

Conoscere gli esseri naturali nella prospettiva di Tommaso d'Aquino

Lorella Congiunti

La riflessione sul significato del termine “natura” è particolarmente importante nel contesto della conoscenza degli esseri naturali ed è un argomento che riveste peculiare attualità.

In questo contributo, si tenterà soltanto di chiarire il significato del termine natura nelle opere di Tommaso e di applicare tale conoscenza alla questione del “caso”, come esemplificazione dell'utilità di una corretta comprensione di cosa possa dirsi naturale.

I. Significato di ‘natura’

Il termine “natura” e i suoi derivati hanno una vasta applicazione di uso, che rischia sovente di produrre equivoci e malintesi. Una ricognizione entro i testi di Tommaso può essere utile per recare chiarezza; farò riferimento preferenziale alla *Summa Theologiae*¹.

Il termine “natura” è frequentemente usato da Tommaso ed infatti è presente nelle sue opere circa 6000 volte. Le modalità con le quali viene usato sono molteplici, ma coerenti.

Pietro da Bergamo nella *Tabula aurea* sembra attestare come significato prevalente del termine natura quello di “essenza”², e in questa prospettiva

Artículo recibido el día 1 de septiembre de 2014 y aceptado para su publicación el día 1 de octubre de 2014.

¹ Per un approfondimento di quanto segue, Cf. L. CONGIUNTI, ‘Il significato di “natura” e “naturale” in San Tommaso. Contributo ad un’analisi dei termini’, 337-372.

² P. DA BERGAMO, *Tabula aurea*, 340-342.

indaga anche *contra naturam*, *praeter naturam*, *super naturam*³. Tuttavia la *Tabula* di Pietro attesta un significato di natura anche nel senso di “insieme di esseri naturali” laddove viene indicato al plurale come “*naturas*”⁴ e come aggettivo “*naturalis*”⁵.

Nella *Summa Theologiae* troviamo attestata precisamente una duplice significazione del termine natura, riconducibile alla natura come essenza e alla natura come insieme di esseri naturali, dunque un ordine di significazione di tipo “intensivo” ed uno di tipo “estensivo”⁶.

Nell’opera tommasiana prevale decisamente la prima area di significazione, ovvero *natura vel essentia*, *natura vel quidditas*, ed anche, con un significato particolare, *rerum natura*: natura significa il modo di essere, il che cosa, ciò che reca unità nella pluralità.

Vediamone qualche esemplificazione. “In rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum”⁷. Il termine natura viene identificato espressamente con l’essenza, ed è indagato nelle sostanze composte di materia e forma e in quelle non composte, ovvero separate dalla materia. Nelle sostanze composte la ‘*natura vel essentia*’ differisce dal ‘*suppositum*’, in quanto umanità e uomo sono diverse: l’umanità comprende solo ciò che cade nella definizione dell’uomo, mentre la materia individuante non cade nella definizione delle specie, e così neanche i relativi accidenti. Invece nelle sostanze che si individuano nella sola forma non c’è differenza tra *suppositum* e *natura*: “in eis non differt suppositum et natura”. Così Dio è la sua deità: “Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur”⁸. L’uomo non è la propria natura, mentre Dio è la sua propria natura: “Deus est idem quod sua essentia vel natura”⁹.

Proseguendo la ricerca del significato di natura nella *Summa Theologiae*, nel primo articolo della questione 29 della I parte, troviamo una riflessione estesa in relazione alla nota definizione di Boezio: “*Persona est rationalis naturae individua substantia*”¹⁰. Nel quarto argomento, si obietta che il termine essenza, più propriamente di “natura”, dovrebbe essere posto nella de-

³ *Ibidem*, 33-50.

⁴ *Ibidem*, 18.

⁵ *Ibidem*, 5, 16, 17.

⁶ Cf. A. VENDEMIATI, *Natura*.

