GIANNI CAVALCOLI

LA CRISI DELL'INTELLETTUALE NELLA SOCIETA' MODERNA

SAGGIO DI SOCIOLOGIA TEOLOGICA

IUSTUM DEDUXIT DOMINUS
PER VIAS RECTAS
SAP 10,10

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TESI DI LAUREA IN FILOSOFIA
BOLOGNA 1970

GIANNI CAVALCOLI

LA CRISI DELL'INTELLETTUALE NELLA SOCIETÀ MODERNA

ILLUC ERGO TENDE, UBI
IPSUM LUMEN RATIONIS
ACCENDITUR

S. AGOSTINO, DE VERA
RELIG. C. XXXIX

"FILOSOFO" ANTIMETAFISICO CHE SEGA IL RAMO DELLA METAFISICA

INTRODUZIONE

"L'uomo carnale non conosce le cose dello Spirito di Dio; infatti son per lui stoltezza e non le può comprendere, perchè van giudicate secondo gli insegnamenti dello Spirito. L'uomo spirituale invece, giudica tutto e non è giudicato da nessuno".

I Cor., 2, 14-15

Questo è un saggio di sociologia teologica, ossia di una sociologia che cerca di capire i motivi di fondo del proprio tempo e della propria società, una sociologia che cerca di comprendere i "segni dei tempi", come dice la Scrittura, o lo Zeitgeist, come dicono i Tedeschi(1), e quindi trovare, coi mezzi che ritengo più adatti, il modo col quale Dio è presente alla società e soprattutto all'intellettuale del nostro tempo.

A questo scopo sarà mio precipuo dovere "con l'aiuto dello Spirito Santo", quello "di ascoltare attentamente, capire e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perchè la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta"(Conc. ecum. vat. II, costituz. "Gaudium et spes", n.44). Occorre capire che cosa Dio ci dice attraverso gli intellettuali della società moderna.

Non è detto che la sociologia debba essere necessariamente -come spesso la s'intende- un sapere meramente empirico e quantitativo; io credo che essa possa aspirare anche ad interpretare, naturalmente partendo dall'esperienza, e soprannaturalmente con l'aiuto divino, i movimenti spirituali profondi della società di un dato tempo. Ho detto: soprannaturalmente perchè, infatti, per qual motivo non dovrebbe anche il sociologo, come invita S.Paolo, cercare "i carismi migliori"?(I Cor., 12, 31).

Questo tipo di sociologia, che cerca di oltrepassare i fenomeni sociali, per capire i fatti sociali spirituali e la spiritualità di una data società, non vuole affatto contrapporsi, come vera ed unica sociologia, a quella solitamente intesa, limitata all'indagine dei fenomeni sociali e al metodo matematico-sperimentale logicamente collegato a quel tipo d'indagine; per il fatto di considerare lo

---

(1)Compito analogo al mio se lo pone T.Molnar nella sua opera "Il declino dell'intellettuale", ed. dell'Albero, 1965; egli però si mantiene più ad un livello scientifico-sperimentale, che teologico.

intellegibile e l'universale, non pretende affatto di costituirsi a priori, rifiutando il condizionamento dell'esperienza sensoriale e quindi della sociologia sperimentale, il quale al contrario le è indispensabile e le può garantire, specialmente coi mezzi tecnici di cui oggi dispone, risultati futuri originalissimi e fecondissimi.

Come dall'esperienza sensoriale si possa giungere all'intuizione intellettuale se lo son chiesto e se lo chiedono in molti, specialmente dopo Kant, affermando che è impossibile, cosicchè coloro che non vogliono rinunciare alle necessità intellegibili e all'universalità (i kantiani), le pongono come intuite a priori; mentre coloro che non vogliono rinunciare ai diritti dell'esperienza sensoriale (gli empiristi), rifiutano le necessità intellegibili e l'universalità.

In realtà, non solo non è impossibile passare dall'esperienza sensoriale all'intuizione intellettuale del necessario e dell'universale, ma anzi è impossibile il contrario per colui che lasci liberamente svolgersi, crescere ed affermarsi in se stesso fino agli ultimi frutti, anche a costo di sacrifici e rinunce temporali, la vita della ragione e dell'intelletto, e che nello stesso tempo sappia ed accetti di essere anche essenzialmente composto di materia, nelle sue stesse funzioni apprensive (almeno quelle sensoriali). "A chi bussa sarà aperto", dice la Scrittura: se veramente vogliamo capire, busseremo alla porta dell'esperienza sensoriale, e se veramente rispetteremo l'esperienza sensoriale e le sue conseguenze, finiremo coll'intuire l'intellegibile, divenendo intenzionalmente lo stesso intellegibile, nel che poi consiste l'atto del conoscere, da intendersi nella pienezza del suo significato, che coincide con quello evocato dal verbo latino "sàpere", da cui, come si sa, viene l'aggettivo italiano "sapiente" e il verbo italiano "saper di" riferito ai cibi. Colui che sa, nel senso di sapiente è, analogamente ad un cibo gustoso, del quale diciamo che "sa di qualchecosa", una persona che "sa di qualchecosa", dove quel "qualchecosa" è appunto l'oggetto del conoscere, e intendiamo riferirci al fatto che questo qualchecosa è in certo modo (intenzionalmente) la persona stessa che sa. Il conoscere, inteso come divenire intenzionalmente l'altro, cioè l'intellegibile, e l'illustrazione del concetto d'intenzionalità, sono tesi della scuola tomista, riprese ed approfondite dal Maritain in opere come Réflexions sur l'intelligence, capp.1 e 2 e Les degrés du savoir, cap.3.

L'esperienza sensoriale è collegata all'intuizione intellettuale in modo analogo a quello col quale l'amore del prossimo è collegato all'amore di Dio: in entrambi i casi il primo termine del rapporto è in un senso condizione del secondo e in un altro subordinato al secondo; legato comunque al secondo inscindibilmente. Come infatti at-

traverso la conoscenza e l'amore del prossimo che, come dice la Scrittura, è creato ad immagine e somiglianza di Dio, arriviamo a conoscere e ad amare Dio, così, tramite l'esperienza sensoriale del particolare, che porta in sè un'immagine, una parvenza (il "fenomeno") di essere, arriviamo, cogliendone l'essenza, a conoscere l'essere stesso, prima astraendo logicamente l'essere universale immanente (l'universale logico) dai dati materiali particolari, e poi (e qui vi è propriamente la somiglianza, anzi la ragione del suddetto rapporto prossimo-Dio), astraendo realmente l'Essere universale trascendente (l'Universale metafisico e sussistente come causa prima universale), cioè Dio, dall'essere universale inferiore (l'universale logico precedentemente conosciuto)(1).

Stabilita la possibilità da parte della sociologia di oltrepassare il fenomeno per attingere all'intellegibile, ciò non basta a chiarire in che senso io credo lecito parlare di "sociologia teologica". Si potrebbe semmai pensare a questo punto soltanto ad una sociologia filosofica. Il fatto è che una sociologia filosofica, proprio per essere completamente tale, non può non tener conto, per il fatto di trattare degli atti umani emananti da una particolare condizione dell'uomo, che può essere convenientemente illustrata soltanto dalla teologia (la condizione di natura decaduta e redenta), non può non tener conto -dicevo- dei dati teologici al riguardo. Ciò è stato illustrato dal Maritain in varie sue opere, alle quali rimando(2).

Nasce così la necessità, alla quale mi propongo di contribuire a soddisfare secondo la mia pochezza in questo saggio, di vedere quali rapporti intrattiene con Dio l'intellettuale nella società moderna. Vedremo innanzitutto chi è l'intellettuale (cap.1); stabiliremo il rapporto dell'attività intellettuale con quella affettivo-volitiva (cap.2), nonchè con quella estetica (cap.3); termina così la prima parte, dedi-

(1)La distinzione tra astrazione logica (abstractio per intellectum) e astrazione reale (abstractio secundum rem) si trova in S.Tommaso, Sum. Theol., 1a 85 1 1m.

(2)Cfr. "Neuf leçons sur les notions fondamentales de la philosophie morale", ed. Téqui, Paris, pp.97-108; cfr. il commento di G.F.Morra, con la citazione di altre opere maritainiane sull'argomento in "La crisi dell'autonomismo etico e la riproposizione della morale teologica", ed. di Ethica, pp.220-221; cfr. il saggio di Ralph Nelson: "Moral philosophy adequately considered" in "Jacques Maritain, the man and his achievement" di AA.VV., ed. Sheed & Ward, New York.

cata all'esame del fine che vogliamo raggiungere; la seconda parte esamina i mezzi per raggiungerlo, e poichè i mezzi devono essere determinati non soltanto in considerzione del fine, ma anche della situazione di partenza e delle possibilità di rinnovamento che ci offre in vista del raggiungimento del fine, ciò verrà studiato all'inizio della seconda parte (cap.4); dopodichè si tratterà dell'uso dei mezzi generali (cap.5) e specifici (cap.6).

Occorre dire ancora, a proposito della sociologia teologica, che essa è parte della teologia della storia ed è al servizio delle massime sintesi di quest'ultima, allo stesso modo della sociologia filosofica nei confronti della filosofia della storia. Infatti, mentre la sociologia limita il proprio interesse alle leggi che regolano fatti sociali spazio-temporalmente determinati, siano essi empirico-statistici, umano-razionali o spirituali-religiosi, a seconda che si tratti rispettivamente di sociologia sperimentale, filosofica o teologica, la filosofia e la teologia della storia si propongono di offrire una visuale secondo leggi dell'intero corso della storia universale(1).

Un'ultima parola, per questa introduzione, sul metodo che ho seguito per la preparazione di questo lavoro e su quello che credo che sia il suo valore epistemologico. Dico subito che non ho una competenza specifica e approfondita in fatto di sociologia sperimentale; del resto non è ciò che si richiede da un'opera come questa, che intende avere un carattere filosofico-teologico. Con ciò non escludo che la mia mancanza di esperienza scientifica possa impoverire il valore filosofico e teologico delle mie tesi, e sono consapevole, oltre che del fatto che l'esperienza sensoriale -come ho detto prima- è assolutamente indispensabile (sia pure soltanto dispositivamente) alla concezione di qualsiasi pensiero, compresi quello filosofico e teologico, anche del fatto -che è una conseguenza del primo- che quanto maggiore e precisa è l'informazione scientifica, tanto migliore potrà essere il pensiero filosofico e teologico che da essa si ricaverà. Tuttavia, la filosofia e la teologia possono nascere anche da un'esperienza scientifica involontariamente povera e semplice (cfr. S.Francesco), quale è appunto la mia, e se ci lasciamo illuminare dalla luce del Volto divino, che, come dice la Scrittura, è in ciascuno di noi, il pensiero che nascerà sarà per lo spirito di chiunque un cibo gustoso ed incorruttibile. Io ho fatto del mio meglio per ricevere in me quella luce, e il lettore che vorrà lasciarsi illuminare anch'esso, potrà verificare la verità di quanto verrò dicendo. Si tratta (come dice un mio caro amico) più di ascoltare, che di parlare (abbiamo infatti due orecchie e una sola bocca); siamo noi ad esser scelti, più che noi a scegliere (come dice il Moretti-Costanzi). Si tratta, come dice S.Tommaso, di "adeguare l'intelletto al

(1)Sul problema del rapporto filosofia della storia-teologia della storia, cfr. J.Maritain, "Per una filosofia della storia", ed. Morcelliana, Brescia.

la cosa", dove la "cosa" è, in questo caso, appunto la luce divina che ci illumina, purchè sappiamo e vogliamo adeguarci ad essa, innalzarci al livello di coscienza che essa richiede, e che la Scrittura designa come "purezza di cuore".

Qual è dunque il valore epistemologico di questo saggio? Non lo so con certezza assoluta; so però che ho cercato di essere fedele al Maestro interiore, di cui parla S.Agostino. A tutti i discepoli di tal Maestro interiore il compito di verificare, nelle mie parole, la presenza del Suo insegnamento; ad essi quindi dedico soprattutto il mio saggio.

Per esprimermi più in particolare, dirò che ho ripreso soprattutto certe analisi sulla situazione dell'intellettuale condotte da Giovanni XXIII, dal Concilio vaticano II, da Paolo VI e dal Maritain, specialmente nelle sue opere Umanesimo integrale e Le paysan de la Garonne, confermandole o, in misura assai minore, modificandole, con dati più recenti o che comunque non ho trovato nel pensiero dei suddetti Autori. Ho cercato di giudicare quei dati alla luce della fede cattolica, mediata dal pensiero dei SS.Padri e Dottori, specialmente di S.Tommaso d'Aquino; rimetto quindi questo mio lavoro, per un giudizio in ultima istanza, a quello della Chiesa cattolica.

Le citazioni dalla Summa Theologica di S.Tommaso possono essere utilmente consultate nell'edizione 1962 delle edizioni Paoline: essa infatti fornisce passi paralleli tratti da altre opere dell'Aquinate, nonchè una bibliografia di altri Autori sullo stesso argomento.

CAP.I - CHI E' L'INTELLETTUALE?

