

LA VERITÀ DELLA PRASSI IN SUAREZ

ALESSANDRO GIULIANI,
professore nella Università di Perugia e nella
Università di Roma, Italia.

SOMMARIO: 1. Il concetto classico di prassi e la verità della prassi (τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτοῖς). 2. La prassi nella tradizione volontaristica. 3. La *veritas in re operabili* nelle 'Disputationes' di Francisco Suarez. 4. Conclusione.

I. La filosofia di Francisco Suarez è stata un giovanile punto di riferimento¹ della speculazione del Maestro che oggi onoriamo; e a quella problematica vorremmo ora ritornare con un modesto contributo ad un tema che non ci sembra privo di riflessi sulla filosofia del diritto e della politica moderna: la verità della prassi. Potremmo così sintetizzare la nostra tesi: con Suarez viene portata alle estreme conseguenze la corruzione del concetto classico di prassi, le cui premesse vanno trovate nel volontarismo medioevale. Si viene qui preparando la nozione moderna di prassi che ha in comune con quella classica soltanto il nome. La prassi classica² suppone il riconoscimento delle operazioni sociali della ragione umana, e della sua funzione assiologica: di una ragione 'pratica' insomma che non calcola solo intorno ai mezzi, ma intorno a fini e valori, anche se confliggenti. La verità riguarda non solo la conoscenza teoretica, ma anche i giudizi pratici relativi al giusto e all'ingiusto, alle regole di condotta dell'individuo nella società. Sotto tale profilo anche la comunicazione interpersonale — e le regole del dialogo — appartengono al dominio della prassi: la dialettica, concepita come teoria dell'argomentazione, è in un rapporto di "connessione-distinzione" con la prassi. Vorremmo insistere sul rapporto tra dialettica e prassi, perchè entrambe affondano le loro radici nell'esperienza giuridica: fu chiaro ai filosofi greci che il diritto (νομος) contiene *in nuce* sia una teoria dell'argomentazione sia una conoscenza pratica relativa alle regole di condotta (e fra queste: le regole del dialogo).

La recente storiografia filosofica ci sta liberando da una interpretazione tradizionale — radicata nel giusnaturalismo moderno — secondo cui l'intelletto

¹ L. Recaséns Siches, *La filosofia del derecho de Francisco Suárez*, Madrid, 1927; cfr. altresì: *Estudios de filosofía del derecho*, Barcelona, 1936.

² Per più ampi sviluppi rinviamo ai nostri saggi: *Il concetto classico di regola di condotta (a proposito della dottrina aristotelica dei πρακτὰ)*, "Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia", Nuova Serie — n. 2, Padova, 1974, p. 553; *Logica del diritto: teoria dell'argomentazione*, "Enciclopedia del diritto", vol. xxv, Milano, 1975, p. 13.

era per Aristotele un calcolo intorno ai mezzi³ e non una ragione capace di valutare i fini ed i conflitti tra fini. Una tale interpretazione fu influenzata dal concetto moderno dell'intelletto come ragione soggettiva e formale; fin dal Rinascimento avvenne un mutamento nel significato del termine 'intelletto' in quanto si spostò "l'accento dalla capacità intuitiva... ad una strumentalità rispetto alla ricerca scientifica".⁴

Da un punto di vista generale ha richiamato l'attenzione sulle implicazioni della soggettivizzazione e formalizzazione della ragione M. Horkheimer:

... appare ormai privo di senso parlare di verità nel prendere decisioni pratiche, morali, o scientifiche... il pensiero può servire per qualunque scopo buono o cattivo. È uno strumento di tutte le azioni della società, ma non deve cercare di stabilire le norme della vita sociale o individuale, che si suppone siano stabilite da altre forze... I primi filosofi che concepirono l'idea di ragione, pensarono che essa potesse servire a qualcosa di più che non semplicemente a regolare i rapporti tra mezzi e fini..."⁵

La parola *voûç* ha una pluralità di significati nella terminologia aristotelica: oltre che indicare in generale la facoltà per cui l'uomo ragiona, l'intelletto è una disposizione naturale, una virtù. Come è noto, Aristotele distingue le virtù in *etiche* (tra cui primeggia la giustizia) e in *dianoetiche*, o intellettuali, tra cui viene collocato l'intelletto: tale distinzione va intesa in senso relativo, perchè le virtù sono 'truth-attaining habits'.⁶ La filosofia delle virtù suppone una fiducia nella capacità dell'uomo di individuare il vero ed il giusto: nella stessa natura umana vi è un principio secondo il quale l'uomo può regolare la propria condotta. Nel *De anima* (334b 16) si afferma che l'uomo — a differenza dell'animale — è guidato da una opinione comune. Le virtù non sono indipendenti dalle passioni,⁷ e l'etica non è svincolata dalla fisiologia:

³ D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, London, 1970; T. Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, The Hague, 1971. Sulla teoria morale *cfr.*: W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968; J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968. Sull'importanza di questa revisione storiografica per la filosofia aristotelica del diritto, *cfr.* E. M. Michelakis, *Aristotle's Theory of Practical Principles*, Athens, 1961.

⁴ A. Guzzo - V. Mathieu, s.v. *Intelletto*, "Enciclopedia Filosofica", III, Firenze, 1968 c. 969.

⁵ M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Torino, 1969, p. 15. P. Piovanì (*Giustnaturalismo ed etica moderna*, Bari, 1961, p. 5) ha richiamato l'attenzione su "... una specie di inconfessato complesso d'inferiorità del pensiero moderno, timoroso di essere inadatto alla riflessione morale come tale, per essere sfornito di una sua precettiva etica, per essere sfornito di una soluzione del problema morale da offrire come la soluzione sua". Va tenuto presente che per Aristotele (Allan, *op. cit.*, p. 14) "... moral knowledge has for its function not merely the deliberation about means, but the perception of the ends of human activities".

⁶ J. L. Stigen, *The Structure of Aristotle's Thought*, Oslo-New York, 1966, p. 275. La tendenza al vero non esclude l'errore: si identifica con l'atteggiamento morale di chi si oppone al falso: *cfr.* L. Regis, *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa, 1935, p. 168.

⁷ Le virtù insomma non sono indipendenti dalle passioni; nell'ira infatti vi è la prefigurazione della virtù della giustizia; *cfr.* A. Giuliani, *La definizione aristotelica della giustizia*, Perugia, 1971, p. 61 ss.

in linguaggio moderno dovremmo dire che è ignota la frattura tra 'essere' e 'dover essere'. L'intelletto insomma non serve soltanto a intuire i principi della dimostrazione, ma anche i termini ultimi, i fini ai quali deve essere subordinata l'azione (*E. N.*, 1143 a 35): e rispetto a queste cose è senso, percezione. Esso pertanto è fonte di verità, e non soltanto un mezzo per la sua ricerca (*E. N.*, 1141 a 1).

Vorremmo ora richiamare l'attenzione sulle due grandi manifestazioni normative dell'intelletto pratico: ⁸ l'arte e la prudenza. All'arte e alla prudenza corrispondono rispettivamente il dominio del ποιεῖν e del πράττειν. Nel primo caso il 'fare' ha riferimento al risultato (una casa, un paio di scarpe); nel secondo si considera l'azione dal punto di vista dell'intenzione, della sua giustificazione, dell'uso della libertà. Potremmo impiegare per i due settori la terminologia poieticità (sapere pratico-produttivo) e prassi (sapere pratico-attivo). Orbene la prassi presuppone l'uso di una ragione che manca agli animali ed ai bambini (*E. E.*, 1224 a 27-30): tale è l'intelletto pratico che costituisce un momento della prudenza. E non vanno trascurati i legami della prudenza con quella logica 'more iuridico'⁹ che è la dialettica: ed anche sotto tale profilo riemerge la connessione tra diritto ed intelletto.

Il diritto appare allora la più importante manifestazione della stessa 'prassi' vista in contrapposizione alla 'poieticità': in quanto 'prassi' tratta con cose che si dovrebbero fare (τὶ δεῖ πράττειν). Le norme di condotta hanno un significato diverso, ed al limite opposto, sul terreno della prassi e della poieticità: a) nel primo caso la regola è giustificazione dell'azione, e suppone il riconoscimento di una funzione assiologica della ragione; la difficoltà nell'applicazione della regola al caso è in relazione ad una dimensione della temporalità (καίρως) come contingenza;¹⁰ b) nel secondo caso la regola della produzione non appare diversa da una regola tecnica; l'arte infatti dà norme precise che regolano i mezzi ed il conseguimento dei fini.