⁷ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 3, c.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ BOEZIO, *De duabus naturis*, 3, in *Patrologia Latina*, 64, 1345.

finizione di persona, poiché la persona si trova anche in sostanze “immobili” quali gli angeli, in quanto natura viene definita come principio di moto e di quiete nel II libro della *Fisica* di Aristotele. Nella risposta, Tommaso argomenta che il termine “natura” può essere inserito nella definizione di persona e risulta anzi più appropriato di essenza, perché la persona è un singolare di un genere determinato, mentre “essenza” è desunto da essere, che è comunissimo: “*Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati, uteretur nomine naturae, quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum*”¹¹. Questa conclusione viene sostenuta da Tommaso sulla base della corretta significazione aristotelica di *natura*, proposta sia nella *Metafisica* che nella *Fisica*. “Natura” originariamente significa la generazione dei viventi e poiché questa procede da un principio intrinseco, il termine natura viene esteso a significare il principio intrinseco di qualsiasi moto; poiché questo principio può essere sia materiale che formale, sia la forma che la materia sono dette natura, e dunque viene comunemente chiamata “natura” l'essenza di ogni cosa, perché in ogni cosa la perfezione è raggiunta grazie alla forma. Anche nel commento alla *Fisica* e alla *Metafisica* Tommaso, partendo dalla etimologia del termine, sottolinea la natura come principio interno e non accidentale. Si tratta di una definizione preziosa, che consente una distinzione tra le cose per natura e le cose che derivano dall'artificio umano.

Il termine natura in relazione alla definizione di persona, riceve una spiegazione, seppure *oblique* ovvero indirettamente, anche all'interno delle questioni trinitarie e cristologiche, per esempio nell'articolo 3 della questione 34 della I parte. Viene fatto riferimento alla “operazione” naturale, che nel caso di Dio implica la relazione alle creature, cioè alla essenza “operativa” della Persona divina. Il legame tra natura e operazione naturale era stato già impostato nel giovanile opuscolo *De ente et essentia*: “*nomen nature hoc modo sumpte videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei*”¹².

Sempre nel contesto delle questioni trinitarie e cristologiche, nell'articolo 2 della questione 2 della III parte della *Summa Theologiae*, il termine natura significa l'essenza specifica espressa nella definizione: “*persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio*”¹³.

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, ad 4m.

¹² TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, 1.

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 2, c.

Il termine natura ricorre con il significato di “*quidditas*” nella questione 84 della I parte; nella lunga risposta alla domanda sulla possibilità da parte dell’intelletto umano di conoscere senza immagini, la natura come “*quidditas*” viene argomentata come oggetto proprio dell’intelletto umano, che è congiunto al corpo. Attraverso la conoscenza delle nature delle cose visibili, l’uomo può accedere a una qualche cognizione di quelle invisibili. Dunque l’intelletto per conoscere la natura o quiddità deve rivolgersi alla immagine, per conoscere la natura universale esistente nel particolare.

La sottolineatura che la natura come *quidditas* sia l’oggetto proprio dell’intelletto umano, consente di affermare che la *natura* dell’intelletto umano implica la conoscenza delle *nature* e cioè che *per natura* la conoscenza umana parte dalla conoscenza delle *realtà naturali*.

Risulta anche interessante indagare il significato di una espressione in cui è presente il termine natura, ovvero “*in rerum natura*”

“*In rerum natura*” viene contrapposta a “*in apprehensione intellectus*”, dunque sta a indicare la realtà delle cose, detta anche “*in re*”¹⁴. La reale esistenza di Dio viene, dunque, indicata come “*in rerum natura*”.

Tale espressione allude anche alla realtà effettiva, molteplice e creata, infatti è accompagnata da termini quali “*multitudo*”, “*existens*”, “*creata*”¹⁵.

“*In ipsa natura rerum*” si contrappone anche a ciò che è “*in ipsa apprehensione rationis*”¹⁶;

“*Aliquod ens in rerum natura*”¹⁷ ha lo stesso significato di “*aliquid in creatura*”¹⁸: *Rerum natura* indica la creatura, la creazione in quanto creata.

L’espressione “*aliquid existens in rerum natura*”¹⁹ significa qualcosa che esiste realmente, di fatto, nelle cose così come sono, indipendentemente dal loro essere conosciute.

Tutto sembra riassumersi nella distinzione tra “*ens in rerum natura*” e “*ens in ratione*”²⁰, ovvero tra ciò che esiste di fatto e ciò che esiste in quanto pensato.

Dunque finora abbiamo visto la frequenza dell’uso di natura come *essentia* e *quidditas*, sebbene qui esemplificata solo in alcuni passaggi deter-

¹⁴ TOMMASO D’AQUINO, I, q. 2, a. 1, ad 2um.

¹⁵ TOMMASO D’AQUINO, I, q. 7, a. 4, c.

¹⁶ TOMMASO D’AQUINO, I, q. 28, a. 1, c.

¹⁷ TOMMASO D’AQUINO, I, q. 45, prol.

¹⁸ TOMMASO D’AQUINO, I, q. 45, a. 3.