1. Esame del problema.

Mi pare che nella società contemporanea la figura e l'essenza dell'intellettuale non siano, assai spesso, concepite e presentate (e di conseguenza neanche attuate) in una maniera soddisfacente, sia che si abbia l'intento di approvarle, sia che si abbia quello di respingerle. Chi infatti affetta simpatia per l'intellettuale, finisce per concepirlo come un elemento scettico, corrosivo, ed incapace quindi di un serio contributo alla verità ed alla società. Si tratta degli eredi del "criticismo" kantiano, i quali, col porre in discussione e col "criticare" gli stessi principi che rendono possibile ogni critica (cfr. per es. il problematicismo), finiscono coll'essere degli acritici e degli abulici, sballottati di qua o di là a seconda delle mode del momento. Si tratta di persone acide, che corrodono se stesse prima di corrodere gli altri, e dalle quali quindi è meglio star lontano. Il loro idealismo le rende superbe ed intolleranti, incapaci d'ascoltare altri che se stesse, dal momento che per loro la realtà non è altro che pensiero (soprattutto il loro), per cui non solo non ascoltano gli altri, ma non ne riconoscono neppur l'esistenza.

Altri, come i marxisti, sono più realisti, più generosi e meno dotati di acrimonia, ma non sanno riconoscere all'intellettuale tutta quella libertà ed indipendenza che, in quanto intellettuale, gli competono. Diciamo meglio che non sono coerenti in quel riconoscimento, perchè mentre da una parte lo presuppongono implicitamente come ragione di fondo della loro lotta anticapitalistica ed antiborghese, dall'altra, nelle loro affermazioni esplicite, lo negano. Così nel marxismo l'intellettuale tende ad essere concepito come al servizio di ideali (quelli umani), che, seppur elevati, non esauriscono certamente le sue più profonde aspirazioni e possibilità.

Oltre a costoro, che intendono assegnare un ruolo positivo allo intellettuale, e che quindi per lui parteggiano, ci son coloro che da lui diffidano, o addirittura lo disprezzano o lo ignorano. Si tratta rispettivamente dei falsi mistici, dei reazionari e dei neopositivisti.

L'ostilità dei falsi mistici contro l'intellettuale è più insidiosa delle altre, perchè si riveste di pretesti nobilissimi, presi a prestito dalla teologia o addirittura appunto dalla mistica, ed atti quindi a sedurre anche gli spiriti meglio intenzionati.

Al contrario dei marxisti, che sul solco dell'antropocentrismo rinascimentale sopravvalutano e assolutizzano i valori umani, i falsi mistici se la prendono esageratamente con detti valori, identificandoli col peccato, coll'illusione o col venir meno dell'essere. Sono gli eredi del pessimismo luterano, tra i quali, nell'ottocento, troviamo uno Schopenhauer. Essi così se la prendono con la ragione, che è l'organo naturale dell'intellettuale, in quanto rappresenta un valore umano. In nome della Grazia, della santità, della salvezza, della coscienza, dell'unione con Dio, vorrebbero distruggere la ragione naturale e la stessa natura umana, mentre in realtà la vita divina e spirituale-sopraumana non può innestarsi se non su di una natura che abbia un minimo di vitalità razionale.

I reazionari odiano l'intellettuale, perchè sono oscuramente consapevoli del fatto che egli può far luce sulle loro ingiustizie e quindi dimostrare la necessità di mutare uno stato di cose, che loro intendono invece assolutamente conservare; essi reagiscono quindi violentemente all'opera dell'intellettuale così poco appariscente materialmente, ma che in realtà, tramite la sua influenza educativa nei riguardi del popolo, dei poveri e degli sfruttati, pone le basi di una rivoluzione spirituale e materiale, contro la quale i reazionari, timorosi d'esser privati di quel potere che ingiustamente detengono, impegnano tutte le loro forze. E' difficile -data l'evidente odiosità di simile loro condotta- che essi giochino a carte scoperte, e al loro abbiamo un Machiavelli e in generale gli esaltatori della violenza e della sopraffazione, come Nietzsche; di solito però si masche

rano dietro etichette insospettabili, e allora abbiamo i "cattolici d'avanguardia", o dietro altre non così insospettabili, perchè non del tutto prive di un'anima reazionaria, come il marxismo.

I neopositivisti ignorano chi sia l'intellettuale. Dato infatti che il termine "intellettuale" deriva da "intelletto", e poichè l'intelletto si riconnette ad un'attività non empirica, che per loro non ha significato, ne viene che per loro il termine "intelletto" e di conseguenza "intellettuale", è privo di significato.

I neopositivisti rappresentano quindi, tra tutte queste categorie di pensatori, i più intellettualmente carenti e quelli che meno potranno apprezzare l'argomento che qui si tratta; essi quindi, fin dall'inizio di questa mia trattazione, sono implicitamente invitati da S.Paolo, a meno che non rinuncino alle loro prevenzioni, a non tentare neppure di capire.

Con gli altri pensatori è più facile discutere, perchè, sia pur con difetti, concedono qualchecosa alla dignità spirituale dell'intellettuale; anch'essi tuttavia, se non in maniera così grave come i neopositivisti, tendono in varia misura a perder di vista la genuina spiritualità dell'intellettuale.

La prima categoria, quella degli ipercritici, dovrebbe rendersi conto che l'intellettuale, per poter salvare il senso critico, deve salvare quei principi metafisici che lo rendono possibile, primo fra tutti, il principio d'identità.

Ai falsi mistici occorre far comprendere che il significato umano dell'intellettuale non solo non si oppone al vero misticismo, ma anzi ne è la condizione normale, voluta da Dio stesso.

I reazionari, che sono i più rozzi e i più vicini ai neopositivisti, sono quelli coi quali il dialogo è più difficile; la strada per condurli alla comprensione della spiritualità dell'intellettuale è probabilmente quella di far loro capire che la vera felicità umana non sta nelle ricchezze o nel potere, ma nell'attività intellettuale collegata con l'amore del prossimo e di Dio. Occorre dimostrar loro l'immaterialità ed al contempo l'eminente dignità dell'intelligenza sui valori materiali.

Dopo aver passato brevemente in rassegna le concezioni correnti sull'essere dell'intellettuale ed averne vista la loro insufficienza, cerchiamo di farci un'idea più vera dell'intellettuale, compito di vitale importanza per la sussistenza stessa della società contemporanea(1).

---

(1)Per la conoscenza di come è concepito l'intellettuale nella nostra società, cfr.: H.Marcuse, "L'uomo a una dimensione"; M.Weber, "L'intellettuale come professione", ed. Einaudi, Milano; A.Gramsci, "Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura".

2. L'essere dell'intellettuale.

L'intellettuale è colui che vive ed agisce secondo l'intelletto; è colui che, tra tutte le attività del suo essere, dà preminente importanza all'attività intellettuale. Ciascun uomo ha in fondo, in quanto uomo, questa vocazione, ma non tutti la realizzano allo stesso livello d'impegno, con la stessa coscienza e con la stessa costanza.

Essere intellettuale significa, nel senso pieno della parola, essere religioso, e ancor più, essere sacerdote. Il religioso infatti vive secondo l'intelletto ad un livello umano, mentre il sacerdote vive secondo l'intelletto ad un livello divino, in quanto mediatore tra l'uomo e Dio, e quindi partecipe in grado eminente della vita e dei poteri divini, che culminano, come insegna S.Agostino(1), e dimostra S.Tommaso(2), nello stesso Intelletto divino, che è la sostanza stessa e l'essere della Divinità.

L'intellettuale non deve essere concepito, come fanno alcuni, alla maniera spinoziana, secondo il motto: "non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere"; non bisogna contrapporre l'affettività all'intelletto. Tuttavia, per evitare ciò, non bisogna neppur identificarli, come fanno altri; soltanto in Dio, e nient'affatto in noi, l'intelletto s'identifica col potere appetitivo, che in Dio, dato che è privo d'appetitività sensoriale, virtualmente contenuta nella sua spiritualità, è pura volontà(3).

Intelletto e volontà possono e debbono in noi congiungersi a vantaggio reciproco, in modo tale che vero intellettuale è colui che gode di una affettività equilibrata e che basa la propria vita sull'amore. Esamineremo nel prossimo capitolo come l'intellettuale deve regolare i rapporti tra intelletto e affettività.

3. La vita intellettuale(4).

Il principio assoluto della vita intellettuale è Dio, come Egli dice nella Scrittura: "Io ti farò capire, Io ti insegnerò il cammino che devi percorrere"(salmo 31, 8; cfr. anche Gen., 1, 7-8; Eccl., 9, 23; Prov., 23, 26). Questo principio dell'illuminazione divina ha una parte notevole nella Scrittura: noi vediamo che tale illuminazione dirige l'azione dei sacerdoti e quella dei condottieri del popolo di Dio; rischiara la mente dei profeti, affida la sapienza al Figlio di Dio, e tramite il Figlio di Dio agli Apostoli e ai loro successo

(1)"Deo hoc est esse, quod sapientem esse"(De Trin. VII c.2; VI c.4).
(2)Sum. Theol. 1a 14 4.
(3)Cfr. S.Tommaso, Sum. Theol., 1a 19 1).
(4)Cfr.: A.D. Sertillanges, "La vita intellettuale", ed. Studium, Milano; J.Guitton, "Il lavoro intellettuale", ed. Paoline.

ri che parlano in suo nome per diffondere la verità. L'illuminazione divina, come narrano gli Atti degli Apostoli, rischiara la mente del martire Stefano e gli dà il coraggio del sacrificio supremo della vita.

Questo tema dell'illuminazione o ispirazione divina è fondamentale e tradizionale nella spiritualità cristiana. Esso presuppone la coscienza e l'attuazione di un rapporto personale di dialogo amoroso tra l'uomo e l'unico vero Dio, cosa questa che nessun popolo aveva mai conosciuto, all'infuori dei figli carnali e spirituali d'Israele, che formano la nuova Gerusalemme, ossia la Chiesa di Cristo. L'intellettuale trova quindi l'alimento per la sua vita d'intellettuale, e per conseguenza per tutta la sua vita, nell'unione con Dio, raggiunto mediante un intimo autotrascendimento: "Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, rationabilem animam te transcendere. Illuc ergo tende, ubi ipsum lumen rationis accenditur"(S.Agostino, De vera religione, c.XXXIX).

L'illumunazione divina non esclude, ma anzi fonda la dignità e l'attività dell'intelletto e della ragione umani. Sarà opera di S.Tommaso mostrare come, sotto l'influsso fondante e criteriante di Dio, l'intelletto affermi se stesso nella sua libera attività, nei vari momenti e nelle varie componenti di tale attività. Il pensiero tomista in proposito è sapientemente ripreso dal Maritain(1), che risponde alle obiezioni fatte in contrario dai moderni.

L'intimo autotrascendimento che condiziona l'affermarsi della vita intellettuale, costituendone l'inizio, non comporta soltanto il superamento della vita sensoriale-animale e l'attingimento di quella razionale naturale: esiste nella nostra intelligenza il desiderio di oltrepassare se stessa(2), per svelare il mistero della causa prima, Dio, di cui sa naturalmente l'esistenza "per ea quae facta sunt"(Rom., 1, 20), ma della quale ignora, in questa vita mortale, l'essenza. "Transcende et te ipsum", dice S.Agostino. Ma come potremmo superare noi stessi, se non fosse la superiore forza divina, alla quale tendiamo nel desiderato superamento, ad innalzarci con la sua grazia, oltre l'umano, nel soprannaturale?

La nostra vita intellettuale si istituisce così a due livelli: uno, naturale, nel quale l'intelletto è mosso da Dio per intendere ciò che è conforme alle sue possibilità naturali: cioè Dio conosciuto come causa prima di tutti gli effetti delle creature e per analogia con esse. Vi è poi un secondo livello infinitamente superiore, perchè mentre il primo è istituito sul piano dell'effetto (in questo caso, l'uomo che conosce) e quindi racchiuso nelle sue limitate pos

(1)Cfr. "Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre", c.II, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1926.
(2)"L'uomo supera infinitamente l'uomo", dice Pascal nei "Pensées" (ed. Brunschvicg, n.434).

sibilità, il secondo, che è divino, consiste nella partecipazione della conoscenza che Dio ha di sè, non in quanto conosciuto per analogia tramite le creature e in quanto ha in comune con esse, ma in quanto conosciuto così come Dio si conosce come Dio, nella sua "ipseità" e intimità. Questo secondo livello di vita intellettuale, detto tradizionalmente soprannaturale o sopraumano, viene quindi in certo modo a infinitizzare la nostra vita intellettuale, e poichè oltrepassa le nostre forze umane, ad esso si accede solo tramite la grazia divina. Il primo livello raggiunge il massimo delle sue possibilità nella filosofia, e specialmente nella metafisica. Esso abbraccia una molteplicità di modi e gradi diversi d'attuazione, che costituiscono i principi, la struttura e i contenuti di tutte le scienze umane. Non mi dilungo su ciò, sia perchè è già stato ampiamente trattato dal Maritain in opere come Les degrés du savoir, Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle e La philosophie de la nature, alle quali rimando, sia perchè questo è un saggio di sociologia teologica, e quindi preferisco fermarmi di più sul secondo livello della vita intellettuale, consistente nella partecipazione della scienza divina.

Il primo livello della vita intellettuale corrisponde all'ambito della agostiniana "ratio inferior", "quae intndit temporalibus rebus"(De Trin. XII 7); il secondo alla "ratio superior", "quae intendit aeternis conspiciendis et consulendis"(ibid.).

La vita intellettuale comprende, in generale, delle attività, alle quali corrispondono nell'anima delle disposizioni apposite più o meno stabili. Quando sono stabili, sono dette, secondo la terminologia scolastica, "habitus"(1), termine questo, che proviene dall'aristotelico ἕξεις, e che si potrebbe tradurre con: "abiti", sebbene questo termine sia poco usato in tal senso.

