attua senza passare dalla potenza all'atto e quindi è privo di qualsiasi potenza, atto puro.

Le cause seconde a loro volta ricevono il loro moto in ultima analisi dalla causa prima che causa e sostiene tutta questa serie di motori subordinati⁷⁵⁾. Ciò che è causato dipende dalla sua causa e sotto questo aspetto è in potenza ed è contingente. Tutto il creato è perciò caratterizzato dalla potenzialità dell'essenza rispetto all'atto entitativo (atto di essere).

Il primo motore muove come ultimo fine, cioè come sommo bene⁷⁶⁾. Il sommo bene che è Dio consiste nell'insieme di tutte le perfezioni («coelementatio omnium bono-

⁷³⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 1, p. 365 a.

⁷⁴⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 2, p. 365 b - 366 a.

⁷⁵⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 3, p. 367 b.

⁷⁶⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 4, p. 370 a - 371 a.

rum») al sommo grado ed in perfetta semplicità alla cui attualità non si aggiunge nessuna ombra di potenzialità. Il bene divino che è un bene per essenza esercita un'attrattiva finalistica su tutti i beni partecipati che desiderano per natura il bene sommo come il loro bene proprio secondo le condizioni particolari di ciascuno di essi.

In tal modo S. Alberto afferma la mozione divina nella linea della causalità finale, ma mette in evidenza anche quella (sostenuta da Platone e messa in disparte da Aristotele) nella linea della causalità efficiente. Dio è il datore delle forme, è «la pienezza fontale di tutte le forme che fluiscono da Esso»⁷⁷⁾. Così anche l'artefice è la causa della forma dell'artefatto, ma nel causarla egli compie un passaggio dalla potenza all'atto, Dio invece nel creare le forme non passa dalla potenza all'atto, ma con un unico atto identico alla sua stessa essenza le crea tutte.

Dio dando le forme diffonde il bene partecipato in tutte le cose, eppure, anche se Egli stesso è nel sommo grado di intellettualità e causa tutte le cose secondo l'intelletto, non per questo tutte le creature sono intellettuali, ma solo alcune raggiungono questa somiglianza formale con il loro Creatore⁷⁸⁾. Diversa infatti è la partecipazione dei trascendentali coestensivi all'ente e quella dei gradi di perfezione che non coincidono con l'ente in tutta la sua estensione, ma ne esplicano una dimensione perfettiva particolare. Eppure in ogni creatura si ritrova almeno una traccia remota della perfezione della causa prima così che, anche se alcune creature sono prive di intelletto, tutto il creato manifesta nel suo ordine razionale la somma intellettualità del Creatore.

⁷⁷⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 7, p. 371 b: «...intellectus (Dei) nullius est receptivus, sed potius est fontalis plenitudo omnium formarum quae fluunt ab ipso...».

⁷⁸⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 39, p. 403 ab.

3.2 Gli attributi entitativi di Dio

La prima sostanza è sostanza separata e quindi immateriale, a differenza delle sostanze separate create però è perfettamente immobile, ingenerabile ed incorruttibile non solo rispetto al suo atto formale, ma anche rispetto a quello entitativo, in altre parole essa è atto puro (assenza completa di potenzialità oltre che di materialità), eterno (perché privo di ogni potenza a non essere o a essere diversamente) e onnipresente (perché causa di ogni ente e quindi intrinseca ad ogni ente secondo la dipendenza causale di quest'ultimo da essa). Essendo atto puro (identità di essere ed essenza) la prima sostanza è tutto ciò che è per se stessa, per la sua stessa essenza e non già per qualcosa di diverso da essa⁷⁹⁾. La sostanza prima ha quindi sia l'atto di essere in tutta la sua pienezza che tutte le perfezioni semplici racchiuse nella sua latitudine per essenza il che vuol dire che sia l'essere che ogni sua perfezione sono realmente identici con la sua essenza o natura.

