

27.X.05  
23.IV.07

1. Attualità dell'ontologismo

104. La filosofia cattolica dell'ottocento, soprattutto italiano e francese, è profondamente segnata da quella forma di pensiero - attinente soprattutto al problema della conoscenza, dell'essere e di Dio -, che gli storici della filosofia e lo stesso Magistero della Chiesa (cf D2841-2847) hanno convenuto di chiamare col nome di "ontologismo", termine coniato da uno dei maggiori esponenti del movimento, Vincenzo Gioberti.

105. La filosofia ontologista ha costituito un grosso problema per il cattolicesimo dell'ottocento, perchè essa nasceva da un humus di indubbia religiosità, in un contesto di istanze spirituali e morali spesso di alta levatura, ad opera di autori quasi tutti ecclesiastici, alcuni dei quali noti per l'elevatezza dei loro costumi morali, per non parlare di santità di vita, come è il caso di Antonio Rosmini, del quale, come è noto, è stata recentemente introdotta la causa di beatificazione.

106. L'ontologismo ha inteso ed ha creduto di presentarsi come interprete di un'antichissima tradizione di pensiero cattolico, risalente addirittura ai Padri della Chiesa, attraverso S. Agostino, fino a S. Anselmo e S. Bonaventura, e fino ai grandi scrittori del seicento, come per es. il Bossuet (cf il documentatissimo studio di A. Fonck nel Dictionnaire de Théologie Catholique, alla voce "Ontologisme", vol. XI-1). Per questo si comprende come abbia destato stupore la condanna dell'ontologismo fatta dal Sant'Offizio nel 1861 (D2841-2847), nonché quella delle idee di F.A.A. Hugonin e G.C. Ubachs, ad opera del medesimo dicastero romano, fatta nel successivo 1866, con esplicito riferimento alla condanna del '61, come è detto nella nota esplicativa del Denzinger.

107. Per la verità il Magistero della Chiesa veniva a portare l'attenzione su di una reale ed oggettiva deviazione della filosofia cristiana - al di là delle intenzioni degli autori, che non sono messe in discussione -, in una materia assai delicata, qual è quella della natura stessa della conoscenza umana, dell'oggetto naturale dell'intelletto umano, ed in particolare della dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio: argomenti, certo, in se stessi di preta pertinenza filosofica: ma non v'è chi non vede quanto, nel contempo, collegati alla possibilità stessa di una retta comprensione di quella divina rivelazione, della quale la Chiesa, per mandato di Cristo, è depositaria. E' evidente che un'eventuale errata concezione

della conoscenza naturale della realtà e di Dio, non può che mettere in crisi ed impedire totalmente la possibilità stessa, da parte della mente umana, di recepire fedelmente e veridicamente il contenuto della Parola di Dio. Proporre la divina verità ad una ragione offuscata dall'errore è come versare un prezioso liquore in un recipiente imbrattato di immondizia: il liquore, per quanto in se stesso pregiato, non potrà a sua volta non lordarsi. Per questo (sia detto tra parentesi), se fosse vero, come dice Lutero, che la ragione umana è la "puttana del diavolo", sarebbe impossibile all'uomo accogliere, nella sua purezza, la verità del Vangelo.

108. Il fenomeno dell'ontologismo rappresenta l'estremizzazione di tendenze difettose effettivamente presenti in alcuni grandi autori del cristianesimo patristico e medioevale, tendenze che però in essi restano come imbrigliate da un contesto di pensiero sostanzialmente ed anzi esemplarmente ortodosso, per cui, in quei grandi e santi dottori e teologi a quelle tendenze viene impedito di sprigionare il veleno in esse potenzialmente contenuto. In quegli autori esse quindi non danno forma al sistema, non ne guastano la sostanza; restano come elementi accidentali e marginali e non sono avvertiti nella loro pericolosità: potrebbero essere benissimo asportati dal pensiero di quei maestri, senza che questo venga minimamente decurtato o compromesso nel suo impianto d'insieme e nei suoi principi di fondo, che resterebbero quindi sostanzialmente integri nel loro valore indiscutibile.

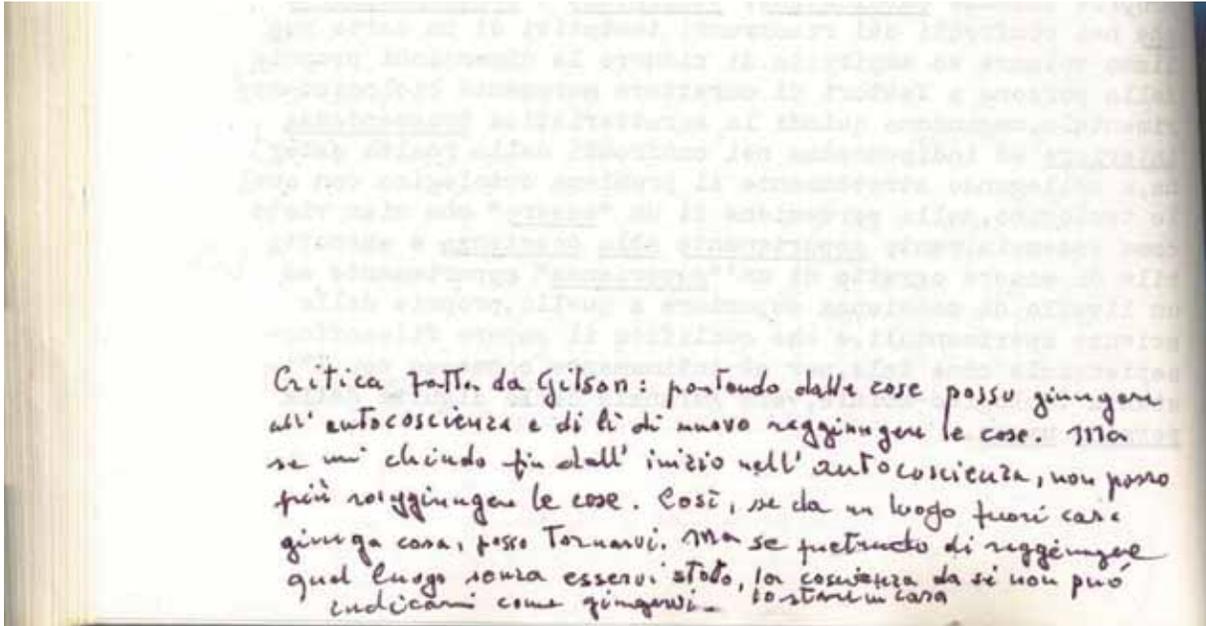
X 109. Diverso invece è il caso dell'ontologismo: in esso gli "sbarramenti" - per così dire - che impediscono all'errore di dilagare e di recare tutto il danno del quale è capace, sono deboli e scarsamente efficaci, mentre l'autore sembra assai maggiormente sedotto o ingannato dall'errore, il quale, se non giunge proprio ad intaccare i principi di fondo, che restano sostanzialmente sani, tuttavia si afferma insidiosamente e prepotentemente, con la tendenza a sostituirsi a quei principi, col rischio di compromettere radicalmente l'intero sistema di pensiero. Il fenomeno dell'ontologismo non giunge a tanto: esso è come un pericoloso parassita che vive in un organismo sostanzialmente sano. Il pericolo maggiore costituito dall'ontologismo è la tendenza panteistica: esso cioè si presenta come qualcosa che conduce o può condurre al panteismo (e come tale è stato condannato dalla Chiesa); ma esso nel contempo si differenzia nettamente dal panteismo vero e proprio: e sarebbe un falso zelo per la verità il volerlo confonderlo col panteismo sic et simpliciter: così per esempio si può dire che la visione di uno spettacolo licenzioso può

indurre a peccare contro la purezza; ma è evidente che tale visione (anche se in sé può essere peccato) non va confusa col peccato contro la purezza, del quale quello spettacolo può essere eventualmente occasione.

X 110. Così, per es., l'ontologismo di un Rosmini o di un Gio-  
berti: essi risentono dell'influenza di un Cartesio, di un Kant o di uno Hegel, e può a sua volta portare a simpatizzare con tali sistemi di pensiero; ma nel contempo, chi vuole fare un attento confronto fra questi due tipi di sistemi di pensiero, non tarda ad accorgersi, se ha un minimo di discernimento, della profonda differenza dello spirito che li anima: sinceramente cristiano ed attento alla verità di fede, il primo; gonfio di se stesso e delle proprie "certezze", che gli fanno giudicare anche la verità cristiana, il secondo, che così non viene, come il primo, a servire la verità cristiana, ma ad asservirla ai propri schemi prestabiliti.

X 111. Nonostante le condanne della Chiesa, l'ontologismo ha continuato a fiorire, ed è ancora presente nell'attuale cultura cattolica, in congiunzione con istanze provenienti dal pensiero di Heidegger, come è testimoniato per es. dalla scuola di Teodorico Moretti Costanzi, già professore di filosofia teoretica nell'Università di Bologna, nei nomi di Tina Manferdini, Maurizio Malaguti, Gianni Motta e Mario Micheletti. È questo, per la verità, un ontologismo mitigato e più vicino alla tradizione interioristica agostiniana che non all'idealismo kantiano-hegeliano, come è possibile notare invece nel cosiddetto "ontologismo critico" di Pantaleo Carabellese, maestro di Moretti Costanzi o nel trascendentalismo atematico di Karl Rahner. Rosmini

X 112. Indubbio merito dell'ontologismo è quello di voler salvaguardare la dignità del sapere filosofico con le sue proprie istanze ontologiche, teologiche e coscienzialistiche nei confronti dei ricorrenti tentativi di un certo regalismo volgare ed empirista di ridurre le dimensioni proprie della persona a fattori di carattere meramente biologico-sperimentale, negandone quindi la caratteristica trascendenza interiore ed indipendenza nei confronti della realtà esterna, e collegando strettamente il problema ontologico con quello teologico, nella percezione di un "essere" che vien visto come essenzialmente appartenente alla coscienza e suscettibile di essere oggetto di un "esperienza" appartenente ad un livello di coscienza superiore a quello proprio delle scienze sperimentali, e che qualifica il sapere filosofico-sapientiale come tale, per sé intimamente connesso con l'istanza teologico-morale, vera garanzia della dignità della persona umana. Lotz



X 113. Quanto alla scuola rahneriana, che trae origine da quella del Maréchal degli anni venti, col suo tentativo di far scaturire il realismo gnoseologico dagli stessi principi del kantismo, essa indubbiamente non vorrebbe riconoscersi nell'ontologismo, ed ama semmai rifarsi alla fenomenologia husserliana o all'ermeneutica esistenziale di Heidegger; resta tuttavia il fatto che, se è vero che il trascendentalismo rahneriano prende le distanze dall'ontologismo italo-francese dell'ottocento, esso ha tuttavia, nel comune riferimento a Cartesio, Kant ed Hegel, una comune ascendenza con lui, la quale rende possibile la delimitazione di caratteri, i quali, se non sono identici, sono quantomeno assai simili. Oltre alla ascendenze già dette, si potrebbero infatti ri-tracciare, fra ontologismo classico e trascendentalismo fenomenologico, altri comuni legami o similarità nei nomi di uno Schleiermacher, di uno Schopenhauer, di un Nietzsche, nonché in certe tendenze del modernismo primi novecento, dell'esegesi protestante di Barth e di Bultmann, e persino di antichissime tradizioni gnostiche e neoplatoniche, già confluite a suo tempo nell'idealismo hegeliano. Resta invece del tutto estranea all'ispirazione di fondo tanto dell'ontologismo quanto del trascendentalismo la tradizione induttivistico-empirista che fa capo sia all'empirismo inglese, come al positivismo francese, all'evoluzionismo darwiniano o al materialismo dialettico marxista-leninista.

X 114. L'ontologismo ha così sostanzialmente due anime, a seconda di come interpreta svolge o fonda il tema fondamentale, assai caro e decisivo per l'ontologismo, che è quello del rapporto tra essere e verità o, potremmo dire, fra essere e pensiero: un'anima aperta al realismo ed alla trascendenza, che è quella che si rifà alla grande tradizione agostiniana, che rivive in un S. Anselmo, in un S. Bonaventura, in un Beato Giovanni Duns Scoto, nella mistica domenicana tedesca del trecento - per es. Meister Eckhart - o in quella del quattrocento - per es. Nicolò Cusano -; ed un'anima orientata al monismo parmenideo, al panteismo e all'immanenza, che è quella che propende soprattutto per la tradizione neoplatonica, cartesiana dei Malebranche, Leibniz e Spinoza, nonché quella che trae origine dal kantismo, come l'idealismo tedesco, i romantici, i vitalisti alla Bergson, alla Nietzsche ed alla Blondel, ed infine le attuali correnti esistenzialistico-fenomenologiche-ermeneutiche.