In tal modo, poichè, come ho detto, l'attività del secondo livello è superiore a quella del primo, anche gli habitus corrispondenti risentono di tale differenza di livello, e quindi nei due livelli sono specificatamente diversi. Così, al livello dell'attività della ragione naturale, gli habitus corrispondenti costituiscono le virtù intellettuali(2): sapienza, intelletto e scienza; al livello invece della conoscenza soprannaturale, l'habitus corrispondente costituisce la virtù teologale della fede(3), perfezionata dai doni dello Spirito Santo(4). La vita intellettuale soprannaturale compren

(1)Per la teoria degli habitus, cfr. S.Tommaso, Sum.Theol.1a2ae dalla q.49 alla q.54.
(2)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 1a2ae qq.57-58.
(3)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 1a2ae q.62; 2a2ae dalla q.1 alla q.7.
(4)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 1a2ae q.68; Jean de Saint-Thomas, "Les dons du Saint-Esprit", trad. par R.Maritain, ed. Téqui, Paris.

de, oltre a questi habitus ed attività conoscitive propri di ogni mente credente, dei doni o "carismi" speciali, riservati ad alcuni fedeli prescelti dallo Spirito; si tratta di quelle che S.Tommaso chiama "gratiae gratis datae". Non sono habitus, ossia disposizioni permanenti, il cui uso dipenda dalla volontà del possessore in qualunque momento; sono soltanto delle esperienze transitorie, momenti particolarmente felici e specialissimi; sono, come dice S.Tommaso, delle "passioni", secondo la terminologia dello Pseudo-Dionigi, che parlava appunto di un "pati divina". E difatti, come spiega S.Tommaso,(1) il motivo di quella impermanenza è proprio dato dal fatto che attengono a quella intimità divina, che non può essere stabilmente ed ininterrottamente contemplata, se non nella vita futura. I doni speciali che riguardano la vita intellettuale sono la profezia, il dono delle lingue (gratia linguarum) e il dono della parola (gratia sermonum)(2).

La profezia "se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam"(3).

La vita intellettuale è condizionata dallo stato di vita(4) del soggetto; tale stato può essere più o meno favorevole all'esplicazione dell'attività intellettuale. Quello più favorevole è lo stato sacerdotale -come ho già detto-, perchè si riferisce ad un livello di vita sopraumano, proveniente appunto dal carattere sacerdotale; seguono poi due stati di vita semplicemente umani: quello religioso, detto anche stato di perfezione, e quello secolare. Parlerò di questi stati nel resto di questo capitolo.

La vita intellettuale umana è influenzata anche dalle sue condizioni fisico-biologiche, per cui, se vogliamo farcene un'idea esatta, per comprender poi bene chi sia l'intellettuale, occorrerà che esaminiamo anche quelle, e così concluderemo il presente capitolo.

---

(1)Sum.Theol. 2a2ae 171 2.
(2)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae dalla q.171 alla q.177.
(3)S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae prol..
(4)Per la teoria degli stati di vita (status), cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae q.183.

4. Il sacerdozio.

> Le labbra del sacerdote custodiscono la scienza, e dalla sua bocca si cerca l'insegnamento, perchè è l'angelo del Dio degli eserciti.
> Mal., 2, 7; ~~cfr. Lev. 10~~
>
> La grazia e la verità sono venute da Gesù Cristo.
> I Gio., 1, 7.

Il carattere sacerdotale, mediante la partecipazione al sacerdozio di Cristo, conferisce all'anima una funzione indelebile di mediazione tra Dio e il popolo, che riguarda innanzitutto -in ordine di tempo- la vita intellettuale, che viene soprannaturalmente potenziata per intendere ed insegnare i misteri divini e svolgere così convenientemente la suddetta funzione mediatrice. Il carattere sacerdotale è un potere spirituale(1). Perchè passi all'atto, occorre quindi l'azione di colui che lo possiede, per cui, se tale azione viene a mancare, quel potere non si manifesta, anche se in quanto tale continua a sussistere.

Il carattere sacerdotale inoltre, non sostituisce le qualità intellettuali naturali, ma le potenzia, per cui esso si afferma tanto più efficacemente e brillantemente, quanto più l'intelligenza è naturalmente dotata e impegnata.

Il sacerdozio, come si sa, non è uno stato di vita esclusivo del Cristianesimo, ma, al livello di esigenza, lo si trova in ogni religione. Il sacerdozio cristiano, nella sua unità, cattolicità, santità ed apostolicità, costituisce la perfezione stessa dell'idea e della pratica del sacerdozio, e quindi l'inveramento delle esigenze naturali di ogni altra religione: per la sua unità, perchè è l'unica partecipazione, nell'unità della carità, all'unico Mediatore dell'unico Dio, cioè Gesù Cristo; per la sua cattolicità, perchè non conosce discriminazione di persone, come il Mediatore, il Cristo, non conosce, nel suo amore per l'umanità, sull'esempio di Dio Padre, discriminazione di persone: "lo Spirito spira dove vuole", al di là delle differenze di sesso, di razza, di nazione, di condizioni economiche, sociali e morali, e di mentalità; per la sua santità, perchè è partecipazione della santità di Cristo, santissimo Verbo di Dio incarnato; infine, per la sua apostolicità perchè, nell'Apostolo di Dio, il Cristo, realizza per

(1)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 3a 63 2.

fettamente l'idea di mediazione fra l'uomo e Dio, essenziale al sacerdozio.

Se la vita intellettuale trova le sue condizioni spirituali migliori nel sacerdozio, quest'ultimo, dato che è un carattere possibile dell'uomo, non può non essere, come lo è la natura umana, biologicamente e materialmente condizionato. In altre parole non tutti, per le loro particolari condizioni materiali, biologiche o psichiche, sono in grado di ricevere il sacramento dell'ordine. Forse che questa è una smentita all'universalità del sacerdozio? Non si può dire. Si tratta piuttosto del fatto che quell'umanità che costituisce la base indispensabile per la ricezione della grazia sacerdotale, in molti manca o non è sufficiente, rimanendo ad un livello meramente potenziale. Rimane quindi sempre vero quello che ho detto sopra, e cioè che il sacerdozio non fa discriminazione di persone, purchè però si tratti di persone "in atto", e non soltanto"in potenza", purchè si tratti cioè di persone mature e responsabili, dotate dei requisiti pieni ed essenziali della persona umana.

Dato dunque che sono in gioco dei fattori mutevoli, quali sono quelli economico-materiali-biologico-psichici, evolventisi all'interno di una medesima persona o nel corso della storia, ne viene che gl'impedimenti al sacramento dell'ordine validi per una data persona in un dato periodo della sua vita o per una data categoria di persone in un dato processo storico, possono in parte, in un prosieguo di tempo, perdere la loro ragion d'essere. Quegli impedimenti che riguardano la condizione umana in quanto tale, non possono ovviamente venir meno in alcun periodo storico; quelli invece che dipendono da una particolare situazione temporale, perdono la loro ragion d'essere, una volta che quella situazione è trascorsa o è stata superata.

Non è sempre facile distinguere ciò che è legato alla condizione umana in quanto tale, da ciò che è legato ad una particolare situazione temporale. E' evidente, per es., che un soggetto che patisce una grave disfunzione mentale, o la cui mente sia ancora immatura, non è in grado di ricevere la grazia sacerdotale, in base al principio generale che la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, e quindi non può darsi grazia se non in una natura preesistente che possegga un minimo di dignità. La grazia infatti, è il seme che, secondo la parabola evangelica, il seminatore sparge: se questo seme cade sui sassi, muore: così, se la grazia è conferita ad una natura incapace di riceverla (o perchè non sa o perchè non vuole), quella grazia muore, senza portare alcun frutto.

Non è sempre facile però stabilire quand'è che un dato soggetto, in concreto, è in possesso della dignità sufficiente a ri-

cevere la grazia sacerdotale.

Per questo, se il principio di non conferire il sacerdozio ai mentalmente incapaci, sarà sempre valido, le condizioni che in un dato tempo si stabiliscono per definire in concreto l'incapacità mentale, grazie per es. ai progressi della pedagogia, che può rendere più precoce lo sviluppo psichico dei fanciulli, o alla psichiatria, che può trovar la cura di malattie mentali precedentemente inguaribili, muteranno in rapporto ai suddetti progressi.

5. Il sacerdozio e la donna

Si discute per es. oggi se la donna può esser capace del sacramento dell'ordine. Tale incapacità, che è durata fino ai nostri giorni, suffragata dall'insegnamento di S.Paolo e della tradizione cattolica e tomista, è legata alla condizione umana in se stessa o a un particolare stadio dello sviluppo storico? Nel primo caso, contrariamente al secondo, si tratterebbe di una situazione insuperabile. Io propendo per la seconda alternativa. Segni a favore di essa posson esser dati dalla ascesa della coscienza femminile (1), che Giovanni XXIII riconosce come uno dei principali fenomeni del nostro tempo (cfr. enc. "Pacem in terris", n.22); dall'impulso dato all'apostolato laicale dal Concilio Vaticano II; dalla reintroduzione, con la recente riforma liturgica, della partecipazione al diaconato da parte della donna; infine dalla proclamazione che Paolo VI farà nei prossimi mesi a Dottore della Chiesa di due donne: S.Caterina da Siena e S.Teresa di Gesù, fatto questo senza precedenti, poichè tutti i Dottori finora erano uomini.

Le difficoltà che si oppongono alla concessione del sacramento dell'ordine alle donne non sono legate soltanto al problema della loro inattitudine intellettuale, ma anche ad un problema morale -del resto strettamente connesso al primo- nel senso delle difficoltà, causate dalla concupiscenza, che verrebbero a crearsi per il commercio più frequente e più facile tra i due sessi, che seguirebbe a tale concessione (cfr. per es. in connessione con questa questione il pensiero di S.Tommaso nella Sum.Theol. 2a2ae 177 2). Non credo che si tratti di ostacoli insuperabili, specialmente se non ci lasciamo guidare troppo dal peso delle tradizioni, e se cerchiamo di attuare sempre più e sempre meglio, con la grazia di Dio, lo spirito stesso del messaggio cristiano, che è uno spirito d'intelligenza e di libertà; lo spirito dell'"homo novus", nel quale, giusta l'insegnamento dell'apparentemente antifemmini-

(1)Cfr. le parole di S.Pio X citate da L.M. de Bazelaire nel suo libro "I laici e la Chiesa", ed.Paoline 1959, p.127.

sta S.Paolo, non si fan discriminazioni tra maschio e femmina. (cfr. Coloss., 3, 10).

Vi è una difficoltà più seria, perchè pare connessa con la struttura stessa della condizione umana. Essa proviene dal principio tomista: "mulier statum subjectionis habet"(Sum.Theol.Suppl. 39, 1); tale principio è fondato sulla Scrittura (cfr. Gen.3 15; I Tim.2 12; Efes.5 dal 22 al 24; I Cor.11 3); in base ad esso S.Tommaso proibisce il sacerdozio alle donne, inquantochè il sacerdozio rappresenta un potere di governo, che alle donne non conviene.

Ora, bisogna innanzitutto distinguere la supremazia punitiva dell'uomo sulla donna, stabilita da Dio dopo il peccato originale (Gen.3 15), da quella che potremmo chiamare una supremazia di servizio e di conforto (cfr. per questa distinzione: S.Tommaso, Sum.Theol. 1a 92 1 2m). La prima è contingente; è segno della corruzione della natura e quindi può e deve essere superata. In parte può esserlo fin da questa vita. L'altra invece consiste in una superiorità naturale dell'uomo sulla donna, che non umilia affatto la dignità di quest'ultima, ma che anzi, tramite un rapporto d'amore intelligente, spontaneo e libero, la sostiene, la guida e la garantisce. E' pensando al rapporto inteso in questo senso, che S.Paolo poteva paragonarlo al rapporto di Cristo, capo della Chiesa, con la sua sposa la Chiesa(cfr. Efes.5 dal 22 al 24). S.Paolo, sempre in questo spirito, insegna che l'uomo è capo della donna: nello stesso contesto aggiunge infatti che "capo di ogni uomo è Cristo" e "capo di Cristo è Dio"(cfr. I Cor.11 3). Come dunque l'uomo e Cristo sono sacerdoti, senza che per questo non abbiano un capo sopra di loro (cioè Dio Padre), così non vedrei perchè anche la donna, pur essendone capo l'uomo, non possa ricevere il sacramento dell'ordine.

6. L'autorità apostolica e l'ispirazione privata.

"Dall'alto scende virtù che m'aiuta", dice Dante. L'autorità magisteriale ecclesiastica è conferita dall'alto, perchè è un potere soprannaturale(1); non è conferita dagli uomini, ma da Dio; non è quindi un'autorità umana, ma divina. Dio Padre l'ha conferita a Cristo; Cristo l'ha conferita agli Apostoli e ai loro successori tramite gli Apostoli, ossia ai vescovi(2); l'ha conferita in grado eminente a Pietro, e tramite Pietro, ai suoi succes-

(1)Sull'autorità ecclesiastica, cfr. C.Journet, "L'Eglise du Verbe incarné", ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1962.
(2)Cfr. S.Clemente romano Papa, Lettera ai Corinti, ed.Paoline.

sori, i Papi.

