

4. Alcuni nomi importanti dell'ontologismo

a) S. Anselmo

180. S. Anselmo si può considerare l'iniziatore dell'ontologismo, anche se ovviamente in lui il termine non ricorre, nè certamente egli aveva alcuna intenzione, nella sua modestia di Santo, di essere l'iniziatore di una qualche corrente di pensiero filosofico o teologico. Se di qualcosa ha avuto probabilmente coscienza Anselmo, è stato di essere lo iniziatore dell'uso della dialettica in teologia, superando (senza ovviamente rifiutare!) l'antico metodo monastico della "lectio divina".

182. In Anselmo la riflessione e la deduzione razionale sorge spontanea, anche se conscientemente voluta e metodicamente attuata, nel clima raccolto e pensoso della meditazione monastica, riflessione credente sulla Parola di Dio venerata ed adorata, ma che Anselmo non pensa affatto di profanare, se, partendo dalla sua profonda fede, egli cerca umilmente di illuminarla anche con la ragione, mentre la ragione stessa si fa illuminare da quella Parola. Egli non crede di mancare di rispetto a quella divina e trascendente Parola, se cerca con modestia di metterla in una qualche porzione con la ragione, con una ragione che non pretende assolutamente di comprendere esaustivamente la ricchezza sconfinata del mistero, ma semplicemente di constatare - per un arricchimento della fede - come sia vero anche per la ragione ciò che è accolto come vero dalla fede.

183. E' in questo clima di profonda e religiosa meditazione che nasce il famoso "argomento ontologico", che indubbiamente - come poi mostrerà S. Tommaso - da un punto di vista logico-dimostrativo non regge, ma che tuttavia non manca di esercitare un fascino profondo, se considerato nel clima di fede nel quale esso nasce, si svolge e si conclude. L'argomento anselmiano, pertanto, non appare tanto come un procedimento induttivo che porta dal noto all'ignoto mediante il passaggio dall'effetto alla causa o dal partecipante al partecipato (come dovrebbe essere un'autentica prova dell'esistenza di Dio), ma semplicemente mostra al suo autore, con una riflessione o esplicitazione razionale, come e quanto sia vero ciò che egli già tiene per fermo con la fede (cioè che Dio esiste).

184. Indubbiamente l'argomentazione anselmiana, nonostante la sua retta intenzione, non vale a dimostrare l'esistenza di Dio a chi non Lo conosce, perchè non si tratta di una argomentazione veramente dimostrativa, e chi arrivasse ad

- 62 -

ammettere Dio per una simile via, non ammetterebbe il Dio reale, ma semplicemente un Dio pensato, esistente solo nella mente di chi lo pensa, per cui presterebbe il fianco alla critica che Feuerbach, molti secoli dopo, avrebbe fatto al teismo, accusandolo di dar corpo a quello che semplicemente è un parto della mente, e resta quindi solo all'interno della mente.

185. L'argomento ontologico anselmiano è un germe di idealismo in un contesto dottrinale sostanzialmente ed intenzionalmente realista: Anselmo non si sogna neppure di meagare, come avrebbe fatto, sette secoli dopo, Fichte, una realtà extramentale, una "cosa in sè" esistente indipendentemente e al di fuori del nostro pensiero: egli era fermamente convinto della distinzione tra l'esse in intellectu e l'esse in re; solo che pensava (e qui s'ingannò) che potesse bastare il pensare una perfezione assoluta (Dio), perchè si fosse autorizzati ad affermare che tale perfezione esiste veramente, nella realtà esterna. Egli dimenticava evidentemente che per essere veramente autorizzati ad ammettere l'esistenza di un essere assoluto (Dio: id quo nihil maius cogitari potest), occorre partire dalle cose esistenti, perchè è solo dall'esistenza e non dal pensiero, che io posso ricavare l'esistente. (1)
Soltanto il pensiero divino ricava l'essere dal pensiero.
E' sorprendente come Anselmo non si sia accorto di questa gravissima considerazione: nonostante la sua profonda umiltà egli non si accorse di formulare un "ragionamento" che obbiettivamente comportava una folle superbia. E' sorprendente come egli non si sia affatto accorto di questo tranello, tanto che dopo aver fatto simile "ragionamento" ringrazia piamente il Signore come se avesse ricevuto chissà quale dono da Dio.

13-I-06

b) S. Bonaventura

186. S. Bonaventura rivive l'esperienza anselmiana, anche egli in perfetta buona fede, senza affatto accorgersi del tranello, ma anzi scambiandolo per un accorgimento di grande saggezza e pietà. E' istruttivo notare come anche grandi Santi e Dottori abbiano potuto ingannarsi così gravemente su punti così delicati della teologia. Ed è anche interessantissimo notare, al riguardo, la magnanimità della Chiesa (il cui Magistero troppe volte è stato accusato di rigorismo e di intolleranza), la quale, considerando i grandissimi meriti, per altro verso, dottrinali e morali di questi Santi, non ha avuto alcuna difficoltà a riempirli di onori ed a raccomandarli come immortali Maestri di sapienza. Anche i Santi sbagliano, ma i loro errori vengono prosciugati dall'ardentis-

(1) È evidente che è COL PENSIERO che io affermo o deduco l'esistenza reale di qualcosa; ma per poter fondatamente tale affermazione o deduzione, non basta che io abbia in me il CONCETTO di quella cosa, ma occorre che io dimostri che quella cosa esiste con una prova tratta dalla REALTÀ esistente.

simo fuoco della loro carità come un bicchiere d'acqua gettato sulla sabbia rovente del deserto si prosciuga immediatamente sotto i raggi brucianti del sole.

187. S. Bonaventura, ben lungi dal dubitare minimamente circa la validità dell'argomento anselmiano, lo cita più volte con la massima stima (come del resto aveva già fatto abbondantemente il suo maestro Alessandro di Hales), ed anzi gli pone a rincalzo nuove considerazioni e lo sviluppa in un senso suo personale: a) lo intende come principio per sé noto - cosa che Anselmo non aveva fatto, anche se aveva lasciato intendere -, sicché per Bonaventura nessuno può negare l'esistenza di Dio senza con ciò stesso porsi coscientemente ed immediatamente in una patente assurdità, come quella di colui che negasse il principio di non-contraddizione; b) in Bonaventura comincia a profilarsi la convinzione, che sarà poi tipica dell'ontologismo, soprattutto a partire da Cartesio, che sia possibile giungere a Dio senza passare dalle cose esterne, ma per un semplice moto riflessivo dell'anima su se stessa, in quanto l'anima è creata ad immagine di Dio, per cui essa, in se stessa e attraverso se stessa, non può non conoscere l'esistenza di Dio; c) in Bonaventura appare un altro principio caratteristico dell'ontologismo: la convinzione (di origine platonica), secondo cui per conoscere il meno occorre conoscere il più: per sapere che le cose sono imperfette, è necessario aver la conoscenza previa (e quindi innata, non mediata dalle cose) della somma perfezione (cioè di Dio). Tuttavia Bonaventura ammette anche la conoscenza dell'esistenza di Dio per il tramite delle creature; d) secondo il Serafico, nessuno ignora che Dio esiste (perché si tratta di verità assolutamente ed immediatamente evidente); semmai si può ignorare chi Dio veramente è: da qui il peccato dell'idolatria. In altre parole: un "dio", per Bonaventura, ce l'hanno tutti (anche coloro che lo negano; ma possono farlo solo a parole); non tutti però credono nel vero Dio, cioè sanno veramente chi è Dio; e) nell'Itinerarium mentis in Deum, poi il Santo Dottore assume una posizione assomigliantissima a quella della quale si accuserà il Rosmini: Bonaventura, infatti, sembra quasi ricavare la conoscenza dell'esistenza di Dio da una semplice riflessione o deduzione fatta circa l'essere universale: "L'essere è ciò che per primo si presenta alla nostra mente ed è l'atto puro⁶⁾. Ma questo non è un essere particolare che è sempre limitato, in quanto unito alla potenza; nè è un essere analogo che non partecipa dell'atto appunto perchè non è reale. E allora quest'essere è l'essere divino" (c. III, 3, a cura di S. Martignoni, Ed. Scolastiche Patron, Bologna 1969, pp. 105-106).

1) È la confusione già platonica tra la via inventiva e la via giudicativa.

(-) Parmenide !!

(+) Quella che Barzaghi chiama "la via breve".

- 64 -

188. Anche per Bonaventura, come per Anselmo, la tendenza ontologico-idealistica dell'argomento ontologico non pregiudica affatto il sostanziale realismo proprio della loro impostazione generale di pensiero: anche Bonaventura distingue un "esse in mente" da un "esse in proprio genere" o "esse in se", extramentale, indipendente dal pensiero e regola della verità del pensiero, anche se la contemplazione del mondo ideale, riflesso della divina sapienza, è necessario per una piena certezza della conoscenza: "Cum res habeant esse in mente, in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum secundum quod habent esse in se, vel secundum quod habent esse in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna" (De scientia Christi, IV, concl., t. V dell'Ed. Quaracchi, p.23)!

189. Il realismo bonaventuriano non pone in dubbio l'esistenza e l'intelligibilità delle realtà extramentali, solo che ritiene che, perchè noi possiamo averne certa conoscenza - cosa che comporta platonicamente una certa fissità o immutabilità del contenuto intellegibile -, non basta che la nostra intelligenza si faccia regolare dalla loro presenza, data la loro mutabilità, ma occorre che partecipiamo in qual che modo della loro forma ideale, così come essa è presente nella mente divina. Per Bonaventura ciò non comporta la necessità di vedere Dio, perchè, come per Aristotele e Tommaso, questa partecipazione della sapienza divina nell'uomo è la stessa luce naturale dell'intelletto, che comunque deve partecipare - sembra aprioricamente - della forma ideale delle cose.

c) Renato Cartesio

190. Con Cartesio il vizio dell'argomento ontologico tende ad invadere tutta la fondazione del pensiero: non solo, quindi, la conoscenza dell'esistenza di Dio, ma l'intera conoscenza della realtà: la conoscenza come tale non è più, realisticamente, attingimento diretto (per mezzo del pensiero) del reale esterno, ma è passaggio (problematico e da dimostrare) dal pensiero (l'autocoscienza) come oggetto primario ed immediato, al reale. Mentre così per il realismo è l'esistenza del pensiero che va dimostrata, e l'esistenza delle cose è evidente, per Cartesio è la certezza dell'"io penso" che è primaria, immediata ed evidente, mentre è da dimostrare l'esistenza e la conoscibilità della realtà esterna.

191. E' un luogo comune della storiografia idealistica la presentazione del pensiero cartesiano come "nuova filo-

* La certezza non può venire dall'esperienza, ma solo da un'illuminazione divina. Nelle cose non c'è nulla di stabile.

sofia", come "inizio della filosofia moderna", in opposizione al precedente realismo aristotelico-tomista: un luogo comune doppiamente falso: primo, perchè in realtà il cartesianismo non è un filosofare veramente nuovo, ma è una ripresa di platonismo misto ad empirismo²; secondo, perchè, se per "moderno" intendiamo "migliore" o "più progredito", il cartesianismo non è "moderno" rispetto al pensiero aristotelico-tomista, ma ha un carattere regressivo, è un ritorno ad errori che l'aristotelismo aveva superato e confutato: se quindi dovessimo parlare propriamente e non tendenziosamente, dovremmo definire la filosofia cartesiana come "reazionaria" o "retrograda".¹

192. Infatti, mentre per quanto riguarda la conoscenza intellettuale Cartesio accentua l'idealismo platonico, nella conoscenza sensibile riprende quel soggettivismo che Platone ha in comune coi sofisti e con gli scettici, come per es. Protagora (cf il mio articolo Il ritorno di Protagora nel pensiero cartesiano, in Divus Thomas, 2(1993), pp.64-90). Mentre infatti l'idea platonica è sostanzialmente realtà sussistente al di fuori della mente umana ed indipendentemente da essa, il punto di partenza cartesiano del sapere è l'idea come prodotto della mente, quindi come entità intramentale e dipendente dal soggetto pensante: è questo, per Cartesio, e non l'idea-realtà extramentale di Platone, ad essere l'oggetto primo del pensiero ed il fondamento della certezza del sapere. E precisamente è l'idea del proprio atto di pensare: il famoso "cogito". Da questa "idea" originaria, innata ed apriori ca Cartesio non ricava solo l'esistenza di Dio, ma ogni contenuto di conoscenza, ogni affermazione di realtà, realtà esterna che egli certamente ammette e considera da noi attinibile, ma che tuttavia, in quanto "doppione" dell'idea, che si presenta come primario e proprio oggetto del pensiero, comincia ad apparire un qualcosa di ingombrante e di imbarazzante, che pare ammesso da Cartesio non tanto per una ragione intrinseca al suo sistema, ma - a quanto pare - per non attirarsi addosso un'eccessiva opposizione da parte della tendenza realistica aristotelica allora dominante.³

193. E' così che il germe idealistico cartesiano rimase "in incubazione" per circa due secoli, in attesa di tempi migliori, che furono quelli di Kant, nel quale confluisce non solo il platonismo cartesiano, ma anche quello luterano, col loro caratteristico dualismo tra la certezza originaria dello spirito (il "cogito" in Cartesio, la "fede" in Lutero), ed il soggettivismo della "carne" (la conoscenza del senso in Cartesio, la "ragione" in Lutero). Il dualismo kantiano si configura come giustapposizione di razionalismo (le idee del

(1) Empirismo che sarà esplicitato da Berkeley: esse est percipi.

Negazione dell'oggettività delle qualità sensibili esterne -
meccanicismo nelle scienze sperimentali. Restano empiriche
se le scienze biopsicologiche. Psicologia puramente riflessiva -

2 La gnoseologia di Cartesio è un ritorno a Protagora, come ha rilevato anche Heidegger.
3 "L'aristotelismo", come dice Aquino.

- 66 -

la ragione, le forme apriori dell'intelletto, i giudizi analitici, il noumeno) e di empirismo non superato (i giudizi sintetici apriori, il fenomeno, le forme apriori della sensibilità, lo schematismo trascendentale).