¹⁹ TOMMASO D’AQUINO, I, q. 79, a. 3, ad 3um.

²⁰ TOMMASO D’AQUINO, I-II, q. 8, a. 1, ad 3um.

minanti. La peculiarità dell'espressione *in rerum natura* rimanda alla realtà esistente realmente e non solo concettualmente.

Rimane da affrontare la dimensione plurale della natura, quando cioè va ad indicare ciò che oggi più frequentemente si intende per natura, ovvero l'insieme delle cose naturali. Sebbene questo non sia il significato che prevalentemente Tommaso attribuisce a *natura*, tuttavia troviamo preziose indicazioni nell'espressione *res naturales*.

Nella *Summa Theologiae*, questa espressione è presente innanzitutto nella quinta via, quella sul governo delle cose: "*Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum*"²¹. Dio è quella realtà intelligente che ordina al fine tutte le cose naturali. Le cose naturali sono l'insieme delle realtà poste in essere, ordinate secondo una finalità. Dunque ordine e finalità sono due caratteristiche fondamentali della natura nella sua pluralità.

Nell'articolo 8 della questione 14, dedicata alla scienza di Dio, nella risposta a un argomento che asserisce l'impossibilità che la scienza di Dio sia causa delle cose, Tommaso afferma: "*res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram*"²². Nel caso della scienza umana, le cose conoscibili precedono la scienza stessa, ma nel caso della scienza di Dio la situazione è diversa. Le cose naturali, infatti, sono intermedie tra la scienza di Dio e la nostra scienza: infatti conosciamo le cose naturali di cui Dio è causa con la sua scienza. Le cose conoscibili naturali sono precedenti alla nostra scienza e la misurano, viceversa la scienza di Dio è prima delle cose naturali e ne è misura. Analogamente, una casa è intermedia tra la scienza dell'artefice che l'ha fatta e la scienza di chi la conosce, già fatta. Dunque le cose naturali sono l'insieme delle cose create da Dio e che si offrono alla conoscenza umana. Si presentano come opera di un progetto intelligente (come la casa è realizzazione del progetto dell'artefice), e sono misurate dalla stessa scienza di Dio.

Le *res naturales* appaiono come le cose reali, che si dicono vere in quanto attuano la similitudine alle specie che sono nella mente divina, come vera è la pietra che ha la natura propria della pietra, secondo la preconcezione della mente di Dio: "*Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina*"²³. Es-

²¹ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 2, a. 3, c.

²² TOMMASO D'AQUINO, I, q. 14, a. 8, ad 3um.

²³ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 16, a. 1, c.

sere conosciute dagli uomini è del tutto accidentale per le realtà naturali, invece l'essere conosciute da Dio significa essenzialmente essere.

Nelle cose create da Dio non può darsi falsità, se non nei termini di sottrazione alla volontà di Dio da parte delle creature libere. Relativamente al nostro intelletto, invece, le cose possono essere dette false, ma in modo accidentale: "*Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales*"²⁴.

Risulta interessante la discussione se le cose naturali siano più vere in Dio che in se stesse; Tommaso chiarisce che hanno senz'altro un'esistenza più nobile nella mente di Dio, ma sono più vere in se stesse, in quanto in atto, perché le *res naturales* sono materiali e non puramente formali; analogamente a come la casa è più nobile nella mente dell'artefice ma più vera nella materia²⁵. Dunque le *res naturales* si confermano come l'opera di Dio, il creato, con la precisazione che si tratta di realtà corporee, alla cui essenza appartiene non solo la forma, ma anche la materia.

Nell'articolo secondo della questione 19, alla domanda se Dio voglia altre cose, oltre se stesso, la risposta consente di comprendere a fondo cosa siano le *res naturales*. Le *res naturales* indicano il creato, che partecipa analogamente delle perfezioni del creatore; infatti dalle perfezioni delle cose naturali comprendiamo qualcosa di Dio, che ne è la fonte. Le cose naturali sono un effetto della tendenza della bontà di Dio a essere partecipata e, nello stesso tempo, rivelano questa diffusività del bene divino, tendendo esse stesse a partecipare il proprio bene alle altre cose. Le *res naturales* appaiono contraddistinte da un dinamismo finalizzato, infatti cercano il "proprio bene" e poi si quietano in esso. Le cose naturali, naturalmente tendono al bene quando non lo hanno, riposano in esso quando lo raggiungono e lo diffondono nelle altre cose, secondo quanto è possibile.