L'identità di ogni attributo con l'essenza della prima sostanza è l'espressione della sua somma semplicità. Essa è una e semplice e S. Alberto precisa che la semplicità aggiunge all'unità il modo dell'unità⁸⁰⁾. L'uno significa ciò che è primo in un genere ed è la misura di tutto ciò che è in esso. L'aggiunta della semplicità esclude l'appartenenza ad un genere e esclude l'aspetto quantitativo dell'unità — nella prima sostanza non c'è numero perché tutte le cose che sono in essa sono identiche ad essa e tra loro, né vi può essere differenza tra l'essenza e il soggetto, ma l'essenza della prima sostanza è semplice e sussistente. La semplicità dell'atto puro non esclude però la possibilità di una predicazione positiva di al-

⁷⁹⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 3, p. 368 a; cf. anche cap. 39, p. 403 a.

⁸⁰⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 6, p. 371 a.

cuni attributi di esso perché il significato proprio dell'attributo trova un riscontro reale in Dio. Occorre però cambiare il modo di significare perché i nomi divini sono presi dalle cose create nelle quali significano perfezioni realmente distinte sia dall'essenza che tra loro; in Dio invece significano la stessa essenza che contiene in sé tutte le perfezioni al sommo grado di semplicità così che ciascuna di esse è identica con l'essenza e con ogni altra perfezione⁸¹⁾. La possibilità di predicazione reale è data dalla «distinzione di ragione ragionata con fondamento imperfetto nella realtà» tra gli attributi e la semplicità di Dio è salvaguardata nella coincidenza reale di ogni perfezione attribuita con l'essenza divina a cui si attribuisce.

S. Alberto mette in rilievo due proprietà esclusive di Dio: (1) il fatto di non essere in nessun genere e (2) il fatto di non conoscere nessuna differenziazione di universale e particolare (specie e individuo) nella sua costituzione ontologica. Riguardo al rapporto tra Dio e le creature occorre aggiungere altre due proprietà fondamentali: (1) quanto più la sostanza prima è semplice nella sua essenza, tanto più ricca è nelle sue relazioni e nei suoi effetti, (2) quanto più è semplice, tanto più è distinta per nobiltà da tutte le altre cose e non ha nulla di comune con esse⁸²⁾. Dalla semplicità di Dio deriva il suo essere al di sopra di ogni genere e la sua distinzione (non solo individuale o specifica, ma quasi generica) dal mondo.

Nell'ordine delle sostanze la sostanza divina è assolutamente prima perché realizza il sommo grado di sussistenza. Si dice infatti sostanza ciò a cui compete essere per sé il che si può intendere in due modi: (1) ciò che non esige un sog-

⁸¹⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 7, p. 371 b - 372 a.

⁸²⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 8, p. 372 a. Riguardo alla composizione metafisica tra l'universale e il particolare (genere-specie-individuo) assente in Dio cf. ib., p. 372 b.

getto estraneo a sé e così ogni sostanza è sussistente per sé; (2) ciò che non esige un causa esterna della sua sussistenza ed esistenza e così solo Dio e l'Ente per sé sussistente in quanto è l'ente incausato, l'ente da sé e non dall'altro⁸³⁾. Le sostanze sensibili per sussistere hanno bisogno del complemento materiale, le forme separate sono sussistenti in se stesse senza la materia individuante, ma la loro sussistenza è causata estrinsecamente, Dio infine realizza il sommo grado di sussistenza perché per sussistere non ha bisogno né del complemento materiale né di una causa esterna.