194. I discepoli di Cartesio, come Spinoza, Malebranche e Leibniz non pensano di abbandonare una visione delle cose sostanzialmente realistica: accolgono invece l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, che in Cartesio acquista una nuova forma: perde completamente il contesto spirituale e religioso nel quale lo ponevano i Medioevali, e che poteva dar gli una parvenza di plausibilità, potendo essere inteso - come ho detto - come riflessione sì razionale ma anche credente su di un dato - l'esistenza di Dio - accolto per fede. Al contrario, con Cartesio l'argomento ontologico comincia ad essere utilizzato come argomento strettamente razionale e filosofico, e tale resterà per tutto il corso del razionalismo, dell'idealismo tedesco e dell'ontologismo italiano e francese dell'ottocento, fino all'ontologismo fenomenologico ed esistenziale dei nostri giorni. 2-III

195. L'intera filosofia di Cartesio, come s'è detto, è una estensione a tutto il sapere filosofico del vizio proprio dell'argomento ontologico, in quanto indebito passaggio dall'ideale al reale, tale per cui il reale viene assoggettato al pensiero. Un segno chiaro di ciò, oltre al "cogito", è dato dal principio molte volte ripetuto, secondo cui ciò che si concepisce chiaramente esiste realmente. A tale principio poi è collegato quello dell'innatismo, secondo il quale, a cominciare dall'idea dell'io, noi possediamo un certo numero di idee "innate", concernenti quelle che Cartesio chiama "nature semplici" - sostanzialmente i concetti attinenti all'esistenza, alla natura ed all'attività dello spirito, e quindi anche l'idea di Dio - idee che si distinguono da quelle "avventizie", che provengono dalle sensazioni dei corpi, e da quelle "fattizie", che sarebbero prodotte soltanto dal nostro pensiero.

196. L'idea di Dio, infatti, come dice Cartesio, "non l'ho ricevuta per mezzo dei sensi, e mai essa s'è offerta a me contro la mia aspettativa, come fanno le idee delle cose sensibili, quando queste si presentano, o sembrano presentarsi agli organi esteriori dei miei sensi. Essa non è neppure una produzione o finzione del mio spirito, perchè non è in mio potere di togliervi o d'aggiungervi alcuna cosa. E, per conseguenza, non resta altro da dire, se non che, come l'idea di me stesso, essa è nata e prodotta con me, fin da quando sono stato creato" (Meditazioni metafisiche, III Med., a cura di

A. Bruno, Ed. Laterza, Bari 1968, p. 115).

197. Il passaggio dall'ideale al reale, in Cartesio, avviene anche per mezzo del principio di causalità, nella "prima prova di Dio" contenuta nella III^a delle Meditazioni metafisiche. A tal riguardo Cartesio invoca il principio di causalità, perchè considera l'idea di Dio (come essere infinito) non come ente di ragione, ma come fosse un dato ontologico, che quindi, come tale, esige una causa reale proporzionata; sicchè egli conclude in questo modo: "Non avrei l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza veramente infinita" (cioè Dio) (op.cit., p. 107).¹

198. Che Dio, come causa prima di tutte le cose, sia causa ontologica anche di ogni nostro pensiero, in quanto anche il pensare fa parte dell'essere, ed anzi è un esistere eminente, perchè è l'esistere dello spirito, su ciò non v'è alcun dubbio, per cui è certamente una via legittima ed importante per dimostrare l'esistenza di Dio (come aveva già fatto S. Agostino nel De libero arbitrio) partire dalla considerazione della dignità dei valori immutabili presenti al nostro spirito mutevole, e spiegarne quindi l'esistenza col porre, come causa proporzionata, un Essere immutabile ed assoluto che trascende la nostra mente e noi stessi, e che chiamiamo Dio. Tuttavia Agostino non considerava le idee di questi valori, ma la loro realtà; per questo, partendo dalla realtà, era autorizzato ad applicare il principio di causalità, che pone la causa reale di un effetto reale.

199. Anche Cartesio, certo, considera il contenuto della idea di Dio, contenuto che egli, con espressione scolastica, chiama "realtà oggettiva" dell'idea; senonchè, come S. Anselmo, cade nello stesso trabocchetto: non tien conto del fatto che questa "sostanza infinita" che viene pensata è soltanto pensata, è solo immanente alla mente, non ha consistenza ontologica tale da esigere una causa reale esterna alla mente: è un ente di ragione - come già rilevava giustamente il Padre Mersenne -, per spiegare il quale basta l'attività del nostro pensiero.

200. L'esser pensata non conferisce nulla di reale ad una cosa, ed anzi fa sì che essa, anche se in sè reale, acquista tuttavia un'esistenza - appunto quella ideale -, che non richiede una causa reale, nè tanto meno infinita, come l'essere divino, ma basta, come s'è detto, l'attività del nostro pensiero, cioè l'attività intenzionale della mente. Che poi il contenuto dell'idea sia l'"infinito", ciò non

¹ lo spirito finito può produrre l'idea di una realtà infinita, quindi l'esistenza di questa idea non richiede affatto, di per sè, che Dio esista.

2 Certo Dio esiste per forza propria, ma non nel senso che conduca se stesso dal possibile al reale, ma nel senso che non ha bisogno di nessuno che lo faccia esistere, proprio perché non è passato dal possibile al reale, ma è reale senza esser stato preceduto dal possibile, se non nel nostro modo di pensare.

- 68 -

è ancora una prova sufficiente per affermare l'esistenza di Dio, e ciò soprattutto, come vuole lo stesso Cartesio, se si tratta di un'idea innata, ossia non tratta dalle cose ma solo dal nostro pensiero. Infatti, un'idea costruita semplicemente dal pensiero, anche se nel suo contenuto poniamo l'esistenza necessaria (come avviene nell'argomento ontologico) non dà, per questo semplice fatto, alcuna garanzia di rispecchiare qualcosa di realmente esistente. Qui cade la stessa critica che bisogna fare all'argomento ontologico: è soltanto la percezione del reale che può giustificare la affermazione di qualcosa di reale. Anche la matematica costruisce l'idea dell'infinito: ma non per questo diciamo che l'infinito matematico esiste realmente.

201. Infine l'argomento ontologico, in Cartesio, è rafforzato da una strana idea, che tuttavia sarà destinata a far fortuna a partire da Spinoza e Leibniz, fino all'idealismo tedesco e a quello italiano (pensiamo al concetto di "autocritici" in Gentile): l'idea della "causa sui" associata ad un concetto platonizzante del "possibile", come di un qualcosa dotato di una specie di forza intrinseca che lo porta a persi nell'esistenza¹. Secondo Cartesio è sufficiente concepire l'esistenza di Dio come "onnipotenza", per essere autorizzati ad affermare la sua esistenza reale, perchè il concetto è un "possibile": ma essendo infinita la "potenza" divina, ecco che da ciò dobbiamo dedurre che Dio esiste realmente, perchè in lui il "possibile" ha tanta "potenza" da passare al reale. Dice Cartesio: "Dato che noi non possiamo pensare che la sua (=di Dio) esistenza è possibile, senza prendere in considerazione, nel medesimo tempo, la sua infinita potenza, e comprendere che egli può esistere per sua propria forza, noi concluderemo da qui che egli realmente esiste" (Prime risposte alle obiezioni delle Meditazioni metafisiche).

202. È interessante notare a questo punto come l'idealismo sia connesso con una tendenza volontarista ed anti-speculativa (nonostante l'apparenza contraria). È questo perchè? Proprio per la dipendenza, propria dell'idealismo, dell'essere dal pensiero: qual è infatti il pensiero che produce l'essere? È quello che si accompagna con la volontà: è il pensiero pratico. Per questo il cogito stesso, come ha fatto notare Fabro, è di matrice essenzialmente volontarista. Come infatti è gratuito e arbitrario il dubbio cartesiano, così è altrettanto gratuita ed arbitraria la sua soluzione. Il dubbio cartesiano non è fondato su motivi speculativi, ma è un dubbio irragionevole fondato solo sulla volontà; e così pure la soluzione di un tale dubbio non consiste, come

¹ Confusione fra il possibile e il potenziale: è solo questo che è tendenza al reale. Ma in Dio non c'è nulla di potenziale! È la stessa possibilità dell'esistenza di Dio precede Dio quando noi, non in sé, perchè l'essenza divina non è preceduta dall'essenza possibile, come avviene negli enti contingenti, non è attuazione, ma puro atto.

- 70 -

essa ha da se stessa per esistere; e che perciò l'Ente assolutamente infinito, ossia Dio ha da se stesso una potenza assolutamente infinita di esistere, e perciò esiste assolutamente".

205. Il concetto di "causa sui" è evidentemente assurdo, anche se esso ha sedotto molti spiriti, anche di valore. Ipotizzare una causa che causi se stessa comporterebbe l'esistenza e la non-esistenza allo stesso tempo della medesima causa: cosa evidentemente impossibile: la causa dovrebbe esistere, per poter causare; ma pure non dovrebbe esistere, per essere causata. Questa logica osservazione la fa anche il Gilson; ma poi si rimane alquanto sorpresi, nel constatare come poche righe dopo, nel suo libro Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Ed. Vrin, Paris 1975, p. 229, l'illustre Autore venga a sostenere che Cartesio (e qui possiamo dire anche Spinoza), col suo concetto di causa sui "entend appliquer ce principe" (cioè il principio di causalità) "dans toute sa rigueur et d'une manière plus conséquente que le thomisme lui-même. ... Nous sommes donc en présence de ce dilemme: si tout a une cause, Dieu a une cause; si Dieu n'a pas de cause, on ne peut dire que tout a une cause et par conséquent il n'y a pas de principe de causalité".

206. A simili ingenue affermazioni si può rispondere dicendo che la reale formulazione del principio di causalità non è affatto "tutto ha una causa", ma: "ogni ente contingente è causato". L'affermazione di una causa incausata (Dio) ben lungi dal fare "eccezione" (in Dio) al principio di causalità o addirittura da negarlo, lo afferma nella sua massima pienezza ed esigenza, che è appunto quella di stabilire una causa veramente e totalmente esplicativa, la quale non può essere altro che una causa prima, cioè una causa non causata, cioè Dio. La causa che a sua volta è causata non è causa secondo la pienezza e la perfezione dell'idea di causalità; e per questo essa rimanda la ragione ad un'altra causa precedente, fino ad una causa che spieghi tutto il resto, ossia tutta la catena causale posteriore che da essa ha origine; altrimenti tutto questa catena sarebbe priva di senso. Il principio stesso di causalità richiede dunque l'esistenza di una causa non causata né da se stessa (cosa assurda) né da un'altra precedente.

207. Quindi non "tutto", ma solo l'ente contingente è causato, ossia quell'ente che non ha necessariamente l'esistenza, e che quindi non avendo in se stesso la sua ragione di

¹ La ragione ha bisogno di una causa pienamente e sufficientemente esplicativa, per cui la sua ricerca non si ferma né trova soddisfazione finché non trova tale causa. "Inquietum cor nostrum".

- 71 -

esistere, la deve evidentemente avere in altro da sè, che ren
da pienamente ragione dell'esistenza del contingente. E se
questo altro da sè eventualmente non fosse in grado di da
re una spiegazione sufficiente, questa dovrebbe di nuovo es
sere cercata ancora in un altro ente fino a trovare quello
Ente (Dio) che non ha bisogno di essere spiegato, perchè è
la spiegazione ultima e definitiva di tutto il resto. Il
rigore del principio di causalità non sta nella pretesa ag
surda di trovare una "causa" a Dio (sia pure egli stesso),
ma nel retrocedere inflessibilmente nella ricerca delle
cause fino a che non si stabilisce l'esistenza della causa
prima, assolutamente incausata. Ammetteremmo un'eccezione
al principio di causalità se lasciassimo inspiegato un en
te contingente dispensandolo dal giustificarsi - nel qual
caso diventerebbe un idolo -; ma il lasciar fuori Dio dal
l'esigenza della spiegazione non significa - come s'è det
to - tradire il principio di causalità; significa al contra
rio dargli la massima soddisfazione possibile, portando a
compimento tutte le esigenze contenute nel medesimo prin
cipio.

208. Per quanto poi riguarda l'idea cartesiano-spino
ziana di una specie di "potenza attiva" contenuta nell'i
dea di Dio come puro possibile, qui ci troviamo di fron
te ad un'evidente confusione - tipica di chi, come l'ideg
lista, confonde il pensiero con l'essere - tra la possibi
lità logica (il concetto come ente possibile) e la poten
za reale attiva: che possa esistere un ente esistente per
essenza, certo lo si può dire a priori; ma qui si tratta
di semplice possibilità logica, di semplice pensabilità,
che non comporta per sè nessuna potenza reale di porsi
nell'esistenza: infatti, l'affermazione dell'onnipotenza
divina come realtà effettiva ci è invece autorizzata so
lo allorchè, con argomenti tratti dal reale, avremo dimo
strato l'esistenza reale di Dio; ma fare dell'onnipotenza
divina pensata la "causa" dell'esistenza reale di Dio non
ha nessun senso, come non ha senso ammettere che possa es
sere causa un ente che non esiste ma che è solo logica
mente possibile.

209. Così pure è vero che, da un punto di vista metafisico
l'essenza si può considerare come "potenza" rispetto
all'esistenza: ma si tratta di potenza passiva che l'es
istenza attua. Ora simile distinzione tra potenza ed atto
è inammissibile in Dio, che è atto puro di essere, come del
resto Cartesio e Spinoza riconoscono. Dio non esiste per
l'attuarsi di una potenza, ma per la sua stessa essenza.

- 72 -

e) Nicola Malebranche

210. Con Malebranche appare chiaro uno dei caratteri propri dell'ontologismo, che abbiamo esaminato nel paragrafo precedente, soprattutto a proposito di Rosmini: ossia il fatto che per gli ontologisti la mente umana, essenzialmente strutturata in rapporto all'essere, nella percezione stessa originaria ed innata dall'essere percepisce anche, necessariamente e spontaneamente, l'esistenza di Dio, non per un passaggio induttivo dall'ente finito alla causa infinita - Dio - realmente distinta dal finito, ma per una specie di spontanea ed inevitabile esplicitazione o chiarificazione dello stesso contenuto intellegibile dell'essere, esplicitazione essa pure apriorica ed originaria, che quindi non ha bisogno d'esser provocata dall'esperienza delle cose, ma che la mente compie semplicemente appuntando maggiormente l'attenzione alle "virtualità" (ecco l'"essere virtuale" di Rosmini) contenute nello stesso concetto "iniziale" (termine ancora rosminiano) dell'essere.

211. "L'idée de Dieu ou de l'Être en général, de l'Être sans restriction - dice Malebranche (cit. dal DTMC, voce "Ontologisme", vol. XI-1, col. 1011) - de l'Être infini, n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction: il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut être". "Non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'Être infini de cela seul que nous concevons l'Être, sans penser s'il est fini ou infini" (ecco l'"essere indeterminato" di Rosmini). "Mais afin que nous concevons un Être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'Être".

