

Indice

Introduzione	1
CAPITOLO I	
L'oggetto della filosofia	11
Sezione I – I <i>prima principia speculativa</i>	11
<i>Le modalità della conoscenza: la conoscenza intellettuale.</i>	
<i>L'adaequatio intellectus ad rem come suo criterio di</i>	
<i>verifica</i>	<i>12</i>
<i>Segue: la conoscenza deduttiva</i>	<i>16</i>
<i>Segue: la conoscenza induttiva</i>	<i>17</i>
<i>Unificazione della conoscenza sensibile e della conoscenza</i>	
<i>intellettuale</i>	<i>20</i>
<i>Il rapporto tra il divenire e la conoscenza</i>	<i>21</i>
Sezione II – L'ens in quantum est ens	23
<i>Lo studio dell'“esistente in quanto tale” come trascendimento</i>	
<i>della settorialità delle singole scienze</i>	<i>23</i>
<i>Segue: dell'homo in quantum est homo</i>	<i>27</i>
<i>Sintesi dei presupposti della speculazione filosofica</i>	<i>28</i>
Sezione III – Le connotazioni fondamentali dell'ens in	
<i>quantum est ens</i>	29
<i>La veridicità e l'unità dell'ente in quanto tale</i>	<i>29</i>
<i>L'inesistenza del nulla</i>	<i>29</i>
<i>Il tempo e la distanza</i>	<i>30</i>
<i>Unità di sostanza e materia</i>	<i>31</i>
<i>Segue</i>	<i>34</i>
<i>Il movimento</i>	<i>38</i>
<i>Il principio di causalità e le sue specificazioni: la causalità</i>	
<i>meccanicistica</i>	<i>42</i>

<i>La causalità teleologica e le sue sottopartizioni: la causalità per saltus</i>	44
<i>Segue: la causalità volontaria</i>	46
<i>Segue: la causalità etica</i>	49
<i>Il principio di teleologicità</i>	50
<i>Il principio di causalità e la causa prima</i>	52
<i>L'analogia entis</i>	53
Appendice I – La negazione del principio di causalità in Hume	
Hume	55
<i>La indefinibilità del concetto di causa</i>	55
<i>Segue</i>	58
Appendice II – La negazione della conoscibilità dell'esistente nel pensiero di G.B. Vico	
dell'esistente nel pensiero di G.B. Vico	62
<i>“Verum et factum convertuntur”</i>	62
Appendice III – La critica di Hegel al principio d'identità ... 66	
<i>Il primato della coincidentia oppositorum</i>	66
Appendice IV – La negazione del principio di non contraddizione in Nietzsche	
contraddizione in Nietzsche	71
<i>L'incompatibilità tra il principio di identità ed il divenire della realtà</i>	71
Appendice V – L'idealità del pensato nella filosofia volontaristica	
volontaristica	74
<i>Esse est concipi</i>	74
<i>Considerazioni critiche</i>	78

CAPITOLO II

L'esistenza di Dio nella visione intellettualistica 81

<i>La rilevanza gnoseologica ed etica dell'esistenza di Dio</i>	81
<i>La dimostrazione eterologica dell'esistenza di Dio. La sua critica. Inconsistenza di quest'ultima</i>	84
<i>Critica alla prima obiezione</i>	86
<i>Critica alla seconda obiezione</i>	86
<i>Critica alla terza obiezione</i>	88
<i>La dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio</i>	91

CAPITOLO III

Limiti della *theologia naturalis* 95

<i>Dio come pensiero che pensa se stesso</i>	95
<i>Dio come causa initialis e come causa finalis</i>	96
<i>L'“eterno ritorno dell'uguale”</i>	100
<i>Il male fisico</i>	102
<i>Il male morale</i>	107
<i>La generazione della materia</i>	114
<i>Bonum est diffusivum sui come ratio della generazione del- l'esistente</i>	116
<i>Il pluralismo delle forme</i>	119
<i>Segue: la loro immutabilità</i>	121
<i>La conoscenza</i>	124

CAPITOLO IV

I limiti della filosofia scientifica 127

<i>I contenuti della fisica classica</i>	127
<i>I contenuti della filosofia scientifica</i>	131
<i>Segue</i>	136
<i>Rilievi critici:</i>	
<i>a) il mancato riscontro della dimensione ontologica</i>	139
<i>b) La reintroduzione, in contraddizione con i propri presuppo- sti, dell'ordinamento finalistico dell'esistente</i>	141