Il diritto ci rivela che le regole della prassi non sono suscettibili di progresso,¹¹ come quelle dell'arte: sono radicate nel tempo (διὰ χρόνου πλῆθος) ed il loro mutamento è opera di una grande saggezza.. Il mutamento del diritto può gettare luce su un fenomeno più generale: il mutamento del pensiero che per Aristotele non è nè un movimento rettilineo, nè circolare, ma

⁸ Ando, *op. cit.*, p. 143 ss. Sulla subordinazione della 'poieticità' alla 'prassi' e sull'arte come sistema di principi generali: G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino, 1961, *cf.* altresì: L. Palacios, *Filosofía del saber*, Madrid, 2ª ed., 1974.

⁹ Sul rapporto tra prudenza e metodo dialettico insiste P. Aubenque, *La prudence chez Aristotele*, Paris, 1963, p. 106 ss.

¹⁰ La contingenza assicura la responsabilità umana; sul rapporto tra temporalità (καίρως) e dialettica, *cf.* Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristotele*, Paris, 1962, p. 177 ss.

¹¹ *Pol.* 1269 a 24: "E non prova nulla il paragone con le arti perchè no e la stessa cosa modificare un'arte ed una legge, dal momento che la legge, per farsi obbedire, non ha altra forza che il costume il quale non si forma che con il trascorrere di un lungo periodo di tempo, sicchè il passare facilmente dalle leggi vigenti a leggi nuove finisce con l'estenuare la forza stessa della legge". (Aristotele, *Politica e costituzione di Atene*, a cura di C. A. Viano, Torino, 1955, p. 111).

un 'progresso su sè stesso' (ἐπίδοσις εἰς αὐτό)¹² Il diritto ci rivela altresì la necessità dell'esperienza sul terreno della prassi: il carattere induttivo della ricerca non è in contrasto con il riconoscimento di una percezione immediata del giusto e dell'ingiusto. L'intelletto pratico, in quanto 'occhio della mente', va esercitato: la regola di condotta si forma attraverso l'osservazione di casi particolari. La prassi pertanto non è precettistica, ma una metodologia della ricerca basata sulla induzione: e l'induzione ha un suo valore peculiare in quanto legata al νοῦς.¹³ La ricerca è condotta da un punto di vista interno, e si riferisce alla condotta dell'individuo nella società: potremmo forse dire che suppone un atteggiamento simpatetico. Tale ricerca ha un carattere 'dialettico', e mira alla verità dei giudizi pratici: nella *Etica* aristotelica è esplicitamente affermato il valore della verità della prassi (τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράκτοις)¹⁴

2. La corruzione del concetto classico di 'prassi' affonda le sue radici nella tradizione volontaristica e teologica. La prassi appartiene al dominio della volontà e la conoscenza 'pratica' è direttiva della volontà; sotto tale profilo, la stessa Teologia è scienza pratica. Duns Scoto sintetizzò la nuova prospettiva affermando che "praxis est actus alterius potentiae ab intellectu".¹⁵ La svalutazione della prassi avviene parallelamente a quella del concetto classico di 'intelletto', inteso come ragione intuitiva e sociale, come *sensus recti et iniusti*. La pregiudiziale teologica considera un abuso della ragione umana la sua pretesa di individuare le norme del vero e del giusto: l'uomo non può conoscere dimostrativamente ciò che Dio ha deciso in virtù del suo libero arbitrio. Ma, se la verità è solo nell'intelletto teoretico, derivano alcune conseguenze: a) frattura tra teoria e prassi, tra intelletto teoretico e intelletto pratico; b) impossibilità di giustificare una scienza pratica.

Con Suarez assistiamo alla conclusione di un rovesciamento della concezione classica della prassi. Egli non pare un volontarista nello stesso senso

¹² Sul mutamento del pensiero come 'progresso su se stesso', cfr. *De An.*, 417 b 5. Su questo passo ha richiamato l'attenzione J. Ortega y Gasset, *Ideas para una historia de la filosofía*, in *Obras completas*, Madrid, 1952, vi, pp. 377-417; cfr. altresì Aubenque, *Le problème...* op. cit., p. 492 ss.

¹³ Monan, *op. cit.*, p. 76: "Aristotle is certainly not talking about the mere brute observation of what externally men do. An animal can observe his master in the act of praying, but it is not from such observation that moral knowledge grows".

¹⁴ *E. N.* 1179 a 19 (la verità si giudica nelle questioni relative alla prassi dai fatti e dalla vita). Cfr., altresì: 1139 a 29 (... ciò che caratterizza ... la parte intellettuale, ma pratica dell'anima ha per oggetto una verità che si accorda ad una tendenza retta); 1172 b 4 (gli argomenti veri sono di grande utilità non solo per la conoscenza ma anche per la vita).