212. Cf le seguenti Proposizioni del 1861: IV. Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitis omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus; V. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur; VI. Res creatae sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit; e la XII Proposizione rosminiana del 1887: Realitas finita non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitatis limitationem.

213. Malebranche, com'è stato detto, è l'iniziatore dell'ontologismo "atematico": Dio, per lui, non è raggiunto per
o specifico, così come la specie contiene gli individui.

mezzo di un concetto o un'idea, ma direttamente, in modo simile a quello col quale, secondo i teologi, Egli sarà contemplato in cielo: "On ne peut concevoir - egli afferma (ibid.) - que quelque chose de créé puisse représenter l'infini, que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire, par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini. Lorsqu'on voit une créature, on ne la voit point en elle-même, ni par elle-même! ... Mais il n'est pas de même de l'être infiniment parfait: on ne peut le voir que dans lui-même; car il n'y a rien de fini que puisse représenter l'infini: ... Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe. Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance".²

214. Il pensiero ontologistico del Malebranche, così chiaramente formulato, è quello che maggiormente ha suscitato la obiezione classica che vien fatta agli ontologisti: quella, cioè, di confondere la conoscenza naturale, terrena, di Dio con quella soprannaturale propria della visione beatifica. Tale critica gli fu formulata già lui vivente; ed egli si difendeva dicendo: "Il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'essence de Dieu de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu de cette manière. L'essence de Dieu, c'est son être absolu, et les esprits ne voient pas la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures et participables par elles. Ce qu'ils voient en Dieu est très-imparfait, et Dieu est très-parfait" (col. 1011-1012).

215. Si tratta di una difesa insufficiente, perchè la conoscenza naturale di Dio avviene attraverso le creature (tois poièmasin, come dice S. Paolo: Rm 1, 20), mediante concetti analogici applicabili sia a Dio che al creato: "Difatti - come dice il libro della Sapienza (13, 5) - dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l' autore". Questa conoscenza, pertanto, non è che avvenga perchè possiamo formarci un concetto proprio dell' essenza divina, come ci è consentito fare per le essenze create materiali. Da questo punto di vista ha ragione Malebranche nel rilevare che per conoscere Dio a tal modo, occorrerebbe un concetto infinito, data l'infinità della sua essenza: a tal modo solo Dio (mediante il Verbo) conosce se stesso. Quello che invece ci è possibile e doveroso fare già con la nostra intelligenza naturale, è di utilizzare delle nozioni, che ricaviamo certo dall'esperienza, ma che tuttavia in se stesse contengono una perfezione non necessariamente limitata

¹ Non ne abbiamo un'idea chiara e distinta. Tema cartesiano.

C'è l'idea che l'essenza spirituale sia più conoscibile di quella materiale. Si confonde l'in se col quod in se.

² La nozione di Dio, in quanto umana, è finita quanto al modo di concepire, ma non fa problema il fatto che il suo contenuto sia l'Infinito, perchè non ha la pretesa di comprenderlo ma solo di affermarlo -

> al mondo dell'esperienza, per cui possiamo applicare a Dio il contenuto di tali nozioni liberato dal loro limite, anche se non sappiamo come questa illimitatezza si realizza in Dio (cf J.-H. Nicolas, Dieu connu comme inconnu, Desclée de Brouwer, Paris 1966, P.I).

f) Goffredo Guglielmo Leibniz

21. IV
216. L'ontologismo leibniziano si distingue soprattutto per quell'aspetto classico dell'ontologismo - di origine platonico-agostiniana - per il quale la conoscenza intuitiva ed apriorica di Dio è accompagnata dalla conoscenza delle idee divine, supremi criteri e modelli alla luce dei quali la mente umana è in grado di percepire i principi immutabili della realtà, del pensiero e dell'azione morale. Il problema se e come la mente umana abbia la possibilità di conoscere e quanto meno di partecipare a questi principi divini è sempre stato, a partire da Platone, ed in particolare nell'ontologismo, uno dei grandi problemi della storia della filosofia.

217. Da una parte, infatti, sembra conveniente concedere alla mente umana la possibilità di conoscere in qualche modo questi principi (quelli che oggi vengono chiamati i "valori") - vedi per es. la polemica di S. Bonaventura contro Aristotele, accusato di non aver saputo apprezzare la sublimità della dottrina platonica delle idee -; ma dall'altra, occorre fare attenzione ad evitare posizioni intuizionistiche, che porterebbero ad ammettere come strutturale alla mente umana la visione dell'essenza divina, giacché vedere le idee divine propriamente non è altro che vedere Dio, col quale esse si identificano.

218. S. Tommaso ammette le idee divine nella correzione cristiana del platonismo operata da S. Agostino; ma temendo di non concedere troppo alla ragione umana e fedele al suo sperimentalismo ereditato da Aristotele e conforme all'antropologia biblica, Tommaso non ammette che la mente umana intuisca le idee divine, neppure "per partecipazione"; tuttavia ammette che la ragione umana, partendo dall'esperienza, possa elevarsi alla conoscenza del mondo dello spirito e del divino mediante le nozioni trascendentali, applicabili per sé al finito come all'infinito.

219. La concezione leibniziana sembra essere invece più ambiziosa e quindi aperta ad una vera possibilità di intuire, seppur imperfettamente, le idee divine: il riflesso nella mente umana di tale intuizione-partecipazione è l'in-

- 75 -

sieme di quelle che egli chiama le "verità di ragione", nozioni semplici, aprioriche, non ulteriormente scomponibili o riducibili, relative al mondo fisico, matematico e metafisico, che ricordano le "nature semplici" di Cartesio e preparano le "forme apriori" di Kant. Dice Leibniz: "Pensando a noi, noi pensiamo all'essere, alla sostanza, al semplice e al composto, all'immateriale e a Dio stesso, pensando che quel che in noi è limitato, è invece senza limiti in lui. E questi atti riflessivi forniscono i principali oggetti dei nostri ragionamenti" (Monadologia, a cura di Y. Colombo, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1985, n. 30).

220. Leibniz ammette che il nostro intelletto trae dal di fuori di sé la conoscenza di quelle che egli chiama "verità di fatto" (che saranno poi chiamate "a posteriori"): vale a dire gli avvenimenti della storia dell'uomo e dell'universo, dei quali possiamo avere esperienza. E qui Leibniz è certamente realista. Le "verità di ragione", invece, sono per lui innate, sono per sé immanenti al pensiero, costituiscono il contenuto costitutivo dell'intelletto: da qui la sua famosa risposta all'empirismo del Locke, che si fondava sul principio aristotelico "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu": d'accordo - diceva Leibniz - nulla è nell'intelletto, all'infuori dell'intelletto stesso, intendendo per intelletto questo insieme di "verità di ragione", aprioricamente intuite mediante un semplice procedimento riflessivo.

221. "L'idée de l'absolu - così egli diceva (cit. da DFGC, vol. XI-1, col. 1013) - est en nous intérieurement comme celle de l'être. Ces absolus ne sont autre chose que les attribus de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées que Dieu est en lui-même le principe des êtres". "Je ne sais si l'homme peut se rendre parfaitement compte des idées, sinon en remontant jusqu'aux idées premières, dont il n'a plus à se rendre compte, c'est-à-dire aux attribus absolutus de Dieu" (ibid.).

g) Emanuele Kant

222. Kant è rimasto famoso per la sua confutazione dell'argomento ontologico anselmiano: eppure Kant resta anche lui, a suo modo, un ontologista, anzi si può dire che egli segna il passaggio dell'ontologismo realista di origine medievale all'ontologismo idealista moderno. Infatti la confutazione kantiana non sta nella negazione assoluta della possibilità di una coscienza apriorica dell'esistenza di Dio come costitutivamente presente alla ragione (nel che sta la sostanza dell'ontologismo, al di là delle sue varianti),

ma sta nel rifiuto dell'intenzione anselmiana di dimostrare l'esistenza di un Dio "extra animam" mediante la semplice analisi dell'"id quo maius cogitari non potest", che Kant chiama "ens realissimum". Kant infatti intende il predicato dell'esistenza in senso empirista: il giudizio esistenziale, per lui, non può essere analitico, ma è "sintetico", ossia tale per cui il predicato si aggiunge al soggetto mediante l'esercizio dell'esperienza (cf Critica della ragion pura, Ed. Laterza, Bari 1965-IX, p. 481). L'argomento ontologico non vale, perché pretende di ricavare un'esistenza extramentale da una semplice analisi del concetto di ens perfectissimum, cioè da un semplice giudizio analitico.

223. Con questo ragionamento sembra apparir chiaro che Kant non esclude ogni possibile argomentazione ontologica, ma solo un certo tipo di ontologismo: quello cioè, come ho detto, realista; ma resta sempre vero che per Kant Dio "esiste" non realmente, in una realtà esterna, spazialmente distinta dalla ragione, giacché tale realtà è solo quella empirica, e Dio non è qualcosa che cada sotto il sensu; Dio invece per Kant esiste "idealmente", ed è aprioricamente "postulato" (cioè immediatamente attinto) dalla ragion pratica, che pertanto è più importante sotto il profilo teologico, della ragione speculativa. Dio, per Kant, è oggetto della "fede razionale pura". Non è oggetto della ragione speculativa, limitata al semplice ambito dei fenomeni, e che, quando s'azzarda ad affrontare il problema teologico, non fa che invischiarsi in inestricabili contraddizioni (quella che Kant chiama la "dialettica trascendentale").

224. Le origini platoniche conferiscono all'ontologismo un'impostazione gnoseologica, e quindi teologica, dualistica: soltanto l'intelletto è funzione di verità; il sensu è confinato all'apparenza: la verità teologica, dunque, non può esser ricavata per astrazione dall'esperienza del senso, ma consiste in una pura intuizione apriorica della mente. Questo retroterra platonico traspare in Kant dalla sua preoccupazione di recuperare la ragione nella sua "purezza", libera dalla contaminazione del senso, che non dà se non delle apparenze (i "fenomeni"), anche se è vero che Kant sa dare, col giudizio sintetico a priori, uno statuto scientifico alla conoscenza sensibile (ma solo perché contiene un apriori).

225. Ma il dualismo platonico è aggravato in Kant dal l'eredità luterana, certo ammorbidita e razionalizzata dal clima illuministico, ma ancora presente, anche se non

- 77 -

certo col linguaggio truculento di Lutero ma con quello più sfumato e beneducato della filosofia classica: mi riferisco alla "fede razionale", la quale, come la "fede" luterana, rifugge dalla speculazione, considerata inutile e vana, mentre fornisce una verità teologica fondata sulla morale e si oppone all'intelletto, considerato come incapace di elevarsi alla conoscenza dell'esistenza di Dio. L'interiorismo soggettivista luterano diventa in Kant l'immanentismo idealista delle forme apriori, mentre la certezza luterana di godere della misericordia divina diventa in Kant l'idea di Dio come postulato della ragion pratica. Alla "sola fides" di Lutero Kant sostituisce la "ragion pura"; ma nell'uno come nell'altro caso resta un settore di umanità impermeabile all'istanza teologica: la ragione, che per Lutero è la "puttana del diavolo";¹ la conoscenza sensibile, irrimediabilmente racchiusa, in Kant, nell'ambito dei fenomeni.

226. Ponendo un aut-aut tra ragione e fede, Lutero sceglie la fede, per cui il suo ontologismo conserva ancora, sebbene irrigidito e violento, la tonalità religiosa propria di quello medioevale e patristico. Ma questa drastica contrapposizione lascia anche un'altra porta aperta: quella della scelta razionale, che pertanto avverrà contro la fede: Kant è già su questa strada; ma sarà il successivo idealismo ed infine l'ateismo marxista a percorrerla fino in fondo: se Dio (la fede) deve affermarsi distruggendo l'uomo (la ragione), allora Marx sarà logico nell'affermare che la salvezza dell'uomo sta nella negazione di Dio. Il fideismo porta all'ateismo, ed il disprezzo religioso per la ragione porta al disprezzo razionale per la religione. Falsa è la fede che disprezza la ragione, come falsa è la ragione che disprezza la fede.

h) Giorgio Guglielmo Federico Hegel

227. Hegel mostra chiaramente la parentela che l'ontologismo ha con l'idealismo, anche se l'ontologismo storico ama polemizzare con Hegel: ma questi non fa che portare all'estremo certe posizioni dell'ontologismo, mentre questi preferisce evitarle, per la loro evidente opposizione al dogma cristiano. Dobbiamo ricordare infatti che l'ontologismo è stato sostanzialmente un fenomeno interno alla storia della teologia cattolica, anche se poi l'ontologismo ottocentesco si è lasciato influenzare da quello ben più spinto, protestante.

228. L'ontologismo cattolico rimprovera a quello protestante (cioè all'idealismo tedesco) il suo esito panteistico, solipsistico e, alla fine, ateistico (cf M.-M. Cottier,

¹ Per questo, se in Kant esiste una "fede razionale" basata sulla ragion pratica (fede luterana nella propria salvezza), per quanto si guardi da la ragione speculativa che pretende di giungere a Dio, Kant parla luteranamente di "basato della ragione". Sarà Hegel a riva luterana la ragione speculativa, ma ancora later, "sub contraria specie". (dialectica)

L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes, Ed. Vrin, Paris, 1959); tuttavia Hegel ha ben accolto l'argomento ontologico di S. Anselmo, anche se non gli risparmia delle critiche, in quanto, secondo lui, tale argomento conserva ancora delle tracce di realismo e non abbraccia in pieno l'idealismo, come invece avrebbe dovuto fare.

229. Infatti Hegel, come si sa, porta a compimento la riduzione dell'essere al pensiero iniziata da Cartesio o, se vogliamo, porta a compimento l'immanentizzazione dell'essere nel pensiero cominciata dal filosofo francese, cosicché, per Hegel - come già per Fichte - non si dà più nessun problema di mettere il pensiero in rapporto con un'inconoscibile "cosa in sé" extramentale (d'origine kantiana), perché nulla sta fuori del pensiero e tutto è all'interno del pensiero. In questa eliminazione della "cosa in sé" Hegel dimostrerà un vigore metafisico superiore a quello di Fichte e di Schelling, perché mentre costoro sono ancora fermi al principio cartesiano dell'"io" (che in fondo è un punto di vista empirico e contingente), anche se essi avevano escogitato l'"Io trascendentale", Hegel allarga decisamente lo sguardo all'intero campo dell'essere, e rapporta quindi il pensare non tanto all'"io", quanto piuttosto all'"essere", inaugurando quindi l'ontologismo vero e proprio e peraltro nella sua massima ambizione, ossia nella sua versione idealistico-trascendentale. Un ontologista che farà seguito ad Hegel, come Rosmini, respingerà decisamente la riduzione hegeliana dell'essere al pensiero tornando al realismo, ma un realismo incompleto, in quanto l'oggetto primo dell'intelletto non è l'essere reale ma quello ideale, nella cui "luce" è visto il reale; l'essere quindi torna sì - come in Platone - ad essere "oggettivo": ma è l'oggettività dell'"idea", non del reale, in modo simile al Gioberti. La concezione rahneriana dell'essere, invece, è una via di mezzo tra quella di Hegel e quella di Rosmini: l'essere, per Rahner, è, come per Hegel, "essere pensato"; ma, nello stesso tempo, come per Rosmini, è immediatamente colto dal pensiero (Rahner parla di "esperienza"; Rosmini, di "intuizione").