<i>c) La negazione del principio di causalità</i>	142
<i>Lo iatus tra la visione della natura e la visione filosofica ...</i>	147

CAPITOLO V

Il dualismo teologico 151

Sezione I – La teologia veterotestamentaria: il primato del

Decalogo	151
<i>“Principium sapientiae timor Domini”</i>	151
<i>Il peccato e la sua punizione da parte di Dio</i>	155
<i>Pentimento e ripristino del Decalogo</i>	156
<i>L’espiazione</i>	157
<i>La misericordia divina</i>	159
<i>La dannazione dell’empio</i>	162
<i>Il trionfo finale del Decalogo e dei giusti</i>	164
<i>Segue: l’instaurazione del regno messianico</i>	167

Sezione II – L’etica neotestamentaria: il primato della

<i>charitas</i>	170
<i>“Dalle opere della Legge nessuna carne verrà giustificata” ..</i>	170
<i>La fondazione della charitas divina</i>	174
<i>Il superamento del peccato mediante la charitas divina</i>	175
<i>Gesù di Nazareth come unico mediatore tra Dio e l’uomo .</i>	178
<i>Il Decalogo come guida alla charitas</i>	180
<i>Dalla charitas divina alla charitas humana</i>	182
<i>Charitas e timor Domini</i>	186

Sezione III – L’escatologia della vicenda umana nel nuovo

Testamento	189
<i>L’Apocalisse</i>	189
<i>Il trionfo sul Decalogo</i>	190
<i>L’estinzione dell’esistente</i>	192
<i>La nuova creazione</i>	195
<i>Il periodo di tempo tra la morte e la risurrezione: il letargo dell’anima</i>	196

<i>La rigenerazione del corpo e dell'anima</i>	201
<i>La sottomissione del Cristo cosmico a Dio</i>	203

Sezione IV – Momenti di contrasto tra le due teologie ... 204

<i>Il corpo umano come fonte della moralità</i>	204
<i>Segue</i>	208
<i>La salvezza dell'empio</i>	211
<i>L'esaltazione dei "piccoli"</i>	211
<i>"Nolite iudicare"</i>	213
<i>Il "dies Domini"</i>	216
<i>"Diliges proximum tuum"</i>	218
<i>Il mediatore tra Dio e l'uomo</i>	219
<i>Le due ontologie etiche</i>	221

CAPITOLO VI

Metafisica intellettualistica e metafisica volontaristica .. 229

Parte I – La concezione di Dio nella visione

intellettualistica 229

<i>Dio come summa ratio</i>	229
<i>Dio come summum bonum</i>	232
<i>Dio come summum bonum diffusivum ed attractivum</i>	234
<i>La semplicità divina</i>	235
<i>La soggezione di Dio alla propria razionalità. La fondazione dell'etica umana</i>	238

Parte II – La concezione di Dio nella visione volontaristica 239

Sezione I – La teologia cristiana 239

<i>La "duplex veritas"</i>	239
<i>La risoluzione della duplex veritas nel duplex veritatis</i>	
<i>modus</i>	242
<i>Critica: la permanenza del contrasto</i>	242
<i>Segue: la salvezza dell'empio come sua motivazione</i>	243
<i>Gli attributi del Dio della fede: Dio come exsistentia</i>	246
<i>L'infinitas come fonte della perfectio e della unitas divine</i> .	248

<i>Dio come summa veritas e come summa bonitas</i>	249
<i>Dio come summa voluntas</i>	252
<i>Dio come charitas, l'unità trinitarietà</i>	253
<i>La fondazione dell'etica umana sul valore della charitas</i> ...	254
Sezione II – Analisi differenziale	255
<i>Dio come summa ratio e come summa voluntas</i>	255
<i>La generazione “de ipso” ed “ex ipso”</i>	257
<i>Dio come armonizzazione dei contrari e come discordantia discordantium</i>	259
<i>La diversa definizione della giustizia</i>	260
<i>Il diverso atteggiarsi della imitatio Dei</i>	264
<i>L'uomo come “imago Dei” e come “imago Christi”</i>	266
<i>Il libero arbitrio</i>	267
<i>La morte di Gesù di Nazareth e la morte di Socrate</i>	268
<i>Mistica intellettualistica</i>	274
<i>Mistica volonataristica</i>	276
Sezione III – La teologia volonataristica laica	278
<i>Dio come existentia</i>	278
Sezione IV – Analisi differenziale	284
<i>Sintesi delle principali differenze</i>	284
<i>Il diverso atteggiarsi del rapporto tra etica e dianoetica</i>	286
<i>La concezione organica dell'esistente nelle due visioni</i>	287
Appendice VI – Perfectio divina e creatio ex nihilo	290
<i>L'incompatibilità della creatio ex nihilo con la perfectio divina</i>	290
CAPITOLO VII	
Il dualismo etico e metafisico	295
SEZIONE I – Il <i>malum</i> nella visione intellettualistica	295
<i>La materia come “primo male”</i>	295
<i>Il male morale</i>	300