3.3. **Gli attributi operativi di Dio**

Se l'essenza di Dio consiste nella sua attualità pura, la sua natura consiste nel sommo grado di intellettualità sussistente⁸⁴⁾. L'intelletto umano procede per astrazione dal dato sensibile che riceve dai sensi. La sua struttura è quindi complessa — c'è l'intelletto agente che è il principio attivo nel processo dell'astrazione e c'è l'intelletto possibile che riceve le speci conoscitive. L'intelletto della sostanza separata creata non procede per astrazione dal dato sensibile, ma anche in esso si può distinguere il momento attivo del conoscere e quello passivo della specie conoscitiva non già ricevuta per astrazione e impressa, ma immessa nello stesso intelletto che, sotto questo preciso aspetto, si presenta a sua volta come un «luogo delle speci». L'intelletto divino non solo non dipende dal dato sensibile, ma consiste in una pura attività intellettiva senza alcun aspetto di passività. Esso non è ricettivo di nessuna specie, ma al contrario è esso stesso il mezzo oggettivo in cui Dio conosce tutte le cose. In altre parole, non è la realtà creata che si costituisce misura dell'intelletto divino, ma è l'intelletto divino (realmente iden-

⁸³⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 8, pp. 372 ab.

⁸⁴⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 7, pp. 371 b - 372 a.

tico con l'essenza divina e costitutivo di essa come natura, cioè come principio di operazione) che è la misura della verità logica ed ontologica di ogni cosa creata. L'intelletto divino contiene le forme, ma non in maniera passiva come un soggetto (è così invece che la materia riceve la sua forma) né come un luogo intenzionale (è così che l'intelletto possibile o comunque passivo riceve le sue speci), bensì in un modo puramente attivo come la causa che contiene i suoi effetti, ma con esclusione di ogni potenzialità⁸⁵⁾. In questa tesi sembra delinearasi la connessione tra la conoscenza divina delle cose reali e la sua causalità rispetto ad esse: Dio conosce le cose reali create in quanto le causa.

Di conseguenza Dio agisce per essenza o per natura in quanto la sua azione coincide realmente con la sua natura, eppure proprio per questo non agisce a modo di natura, bensì a modo di un agente sommamente intelligente e quindi sommamente libero⁸⁶⁾. Dio ha una natura costituita nel sommo grado di intellettualità e perciò agire per natura vuol dire, in Dio, agire secondo l'intelletto con pieno e sommo dominio attivo dell'effetto causato e quindi con piena libertà. Dio è ente incausato che nel produrre la sua azione e i suoi effetti non dipende da nessun'altra causa all'infuori di se stesso, il che è segno di somma libertà.

Essendo l'intellettualità il grado più alto di perfezione, ne segue che Dio come intelletto attualmente infinito è il sommo bene e il fine ultimo di tutte le cose⁸⁷⁾. La conoscenza divina ha per oggetto formale proprio la stessa essenza di-

⁸⁵⁾ S. ALB., tr. II, cap. 8, p. 373 b: «...prima substantia prae-habet formas sicut causans eas per seipsam et non habet eas sicut subiectum, sed quia ipsa per suam essentiam est forma et lux sua dat et fundit eas et ideo intelligendo seipsam intelligit omnia quae sunt et quae esse possunt...».

⁸⁶⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 2, p. 366 b - 367 a.

⁸⁷⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 6, p. 370 b.

vina che è il sommo conoscibile così che l'intelletto divino è il più perfetto sotto ogni riguardo (soggettivo e oggettivo) e costituisce in tal modo la somma felicità di Dio riguardo a se stesso e la somma appetibilità riguardo a tutte le altre cose.

La beatitudine divina è piena perché consiste nell'atto più perfetto dell'intelletto sommo riguardo al sommo intelligibile ed è indefettibile, perché l'essenza divina è sempre presente al suo intelletto come oggetto di conoscenza⁸⁸⁾. La conoscenza del sommo intelligibile che è Dio è fine beatificante di ogni intelletto creato⁸⁹⁾, ma solo l'intelletto divino può avere questa beatitudine in un modo connaturale, cioè perfetto (a causa dell'adeguazione tra soggetto e oggetto) e indefettibile (a causa della reale identità tra l'atto dell'intelletto e l'essenza).