115. Dobbiamo dare atto all'ontologismo della sua preoccupazione di superare ogni forma di scetticismo, di sensismo e di materialismo, e della sua istanza di fondare la

(1) Secondo Maréchal l'oggetto iniziale del conoscere può essere il "fenomeno kantiano" (essere fenomenico); ma l'intelletto, in forza del suo dinamismo che lo spinge a raggiungere il suo fine, sarebbe in grado di trascendere il fenomeno per cogliere l'essere noumenico. Gilson invece osserva giustamente che se possiamo aprirci veramente l'essere nel pensiero, è illusorio credere che poi il pens. possa cogliere l'essere

X  
coscienza su di un essere che non le sia estraneo o separato, ma conforme e proporzionato (giacchè altrimenti come sarebbe possibile il pensiero e la verità?). L'ontologismo ha ragione nel respingere un "realismo" per il quale la realtà appare impenetrabile al pensiero e sostanzialmente inattinabile, e sottolinea giustamente l'oggettività della conoscenza, oggettività garantita dalla comune possibilità dei pensanti e dei dialoganti di intendersi e di comunicare nella luce della verità, che costituisce come un comune "ambiente" od "orizzonte" di comprensione e di comunicazione dell'unica ed identica verità che a tutti appartiene e non è proprietà privata di nessuno. L'ontologismo è giustamente consapevole che sarebbe impossibile l'attingimento della verità e la comunione degli spiriti nella verità, se non esistesse quella Verità prima ed assoluta, che è fondamento e sorgente di ogni verità, e che è Dio stesso, presente e parlante nella coscienza di ogni uomo, "in interiore homine".

116. La polemica, tuttavia, dell'ontologismo contro un certo realismo volgare, cosalista, sensista, positivista, materialista ed alla fine agnostico circa il valore ed il significato della spiritualità, della religione, della morale e della teologia, non pare restare sempre nelle dovute proporzioni, e pare colpire indiscriminatamente e quindi scriteriatamente ogni forma di realismo, ed il realismo in quanto tale, per sostituirgli un interiorismo troppo accentuato, che rischia il sogettivismo, l'intimismo, il solipsismo e, alla fine, proprio quell'immanentismo scettico e panteista che esso vorrebbe evitare e confutare. L'ontologismo non comprende che l'"extramentalità" del reale e dell'essere sostenuta da un realismo autentico, come quello, per es., di un S. Tommaso, non pregiudica affatto alle esigenze dell'interiorità e dello spirito, ma anzi le garantisce veramente, lasciando peraltro il pensiero nell'umiltà di riconoscersi non produttivo dell'essere, ma dipendente dall'essere. L'"extramentalità" realistica dell'essere non significa affatto una "estraneità" dell'essere alla coscienza, nè si tratta affatto della riduzione dell'essere alla pura dimensione della spazialità (comportante un "dentro" e un "fuori" spaziale): essa vuol significare semplicemente la distinzione dell'essere dal pensiero, fa riferimento alle condizioni vere dell'umano conoscere, che non è aprioristico, ma legato alle funzioni dell'esperienza sensibile, soggetto a passare dalla potenza all'atto, ed appartenente ad un sogetto reale - l'uomo - evidentemente distinto non solo dalla realtà esterna materiale, ma anche da quella degli altri soggetti spirituali e da Dio stesso.

11) Esse extra animam è l'obbieltività dell'essere rispetto al pensiero, obbieltività non necessariamente nello spazio-tempo, ma che può essere interna alla stessa coscienza. È questa l'unica obbieltività ammessa dall'ontologismo, dalla fenomenologia e dall'idea hiumo hegeliano, mentre quello gentiliano identifica l'atto con l'oggetto.

17.3  
117. L'ontologismo ha ben presente il motto agostiniano "exteriora materialia, interiora spiritualia", che in qualche modo si riflette nelle famose parole kantiane: "il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me". C'è tuttavia interiorismo ed interiorismo: quello agostiniano è autentico, e salva le distinzioni essenziali tra il pensiero e l'essere, tra l'immanente e il trascendente, tra la verità e l'apparenza, tra l'oggettivo e il soggettivo: ma quanto vi riesce l'interiorismo kantiano, pur indubbiamente nobile per certi aspetti, soprattutto per quanto riguarda l'istanza morale? L'ontologismo è sostanzialmente dibattuto fra l'interiorismo agostiniano, sostanzialmente realista, e quindi in accordo col realismo aristotelico-tomista, ed il "trascendentalismo" kantiano, che parte da quel "cogito", che, nonostante l'apparente fondatezza razionale e la netta esigenza di spiritualità, non è altro, in realtà, che una larvata ripresa del fenomenismo protagoreo, come ho cercato di dimostrare in un mio recente articolo (Il ritorno di Protagora nel pensiero cartesiano, in Divus Thomas, 2(1993), pp.64-90), tale quindi da condurre, come ad estrema conseguenza, allo stesso ateismo, come fu già acutamente osservato da alcuni contemporanei stessi di Cartesio, persino protestanti (cf C. Fabro, Introduzione all'ateismo moderno, Ed. Studium, Roma 1969, vol. I, pp.111-139). Se l'ontologismo sceglierà decisamente per il realismo agostiniano-tomista, evitando il soggettivismo cartesiano sostanzialmente antifilosofo ed anticristiano, non si vedrà più oggetto della condanna della Chiesa, e realizzerà veramente la sua istanza di essere riflessione autentica della sapienza cristiana.

## 2. I caratteri dell'ontologismo

118. Nell'elenco che sto per proporre, un utile punto di riferimento possono essere le sette proposizioni ontologistiche rilevate dal Sant'Offizio nel 1861.

119. Il principio fondamentale dell'ontologismo è di tipo platonico, e consiste nel sostenere sì l'oggettività dell'essere, ma concepito come "idea", vale a dire come pensiero susistente, certo distinto dal pensiero umano che lo contempla, ma pur sempre pensiero, che trascende le cose e ne è il modello ideale: un "essere" intuito immediatamente dalla mente per un semplice atto di coscienza, e quindi non ricavato per astrazione dal mondo dell'esperienza sensibile, che al contrario si presenta non come mondo della "verità" ma mondo dell'"apparenza" (doxa). *fenomeno*

120. Dice al riguardo Moretti Costengi: "Platone ebbe il

(1) Ed originariamente

→ Nell'ontologismo manca la consapevolezza che l'intelletto umano passa dalla potenza all'atto, per cui esso è concepito come costitutivamente in atto a priori e intuitivo di intendere l'essere - reale o ideale qui non interessa -. Ciò fa sì che l'essere - benché visto come oggetto distinto dal soggetto - sia visto come **COSTITUTIVAMENTE** oggetto del pensiero, per cui si esclude l'esistenza di un essere solo **POTENZIALMENTE**, inteso: l'essere è come tale essere pensato, benché distinto dal pensante.

→ Se il vero è l'essere, allora il pensiero pensa sempre il vero? Infatti il pensiero non pensa sempre l'essere ---  
l'essere potenzialmente intellegibile - ma teriale - rischia quindi di essere ignorato o negato -

gran merito di scoprire nella molteplicità dei dialoganti condizionati quanto alle cose su cui discutono dal Principio comune (l'Idea fondatrice non archetipica) dell'Essere e dell'intendere, quella che veramente è la Realtà, nella Coscienza del coessere, retta dal suo criterio oggettivo unificante. ("L'opera della filosofia, Ed. Patron, Bologna 1968, p.62): il "Principio comune" dei dialoganti è l'"Idea fondatrice" - quindi divina - la quale è "principio dell'essere e dell'intendere", ed è "veramente la Realtà nella Coscienza". Ci si potrebbe chiedere il perché di tutte queste maiuscole: perché Idea, Essere, Realtà e Coscienza sono tutti attributi divini, e attributi del Principio comune dei dialoganti, che è Dio.

121. L'ontologismo è quindi un realismo che potremmo definire interiorista o coscienziale: l'essere è visto come essenzialmente appartenente all'intelligibilità, alla verità, al pensiero, alla coscienza e, nella sua forma più spinta, come esclusivamente interno e non esterno alla coscienza: abbiamo allora l'"essere di coscienza" di Carabellese e Moretti Costanzi; al di là di questo limite l'ontologismo trapassa nell'idealismo: l'essere non è più soltanto appartenente alla coscienza, presente nell'"orizzonte" della coscienza, ma si identifica puramente e semplicemente con la coscienza: si identifica col "concetto", come in Hegel o con l'"essere pensato", come in Rahner.

122. Nell'ontologismo non è ben distinta la nozione dell'essere da quella della verità: la consapevolezza che, dal punto di vista trascendentale, ogni ente è per sé vero, ossia relazionabile al pensiero ed allo spirito, lo porta indebitamente a confondere la nozione dell'ente con quella del vero; per affermare l'identità di essere e di vero nella realtà, l'ontologismo dimentica la distinzione nozionale tra il vero e l'ente; dimentica che se la nozione del vero suppone quella dell'ente, la nozione dell'ente non implica per sé quella del vero, giacché essa può esser presa per se stessa (in tal senso l'ente è oggetto della metafisica), ed inoltre la nozione dell'ente può congiungersi con altre nozioni trascendentali, come quella dell'uno, del buono, della cosa, del qualcosa, ecc.

123. L'ontologismo si presenta dunque come un realismo incompleto, perché non è totalmente riconosciuta l'indipendenza e l'eminenza dell'essere nei confronti del pensiero; (++) l'essere è tendenzialmente inteso come pensiero e quindi come spirituale, con la conseguente tendenza, quindi, a misconoscere il valore ontologico della realtà materiale; per questo l'ontologismo tende ad accentuare in modo qualistico la distinzione tra lo spirituale, visto come l'ambito della "ve-

(1) ma ideivata nella nostra mente: immagine e partecipazione dell'Idea archetipica; νόμος = concetto (Parmenide 132b), che è immagine o rappresentazione dell'idea nella mente (εικασία: Timaeo 32) - (++) così non spiega l'errore, come discolanza fra l'essere e il pensiero, che suppone la verità o l'errore nel pensiero →



*Se l'essere nasce dal pensiero  
l'adequazione del pens. all'essere è parziale  
molto adeguata, del tutto al pens. vero.*  
- 40 -

rità" e il materiale, visto come l'ambito dell'apparenza, e quindi anche del soggettivo e del falso.

124. Nell'ontologismo (vedi per es. il pensiero di Heidegger, ripreso da Gaspare Mura: Ermeneutica e verità, storia e problemi della filosofia dell'interpretazione, Ed. Città Nuova, Roma 1990) la verità vien vista come appartenente all'essere prima che al pensiero o al giudizio; essa quindi si presenta prima come "rivelazione" dell'essere che come adaequatio intellectus et rei o conformità del pensiero all'essere; da ciò sorge - si voglia o non si voglia - la tendenza idealistica a far prevalere il pensiero rispetto all'essere: infatti, come la verità del pensiero dipende dall'essere, così la verità dell'essere dipende dal pensiero (o dal l'"idea"); ora, un realismo integrale richiede che l'essere primeggi sul pensiero (l'essere, come dice la Scrittura, è il "nome che posto al di sopra di ogni altro nome", perché è il nome stesso di Dio, "Colui che È"); ne viene allora che la verità del pensiero deve primeggiare sulla verità dell'essere; viceversa il porre la verità dell'essere al di sopra della verità del pensiero suppone logicamente un primato del pensiero sull'essere. (1)

125. Secondo postulato fondamentale dell'ontologismo è la concezione univocista dell'essere. Tale posizione, a sua volta, tende pericolosamente ad aprire la porta al panteismo, per il fatto che questa concezione intende il contenuto della nozione dell'essere come un qualcosa di "comune" a Dio (-) ed alla creatura - è possibile riscontrare questo modo di vedere già in Scoto e in Suárez, e si ripresenta in Rosmini (cf A. Rosmini, Antologia metafisica, a cura di I. Mancini, Ed. La Scuola, Brescia 1959; C. Fabro, L'enigma Rosmini, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma-Napoli 1988); in questa visuale, le modalità finite ed infinita dell'essere rischiano di essere estromesse dalla nozione dell'essere, che diventa come un genere superiore, mentre quelle modalità, in quanto "extraontologiche", rischiano di svanire nel nulla, con la prospettiva irrealistica della ricomparsa dell'essere unico, indivisibile ed immutabile di Parmenide. ← 10. XI. 05

126. Questa concezione univocista dell'essere ben si sposa con l'oggettivismo idealista di cui ho parlato sopra, perché nell'uno e nell'altro caso, nonostante la sincera istanza di verità, di certezza e di oggettività propria dell'ontologismo, il suo realismo resta carente, in quanto la sua nozione dell'essere è più una nozione logico-dialettica, che una nozione veramente ricavata dalla realtà: si tratta più dell'"essere ideale" (scambiato per reale) che non del vero

(1) Perché la verità dell'essere è stabilita dal pensiero, mentre la verità del pensiero è regolata dall'essere -  
(2) L'essere ha un solo significato in Dio e nella creatura.  
Passo verso il panteismo: l'essere è per sé infinito.