<i>Limite di questa costruzione</i>	302
<i>Il benessere dell'empio</i>	303
Sezione II – Il <i>malum</i> nella visione volontaristica	306
<i>Il male fisico</i>	306
<i>Il male morale come male-colpa</i>	307
<i>“Malum nihil est”</i>	309
Appendice VII – La relativizzazione dell’etica nella filosofia di Hume	313
<i>La tesi della indeducibilità del dover-essere dalla sfera dell’ essere</i>	313
<i>I suoi limiti</i>	316
Appendice VIII – Il bene ed il male nell’“a priori collettivo” di Jung	319
<i>Il male come “faccia escrementizia” del “Deus absconditus”</i>	319
CAPITOLO VIII	
Lineamenti di metafisica dualistica	323
<i>La vita come “adattamento reattivo” all’ambiente</i>	323
<i>La dialetticità dell’esperienza umana</i>	326
<i>Il bonum come participatio boni; il malum come participatio mali</i>	333
<i>Lógos e Cháos. Il dualismo metafisico come spiegazione della dialetticità del divenire</i>	336
<i>La ratio del rapporto dialettico tra Lógos e Cháos</i>	338
<i>Segue</i>	340
<i>Dio come potentia activa</i>	342
<i>L’esistente come pars Dei</i>	344
<i>Dio e l’esistente: il problema delle predicazioni che ne determinano il reciproco rapporto</i>	345
<i>Le predicazioni nella teologia volontaristica</i>	348

<i>La risoluzione delle predicazioni nella sola predicazione</i>	
<i>univoca</i>	349
<i>La duplicità della predicazione univoca</i>	351
<i>Principî di ethica nova</i>	352
Note di chiusura	359

“La malvagità non può prevalere sulla sapienza” (Sp 7, 30).

“voi mi superate nella bellezza delle idee e nelle ragioni *a priori*, invece io vi supero nella spiegazione dei fenomeni e nelle ragioni *a posteriori*. E poiché il principale carattere della validità di un sistema è di essere in grado di fornire una spiegazione delle esperienze, mentre il non poterle spiegare è di per se stesso una prova dell’inconsistenza di un’ipotesi, ... dovete pur ammettere che io, supponendo due principî, arrivo al traguardo, voi ammettendone uno solo, mancate al vostro scopo” (Pensiero riferito da Bayle P., *Dizionario storico-critico*, v. “Manichei”, nota D).

INTRODUZIONE

L'evoluzione culturale se, da un lato, ha segnato il successo della filosofia volontaristica ⁽¹⁾, dall'altro e per ciò stesso, ha evidenziato l'inadeguatezza della filosofia intellettualistica ⁽²⁾. Dal punto di vista di quest'ultima, Dio è la *causa efficiens* dell'esistente e, nel medesimo tempo, la sua *causa finalis*. Il nesso genetico e teleologico che così si stabilisce, consente di configurare l'esistente come un ordinamento meccanicistico, come, dunque, un *kósmos* regolato dalla *ἀναλογία*. Questo stesso nesso induce, per quanto specificamente riguarda l'uomo, la preminenza delle virtù etiche e dianoetiche, le prime, regolate dai *prima praecepta moralia*, le seconde, dal *praeceptum* che prescrive all'uomo la conoscenza ⁽³⁾ alla stregua dei *prima praecepta speculativa*.

Tali virtù sono strettamente correlate, essendo, la ricerca della verità, afferente allo svolgimento delle virtù dianoetiche, *via ad Deum*, essendo la *contemplatio veritatis* e la *imitatio Dei* i risultati ultimi e congiunti cui conducono entrambe.