¹⁵ *Ord.*, Prol. n. 228. Sulla concezione della Teologia come scienza pratica in Duns Scoto cfr. E. D. O'Connor, *The Scientific Character of Theology*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, (Acta Congressus Scotistici Internationalis, Oxonii et Edinburgi: II-27 settembre 1966), vol. I, Roma, 1968, p. 46 ss. Viene messo in evidenza: "Knowledge is called practical by reason of the direction which it gives, or is at least apt to give, to praxis. But the praxis which it regulated by practical knowledge need not involve any other faculty than the will itself". Cfr., altresì P. Scapin, *Significato e valore della prassi scotista*, in: AA. VV., *Studia Mediaevalia et Mariologica C. Balic' dicata*, Roma, 1971, p. 187.

di Scoto: si pone il problema di recuperare il rapporto tra verità e prassi, che pareva interrotto. Un famoso passo della *Etica* aristotelica —relativo alla verità dei giudizi pratici—¹⁶ rappresenta il punto di aggancio per riproporre il problema della *veritas in re operabili*: ma Suarez si rivela un interprete infedele di Aristotele, in quanto la discussione prende le mosse da una diversa nozione di prassi, legata alla volontà, e pertanto a diversi presupposti ontologici e metafisici.¹⁷ Aristotele e Suarez con un linguaggio così simile offrono in realtà due filosofie della prassi, in strutturale opposizione; che riflettono la distanza tra due modi di concepire l'ontologia: la nozione suareziana di prassi ha in comune con quella aristotelica soltanto il nome. L'aspetto più evidente è la risoluzione della prassi in una teoria della prassi, in una 'Scienza' pratica con pretese speculative.¹⁸ Ma la scienza pratica (e la stessa morale) non è —per usare il linguaggio moderno— una scienza normativa, ma scienza di norme. In questo contesto emergono concetti (*prassi*, intelletto *pratico*, ragione *pratica*) impregnati di implicazioni teologiche.

La trattazione della prassi è contenuta nelle *Disputationes metaphysicae*:¹⁹ e ciò potrebbe sorprendere dato che il Teologo granadino aveva portato alle estreme conseguenze la frattura tra metafisica ed etica, tra l'ordine dell'essere e l'ordine dell'agire, tra essere e dover essere. La morale —come il diritto— è attratta e subordinata alla Teologia; secondo la prescrizione della *Ratio studiorum*²⁰ ignaziana: "... metaphysica prout in nobis est, mere est speculativa ex omni parte, et ad moralia seu practica non descendit" (D. I., s. V, 5 [XXV, 38]). La metafisica insomma ha un carattere meramente teoretico, e non mira all'azione. In questa prospettiva pareva preclusa la possibilità di una indagine metafisica intorno alla prassi e alla verità della prassi. Ma

¹⁶ E. N. 1139 a 29; cfr. nota 14. Afferma Suarez (D. VIII, s. 5 [XXV, 292]): "Dicendum itaque est veritatem non solum esse in intellectu speculativo, sed etiam in practico, quatenus in eo est rerum agendarum seu efficiendarum cognitio, ut posteriora argumenta probant, et docet Aristotel., 6 *Ethic.* cap. 2, et est res per se setis nota".

¹⁷ H. Seigfried, *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn, 1967; P. Di Vona, *Studi sulla scolastica della controriforma*, Firenze, 1968; F. Todescan, *Lex, Natura Beatitudo: Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, 1973. Sullo stato degli studi intorno alla seconda scolastica rinviamo agli *Atti dell'Incontro di Studio* (Firenze, 16-19 ottobre 1972) a cura di P. Grossi: *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno* (Per la storia del pensiero giuridico moderno, n. 1), Milano, 1973.

¹⁸ Nel nuovo contesto la prassi ha carattere teoretico; e nella concezione della scienza pratica —elaborata dalla seconda scolastica— potrebbero essere ritrovati i presupposti della moderna concezione della scienza normativa; cfr. sull'argomento: L. Palacios, *Filosofía del saber*, Madrid, 1974, p. 323; G. Kalinowski, *Querelle de la science normative*, Paris, 1969, p. 51.