La dottrina della fede, per la sua divina sublimità, non poteva nè doveva esser conservata e trasmessa se non da uomini in certo modo divini, o meglio, divinizzati. Il potere di divinizzarci non ce lo possiamo dare da soli(1); esso ci può venire soltanto da Dio, e se si tratta del potere sacerdotale,,ci viene trasmesso da coloro che succedono agli Apostoli. Dio può conferire un potere divino anche senza intermediari umani, senza che tale potere possa trovarsi in contrasto con l'autorità apostolica, dal momento che questa e quello provengono da Dio.

L'ispirazione privata, intesa come comunicazione con Dio non apostolica, non può dunque in nessun caso contraddire all'ispirazione apostolica, fonte e garanzia del magistero ecclesiastico ufficiale. Questo insegna i princìpi essenziali e generali della fede, contenuti nel "simbolo apostolico", con infallibilità e certezza assolute; è un insegnamento pubblico e obbligatorio per tutti ("docete omnes gentes"). L'ispirazione privata invece riguarda modi particolari, adatti a particolari vocazioni o circostanze, di applicare i medesimi princìpi generali ed essenziali della fede. Questo tipo d'ispirazione non è sempre facilmente rintracciabile nella sua autenticità, non gode sempre di certezza o infallibilità, e quindi non può costituire norma pubblica e universalmente obbligatoria come la fede apostolica.

Norma preliminare e indispensabile per controllare l'autenticità e la bontà di ipotetiche ispirazioni private, è quella di confrontarle coi dati essenziali della fede: se tale apparente ispirazione è in contrasto con loro, allora è evidentemente falsa e nessun credente la può approvare. Se invece non contrasta con quei dati, ciascuno è libero di pensare come vuole, a seconda dei segni o prove ulteriori che egli giudica favorevoli o contrari all'autenticità, dopo aver possibilmente sentito il parere di persone sagge e capaci nel discernimento degli spiriti.

L'ispirazione privata, specialmente in rapporto alla vita personale, può e deve essere un'esperienza comune ad ogni credente; essa determina l'astrattezza dei princìpi generali della fede, adattandoli alla vocazione o alla missione particolare che ciascuno ha ricevuto, nonchè alle circostanze, e rendendo quindi i princìpi della fede concretamente e immediatamente operativi ed efficaci per l'azione.

Ciascun credente deve quindi imparare, valendosi dell'aiuto di persone esperte nelle vie dello Spirito, e soprattutto di co-

---

(1)Da qui l'assurdità dell'idea di un'autorità apostolica proveniente, e quindi conferita dal basso, sul modello della democrazia, come faceva rilevare Pio XII. Cfr. Y.Congar, "Jalons pour une théologie du laïcat", Les éd. du cerf, Paris 1954, p.409.

loro che hanno ricevuto e custodiscono con pietà e sapienza il deposito apostolico della fede, nonchè della preghiera, della vita onesta e della unione sacramentale con Cristo, guida e maestro per eccellenza, deve imparare -dicevo- ad essere sempre attento alle voci dello Spirito e a distinguerle da altre false voci o dalle suggestioni del Demonio(1), che viene travestito da "angelo della luce", ma che in realtà si aggira tra di noi "come un leone ruggente, in cerca di chi divorare". Deve imparare, nei dubbi teorici e pratici, nelle situazioni difficili o umanamente insolubili, ad invocare l'assistenza dello Spirito e, una volta avvertitala autenticamente o credutala tale, seguirla fedelmente e, se è il caso, eroicamente, tanto più, quanto più, mediante opportuno e prudente controllo, risulta sicuramente connessa coi mezzi indispensabili della salvezza(2).

7. Lo stato religioso.

> Imponamus ergo silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus.
> S.Bonaventura(3).

Lo stato di vita che, a livello umano, è il più favorevole all'intellettuale, è lo stato religioso o di perfezione. E' detto "stato religioso", perchè in esso la persona è impegnata al massimo nel suo "religare" o legare o rapportare se stessa a Dio, mediante l'attuazione di norme di vita (i voti di povertà, castità e obbedienza) particolarmente adatte allo scopo. E' detto "stato di perfezione", perchè si propone quella perfezione di vita consigliata da Cristo, alla quale si riferiva allorchè, secondo il racconto evangelico, disse al giovane ricco, che già adempieva ai precetti della comune giustizia umana: "Se vuoi essere perfetto, va, vendi ciò che possiedi e dallo ai poveri, poi vieni e seguimi, prendendo la croce".

Lo stato religioso è così quello stato di vita che consente l'attuazione migliore -a livello umano- dell'autotrascendimento intimo, di cui l'intellettuale in quanto tale ha bisogno, per tendere "ubi ipsum lumen rationis accenditur"(4), cresndo così, per

---

(1)Per il discernimento degli spiriti, cfr.: E. von Petersdorff, "Demonologia", ed.Marietti 1967, cap.VIII; J.Lhermitte, "Veri e falsi ossessi", ed.Paoline, Vicenza 1957.
(2)Cfr. Y.Congar, op. cit., pp.411-413.
(3)"Itinerarium mentis in Deum", ed.La Verna, Santuario della Verna (Arezzo), p.152.
(4)Cfr. T.Moretti-Costanzi, "L'attualità di S.Bonaventura", in "Sophia", n.3-4 (1965), p.316.

quanto è in lui, le condizioni migliori per una costante unione con Dio, e, se a Lui piacerà, per ricevere l'esperienza speciale, al vertice della coscienza, ossia all'"apex mentis" agostiniano, del lume profetico e mistico(1).

Poichè il sacerdozio, come ho detto, riguarda la perfezione sopraumana, e poichè ciò che è superiore non mortifica, ma anzi esalta ciò che è inferiore, il superamento dell'umano attuato dal sacerdote in quanto tale, non comporta una diminuzione o una soppressione, ma al contrario una esaltazione dell'umano, naturalmente in ciò che esso ha di autentico e di salvabile. In tal modo il sacerdozio nella sua pienezza, ossia l'episcopato, comporta lo stato di perfezione, giusta l'insegnamento dello Pseudo-Dionigi ripreso da S.Tommaso (cfr. Sum.Theol. 2a2ae q.184 aa.5-7).

Lo stato religioso comporta due diversi livelli d'attuazione: uno, inferiore, collegato alla vita attiva; l'altro, superiore, collegato alla vita contemplativa(2); quest'ultimo poi, comprende a sua volta due livelli d'attuazione, uno inferiore, collegato alla vita contemplativa condotta in società; l'altro superiore, collegato alla vita contemplativa solitaria(3). Il criterio per stabilire tutti questi livelli, consiste nell'applicazione speciale di quello generale, per il quale vale la preminenza dello stato religioso su ogni altro stato di vita umana, denominato quest'ultimo col termine generico di "stato secolare": ossia l'istituzione delle condizioni di vita psichico-morali migliori per l'affermazione della vita intellettuale, e quindi per l'essere stesso dell'intellettuale.

In altre parole, l'idea di "religioso" è realizzata meglio dai contemplativi, che dagli attivi, e tra i contemplativi, dai solitari, piuttosto che da coloro che vivono in società. Questo fatto risulta anche dai termini del linguaggio, i quali vengono assegnati propriamente a ciò che realizza perfettamente il concetto che significano, ma vengono assegnati, seppur privi di parte del loro potere di significazione, a ciò che realizza soltanto in parte il concetto suddetto. Così per lo Pseudo-Dionigi(4) il religioso, ogni religioso è detto μοναχός o θεράπευτής. Il primo termine significa "solo", "solitario" e da esso viene il termine italiano "monaco". Anche nella nostra lingua ogni reli-

---

(1)Sull'esperienza mistica, cfr.: J.Maritain, "Les degrés du savoir", ed.Desclée de Brouwer 1964; "Amour et amitié" in "Carnet de notes", ed.Desclée de Brouwer 1965; con Raïssa, "Liturgie et contemplation", ed.Desclée de Brouwer.
(2)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae 188 6.
(3)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae 188 8.
(4)"De ecclesiastica hierarchia", c.5 p.I nn.5 e 7; cfr. anche S.Tommaso, Sum.Theol. 184 5.

gioso è detto "monaco". Evidentemente però il vero monaco- μοναχός, nel senso pieno e proprio della parola, è il religioso che conduce vita solitaria. l'idea di religioso è così realizzata pienamente nel religioso solitario. Ogni altro religioso quindi, per esser tale, deve realizzare, secondo il livello del suo particolare impegno , l'ideale del solitario. Analogamente dicasi per il termine θεραπευτής, da cui viene "terapeuta" e che significa: "servo", "adoratore", nonchè "colui che ha cura di o che si prende cura di", "medico" ed infine "sacerdote"(1). Ogni religioso è ognuna delle suddette cose, però noi vediamo che Filone Ebreo, nella sua opera "De vita contemplativa", chiama "terapeuti" i contemplativi: non che non siano terapeuti, in fondo, anche gli attivi(2), ma lo sono di più i contemplativi. Infatti "il nome ad essi attribuito derivava (giusta il giudizio di Filone) dal loro θεραπεύειν τὸ ὄν , cioè dalla cura reverenziale ed amorosa, in cui essi tenevano quell'ὄν che, in quanto cosiffatto da meritarsela, non era il medesimo di Aristotele, bensì quello biblico-giudaico, ben meglio espresso dal termine suo proprio di Jaweh"(3), ossia "Colui che è", che è molto più del "ciò che è" di Aristotele, e ancor meglio rivelato a noi da Gesù Cristo, che Aristotele non ebbe la grazia di conoscere. Ora, quest'esser terapeuta, concomitante alla pienezza della vita intellettuale, dal momento che suo oggetto proprio è l'essere, l'ὄν e ancor meglio il Dio di Mosè e ancor meglio, l'ottimo, il Dio di Cristo(4), è garantito meglio dalla vita contemplativa, che da quella attiva. Terapeuti inoltre significa "cultori e curatori di se medesimi... o, meglio ancora ... medici in proprio, che si tengono in cura e guariscono dalle illusioni della 'carne'"(5). Ciò è ancor meglio garantito dalla vita contemplativa che dall'attiva.

Infine, come avevo detto, θεραπευτής significa "sacerdote": è logico infatti pensare che il religioso per eccellenza sia il sacerdote, per il conforto soprannaturale che viene dal carattere sacerdotale, in modo tale che il vescovo che, come ho detto, è anche religioso, ha, giusta l'insegnamento dello Pseudo-Dionigi(6), il potere e il dovere di guidare e perfezionare la vita religiosa tanto laicale che sacerdotale.

---

(1)Cfr. L.Rocci, Vocabolario Greco-Italiano alla voce: θεραπευτής, Società editrice "Dante Alighieri", Roma 1956.
(2)In questo senso il Moretti-Costanzi ha ragione d'affermare:"Non si vede...quale differenza sostanziale poter porre tra il genere di vita degli Esseni considerati come 'pratici'"(gli attivi)"nel 'Quod omnis probus liber' e quello dei Terapeuti trattati nel 'De vita contemplativa'"(L'etica nelle sue condizioni necessarie, Ed. di Ethica, Bologna 1965, p.37.
(3)(4)(5)(6)Vedi pag. seg.

Per qual motivo il religioso è più "terapeuta" nella vita contemplativa? Per rispondere a questa domanda, occorre che esaminiamo brevemente la distinzione tra vita attiva e vita contemplativa. L'argomento è sapientemente trattato da S.Tommaso nella Sum;Theol. 2a2ae dalla q.179 alla q.182 e, tra i moderni, dal Maritain in Questions de conscience da p.95 a p.155 (ed.Desclée de Brouwer, Paris 1938) e in collaborazione con la moglie Raïssa in Liturgie et contemplation (ed.Desclée de Brouwer 1959). Rimando a questi Autori per una conoscenza approfondita dell'argomento; qui basterà trattarlo brevemente in speciale riferimento al modo in cui i suddetti due generi di vita condizionano o favoriscono la vita intellettuale, e quindi l'essere stesso dell'intellettuale.

La vita umana e la vita intellettuale, che ne è il principio, trovano il loro senso, la loro ragion d'essere e la loro energia in Dio, perchè, come abbiam visto sopra, Dio è il principio assoluto della vita intellettuale: Egli, come insegna la fede cattolica, crea l'intelletto e lo illumina, agendo sulla sua attività libera e portandolo alla sua perfezione che consiste, sempre secondo la fede cattolica, nella visione della divina essenza, e quindi nel divenire intenzionalmente la natura divina stessa(1). Tutta la vita umana deve quindi essere orientata verso Dio, se vuole avere la dignità e il significato che le competono, se non vuol fallire allo scopo per il quale esiste. In questo senso non vi è differenza tra Esseni e Terapeuti. La differenza nasce dall'impegno e dal grado di intensità col quale si vive questa ordinazione totale della propria vita a Dio. Il Terapeuta, ossia il contemplativo, è una persona che per vocazione e per la volontà che consegue a tale vocazione, è più dello Esseno, dell'attivo, impegnata nel cammino verso Dio. In che senso? Nel senso che la vita contemplativa è caratterizzata dalla contemplazione della verità divina, mentre la vita attiva è caratterizzata dalle attività esteriori. Ora, dato che la vita intellettuale consiste nella contemplazione della verità e non nelle attività esteriori, ne viene che la vita intellettuale e quindi l'intellettuale stesso, per poter esser tale, deve poter condurre una vita contemplativa.