Per altro, l'evoluzione delle scienze della natura e la valutazione approfondita dell'esperienza culturale umana, hanno evidenziato una problematica non risolvibile nei termini di questa filosofia.

La sua inadeguatezza si rende palese almeno sotto cinque profili: l'affermazione della natura organizzata della materia messa in particolare rilievo dalla scoperta del mondo subatomico; il venire meno della visione meccanicistica dell'universo, indotto dalla accertata presenza di fenomeni stocastici, non inquadrabili, pertanto, nella successione causa-effetto; l'andamento evolutivo dei viventi; la negazione dell'ordinamento

teleologico dell'esistente; la presenza di dualismi incompatibili con la *reductio ad unitatem* propria di tale filosofia.

Sotto il primo profilo, viene in considerazione la natura organizzata della materia e dell'atomo, il fatto che quest'ultimo sia, a sua volta, un universo regolato da proprie leggi e non interessa, al momento, se compiutamente rispondenti alla logica meccanicistica.

La filosofia intellettualistica classica si basa sul dualismo esistente tra la sostanza e la materia. Quest'ultima, in sé e per sé considerata, è irrazionalità, è mera potenzialità, destinata a rivestire, come un abito, la *substantia* ed è in questa correlazione che essa acquisisce un ordine e concorre a fondare l'armonia universale (4). Il processo di decadimento del soggetto riguarda la materia, ma non la sua sostanza che rimane eterna ed immutabile.

In questa visione, la generazione dell'esistente indotta dalla *causa prima* ha un andamento discendente (*in deorsum*) e procede verso il massimamente imperfetto, vale a dire, si esaurisce con la materia (5).

La configurazione della materia come energia retta da specifiche leggi, non consente più la dicotomia razionalità-irrazionalità (6).

Inoltre, nella visione classica, la materia, per quanto riguarda l'uomo, confluisce nella corporeità, nell'anima concupiscibile, nell'anima irrazionale. La materia è il male e come tale reagisce sullo spirito umano. La liberazione dalla materia, da questa prigione dell'anima, costituisce l'ideale dell'etica intellettualistica classica. Ma, se la materia è una entità ordinata, essa non può più essere ritenuta come la sede, o la causa, della immoralità.

Sotto il secondo profilo, l'inadeguatezza della filosofia intellettualistica è indotta dalla "nozione di instabilità dinamica associata a quella di «caos»" (7), dalla nozione di "evento", vale a dire, di accadimento non spiegabile nei termini della causalità meccanicistica, dalla conseguente interpretazione del fattore tempo.

Nella filosofia intellettualistica classica, gli elementi costitutivi dell'universo sono connessi tra loro da una *ἀναλογία*, nella lingua latina, da una *proportio* ⁽⁸⁾, ovvero, *comparatio proportionis* ⁽⁹⁾, vale a dire, da una relazione armonica che è tale in quanto esprimibile in termini matematici ⁽¹⁰⁾: “il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una cosa sola di sé e delle cose legate: ora la proporzione compie questo in modo bellissimo” ⁽¹¹⁾. Questa visione fa sì che l'universo si presenti come ordinato razionalmente, si presenti come una pluralità armonicamente connessa, consente di affermare che “l'analogia contiene tutte le cose” (*συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία*) ⁽¹²⁾.

Dal punto di vista della filosofia intellettualistica classica, l'universo è, dunque, armonia. La bellezza (*το καλόν*) è tale in quanto il soggetto che la esprime è armonico, vale a dire, quando è: delimitato; simmetrico in relazione alle parti da cui è composto; proporzionato in relazione ai soggetti esterni ⁽¹³⁾.

Misura (*μέτρον*), simmetria (*συμμετρία*) e proporzionalità (*ἀναλογία*) danno ragione dell'essere, l'universo, un *κόσμος* e non un *χάος*: “Or le simple est plus un que le composé, ce qui est symétrique plus un que ce qui manque de symétrie, ce qui est proportionné plus un que ce qui ne l'est pas. En effet, la communauté de mesure ou l'identité de rapport est précisément ce qui fait l'unité des choses symétriques ou proportionnées” ⁽¹⁴⁾.

La misura, la simmetria e la proporzionalità, concorrono, infine, a motivare l'inammissibilità di un divenire evolutivo ⁽¹⁵⁾. L'evoluzione, infatti, si risolve in un passaggio da una situazione meno complessa ad una più complessa e, per ciò stesso, presuppone una imperfezione e, quindi, realizza una disarmonia.