*l'essenza dell'essere - modo dell'essere (scoto)*  
- 41 - Rosmini *esistenza unitaria  
essenza analogica  
modo d'essere*

essere reale extramentale; si tratta - come appare evidente in Rosmini - di una nozione di essere che risulta dal superamento di tutte le determinazioni, le diversità e le particolarità, "massimo in estensione", come dice il Rosmini, "nullo in comprensione"; ma, a differenza dell'"essere-nulla" di Hegel, che risulta da un analogo processo astrattivo, Rosmini concepisce la "vuotezza" dell'essere come infinita possibilità di determinazione - ecco il suo "essere iniziale" -, ed anzi vede tale vuotezza non negativamente ma positivamente, come infinita ricchezza, tanto che spontaneamente la mente non può non passare dalla considerazione di tale "essere" alla stessa considerazione di Dio, giacchè alla semplice riflessione su tale essere appaiono, uno dopo l'altro, tutti gli attributi della divinità. (\*)

127. L'idea rosminiana dell'essere non è ricavata dalla realtà, ma precede l'esperienza dell'ente reale sensibile: se essa pertanto è "astratta", non lo è in quanto risultato di una precedente operazione astrattiva compiuta dalla mente sui dati del senso, ma è astratta di per sé, ed il suo concretizzarsi o particolarizzarsi è quindi successivo, in quanto, al momento dell'esperienza o - come dice anche Rosmini - del "sentimento", essa si riveste di caratteri particolari che le sono appunto forniti dall'esperienza. Dice infatti Rosmini: "Quando io chiamo l'idea dell'essere in universale astrattissima, non intendo che sia dalla operazione dell'astrarre prodotta, ma solo che essa sia per sua natura astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti" (Nuovo saggio sull'origine delle idee, Ed. Naz. a cura di P. Orestano, Ed. Anonima romana editrice, Roma 1934, n. 1456).

128. Per Rosmini, dunque, il contenuto intellegibile dell'essere è colto intuitivamente ed aprioricamente dalla mente mediante l'idea dell'essere, la quale, non essendo ricavata per astrazione dall'esperienza degli enti particolari, è innata ed infusa direttamente da Dio nella nostra mente, come "lume" e "forma" dell'intelletto, mediante i quali noi diventiamo intelligenti e possiamo cogliere l'essenza delle cose e del reale. L'innatismo dell'idea dell'essere porta facilmente a concepire l'intelletto come essenzialmente relazionale alla nozione dell'essere; e siccome nel contempo l'intelletto è forma della natura umana, sorge il rischio di far rientrare l'intuizione dell'essere nella stessa definizione della natura umana, come avviene anche in Rahner.

129. Il difetto di Rosmini, al riguardo, sta nella sua tendenza a concepire l'intelletto come atto e non come potenza: ne viene la conseguenza che la mancanza dell'atto intellettuale

(\*) Per Rosmini l'intelletto non è creato vuoto - tabula rasa - ma costituttivamente (aprioricamente) intendente all'essere.  
(\*) sempre e ovunque (iniziale) e al contempo ricchissima (virtuale).  
cf. Hegel: non-essere = essere assoluto = Dio.  
(\*) Anche se poi Rosmini precisa dicendo che gli manca la "sussistenza".

*virtuale*  
*ricavata dall'ente divino*  
*intelletto agente*

→  
contorno di occasione all'interpretazione di Fichte,  
perché il cogito sostituisce l'apprensione dell'en-  
te sensibile e quindi può apparire come un  
cogito = sum = essere.

vo dovrebbe comportare per ciò stesso la mancanza del soggetto intelligente e, di conseguenza, l'annullamento della persona umana, sicchè dovrei arrivare alla conclusione assurda che, per es. quando dormo, cioè quando sospendo l'esercizio della mia facoltà intellettuale, io non esisto; o anche alla conclusione sconcertante e scandalosa che tutti quei soggetti che non possono esercitare le funzioni intellettive - i neonati o i dementi - non sono persone. Indubbiamente il Rosmini, nella sua grande rettitudine morale e nel rispetto che aveva per la persona umana, non avrebbe mai accettato simili conturbanti conseguenze; ma resta sempre il fatto che esse sono logicamente richieste dalla sua gnoseologia attualistica, in ciò molto simile a quella cartesiana ed idealista (per es. quella di Giovanni Gentile).<sup>(1)</sup>

130. Tina Manferdini, in un suo interessante studio sul Rosmini (Essere e verità in Rosmini, Ed. ESD; Bologna 1994, pp. 35-50), discute questo punto delicato del pensiero rosminiano, citando diversi passi dell'Autore e, nell'interpretarli, sebbene si mostri, come il Rosmini stesso, lodevolmente mossi dall'intenzione di salvaguardare ad un tempo l'oggettività dell'essere e la reale distinzione tra l'essere come oggetto e il soggetto conoscente, non prende tuttavia la dovuta distanza critica da questa posizione del Rosmini, ma al contrario la condivide ponendola sul solco della tradizione cartesiano-idealistica.

131. L'intuizionismo ontologico univocista, di origine scottista, combacia del resto assai bene col "cogito" cartesiano, che unisce così strettamente la coscienza del proprio pensare in atto con l'affermazione della sussistenza del proprio io, che, come Cartesio stesso ebbe a riconoscere, la sospensione dell'atto dell'autocoscienza porta come conseguenza, in questa visuale attualistico-idealista, la nullificazione dell'io. Sebbene infatti Cartesio parli ancora, con la tradizione scolastica, dell'io come "res cogitans" - quindi come sostanza -, di fatto il principio del cogito, ponendo l'autocoscienza attuale come principio ontologico, sostituisce l'atto del pensare (o, come dirà l'idealismo hegeliano, il "soggetto") alla sussistenza ontologica dell'io inteso come sostanza: al concetto di persona intesa come sostanza comincia a sostituirsi quello di persona intesa come "autocoscienza" o atto del pensare. *(relazione)*

Fichte

132. E' vero che nella condanna del 1861 non figura questa concezione idealistica della persona e questa concezione attualistica dell'intelletto; ma la relazione dell'ontologismo col cogito cartesiano è indubbia, e poichè di fatto, nonostante la condanna, la tendenza ontologista ha

(1) Solo l'intelletto divino e quello angelico sono costitutivamente in atto. L'intelletto umano è per se solo una potenza, che in certi casi può anche non attuarsi mai.

← Per Cartesio si tratta ancora soltanto del principio del sapere, ma l'ERGO in Fichte da conseguenza logica si trasforma in atto ontologico.

- 43 -

continuato a vivere sotto altri nomi o altre vesti o lievi modifiche ed è a tutt'oggi ancor viva e prospera (anzi forse più che mai), comprendiamo il motivo per il quale il Magistero della Chiesa è intervenuto solo in seguito, a più riprese (soprattutto a partire da Pio XII fino al Papa attuale) a condannare la concezione liberal-coscientialistica della persona ed a ricordarci invece quella giusta, so stanzialistico-ontologica, veramente conforme alla dignità della persona umana, alle esigenze della morale, nonché al dettato stesso del dogma cristologico e trinitario.

= Gio. Paolo II

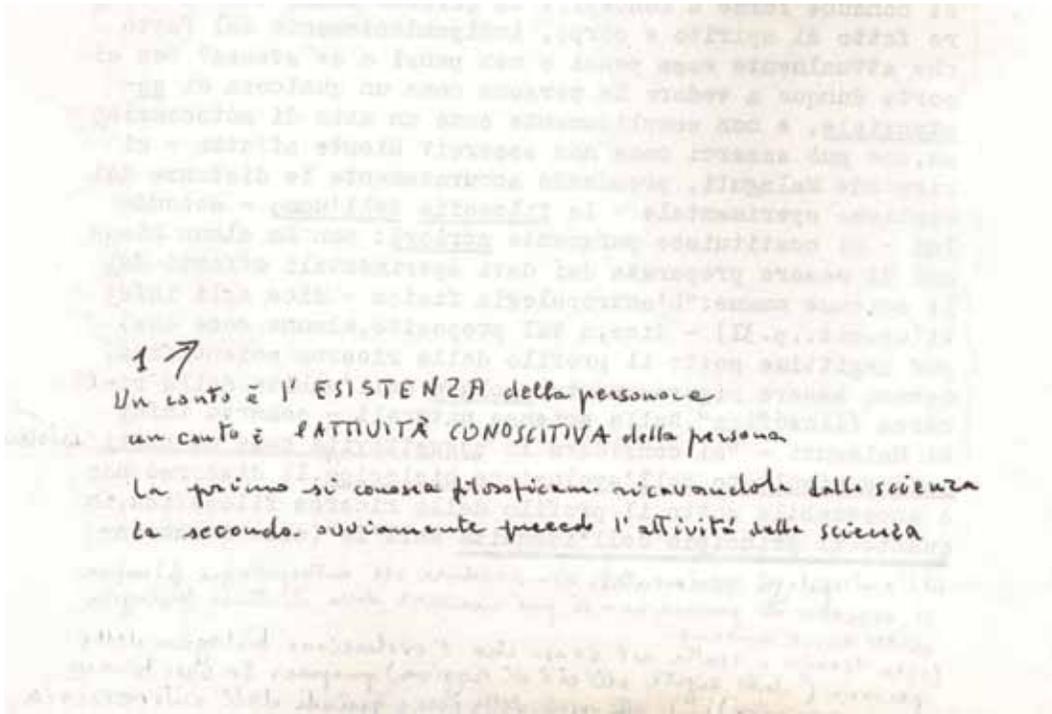
Hope  
Castro

133. Un esempio attuale della concezione ontologistica della persona l'abbiamo, per es., in queste affermazioni di Maurizio Malaguti: "Essere soggetto è, prima di tutto, essere presente a sè. L'auto-trasparenza è il senso primo e originariamente irrinunciabile della soggettività. ... Essere soggetto è sapersi identici a sè" (Tu: ermeneutica di un nome di Dio, Ed. "I Martedì", Imola 1988, 30-31). Se uno non è presente a sè non è soggetto? Se uno non "si sa identico a sè" non è soggetto? Dunque il feto nel seno della madre, che "non si sa identico a sè", non è soggetto... Dunque il malato di mente che "non si sa identico a sè" non è soggetto... Dunque Pierino, mentre sta dormendo il suo sonno saporito, non è soggetto... A queste cose porta la perdita del senso della realtà caratteristica dell'ontologismo idealista.

134. Ma - forse qualcuno potrebbe obiettare a Malaguti - la scienza sperimentale, col suo caratteristico realismo, non ci conduce forse a concepire la persona umana come un essere fatto di spirito e corpo, indipendentemente dal fatto che attualmente essa pensi o non pensi a se stessa? Non ci porta dunque a vedere la persona come un qualcosa di so- stanziale, e non semplicemente come un atto di autocoscienza, che può esserci come non esserci? Niente affatto - ci risponde Malaguti, prendendo accuratamente le distanze dal realismo sperimentale - la filosofia dell'uomo - secondo lui - si costituisce puramente apriori: non ha alcun bisogno di essere preparata dai dati sperimentali offerti dalle scienze umane: "L'antropologia fisica - dice egli infatti (op.cit., p.31) - dice, a tal proposito, alcune cose che, pur legittime sotto il profilo della ricerca scientifica, devono essere rigorosamente escluse dall'ambito della ricerca filosofica". Nella scienze naturali - osserva infatti Malaguti - "si considera la soggettività come un particolarmente esistente colore risultato dell'evoluzione biologica". Il discorso non è accettabile sotto il profilo della ricerca filosofica, in quanto il principio dell'identità dell'io" (cioè l'autoco-

(1) L'antropologia sperimentale non conduce all'antropologia filosofica. Il concetto di persona non si può ricavare dalla struttura biologica dell'essere umano.

(2) La teoria è esatta nel senso che l'evoluzione biologica della persona (dallo zigote all'età di ragione) prepara la base biologica organica degli atti superiori della mente e quindi dell'autocoscienza.



scienza in atto)" è la condizione della conoscenza scientifica. Non ci sarebbe nessuna conoscenza scientifica senza l'io quale identità nella auto-presenza. L'io è atto che, originariamente, sa se stesso e, solo a partire da questa auto-cerchezza, muove verso la conoscenza della natura ed elabora, di conseguenza, una teoria circa i propri rapporti con il processo biologico. Non si può accettare di considerare quale termine ultimo di un processo evolutivo ciò che è all'origine, condizione di possibilità della teoria che prospetta il divenire biologico quale essenziale dinamica della natura". (1)

135. Ciò che è vero per la scienza può essere falso per la filosofia? Non mi pare questa la maniera per distinguere l'ambito delle due forme di sapere. È evidente che un'antropologia fisica che non sia inficiata da preconcetti materialistici, se effettivamente costata il manifestarsi della coscienza solo al termine di un certo sviluppo biologico dell'individuo, ciò non le permette affatto di affermare che lo spirito sia causato dalla materia, ma al contrario, seguendo il suo stesso metodo induttivo, che dall'effetto passa alla causa, l'indagine antropologica sperimentale introduce e non si oppone affatto all'antropologia filosofica, la quale, proprio partendo dalle manifestazioni empiriche della coscienza testimoniate dalle scienze dell'uomo, scopre nell'uomo l'esistenza di un principio di vita spirituale - l'anima o, se vogliamo, la coscienza - che indubbiamente è "principio dell'identità dell'io e condizione della conoscenza scientifica", per cui lo scienziato scopre alla fine della sua ricerca ciò che nell'uomo sta all'inizio del suo esistere e del suo agire, cioè l'anima spirituale, dalla quale emana la coscienza coi suoi atti. 29. IV. 07

136. "Non ci sarebbe nessuna conoscenza scientifica senza l'io"? Questa è una verità lapalissiana: evidente che il sapere scientifico è un prodotto dell'uomo, per cui non esisterebbe, se non ci fosse la mente e la coscienza dell'uomo che lo produce. Ma l'io inteso come? È qui che Malaguti cade in errore - l'errore tipico di Cartesio -: presupposto della conoscenza scientifica non è necessariamente il cogito cartesiano (la coscienza in atto del proprio pensare in atto come principio dell'essere e del pensare), ma semplicemente l'esistenza dello scienziato e l'onesta applicazione dei metodi della ricerca sperimentale. Non è assolutamente necessario, anzi è sconsigliabile essere dei cartesiani (dal punto di vista metafisico-gnoseologico) per essere dei buoni scienziati; è utile invece assumere il metodo scientifico-matematico proposto da Cartesio: ma questo non ha nulla a che vede

1.) Malaguti passa indebitamente dal piano dell'essere - rapporto fra ESISTENZA biologica ed esistenza personale dell'uomo, al piano del CONOSCERE - la conoscenza scientifica presuppone l'autocoscienza, stabilendo che ciò che nello sviluppo ontologico si manifesta alla fine, nell'ordine del sapere sta all'inizio, per cui non può negare l'ordine ontologico in nome di quello gnoseologico.

re con la metafisica cartesiana: esso anzi trova la sua vera fondazione nella metafisica aristotelico-tomista, come ha dimostrato a suo tempo il Maritain (cf La filosofia della natura, Ed. Morcelliana, Brescia 1974).