---

(1)Cfr. J.Maritain, Les degrés du savoir, p.495, e in generale la funzione intenzionale del conoscere nelle sue opere citate nell'introduzione ap.II.
(3)T.Moretti-Costanzi, op. cit., p.38.
(4)"Mostraci il Padre e ci basta", dice l'apostolo Filippo a Cristo.
(5)T.Moretti-Costanzi, op. cit., p.39.
(6)De eccl. hier. c.5 p.I nn.5-7; p.I n.3; cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae 184 5 e 6.

Vediamo ora per quale motivo la designazione di "terapeuta" convenga alla vita contemplativa. Quanto al significato dell'adorazione divina, essa è logica conseguenza della divina contemplazione. Quanto all'esser medici di se stessi, ciò è collegato per due motivi alla vita contemplativa: sia per il fatto che la contemplazione della verità divina, costituendo la congiunzione della mente colp principio della sua vita, viene ad essere per ciò stesso fonte per noi di salute e di salvezza; sia per il fatto che la contemplazione della verità divina è possibile solo a coloro che creano in se stessi le condizioni necessarie, ossia, come dice il Moretti-Costanzi nell'opera citata sopra, "si tengono in cura e guariscono dalle passioni della 'carne'" mediante il triplice voto di povertà, di castità ed obbedienza.

Perchè la contemplazione solitaria è migliore di quella comunitaria? Per rispondere a questa domanda, occorre intendersi sul significato della solitudine, che in questo caso non è tanto una cosa fisica, quanto una cosa spirituale. Le pratiche tradizionali del silenzio e della solitudine fisica son fatte per permettere la solitudine spirituale, che è quella della quale parlo qui e che consiste in quell'atto della mente, nel quale essa cerca, per quanto le è possibile, di trascendere la mediazione di qualsiasi creatura, e di attingere in qualche modo, già da questa vita, direttamente Dio, nel che consiste ciò che essa cerca soprattutto. Come vedremo più avanti, per attuare questo contatto diretto con Dio, l'intelletto da solo -nella vita presente- non serve, se non è accompagnato dall'amore. Questo trascendere tutte le creature comporta la solitudine di cui parlo, ciò che i mistici dicono l'"esser soli con Dio". Poichè in ciò consiste la perfezione dell'intelletto che si congiunge con ciò "ubi ipsum lumen rationis accenditur", appare chiara la preminenza della contemplazione solitaria su quella comunitaria, che è mediata dalla comunità.

La vita attiva è propria dello stato secolare, ma, come ho detto, può appartenere anche allo stato religioso. Essa consiste, come ho detto, nelle occupazioni esteriori; la differenza tra il modo con cui esse sono condotte nello stato secolare e in quello religioso, è data dal fatto che quest'ultimo le svolge come conseguenza più chiaramente cosciente dell'attività contemplativa (cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae 188 2).

Per quanto riguarda le condizioni morali della vita religiosa, esse sono date, come ho detto, dai tre voti di povertà, castità e obbedienza. In che senso essi favoriscono la vita intellettuale? Abbiamo visto che quest'ultima è favorita dalla vita contemplativa. I voti servono alla vita contemplativa, e quindi indirettamente alla

vita intellettuale.

Infatti, il voto di povertà esime dall'attività esteriore; il voto di castità pone la vita bio-psichico-morale al servizio della attività intellettuale; l'obbedienza infine, è il più importante dei tre voti, perchè da essa dipende l'osservanza e la regolamentazione degli altri due: essa infatti consiste radicalmente nel fatto che la intelligenza si adegua, obbedisce al dato reale, sottomettendoglisi umilmente: "adaequatio intellectus et rei"; tutto l'opposto quindi della presuntuosa e sopraffattrice intelligenza Kantiana; in questo sottomettersi alla cosa e lasciarsi da lei regolare, l'intelligenza trova la sua perfezione, che raggiunge il suo massimo, allorchè la cosa è Dio stesso.

La vita intellettuale nello stato secolare non è impossibile, tanto è vero che lo stato secolare è compatibile col sacerdozio, mentre vi può essere uno stato religioso laicale. Se è vero peraltro che la perfezione massima dello stato religioso richiede il sacerdozio, ed anzi l'episcopato, tuttavia si possono dare religiosi laici che raggiungono alti livelli di perfezione: come per es. un S.Francesco, e del resto tutte le religiose, in quanto incapaci del sacerdozio, sono laiche; eppure si contano tra loro delle sante nobilissime. Vien fatto di chiedersi come si può arrivare al punto d'ammettere un secolare al sacerdozio e di rifiutare quest'ultimo a una religiosa. Come è possibile che un uomo che non emette i voti (all'infuori di quello di castità) sia nonostante ciò più degno di ricevere il sacramento dell'ordine, di una donna votata alla vita religiosa? Si può capire -almeno in via generale- una preferenza data allo uomo a parità di stato di vita da parte di entrambi, ma che ancora si debba preferire l'uomo alla donna vivente in uno stato superiore, pare una cosa assai difficile da spiegare, soprattutto ai nostri tempi.

Ci potremmo ancora chiedere: se, come ho detto, il massimo dell'impegno religioso è dato dalla vita contemplativa solitaria, e se il vescovo è maestro di vita religiosa, e se per esser maestri in una cosa, occorre possederla alla perfezione, come mai il vescovo non conduce vita solitaria? A parte il fatto che in certi casi ciò può essergli lecito, nel senso della solitudine fisica, bisogna tener conto del fatto che la solitudine intesa in questo senso -come ho detto sopra- non è essenziale alla vita religiosa, come lo è invece la solitudine con Dio, che è solitudine nel senso che la mente si sforza di aver Dio come oggetto diretto della sua tensione e di compiere ogni azione, a cominciare da quelle intellettuali, per amore di Dio. La solitudine così concepita non è incompatibile con lo sta

to episcopale, al quale incombe l'ufficio pastorale, che è evidentemente incompatibile con la solitudine fisica.

8. Lo stato secolare.

Con lo stato secolare si giunge a quella condizione di vita, che offre il minimo indispensabile per l'affermazione dell'intellettuale. Tale minimum si ritrova poi, sia pur nobilitato e spiritualizzato, virtualmente in tutti gli stati superiori. Si tratta del potere apprensivo sensibile ordinato non alla vita attiva (come vedremo più avanti), ma alla vita contemplativa, la cui fase iniziale è la contemplazione estetica, nella quale e per la quale l'oggetto è considerato non in rapporto ai fini della vita attiva (conservazione dell'individuo e conservazione della specie), ma in quanto eleva la mente alla considerazione di cause superiori, massima tra le quali, Dio(1); in quanto cioè, direbbe Heidegger, stimola la "domanda metafisica".

In altre parole, con lo stato secolare la vita intellettuale rimane chiusa e limitata in questo rapporto con la conoscenza sensoriale, per il quale ricava da essa l'idea di una causa prima. E' proprio invece dello stato religioso, e ancor più dello stato sacerdotale, astrarsi il più possibile dalla conoscenza sensoriale (sia pure finalizzata alla contemplazione), per immergersi il più possibile nella conoscenza di Dio e nel contatto diretto con Lui.

Al di sotto dello stato di vita, i condizionamenti che subisce la vita intellettuale, si fanno vieppiù pesanti e limitativi, man mano che l'intelligenza si rapporta con le particolarità della individualità materiale, ossia il soggetto fisico umano(2) e i beni esteriori. Vedremo meglio ciò nei successivi paragrafi.

9. L'intelligenza e le energie vitali inferiori(3).

Lo stato di vita è la condizione della vita intellettuale che ne determina maggiormente la potenza e l'universalità; infatti, es

---

(1)Cfr. J.Maritain, "Une nouvelle approche de Dieu" in "Raison et raisons", L.U.F. Egloff, Paris 1947; "Alla ricerca di Dio", ed.Paoline 1960; R.Garrigou-Lagrange, "Dieu, son existence et sa nature", ed.Beauchesne, Paris 1950; S.Roberto Bellarmino, "Elevazione della mente a Dio", ed.Paoline 1943; P.C.Landucci, "Esiste Dio?", ed.Pro Civitate Christiana, Assisi 1957.

(2)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 1a2ae 17 8.

(3)Cfr. A.Carrel, "L'uomo, questo sconosciuto", ed.Bompiani, Milano 1936; V.Marcozzi, "L'uomo nello spazio e nel tempo", ed.Ambrosiana, Milano 1953.

so è collegato all'azione che la vita intellettuale svolge su se stessa e sui poteri apprensivi sensibili. Abbiamo, a questo livello di condizionamento, il massimo di pienezza e di libertà (dopo il condizionamento soprannaturale)(1), poichè si autocondiziona.

Con tutto ciò, l'elemento fisico della persona umana, proprio per l'unità di materia e spirito che costituisce inscindibilmente il suo essere, si fa sentire, seppure in minima parte, anche al livello dello stato di vita, ma si fa sentire di più al livello del condizionamento sessuale, ed ancor più al livello del condizionamento economico, i quali ultimi informano di sè l'elemento fisico dello stato di vita, e quindi la vita intellettuale stessa.

Il triplice condizionamento dello stato di vita, della sessualità e dell'economia ha la sua regola razionale rispettivamente nel voto di obbedienza, di castità(2) e di povertà. La limitazione della vita intellettuale aumenta passando dal primo all'ultimo condizionamento. Mentre infatti nel primo la vita intellettuale è presente di per se stessa, perchè ne costituisce l'origine propria ed immediata (l'obbedienza), negli altri due è presente soltanto mediante la facoltà apprensiva sensoriale.

Castità e povertà, per il loro rapporto con la materia, non costituiscono l'essenziale della vita religiosa e quindi della vita intellettuale, quanto il voto d'obbedienza, per il quale l'intelligenza è sottomessa a Dio, e quindi di conseguenza Gli vien sottomesso tutto il nostro essere, sia dal punto di vista sociale-sessuale, che da quello economico. Così la vita originaria dei frati carmelitani(3) comprendeva un unico voto, quello dell'obbedienza, essendo sott'inteso che non vi può esser piena obbedienza a Dio, senza castità e povertà.

Uno studio sui condizionamenti della vita intellettuale, se volesse ridursi esclusivamente all'essenziale o quanto meno a ciò che vi è di più importante, potrebbe limitarsi all'esame dello stato di vita in generale o di quello religioso, che ne rappresenta la perfezione, col suo voto essenziale di obbedienza. Per amore di completezza, e soprattutto perchè in questo saggio non devo parlare tanto della vita intellettuale, che è una funzione puramente spi

---

(1)E' quello che determina la "libertà dei figli di Dio", di coloro che sono "mossi dallo Spirito", secondo l'insegnamento di S.Paolo.

(2)"L'amore vero insegna come da esso segua spontanea la castità", dice il Moretti-Costanzi in "L'ora della filosofia", ed.Pàtron, Bologna 1968, p.134.

(3)Cfr. G.Geva A.Coan, "Carmelo", Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1951, p.90.

rituale, quanto dell'intellettuale, che è una persona in carne ed ossa, dovremo vedere il rapporto della vita intellettuale con la parte fisica e i condizionamenti fisici dell'essere umano. Non vi sarà bisogno tuttavia della disamina dettagliata di ciò; basterà invece vedere in che senso e in che misura influisca sulla vita intellettuale e sull'intellettuale in quanto tale. Lo studio che seguirà potrà quindi considerarsi un prolungamento ed un'esplicazione dei paragrafi precedenti dedicati agli stati di vita, nel senso di determinarne la loro componente fisica e in che modo tale componente viene naturalmente a limitare la vita intellettuale, dandole la sua qualifica umana, anche se passibile di sopraelevazioni divine.

Povertà e castità si riferiscono alle deue facoltà della vita vegetativa: quella nutritiva e quella generativa, gli atti delle quali avvengono secondo un meccanismo naturale, "fisiologico", che non sta alla ragione determinare praticamente. Non c'è dubbio tuttavia che dette facoltà, specialmente la prima, ci appartengono come indispensabili condizioni della vita presente; ci possiamo chiedere allora: che rapporto intrattengono con l'intelligenza, che ho detto essere in noi quel potere, dal quale dipende, mediante la sua unione con Dio, la vita e l'essere nostro nella sua totalità? Se è vera questa funzione della nostra intelligenza, in che senso la vita vegetativa, come facente parte del nostro essere, da essa dipende? E in che senso poi la vita vegetativa condiziona quella intellettuale? A tutte queste domande occorre rispondere nell'ultima parte di questo capitolo.