230. L'assunzione dell'argomento ontologico adattato alla concezione dell'idealismo assoluto non impedisce ad Hegel di non respingere del tutto l'argomentazione aposterioristica del realismo: "Poiché l'uomo è pensante - egli dice (Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Ed. La terza, Bari 1963, p. 54-55) - né il buon senso né la filosofia si faranno mai persuadere a non elevarsi da e per mezz

zo della contemplazione empirica del mondo a Dio. Questa elevazione non ha altro fondamento che la considerazione pensante - non meramente sensibile ed animalesca - del mondo".

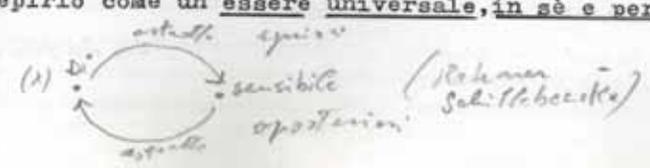
231. Inoltre, parlando dell'"ideale delle ragioni" (p.54), Hegel afferma che ciò che essa cerca è l'"unificazione del l'identità astratta, chiamata anche concetto, con l'essere" (ibid.): l'identità - potremmo dire - di pensiero ed essere, inquantochè è proprio della ragione accogliere ed assimilare totalmente a sè l'essere nella sua razionalità, fino a giungere ad identificarsi, nella conoscenza, totalmente con esso. Come si raggiunge, per Hegel, questa "unificazione"? Egli - egli risponde (ibid.) - "ammette due vie o forme: vale a dire, si può cominciare dall'essere e di là passare all'astratto del pensiero; o, per converso, il passaggio può effettuarsi dall'astratto all'essere". Ora, il primo passaggio è precisamente la prova a posteriori, mentre il secondo passaggio è l'argomento di S. Anselmo.

232. Dice Hegel del primo passaggio: "Per ciò che concerne il cominciamento dall'essere, l'essere, come l'immediato, si presenta come un essere determinato in modo infinitamente molteplice, un mondo pieno. Questo mondo può più particolarmente esser determinato come un'accolta di infinite accidentalità (nella prova cosmologica), o come un'accolta di infiniti fini (come nella prova fisico-teleologica)". Fin qui Hegel procede secondo il modello realistico classico; continuando il ragionamento, invece, egli prende una direzione, caratteristica dell'univocismo ontologista, per la quale il mondo non ha una consistenza ontologica propria, ma - come avviene anche nel pensiero indiano con la dottrina della "maya" e come si trova nel pensiero di Spinoza - il mondo è concepito come una semplice parvenza di realtà, un rivestimento "accidentale" della sostanza divina, un velo illusorio che nasconde la vera ed unica realtà che è Dio: un qualcosa, quindi, che va negato e tolto per affermare tale divina realtà o, per dirla in altro modo, il mondo è Dio stesso in quanto ci appare come qualcosa di contingente e di finito; la "prova a posteriori dell'esistenza di Dio", consiste sì allora, per Hegel, nel partire dall'esperienza del mondo, ma per "pensarlo" nella sua vera e profonda realtà, che è la stessa realtà divina: "Pensare quest'essere pieno" (=cioè il mondo, dice infatti Hegel) "significa cancellare da esso la forma delle individualità e accidentalità, e concepirlo come un essere universale, in sè e per sè ne

apost. diach. 12/10/97
 chad. 22/10/97
 opinioni
 generalitas
 materiali

va a fondo

finitizza



cessario, come attivo e determinantesi secondo fini universa
li, come un essere diverso da quel primo: come Dio".

23/III
06

233. E' solo in questi termini che Hegel ammette la pro
va aposteriori, e precisa anche che il passaggio del pensie
ro dal mondo a Dio non va inteso come un "inferenza", come
il passare da una realtà (il mondo) ad un "altra realtà (Dio):
non si tratta insomma - diremmo noi - di un'applicazione
del principio di causalità, per il quale s'inferisce l'esi
stenza della causa partendo dalla considerazione dell'ef
fetto, ma si tratta di un lavoro di esplicitazione di un
contenuto già dato all'inizio, apriori; si tratta di un'ope
razione per la quale il pensiero "trasforma" il finito nel
l'infinito, riconoscendo per infinito ciò che a tutta prima
sembrava finito: operazione caratteristica dell'ontolo
gismo il quale, come abbiamo visto, ricava la nozione di esse
re divino non dall'applicazione del principio di causali
tà all'ente empirico finito ed elevandosi all'ente infini
to (Dio) mediante l'uso di una nozione analogica dell'esse
re, ma dall'interno stesso di una nozione univoca di esse
re, intesa come dato apriorico immediato (non ricavato dal
l'esperienza), mediante la semplice sostituzione dell'attri
buto della finitezza con quello dell'infinità, in modo tale
che l'affermazione dell'infinito (Dio) non lascia sussistere
quella del finito (come avviene nella vera prova aposterio
ri realistica, in quanto sia il finito che l'infinito sono
essere in modo analogo), ma viene posta a prezzo della ne
gazione non già solo della finitezza, ma dello stesso esse
re finito.

234. Dice infatti Hegel: "Pensare il mondo empirico si
gnifica, essenzialmente, trasformare la sua forma empirica
e cangiarla in qualcosa di universale: il pensiero eserciti
insieme un'attività negativa su quel fondamento; la mate
ria percepita, quando è determinata mediante l'universalità, non resta nella sua prima forma empirica. Vien messo in
luce il contenuto interno del percepito con l'eliminazione
e la negazione dell'involucro esterno. Le prove metafisi
che dell'esistenza di Dio sono perciò interpretazioni e de
scrizioni manchevoli della elevazione dello spirito dal
mondo a Dio, perchè non esprimono, o piuttosto non mettono
in rilievo, il momento della negazione, che è in questa e
levazione; giacchè, nell'essere il mondo accidentale, è im
plicito che esso sia soltanto alcunchè di caduco, di feno
menico, e un niente in sè e per sè. Il senso dell'elevazio
ne dello spirito è che al mondo spetti bensì l'essere, ma
che questo sia soltanto apparenza: non il vero essere, non

colloca

4 U' uomo diventa Dio

2 Tenne che ponendo Dio su di una base razionale,
ne venga come conseguenza il far dipendere Dio
dalla ragione umana.

3 Nella prova a posteriori o per induzione la CONOSCENZA dell'ef-
fetto causa la conoscenza della causa; ma ciò non comporta
che è ESISTENZA dell'effetto causi e l'esistenza della causa-

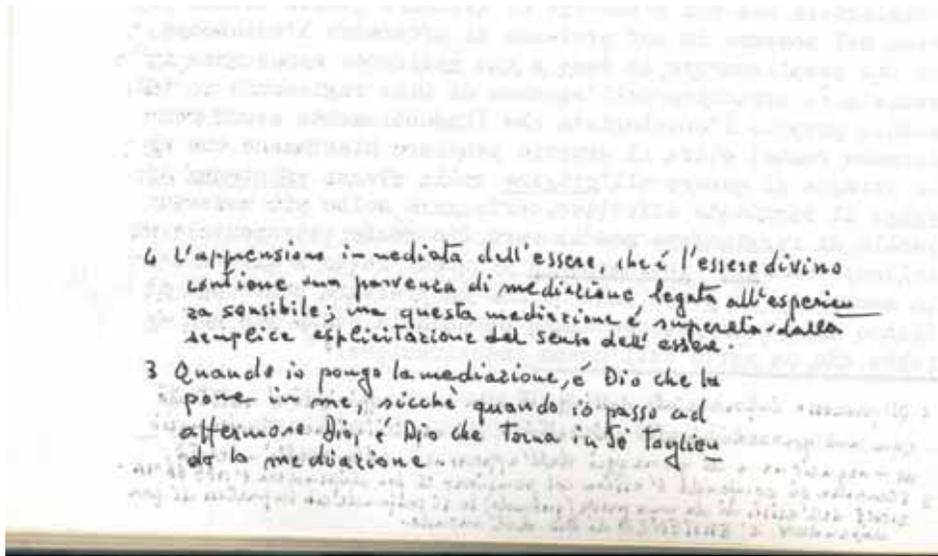
--81 --

verità assoluta; che la verità assoluta sia piuttosto di là da quell'apparenza, solo in Dio; e soltanto Dio sia il vero essere" (pp.55-56).¹

235. È interessante notare come il pensiero ontologista, se ammette una mediazione per la conoscenza dell'esistenza di Dio, tende però a svalutarla o addirittura ad annullarla, come nel timore che essa possa dare in qualche modo ombra all'assolutezza dell'esistenza di Dio: come se questa esistenza in sé incondizionata dovesse venire in qualche modo condizionata da un presupposto finito e contingente. Hegel, che vuol ammettere tanto il sapere immediato quanto quello mediato, pur di non rinunciare del tutto alla mediazione, arriverà, come vedremo, ad ammetterla all'interno della stessa essenza divina, così da concepire Dio come "mediazione con se stesso" e da salvare quindi nel contempo il sapere immediato, in quanto esclusione di una mediazione esterna a Dio e che preceda la conoscenza di Dio.

236. Dice infatti Hegel, nel prosieguo del brano citato al n. 234: "Questa elevazione" (verso Dio), "essendo trapasso e mediazione, è insieme superamento del trapasso e della mediazione, perchè ciò per mezzo di cui Dio potrebbe sembrare mediato, il mondo, è, invece, dichiarato per il nulla: solo la nullità dell'essere del mondo dà la possibilità dell'elevazione, cosicchè ciò che è come mediatore sparisce, e così, in questa mediazione stessa, è tolta la mediazione" (p.56). L'idea di una conoscenza veramente mediata di Dio ripugna all'ontologista (come all'idealista) per il fatto che, avendo la tendenza a confondere l'essere col pensiero, egli tende a concepire il processo gnoseologico della mediazione quasi fosse non un semplice segno dell'imperfezione della nostra conoscenza, ma al contrario la pretesa di influire in qualche modo sulla stessa esistenza di Dio, mentre è proprio lo ontologista che non s'accorge di avanzare questa stessa pretesa nel momento in cui pretende di affermare l'esistenza di Dio semplicemente in base a una sedicente conoscenza immediata ed apriorica dell'essenza di Dio: ragionando in tal modo, è proprio l'ontologista che (indubbiamente senza rendersene conto) eleva il proprio pensiero nientemeno che alla stregua di essere all'origine della stessa esistenza divina: il risultato effettivo, certo, sarà molto più modesto: quello di raggiungere non il vero Dio reale extramentale, ma soltanto un "dio" intramentale e quindi fatto a misura della mente che lo pensa, tale quindi da prestare purtroppo il fianco alla tesi feuerbachiana secondo la quale Dio non sarebbe che un parto dell'umana immaginazione.²

1) Il processo inferenziale dall'effetto alla causa efficiente è sostituito con un procedimento dialettico di esplicitazione - trasformazione - negazione e di passaggio dall'apparenza alla realtà - verità.
2) siccome si confonde l'essere col pensiero il far dipendere l'AFFERMAZIONE dell'esist. di da una prova (gnoseologica) lo si confonde col la pretesa di far dipendere l'ESISTENZA di Dio dal mondo.



237. Il sapere immediato è così dato, da Hegel, non dalla assoluta mancanza della mediazione, ma dal modo col quale e gli la concepisce: per lui, infatti, non è la mediazione, come dato iniziale ed immediato, che fonda o causa la conoscenza di Dio intesa come fatto successivo all'affermazione della mediazione, che resta riaffermata nel momento dell'affermazione dell'esistenza di Dio: no: questa è la visione realistica, che Hegel rifiuta, ma non totalmente, ché egli sembra anzi voler trovare un punto intermedio fra realismo ed idealismo o tra prova apriori e prova aposteriori; infatti, come si è detto, per Hegel la mediazione viene conservata, ma nello stesso tempo assorbita in Dio, secondo il caratteristico procedimento dell'Aufhebung hegeliano, che è allo stesso tempo negazione, superamento e conservazione.

238. Così la mediazione hegeliana non è qualcosa posto² dal soggetto (perché ciò, secondo Hegel, farebbe dipendere Dio dal sapere umano), ma è un qualcosa posto da Dio stesso, in quanto il concetto hegeliano della Coscienza divina implica un processo dialettico all'interno dello stesso Essere divino, per cui esso nega se stesso o si separa da sè (mediazione), per tornare in sè (atto della mediazione di Dio con se stesso)³. La vera dimostrazione dell'esistenza di Dio, dunque, per Hegel, è al contempo sapere mediato, in quanto fa perno sulla mediazione del finito; ma è anche e più essenzialmente sapere immediato (argomento ontologico), in quanto l'affermazione dell'esistenza di Dio non è causata (mediata) dall'applicazione del principio di causalità che passa dalla considerazione dell'effetto a quella della causa (prima), ma è affermazione immediata ed apriorica fondata sull'identità del "concetto" (pensiero, idea) con l'"oggetto" (essere, realtà), per la quale identità la mediazione è pura parvenza che viene negata ed è autoalienazione divina che torna nell'identità divina.⁴

239. Dice Hegel del sapere immediato: "Se dopo l'esperienza il sapere immediato è considerato per se stesso, in quanto è sapere di Dio e del divino" (ecco l'ontologismo), "una tale coscienza viene descritta universalmente come un sollevarsi⁴ sopra il sensibile e il finito, come sopra le immediate appetizioni e inclinazioni del cuore naturale, un sollevarsi, che trapassa nella fece in Dio e nel divino, e termina in essa. Cosicché questa fede è un sapere e un tener per vero immediato, e nondimeno ha per sua condizione e presupposto quel processo di mediazione" (Enc. delle sc. fil., p.77). "Il passaggio dall'idea soggettiva all'essere" (argomento ontologico), "è

¹ Erhebung. cf. il "autotrascendimento" di Rahner: non si tratta di una inferenza dall'effetto alla causa, ma di uno sviluppo accrescitivo della coscienza dell'essere per intima energia, sì da passare dal finito all'infinito. Così lo spirito umano GIUNGE a Dio e DIVENTA Dio. cf. la "realizzazione" di Brahman.
² Il setzen hegeliano: un porre logico che è anche ontologico.