Tutto l'ordine della realtà proviene da Dio, che è causa universale di tutto.

L'ordine delle *res naturales* viene ulteriormente argomentato nell'ambito delle potenze dell'uomo. Tommaso distingue vari tipi di ordine: ciò che ha priorità per generazione e per tempo è più imperfetto; infatti nella stessa realtà, secondo il tempo la potenza precede l'atto, e l'imperfezione la perfezione. Ma se consideriamo le cose *simpliciter*, ovvero assolutamente, e secondo l'ordine di natura, ciò che è più perfetto viene prima, così l'atto

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 17, a. 1, c.

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 18, a. 4, ad 3um.

è prioritario rispetto alla potenza: “*Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia*”

Nella natura, intesa come insieme di *res naturales* si afferma l'ordine di tempo e soprattutto di generazione; *natura*, anche etimologicamente, è in sé generazione, nascita; le *res naturales*, in quanto materiali, sono sempre divenienti ed il tempo è misura del divenire. Tuttavia, questo non è l'unico ordine naturale. L'ordine naturale, inteso come ordine essenziale, è superiore e appare coincidere con l'ordine *simpliciter*, cioè assoluto. Nelle *res naturales* l'ordine ontologicamente dominante è quello di *natura*, ovvero secondo l'essenza.

La riflessione sul rapporto tra corpo e anima nel giudizio conoscitivo, conduce a un interessante chiarimento in cui si intrecciano *natura, res naturales, res sensibiles*: “*Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales*”²⁶. La natura delle cose sensibili è l'oggetto proporzionato dell'intelletto umano, la cui scienza, come ricorda Aristotele, è finalizzata alla conoscenza delle ragioni di ciò che si conosce sensibilmente. Dunque la conoscenza è volta alle cose sensibili, ma per comprenderne anche ciò che non si vede. La *natura rei sensibilis* è l'oggetto dell'intelletto, ma il filosofo naturale non vuole conoscere la natura della pietra e del cavallo se non per conoscere le ragioni di quello che vede con i sensi. Come il fabbro non potrebbe avere un giudizio perfetto del coltello che vuole costruire se non ne conoscesse l'opera, così similmente nella scienze naturali non si può avere un perfetto giudizio delle cose naturali se si ignorano gli aspetti sensibili. Inoltre, nello stato presente, tutto quello che conosciamo con l'intelletto lo conosciamo per paragone con le cose sensibili naturali. Dunque la conoscenza delle cose sensibili è fondamentale per un giudizio perfetto dell'intelletto. Anche la questione del governo del mondo implica intimamente l'identità delle *res naturales*.

Nell'articolo 1 della questione 103 della I parte, nel primo argomento le *res naturales* appaiono come “*magna parte mundi*”, dunque non coincidono con il mondo, ma sembrano esserne solo la parte non cosciente. Nella risposta, invece, non si dà per scontata questa identificazione, tanto che Tommaso aggiunge “*cognitione carente*” a “*res naturales*” alludendo così al fatto che anche le creature razionali fanno parte delle *res naturales*²⁷.

²⁶ TOMMASO D'AQUINO I, q. 84, a. 8, c.

²⁷ TOMMASO D'AQUINO I, q. 103, a. 1, co.

L'articolo 3 della questione 108 è molto importante per la determinazione di cosa siano le *res naturales*, perché consente di affermare che alle *res naturales* appartengono i corpi celesti, i corpi inferiori inanimati, le piante, gli animali, ma non vi appartengono gli angeli, che però appartengono all'ordine "*in rebus*", cioè alla realtà in quanto tale. Le *res naturales* sono, dunque, le realtà corporee e Dio è definito in modo significativo "*id quod facit res naturales*"²⁸.

Le *res naturales* sono sottoposte alla *lex aeterna* secondo un principio intrinseco, cioè nella loro stessa natura. Le *res naturales* sono implicate nella riflessione sul governo divino del mondo: l'obbedienza universale a Dio viene motivata con il movimento di tutte le cose naturali che, in ultima analisi, va cercata nella stessa mozione divina. *Res naturales* sembra coincidere con la globalità della realtà creata e mossa da Dio, senza che ciò escluda gli stessi motori "naturali"²⁹.

Dunque, le *res naturales* nella *Summa theologiae* indicano la globalità delle realtà create materiali, di cui fanno parte i corpi celesti, i vegetali, gli animali e anche gli uomini, una realtà ordinata e finalizzata, di cui Dio è motore e fine ultimo, per via degli stessi principi di movimento che ha assegnato ad ogni natura. L'ordine delle *res naturales* rimanda alle singole nature, in quanto essenze, e a quanto è loro naturale.