Si può cominciare col dire che il dinamismo della vita vegetativa procede sì deterministicamente secondo speciali leggi fisiologiche e in dipendenza di speciali organi corporei ad essa deputati, senza che in tutto ciò abbian parte alcuna le determinazioni pratiche dell'intelligenza umana, però il fine al quale quel dinamismo tende, può esser controllato dall'intelligenza mediante la facoltà apprensiva sensibile, la quale ha il potere di accettare o rifiutare -da sola o sotto l'impulso della volontà- l'affermazione del fine dei processi vegetativi, senza modificare i processi stessi nel loro proprio meccanismo fisiologico. Se per es. l'animale affamato vede un cibo, l'ottiene, lo mangia e lo digerisce, i meccanismi fisiologici nel loro fine (in questo caso la nutrizione) sono attuati dall'appetitività sensibile che ha ottenuto il cibo, mossa dall'apprensività sensibile che l'ha visto, ma nel loro procedere (la masticazione, la salivazione, la deglutizione, la digestione, ecc.) si attuano mediante leggi fisiologiche indipendenti dall'apprensività sensoriale. Questa è ordinata agli atti delle facoltà vegeta-

tive, senza determinare il modo col quale tali atti si compiono, che è di competenza delle stesse facoltà vegetative. "Ratio autem -come insegna S.Tommaso- imperat per modum apprehensivae virtutis" (Sum.Theol. 1a2ae 17 8), ossia l'intelligenza stabilisce leggi pratiche alla maniera di una facoltà apprensiva, e quindi, se non può prescrivere leggi alla vita vegetativa, che è priva di apprensività, e che del resto le ha già per conto suo, le può prescrivere alla vita sensitiva, il cui dinamismo non è diretto da leggi puramente fisiologiche, ma dall'apprensività, che si riferisce per sua natura ad obbiettivi parziali ed individuali; l'intelligenza può far ciò subordinando a sè, in qualità dell'apprensività della totalità e dell'universalità(1), la suddetta apprensività sensoriale, ed in tal modo, tramite questa, entrare in rapporto con le funzioni vegetative e dirigere anch'esse. Questa direzione dell'intelligenza sulle energie vitali inferiori sensitive e vegetative, è quella che stabilisce lo stato di vita, che è tanto migliore, quanto migliore è quella direzione.

Rispondo ora all'altra domanda: in che senso la vita vegetativa condiziona quella intellettuale? Nel senso di renderla tanto più sana e robusta, quanto più essa stessa è sana e robusta. "Mens sana in corpore sano". Anche in questo caso il rapporto tra i due generi di vita si ha mediante la vita sensitiva, che è sostenuta dalla vita vegetativa, la quale offre le condizioni materiali-fisiologiche, mentre la vita sensitiva offre a sua volta le condizioni sensoriali necessarie all'affermazione e allo sviluppo dell'intelligenza.

La funzione nutritiva (e accrescitiva) si connette alla conservazione dell'individuo: possiamo includere in questo concetto tutte quelle condizioni che la rendono possibile: la proprietà dei beni esteriori e il lavoro. La funzione generativa si connette invece con la conservazione della specie, dal che appare la sua maggiore dignità(2), sia per lo scopo, sia per il fatto che presuppone la prima, mentre non è detto che ne sia presupposta: possiamo includere in questo concetto, in quanto riferentesi all'uomo, il senso sociale e l'amore del prossimo, che si realizzano nella loro forma più perfetta appunto nello stato di vita ordinato alla generazione, cioè il matrimonio. (3)

Poichè dunque abbiamo cominciato con l'esaminare la manifestazione dell'intelligenza umana in tutta la sua libertà ed universalità (nel sacerdozio) e ci siamo venuti vedendo come venga grada-

---

(1)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 1a2ae 17 7.
(2)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 1a 78 2.
(3)Si tratta qui, come anche più avanti a p.29, dell'amore naturale del prossimo; da un punto di vista soprannaturale vale di più l'amore sacerdotale.

tamente particolarizzandosi e limitandosi, man mano che diminuisce la dignità ontologica delle energie vitali che essa ha il compito di spiritualizzare e di dirigere, fino a perdere del tutto qualsiasi libertà d'azione, come abbiamo visto, nel campo dei meccanismi propri della vita vegetativa, proseguiamo in quest'ordine e vediamo innanzitutto che cosa significa per l'intelligenza umana, per il suo stesso essere e le sue possibilità, il fatto di essere sessuata, ossia di essere sostanzialmente unita ad un corpo vivente per sua natura sessuato. In un secondo tempo vedremo che cosa significhi per l'intelligenza umana il fatto di essere sostanzialmente unita ad una parte di materia, per costituire un unico essere: la persona singola, reale e concreta. Abbiamo visto così nei paragrafi precedenti le condizioni dell'intellettuale in quanto tale; vediamo ora le sue condizioni in quanto è uomo.

10. L'intellettuale e la sessualità.

La virilità e la femminilità o, se vogliamo, i due sessi, non esauriscono il loro significato e la loro ragion d'essere, nella persona umana, nella funzione e nella necessità fisiologiche della riproduzione della specie, ma li allargano a comprendere una naturale affinità e complementarietà tra maschio e femmina, che è radicata nell'elemento fisico, ma che coinvolge tutto l'essere di entrambi e quindi anche l'intelligenza e il pensiero.

Ciò significa che l'intesa e la comprensione reciproca tra esseri umani non ha le note della pura spiritualità, che è propria degli Angeli, ma è un intendersi e un comprendersi, che sono sì spirituali, ma al contempo impregnati della fisicità sessuale. Questo perchè la conoscenza che una persona umana ha dell'altra, è un fatto allo stesso tempo sensibile ed intellettuale, avente per oggetto (la persona umana) un qualchecosa che a sua volta è sensibile e spirituale.

La differenziazione sessuale struttura nella persona umana l'atto stesso e il modo di conoscere, d'intuire, di pensare e di giudicare; in una parola, contribuisce a strutturare la vita intellettuale e l'essere intellettuale, proprio nel loro istituirsi e manifestarsi come tali.

Dio ha creato la donna per riempire la solitudine dell'uomo, per dare all'uomo un suo completamento naturale (e viceversa)(1).

---

(1)Cfr. A.Valensin, "Le Christianisme et la femme", nella relazione della settimana sociale di Nancy del 1927; "Homo invenit in muliere aliquam complacentiam, quam numquam posset in alia invenire, ut dicunt experti", dice S.Bonaventura, IV Sent. d.36 a.2 q.2.

Se avesse creato la donna soltanto per render possibile la riproduzione della specie, non avrebbe detto: "Non è bene che l'uomo sia solo"(Gen. 2 18), ma: "non è bene che l'uomo si riproduca da solo"(cosa che Dio avrebbe potuto fare benissimo). Quella frase: "non è bene che l'uomo sia solo" la intenderei come causa finale e ragione di ciò che segue: "Facciamogli un aiuto simile a lui", per cui la donna è aiuto a riempire la solitudine dell'uomo, un aiuto che riguarda l'essere intero dell'uomo, compresa la componente spirituale: un aiuto quindi a salire a Dio in ogni senso. Il senso quindi del testo biblico sarebbe questo: "non è bene che l'uomo sia solo; quindi, affinchè tale non sia, facciamogli un aiuto simile a lui".

"Le persone -dice giustamente il Moretti-Costanzi riprendendo il pensiero dello Schopenhauer- oltre il fenomeno che le degrada all'apparenza d'individui(1), sono visibili realmente solo al livello del noumeno, che le fa amabili ed ammirabili nella luce medesima dell'Idea, rivelatrice del mondo vero"(2). "Proprio a questo stato di santità -continua il Moretti-Costanzi(op. cit. ibidem)- il filosofo"(cioè Schopenhauer)"chiese, proteso all'oltre, il riempitivo di una solitudine consapevolmente deficitaria". Non c'è dubbio che l'intelletto cerca soprattutto, al di là delle apparenze sensoriali e fenomeniche, nell'altra persona, la sua "noumenicità", ossia la sua intelligibilità; e non c'è dubbio che la conoscenza umana, seppur investita di fisicità e sessualità, ha, come suo elemento migliore e più universale, la sua spiritualità; tuttavia, fisicità e sessualità rimangono essenziali alla vita intellettuale umana, in modo tale che l'istanza della noumenicità e dell'universalità non può scompagnarsi nel conoscente come nel conosciuto, all'altra istanza della sensibilità, della singolarità e della concretezza, che si ricollegano alla particolarità: le persone debbono sì risultarci "oltre l'umano"(3), nella loro noumenicità, ma anche "venir viste ed esperite nell'atmosfera e nella luce specialissima che 'dimostrandole' singolari nella Realtà 'pneumatica' cui appartengono"(appartenenza reale, non logica)"le danno presenti coi loro toni insostituibili nel Presente medesimo, sul do e non labile di essa, il valore del quale, come sappiamo, è la Bellezza"(4). Si tratta di quella che il Maritain chiama la "sog-

(1)Per la distinzione tra individuo e persona, cfr. J.Maritain, "Individualità e personalità" in "La persona e il bene comune", ed.Morcelliana, Brescia 1963 (questa nota è mia).
(2)"L'estetica pia", ed.Pàtron, Bologna 1966, p.115.
(3)T.Moretti-Costanzi, op. cit. p.117.
(4)T.Moretti-Costanzi, ibid.

gettività"(subjectivité)(1) della persona, che impegna la struttura stessa del conoscere e fonda la "conoscenza per connaturalità" (2).

La solitudine intellettuale dell'uomo è così riempita dalla conoscenza per connaturalità dell'altra persona umana noumenica e concreta allo stesso tempo, spirituale e fisica, universale e individuale. L'altra persona che Dio ha stabilito come modello per la realizzazione di questo scopo, è la donna.

Che cosa intendo per "solitudine intellettuale dell'uomo"? (e per converso, della donna?). Il fatto che l'intelligenza umana è, in quanto umana, tanto più completa, quanto più nella sua attività sorge dalla collaborazione dell'intelligenza virile con quella femminile, e, per quanto riguarda il suo oggetto, quanto più presuppone una conoscenza reciproca della personalità virile e della personalità femminile.

Dunque l'intesa intellettuale tra uomo e donna è il modello dell'intesa intellettuale tra due persone umane(3). Questa dualità nell'intendersi(4) è una caratteristica essenziale dell'intelligenza umana, la quale caratteristica è assente della comunità degli Angeli, perchè dipende dalla materia. L'intellezione che ha per oggetto una persona umana, nella sua perfezione, esige necessariamente una certa particolarizzazione, che costituisce senza dubbio un elemento d'inferiorità nei confronti dell'intellezione angelica, che non ha bisogno di tale particolarizzazione, allorchè suo oggetto è una persona angelica, perchè questa persona è un universale sussistente, una pura essenza particolare esistente in sè. La sola restrizione all'intellezione è data in quel caso dal limite dell'essenza.

Perchè l'intesa tra due persone umane è motivata, come modello d'intesa, dal fatto della materia? A causa della componente fisica del conoscere, che richiede un'esclusività, che dipende dal-

(1)Cfr. "Raison et raisons", pp.176-177; "L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia", ed.Morcelliana 1957, p.123; in collaborazione con Raissa: "Situation de la poésie", ed.Desclée de Brouwer, Paris 1954, pp.106, 123, 127segg.

(2)Cfr. J. et R.Maritain, "Situation de la poésie", p.109segg.; J. Maritain, "L'intuiz. creat. nell'arte e nella poesia", p.127; "Les degrés du savoir", pp.266 e 515segg.

(3)Cfr. per es. l'intesa e l'amore tra S.Francesco e S.Chiara descritti da M.Sticco nel suo libro "S.Francesco d'Assisi", ed.Vita e Pensiero, Milano 1932.

(4)Essa fonda un "amor singularis in quo non communicat alienus", come dice S.Bonaventura in IV Sent. d.33 a.1 q.2.

la spazio-temporalità della fisicità della persona, condizionante la conoscenza reciproca. La dualità delle persone è richiesta dalla suddetta esclusività.(1)

Dunque la conoscenza reciproca tra persone umane, naturalmente sensibile ed intellettuale allo stesso tempo, dove queste due componenti sono o devono essere indissolubilmente congiunte a formare un'unica e specifica conoscenza, che è appunto la conoscenza umana, è e deve essere, proprio per raggiungere quella perfezione massima che naturalmente le compete, un'intesa fra due persone.(2)

Non è che all'uomo siano impossibili intuizioni intellettuali che abbraccino contemporaneamente l'essere di più persone, come quella dell'insegnante, che abbraccia con un solo sguardo l'essere della scolaresca che gli sta dinnanzi, o il combattente, che ha presente alla sua mente quel popolo per il quale è pronto a rischiare la vita; soltanto che in questi casi l'atto intellettivo, per quanto nobilissimo, rimane generico e umanamente incompleto, perchè a livello umano la conoscenza tra persone è incompleta -come ho detto sopra-, se non si attua tra due individualità, tra due soggettività, che sian fatte l'una per l'altra, secondo una misura fisica e circostanze fisiche speciali. Si tratta ancora della conoscenza per connaturalità.

La conoscenza che il docente ha dello studente, diviene perfetta, quando si concentra e si concretizza in rapporto a uno studente particolare; analogamente la conoscenza che ha colui che sacrifica la propria vita, nei riguardi della persona per la quale la sacrifica, diviene perfetta, come pure di conseguenza lo divine il sacrificio, quando è proporzionata alla persona singola e concreta, per la quale in particolare avviene il sacrificio, come nel caso unico e perfettissimo del sacrificio di Cristo, dove, nel sacramento dell'Eucarestia, vi è unione completa e concreta, seppur misteriosa, tra Cristo e quella particolare persona.

Così l'uomo è fatto per la donna nella sua totalità, in indisgiungibile congiunzione dell'elemento fisico e spirituale, e quindi molto al di là della considerazione delle finalità meramente generative: "Ecco finalmente la carne della mia carne e l'osso delle mie ossa!"(Gen.2 23). L'unione fisica perdurerà alla resurrezione, senza che sia necessaria la riproduzione della specie(1).