III 055.  
137. Ciò che può constatare lo scienziato al termine del processo di sviluppo biologico dell'individuo umano non è la coscienza come tale, ma la sua attuazione a livello sperimentale: ed è proprio la constatazione di questo fatto che porta poi il filosofo, grazie al suo metodo d'indagine, più ontologico di quello dello scienziato, a porre l'esistenza della coscienza, come facoltà, all'origine dello sviluppo umano, in quanto caratterizzante la natura della persona umana.

IV 00.  
138. L'atto dell'autocoscienza, dal canto suo, presuppone un certo sviluppo biologico ed anche spirituale dell'individuo: dal punto di vista spirituale presuppone l'attuazione della percezione intellettuale della realtà esterna, perchè per l'essere umano è impossibile prender coscienza di sé, se non appunto in quanto questo sé si è già attuato nella conoscenza diretta delle cose esterne. Ciò che quindi sta veramente all'origine dell'individuo e fonda la sua attività, non è l'atto della coscienza, ma è la sussistenza della sua natura umana fatta di anime e di corpo e, se vogliamo, è anche la coscienza, tuttavia non come atto ma come semplice facoltà o possibilità: è questa la realtà che si trova dall'inizio alla fine dello sviluppo umano, perchè è quella che fonda la personalità umana come tale: lo scienziato la costata ad un certo livello di sviluppo; il filosofo, riflettendo sui dati forniti dallo scienziato, e scopandone il valore ontologico, comprende che la potenza spirituale che spiega l'esistenza degli atti dello spirito deve esistere, nell'individuo, fin dal suo primo formarsi materiale, perchè ne caratterizza la sua stessa essenza e attività.

17.XI.05  
V 00.  
139. Il vero studio sperimentale della natura umana non porta a conclusioni opposte a quelle della filosofia dell'uomo - questo è semmai l'esito di un'antropologia materialista, viziata dalla pretesa assurda di spiegare le manifestazioni dello spirito con fattori puramente biologici -; al contrario, la vera indagine sperimentale sulla natura dell'uomo pone le premesse per la dottrina filosofica dell'anima spirituale con le sue proprie funzioni - intelletto, coscienza, volontà -, la cui esistenza non viene dimostrata, come dice Malaguti, con "la pura riflessione", cioè semplicemente apriori (anche se la riflessione resta utile e necessaria), ma precisamente partendo dalla constatazione em

1 Ed esercitando per conto proprio l'atto dell'autocoscienza.

pirica delle manifestazioni esterne dello spirito, in special modo le manifestazioni del linguaggio e del pensiero.

*Von* 140. L'io è certamente l'"originario presupposto di ogni discorso possibile", è certamente "l'originaria condizione della possibilità che si costruiscano, mediante le scienze, parziali spiegazioni del reale e determinate visioni di ambiti particolari"; ma l'io - questo non deve fare scandalo - è anche "oggetto del quale si parla assimilandolo alle funzioni delle realtà studiate dalla scienza": è sempre lo stesso io, che non è solo spirito, ma anche corpo, anche se è vero che il sapere che in ultima analisi è capace di dirci che cos'è veramente la soggettività umana non è la scienza sperimentale, ma la filosofia; tuttavia, se la filosofia può superare i risultati della scienza e vantare i suoi propri risultati come ancora più veri, ciò lo può fare solo perché ha approfondito (e non disprezzato) quella medesima realtà - l'uomo - che già la scienza prende in considerazione, senza quindi potersi vantare di fare a meno dei risultati della scienza grazie a "riflessioni" aprioriche e campate per aria.

*Von* 141. "Per sapere autenticamente l'io - conclude poi il Malaguti (p.32) - quale condizione di possibilità del sapere, dobbiamo muovere regressivamente dal mondo verso l'atto della pura auto-presenza, accettando di sperimentarne anche tutto il mistero": d'accordo: ma questo movimento regressivo non può fermarsi all'"atto" pretendendo che in quest'atto si risolva la soggettività: deve retrocedere ancora e giungere alla potenza che emana l'atto, ed infine all'essenza sostanziale che fa da soggetto alla potenza: solo a questo punto possiamo dire d'aver raggiunto la soggettività, anche se è vero che questa ulteriore chiarificazione non ne toglie affatto il mistero, ma anzi, grazie ad una migliore conoscenza, lo può contemplare nella sua autenticità.

142. L'atto dell'autoscienza non qualifica la soggettività umana come tale, ma ne è solo una manifestazione, certo una manifestazione caratteristica, ma che non va confusa con la soggettività della quale essa è manifestazione: occorre infatti tenere presente che questo atto, proprio per la sua dignità, non suppone la persona come tale, ma una speciale maturità della persona stessa: se si pone l'essenza della persona, si rischia di lasciar fuori i soggetti minori o immaturi, che invece, anche in tali condizioni, sono e restano persone e come tali vanno rispettati. Inoltre c'è da considerare che l'atto della coscienza e la stessa percezione dell'essere sono atti liberi, che quindi pog

*come  
manifest.  
della  
personale  
-logica*

→ Questo aspetto dell'ontologismo ha un suo precorritore nei beghardi e nei beghini condannati nel Concilio di Vienna del 1312, i quali sostenevano di vivere già da adesso nello stato della visione beatifica. Cf. anche l'Almanaco di Bene, sec. XII-XIII. Da essi deriva anche il termine "bigotto" da "beg-God" = mezza-Dio. E anche i "Turlupini": così pure = "Fratelli del libero spirito" dei Tempi di Eckhart.

- 47 -

sono esserci come non esserci, e ciò non pregiudica l'esistenza della persona: la persona continua ad esistere anche quando non esercita questi atti, anche se è vero che, esercitandoli, si manifesta come persona e si realizza in pienezza come persona. Ma non bisogna confondere la semplice esistenza di un soggetto con la piena perfezione del medesimo soggetto. Infine bisogna ricordare che solo in Dio l'agire si identifica con la sussistenza della personalità: pretendere di risolvere la nostra soggettività finita nel puro atto dell'autocoscienza ci può dare l'illusione di godere di un livello di esistenza infinitamente superiore a quello che in realtà possiamo realizzare.

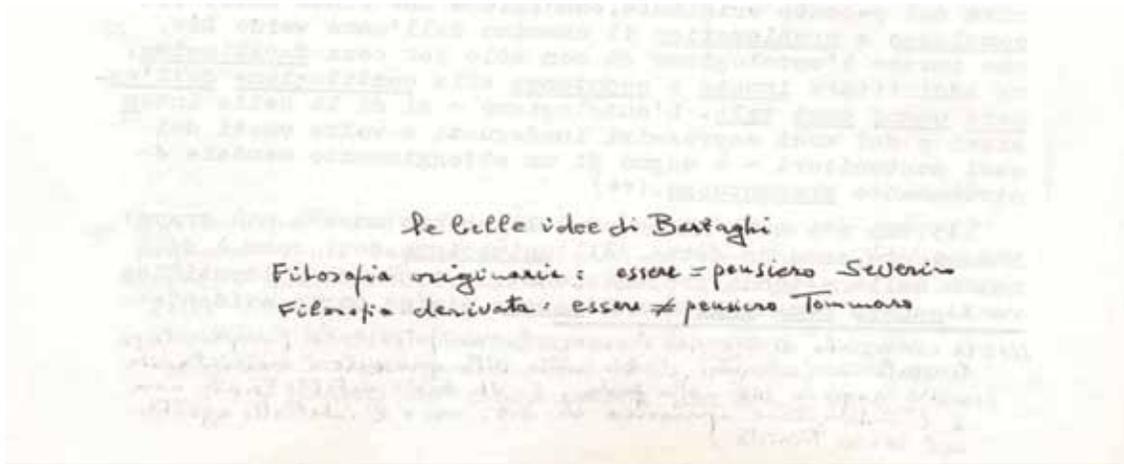
143. L'intuizionismo ontologico univocista porta l'ontologismo alla sua tesi più caratteristica e più pericolosa, che è quella citata per prima nelle sette proposizioni del 1861: "Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen individuale" (D2841).<sup>2)</sup> La pericolosità della tesi non sta tanto nell'intuizionismo, quanto nella sua associazione all'univocismo, che appare chiaro nella seconda proposizione: "Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum" (D2842).

144. Il puro e semplice intuizionismo teologico è già grave errore, in quanto prospetta all'uomo un modo naturale di conoscere Dio, che in realtà non solo è soprannaturale, ma esclusivamente proprio di una sostanza spirituale pura come l'angelo (che non si serve dei sensi), ed inoltre riservato non a questa terra, ma alla visione beatifica. Si propone come strutturale ed innato ciò che appartiene alla pienezza finale del destino dell'uomo, inteso peraltro come puro spirito, e trascurando quindi completamente sia le condizioni naturali dell'umano conoscere (che deve servirsi dei sensi), sia la condizione di corruzione della natura ferita dal peccato originale, condizione che rende ancor più complesso e problematico il cammino dell'uomo verso Dio, che invece l'ontologismo dà non solo per cosa facilissima, ma addirittura innata e spontanea alla costituzione dell'essere umano come tale. L'ontologismo - al di là delle intenzioni o dei modi espressivi inadeguati a volte usati dai suoi sostenitori - è segno di un atteggiamento mentale estremamente presuntuoso. (††)

145. Ma c'è dell'altro, ed è l'aspetto ancora più grave: l'aggiunta, come ho detto, dell'univocismo, così come è delineato nella seconda proposizione: la tendenza a identificare l'essere come tale con l'essere divino porta evidente-

(†) 1. La conoscenza di Dio non è essenziale ma potenziale (implicito e potenziale). 2. La conosc. di Dio nella vita presente è mediata sia nella ragione che nella fede; 3. Il lume intellettuale non è l'intuizione a priori di Dio, ma è l'intelletto agente nel senso Tomista.

P.Giovanni Cavalcoli, OP  
LA RICERCA DI DIO NELLA RAGIONE E NELLA FEDE  
Corso di Licenza, Bologna, S.T.A.B. 1994  
Lezione Seconda - Parte Prima (pp.33-60)



- 48 -

3 casi non è né reale né ideale  
 2 è essere e oggettivo, ma è ideale.

1 del sapere umano col  
 sapere divino

mente al panteismo, ed alla confusione della natura umana con la natura divina. Ma la tendenza panteistica è già rintracciabile nella gnoseologia ontologistica, come abbiamo visto, insufficientemente realista, in quanto tende a negare (seppure dietro istanze oggettivistiche) l'extramentalità<sup>2</sup> dell'essere e la potenzialità dell'intelletto, legando quindi di troppo strettamente essere e coscienza, tanto da giungere ad ammettere l'essere solo come "essere-di-coscienza" (Carabellese, Moretti Costanzi, Manferdini), nella forma di ontologismo medio (intermedio fra realismo ed idealismo), mentre l'ontologismo mitigato di Rosmini e Gioberti (più realista che idealista) distingue il "reale" dall'"ideale" (Rosmini), pur considerandoli entrambi come "forme" dell'essere; <sup>3</sup> oppure sostiene la realtà dell'Idea, come Idea divina creatrice degli enti, realmente esistenti, conosciuti grazie all'Idea immediatamente intuita come primo conosciuto (Gioberti). Quanto all'ontologismo spinto di Rahner, esso tende a sconfinare nell'idealismo hegeliano, perchè, anche se Rahner non giunge, come Hegel, ad identificare l'essere col concetto, tuttavia identifica l'essere con l'essere pensato.

146. Inoltre, come abbiamo visto esaminando il pensiero di Rosmini e Malaguti, la tendenza panteistica dell'ontologismo si manifesta anche nella tendenza a risolvere la costituzione della soggettività in modo cartesiano, cioè nell'atto dell'autocoscienza.