¹⁹ Le *Disputationes Metaphysicae* sono in: F. Suárez, *Opera omnia*, voll. xvi-xxvi, ed. Vivès, Paris, 1861. La concezione suareziana della prassi può ricavarsi in particolare dalla Disp. VIII, sect. 5 [XXV, 292] ('An veritas cognitionis tantum in intellectu speculativo, vel etiam in practico'), e dalla D. XLIV, sect. 3 [XXVI, 723] ('Quot sint genera et species habituum, et praesertim de distinctione habitus in practicum et speculativum'). Le citazioni tra parentesi quadre si riferiscono al volume ed alla pagina.

²⁰ E. Elorduy, "La moral suareziana", *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. vi, 1943-45, p. 97; R. G. Villoslada, *La teología norma del derecho*, ib., p. 191.

la metafisica *spectat ad practicam (ib)*, nel senso cioè che vuol offrire una dottrina della prassi avente valore speculativo; nella misura in cui è possibile un sapere 'teoretico' intorno alla prassi, questa rientra nel dominio della metafisica. La filosofia della prassi finisce per restare a metà strada tra la metafisica speculativa e la Teologia morale, determinando oscillazioni nel significato dei termini 'morale', 'pratico', 'agibile', 'factibile': una spia significativa è nel trattato di metafisica, l'attrazione tra 'agibile' e 'factibile',²¹ tra agire morale e agire artificiale.

Se la metafisica è scienza generale dell'essere, la prassi può essere oggetto di indagine metafisica nella misura in cui è possibile stabilire un rapporto con l'ente e col vero. Suarez intende trattare nelle *Disputationes* la problematica come 'metafisico', non come teologo: e si sforza di far rientrare nella sua ontologia ente fisico ed ente morale. Ma la prassi intesa nel suo significato classico —una volta attratta nell'orbita di una metafisica in cui l'essere diviene statico e neutro assiologicamente—²² finiva per essere irriconoscibile rispetto alla fisionomia originaria. Dal punto di vista della nuova metafisica non vi è differenza tra prassi e poieticità, tra *rectitudo moralis* e *rectitudo artificialis*: "ex rigorosa vocis poietitione.... generalius sumitur nomen *praxis* ut significat operationem" (D. XLIV, s. 13 [XXVI, 728]). L'assimilazione della 'prassi' alla 'poieticità' è in antitesi alla concezione classica, che da un lato suppone l'utilizzazione delle operazioni sociali della mente umana, e dall'altro una concezione performativa del linguaggio, legata all'uso figurativo.²³ L'attività poietica implica invece le operazioni individuali della mente dell'artefice: la comunicazione resta limitata al rapporto tra il creatore e la cosa creata.²⁴

Non bisogna dimenticare che nella ricerca sulla prassi umana si riflettono le preoccupazioni di un teologo che vede nella prassi divina la misura della verità della prima. La volontà divina non deve essere intesa in termini fisici, ma metafisici; *non suppone un modo fisico di causare, ma morale*. La 'verità' della prassi divina non è —come vedremo— nello ordine delle cose, ma nelle idee esemplari dell'artefice. Pertanto è qui prefigurata la teoria dell'ordine morale e degli enti morali, che ebbero una trattazione successiva; la prassi viene definita: "actio humana seu rationalis, quatenus dirigibilis aut regulabilis per rationem humanam". Questa definizione merita qualche chiari-

²¹ Palacios (*op. cit.*, p. 320).

²² M. Villey, *Cours de philosophie du droit*, Paris, 1968, p. 378.

²³ Nella concezione aristotelica la precettività non è limitata agli usi imperativi del linguaggio; il comando insomma non è l'unica situazione in cui diciamo agli altri che cosa devono fare, in cui abbiamo la possibilità —per usare la nota espressione di J. L. Austin (*How to Do Things with Words*, London, 1962)— di 'fare cose con parole'. Tutto il settore dell'opinione, della persuasione, della comunicazione interpersonale in un certo senso implica l'uso performativo del linguaggio. Sul'argomento rinviamo al nostro saggio: *La nouvelle rhétorique et la logique du langage normatif*, "Logique et Analyse", 1970, p. 65. La ben diversa concezione moderna degli enunciati costitutivi sembra trovare la sua anticipazione nella dottrina suareziana dell'azione *per resultantiam* (in cui rientra il vincolo giuridico): essa suppone una volontà creatrice. Cfr. nota 26.