Questa visione contrasta con quella evidenziata dalla scienza moderna incentrata, piuttosto, sulla “fisica del caos” ⁽¹⁶⁾.

Quanto al terzo profilo, l'incapienza è data dalla teoria evolutivista dei viventi elaborata da Darwin: “La Biologia è ...

quella che ha già contribuito, forse più di ogni altra, alla formazione del pensiero moderno, profondamente sconvolto e irreversibilmente segnato in tutti i campi – filosofico, religioso e politico – dall’avvento dell’evoluzionismo” (17).

Esistono filosofie del divenire, ma non esiste una filosofia evoluzionistica, vale a dire, capace di dare conto della trasformazione progressiva delle specie, essendo, quella di Darwin, almeno nelle sue intenzioni, non una filosofia, bensì, una descrizione scientifica (18).

I momenti di contrasto con la filosofia intellettualistica, indotti dalla visione darwiniana, sono fondamentalmente due. In quella filosofia, il processo generativo è discendente (*in deorsum*) (19), trascorrendo dal perfetto (*causa prima*) al massimamente imperfetto (*materia*). La teoria darwiniana dà, invece, luogo ad un processo ascendente *in sursum* inconcluso: il contrasto è insanabile.

Pertanto, mentre dal punto di vista della filosofia intellettualistica la processione dalla causa prima è discendente talché si sviluppa una gerarchia degradante che termina con la materia, con l’informe, la scienza ha messo in evidenza come la processione sia ascendente: il mondo vegetale ed il mondo animale non vengono dopo l’uomo, ma prima dell’uomo, sono prodromici di quest’ultimo, secondo un nesso evolutivo.

Inoltre, nella filosofia intellettualistica, le specie sono immutabili in quanto non si addice a Dio generare enti che non siano, nel loro genere, perfetti (20). Anche sotto questo ulteriore profilo il contrasto è insanabile.

Nella *Genesi*, il processo creativo si diparte dall’informe e culmina con la creazione dell’uomo, dell’essere fatto ad immagine e somiglianza di Dio (21). L’andamento è ascendente, ma non evolutivo, in quanto il passaggio dallo *status* inferiore a quello superiore ha luogo *per saltus*, vale a dire, è il prodotto di singoli atti di creazione divina. A ciò aggiungasi che il processo

evolutivo descritto da Darwin involge anche l'uomo; in altri termini, nulla, nella sua visione, autorizza a pensare che tale processo si sia arrestato all'uomo, che quest'ultimo non sia una specie trascendibile secondo la legge della selezione naturale. Nella *Genesis*, il processo creativo termina, invece, con l'uomo.

Analogamente, nel quadro della filosofia intellettualistica, l'uomo è, nell'universo visibile, l'essere maggiormente simile a Dio; manca affatto ogni idea di una sua trascendibilità in una specie superiore.

Più comprensivamente, il divenire della realtà si è rivelato incompatibile con l'affermazione di una *causa prima* immota e onnisciente. Dal punto di vista di quest'ultima, "il futuro è già presente ... tutto fu già ed è in eterno" (22). Per altro, il "rimedio distrugge la vita ... Se Dio esiste, l'uomo non può vivere ... L'*epistème* non può essere verità, perché essa finisce col soffocare la propria creatura: il divenire del mondo e della vita" (23).

In altri termini, il divenire della realtà, in quanto divenire non relegato, con terminologia kantiana, al fenomeno, ma coinvolgente anche il noumeno (suppostane la presenza), è incompatibile con l'affermazione dell'esistenza di una entità divina, immota, in cui tutto è già dato, in cui, pertanto, il divenire è negato. Il carattere innovativo immanente al divenire non si concilia con l'esistenza di una dimensione metafisica in cui tale carattere non è riscontrabile. Il concetto metafisico non è adeguato alla realtà.

Quanto al quarto profilo, il postulato di oggettività (24) determina il tramonto della visione finalistica dell'universo asseverata dalla filosofia intellettualistica classica (25), tramonto cui si correla l'impossibilità di "qualsiasi confusione tra giudizi di conoscenza e giudizi di valore" (26), ciò che è prodromico all'affermazione relativa alla indeducibilità del dover essere dalla sfera dell'essere (27).