147. Altra caratteristica dell'ontologismo, che discende direttamente dall'intuizionismo teologico apriorico e protologico, è il fatto che la conoscenza di Dio (essendo il primum cognitum, il dato "protologico") è previa alla conoscenza delle cose. Non sbaglia l'ontologismo nel sostenere che l'idea dell'essere è la prima e la più universale di tutte le nostre idee; sbaglia nell'unirla troppo strettamente a quella di Dio, nell'insufficiente distinzione che esso pone fra le due idee: e per questo ne viene che per l'ontologismo non è la conoscenza delle cose che ci conduce a Dio; per lo meno non è questa la via principale ed originaria<sup>(+)</sup> per la quale conosciamo Dio: a noi l'esistenza di Dio è immediatamente e per sé nota; ed è grazie alla luce di questa conoscenza di Dio, che gli ontologisti amano chiamare la "Verità", che noi, nell'orizzonte di questa Verità (Manferdini) conosciamo le cose e realizziamo il dialogo intersoggettivo. (=)

148. Questa conoscenza immediata ed apriorica di Dio come luce e condizione di possibilità della conoscenza speri

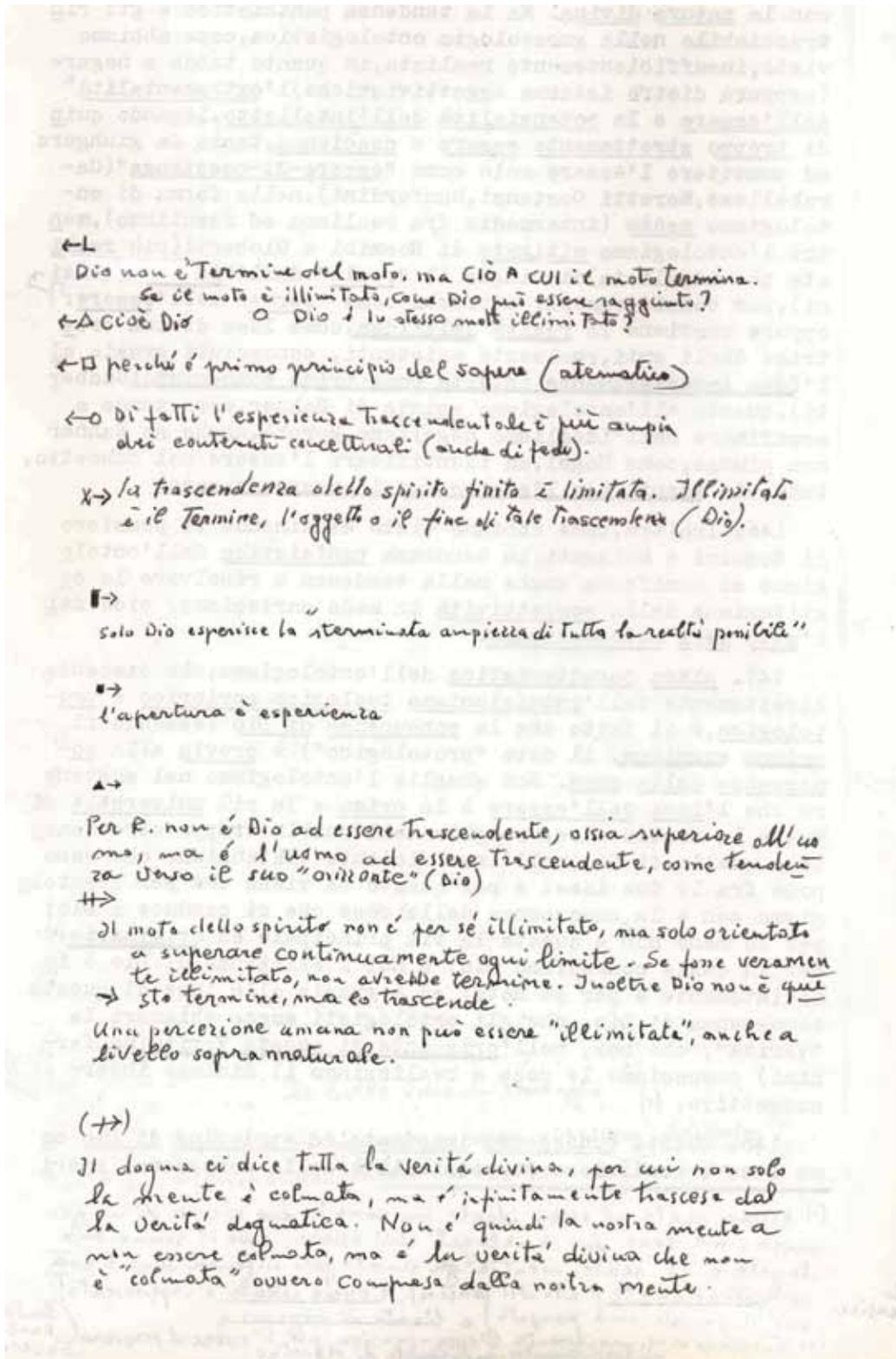
(<sup>1</sup>) Essere reale ed essere ideale non sono le due specie di un genere, ma sono due analogati dell'essere, dove il sommo analogato è il reale, mentre gli analogati inferiori sono l'essere intenzionale (atto del pensiero), l'essere ideale o rappresentativo (il pensato come pensato) e l'ente di ragione.

(<sup>+</sup>) Conosciamo originariamente l'essere-pensiero per l'essere ≠ pensiero (Bonferroni, Barzaghi, Severini)

(<sup>2</sup>) Interpretazione autologistica di Agostino.

mondo del pensiero

p. 4. XI. 05



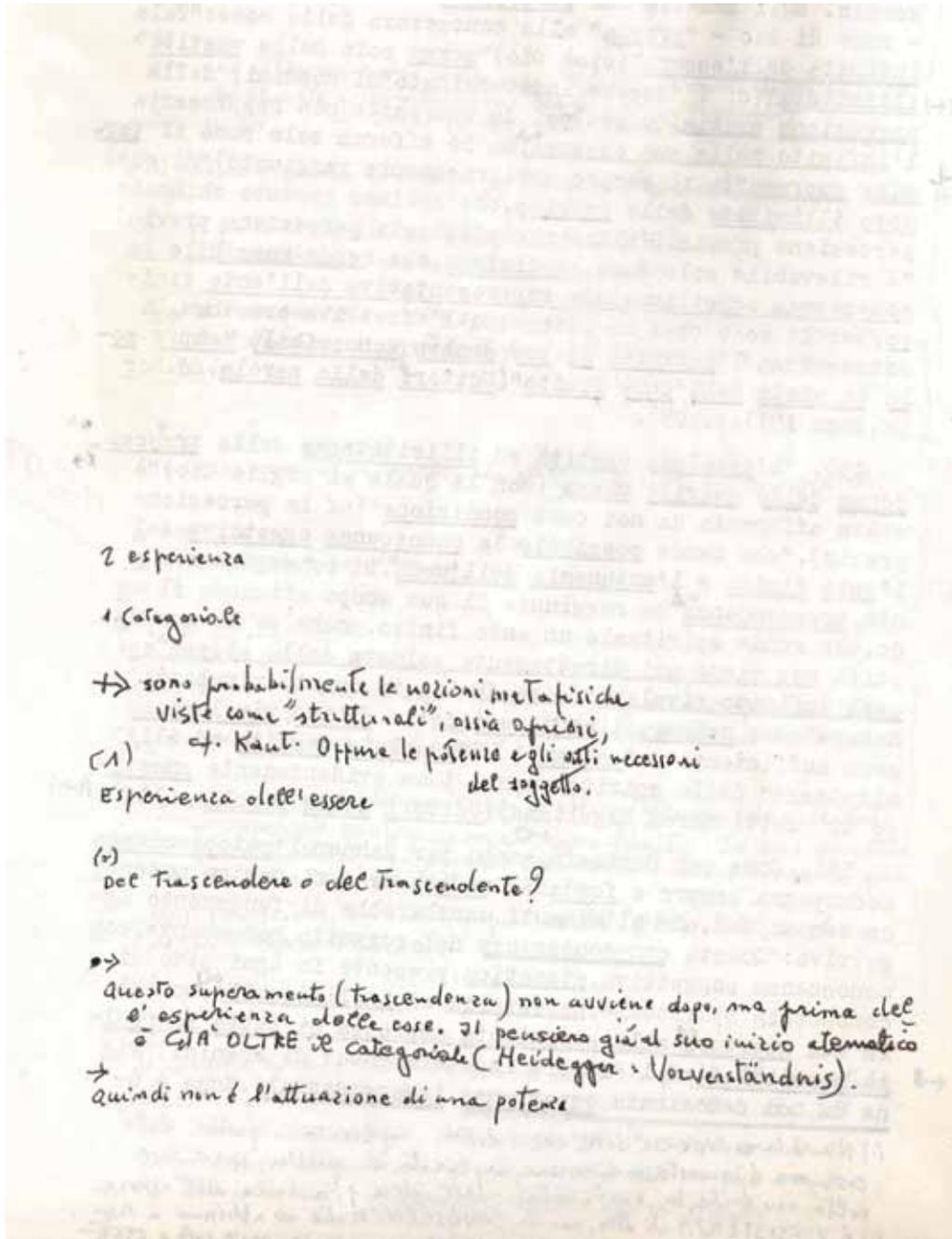
mentale delle cose costituisce il tenore della IV proposi-  
zione del 1861: "Congenita Dei tamquam entis simpliciter no-  
titia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita  
ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est,  
implicite cognitum habeamus" (D2844). (1)

149. Questo modo di impostare il rapporto tra conoscenza  
di Dio e conoscenza delle cose appare evidente nel pensiero  
rahneriano, dal quale traiamo qualche brano a titolo di e-  
sempio. Egli ammette una percezione dell'essere infinito  
- cioè di Dio - "previa" alla conoscenza delle cose: "Tale  
infinità dell'essere" (cioè Dio) "sorge solo nella vastità  
(+) illimitata" (cf l'"essere indeterminato" di Rosmini) "della  
percezione previa. Questa poi da una parte non rappresenta  
l'infinito nella sua essenza, ma lo afferma solo come il ter-  
mine supremo" (però sempre aprioricamente raggiunto) "di quel  
moto illimitato dello spirito, che abbiamo appunto chiamato  
percezione previa. D'altra parte" (questa percezione previa)  
"è rilevabile solo come condizione, che rende possibile la  
conoscenza oggettivamente rappresentativa dell'ente fini-  
to, perchè solo così ne scorgiamo l'effettiva presenza. Di  
conseguenza l'infinità di Dio sembra conoscibile sempre so-  
lo in vista dell'ente finito" (Uditori della parola, Ed. Bor  
la, Roma 1977, p.109).

150. "L'assoluta vastità ed illimitatezza della trascen-  
denza dello spirito umano" (con la quale si coglie Dio) "è  
stata affermata da noi come condizione" (cf la percezione  
previa), "che rende possibile la conoscenza oggettiva del  
l'ente finito e l'autonomia dell'uomo". Di conseguenza, que-  
sta trascendenza ha raggiunto il suo scopo attuando il mo-  
do, che rende spirituale un ente finito, anche se la sua va-  
stità non viene mai direttamente colmata dallo stesso es-  
sere infinito rivelato" (cioè da Dio in quanto rivelato:  
notare come neppure i contenuti della divina rivelazione  
sono sufficienti a "colmare" l'"assoluta vastità ed illi-  
mitatezza" dello spirito umano: tema evidentemente gnosti-  
co di pretta marca hegeliana) (Uditori della parola, p.113). (1)

151. Come per Cartesio, anche per Rahner, l'autocoscienza  
accompagna sempre e fonda la verità di ogni nostra autenti-  
ca conoscenza, che altrimenti mancherebbe di fondamento og-  
gettivo: "Questa con-conoscenza del soggetto conoscente, con  
conoscenza soggettiva, stematica, presente in ogni atto di  
conoscenza spirituale, necessaria ed ineliminabile, nonché  
la sua apertura alla sterminata ampiezza di tutta la real-  
tà possibile" (cf l'"essere indeterminato" di Rosmini) "vie-  
ne da noi denominata esperienza trascendentale. Essa è u-

(1) Non è la conoscenza dell'essere divine implicita in quella delle  
cose, ma è questa ad essere implicita in quella, che a sua  
volta non è che la esplicita. dall'idea apriorica dell'essere.  
(+) È l'ESISTENZA di Dio, non la CONOSCENZA che ne abbiamo a ren-  
dere possibile la nostra autonomia. La conoscenza non è solo e ESER-  
CITAZIONE. L'U' essere virtuale" di Rosmini.



n'esperienza, perchè questa conoscenza di natura atematica ma inevitabile è momento e condizione della possibilità di qualsiasi esperienza concreta di un qualche oggetto. Diciamo che essa è un' esperienza trascendentale, perchè fa parte del  
← le strutture necessarie ed ineliminabili del soggetto <sup>(\*)</sup> consciente e perchè consiste precisamente nel superamento di un determinato gruppo di possibili oggetti, nel superamento delle categorie. L' esperienza trascendentale è l' esperienza  
(\*) della trascendenza, nella quale esperienza sono dati contem-  
poraneamente e in identità la struttura del soggetto e quin-  
di anche l' ultima struttura di tutti gli oggetti pensabili  
(A) della conoscenza (l'ultima struttura è la loro entità, giac-  
chè qualunque oggetto del pensiero è pensabile, in quanto è un ente) (Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline, Roma 1978, p.40).

152. È facile collegare questa "esperienza trascendentale", in quanto conoscenza aperta "alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile", alla "percezione previa", ed all' "assoluta vastità ed illimitatezza della trascendenza dello spirito umano", delle quali si parla sopra, le quali hanno Dio per termine della loro tensione o contenuto della loro capacità. Indubbiamente il riferimento immediato di Rahner è l' essere della metafisica, ma questo "essere" si carica di una tale "illimitatezza" e "vastità", che insensibilmente - come l' "essere indeterminato" di Rosmini, finisce per apparire con le sembianze dello stesso essere divino. E ciò è favorito dalla concezione univocista dell'essere, comune al Rahner come al Rosmini.