4 Solo che per Hegel questa determinazione non è trascendentale-
astratta, ma è storico-concreta: il finito dell'esperienza
sensibile (è l'Universale Concreto). Dio è Dio-Incarnato-

3 L'essere divino originariamente percepito non è astratto
(Anselmo, Rosmini), ma è unito al concreto finito, perché
è Divinità. Storicamente questo vuol dire precisamente che la
mediatione non è prima e fuori dell'Essere, ma al suo in-
terno, sicché l'Essere è fin dall'inizio colto in sé, in
(concreto) e razionale (astratto).

ciò che, per il punto di vista del sapere immediato, costituisce l'interesse principale, e viene essenzialmente affermato come una connessione originaria e priva di mediazione. Agunto senz'alcun riguardo a connessioni che sembrano empiriche, proprio questo punto centrale mostra già in esso la mediazione; e la mostra nella sua determinazione, che è la vera: non già come mediazione con e per mezzo di un qualche cosa di estrinseco" (come avviene nelle prove aposteriori realistiche), "ma come realizzante sè in se stessa" (ibid.).²

240. La vera immediatezza, per Hegel, è quella che comporta la mediazione - così in certo modo egli introduce l'aposteriori nell'argomento ontologico -; ma per converso la vera mediazione è quella che si fonda sull'immediatezza, non però - egli dice - su di un'immediatezza vuota, indeterminata ed astratta - questo, secondo lui, sarebbe il difetto dell'argomento ontologico, soprattutto nella sua versione ingenuamente idealistica di Jacobi -; ma sull'immediatezza unita alla mediazione, sull'astratto unito al concreto, sul "concetto" unito all'"oggetto": "il principio del sapere immediato - dice Hegel (ibid., p.78) - vuole, a ragione, non già la immediatezza indeterminata e vuota, l'essere astratto o la pura identità per sè, ma l'unità dell'idea con l'essere": passaggio sì dall'ideale al reale (argomento anselmiano), ma dove il reale si rivela come ideale, e l'ideale si rivela come reale, per cui resta la mediazione del reale (finito), ma anche l'immediatezza dell'idea (infinito, Dio). Un "passare" non statico e fisso, com'è in Anselmo, ma in movimento, quello che è appunto il famoso movimento "dialettico" hegeliano.³

241. Il sapere immediato di Dio, per Hegel, deve comportare una mediazione, cioè un qualcosa di determinato e di reale, per non rischiare un concetto di Dio assolutamente vuoto, e quindi insufficiente, e per impedire il rischio dell'idolatria, per la quale il vuoto assoluto viene riempito con contenuti arbitrari. È interessante notare qui come Hegel si avvicini alla concezione bonaventuriana della conoscenza mediata ma vuota di Dio o a quella tomista, che abbiamo visto nella lezione precedente, della conoscenza di Dio potenzialmente implicita. Anche Hegel dice che non basta affermare un "assoluto" perchè questo sia Dio: occorre che questo assoluto sia prudentemente e saggiamente determinato.⁴

242. L'immediatezza isolata dalla mediazione conduce, secondo Hegel, a falsificare l'idea di Dio, cioè a concepire Dio come "finito" o come pura e vuota indeterminatezza. Occorre

1 la mediazione aposteriori realista si rivela ideale, mentre
2 l'ideale trapassa nel reale.

3 la mediazione non è un mondo esterno a Dio inizialmente da me percepito, ma si trova già originariamente a priori ALL'INTELLETTUALE
Non dal concetto dell'essere, che è l'essere divino, sicché essa si realizza
superata non perchè passiamo ad ALTRO essere (divino), ma perchè è l'essere apriori.

reale - ideale
unità di part. - unità
finito - infinito
concreto - astratto

allora la mediazione; ma non una mediazione che preceda Dio e lo raggiunga come "dall'esterno", ma una mediazione che è Dio stesso a fornire al sapere che lo conosce, perchè è immanente a Dio stesso: "Dio - dice infatti Hegel (ibid., p.81) - non può chiamarsi spirito, se non in quanto si sa, median-
dosi in sé con se stesso. Solo così è concreto, vivente, spi-
rito: il sapere di Dio come spirito contiene appunto per
questo la mediazione in sé". Senza questa mediazione, l'im-
mediatezza divina - continua Hegel - è "del tutto astratta, Schelling
è indifferente verso ogni contenuto; e appunto perciò è ca-
pace di ogni contenuto, e può sanzionare tanto il contenu-
to superstizioso e immorale, quanto l'opposto". Il "discer-
nimento" necessario per distinguere, secondo Hegel, il vero
dal falso dio è "un sapere che contiene la mediazione". Ma
il contenuto di questo sapere non dev'essere "mediato con
un altro", cioè non deve trattarsi di una mediazione ester-
na a Dio che pretenda in qualche modo di "fondarlo", ma
"si media con se stesso, ed è così tutto in uno, mediazione
e relazione immediata con se stesso": questo, per Hegel, è
il vero Dio, raggiungibile solo da una mediazione intesa in
questo senso.¹

243. In tal modo Hegel pensa di concludere dicendo che
la vera via per raggiungere il Dio vero, il Dio Spirito e
Coscienza, è quella di evitare di separare tra loro im-
mediatezza e mediazione, astratto e concreto, "concetto" ed
"oggetto". Non esiste, egli dice (ibid.), nè "un sapere ^{immediato} senza
mediazione", nè un sapere puramente mediato, un pensiero,
cioè, che "proceda soltanto con determinazioni, finite e con-
dizionate": il primo infatti ci può dar solo un assoluto
astratto, che può esser riempito in maniera arbitraria e
quindi falsa; il secondo ci dà solo il concreto, senza riu-
scir mai ad elevarsi fino all'assoluto. Il vero "sapere
di Dio", per Hegel, non procede "nè con unilaterale media-
zione, nè con immediatezza unilaterale", ma solo nella sin-
tesi di mediazione ed immediatezza così come la siamo ve-
nuti esponendo fin qui.

244. Lo Hegel ha indubbia stima dell'argomento ontolo-
gico anselmiano: lo fa capire chiaramente citando lo stes-
so autore (cf per es., nell'Enciclopedia delle scienze fi-
losofiche in compendio: pp. 58, 72, 82, 83, 84, 169; Logica, Ed.
Laterza, Bari 1984: pp. 493-495; 538-542; 801-804); tuttavia, co-
me si è detto all'inizio, gli rimprovera il residuo di rea-
lismo che in esso si trova e ne estende il metodo (passag-
gio dall'ideale al reale) a tutta la conoscenza della real-
tà, mentre Anselmo, come si sa, lo aveva limitato alla sola

¹ Un Assoluto che ha una mediazione fuori di sé non è più Asso-
luto e non è neanche Spirito, il quale media se stesso. Inol-
tre è un Assoluto puramente astratto, privo del momento del-
la concretezza. Dio non è Dio senza il mondo -
e questa automediazione è Cristo!

conoscenza di Dio, mantenendo il realismo per quanto concerne la conoscenza di tutto il resto.

245. Hegel rimprovera dunque ad Anselmo di concepire la mediazione sì come pensiero (e fin qui le cose per Hegel andrebbero bene), ma solo come pensiero "soggettivo", ossia, nel linguaggio hegeliano, prodotto del soggetto empirico, staccato dallo stesso essere divino che si tratta di dimostrare; in secondo luogo - e questa è una conseguenza - l'argomento anselmiano, in quanto ancora realista, non riconosce che "il movimento mediativo è nell'essenza stessa" (divina) "né sa come vi è" (Logica, p.540).

246. Viceversa, secondo Hegel, l'affermazione dell'esistenza di Dio, deve basarsi certo su di un "fondamento"; tuttavia non dev'essere "un fondamento oggettivo dell'esserci di Dio, perchè questo esserci è in sé e per se stesso": cioè Dio non ha bisogno di essere "fondato" da nessuno, perchè è Lui il fondamento di tutto il resto; deve trattarsi, invece, soltanto di "un fondamento per la conoscenza". Hegel riconosce che questo fondamento può venir "desunto dall'accidentalità o contingenza del mondo" - e in ciò si avvicina alla dimostrazione aposteriori; tuttavia, egli sente il bisogno - come abbiamo già visto - di negare questo fondamento, altrimenti, secondo lui, c'è il rischio che "l'essenza assoluta sorga in questo modo dall'infondato": il che è evidentemente assurdo; per questo Hegel continua dicendo: "il fondamento toglie via se stesso, epperò sparisce anche l'apparenza di quel rapporto" (cioè del fatto che il mondo "fonda" Dio), "che era stato prestato a Dio, di essere un che fondato in un altro". In tal modo Hegel raggiunge Anselmo, per il quale la mente può venire a trovarsi immediatamente di fronte a Dio, senza passare per il mondo. A questo punto Hegel riconosce ad Anselmo d'aver saputo riconoscere la vera operazione mediatrice, e cioè l'eliminazione del mondo, che assicura così il sapere immediato, che abbiamo visto sopra: "questa mediazione è pertanto la vera". Anselmo, però, secondo Hegel, non ha saputo riconoscerla pienamente nella sua verità; e vengono le obiezioni di cui sopra.

247. Secondo Hegel in Anselmo la mediazione (il concetto di Dio) resta ancora "esterna", in quanto Anselmo, da buon cristiano, distingue evidentemente realmente il concetto umano dalla realtà divina; per Hegel, invece, per il quale vale il principio generale dell'identità del pensiero con l'essere, questa mediazione umana, in quanto finita, è incapace di sollevarsi all'infinità di Dio. Solo la "sintesi di finito

1 Anche qui confusione tra fondamento ontologico e fondamento logico: Dio certo non ha fondamento ONTOLOGICO; Tuttavia l'AFFERMAZIONE dell'esistenza di Dio necessita IN NOI di un fondamento LOGICO, che è la mediazione del mondo: "per en quae facta sunt".

2 Hegel avverte l'istanza della distinzione, ma il suo panteismo gli impedisce di soddisfarla.

ed infinito" consente, secondo Hegel, al pensiero umano finito di innalzarsi verso il Dio infinito, e quindi di provare efficacemente l'esistenza di Dio.

248. Hegel concepisce il rapporto tra finito ed infinito, o tra pensiero ed essere non in maniera analogica, come fa il realismo, ma in forma dialettica, mediante la negazione, ritenendo di esser lui e non il realismo ad assicurare unità e rapporto tra i due termini, mentre accusa il realismo di separarli e contrapporli, senza rendersi conto che è proprio la sua dialettica che porta a questo infausto risultato. Egli così rivolge questa critica sia ad Anselmo, in quanto rimane realista e sia, a maggior titolo, ai critici realisti di S. Anselmo. Dice egli infatti: "Il difetto nell'argomentazione di Anselmo - difetto che del resto è partecipato da Cartesio e da Spinoza, nonché dal principio del sapere immediato" (cioè puramente immediato, come lo intende Jacobi, non è già il passaggio dal pensiero all'essere, sul quale Hegel è d'accordo, ma) "è che questa unità" (ossia l'unità divina), "la quale è enunciata come il perfettissimo, o anche soggettivamente come il vero sapere, viene presupposta, vale a dire è presa solo come unità in sè" (cioè a dire come esistente a sè, non dialetticamente unita al concetto). "A questa unità, che perciò è astratta, vien contrapposta" (dai critici di Anselmo) "la diversità delle due determinazioni" (vale a dire del concetto e dell'essere), "come è accaduto da un pezzo contro Anselmo, cioè in effetti la rappresentazione e l'esistenza del finito" (cioè del concetto umano di Dio) "vien contrapposta all'infinito" (cioè all'esistenza reale di Dio), "perchè, com'è stato notato, il finito è una cosiffatta oggettività, che non è adeguata al fine della sua essenza e concetto" (cioè a Dio), "ed è diversa da esso; o è una rappresentazione, un qualcosa di soggettivo, che non involge l'esistenza" (di ciò che concepisce).

249. Dopodichè Hegel prende le difese di Anselmo dal punto di vista univocista-panteista tipicamente hegeliano, e dice: "Questa obiezione ed opposizione si toglie solo col mostrare che il finito è un non vero; che queste determinazioni" (cioè il finito e l'infinito, il pensiero e l'essere presi come realmente distinti) "sono per sè unilaterali e nulle; e che l'identità, per conseguenza, è quella nella quale esse stesse trapassano e in cui sono riconciliate" (Enc. delle sc. fil., p.170). Notare quel "trapassano", che è allusione al fatto che l'identità hegeliana di essere e pensiero non è pura e semplice identità, non è identità fissa e statica, ma è identità in movimento, perchè la distinzione tra essere ^{e pensiero} non è totalmente abolita, anzi è "conservata" dal processo ca-

- 3 Se ho il concetto dell'essere, vuol dire che ho conosciuto l'essere reale; quindi è inutile concludere dall'ideale sul reale. Se ho il concetto del reale, ciò avviene perché l'ho ricavato dal reale, per cui non ho bisogno di concludere che il reale esiste. Il reale, se è reale, esiste di per sé.
- 2 Bisogna invece dire: nel concetto dell'essere c'è solo e assolutamente essere. Ma esiste un ente che sia solo essere? Inoltre, propriamente, non si può dire che l'essere è, ma che l'ente è, così come non si può dire che il cosmo è cosmo, ma che il cosmologo è cosmo. (A meno che

- 87 -

ratteristico dell'Aufhebung, che è, come si è detto, negazione-affermazione, e superamento-innalzamento, simile, come è stato notato, al "collere" latino. L'identità hegeliana, propriamente, è un "passare" dal pensiero all'essere, un passaggio dalla differenza all'identità, che mantiene, alternando differenza a identità, sia l'una che l'altra istituendo un essere che è divenire ed un divenire che è essere. La differenza separa opponendo; l'identità confonde conciliando: ecco perchè Hegel parla poi di "conciliazione".