La pluralità unitaria e ordinata delle "*res naturales*" viene detta da Tommaso anche con termini singolari dal valore collettivo, quali *mundus* e *universum*, come conferma lo *Scritto sulle Sentenze*: "*Omnes res, prout sunt in suo complemento, dicuntur unus mundus vel unum universum*"³⁰.

"*Mundus*" significa la natura nella sua estensione unitaria e ordinata: "*Ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur*"³¹. L'ordine consente di argomentare l'unitarietà e l'unità del mondo, trovando concordi Platone e Aristotele: "*Aristoteles, in XII Metaphys., ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem dei gubernantis. Et Plato ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati*"³²

Il significato di "*universum*" rimanda anch'esso alla molteplicità ordinata, in quanto la sua perfezione consiste "*in diversitate rerum*" e procede

²⁸ TOMMASO D'AQUINO I, q. 108, a. 3, co.

²⁹ TOMMASO D'AQUINO II-II, q. 104, a. 4, co.

³⁰ TOMMASO D'AQUINO, II Sent., d. 12, q. 1, a. 1, ad 2um.

³¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 3, c.

³² TOMMASO D'AQUINO, I, q. 47, a. 3, ad 1um.

da Dio. L'universo nella sua totalità, "*totum universum*", più che la singola creatura, rappresenta la volontà di Dio, infatti nella totalità dell'universo e nella distinzione delle cose si manifesta la divina sapienza. La divina bontà che in Dio è "*simpliciter et uniformiter*", nelle creature si manifesta "*multipliciter et divisim*"³³.

Il concetto di universo è più esteso di quello di natura, in quanto comprende anche le creature spirituali: "*Angeli enim sunt quaedam pars universi*"³⁴, mentre Dio non fa parte dell'universo, lo sovrasta nella sua totale perfezione: "*Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem*"³⁵.

Il bene dell'universo è la sua stessa perfezione, il suo ordine, ma il bene ultimo è esterno allo stesso universo, come l'ordine dell'esercito è ordinato al comandante: "*Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII Metaphys*"³⁶.

Le creature razionali assumono positivamente Dio come finalità, conoscendo ed amando; ma anche le cose corporali partecipano di questo finalismo universale.

Dunque, "*universum*" indica la realtà creata nella sua globalità e pluralità, e rispetto all'ambito delle *res naturales* si estende fino a comprendere anche le creature spirituali,

Dunque occorre distinguere e collegare i vari significati del termine natura. Natura come essenza riguarda l'intima quiddità delle sostanze nella loro identità specifica e rimanda peculiarmente alle operazioni specifiche; ogni realtà ha un'essenza e si può parlare anche di essenza di Dio. La natura come insieme delle cose naturali indica una pluralità creata e materiale, tenuta insieme da relazioni di ordine che riguardano la generazione e la temporalità ma soprattutto l'ordine essenziale.

Il vero ordine delle cose naturali è l'ordine secondo natura.

³³ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 47, a. 1, c.

³⁴ TOMMASO D'AQUINO, I, 61, 3 c.

³⁵ TOMMASO D'AQUINO, I, q. 61, a. 3 ad2.

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, I, q 103, a. 2, ad3um.

II. Il caso e gli esseri naturali

Nella riflessione sul caso si contrappongono spesso posizioni che, pur opposte, entrambe non lo spiegano: da una parte viene inteso come regola di ogni divenire e come causa di tutto, dall'altra viene negato come apparenza in una struttura deterministica e necessaria³⁷.

Nella prima opinione, il caso viene negato nella sua identità di evento eccezionale, di rottura della regola: se il caso diventa la regola allora non è più caso. Di contro, è irrazionale porre il caso come causa iniziale.

Nella seconda opinione, invece, si nega una esperienza: di fatto tutti noi sperimentiamo eventi non previsti, non intesi, non voluti, che accadono raramente e fortunatamente, favorevoli o avversi che siano.

La impostazione di Tommaso appare invece particolarmente ricca perché affronta il caso senza nullificarlo, e pur spiegandolo in un contesto teologico, non nega valore agli altri livelli di sapere, pur limitati.