Nella filosofia intellettualistica classica, lo studio dell'esi-

stente (dell'*ens inquantum est ens*) rivela come quest'ultimo sia caratterizzato da un movimento che si dispiega, non in modo casuale, ma secondo un nesso di consequenzialità⁽²⁸⁾. Ciò che accade, avviene secondo una relazione di anteriorità e di posteriorità. Una entità è posteriore ad un'altra allorquando la sua esistenza dipende da quest'ultima, non è pensabile senza quest'ultima⁽²⁹⁾. Così, il multiplo non può essere immaginato, non può esistere, senza l'unità⁽³⁰⁾. Il rapporto, allora, è nel senso che, soppresso l'ente anteriore, quello posteriore non può venire ad esistenza, mentre il venire meno di quest'ultimo non implica, di per sé, il venir meno del primo: se si cancella il numero uno, il numero due, come qualsiasi altro numero successivo, non può esistere; ma se si cancella il numero due l'esistenza del numero uno non è punto impedita.

Ancora, il rapporto si stabilisce nel senso che l'ente posteriore non possiede alcuna connotazione che già non appartenga all'ente anteriore, mentre quest'ultimo possiede connotazioni più ampie (altrimenti i due enti sarebbero uguali)⁽³¹⁾.

Il rapporto tra l'ente anteriore e l'ente posteriore è, allora, il rapporto di causa ed effetto.

La causa può atteggiarsi, fondamentalmente, in quattro modi⁽³²⁾: come causa efficiente (*principium motus vel quietis*)⁽³³⁾, come causa formale (*ratio quidditativa rei*)⁽³⁴⁾, come causa materiale (*ex quo fit aliquid cum insit*)⁽³⁵⁾, come causa finale (*cuius causa aliquid fit*)⁽³⁶⁾.

La causa formale e la causa materiale sono anche dette cause intrinseche in quanto riguardano l'individualità di volta in volta presa in considerazione, la strutturazione di quest'ultima, il suo essere ciò che è. La causa efficiente e la causa finale sono, invece, dette cause estrinseche poiché la prima, come si è visto, determina l'esistenza stessa di ciascun essente ed il suo movimento, mentre la seconda esprime le finalità che esso (essente) persegue⁽³⁷⁾.

La causa formale e la causa materiale non operano autonomamente; esse non sono che specificazioni della causa efficiente.

La relazione effetto-causa non può retrocedere all'infinito ⁽³⁸⁾. Si deve, allora, giungere ad una causa prima, generante ma non generata, causa di tutte le cose, causa in atto ⁽³⁹⁾: tale causa è denominata Dio.

Dio è la *causa efficiens (causa initialis)* ma, al tempo stesso, la *causa finalis* dell'esistente in quanto egli è anche la pienezza del bene cui gli enti, in virtù della loro limitatezza, tendono ⁽⁴⁰⁾.

Restano, così, fondate due ulteriori caratteristiche dell'esistente: il suo ordinamento provvidenziale e la mancanza, in esso, del caso.

Se tutto trae origine da una causa prima, l'ordinamento che ne deriva ha natura provvidenziale, è retto dalla provvidenza propria di questa stessa causa. Se il causato non può esistere indipendentemente dalla causa, Dio è necessariamente presente in tutte le cose, donde, appunto, il loro assetto provvidenziale: "causatum eget datore sui esse semper et incessanter quamdiu habuerit esse" ⁽⁴¹⁾.

Dall'essere Dio il principio di tutte le cose, discende, come si è detto, la negazione al Caso della caratteristica di realtà ontologica ⁽⁴²⁾. Un avvenimento può apparire fortuito dal punto di vista dell'agente che si trova a conseguire un risultato diverso da quello previsto e/o voluto; dal punto di vista del soggetto che ne è vittima; dal punto di vista di un osservatore esterno, ma non può avere tale natura dal punto di vista della causa prima ⁽⁴³⁾. Tutto promana da quest'ultima e se qualcosa potesse accadere indipendentemente da essa, l'esistente perderebbe il carattere della necessità, potrebbe anche non essere ciò che è. Se un evento, rispetto alla causa prima, è casuale, allora, accanto alla causa prima si deve porre il Caso come causa cogenerante. Poiché, inoltre, questo Caso dovrebbe essere di tale natura da alterare e variare la successione causale promanante dalla causa prima, esso si

porrebbe anche come sovraordinato a questa. Per ciò, Aristotele, dopo aver trattato della fortuna e del caso, conclude: “E se pure il caso fosse, per estrema concessione, la causa del cielo, sarebbe necessario che la mente e la natura fossero, ancor prima di esso, la causa di tante altre cose e di tutto questo universo” (44).