250. Questa "difesa" di Anselmo fatta da Hegel non è che l'applicazione che Hegel fa del suo principio fondamentale dell'identità del pensiero con l'essere sulla base della concezione parmenideo-univocista dell'essere, secondo la quale il finito non è che apparenza; siccome però l'ontologia hegeliana assume anche l'evoluzionismo eracliteo, ecco che allora quest'"apparenza", questo divenire del finito si rivela nel contempo come realtà assoluta, come Dio, che "nega" il finito, in quanto lo trascende, ma nel contempo lo afferma e lo conserva in sé, in quanto Dio è sostanza o essenza del finito inteso come accidente e fenomeno di questa sostanza. Dice Hegel: "Potrebbe sembrare che il passaggio del concetto nell'oggettività sia altra cosa che non il passaggio dal concetto di Dio al suo esistere; ma occorre da un lato notare che il contenuto determinato, Dio, non fa alcuna differenza nell'andamento logico, e che la prova ontologica non è che la applicazione di questo andamento logico a quel particolare contenuto" (Logica, p. 802).¹

1) Antonio Rosmini

251. L'ontologismo rosminiano appare immediatamente in un principio metafisicamente così spinto, che avrebbe trovato d'accordo anche Hegel, al quale tuttavia Rosmini rivolge severissime critiche. Dice infatti Rosmini: "Io posso dire benissimo: nel concetto dell'essere c'è l'essere; dunque l'essere è". In questo argomento, io non aggiungo nulla di novo ad arbitrio nella conclusione, ma con un giudizio perfettamente analitico, conchiudo quello stesso che è nelle premesse; chè, il dire è, equivale a dire, è essere, ed ho già detto che l'essere è nel suo concetto: il che equivale a dire che la essenza dell'essere è di essere" (Teosofia, Ed. Roma 1938, vol. I, p. 211).²

252. Con questo principio Rosmini deduce (come Hegel) la esistenza dell'essere dal concetto dell'essere, per concludere con un'affermazione - "l'essere esiste" (cf p. 216) - che

Il finito scompare nell'infinito; ma nel contempo l'infinito è la sostanza del finito, nel passare dialettico dall'uno all'altro e viceversa: è questo l'"andamento logico" della logica panlogicista-storicista hegeliana. Tutto e non solo la prova di Dio è un "passare dal concetto all'oggettività" (= reale), e viceversa -

Rosmini giudica "analitica", ma che in realtà è tautologica, giacchè cos'è qui il soggetto "essere"? L'esistente, ciò che esiste: sarebbe allora come dire: "L'esistente esiste": una proposizione inutile, perchè non aggiunge nulla a ciò che è già esplicitamente detto nel soggetto.

253. Quanto poi al valore della deduzione per la quale Rosmini ricava l'affermazione dell'esistenza dell'essere dal concetto dell'essere, si deve dire invece che non è vero che - come egli dichiara - non si aggiunge "nulla di novo ad arbitrio nella conclusione": l'arbitrio, e anche grave, invece c'è, ed è dato proprio dal vizio caratteristico dello ontologismo (che qui possiamo accomunare all'idealismo hegeliano) di trarre l'essere dal pensiero, cosa assolutamente impossibile alla mente umana e possibile solo alla Mente divina. Per l'essere umano, essere composto di anima e corpo - non puro spirito e tanto meno Spirito assoluto creatore - la conoscenza intellettuale dell'essere è tratta dall'umile esperienza sensibile delle cose materiali esterne: dalla quiditas rei materialis, come dice l'Aquinate. Noi quindi non ricaviamo l'affermazione dell'esistenza dell'essere da un supposto apriorico concetto dell'essere (l'"essere iniziale" rosminiano, del quale abbiamo parlato al n.126), ma al contrario, è dall'esperienza dell'essere esistente, concreto ed extramentale (frutto del pensiero divino), che noi possiamo ricavare il concetto dell'essere.

254. Altro difetto dell'essere iniziale di Rosmini è la sua "necessità", per la quale egli sembra confondere la necessità dell'essere che noi pensiamo con la necessità che noi, quando pensiamo, pensiamo all'essere. È indubbiamente vero, come dice Rosmini, che l'essere è "l'oggetto necessario del pensiero" (La vita di A. Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità (G.B. Pagani), Ed. UTET, Torino 1897, vol. I, p. 90), nel senso che quando pensiamo non possiamo non pensare a qualcosa che concepiamo sotto la formalità dello essere, anche quando pensiamo agli enti di ragione o alla stesso nulla, il quale, come dicono gli scolastici, viene concepito "ad instar entis". Ma un conto è la necessità legata al pensare e un conto è la necessità dell'ente al quale pensiamo. Ora, da questo punto di vista, bisogna dire - ci dispiace per Rosmini - che il suo "essere iniziale necessario", immediatamente ed aprioricamente intuito dal pensiero, senza passare dall'esperienza, è pura invenzione del Rosmini, con la quale egli ha ingannato se stesso (s'intende in buona fede) prima di ingannare i suoi seguaci.

255. Si può indubbiamente dire, con S. Tommaso, che l'essere
1 L'esistenza del reale è un dato evidente immediato; non è possibile né necessario dedurla, senza cadere in un circolo vizioso (colgo il reale: dunque il reale esiste). È appunto contattando il reale che so che il reale esiste mediante il concetto del reale.

- 89 -

(sarebbe meglio dire: l'ente) è il primo e necessario oggetto del pensiero, non però che tale oggetto sia - come invece equivoca Rosmini - l'essere necessario; al contrario, come si è detto, si tratta dell'essere contingente: la realtà delle cose materiali, che cadono sotto l'esperienza quotidiana: in esse si cela indubbiamente il mistero dell'essere, quell'essere comune ed universale (ens in communi), che viene concettualizzato nella sua analogicità dalla metafisica, la quale, pur cogliendo l'essere nella sua universalità, non prescinde totalmente dalle determinazioni, che restano implicite, e tra queste vi è la necessità ma anche la contingenza, che restano implicitamente compresenti nel concetto metafisico dell'essere. Tale concetto pertanto dev'essere ben distinto da quello di "essere necessario", che vien raggiunto solo attraverso la mediazione del contingente e che, nella perfezione della sua ragione formale, è lo stesso essere divino. Per questo, il parlare, come fa Rosmini, di intuito apriorico dell'essere necessario, è come ammettere l'intuito immediato dell'essere divino, il che è precisamente l'errore dell'ontologismo.

256. Indubbiamente Rosmini ha sentore di questo rischio e, come si suol dire, "mette le mani avanti", avvertendo a più riprese che il suo "essere iniziale" o "ideale" non è l'essere divino, rendendosi ben conto che ciò sarebbe panteismo, e più di una volta Rosmini si scaglia contro questo grave errore filosofico; tuttavia il suo modo di esprimersi non toglie del tutto gli equivoci. Caratteristico, a tal riguardo, è il suo concetto di "appartenenza", per il quale "l'essere intuito dall'uomo deve necessariamente essere qualche cosa" (un'"appartenenza", come dice in altri luoghi) "d'un ente necessario ed eterno, causa creante, determinante e finiente di tutti gli esseri contingenti: e questo è Dio" (Teosofia, op. cit., p. 214). Esprimersi in tal modo non dà forse l'impressione che questo "essere intuito" sia come - spinozianamente - un "accidente" della "sostanza" divina? E' vero che si dice che la creatura "appartiene" al "creatore", non tuttavia come una proprietà o attributo dell'essere divino, ma in rapporto al fatto che l'essere divino è causa provvidente dell'essere creato, "intuito" dall'uomo. Ora Rosmini non pare specificare mai che questa "appartenenza" sarebbe accettabile in tal senso, ma si esprime in modo da favorire un'interpretazione spinozistica.

257. Ma il Rosmini non si trova facilitato nell'usare la categoria della causalità, per il suo "essere iniziale" non è un dato reale e determinato, ma al contrario si tratta di un

ideale e di^{una} indeterminato, anche se egli sembra concepirlo come un dono di Dio fatto all'uomo: è, secondo lui, effetto della cosiddetta "astrazione teosofica", che sarebbe un atto col quale Dio, "astraendo" dalla propria soggettività reale, infonde nella mente umana, al momento della nascita, questa "idea dell'essere" che Dio donerebbe all'uomo come "luce" e "forma" dell'intelletto, prima dell'esercizio dell'esperienza.

258. Rosmini vuol prendere le distanze dall'ontologismo moderato di S. Anselmo e S. Bonaventura, per i quali, come abbiamo visto, l'affermazione dell'esistenza di Dio è per se evidente, pur volendo egli parlare di "dimostrazione a priori": ma questa, secondo Rosmini, è un'altra cosa. Dice egli in fatti: "Secondo la maniera propria di favellare, che noi costantemente seguiamo, la proposizione: 'Dio esiste' si dee dire dimostrabile a priori, ma non per se nota, perchè ha bisogno di un'altra proposizione precedente nella mente nostra, dalla quale e colla quale si argomenta; benchè non abbia bisogno di esser dedotta a posteriori dalle notizie ricevute da' sensi esterni" (Teosofia, p. 217).

259. La proposizione per se nota dalla quale Rosmini ricava l'affermazione dell'esistenza di Dio, è quella che egli ricava dalla sua "intuizione dell'essere", vale a dire: "l'essere indeterminato necessariamente esiste" (ibid., p. 216): se tuttavia la conoscenza dell'esistenza di Dio si ricava semplicemente - come fa Rosmini - da un'esplicitazione di ciò che questo concetto implicitamente contiene, è difficile comprendere come l'affermazione "a priori" non sia sostanzialmente una proposizione "per se nota": l'esplicitazione non è una vera deduzione; per cui ciò che non è dedotto è per se noto: tertium non datur.

j) Vincenzo Gioberti

260. Gioberti è colui, come ho già detto, al quale dobbiamo il termine "ontologismo", da lui stesso coniato, allorchè intende definire la propria posizione filosofica, in polemica sia con il sensismo inglese che con l'idealismo tedesco (ed anche con Rosmini!), che egli accusa di soggettivismo, e che chiama genericamente col nome di psicologismo. "Definisco lo psicologismo - egli dice (Introduzione allo studio della filosofia, Ed. Bonamici, Losanna 1846, vol. II, p. 62) - un sistema che deduce l'intelligibile dal sensibile, e l'ontologia dalla psicologia. Chiamerò ontologismo il sistema contrario, che insegna ed esprime a capello il cammino opportuno a chi vuol rettamente filosofare".

- 92 -

lore e la sua logica certezza dai fenomeni psicologici. E' assurdo fondare sui fatti le idee, perchè questo è tutt'uno che trasformare le idee in fatti; laddove il fatto medesimo non si può ammettere, nè pensare, senza il concorso del lume ideale. Questa inversione dell'ordine legittimo non è meno contraddittoria nel campo dello scibile, che nel giro del reale, perchè il reale e lo scibile si rispondono perfettamente" (op.cit., p.122).

265. Ciò porta naturalmente a credere (tesi caratteristica dell'ontologismo) che non è la conoscenza delle cose a precedere la conoscenza di Dio, ma al contrario è questa che precede quella: "E' manifesto - dice Gioberti (op.cit., p.187) - che la cognizione del contingente presuppone quella del necessario, e che all'incontro la notizia del necessario può stare senza quella del contingente. Di che seguita che l'idea dell'ente necessario" (=Dio) "precede, e che l'intuito ci rivela le cose esistenti, cioè dotate di contingenza, in quanto vengono prodotte dall'Ente con forme al tenore del processo ontologico".

266. Il punto di vista ontologista riceve così sistemazione in Gioberti nella teoria del "Primo psicologico e del Primo ontologico": "La prima idea e la prima cosa sono quelle da cui tutte le altre idee nell'ordine dello scibile, e tutte le altre cose nell'ordine del reale, in qualche guisa dipendono. ... Io chiamo Primo psicologico la prima idea, e Primo ontologico la prima cosa, ma siccome la prima idea e la prima cosa, al parer mio s'immedesimano tra loro, e perciò i due primi ne fanno uno solo, io dò a questo principio assoluto il nome di Primo filosofico, e lo considero come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile" (op.cit., p.138): siccome Dio sta all'inizio di tutte le cose, allora Gioberti (e con lui la grande schiera degli ontologisti-idealisti) vuol cominciare anche lui la conoscenza da Dio (=la "prima cosa"), e da Dio passare alle cose.

267. Commenta giustamente questa dottrina del Gioberti il Padre Mariano Cordovani: "Essa contiene un errore logico radicale, quando pretende che l'ordine delle cose e l'ordine del conoscere debbano coincidere necessariamente, di fronte alla più evidente esperienza psicologica che dimostra come quel processo sia veramente inverso. La causa prima è l'oggetto ultimo e massimo dell'intelligenza" (Il Rivelatore, Ed. Studium, Roma 1945, p.111): essa scopre alla fine del suo cammino ciò che nell'ordine delle cose

- 93 -

sta all'inizio, cioè Dio; sicché ciò che è primo nel nostro processo conoscitivo - la cosa sensibile-materiale - sta assiologicamente all'ultimo posto nell'ordine della realtà.

268. "Ed errore teologico anche più grave - continua il P.Cordovani (ibid.) - è quell'intuito naturale di Dio stesso, che porta immediatamente alla confusione dell'ordine naturale col soprannaturale, all'uso di un linguaggio razionalistico, che presta oggi il fianco ai tentativi del neo-idealismo italiano che vuol fare del Gioberti uno dei suoi precursori". Se non fosse per la supina ammirazione che oggi in Italia c'è per il pensiero tedesco e la svalutazione della nostra tradizione filosofica nazionale, indubbiamente anche i seguaci del trascendentalismo rahneriano troverebbero nel Gioberti un loro paladino e precursore, anche - riteniamo - per la dottrina che segue, quella del duplice "intuito", curiosamente simile alla distinzione rahneriana fra "esperienza trascendentale atematica" ed "espressione categoriale".

269. L'atto conoscitivo, infatti, per Gioberti, comporta due fasi: una, iniziale, il cui oggetto è il "Primo filosofico": il "primo intuito", che è "comune da natura a ogni uomo, ma la perizia opportuna per farlo riverberare pienamente e distintamente nella riflessione" ("secondo intuito") "è rara e concessa a pochissimi" (op.cit., p.131). "Nel primo intuito la cognizione è vaga, indeterminata, confusa, si disperge, si sparpaglia in varie parti, senza che lo spirito possa fermarla, appropriarsela veramente, ed averne distinta coscienza" (è "inconcettualizzabile", dicono i moderni trascendentalisti). "L'Idea in tale stato di cognizione assorbe e domina lo spirito, anziché questo abbia virtù di apprendere e incorporarsi l'Idea signoreggiante. L'intuito secondario, cioè la riflessione" (la "categorizzazione" dei trascendentalisti) "chiarifica l'Idea, determinandola, e la determina, unificandola, cioè comunicandole quell'unità finita, che è propria non già di essa Idea, ma dello spirito creato" (o, come dicono i trascendentalisti, "delle particolari condizioni storico-culturali", che, categorizzandolo, relativizza il contenuto dell'"Idea", che è, per loro, l'"esperienza trascendentale") (op.cit., pp.12-13). In tal modo, per Gioberti, come per i trascendentalisti, l'espressione verbale è l'esplicazione di un fatto conoscitivo primitivo in sé ineffabile, per cui, per usare le parole del Gioberti, la filosofia viene ad essere "l'esplicazione successiva della prima notizia ideale" (op.cit., p.12), che attinge Dio immediatamente al di là del concetto.