153. Ancora: "Nel mentre l'uomo raggiunge la realtà oggettiva della sua vita quotidiana agendo attivamente e pensando in maniera concettuale, egli effettua, come condizione della possibilità di tale comprensione concettuale, l' anticipazione atematica e non oggettiva della pienezza inconcepibile ed inafferrabile della realtà" (cioè Dio), "che nella sua unità originaria è nel contempo condizione della conoscenza della singola cosa oggettivamente conosciuta" (Ibid., p. 102).

154. In Rahner, come in Rosmini, il passaggio dalla considerazione dell'essere alla scoperta di Dio come essere assoluto pare avvenire in modo del tutto naturale e spontaneo, nel seno di un medesimo atto dello spirito, che Rosmini chiama "intuizione" e Rahner "esperienza trascendentale" o "della trascendenza": un atto apriorico dello spirito, che quindi non nasce dall'esperienza delle cose sensibili; nè questo passaggio dall'essere metafisico all'essere teologico

(\*) quindi esperienza di Dio in quanto ultimo orizzonte e termine della trascendenza. Nel contempo è esperienza dell'essere (essere creato ed essere increato). Cf. Cantesi e Fichte.  
(+) Notare come identici: "esperienza trascendentale" (metafisica) ed "esperienza della trascendenza" (teologica). (11) è necessario

2 Transcende il categoriale, ma si tratta sempre di atto del nostro pensiero (Transcendentale)

1 passaggio dall'atematico al tematico, ma è sempre un *primum cognitum* (apriori).

→ Non vuol dire che Dio trascende la conoscenza umana, ma si riferisce all'atto del trascendere come atto della coscienza e dell'esperienza trascendentale, dotati del loro proprio orizzonte. Qui non orizzonte che trascende il conoscere ma orizzonte trascendente perché la conoscenza è *Immanente* trascendentale, e quindi in tal senso l'orizzonte è "trascendente".

ma Dio è infinitamente al di sopra del punto al quale le mie forze possono giungere  
estremo confine,  
L'orizzonte della trascendenza è fin dove possiamo giungere con l'atto della *fi.*

→ l'orizzonte è l'estremo limite o confine del nostro campo visivo. Se dunque Dio è l'orizzonte della nostra trascendenza o esperienza trascendentale, Dio non trascende tale orizzonte, ma non è altro che l'estremo confine della nostra energia conoscitiva o dell'nr. trascou-

→ ma in realtà col moto della trascendenza lo spirito *destra* giunge tematicamente là dov'era, trascendendo, atematicamente all'inizio. Il trascendere, per R., non è un passaggio da A a B, ma un essere-già - oltre prima dell'esperienza delle cose.  
le cose

- 51 -

co avviene per la mediazione delle cose, ma solo, come sembra, per una specie di naturale "connessione" che sia Rahner che Rosmini pongono tra i due concetti dell'essere. Dice Rahner: "La conoscenza originaria di quel che è l'essere è data in questo evento della trascendenza<sup>(1)</sup> e non viene desunta da un ente singolo che incontriamo. ... Nell'atto della trascendenza noi affermiamo necessariamente la realtà dell'orizzonte<sup>(2)</sup>, perchè appunto in quest'atto e solo in esso sperimentiamo in linea generale che cosa è la realtà<sup>(3)</sup>. L'orizzonte della trascendenza è quindi il mistero santo come l'essere assoluto o l'esistente dalla pienezza e dal possesso assoluto dell'essere" (=Dio) (Ibid., 99-100).

155. Mentre Rosmini è chiaro ed insistente nel porre la idea dell'essere come la prima di tutte, e da questa ricava "per riflessione" l'idea di Dio, l'"orizzonte della trascendenza", in Rahner, è ora l'essere, ora Dio stesso; per cui il suo ontologismo è ancora più spinto ricordando più da vicino l'intuizionismo teologico di un Gioberti, di uno Spinoza o di un Malebranche. Rahner si differenzia dai primi due<sup>(4)</sup> per il fatto che mentre costoro giungono a Dio mediante una rap-presentazione, Rahner e Malebranche pretendono di superare anche la concettualizzazione. Come l'esperienza dell'essere, così l'esperienza di Dio si pone sempre, per Rahner, all'"orizzonte della trascendenza" (intesa come moto dello spirito), con la differenza che l'esperienza di Dio si pone nel l'"ultimo orizzonte" (Teologia dell'esperienza dello Spirito, Ed. Paoline, Roma 1978, p. 720). Altre volte, invece, l'"ultimo orizzonte" sembra un primum, dal quale provengono tutte le altre conoscenze: "Ogni raffigurazione, ogni rappresentazione del mondo, ogni comprensione ordinata della molteplicità delle cose è sempre accompagnata da un'anticipazione" (questa volta non è la precomprensione dell'essere, ma di Dio), "da una pre-intelligenza del non-rappresentabile, dell'inconcepibile, di ciò che non è una parte del mondo e della sua immagine, ma che sta dietro tutta la realtà molteplice come un'infinità incomprendibile, è sempre cioè accompagnata da un'anticipazione di ciò che chiamiamo Dio e che - appunto in quanto orizzonte trascendente<sup>(5)</sup> della conoscenza<sup>(6)</sup> e origine della realtà conosciuta - non va pensato come una cosa, bensì piuttosto come una persona spirituale" (Ibid., p. 265). C'è un passo dove Rahner arriva addirittura a dire che l'"orizzonte della trascendenza" ... costituisce l'essere originario dell'uomo" (Corso fondamentale, p. 42), confondendo la natura umana con quella divina: qui si giunge certamente al panteismo (o all'ateismo, che ne è il necessario corrispettivo).

- (1) Esperienza apriorica dell'essere. (2) Vorgriff o esperienza trascend.  
(3) È originaria. (4) Termine o confine della trascendenza.  
(5) La trascendenza rahneriana non comporta un Dio superiore al lo spirito umano e da esso distinto, ma non è altro che l'"orizzonte". ossia il termine o confine, quindi la somma attuazione, della trascendenza dello spirito umano. È il massimo sviluppo dell'uomo.

4 dalla categoria, e tuttavia oggetti di esperienza spirituale.

3 ma come termine dell'atto del soggetto

2 In senso ontologico o in senso metafisico?

1 Io posso avere un orizzonte infinito nel senso di conoscere e desiderare l'infinito. Tuttavia, se per "orizzonte" intendo la mia capacità visiva, il mio orizzonte è finito: posso vedere l'infinito solo in modo finito.

→

Se l'orizzonte della trascendenza è la "realtà infinita" (Dio), allora vuol dire che tale orizzonte è infinito - come del resto R. dice altrove -; ma se tale orizzonte è ad un tempo orizzonte del potere conoscitivo umano, allora il sapere umano coincide con quello di Dio. R. confonde oggetto infinito con sapere infinito.

→ Almeno l'ontologia distingue Dio pensato (idea di Dio) da Dio reale.

Che l'intelletto sia costitutivamente in rapporto originario e immediato con l'essere divino intuito in un'idea ("oggetto", categoria) o direttamente sperimentato, non muta per nulla l'errore che consiste nel negare che noi conosciamo Dio per il tramite delle creature.

→ l'orizzonte della trascendenza dischiude il moto della Trascendenza, ma, trattandosi come abbiamo visto, di un moto originario e istantaneo - l'uomo è per sé trascendente, prima e oltre l'attività categoriale: il Vorgriff - ne consegue allora che l'or. della Tr. e il moto della Tr. in pratica coincidono: Per R., paradossalmente, è l'uomo ad essere "trascendente", mentre Dio è immanente in quanto appunto non trascende la trascendenza umana, ma ne è semplicemente il suo orizzonte.

156. Se l'orizzonte della trascendenza costituisce l'essere originario dell'uomo, Rahner è coerente con se stesso (ma a quale prezzo!), quando afferma che "l'esperienza trascendentale" (che altrove definisce come esperienza di Dio) "costituisce l'attuazione essenziale dell'uomo" (Ibid., p.208). E si capisce anche come egli possa dire che "nella misura in cui l'esperienza della trascendenza dell'uomo c'è davvero, ... l'orizzonte della trascendenza può essere pensato soltanto come la realtà infinita, non abbracciabile, che rimane radicalmente misteriosa, cioè come Dio" (Teologia dell'esperienza dello Spirito, p.721). Dopodichè Rahner pensa di poter prendere le distanze dall'ontologismo: "Tale orizzonte, quale mistero non abbracciabile - non come oggetto nel senso dell'ontologismo - dischiude realmente il movimento della trascendenza";<sup>1)</sup> come se la sostituzione dell'oggettività concettuale dell'ontologismo classico con l'esperienza "atematica" o "preconcettuale" rahneriana potesse migliorare le cose! In realtà Rahner cade in un errore peggiore, eliminando quel po' di realismo che restava nell'ontologismo ed abbracciando l'immanenza più totale<sup>2)</sup>, conformemente, del resto, al suo principio dell'identità dell'essere con l'essere pensato: non occorre oggettivare concettualmente la nozione di Dio, giacchè il suo essere è già per sé essere pensato.

*valore teologico della nozione dell'essere.  
(implicita)*

157. L'idea dell'essere nasconde in qualche modo l'idea di Dio: come pure l'idea di Dio resta in qualche modo implicita in tutte le grandi nozioni trascendentali - come abbiamo visto nella lezione precedente presentando passi di S. Tommaso -: la bontà, il fine ultimo, la verità, la felicità. Ma appunto come chiarisce l'Aquinate, questo modo implicito di conoscere Dio (che abbiamo chiamato "potenzialmente implicito") non è ancora una vera e propria conoscenza di Dio; non è ancora quella "conoscenza implicita" della quale parla il Concilio come sufficiente alla salvezza ("implicito virtuale"): "conoscere" Dio nei trascendentali è solo un "poter-conoscere" Dio; non è ancora un conoscere attuale e formale (anche se virtualmente implicito); è un "camminare" verso Dio, ma senza averlo ancora raggiunto. E' vero che tutta la vita presente non può che essere un cammino verso Dio; non è a questo "camminare" che adesso mi riferisco: questo è il camminare in relazione a Dio posseduto nella visione beatifica; parlo invece di un "camminare" in rapporto alla conoscenza propria dell'esistenza di Dio: il trascendentale come tale non ci dà ancora questa conoscenza; non ci permette, da solo, di raggiungere Dio in questo senso; anche se la conoscenza dell'esistenza di Dio risulta da uno sviluppo delle

1) La trascendenza di Dio è la trascendenza dell'uomo: ossia Dio non trascende l'uomo, ma è il termine o orizzonte della trascendenza umana. Ma non è questo ateismo? L'uomo che si fa Dio? Certo per R. Dio è mistero, ma esattamente come l'uomo è Mistero a se stesso.

2) La "trascendenza" rahneriana è in realtà totale immanenza.

che non ha mai sosta, ma può progredire continuamente.  
Nella sua essenza, tuttavia, è limitato.

→ l'orientamento umano all'essere non è illimitato:  
questa è solo l'orientamento olivino, anche se può  
e deve essere in progressione continua e può  
e deve avere un Oggetto illimitato (Dio).

→ Non basta neppure concepire degli attributi olivi  
ni (assoluto, infinito, creatore, primo pensiero, ecc.),  
se poi questi attributi li assegniamo alla crea-  
tura o a noi anziché a Dio.

Somma  
Bene  
Fine  
ultimo

nozioni trascendentali, se l'intelligenza si ferma ad esse e non va oltre, al loro fondamento, resta nell'ignoranza di Dio; che un intelletto ragionevole vada naturalmente oltre e possa raggiungere Dio, questo è un altro discorso; ma l'intelligenza può anche volontariamente fermarsi ai trascendentali e divinizzare questi valori (che sono pur sommi ma non definitivi); nè d'altra parte il loro trascendimento avviene, come sembrano credere Rahner e Rosmini, per una semplice germinazione spontanea dall'interno di loro stessi, ma occorre - come abbiamo già detto - l'applicazione del principio di causalità, per il quale non operiamo un'esplicitazione dal loro interno, ma dal loro esterno, in quanto li vediamo effetti di una causa trascendente: e la causa aggiunge sempre, come tale, un contenuto nuovo rispetto all'effetto: un contenuto che l'effetto non possiede neppure implicitamente.

158. Dice Rahner: "Nella misura in cui ogni conoscenza e libertà spirituale fa parte del soggetto e dell'atto che questi compie, rappresenta un' "esperienza trascendentale", un'esperienza cioè dell' orientamento illimitato dello spirito all'essere <sup>(1)</sup> in generale, nell'aspetto soggettivo di qualsiasi conoscenza è data una conoscenza di Dio reale <sup>(2)</sup>, sia pure implicita, cioè non necessariamente tematizzata oggettivamente" (Nuovi saggi, III, Ed. Paoline, Roma 1969, p.232).