Quando il Caso fosse la causa prima, e in quanto Caso lo sarebbe inevitabilmente, nulla avrebbe più senso, ogni forma di conoscenza diventerebbe impossibile non trovando essa rispondenza in un ordine necessario dell’esistente.

Questa visione, come si è già detto, contrasta con quella asseverata dalla scienza moderna basata sulla negazione della universalità del principio di causalità, conseguentemente, dell’ordinamento finalistico dell’esistente.

Il complesso dei motivi di incapienza appena esposti, ha dato luogo a quel “male dell’anima” che affligge l’uomo moderno (45), male che risiede nella contraddizione che si verifica tra l’esigenza di una filosofia capace di offrire il senso ultimo della vicenda cosmica e la radicale negazione di una tale filosofia da parte della scienza, talché, “Se accetta questo messaggio [della scienza] in tutto il suo significato, l’uomo deve infine distarsi dal suo sogno millenario per scoprire la sua completa solitudine, la sua assoluta stranezza. Egli ora sa che, come uno zingaro, si trova ai margini dell’universo in cui deve vivere. Universo sordo alla sua musica, indifferente alla sue speranze, alle sue sofferenze, ai suoi crimini” (46); “Le società ... devono la loro potenza materiale a quest’etica fondatrice della conoscenza [*i.e.*, alla scienza] e la loro debolezza morale ai sistemi di valori, distrutti dalla conoscenza stessa e ai quali esse tentano ancora di riferirsi. Questa contraddizione è fatale” (47).

Ai quattro motivi di incapienza che si sono appena rilevati, un altro se ne aggiunge, basato sulla presenza di dualismi incompatibili con la *reductio ad unitatem* propria della filosofia intellettualistica.

Viene, per questa via, in considerazione il tradizionale dualismo tra *substantia* e *materia*, tra Dio, *substantia* ⁽⁴⁸⁾ *perfecta* e la materia che è *ens*, ma non *substantia*, dalle connotazioni diametralmente opposte a quelle divine.

Viene in considerazione il dualismo biblico. L'etica veterotestamentaria non corrisponde a quella neotestamentaria; la *Genesi* veterotestamentaria non corrisponde a quella neotestamentaria (Gv 1, 1-3); il monismo divino veterotestamentario non corrisponde alla trinitarietà neotestamentaria; la teleologia veterotestamentaria non corrisponde, dunque, a quella neotestamentaria.

Inoltre, il Dio biblico, asseverato dalla tradizione cristiana, non corrisponde al Dio della filosofia intellettualistica.

Viene, ancora, in considerazione il dualismo presente in quello che si potrebbe definire il “darwinismo umano”. In altri termini, lo svolgimento della vicenda umana ha natura dialettica, evolutiva. *Nihil sub sole novum*, da un lato, *aliquid sub sole novum*, dall'altro, costituiscono, anch'essi, i termini di due opposte filosofie della storia.

Viene, infine, in considerazione il dualismo, riscontrato dalla scienza della natura, esistente tra l'ordinamento termodinamico, informato al principio di entropia e, quindi, al principio di involutività, e l'ordinamento biologico informato all'opposto principio di evolutività.

Questo dualismo si traduce, in contraddizione con le affermazioni della scienza della natura, in un dualismo teleologico, a sua volta, inspiegabile nei termini della filosofia intellettualistica.

Più comprensivamente, il complesso dei motivi di incapienza evidenzia la contraddizione fondamentale che afferisce all'*epistème*, consistente nel porsi di quest'ultima, da una lato, come “verità incontrovertibile che tende a svelare il Senso e l'Origine del divenire”, come “estrema capacità di previsione e di anticipazione del divenire” alla stregua di una “Legge immu-

tabile del Tutto”, dall’altro “come evocazione del senso inaudito (ontologico) del divenire”, conseguentemente, come “l’estrema impossibilità di anticipare in una Legge immutabile il divenire del mondo” (49).

La filosofia, in quanto sede dell’attività speculativa volta a rinvenire il principio unificante dell’esistente, la chiave di lettura della vicenda cosmica, deve dare una spiegazione razionalizzante, ovvero, abdicare in favore della visione volontaristica.