1. 4. l' "inconscio" di Schelling.

27. IV. 06

- 4 Per Hegel il momento del realismo è il punto di partenza della dialettica dello Spirito, anche se si pone sul piano dello scoperto e apparente, per cui il vero realismo per Hegel è l'idealismo.
- 3 L'esperienza dell'essere identico al pensiero implicitamente contenente Dio e l'essere umano.
- 5 Il piano categoriale sembra corrispondere al realismo. Tuttavia via per R. non è il categoriale che conduce al trascendente (come nel realismo e ancora in Hegel), ma è il trascendentale che si concretizza nel categoriale, il quale, per R., più che "apparenza" è "relatività" e "storicità".

k) Karl Rahner

270. Abbiamo già presentato nei numeri precedenti (dal 149 al 158) il modo col quale Rahner concepisce l'ascesa conoscitiva dello spirito umano verso Dio, ed abbiamo visto come egli intenda questo "movimento di trascendenza" sulla base di una "conoscenza previa", "apriorica" ed "atematica" - che egli chiama "esperienza trascendentale" - dell'"orizzonte" stesso della trascendenza, che è ad un tempo Dio e l'orizzonte ultimo cui può giungere la trascendenza umana, cioè, in fin dei conti, la possibilità di sviluppo dell'uomo.

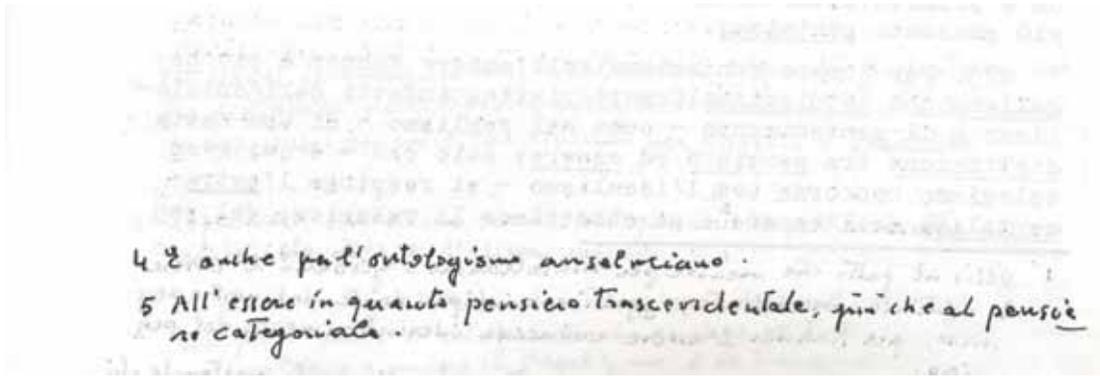
271. Abbiamo visto come per Rahner la concettualizzazione o, come egli dice, la "categorizzazione", non ha nulla a che vedere con questo moto dello spirito di autotrascendenza, moto che, come s'è detto, è "atematico", cioè non concettuale o "preconcettuale"; la concettualizzazione viene solo successivamente, per esprimere o interpretare, in modo sempre relativo, storicamente determinato e misto ad errore, questa esperienza "originaria" ed in sé ineffabile di Dio, dell'essere¹ e del sè ad un tempo. Tale posizione di Rahner lo avvicina moltissimo all'ontologismo, particolarmente quello di Malebranche e di Gioberti, con la differenza che mentre Rahner parla di "esperienza", Malebranche parla di "visione" e Gioberti (come Rosmini) di "intuito" (diremmo oggi: "intuizione").¹

272. Quanto alla concezione dell'essere, Rahner, senza abbandonare del tutto la sua posizione "empiriotrascendentale" si avvicina molto all'idealismo hegeliano, con la sua caratteristica identificazione di essere e di pensiero, e di rei anzi che va al di là, cadendo in una sorta di idealismo totale ed ingenuo, che persino Hegel respinge, dato che questi, come abbiamo visto, non respinge affatto l'opposizione-differenza tra essere e pensiero, ma anzi l'intende come momento essenziale del divenire dialettico; mentre Rahner, che ignora quasi completamente la dialettica hegeliana (come tutta la cultura d'oggi, all'infuori dei marxisti di stretta osservanza), parlando, come vedremo, di questa "unità" fra essere e pensiero, non si premura affatto di precisare eventuali differenze o dissonanze, cadendo in una concezione così grossolana e primitiva, che ricorda quella di Parmenide, e quindi del più smaccato panteismo.

273. Per questa concezione dell'essere Rahner è più hegeliano che ontologista. Caratteristica infatti dell'ontologismo è il mantenimento - come nel realismo - di una netta distinzione tra pensiero ed essere; solo che - e qui l'ontologismo concorda con l'idealismo - si respinge l'extramentalità dell'essere² e si concepisce la relazione del pen

¹ Oltretutto al fatto che mentre per Malebranche o Gioberti l'essere è distinto, precedente, oggettivo e indipendente dal nostro pensiero, per Rahner l'essere coincide idealisticamente col pensiero.

² Su questa posizione è anche Adriano Bausola, il quale pretende di ammettere un essere "distinto" dal pensiero ma insieme "immanente" al pensiero -



4 È anche part'ontologismo anselmiano.

5 All'essere in quanto pensiero trascendentale, più che al pensiero categoriale.

- 95 -

siero con l'essere come indissociabile e costitutiva del sog
getto, che è inteso come cosciente in atto e non in potenza
(cf Rosmini, Manferdini, Malaguti; ma si potrebbe pensare anche
ad Husserl), rendendo così difficile la spiegazione dell'esi
stenza dell'errore (che è precisamente separazione del pen-
siero dall'essere).

274. L'essere, per l'ontologismo come per il realismo, è
oggetto necessario del pensiero; mentre però per il realismo
si tratta dell'essere extramentale (e solo successivamente,
nella coscienza, di essere intramentale: esse intentionale
o rationis), per l'ontologismo l'essere è sempre e comunque
all'interno della coscienza (cf l'"essere di coscienza" di
Moretti-Costanzi). Ora Rahner non parla mai di essere extra-
mentale, anche se non lo nega espressamente; il fatto tutta-
via, come vedremo, che egli riconda l'essere al pensiero ed
allo spirito-coscienza lascia intendere che egli implicita-
mente non lo riconosce.

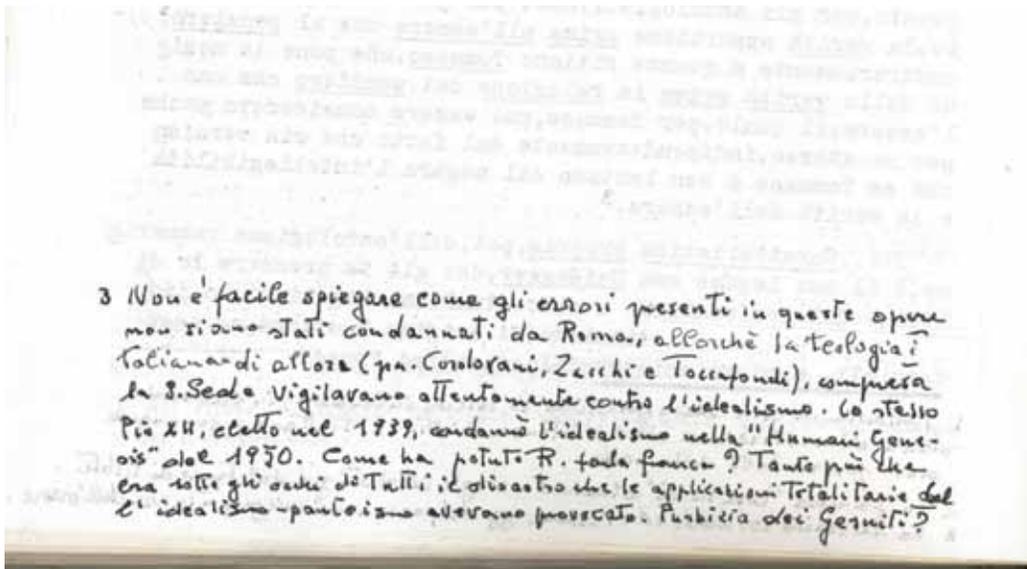
275. L'essere rahneriano, come quello degli ontologisti,
di Husserl e di Heidegger, è un "essere fenomenologico": ciò
è l'essere non è considerato in se stesso e per se stesso¹
(l'essere in quanto essere di Aristotele e S. Tommaso), ma è
visto come "essere-che-si-manifesta" (allo spirito, alla co-
scienza, all'uomo); è visto come "fenomeno", certo nel senso mi-
gliore, non come parvenza (Schein), che può essere ingannevo-
le, ma come apparizione, presenza, manifestazione, rivelazio-
ne (Erscheinung), evidentemente di ciò che è, della verità. Ma
è sempre considerato in relazione al soggetto conoscente,
nel quale e per il quale l'essere esiste e si rivela. L'es-
sere viene quindi identificato con ciò che in linguaggio
tomista si chiama la "verità ontologica"; non c'è dunque,
come in Tommaso, un primato dell'essere sul vero, ma l'esse-
re si identifica puramente e semplicemente col vero. Per
questo, per gli ontologisti, come per gli altri che ho cita-
to, la verità appartiene prima all'essere che al pensiero²;
contrariamente a quanto ritiene Tommaso, che pone la nozio-
ne della verità prima in relazione col pensiero che con
l'essere, il quale, per Tommaso, può essere considerato anche
per se stesso, indipendentemente dal fatto che sia vero; an-
che se Tommaso è ben lontano dal negare l'intellegibilità
e la verità dell'essere.³

276. Caratteristica propria, poi, dell'ontologismo rahneria-
no, è il suo legame con Heidegger, che gli fa prendere le di-
stanze dal razionalismo e concettualismo hegeliani, lo indu-
ce ad assumere la distinzione (di origine kantiana, ma adat-
tata alla maniera esistenzialistica) fra "trascendentale" e

¹ Tuttavia in certe sue espressioni si lascia intendere, in occasione
della dimostrazione dell'esistenza di Dio o trattando comunque
dei presupposti della fede.

² La famosa "cognoscere" eliminata dagli idealisti già dal tempo di Fichte.

³ Se la verità coincide con l'essere, oggi, del pens., non si spiega più la poss. dell'errore.



3 Non è facile spiegare come gli errori presenti in queste opere non siano stati condannati da Roma, allorchè la teologia italiana di allora (pp. Gasparri, Zucchi e Toccafondi), compresa la S. Sede vigilavano attentamente contro l'idealismo. Lo stesso Pio XII, eletto nel 1939, condannò l'idealismo nella "Humani Generis" del 1950. Come ha potuto R. farla franca? Tanto più che era sotto gli occhi di Tutti il disastro che le applicazioni Totalitarie del l'idealismo-panteismo avevano provocato. Furbiera dei Gesuiti?

- 96 -

"categoriale", lo rende sensibile al problema "ermeneutico" (legato alla categorizzazione dell'esperienza trascendentale), ed infine lo porta a fare attenzione alla dimensione antropologico-esistenziale del problema dell'essere. In tal modo l'immanentizzazione dell'essere nel pensiero, in Rahner, non avviene come riduzione dell'essere al pensiero inteso hegelianamente come "concetto" o come "idea" (come troviamo anche in Rosmini e Gioberti), ma al pensiero inteso heideggerianamente come modo umano d'esistenza¹ ed "esperienza trascendentale", in connessione con la problematica dell'ermeneutica che risale a Schleiermacher e passa attraverso Gadamer (discepolo di Heidegger) e la tematica del "preconscio" legata alla psicanalisi freudiana.

277. La riduzione dell'essere al pensiero (alla coscienza, all'essere pensato, allo spirito) è una specie di "sottofondo" che percorre tutto il pensiero rahneriano; per la verità Rahner non ne parla molto; ma anche quando tratta altri temi (per es. il problema dell'esistenza di Dio), si vede bene come egli sia influenzato da questo principio idealista, anche se è vero che, nella vasta produzione rahneriana, esso non gioca sempre e dovunque; del resto, ciò sarebbe impossibile anche per l'idealista più accanito, giacché il principio realista è costitutivo del pensiero, per cui riaffiora sempre e comunque, anche nelle ideologie più sofisticate, assurde e deliranti.

278. Questa costante ed occulta presenza dell'ispirazione idealistica nel pensiero rahneriano è testimoniata dal fatto che il principio idealistico appare chiaramente enunciato in due delle prime opere del teologo tedesco, risalenti rispettivamente al 1939 e al 1940, in pieno regime nazista, che per mezzo di Heidegger controllava la produzione culturale della Germania (Cf V. Farias, Heidegger e il nazismo, Ed. Bollati Boringhieri, Torino 1988): Geist in Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis, Innsbruck-Leipzig (tr. it.: Spirito nel mondo, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1989) e Hörer des Wortes, Zur Metaphysik einer Religionsphilosophie, Kösel Verlag, München (tr. it.: Uditori della parola, Ed. Borla, Città di Castello 1977): queste due opere gettano le basi metafisico-gnoseologico-religiose del complesso programma filosofico-teologico, che Rahner andrà poi svolgendo per tutta la sua lunga vita; e il segno della sua fedeltà a questi principi, è dato dal fatto che essi riappaiono chiaramente enunciati in una delle ultime delle sue opere, che in qualche modo riassume e sintetizza tutto il suo pensiero; la si potrebbe chiamare il "catechismo di Rahner": il Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Verlag Herder KG, Freiburg im Bressgau 1976 (tr.

- 1 Tutto da risolvere la metafisica nell'autopsicologia: il problema ontologico è il problema dell'uomo che si interroga sulla Seinsfrage.
- 2 Il pensiero si risolve nell'esperienza del concreto; il pensiero astratto che pretende cogliere un'essenza universale in se stessa, è contingente e relativo (per non dire illusorio).