4. Conclusione

La lettura albertina del XII libro della *Metafisica* di Aristotele presenta le caratteristiche di una teologia naturale assai elaborata e perfetta nei suoi contenuti principali e ben articolata anche nella metodologia fondamentale. Vi sono ovviamente alcuni limiti dati soprattutto dalla cosmologia imperfetta e da un'eccessiva preoccupazione di fedeltà alla lettera dello Stagirita, limiti che però non possono far dimenticare i risultati positivi della metafisica albertina che mantengono anche oggi tutta la freschezza della loro attualità.

4.1 Gli aspetti problematici della teologia naturale di S. Alberto

I limiti della metafisica albertina sono quelli dati dallo stato della scienza naturale, soprattutto dell'astronomia, del

⁸⁸⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 11, pp. 376 b - 377 a.

⁸⁹⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 11, p. 376 a.

suo tempo. Si tratta quindi di limiti non propri di S. Alberto, ma comuni del pensiero dei suoi predecessori e dei suoi contemporanei e si tratta in gran parte di limiti in fondo estranei alla metafisica stessa, ma risultanti piuttosto dalla sua applicazione alla struttura del mondo materiale, così che la loro rettifica da parte della scienza moderna non pone affatto in crisi la metafisica come tale né tanto meno la rende superflua o priva di significato come vorrebbe una certa corrente del pensiero positivistico⁹⁰⁾.

Così S. Alberto sostiene seguendo Aristotele l'incorruttibilità dei corpi celesti e di conseguenza la loro animazione⁹¹⁾. È perciò il cielo che causa la vita dei viventi⁹²⁾ o per generazione «equivoca» direttamente o per mezzo di quella univoca indirettamente.

Le sostanze immateriali, separate, sono immobili e mo-

⁹⁰⁾ Questa valutazione erronea della metafisica rispetto allo sviluppo delle scienze positive è stata almeno in parte corretta da alcuni epistemologi moderni. Cf. ad es. POPPER K.R., *The Logic of Scientific Discovery*, London (Hutchinson) 1972⁶, p. 38: «The fact that value judgments influence my proposals does not mean that I am making the mistake of which I have accused the positivists - that of trying to kill metaphysics by calling it names. I do not even go so far as to assert that metaphysics has no value for empirical science...». Della fruttuosa collaborazione tra filosofia e le scienze positive vale sempre quanto è stato detto da GREDT J. (OSB), *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, Friburgi Br. (Herder) 1926⁴, n. 3, p. 3 il quale sostiene che la filosofia si sviluppa anche «ex eo quod doctrinae, scientiarum experimentalium progressu stabilitae, cum doctrinis philosophicis coniunguntur, id quod ad magnum incrementum confert tum philosophiae tum scientiae experimentalis».

⁹¹⁾ S. ALB., tr. I, cap. 13, p. 362 a: «...haec substantia animata est corpus caeli secundum scientiam Peripateticorum».

⁹²⁾ S. ALB., tr. II, cap. 15, p. 390 b: «...hoc certum est sphaeras esse causas esse et vitae...» eppure in questo contesto S. Alberto sa anche dubitare: «... non puto unquam fuisse comprehensos ab aliquo mortalium omnes motus caelorum».

venti e se non fossero moventi pur essendo capaci di muovere, sarebbero oziose e superflue⁹³⁾. Il loro moto però è, secondo la concezione di S. Alberto condivisa dalla cosmologia antica, quello locale con cui esse muovono i corpi celesti. Le sostanze sensibili incorruttibili (cioè gli astri) hanno così ciascuna un motore proprio nella sostanza immateriale corrispondente.