La riflessione di Tommaso si innesta in quella di Aristotele, che nel Libro II della *Physica* imposta la distinzione tra *tyche* (fortuna) e *automaton* (caso), distinzione che sarà poi a lungo interpretata e sviluppata. Entrambi i termini indicano cause accidentali nelle cose che non si producono assolutamente e per lo più, ma che possono essere prodotte in vista di un fine, ma tuttavia differiscono in quanto ciò che avviene per fortuna avviene per caso, mentre non tutto ciò che avviene per caso avviene per fortuna; infatti la fortuna riguarda gli esseri in grado di scegliere, mentre il caso riguarda gli esseri non ragionanti, non in grado di scegliere.

Si tratta di una distinzione feconda, tanto che —solo per fare un esempio— persino Lacan nel famoso seminario del 1964, pubblicato con il titolo *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, riprende la distinzione aristotelica tra *tyche* e *automaton*, pur cambiandone il contesto e il significato: *automaton* diventa la ripetizione di tipo freudiano, *tyche* invece il reale che giace dietro l'*automaton*, la cesura nella catena degli automatismi, la caduta inattesa: dunque *tyche* non sta nell'incontro imprevisto, ma nell'incontro mancato, che genera il trauma³⁸.

L'esempio dell'incontro è ricorrente in Aristotele: “ad esempio: un tale sarebbe potuto andare in un dato luogo per riscuotere del denaro, magari

³⁷ Per una riflessione più ampia sul caso, cf. L. CONGIUNTI, La collocazione epistemologica del “caso”: all'incrocio dei saperi.

³⁸ Cf. J. LACAN, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*.

da parte di un suo debitore, sol che lo avesse saputo; in realtà, però, vi è andato, ma non con questo preciso fine, bensì gli è capitato di andare e di raggiungere, così facendo, il suo fine, ossia la riscossione del denaro; e ciò gli è capitato non perché egli sia solito frequentare quel luogo per lo più o per necessità: il fine, cioè il rimborso del denaro, non fa parte delle cause di per sé, ma di quelle che provengono dalla scelta e dal pensiero: in tal caso si dice che ci è andato per fortuna; se, invece, egli ci fosse andato premeditatamente e per quello scopo, sia che frequentasse quel luogo sempre sia che per lo più egli stesse lì a riscuotere denaro, il fatto non sarebbe accaduto fortuitamente³⁹. In questo esempio, divenuto paradigmatico, si aggiunge l'elemento della straordinarietà e la nozione di causa *per accidens*. Il caso non è negazione della causalità, ma è esso stesso una causa che si sovrappone accidentalmente alla trama delle cause per sé naturali e delle scelte libere umane.

Tommaso nel *Commento alla Physica* sottolinea che se ci si recasse al mercato con l'intenzione della riscossione del denaro, o se sempre o con frequenza accadesse di riscuotere il denaro ogni volta che ci si reca al mercato, allora non si potrebbe parlare di fortuna⁴⁰.

Tommaso riconosce l'evidenza del caso e della fortuna *in rebus inferioribus*, dunque non cade nell'errore di negare l'esperienza del caso, ma rileva anche che talvolta un evento è casuale rispetto alle cause inferiori ma voluto rispetto a una causa superiore, ovvero spiega il caso riconducendolo a un orizzonte più vasto. Il caso riguarda propriamente l'esperienza del mondo naturale, in cui si dà un ordine non meccanico né necessario. Un esempio pertinente è proposto nella *Summa Theologiae*, nel contesto della questione se il *fatum* sia nulla: "Si pensi, p. es., a due servi mandati dal padrone, in una stessa località, l'uno all'insaputa dell'altro; l'incontro dei due servi, per loro è casuale, perché avviene senza che essi lo vogliano; per il padrone invece che lo ha preordinato non è casuale, ma voluto direttamente"⁴¹. L'incontro è realmente casuale, perché i protagonisti realmente non intendevano né prevedevano incontrarsi, però il loro incontro è tuttavia voluto, entro un ordine causale più alto. I protagonisti non casualmente sono due servi, essi sono mandati ma non mossi, e chi li manda è il padrone, che conosce e dà ordine e fine alla realtà.

³⁹ ARISTOTELE, *Physica*, II, 196b 34 197 a 5.

⁴⁰ Cf. per esempio TOMMASO D'AQUINO, *In II Phys*, lect. VII e VIII.

⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 111, a. 1, co.

Dunque limitando lo studio alle *res naturales*, si deve riconoscere la presenza del caso e della fortuna, tuttavia se si approfondisce e si allarga l'analisi all'ordine per natura, si scopre un ordine causale più alto, che non annulla l'ordine inferiore, ma ne scopre il senso. Se conoscessimo perfettamente l'ordine delle cause, niente ci apparirebbe come casuale.