159. Anche Tommaso, come abbiamo visto, riconosce una "conoscenza implicita" di Dio nel puro e semplice esercizio dell'intelligenza e della volontà: "Tutti i conoscenti conoscono implicitamente Dio in qualunque oggetto conosciuto: come infatti nulla ha ragione di appetibile se non per somiglianza con la prima bontà, così nulla è conoscibile se non per somiglianza con la prima verità" (De Ver., q.22, a.2, 1m). Si tratta però solo di un implicito potenziale e non di un implicito virtuale: Dio è conosciuto nel "vestigium" e non nell' "imago" (cf n.95) <sup>(3)</sup>. La vera e reale conoscenza di Dio (anche se implicita) non è semplicemente quella per la quale sappiamo che c'è una causa (Dio nei trascendentali), ma è quella per la quale conosciamo in qualche modo la natura della causa (Dio nell'uomo) (cf n.94). Per giungere a Dio occorre dunque andare al di là dei trascendentali e passare attraverso l'ente spirituale (sia che lo facciamo esplicitamente, considerando Dio per se stesso, sia che lo facciamo implicitamente, onorando l'uomo fatto ad immagine di Dio). <sup>(4)</sup>

160. Un'ultima caratteristica dell'ontologismo è la sua stessa teoria dell'essere, troppo pretenziosa e sicura di se

(1) Quale che sia la cosa a cui pensiamo, in essa, secondo R., è data una conoscenza almeno implicita e salvifica di Dio. J. "Cristiani anonimi"

(2) Questo solo è salvifico. L'altro può trovarsi anche nell'ateo. Ma per R. anche l'ateo è implicitamente credente ----

(3) Ma R. confonde trascendente e trascendentale ----

→  
Parmenide dice τὸ ὄν ἐστίν = l'ENTE È:  
e questo è corretto. Dice invece l'ESSERE È VQ  
de SOLO per Dio. cf. J. Marroccini, vol. I, p. 271.

Dicendo "l'essere esiste", non intendo qui so  
stantificare l'essere (che diventerebbe l'Essere  
divino), ma voglio solo rifermi al fatto che noi  
percepiano l'essere reale, ma non riusciamo  
a comprenderne tutta l'ineffabile giubilità.

→

Non possiamo avere una simplex apprehensio  
dell'essere, perché essa astrae un'essenza da  
un soggetto, supponendo quindi un ente com  
posto. ma l'atto d'essere è semplice, in quan  
ti, atto di un soggetto. l'essere può essere esso  
stesso soggetto (sussistente): ma allora si iden  
tifica al soggetto. In tal caso però, come dice an  
che Rosmini, possiamo separare l'idea dell'Essere di  
vino dalla sua sussistenza: Dio realmente esistente.

stessa. Considerando infatti la metafisica rosminiana, noteremo che essa concepisce l'intelletto umano come essenzialmente strutturato dall'"intuizione dell'essere", ed anzi del l'"essenza dell'essere", che comporterebbe l'"idea innata del l'essere" come "forma apriorica" della ragione, idea per la quale la mente coglie appunto l'"essere" inteso come "essenza comune alla creatura ed al Creatore".

161. Nella considerazione dell'ente Rosmini sembra vedere l'essere come l'elemento più conforme all'intelletto, co sicchè non l'ente ma l'essere si presenta come oggetto del l'intelletto, e gli altri elementi dell'ente vengono ricon dotti all'essere: l'ente stesso, per quanto giustamente de finito come "un subietto avente l'essere" (Teosofia, I, Ed. Naz., Roma 1938, n. 211, p. 155), viene però anche definito "l'essere con qualche suo termine" (ibid.); il soggetto, sebbene giustamente definito come "ciò che", viene però anche defini to come lo stesso "essere" (p. 159). Quanto all'essenza, sebbene anch'essa giustamente definita come il "ciò che è" del la cosa (p. 163), viene però anche definita come "atto d'esse re" della cosa (ibid.), definizione, questa, che in precedenza aveva giustamente dato all'essere ("atto d'ogni ente e d'ogni cosa": p. 155). *Confusioni, quindi, tra ente, essenza ed essere.*

162. Sebbene dunque Rosmini non ignori la concezione del l'essere come "atto dell'ente", tuttavia non ha difficoltà ad identificarlo anche con l'ente stesso, nonchè con l'es senza ed addirittura col soggetto, mentre per S. Tommaso non l'essere come tale ma solo l'Essere divino è soggetto, cioè è sussistente (insum esse per se subsistens). E addirit tura Rosmini ha la pretesa di assegnare all'intelletto una no un'intuizione apriorica dell'"essenza dell'essere", che poi peraltro intende come "esistenza", cioè come il "fatto di esistere", che per lui sarebbe univocamente predicabile sia di Dio che della creatura, mentre solo l'"essenza" sa rebbe analogica. *Quindi confonde l'essere (actus essendi) con l'esistere (fatto di essere).*

163. Il Padre Fabro, in un attento studio dedicato a Ro smini (L'Enigma Rosmini, Edizioni Scientifiche Italiane, Napo li 1988, pp. 342-343), fa notare come per il nostro intelletto, secondo l'insegnamento tomistico fondato su Aristotele, la conoscenza dell'essere come actus essendi non avviene proprie mente attraverso un concetto o un'idea (tanto meno un'idea apriori non ricavata dagli enti oggetto dell'esperienza), ma mediante la copula di un giudizio d'esistenza: l'essere cioè, per noi, non può propriamente essere concepito, ma solo affermato: noi sappiamo che l'essere esiste, ma non sappiamo che cosa è. Quindi parlare di "essenza dell'essere" è chie

*(\*) Secchini: Esiste solo l'essere (divino); se creato è una limitazione di questo essere.  
(1) L'essere propriamente non ha un'essenza, come ce l'ha l'ente; ma non mai è l'essenza che ha l'essere. Con ciò non è proibito parlare di un'"essenza" dell'essere (cosa è l'essere?), ma non possiamo real mente trovarci un'essenza. Solo Dio creatore può pensarla così. E propriamente possiamo dire che l'ente esiste, come l'amante ama, ma non che l'essere esiste, come noi si può dire che l'amante ama.*

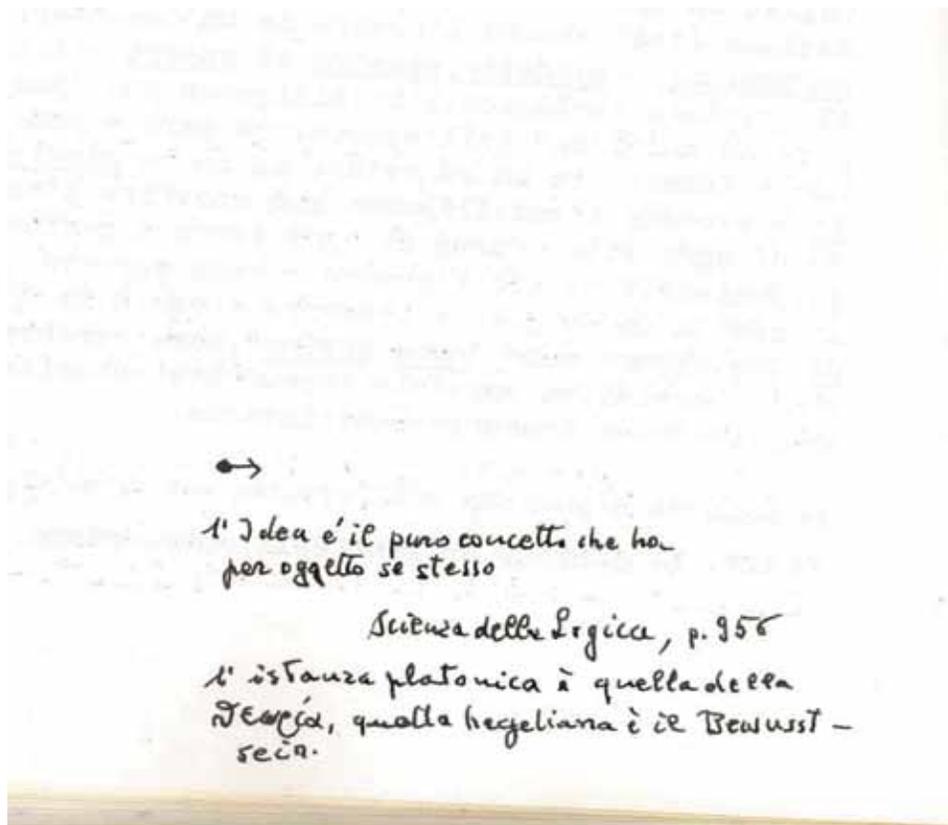
- 55 -

dere troppo al nostro intelletto. Ciò che nell'ente è proporzionato alla nostra intelligenza è l'essenza dell'ente, la quale ci dice appunto che l'ente si compone di soggetto, essenza ed essere; ma non possiamo di nuovo chiederci o pretendere di sapere qual è l'essenza dell'essere; come del resto non ci possiamo propriamente chiedere qual è l'essenza dell'essenza o qual è l'essenza del soggetto, anche se è vero che la metafisica si costituisce proprio per dare una qualche risposta a queste domande: ma si tratta di apprensioni così elementari ed al contempo misteriose ed ineffabili, che, anche se il nostro desiderio di chiarezza e di riflessione è legittimo, tuttavia lo possiamo accontentare in modo assai imperfetto manovrando sempre sui medesimi termini, perchè non ne disponiamo di altri, e facendo fidamento sulla capacità intuitiva di chi ascolta o di chi legge.

164. Rosmini ha avuto il merito di riconoscere la trascendenza dell'essere sull'ente - quella che cinquant'anni dopo un Heidegger avrebbe chiamato la "differenza ontologica"<sup>70</sup> (da notare che questa espressione, anche se non esattamente con lo stesso significato heideggeriano si trova già in Rosmini) - ed ha ben compreso che il nome proprio di Dio non è "ente" ma "essere"; tuttavia conferisce troppo potere all'intelligenza umana (intelligenza che per natura trae le sue idee dalla conoscenza del senso), quando, come ho detto, la vede costituita e formata dall'"intuizione" apriorica dell'essere, e addirittura dell'"essenza dell'essere". L'intelligenza umana giunge sì all'intellezione dell'essere, ma attraverso un lungo cammino che - come ci ricorda l'Aquinate - parte dalla percezione della quidditas rei sensibilis, coglie la nozione dell'ens in comuni, ed analizzando tale nozione ("ciò che ha l'essere in un'essenza"), vi scopre i componenti - soggetto, essenza ed essere -; infine, ponendosi il problema teologico, l'intelligenza può indubbiamente giungere ad un'"idea" dell'essere, che però - come s'è detto - non è intuita in un concetto, ma in un giudizio esistenziale e siccome l'intelligenza può scoprire l'essere come "atto di ogni atto, forma di ogni forma e perfezione di ogni perfezione", ecco che l'essere - come osserva l'Aquinate sulla scorta di Es 3,14 - diventa il "nome proprio di Dio", appare come "nome divino", come avrebbe detto in seguito Rosmini, ma con tale imprudente entusiasmo, da farlo sospettare di tendenze panteistiche.

### 3. Sguardo d'insieme sull'evoluzione dell'ontologismo

165. Le lontane origini dell'ontologismo sono indubbia-



- 56 -

mente platoniche, per cui possono avere in qualche modo un rapporto (più apparente che reale) con quanto di platonismo troviamo nei Padri della Chiesa e in S. Agostino. Possiamo pertanto citare, al riguardo, anche i nomi di Dottori medioevali che riprendono lo spirito di Agostino, come S. Anselmo e S. Bonaventura. Tuttavia, nell'800, quando maggiormente fervevano le discussioni sull'ontologismo, due eminenti teologi domenicani, il Lepidi o lo Zigliara, ciascuno con un attento studio, dimostrarono come gli ontologisti non potevano vantare solidi argomenti per appigliarsi all'autorità di questi santi dottori del cristianesimo (cf A. Lepidi, Examen philosophico-theologicum de ontologismo, Ed. Fonteyn, Lovanio 1874; T. M. Zigliara, Della luce intellettuale e dell'ontologismo, Tipogr. Cattolica F. Chiapperini & C., Roma 1874, 2 voll.).

166. Si sa come in Platone l'oggetto primo e proprio dell'intelletto sia l'"idea"<sup>(1)</sup>, considerata come "vero essere" (to pantelòs on), luce dell'intelligenza e modello del reale sensibile, intuita, nella sua universalità e perennità, non in seguito ad un processo astrattivo che parte dall'esperienza sensibile delle cose esterne (come poi insegnerà invece Aristotele), ma grazie ad un'ascesi purificatrice animata dall'amore (eros), per la quale l'anima non acquisisce propriamente un contenuto nuovo, ma esplicita o "ricorda" ciò che già nel suo intimo era presente prima della nascita, e che essa aveva contemplato nel mondo delle idee. Questo lavoro di recupero e di esplicitazione del mondo intellegibile dell'idea va fatto, secondo Platone, non grazie all'opera dei sensi, ma al contrario liberandosi dalle opinioni dei sensi, in certe ed ingannevoli, in modo tale che l'anima giunga a contemplare le idee nella loro "purezza", all'interno dell'orizzonte dell'anima stessa, essa stessa fatta pura dall'interferenza del senso. (1)

(1) -> VID  
visione

167. Platone introduce così nella storia del pensiero occidentale un insieme di motivi profondi e suggestivi, ma anche latentemente pericolosi, che sempre di nuovo - per così dire "a ondate" -, anche nei secoli cristiani fino ai nostri giorni - in modo cosciente o inconscio, voluto o non voluto - torneranno e tornano ad affascinare e ad attrarre soprattutto coloro che sono sensibili ai valori dello spirito e che fanno fatica ad accettare le condizioni materiali della conoscenza umana.