La spiritualità della persona umana, per l'unità essenziale della materia con lo spirito che costituisce la natura umana, è essenzialmente impregnata ed investita dei caratteri fisici e sessuali dell'essere umano. Così per es., il maschio, che è sessualmente più attivo, lo è anche spiritualmente; la donna, che è sessualmente più passiva e ricettiva, lo è anche spiritualmente. Ciò non de-

(1)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol.Suppl. 81 4.

ve allarmare coloro che son giustamente preoccupati della distinzione tra spirito e materia: è chiaro che la spiritualità umana, quanto più è universale, tanto più trascende la sessualità, ma deve essere altrettanto chiaro che, per quanto la spiritualità umana possa elevarsi, essa risentirà sempre del condizionamento fisico (e quindi sessuale), nè può nè deve cercare di raggiungere la purezza e la superiorità della spiritualità angelica. Del resto Gesù stesso non ci promette di essere, alla resurrezione, degli Angeli sic et simpliciter, ma di essere come degli Angeli, ossia simili e non identici. Perderemmo infatti, in caso contrario, la nostra identità, e quindi la resurrezione non sarebbe più una "vita eterna", dato che non sarebbe più una vita proporzionata alle possibilità e alle autentiche aspirazioni della nostra natura.

Guardiamo alla vita e alle testimonianze dei Santi e delle più nobili personalità, ossia di coloro che hanno raggiunto i gradi più elevati della spiritualità umana: forse che Cristo sacerdote, maestro, giudice, condottiero e trionfatore nell'aspra lotta contro il Maligno, non è in ciò supremamente spirituale e supremamente uomo? E l'umiltà, l'obbedienza e il silenzio della Vergine non testimoniano forse ad un tempo della sua santità e della sua femminilità? Forse che un S.Tommaso, nel momento stesso in cui afferma la sua spiritualità nel suo pensiero, per l'energia, l'astrattezza e la logicità ferrea di questo pensiero, non ci dà il carattere della virilità? E la spiritualità del pensiero di un S.Agostino, per la sua robustezza, la sua grandiosità sconfinata e mistica, la sua profondissima intuizione e l'ingegnosa e rara abilità retorica, non ci dà nel contempo, e in queste sue stesse note, la consapevolezza del segno della virilità? E una S.Teresa del Bambin Gesù, col suo amore tenerissimo per Gesù bambino e con la sua "piccola via" della perfezione, non è in ciò supremamente spirituale e supremamente donna?(1) Come non trovare l'uomo nel militarismo spirituale di S.Ignazio di Loyola? Come non trovare la femminilità nelle angosce, nei teneri e fanciulleschi affetti e nelle dolcissime premure, che S.Maria Maddalena de' Pazzi dimostrava nel mezzo di celestiali visioni e di terribili tentazioni?(2) Come non ritrovare al contempo ed indissolubilmente congiunte, femminilità e spiritualità negli scritti di Raissa Maritain, dove con una semplicità, una freschezza ed una scioltezza tutte femminili, ci parla di grandiosi avvenimenti spirituali e di poderose e amabili persona

(1)Cfr. S.Teresa del B.G., "Storia di un'anima", ed.Ancora, Milano.
(2)Cfr. S.Maria Maddalena de' Pazzi, "Probatione", ed.Bruno Nardini, Firenze 1965.

lità?(1) Onel suo diario, dove la sofferenza immensa patita dal fragile temperamento femminile, non si distingue dalla sua sublimazione in un'espiazione redentiva ed in una fede illuminata e tenace, che giunge alle vette dell'esperienza mistica?(2) Come non trovare ancora femminilità e finezza spirituale congiunte, nelle delicate poesie di Gaspara Stampa e Vittoria Colonna? Troviamo ancora, per fare un altro esempio, spiritualità femminile in una serie di scritti di suore americane sull'attuale discussione sul rinnovamento della vita religiosa. Si tratta del libro "Le nuove suore", pubblicato dalla casa editrice Queriniana di Brescia. E gli esempi potrebbero continuare. Certamente anche tra i Santi se ne potrebbero portare dei contrari, di temperamenti virili nelle donne, come per es. lo spirito d'iniziativa e il coraggio di una S.Teresa di Gesù o la robustezza dottrinale di una S.Caterina da Siena(3); oppure di temperamenti femminei in uomini: pensiamo alla dolcissima e tenerissima sensibilità francescana. Ma sono eccezioni. E' abbastanza facile, di solito, dalle azioni o dagli insegnamenti di un Santo, non foss'altro per la discriminante dello stato sacerdotale, distinguere il temperamento femminile da quello maschile. E' logico ed è giusto che sia così, per l'unità essenziale tra materia e spirito che costituisce la natura umana, e i Santi sono degli eminenti realizzatori di tal natura. Forse che queste manifestazioni riguardano la facoltà generativa, la sessualità intesa in senso meramente fisiologico? No certamente. Ciò vuol dire che il nostro esser uomini o esser donne non lo dimostriamo soltanto mediante l'attività generativa, ma in certo modo e in varia misura, in tutte le funzioni del nostro essere, anche quelle più elevate, come il modo di sentire, di intendere, di pensare e di amare. Ciò vuol dire che la complementarietà tra uomo e donna è anche spirituale; essa costituisce la componente metafisiologica, per così dire, della sessualità; può quindi prescindere dai rapporti sessuali fisici e costituire la base di una elevata spiritualità coniugale, nella quale, come s'è detto, realizzare l'unione intellettuale ed affettiva più completa, più intima, duratura e profittevole tra due persone umane, e quindi l'attuazione più perfetta dell'amore del prossimo, risparmiando alla vita intellettuale le nebbie della concupiscenza. La sessualità così intesa, acquista in tal modo un valore assolu-

---

(1)Raissa Maritain, "I grandi amici", ed.Vita e Pensiero, Milano 1955.
(2)Cfr. "Diario di Raissa", a cura di J.Maritain, ed.Morcelliana, Brescia 1967.
(3)Cfr. b.Raimondo da Capua, "S.Caterina da Siena", ed. della Basilica Cateriniana, Siena 1969, p.22.

to, non nel senso che vengano intrinsecamente assolutizzati i rapporti sessuali fisici, come vorrebbero alcuni, il che sarebbe confondere il materiale con lo spirituale, ma nel senso e in quanto le viene riconosciuta una spiritualità, che in quanto tale quindi trascende la componente fisiologica, pur trovandosi in essa essenzialmente radicata.

La complementarietà dell'intelligenza maschile con quella femminile comporta la superiorità della prima, intesa nel senso spiegato a pag.10. Come insegna S.Tommaso, "naturaliter in homine magis abundat discretio rationis"(Sum.Theol. 1a 92 1 2m). Nel paragrafo dedicato al sacerdozio abbiamo visto come l'inferiorità femminile non costituisce, come credo, un ostacolo insormontabile alla ricezione, da parte della donna, della grazia sacerdotale. Ciò dipende dalla nobiltà della mascolinità e femminilità umane, le quali, a differenza delle bestie, non si esauriscono al livello della vita vegetativo-sensibile, ma, come s'è detto, impregnano di sè la spiritualità, rimanendone a loro volta impregnate, ed elevandosi così ad una dignità assai superiore a quella delle bestie.

La sessualità umana spiritualizzata simboleggia, secondo la tradizione giudaico-cristiana (cfr. il Cantico dei cantici), l'amore mistico tra l'anima e Dio, e, con la Nuova Legge, l'amore mistico tra Cristo e la sua sposa la Chiesa.

L'inferiorità femminile non significa quindi mancanza di spiritualità, ma semplicemente spiritualità inferiore, e quindi pur sempre spiritualità. Per questo alla donna non interessa l'uomo, se nell'uomo non vede il Cristo. Per questo S.Agostino dice:"Se sarà lei a comandare, il suo nome sarà stoltezza e lussuria; se saremo noi, il suo nome sarà saggezza e moderazione; seguiamo il Cristo, per esser seguiti da colei della quale siamo il capo"(Cfr. I Cor. 11 3).

L'amore pietoso e coraggioso delle pie donne superò quello degli Apostoli, come riferisce S.Tommaso: "Mulieres, quae Dominum arctius amaverunt, in tantum ut ab ejus sepulcro, discipulis etiam recedentibus, non recederent, primo viderunt Dominum in gloriam resurgentem"(Sum.Theol. 3a 55 1 3m).

In certo senso dunque, la donna può esser capo e guida dello uomo, non nel senso formale dell'uomo, che rappresenta Cristo che dà forma alla Chiesa sua sposa, rappresentata dalla donna, ma nel senso dispositivo e direi quasi materiale, inquantochè la donna è segno per l'uomo della presenza di Cristo, e quindi via e scala verso di Lui, nella misura in cui è disponibile, docile e pronta a lasciarsi informare come obbediente materia, dalla grazia e dal

la verità di Cristo. L'uomo che trova nella donna questa docilità, questa devozione, questa amorosa passività per ciò che l'uomo le media della grazia e della verità di Cristo, quella donna è per quell'uomo via e guida eminente verso Cristo.

Così il potere cristiano della donna, lo si può paragonare alla grazia battesimale; quello dell'uomo, alla grazia sacerdotale, perchè il potere spirituale femminile ha soprattutto i caratteri della passività; quello virile ha invece soprattutto i caratteri dell'attività; ed infatti, come insegna S.Tommaso(1), il Battesimo conferisce un carattere spirituale passivo, mentre l'ordine un carattere spirituale attivo: "Per Baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi Ordines".

La donna guida l'uomo, allorchè gli insegna come la deve guidare; essa stimola nell'uomo le sue capacità attive, dirigenziali e inventive. In questo senso la donna è per l'uomo scala di perfezione verso Cristo. La grandezza e la perfezione della donna sta nella sua dolcezza, nella sua umiltà, nella sua obbedienza e nella sua passiva capacità di accogliere, conservare e custodire la guida e la direzione, che le vengono attraverso l'uomo, e specialmente attraverso il sacerdote, da Cristo. Virtù della donna è cercar conforto nell'uomo in Cristo. Virtù dell'uomo è dar conforto alla donna in Cristo. L'uomo in Cristo comanda; la donna in Cristo obbedisce.

11. L'intellettuale e la politica.

Da quanto è stato detto appare che l'intelligenza sessuata stabilisce col prossimo il legame più naturale, più intimo e più stabile nella reciproca ed incomunicabile conoscenza per connaturalità, che è alla base dell'amore coniugale(2); tal conoscenza costituisce quindi la ragione ontologicamente più rilevante, immanente al prossimo, dell'amore del prossimo stesso; quella infatti più rilevante in senso assoluto, è trascendente, ossia l'amore di Dio, che è il fondamento trascendente dell'essere del prossimo.(3)

Esistono altri modi, inferiori, di intuire la dignità del prossimo, che prescindono dalla qualifica della sessualità: la conoscenza, anch'essa per connaturalità, che si ha dei familiari, degli amici e dei concittadini. Non è qui il luogo di diffondermi su queste

(1)Sum.Theol.Suppl. 35 5 1m.
(2)Cfr. J.Maritain, "Carnet de notes", ed.Desclée de Brouwer, Paris 1965, cap.VII, parte III; "Réflexions sur l'Amérique", ed.A.Fayard, Paris 1958, cap.XVI.
(3)Su questa seconda ragione si fonda l'amore soprannaturale del prossimo, che ha la sua massima espressione nell'amore sacerdotale.

varie specie di conoscenza; le possiamo raggruppare nel concetto generale di intelligenza sociale e politica; esse infatti sono alla base di quelle forme d'amore del prossimo, che costituiscono i rapporti sociali e politici, informati da quelle che possiamo chiamare col Maritain, le "virtù politiche"(1).

Nell'età moderna, a partire dal movimento umanistico, ed ancor più da quello illuministico, antenato dell'attuale marxista, assistiamo a un sempre più accentuato interesse degli intellettuali per i valori politici, in ripresa e continuazione, seppur con gravi limitazioni, fraintendimenti e perplessità, ma pure col rinnovato bagaglio di un'esperienza scientifica assai più ricca e dettagliata, della tradizione realistico-umanista di Aristotele e di S.Tommaso(2), per la verità piuttosto trascurata, sotto quest'aspetto, dal Medioevo religioso e mistico.

Di quale libertà gode l'intellettuale nell'ambito dei valori politici? Sta a lui stabilire le norme fondamentali, che regolano la convivenza civile sotto tutti i suoi aspetti, spirituali, economici e tecnici. L'intellettuale deve fare attenzione, in questo campo, a saper conciliare il rispetto dei principi di fondo con la conoscenza precisa delle circostanze particolari, nelle quali quei principi devono essere applicati, evitando da una parte un miope e pedante positivismo, dimentico delle esigenze morali di fondo di rinnovamento sociale, e sfociante quindi in concezioni fiacche e reazionarie, come per es. quelle di Machiavelli, di Guicciardini, di Durkheim o di Pareto(3); dall'altra, un teorizzare astratto, dimentico delle circostanze concrete e della condizione esistenziale umana, come per es. Rousseau, Proudhon(4) e in generale, per quanti sforzi facciano in contrario, i movimenti socialisti e marxisti(4)Una posizione equilibrata è tenuta a questo proposito dal Mounier(5) o dal Maritain, del quale ultimo si possono ricordare le opere: Primauté du spirituel, ed.Plon, Paris 1927; Attraverso il disastro, ed.Capriotti; Atravers la victoire; De la justice politique, ed.Plon, Paris 1940 e Messages,

(1)Cfr. H.Bars, "La politique selon J.Maritain", Les éditions ouvrières, Paris 1961, cap.I n.23.
(2)Cfr. per es. di quest'ultimo il "De regimine principum".
(3)Cfr. G.Morra, "Sociologia", appunti di R.Zanni e M.Marchetti, Università di Bologna, A.A.1966-67, pp.55segg.
(4)Cfr. G.Morra, op. cit., pp.11segg.
(5)Cfr. A.Rigobello, "Il contributo filosofico di E.Mounier", ed. Bocca, Roma 1955.

ed.Hartmann, Paris 1945.(1)

Il limite alla libertà d'azione dell'intellettuale, gli viene in questo campo, dal fatto che oggetto del suo interesse specifico non è Dio, come nel caso del sacerdozio e della vita religiosa, e non è neppure la persona umana nella totalità ed intimità del suo essere singolo, del suo "io noumenico singolare", come dice il Moretti-Costanzi(2). Oggetto invece del suo interesse, è la persona umana in un certo grado di astrattezza e genericità, nel senso che la conoscenza della persona umana ch'egli ha in questo campo, e le norme pratiche che di conseguenza stabilisce, non possono avere quel grado di specificità e concretezza raggiungibile soltanto dall'amore coniugale; esse debbono mantenersi, a causa dei limiti stessi delle possibilità umana in questo campo, nello ambito di una certa genericità, che stabilisce sì valori e principi comuni, ma prescindendo dal modo con cui essi possono essere incarnati e vissuti da ciascuna singola persona.