²⁴ Significativo è il mutamento di significato di *comunicare* nella terminologia suareziana (D. XII, s. 3, 4 [XXV, 384]).

mento: non si tratta di una azione dettata dalla ragione, ma conforme alla natura razionale dell'uomo. La prassi è il dominio dell'agire con libertà senza necessità fisica; è vera e razionale se procede da esemplari, modelli, prototipi presenti nella mente dell'artefice.²⁵

Orbene alcuni teologi (Biel, Ockham) avevano ammesso che qualche atto dell'intelletto 'regulans et dirigens alium' poteva essere pratico. Ma Suarez respinge la tesi che la prassi possa identificarsi con l'azione direttiva della volontà sull'intelletto (... medio actu voluntatis posse praxim appellari): la prassi insomma non è qualcosa che si aggiunge fisicamente alla realtà fisica. Si afferma invece la connessione tra attività speculativa e pratica. Sotto tale profilo l'intelletto pratico non si distingue nella sua essenza (*in re*) da quello speculativo: l'intelletto è "universalis potentia habens pro obiecto ens et verum". Rispetto ad esso il *verum operabile* e il *verum non operabile* "sunt quasi differentiae materiales vel inaequatae" (D. XLIV, s. 13, 46 [XXVI, 735]): l'attività speculativa ci apparirà *operabile* se considerata in relazione a prototipi, modelli, esemplari. Viene così introdotto un elemento attivistico della conoscenza che sarà caratteristico della filosofia moderna. L'artificiale, l'operabile è in un certo senso naturale: la natura riguarda non soltanto la *essentia rei*, ma anche il *modus operandi* (D. XV, s. 11, 4 [XXV, 539]).

3. Questa concezione della prassi —pervasa da implicazioni teologiche e tesa alla spiegazione del fenomeno della creazione— imponeva di rivedere la dottrina della causalità, liberandola da ogni elemento fisico: viene offerta una concezione del 'causare' come produrre, operare, *efficere* (D. XI, s. 2, 7 [XXV, 385]) che era estranea alla ontologia classica. Alla dottrina della causalità sono dedicate varie *Disputationes* (dalla XII alla XXV) nel trattato di metafisica; di questa difficile e complessa problematica richiamiamo l'attenzione su alcuni elementi più direttamente connessi con il nostro discorso:

1) *distinzione tra studio 'fisico' e 'metafisico' della causa*: il fisico tratta 'nimis contracte et imperfecte' delle cause, in quanto ne ricerca la *ratio* o nella materia fisica, o nel movimento fisico (D. XII, s. 1, [XXV, 372]). Ma la causa 'secundum se' fa astrazione dalla materia sia sensibile, sia intelligibile. Accanto ad una causalità 'fisica' vi è una causalità 'metafisica', il cui studio appartiene pertanto alla scienza generale dell'essere: ogni ente —fisico o morale— è causa oppure effetto.

2) *La causa morale, e la differenza tra effetto e 'resultantia'*: la volontà divina —in quanto causa dei suoi effetti *ad extra*— è causa morale, ed implica un agire '*per resultantiam*'.²⁶ La differenza tra effetto e *resultantia* è che nel primo caso la causa contiene *per se* o *per accidens* l'effetto; nel secondo caso "dat esse distinctum ab esse proprio quod in se habet".

²⁵ Elorduy, "La moral suareciana", p. 148.

²⁶ E. Elorduy, "La acción de resultancia en Suárez", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 1963, p. 45.

3) *la causa esemplare*: la trattazione delle cause esemplari (*iucunda et utilis materia*) è il presupposto per la comprensione di quegli effetti che non sono fisici, e per cui si propone il termine *resultantia*. A differenza delle *idee*, che hanno un carattere meramente speculativo, gli esemplari sono “rationes intelligibiles rerum faciendarum”. Alle quattro cause proprie della tradizione aristotelica viene così aggiunta quella ‘esemplare’; esse non sono in contraddizione tra loro, e la distinzione ha un valore relativo: “... non repugnat eandem omnino rem in ordine ad diversos effectus habere plures causalitates diversarum rationum” (D. XII, s. 3 [XXV, 391]). La causa ‘esemplare’ è la chiave per capire la filosofia suareziana della prassi, perchè ci garantisce la *veritas in re operabili*.