168. I principali di questi temi sono: l'"ideale" come regola e modello del "reale"; il primo identificato alle realtà spirituali; il secondo, a quelle materiali; il primo, "interno" all'anima; il secondo, "esterno"; il primo, certo,

(1) In tal senso si parla di "idealismo" platonico. Esso però non va confuso con l'idealismo tedesco, nel quale l'idea non è solo il vero ente, ma è il termine dell'elevazione (ERHEBUNG) dell'io empirico all'orizzonte dell'io assoluto. Di tal caso si ha l'idea assoluta o divina, che è - direbbe Rahner - "l'orizzonte della trascendenza". Su Platone invece Dio trascende il mondo in particolare modo trascende il Vero dell'uomo.

- 57 -

rassicurante, luminoso, liberante e benefico; il secondo, incerto, ingannevole, caduco, oscuro, oppressivo e dannoso. Il primo, legato alla contemplazione delle idee, realtà divine e celesti; il secondo legato all'agitazione vana ed affannosa della prassi terrena e mondana. La mente umana può e deve "purificarsi" imitando le idee e "partecipando" di esse. (1)  
L'uomo non è un composto di anima e corpo, ma è uno spirito (vous) (l'anima), che si trova in condizioni "corporee", dannose, o scuranti ed oppressive, dalle quali, quindi, deve liberarsi, facendo emergere, nella sua purezza originaria, la luce divina delle idee, che brilla nella sua anima, e che lo costituisce nel suo vero essere. L'uomo quindi, da "corporeo" deve diventare "spirituale"; ma deve divenire ciò che è già, nascostamente ed implicitamente, fin dall'inizio: la conoscenza non è un passaggio dall'ignoranza al sapere (o dalla potenza all'atto, come dirà poi Aristotele), ma è l'esplicitazione e la presa di coscienza di una percezione immediata ("apriorica", si dirà poi) delle idee divine, che struttura l'essenza stessa vera dell'uomo.

169. Platone introduce così nella storia del pensiero, anche cristiano, un'idea di "spirito", di "corno", di "conoscenza", di "uomo", di "liberazione", di "purezza", di "cielo", di "terra", che i dottori cristiani guarderanno con molto interesse, ritenendo tutto ciò recuperabile al cristianesimo ed al pensiero biblico, ed in parte ciò si è effettivamente verificato; ma in quest'opera di "inculturazione" - diremmo oggi - e di assunzione critica non sempre la critica è stata abbastanza oculata, per cui alcuni errori platonici si sono di fatto clandestinamente infiltrati nel pensiero cristiano, a tutta prima senza farsi troppo avvertire; ma con l'andar del tempo essi hanno via via sempre più manifestato la loro dannosità, nel mentre che il progresso del pensiero cristiano e la conoscenza della Sacra Scrittura sono andati sempre più smascherando tali errori nella loro pericolosità e nella loro incompatibilità col messaggio cristiano.

170. Un ridimensionamento dell'influsso platonico è avvenuto, come si sa, con l'utilizzazione del pensiero aristotelico fatta da S. Tommaso e dalla sua scuola fino ai nostri giorni, ma sempre nella Chiesa, fino ai nostri giorni, un certo platonismo è continuato a vivere, perchè esso, per alcuni, continua ad apparire come un pensiero più "religioso", più "spirituale", più "biblico" che non quello di Aristotele, anche se nel contempo, soprattutto nel nostro secolo, alcuni valenti studiosi, ferrati sia in filosofia greca che in Sa

(1) I concetti platonici della μέγιστος, della μετέξις e della εξαγωγή stanno chiaramente a dimostrare che per Platone, il processo di elevazione del pensiero dallo νοῦς ἀειδαίμων alla νόησις-νοήτων, lascia intatta la TRASCENDENZA dell'Idea rispetto alla mente (vous) dell'uomo. (1) VOUS. Πνεύμα compare con S. Paolo.

•→  
Consiste nel confondere la semplice apprensione che riguarda  
l'essenza concepita col giudizio esistenziale che riguarda la  
esistenza reale o riducendo il primo termine al secon-  
do (argom. ontol.) o riducendo il secondo al primo ("esisto  
→  
Anselmo fu ammirato da Hegel - no delle esse alle  
quali non penso")

cra Scrittura, come per es. il Festugière e il Tresmontant, hanno dimostrato con chiarezza l'incompatibilità di un certo modo platonico di concepire l'uomo, il rapporto spirito-corpo e l'ascesi spirituale con l'insegnamento biblico-cristiano. Ciò che dispiace è il fatto che, in questa operazione in sé giusta e doverosa, si sia finito, da qualche parte, col colpire anche l'aristotelismo tomista - peraltro ormai assunto dallo stesso Magistero della Chiesa - intendendolo erroneamente (dietro l'influsso dell'esegesi protestante) come contrario alla Scrittura.

171. Quando si rifiuta il realismo aristotelico in nome della religiosità, è impossibile non diventare platonici, anche se, come fece Lutero, si pretende di gettare a mare tutta la filosofia greca presente nella teologia scolastica, per rispecchiare in modo assolutamente puro e genuino, anche contro il Magistero della Chiesa cattolica (esso pure "inficiato" dall'aristotelismo), la "sola Scriptura". Pochi, che io sappia, han tentato un raffronto della religiosità luterana con quella platonica, forse perchè si son fermati a considerare il dato di fatto immediato (ma superficiale) dell'assenza, in Lutero, di un'ammirazione esplicita e consapevole per Platone. Esiste tuttavia un platonismo che chiamerei "di principio", che è come una categoria dello spirito, una tendenza naturale dell'uomo, che si manifesta quindi anche in chi non conosce Platone o di Platone - a parole - non ne vuol sapere. Qualcosa del genere penso si possa dire del pensiero protestante, non tanto quello originario di Lutero, quanto quello dei suoi sviluppi successivi, come il romanticismo e l'idealismo tedesco e i casi di uno Schleiermacher, di un Barth o di un Bultmann. Non sarei alieno dal vedere lo stesso Heidegger - nonostante la sua acre polemica con Platone - nell'orbita dello stesso Platone. (1)

172. L'ontologismo trova qualche aggancio nel platonismo dei Padri, di S. Agostino, di un Alessandro di Hales, di un S. Anselmo, di un S. Bonaventura, ma soprattutto lo trova nel platonismo cartesiano e protestante, soprattutto nei suoi esiti idealistico-trascendentali, fino ai nostri giorni. Uno speciale punto di riferimento si trova certamente nel famoso "argomento ontologico" di S. Anselmo: esso è la dimostrazione dell'esistenza di Dio che calza perfettamente, con una visione ontologista ed idealistica della realtà. La differenza tra l'argomento ontologico e l'intuizionismo ontologista sta nel fatto che, se il primo opera un passaggio indebito (già di chiara marca idealistica) dal pensiero all'essere, lo scopo tuttavia è quello di affermare Dio come realtà

(1) Il pensiero luterano è indubbiamente aderente al realismo biblico che concepisce Dio come trascendente rispetto all'uomo e non confonde la grazia con Dio. Tuttavia Lutero, col ponere la coscienza soggettiva - quindi, la propria idea della Parola di Dio - al di sopra dell'oggettiva Parola di Dio mediata dal Magistero della Chiesa, eccole, forse senza accorgersene, a un certo idealismo platonico, il quale successivamente, attraverso Cartesio, sarà sempre più esplicito nell'idealismo gnostico-panteistico tedesco -

- 59 -

<sup>mentre</sup>  
"extra animam", <sup>(1)</sup> l'intuizionismo teologico ontologista, che risente dell'idealismo cartesiano-kantiano-hegeliano, pur preoccupato dell'"oggettività" dell'essere e di evitare l'immanentismo hegeliano della riduzione dell'essere all'idea, tende a vedere più nell'ideale che nel reale l'oggetto primo dell'intelletto, a fondere assieme realtà e verità, a rifiutare la possibilità di una separazione dell'intelletto dall'essere, nonché la possibilità stessa di una realtà extramentale. Se l'ontologismo non arriva all'estremo hegeliano di identificare l'essere col concetto, col pensiero e col pensato, in ogni caso non sa concepire un essere in quanto essere, indipendentemente dalla sua verità o da un suo rapporto attuale con lo spirito.

173. Come si sa, l'argomento ontologico ha fatto fortuna non solo con la prima scuola francescana, ma anche, in seguito, con Cartesio ed i postcartesiani, soprattutto Spinoza, Malebranche e Leibniz, nei quali il passaggio dall'ideale al reale resta limitato alla prova dell'esistenza di Dio; se non che il cogito cartesiano possedeva già in se stesso la possibilità, per non dire la necessità di estendere questo passaggio all'intera conoscenza della realtà: quest'opera viene iniziata da Kant con il suo "Io penso" (che conserva però l'extramentalità della "cosa in sé"), e viene completata prima dall'idealismo soggettivo (Io trascendentale) di Fichte e di Schelling, e poi dall'idealismo oggettivo (essere come Concetto e Idea) di Hegel. L'ontologismo, dal canto suo, pare restare da una parte ad uno stadio prekantiano, perchè per lui la "cosa in sé" è conoscibile, senza tuttavia rinunciare a Cartesio, per il fatto che l'io è visto come atto del pensiero. x

174. Lo sviluppo storico dell'ontologismo è soggetto a due grandi fasi, caratterizzate da un opposto rapporto nei confronti della rappresentazione intellettuale: mentre lo ontologismo medioevale fino a Cartesio compreso comporta l'intuizione dell'esistenza di Dio mediante una rappresentazione - per cui potremmo chiamarlo "ontologismo rappresentativo" -, con Malebranche prende l'avvio un nuovo tipo di ontologismo, che avrà larga fortuna ai nostri giorni: un intuizionismo privo di rappresentazione, che pertanto potremmo chiamare "atematico".

175. L'ontologismo concettuale o rappresentativo comporta dunque tre grandi momenti: a) quello realista (Anselmo, Bonaventura, Scoto); b) quello razionalista (Cartesio, Spinoza, Leibniz); c) quello idealista (Kant, Fichte, Schel-

(1) Heidegger

(\*) Kant rifiuta sì l'ontologismo anselmiano, ma solo perchè Kant vede Dio non come qualcosa di reale extramentale (che per lui era solo la "cosa in sé"), ma come "Idea della ragione, aprioricamente presente nella Ragione -  
(=) Si deduce l'essere dal pensiero solo nel caso di Dio - Cato anche >

- 60 -

ling, Hegel). L'ontologismo atematico può essere anch'esso diviso in tre grandi forme: a) intuizionista (Malebranche, Gioberti, Rosmini, Husserl); b) esperienziale (Blondel, Heidegger, Lotz, Rahner); c) coscienzialista (Carabellese, Moretti-Costanzi e la sua scuola: Motta, Buscaroli, Micheletti, E.M. Forni, Sontadini, Manfredini, Malaguti).

Scuola  
dell'Univ.  
Cattolica  
di  
Milano

176. La forma di ontologismo oggi più diffusa ed influente è senza dubbio quella che ho chiamato "esperienziale". Essa non qualifica se stessa come "ontologismo": al contrario, all'occasione ne affetta disprezzo; ma sembra trattarsi comunque di una mossa tattica (cf Rahner), per evitare di incorrere in dottrine già condannate dalla Chiesa, anche se comunque Rahner non pare eccessivamente preoccupato di esprimere (magari con termini nuovi) dottrine già condannate dalla Chiesa.

177. Anche se l'ontologismo, nella sua forma storica, è evidentemente finito, giacché la storia, nel dettaglio, non si ripete, ciò non toglie che ne restino ancor oggi alcuni temi fondamentali, magari sotto altra veste terminologica, in composizione con altri motivi ed interessi, e ciò anche, se non altro, per quel "platonismo di principio", del quale parlavo poco sopra, e che costituisce un motivo ricorrente della storia del pensiero, una tendenza naturale dello spirito umano.

178. Anche se non esiste più l'etichetta "ontologismo", la sostanza dell'ontologismo oggi resta ancora, ed è la sostanza delle cose che ci deve interessare, più che i nomi: quand'anche chiamassimo "miele" il curaro, esso non smetterebbe di ucciderci, ed anche se chiamassimo "curaro" il miele, esso continuerebbe ad essere un vero alimento. In filosofia, come in ogni altra circostanza, non bisogna farsi imbonire dai termini, ma occorre fare attenzione alle realtà in se stessa. Il nominalismo lo lasciamo a chi se lo vuol godere: noi preferiamo il realismo.

179. Le attuali tendenze ontologistiche si nascondono oggi sotto altre denominazioni, come per esempio quella di "fenomenologia", "personalismo" o "ermeneutica": correnti che presentano degli indubbi aspetti positivi, come ogni corrente di pensiero filosofico, e che evidentemente non si esauriscono nell'ontologismo come lo abbiamo definito in questa sede; e tuttavia ciò non toglie che certe forme di queste correnti di pensiero possano essere messe in stretta relazione (intenzionale o no, non c'interessa) con l'ontologismo classico.

l'idealeismo hegeliano-gentiliano continuerà a distinguere 100 talleri reali da 100 talleri pensati - ma per pure esigenze di porta foglio, ossia per pure esigenze dell' "io empirico" - non dal punto di vista dell' Io assoluto, che è l'orizzonte della trascendenza - per usare un'espressione rahneriana - dell'io empirico -