In tal modo ogni sostanza separata è considerata come «motore immobile» il che conferisce un carattere quasi divino ad esse⁹⁴⁾. Ciascuna delle sostanze immateriali «muove per essenza» ed è «essenza semplice ed immobile» anche se Dio «è semplicissimo ed immobilissimo e di massima virtù». In questa prospettiva in cui le sostanze separate inferiori appaiono molto indipendenti da quella suprema sembra difficile difendere la tesi della loro assoluta subordinazione a Dio — tesi che S. Alberto sostiene nondimeno con profonda convinzione quando dice che «rispetto al primo motore tutte si comportano come riceventi e l'essere e il fatto di essere cause»⁹⁵⁾.

Ad ogni modo, proprio da questo esempio si vede con chiarezza come la «demitizzazione» operata dalla scienza moderna riguardo ai corpi celesti non solo non danneggia la speculazione metafisica, ma liberando per così dire le sostanze immateriali dal compito di muovere le sfere celesti, contribuisce a mettere più in risalto la loro separazione dal mondo sensibile e la subordinazione di tutto il creato (anche delle sostanze create più alte) a Dio, causa prima di ogni ente in quanto è ente.

⁹³⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 31, p. 396 a.

⁹⁴⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 32, p. 397 a.

⁹⁵⁾ S. ALB., *ib.*, p. 397 a: «Ad primum igitur motorem omnes habent se sicut accipientes ab ipso et hoc quod sunt et hoc quod causae sunt...».

4.2 Le soluzioni albertine dottrinalmente perfette

In primo luogo è da notare come in S. Alberto si avvia già uno dei principi fondamentali e specifici della metafisica tomista — la struttura analogica dell'ente e dei concetti trascendentali coestensivi con esso, in particolare del bene⁹⁶). L'oggetto della metafisica non è né l'essenza né l'esistenza (essere dell'essenza) né l'atto di essere separato, ma l'ente, cioè l'essere reale che o si costituisce come essenza nel sommo analogato (Dio) o si costituisce come attualità partecipata nella potenza di un'essenza distinta negli analogati inferiori. L'essenzialismo porta ad una concezione univoca dell'ente (tutte le cose sono ugualmente essenze), l'esistenzialismo porta al contrario ad una concezione quasi equivoca ed estrinsecistica (solo Dio è l'essere, tutto il resto non è che una serie di essenze). La filosofia dell'ente invece scopre la partecipazione analogica intrinseca (secondo proporzionalità) dell'atto di essere in tutte le essenze reali da quella divina in cui la «partecipazione» dell'essere è somma perché si realizza nell'identità tra essere ed essenza a quelle create nelle quali l'essere è distinto e ricevuto o partecipato nell'essenza come la sua attualità che la avvolge trascendentalmente costituendola come ente attuale di cui esso è l'atto ultimo e quindi l'atto più profondo, l'atto di ogni atto e la forma di ogni forma. Il bene divino è proprio di Dio solo e così è separato, eppure i beni inferiori si dicono rispetto al sommo bene secondo una struttura di analogia di attribuzione; tutti i beni poi, da quello divino a quelli creati, sono pervasi intrinsecamente dal bene trascendentale secondo un'analogia di proporzionalità.

In secondo luogo nell'ascesa della mente umana verso Dio occorre notare il procedimento «cosmologico» di S. Al-

⁹⁶) Cf. S. ALB., tr. I, cap. 1, p. 348 a riguardo all'ente e tr. II, cap. 36, p. 399 b riguardo al bene.

berto. Il punto di partenza sono le sostanze sensibili; il mezzo metafisico di ascesa è il principio di causalità nei suoi diversi aspetti ⁹⁷⁾; il termine infine è Dio come primo motore immobile, causa assolutamente prima, ente necessario incausato, datore di tutte le forme, fine ultimo dell'universo. Sono presenti quindi tutti gli elementi delle vie della mente umana verso Dio, vie che sono state sistematicamente elaborate dal grande discepolo di S. Alberto.