Dunque l'esperienza stessa del caso è possibile solo nel contesto di una conoscenza parziale e imperfetta dell'ordine causale. Senza conoscenza dell'ordine causale, non si potrebbe riconoscere il caso in quanto caso, e senza la parzialità di tale conoscenza, nulla ci apparirebbe come casuale. Solo per un'intelligenza fuori dal tempo e onnisciente il caso non esiste. Tuttavia ciò non significa confermare il sogno di Laplace, secondo il quale un'intelligenza capace di conoscere tutte le forze e tutte le condizioni degli enti naturali e di sottomettere ad analisi tutti questi dati, potrebbe conoscere tutta la storia dell'universo, la quale appare, dunque, come deterministicamente deducibile dalla conoscenza dello stato attuale⁴². Si tratterebbe di un universo in cui tutto accade meccanicamente ed è eliminata la contingenza, la libertà, la casualità: una struttura ben diversa dall'*universum*.

L'ordine causale non è un ordine meccanico, ed è reale. E Dio sa tutto non perché sia un "supermatematico" capace di fare calcoli complicatissimi, ma perché Dio è creatore, eterno e onnisciente, sovrasta con la sua perfezione l'universo stesso che ha creato e in cui si manifesta la sua bontà: come abbiamo già visto Dio "*est supra totum universum*"⁴³.

Hans Jonas, analizzando i viventi, conduce una efficacissima analisi della improponibilità di pensare Dio come un "matematico divino": "dalla testimonianza immanente della sua creazione' [...] la nostra risposta conclusiva alla domanda 'Dio è un matematico?' —ovvero essenzialmente e unicamente un matematico, anche se solo in relazione all'universo materiale— è un chiaro 'no'"⁴⁴. Se Dio fosse solo un matematico, non potrebbe paradossalmente dare conto della realtà stessa che ha creato.

Dio è come il padrone che invia i servi con precise finalità e tuttavia sa che ci sarà un incontro che non coincide con quelle finalità. Dunque, potremmo concludere che *ex parte Dei*, il caso non esiste, mentre *ex parte hominis*, il caso realmente esiste, e non è una illusione né una regola: il caso

⁴² Cf. P.-S. LAPLACE, *Theorie analytique des probabilités* ed *Essai philosophique sur les probabilités*, pubblicate a Parigi rispettivamente nel 1812 e nel 1814.

⁴³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 61, a. 3 ad2.

⁴⁴ H. JONAS, *Organismo e libertà*, 129.

rimanda all'ordine naturale —un ordine che non è non puramente meccanico e aritmetico— e l'ordine rimanda al suo autore —che è “*id quod facit res naturales*”⁴⁵.

La capacità tommasiana di spiegare il caso anche in relazione alla Provvidenza di Dio, viene esposto con particolare chiarezza nel Libro III della *Summa contra Gentiles*, dove viene sottolineato che l'ordine naturale è contingente e non necessario: “la Provvidenza divina non esclude del tutto il male dalle cose, così non esclude la contingenza e non impone loro la necessità”⁴⁶, ed anche “non esclude la fortuna e il caso”⁴⁷.

La perfezione dell'*universum* non solo ammette ma implica l'esistenza delle cose corruttibili e richiede che esistano enti *per accidens* che non hanno in se stessi la perfezione ma l'acquistino mediante molteplici accidenti, e questi accidenti sono tanto più numerosi tanto più distano dalla semplicità perfetta di Dio. Inoltre, la molteplicità delle cause implica scontri da cui accadono fini impreveduti e le cause stesse possiedono un ordine di gradualità secondo la loro virtù ed efficacia. Entro tale ordine cosmico, che è ordine di natura e di Grazia, “l'esclusione di fatti casuali è incompatibile con la provvidenza e con la perfezione dell'universo”⁴⁸ e addirittura “l'ordine della divina provvidenza esige che nell'universo ci siano anche il caso e la fortuna”⁴⁹.

Il caso trova, dunque, il suo posto e la sua spiegazione dentro una concezione dell'ordine dell'universo che implica molteplicità e contingenza delle *res naturales* e dentro una concezione dell'ordine della Divina Provvidenza che esige la possibilità del fallimento.