4 Cf. l'Io di Fichte, l'Assoluto di Schelling, lo Spirito-Idea-Concepto di Hegel e l'Essere di Severino.

3 Non è il pensiero che lascia trasparire l'essere (come ancora in Rosmini; cf. Nicola Ricci, "In trasparenza", Città Nuova 2005, ma è il pensiero coincidente con l'essere che, nell'autocoscienza, è trasparente a se stesso. L'essere è trasparente a se stesso, perché è spirito, coscienza, pensiero, idea.

it.: Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline, Roma 1978).

279. Nello "Spirito nel mondo" Rahner afferma: "Il punto di partenza fondamentale per una comprensione metafisica e satta di ciò che è conoscenza dev'essere visto in questo, che l'essere è a partire da sé conoscere ed essere conosciuto, che l'essere è essere-con-sè" (tr. Fabro, in La svolta antropologica di Karl Rahner, Ed. Rusconi, Milano 1974, p.99). Qui l'identità dell'essere col pensiero viene affermata in maniera netta e categorica, senz'alcuna attenuazione o precisazione circa una possibile, anche se limitata, distinzione: pan-teismo assoluto, giacchè solo in Dio essere e pensiero si identificano; per cui, se l'essere metafisico s'identifica col conoscere, essere ed essere divino s'identificano. E da notare, peraltro, che l'affermazione può dar luogo anche all'ateismo, nel senso della divinizzazione dell'essere metafisico, per cui viene escluso un essere divino trascendente.

280. Analoga affermazione in "Uditori della parola": "L'es- senza dell'essere è conoscere ed essere conosciuto in una u- nità originaria che noi chiamiamo l'essere-in(con)-sè dell'es- sere, oppure, per dirlo con un termine corrente della filoso- fia contemporanea, l'essere è trasparente a se stesso. L'esse- re è la trasparenza a partire da se stesso" (tr. Fabro, op. cit., p.141). Qui appare l'espressione "unità originaria", che a tut- taprima parrebbe potersi conciliare con la concezione rea- listica, se per "originaria" si dovesse intendere un riferi- mento all'origine assoluta dell'essere, cioè a Dio. Ma non è questo il senso nel quale Rahner intende il termine, come ap- pare dal confronto con altri testi.

281. Per es., il seguente, dove Rahner usa il termine, ma nello stesso tempo afferma che questa "unità" non si riferi- sce solo a Dio ma anche alla creatura: più chiari di così non si potrebbe essere: "Essere e conoscere - dice in un testo pubblicato nel 1972 in Germania - (per lo meno nell'essere primo e anche nell'esistente, in quanto è essere e non non- essere), devono costituire un'unità originaria. ... Essere e conoscenza sono ... originariamente la stessa cosa" (Nuovi saggi, Ed. Paoline, Roma 1975, p.46).

282. L'"originario", per Rahner, come risulta da molti suoi testi (cf per es. il suo concetto di "esperienza originaria"), è semplicemente un qualcosa che sta "all'inizio", un qualcosa di "apriorico", per sé evidente, dal quale dedurre tutto il re- sto. E' qualcosa di simile al "Primo filosofico" di Gioberti, che esprime benissimo il principio ontologista-idealista, che abbiamo visto, il quale fa coincidere l'inizio del reale (Dio)

1 Il card. Ratzinger, benché ostile a Rahner, commise tuttavia a suo tempo la grave improprietà (ingenuità) di aver parlato di fede per questo pericolosissimo libro di R.
2 Principi fondamentali del panteismo, dell'hegelismo e del Brah- manesimo.

con l'inizio del nostro conoscere. Così nell'originario rahneriano (che poi è il "trascendentale"), c'è indubbiamente Dio, ma insieme, congiuntamente ed indistintamente (è la confusione caratteristica dell'ontologismo-idealismo), c'è anche l'essere metafisico e l'autocoscienza umana, il "cogito" cartesiano.

283. Nel "Corso fondamentale sulla fede" il tema idealistico si associa, com'era da immaginare, a quello spiritualistico: l'essere è spirito, con la conseguente "deontologizzazione" della materia. Viene così introdotto il principio dualistico, inevitabile in ogni idealismo coerente, che tende così a concepire anche la materia come "male": difatti, se l'essere è bene, è evidente che la materia, vista come negazione di essere, tende ad apparire come il male, anche perché nella metafisica rahneriana, mancando la modulazione analogica dell'essere e procedendo quindi solo per opposizioni (tale è l'effetto dell'univocismo), manca il concetto di potenza, che viene assimilato alla semplice assenza di essere. D'altra parte, l'univocismo tende ad assimilare la distinzione all'opposizione (il "male"), sicché il "male" diventa necessario per assicurare la distinzione: in tal modo, la privazione (il male) si confonde con la semplice negazione. Tutti questi motivi emergono di frequente nel pensiero rahneriano, che, da tal punto di vista, si può considerare una forma di gnosticismo; ma evidentemente non abbiamo qui lo spazio per documentare queste affermazioni (rimando ai miei corsi scolastici ed alle mie pubblicazioni su Sacra Dottrina).

284. Dice Rahner nel "Corso fondamentale sulla fede": "L'essere è l'essere-presso-se-stesso; la natura dell'esistente, nella misura in cui esso possiede l'essere, consiste nella luce interiore e nell'autopossesso personale; ogni altro grado inferiore di essere può venir concepito soltanto come modo deficiente, limitato e depotenziato della presenza dell'essere" (p.169).

285. La svalutazione della materia appare chiara nei seguenti passi: "La realtà è originariamente spirito e persona e, nella stessa misura in cui non è tale, non prende coscienza di se stessa, non è in se stessa" (cioè non sussiste!) "non si manifesta a se stessa; il suo essere stesso in quanto tale è fiacco e interiormente nullo" (Nuovi saggi, II, Ed. Paoline, Roma 1968, p. 316). "Spirito, autocoscienza, libertà, trascendenza non sono epifenomeni casuali "in" una "realtà esistente", pensata in ultima analisi in una maniera cosale, bensì formano l'autentica" (potremmo dire, rahnerianamente: l'originaria) "essenza dell'essere", che nei singoli enti è impedita dal per-

1 Al meno possibile. Così pure l'"essenza" diventa una mera affermazione se non è concretizzata nell'esistenza; salvo poi a ridurne di bel nuovo idealisticamente l'esistenza al pensiero. Un analogo vice: fra esistenzialismo e idealismo, fra stencismo e trascendentalismo, fra Kant, Hegel ed Heidegger.

2 Da una parte dunque è uguale alla materia; ma dall'altra è mera autonegazione. Salvo poi a confondere lo spirito con la materia.

- 99 -

venire a se stessa soltanto dal "non essere" della materia:¹ actus de se illimitatus limitatur potentia realiter distincta, direbbe il tomista "(Sacramentum mundi, IV, col. 495). Ma la potenza non è un "non essere"! Rahner interpreta il principio tomista nel senso spinozista-hegeliano dell'omnis determinatio est negatio, per cui confonde la limitazione in quanto limitazione con l'ente limitante in quanto ente: certamente la potenzialità della materia (e della stessa essenza, secondo Tommaso) limita la perfezione dell'atto; ma questa potenzialità non è una semplice limitazione dell'atto, quasicchè la materia (e l'essenza) finisse con l'essere un atto limitato, una finitizzazione dell'infinito. Questa infatti è un'assurdità: l'infinito ontologico non può essere finitizzato come in geometria da una retta infinita possiamo ricavare un segmento di retta finito: qui si tratta di un infinito immaginario-quantitativo; l'infinito della metafisica è invece l'infinito reale di perfezione (Dio).

286. Quando si dice dunque che l'atto, per sé infinito (Dio), viene "limitato" dalla potenza materiale (o dell'essenza), s'intende e si deve intendere che la potenza è formata da un atto limitato che non va inteso come "limitazione" dell'atto infinito, ma come atto da esso distinto, il quale è limitato a causa del suo oggetto materiale: da qui viene che tanto la materia che la forma concorrono a costituire non una semplice "negazione", non un "non essere", ma al contrario una vera perfezione, per quanto limitata, che è la realtà materiale, composta di materia e forma. Per tale questione, cf il commento del Padre Guido Mattiussi alla II^a Tesi Tomistica (G. Mattiussi, Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1947).

287. La riesumazione dell'ontologismo - per lo più in chiave idealistica - compiuta da Rahner è una grave deviazione della filosofia cristiana, che blocca il vero cammino della mente verso Dio, cammino che, come insegna espressamente la Sacra Scrittura e più volte ha ripetuto il Magistero della Chiesa soprattutto a partire dal secolo scorso fino ai nostri giorni, parte dalla considerazione delle creature, e non da Dio stesso: solo Dio parte da se stesso, e noi non siamo Dio, ma, anche se "creati a sua immagine", siamo tutta via anche fatti con "polvere della terra".

288. Il tentativo rahneriano di recuperare l'idealismo tedesco alla filosofia cristiana può apparire grandioso e geniale, ma in realtà è fallito, perchè non ha saputo dominare criticamente la materia trattata con sani principi to

¹ La materia quindi non come pot-essere indispensabile all'atto e alla forma, condizione, nell'ubna, dell'esercizio dello spirito, ma come "non-essere" che "si oppone" allo spirito: tema ben noto del dualismo gnostico.

- 100 -

mistici, come ci dice di fare la Chiesa, ma si è lasciato sviare dagli stessi principi erronei dell'idealismo, anche se il suo ricco e multiforme pensiero non è certo privo di lati e spunti positivi ed anche profondi.

289. A qualcuno potrebbe forse venire il pensiero di paragonare l'impresa oggi tentata da Rahner a quella compiuta da S. Tommaso nel sec. XIII° col recupero del pensiero di Aristotele: si sa infatti come prima di S. Tommaso la S. Sede non giudicasse opportuno accogliere il pensiero aristotelico nell'ambito della cultura cristiana, e come Tommaso, invece, con ardimentoso ingegno e sapiente vaglio critico, noncurante di critiche ed opposizioni anche da parte di autorità ecclesiastiche e famiglie religiose, riuscì a cogliere quanto del pensiero aristotelico poteva essere accolto nella cultura cristiana.

290. Considerando questi precedenti storici, forse questo qualcuno potrebbe ragionare così: anche la Chiesa dei tempi recenti ha condannato l'idealismo tedesco, e tuttavia Rahner l'ha visto favorevolmente pensando di poterlo conciliare col dogma cristiano; anche Rahner ha incontrato opposizioni e ricevuto critiche, ma ha incontrato anche successo in vasti ambienti cattolici, e verrà giorno nel quale anche la suprema autorità della Chiesa approverà e raccomanderà la sua dottrina, come oggi essa fa per S. Tommaso. Rahner, insomma, potrebbe apparire ad alcuni, per certe circostanze, come un nuovo S. Tommaso.

291. Ora io ritengo che questa sia una perniciosa illusione, basata su di uno sguardo superficiale ed inesatto delle cose: il paragone con S. Tommaso, infatti, al di là di qualche apparente analogia, nella sostanza non tiene affatto, per diversi motivi: 1) indubbiamente il pensiero aristotelico ha dei difetti, ma essi non hanno la gravità di quelli dell'idealismo, che toccano i principi stessi dell'essere, del pensiero e dell'azione; per questo non è assolutamente paragonabile la proibizione di leggere Aristotele, fatta dalla Chiesa medioevale - disposizione disciplinare e non dottrinale - con le condanne squisitamente dottrinali ripetutamente lanciate dalla Chiesa contro l'idealismo da centocinquanta anni a questa parte.² 2) S. Tommaso ricevette opposizioni da parte di ambienti tradizionalisti di limitata autorità e dalle corte vedute; il pensiero rahneriano contrasta non solo e non tanto con quello tomista, da sempre raccomandato dalla Chiesa, ma addirittura con lo stesso dogma cattolico.

292. Per questi motivi non solo non è prevedibile, per il

1 Parole profetiche.

2 A partire da Pio IX fino a Giovanni Paolo II.

futuro, un'approvazione del rahnerismo da parte della Chiesa, ma è prevedibile esattamente l'opposto, ossia un preciso e netto rifiuto, e le avvisaglie cominciano già a farsi sentire nella recente condanna, fatta dall'enciclica Veritatis splendor, della distinzione rahneriana fra "trascendentale" e "categoriale" e della relativa "opzione fondamentale".¹

293. La critica che bisogna fare a Rahner non dev'esser quella di essersi voluto confrontare con l'idealismo e l'ontologismo, e di aver voluto accostarsi ad essi con animo benevolo: un simile modo di pensare sarebbe veramente segno di animo gretto e di metodi preconciliari; al contrario, Rahner dev'essere approvato e lodato per questo suo tentativo; ciò che è da respingere è il risultato ottenuto, per i motivi che ho già addotti. La cosa dunque da farsi è quella di ripetere il tentativo con maggiore oculatezza, fedeltà a S. Tommaso e rispetto al Magistero della Chiesa: tutte cose che a Rahner sono mancate, e che spiegano il fallimento dell'impresa.

294. Ma su questa strada di un vero e fruttuoso confronto con l'idealismo e, in generale, col pensiero postcartesiano (erroneamente chiamato da alcuni "filosofia moderna", come se nella filosofia moderna non ci fosse anche il tomismo moderno, e come se essa, oltre agli errori di Cartesio e seguaci, non contenesse anche delle importanti verità), la cultura cattolica d'oggi non ha da partire da zero; al contrario, abbiamo già dei maestri; ci sono già dei pionieri che hanno aperto il cammino, uomini veramente saggi e coraggiosi, che peraltro hanno già ricevuto il plauso dalla Chiesa: uno di questi, per es., è il Maritain: è la sua opera e il suo metodo, quindi, e non quelli di Rahner, che occorre riprendere: solo a queste condizioni il tentativo, dopo i ripetuti fallimenti, riuscirà.²

¹ Papa Ratzinger è stato legato da giovane a Rahner, ma a partire dagli anni '70 e soprattutto come Prefetto della CDF, ha saputo con orgoglio prendere le distanze dal rahnerismo. Ci possiamo quindi attendere da questo Papa - che Dio lo mantenga in salute - una ottima critica DALL'INTERNO di questo pensiero che egli conosce molto bene e del quale può esultare anche gli ASPETTI POSITIVI. Nota del 3.V. 2006.

² Oggi la Chiesa si è persa una bevanda con R. e si trova in uno stato di falsa euforia - il trionfo del buonismo -. Sta tuttavia come un cane sempre maggiore imbrocato di stomaco - il diffuso relativismo morale e soggettivismo religioso - causato da quella bevanda indigesta. La Chiesa starà bene solo quando la vomiterà con opportuna lavanda gastrica operata dai Veri riformatori della Teologia.