4.3 L'attualità di S. Alberto

S. Alberto ha molte cose da dire all'uomo contemporaneo, soprattutto nell'ambito della teoria delle scienze. Come farà in seguito S. Tommaso anche S. Alberto è preoccupato di stabilire con esattezza l'oggetto e il metodo e quindi anche il limite di ogni scienza il che permette di evitare delle confusioni incresciose tra le rispettive competenze.

È da notare la sua precisione nell'elaborazione dello *status quaestionis* e la sua apertura ad ogni sentenza che, nonostante un eventuale errore, dice sempre almeno «qualcosa di simile alla verità» ⁹⁸⁾ il che non gli impedisce di chiamare l'errore con il suo vero nome.

La competenza della scienza positiva è riconosciuta, ma ben distinta da quella della filosofia ⁹⁹⁾. L'astronomo ad es. studia l'ente mobile sotto l'aspetto della quantità (e così si spiega l'applicazione dello strumentario matematico nelle scienze positive), il filosofo naturale studia l'ente mobile sotto l'aspetto della causalità efficiente e finale (e quindi riferendolo alla metafisica che come sapienza in assoluto costituisce la scienza dirigente tutte le discipline filosofiche).

⁹⁷⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 27, p. 392 a riguardo alla causalità efficiente; tr. II, cap. 31, p. 396 riguardo alla finalità.

⁹⁸⁾ S. ALB., tr. I, cap. 8, p. 356 b: «...omnes aliae (opiniones) simile aliquid habent veritatis, sed non sunt verae...».

⁹⁹⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 10, p. 375 b e tr. II, cap. 22, p. 386 b.

Nella stessa filosofia poi diversa è la competenza della metafisica e quella delle altre discipline ciascuna nel suo ordine¹⁰⁰⁾. Eppure al di là delle scienze che considerano l'ente particolare e i suoi principi è necessario ammettere la disciplina sapienziale che è la metafisica il cui oggetto è lo studio dell'ente in quanto è ente¹⁰¹⁾. Ogni positivismo è riduttivo e quindi inadeguato rispetto all'ampiezza dell'ente. L'immanentismo e il materialismo che esso professa sono dovuti non già alla struttura oggettiva della realtà, ma alla distorsione metodologica da esso operata.

S. Alberto è infine ben consapevole dei limiti di un'applicazione della metafisica alla cosmologia o alla scienza naturale¹⁰²⁾. Eppure egli rimane profondamente convinto che mantenendo la differenza tra le rispettive competenze della filosofia e delle scienze naturali una collaborazione tra questi due campi di attività della razionalità umana non può essere che fruttuosa per entrambe le parti. È un insegnamento che la filosofia moderna dovrebbe ascoltare per non barcollare tra gli estremi di un positivismo razionale sì, ma riduttivo (e quindi irrazionale nei suoi effetti), e di un irrazionalismo che con la pretesa di profonde intuizioni e di ispirazioni poetiche¹⁰³⁾ equivale ad un'abdicazione alla ricer-

¹⁰⁰⁾ Cf. S. ALB., tr. I, cap. 3, p. 350 a.

¹⁰¹⁾ Cf. S. ALB., tr. II, cap. 37, p. 400 b; cf. cap. 38, p. 402 a.

¹⁰²⁾ Cf. S. ALB., tr. III, cap. 7, p. 410 b.

¹⁰³⁾ Cf. a questo proposito la giusta critica che HEGEL G.W.F. rivolge alla pretesa di un certo «parlare profetico» (cioè irrazionale) in filosofia - *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1972², p. 17 sgg.: «Noch weniger muss diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht tut, darauf Anspruch machen, dass solche Begeisterung und Trübheit etwas Höheres sei als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den *Horos*) und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Notwendigkeit entfernt als von der Re-

ca della verità oggettiva in tutta la sua ampiezza e ricchezza interna.

flexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergiesst, ohne Kraft, sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche, als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so gross als ihre Äusserung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich ausbreiten und sich zu verlieren getraut».