Sulla dottrina della causa esemplare va richiamata in modo particolare l’attenzione: l’esemplare non ha carattere speculativo ma pratico, produttivo, operativo: l’esemplare insomma è una *forma pratica*. Il pensiero tradizionale —trascurando l’azione creativa— aveva ignorato l’esistenza di una causalità morale: qui la verità delle cose è strettamente legata alla verità dell’atto creativo. Il fare divino è pratico, e la sua verità è nella esemplarità della mente divina. La natura è operabile rispetto a Dio, perchè l’esemplare si trova solo nell’intelletto divino: “Nam inter causas per intellectum agentes solus Deus potest esse proprie et per se causa naturalium effectum, praesertim substantiarum, et naturalium formarum et ideo solus ipse potest habere exemplaria hujusmodi rerum”. (D. XXV, s. 4 [XXV, 900]).

Sul criterio della prassi divina dobbiamo misurare la verità della prassi umana: e ciò può essere provato dall’operare degli artefici umani: questi infatti “conciipiunt enim mente formam rei per artem efficiendam, quae exemplar appellatur”. A differenza dello esemplare ‘esterno’ quello ‘interno’ (*quod animo seu mente formatur*) è realmente causa dell’operabile: “propria et per se causa... respectu actionis operantis”. Mentre la natura non è operabile rispetto all’uomo, a quest’ultimo è riservata una sfera rigidamente limitata alle *res artificiales* e all’*opus artificiale*: in questo settore “solum rerum artificialium potest inveniri propria exemplaris causalitas in agentibus creatis” (D. XXV, s. 2, 17 [XXV, 916]). Qui l’esemplare è “mensura et regula veritatis et proprietatis rei factae”. Accanto ad un *facere* delle mani peculiare delle arti meccaniche, vi è altresì un *facere* della mente: la prassi può essere estesa anche a quelle operazioni “quae immanenter fiunt in intellectu”. Se la logica è sotto un certo profilo, pratica, un calcolo sillogistico è un ‘opus artificiale’. Vi è anche in Suarez la tentazione di considerare la matematica²⁷ come conoscenza pratica, in quanto essa non dimostra *per causalitatem realem*; l’operazione del matematico presuppone una causalità ‘metafisica’: “... et hoc modo demonstrat mathematicus per causam, ut cum per definitionem trianguli aliquid ostendit de hoc vel illo triangulo” (*In Met. Aristotelis*, III, 2 q. L [XXV, XII]). Da un punto di vista generale potremmo affermare che l’uomo appare un agente di secondo grado: “... nos

²⁷ E. de Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, Pisa, 1964.

non semper cognoscimus veritatem rerum per conformitatem ad ideam divinam, sed conceptionem quam de talis re nos habemus. Atque hoc modo uti solemus definitione talis rei seu naturae ad probandum aliquid vere esse tale; definitio enim nihil aliud est quam explicatio talis naturae, ut a nobis concipitur; potest ergo haec veritas sumi non solum ex conformitate ad intellectum divinum, sed etiam ad creatum” (D. VIII, s. 7, 29 [XXV, 305]). Il procedimento definitorio, per il suo carattere costituente, pare il modello dell’attività pratica, in quanto evita quanto di ambiguo e di controverso vi è nella comunicazione.

4. La conoscenza va perdendo il suo valore di verità nella misura in cui l’intelletto perde il suo carattere di causa rispetto agli oggetti creati. La questione della verità della prassi rinvia e mette in discussione la essenza stessa della verità. E la dottrina della verità è fondamentale nella metafisica (D. I, s. 5, 1 [XXV, 37]): “finem huius scientiae esse veritatis cognitionem, et ex se in ea sistere”. La dottrina suareziana della verità nasce dalla problematica della prassi, e ad essa è strattamente legata: le cose in tanto sono vere in quanto sono state precedentemente pensate nell’intelletto divino. Il teologo granadino avvertì la necessità di sottoporre a revisione la dottrina aristotelico-tomistica della verità come corrispondenza (*adaequatio intellectus ad rem*), che privilegiava l’ordine delle cose rispetto all’intelletto (D. VIII, s. 1 [XXV, 275 ss.]).

La confutazione della dottrina tradizionale —secondo cui il rapporto tra ‘intellectus’ e ‘res’ e tra *mensuratum* e *mensura*— pare pregiudiziale per la impostazione del problema della verità della prassi, e della stessa scienza *pratica*: questa ultima infatti “potius est mensura sui obiecti”. Chi resta legato a tale dottrina deve necessariamente: a) negare la possibilità della verità della prassi; b) limitare la verità alla conoscenza speculativa, non potendo giustificare la verità di una scienza pratica.