L'ordine che Dio creatore e provvidente ha dato al mondo è un ordine di libertà: il padrone manda, conosce, soccorre e dirige verso il fine, ma non obbliga e non impone la necessità. I servi sono liberi di recarsi al mercato: liberi di perseguire o no il fine previsto, e di conseguenza liberi di ottenere o no l'imprevisto: “L'incontro del proprio debitore, da parte di uno che era andato al mercato per comprare qualcosa, deriva dal fatto che anche il debitore era andato al mercato”⁵⁰: la fortuna nasce dall'incontro di libertà diverse.

In questa prospettiva teologica, non solo il caso non risulta cancellato, ma appare comprensibile entro l'ordine a cui appartiene. Il caso, nella

⁴⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 108, a. 3, co.

⁴⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Libro III, cap. 72.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, cap. 74.

⁴⁸ *Ibidem*, n. 2.

⁴⁹ *Ibidem*, n. 5.

⁵⁰ *Ibidem*, n. 3.

sua identità di evento non frequente e accidentale, rimanda a un ordine che non è di tipo deterministico-meccanicistico, ma è di tipo finalistico. La causa finale ha la priorità nell'ordine delle cause: le cause *per accidens* rimandano alle cause *per se*, e la causa finale è la causa delle cause.

Martínez distingue diversi livelli epistemologici: del senso comune, della scienza empirica, filosofico, metafisico, teologico⁵¹.

La concezione dell'ordine della Provvidenza, mentre fornisce una spiegazione superiore agli eventi casuali, non cancella la validità delle indagini sul caso condotte da altre prospettive. Per certi versi, le varie spiegazioni del caso, validamente fornite dalle varie scienze, ricevono un ordine nella gradazione delle cose e della cause di cui è fatta la trama del mondo.

In conclusione, il caso risulta spiegato dalla corretta concezione della natura e delle *res naturales*. L'ordine delle *res naturales* non è perfetto ma è graduale, è contingente e non necessario: non coincide con l'assoluta perfezione.

La distinzione tra *res naturales* e *natura vel essentia* consente anche di comprendere che il fatto che accadano eventi casuali nelle *res naturales* non significa che il caso sia l'ordine per *natura*.

Peraltro risulta incomprensibile l'ambito di ciò che è *contra naturam* (e anche *super naturam*) se non si ha chiaro che natura indica l'essenza, la *quidditas* della specie degli esseri naturali e non ciò che accade accidentalmente e raramente.

Lorella Congiunti

Pontificia Università Urbaniana, Roma

l.congiunti@urbaniana.edu

Riferimenti bibliografici

BOEZIO. (1847). *De duabus naturae*, in J. P. MIGNE (ed.) *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parigi.

CONGIUNTI, L. (2012). Il significato di 'natura' e 'naturale' in San Tommaso. Contributo ad un'analisi dei termini. *Frontiere* 1, 337-372.

— (2014). 'La collocazione epistemologica del "caso": all'incrocio dei saperi', *Urbaniana University Journal. Euntes Docete*, in print.

⁵¹ Cf. E. MARTÍNEZ, ¿*Juega Dios a los dados?*, 37-65.

JONAS, H. (1999). *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino: Einaudi.

LACAN, J. (2003). *Il seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino: Einaudi.

MARTÍNEZ, E. (2009). ¿Juega Dios a los dados?. *Espíritu* 138, 37-65.

PIETRO DA BERGAMO. (1960). *Tabula Aurea*, edizione fototipica, Paolini, Alba.

TOMMASO D'AQUINO. (1984-85). *La somma teologica*, testo latino dell'editio Leonina a fronte, trad.it. a cura dei Padri Domenicani Italiani, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 35 voll.

— (1999-2002). *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, con testo latino a fronte, trad. it a cura di R. COGGI-L. Bologna: PEROTTO, Edizioni Studio Domenicano, 10 voll.

— (2000). *Somma contro i Gentili*, con testo latino a fronte, a cura di T. CENTI. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 3 voll.

— (2002). *L'ente e l'essentia*, con testo latino a fronte, trad. it. a cura di P. PORRO. Milano: Bompiani.

— (2004-5a). *Commento alla Metafisica di Aristotele*, testo latino a fronte, trad. it. a cura di L. PEROTTO, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 3 voll.

— (2004-5b). *Commento alla Fisica di Aristotele*, testo latino a fronte, trad.it. a cura di B. MONDIN, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 3 voll.

VENDEMIATI A. (2009 e ss.). 'Natura', in E. SGRECCIA-A. TARANTINO, *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*.