La formula della *adaequatio rei ad intellectum* sembra preferibile per spiegare la prassi divina. Gli ‘entia creata’ sono veri in quanto corrispondono ad esemplari e prototipi precedentemente pensati dall’intelletto divino. Emerge così un concetto di verità come conformità alla regola, che sottintende il trasferimento di criteri etici nel dominio della logica.²⁸

La nuova formula della verità non riguarda solo il conoscere, ma anche la verità del fare, della prassi. Dopo aver esposta la dottrina opposta (che riconosce la verità solo al momento della conoscenza speculativa) Suarez sostiene la propria, e cioè che “. . . etiam in cognitionibus et iudiciis practicis est veritas et falsitas” (D. VIII, s. V, 1 [XXV, 282]).

Egli avanza i seguenti argomenti:

a) chi potrebbe negare che —nella composizione e nella divisione cui si

²⁸ Vi era stata già in Scoto una polemica contro la dottrina della verità come ‘adaequatio intellectus ad rem’; cfr. M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Freiburg i. Br., 1916.

ricorre nell'attività pratica (in rebus practicis, non solum moralibus et agilibus, sed etiam in factibilibus)— vi fosse verità o falsità?

b) come potremmo parlare di scienze pratiche, se ad esse fosse estranea la verità? Queste dispongono di principi e di conclusioni vere. L'idea dell'artefice è al massimo grado vera quando è "causa veritatis artificii".

Dato che la scienza di Dio è *pratica* e causa delle cose create, la sua verità non è misurata da queste: "non habere ab eis veritatem, sed potius illas esse veras, quatenus conformes sunt divinis ideis..." (*ib.*). E questo criterio vale anche per l'intelletto umano, ma con una rigorosa delimitazione: "... quatenus in eo est rerum agendarum seu efficiendarum cognitio" (*ib.*) Solo nel caso che la scienza divina venga considerata 'prout simplex intelligentia creaturarum secundum esse essentiae et possibile', oppure quale 'intuitiva visio existentiae' non vi è difficoltà ad ammettere che la verità della scienza divina consista nella conformità agli oggetti. In tale caso essa non è la causa di tali oggetti, ma 'mera intuito et quasi speculatio'. Sotto tale profilo una cosa non è tale perchè viene conosciuta da Dio: "sed e converso ideo talis cognoscitur, quia talis essentiae est, neque aliter poterit vere cognosci".

Vorremmo ora fissare alcune conclusioni dal discorso fin qui svolto:

a) il concetto di 'prassi' introdotto da Suarez, presuppone la sua assimilazione alla poieticità: non vi è posto in questa concezione per l'eccezione, l'equità, la prudenza. Suarez definendo la prudenza 'recta ratio agibilium' la svalutava in quanto la estendeva alle arti dell'operabile: se la scienza pratica ha pretese speculative, la prudenza è vista con sospetto. Sintetizzando la polemica intorno al carattere 'teorico' della prassi, che si svolse nell'ambito della scolastica spagnola Giovanni di S. Tommaso centrava il problema nella formula: *Ethica includens aut non includens prudentiam*.²⁹

b) La prassi non riguarda la comunicazione umana: e pertanto sono interrotti i suoi rapporti con l'opinione e la logica dell'opinione. La comunicazione è legata ad una situazione dominativa, ed è limitata al rapporto "creatore-cosa creata". Se la comunicazione argomentativa resta al di fuori di ogni dimensione di razionalità, retorica e dialettica vengono escluse dall'area della logica.³⁰

c) Se da un lato la prassi esclude il caso,³¹ dall'altro suppone una concezione del tempo come *misura*, del movimento secondo il prima e il dopo.³² Potremmo sintetizzare questa prospettiva capovolgendo il principio vichiano: *homo intelligendo fit omnia*.

²⁹ Palacios, *op. cit.*,

³⁰ Sull'affermazione della logica formale nella tradizione volontaristica da Duns Scotto a Suarez: D. Composta, *Natura e ragione*, Zürich, 1971.

³¹ Elorduy, *La acción de resultancia*..., cit., p. 69.

³² D. L., S. 8 [XXIII, 502]; il mutamento fisico (*motus*) nel senso più ampio del termine appare originario rispetto al concetto di tempo. Cfr. Todescan, *op. cit.*, p. 151. Anche sotto tale profilo emerge il contrasto con la filosofia aristotelica, secondo cui la 'prassi' è legata ad una dimensione 'qualitativa' della temporalità; cfr. nota 10.