Le condizioni specifiche che permettono all'intellettuale di espletare la sua funzione in questo campo, sono date: 1° dalla sua conoscenza della condizione umana in generale e della società in cui vive in particolare, valendosi dell'apporto delle "scienze umane"; 2° dalla forza di carattere di una personalità capace di governare una società; 3° dal potere e dalla fiducia concessigli dalla società bisognosa della sua direzione.

Al di sotto di quest'ambito d'interessi, esiste per l'intellettuale quello per le cose materiali, anzitutto l'interesse per la propria conservazione fisica, che riguarda l'ambito del lavoro e della tecnica, e poi, subordinato a questo, l'interesse per i beni esteriori, che riguarda l'ambito dell'economia.(3)

12. L'intellettuale e la materia.

> Quaerentibus Regnum Dei et justitiam eius, non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint.
> S.Agostino, "De serm. domin. in monte l.II c.17.

> Sicut protegit sapientia sic protegit et pecunia. Eccle.7 13.

(1)Cfr; anche "L'uomo e lo stato", ed.Vita e Pensiero, Milano.
(2)"L'etica nelle sue condizioni necessarie", Ed.Ethica, Bologna 1965, p.159.
(3)Cfr. il detto di Gesù: "Non vale la vita più del vestito?".

"Materia est cognitionis principium", insegna S.Tommaso(1). In che senso? Sia nel senso che la conoscenza umana partecipa inizialmente, con l'esperienza sensoriale, all'essere della materia, sia perchè ciò che l'uomo conosce, è inizialmente materiale(2). Come dice Marx(3), "il rappresentare, il pensare, il commercio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come l'emanazione diretta del loro comportamento materiale. Lo stesso dicasi della produzione spirituale, com'essa si mostra nel linguaggio, nella politica, nelle leggi, nella morale, nella religione, ecc., di un popolo. Gli uomini sono i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, attivi, così com'essi sono condizionati dallo sviluppo determinato delle loro forze produttive e del commercio ad esse corrispondente fino alle sue più vaste formazioni".

Senonchè la conoscenza, quanto più è tale, tanto più esige l'immaterialità(4), per il fatto che essa deve superare l'incomunicabilità, la particolarità, la mutabilità e la molteplicità, che sono essenziali a ciò che è materiale.

Conoscere significa comunicare, significa "comunismo" nel senso etimologico della parola; significa "coessere", universalizzarsi, oltrepassare il proprio essere particolare di natura, per divenire l'essere in quanto tale, nella sua pienezza; conoscenza significa identità, unità; significa, come ho già detto, divenire intenzionalmente ed immaterialmentell'altro in quanto altro, nel momento che il conoscente rimane se stesso, ed anzi attua se stesso proprio nel divenire l'altro. L'atto del conoscere è quindi il superamento del dualismo e dell'estraneità reciproca che separa, prima dell'atto del conoscere, il soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto: "Intellectum in actu est ipse intellectus in actu"(5). Ciò però avviene perchè nell'atto

---

(1)"In metaph. Aristot. expos.", l.VIII lect.4, ed.Marietti, Torino-Roma.
(2)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 1a 84 6.
(3)Marx-Engels-Feuerbach, "Materialismo dialettico e materialismo storico", scritti scelti a cura di C.Fabro, ed.La Scuola, Brescia 1962, pp.166-167.
(4)Sul fatto dell'immaterialità del conoscere, essenziale per comprendere la natura di quest'ultimo, cfr. E.Toccafondi: "Immaterialità e conoscenza" in "Angelicum" n.14 (1937); S.Tommaso, Sum.Theol. 1a 17 1; 75 2; 84 2.
(5)S.Tommaso, Sum.Theol. 1a 85 2 1.

della conoscenza umana, conoscente e conosciuto prescindono dalle rispettive condizioni materiali individuali, che li rendono reciprocamente incompenetrabili ed inidentificabili.

L'intelligenza umana dunque, in quanto umana, è condizionata dalla materia, ma nello stesso tempo, in quanto intelligenza, si solleva al di sopra di essa, al livello dell'essere spirituale universale.

Procedendo con la nostra analisi a livelli sempre più bassi di libertà intellettuale, siamo giunti così al minimo, al di sotto del quale abbiamo un dinamismo puramente fisiologico, quello della vita vegetativa individuale, che è priva anche di quella superiore dignità che possiede nei suoi confronti la vita vegetativa sessuale, "quae quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori"(1).

Come abbiamo visto però, anche la vita vegetativa, almeno per quanto riguarda i fini della sua attività, non sfugge, mediante le facoltà sensoriali, al controllo e alla guida dell'intelligenza, che unifica e coordina così, in certo modo, tutte le attività dell'essere umano. Anche la vita vegetativa però, è e deve essere spiritualizzata, nel mentre che influisce sulla vita spirituale umana, e quindi sull'intelligenza. Abbiamo visto come ciò accade nella sessualità; vediamo ora come ciò accade in ciò che riguarda la conservazione fisica dell'individuo.

a. Dipendenza della vita intellettuale dal corpo.

"Fratel corpo", come lo chiamava amorevolmente S.Francesco (2), è parte sostanziale e quindi integrante del nostro essere, e sarebbe quindi stolto ipotizzare manicheisticamente una salvezza della nostra persona o della nostra coscienza, e in generale dei valori spirituali, prescindendo dal corpo, o addirittura pensando che esso ostacoli tale salvezza(3), e che quindi essa presupponga la sua abolizione o quanto meno la sua separazione, come si toglie la polvere che ricopre e sporca un libro di valore o come si cerca di dimenticare un incubo passeggero, che per un momento abbiamo scambiato per la realtà, o come ci si libera da una malattia che deturpa la nostra persona. No: il corpo, la fisicità, ciò che in generale condiziona la nostra coscienza, uma-

(1)S.Tommaso, Sum.Theol. 1a 78 2.
(2)Cfr. Bibliotheca Sanctorum, alla voce: "Francesco d'Assisi", ed. a cura dell'Istituto "Giovanni XXIII" della Pontificia Università Lateranense, Roma.
(3)Pare che Platone non sia stato esente da tale errore.

nizzandola e rendendola assolutamente ed infinitamente più limitata di quella angelica, e ancor più, di quella divina, che è assolutamente libera dall'oscurità della fisicità e della materia, non è per noi, poichè è e sarà in eterno parte integrante del nostro essere, un'illusione passeggera, una malattia rimediabile, un velo che ci offusca la visione della realtà o addirittura, come hanno detto empiamente i manichei, il male e il peccato in se stessi. Il nostro esser uomini non è in noi un qualcosa di accidentale, di cui dobbiamo momentaneamente rassegnarci e di cui potremo liberarci per accedere ad un astratto e immaginario iperuranio; il nostro esser uomini è in noi la nostra stessa sostanza, tanto che togliere il nostro esser uomo, significa per noi non esser più. Tutto ciò fa parte del platonismo deteriore ed è stato rigorosamente confutato da Aristotele ed ancor più dal Cristianesimo, che con il dogma della resurrezione della carne, è andato ben oltre ciò che lo stesso Aristotele potè intendere e sperare.

Il corpo ha una sua dignità, in quanto creato da Dio; è formato da Lui dal "fango della terra"(Gen.2 7). Con tutto ciò, esso certamente non raggiunge la dignità del "soffio della vita", ossia dello spirito, in forza del quale l'uomo è "persona vivente". Il corpo tuttavia, mediante la vita vegetativa, fornisce all'uomo intero le condizioni della sua sussistenza e al suo spirito, non dico le condizioni di sussistenza, perchè per la sua semplicità è incorruttibile(1) e quindi continua ad esistere anche dopo la corruzione del corpo, però offre le condizioni di una sua attività pienamente e convenientemente umana.

Affettare disprezzo per il corpo e per l'uomo in quanto tali, significa bestemmiare contro il dogma dell'Incarnazione del Verbo divino, che ha salvato la materia, il corporeo e l'umano, il mondo insomma e li ha resi strumenti di salvezza e di divina e mistica elevazione.

Certamente vi è nell'uomo l'aspirazione a oltrepassare se stesso, per congiungersi alla Causa prima; e senza dubbio esiste in noi, nello stato di natura decaduta, "pro statu isto", come dice Scoto, una tendenza a restringere la ricerca della verità e della felicità nei limiti dell'umano e, meno ancora, del fisico, per cui è senza dubbio lecito parlare, nel primo caso come nel secondo, della necessità di un superamento della fisicità e dell'umanità. Occorre tuttavia precisare che nel primo caso fisicità e umanità hanno un valore positivo, quello cui s'è fatto riferimento fino adesso, e assumono una connotazione teoretico-on-

(1)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 1a 75 £ e 6.

tologica, per cui il loro superamento deve comportare il loro perfezionamento e la loro conservazione (da cui le espressioni bibliche di "salvezza dell'uomo" e di "salvezza del mondo"); nel secondo caso invece, quei termini assumono una connotazione morale-esistenziale e acquistano un significato negativo (quello che si è rifiutato finora), da cui le espressioni bibliche: "non prevalga l'uomo", oppure: "Maledictus homo qui spem habet in homine"(Ger. 17 5) e infine il tema biblico della "vittoria sul mondo".

Il condizionamento materiale della vita intellettuale è dunque duplice: ve n'è uno positivo, che la permette e la favorisce, che era tipico dello stato d'innocenza, che si è parzialmente conservato nello stato attuale e che dovrà esser ripristinato col ritorno di Cristo. Ve n'è poi un altro, negativo, conseguente al peccato originale(1), che costituisce veramente una malattia, una schiavitù o, come dice Marx, un'"alienazione"(2), dalla quale occorre liberarsi e che è talmente radicata in noi stessi, che per liberarcene, occorre veramente, come insegna la scuola marxista, un capovolgimento radicale, una Rivoluzione, che ricorda, seppur diminuendola ed in parte smentendola, la μετάνοια paolina, introduttrice ai "nuovi cieli e nuova terra".

Cominciamo con l'esaminare il condizionamento positivo: esso è compendiato nell'ordinamento dell'intero universo fisico (corpi inorganici, vegetali ed animali) all'uomo: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza, chè domini i pesci del mare, i volatili del cielo, le bestie di tutta la terra"(s'intende anche il cosmo extraterrestre)"e tutti i rettili che strisciano sopra la terra"(Gen.1 26); "Crescete, moltiplicatevi, riempite la terra e rendetevela soggetta"(Gen.1 28); "Ecco, Io vi ho dato tutte le erbe che fanno seme sulla terra e tutte le piante che hanno in se stesse semenza della loro specie, perchè servano di cibo a voi e a tutti gli animali della terra, e a tutti gli uccelli del cielo o a quanto si muove sulla terra e ha in sè anima vivente, affinchè abbiano da mangiare"(Gen.1 29-30).

Come l'uomo ordina a sè l'universo fisico, come se lo rende

---

(1)L'origine prima di tale negatività non risiede nella materia o nella natura umana in se stessa, ma in un libero atto prevaricatore della volontà umana. Vedremo ancora ciò più avanti.
(2)Per il concetto marxista di "alienazione", cfr. la già citata opera del Fabro alle pp.91-92-93-94-96-101-107-109-111-112-127-128-131-133-136-177.

soggetto? Col lavoro(1). E' questo del lavoro uno dei temi principali della civiltà occidentale, un concetto che è venuto via via maturandosi a partire dal periodo umanistico; è certamente il maggior titolo di gloria dell'intellettuale moderno, e quindi il punto dal quale si deve partire per riconquistare i valori perduti e procedere alla conquista dei nuovi. Di ciò e dei modi e dei mezzi per ottenerlo, parlerò nell'ultima parte di quest'opera. In questo paragrafo, e precisamente nella prossima sezione dedicata alla causalità dell'intelligenza umana nei riguardi della materia, basterà che accenni alla natura del lavoro, la cui radice formale consiste appunto nella suddetta causalità.

Le condizioni materiali dell'intelligenza le impediscono la soddisfazione immediata della sua istanza più elevata, collegata al principio assoluto del suo essere e consistente nella visione della Verità prima. Il fatto cioè che l'intelligenza umana sia naturalmente investita nella materia, le impedisce di avere come oggetto proprio, proporzionato e connaturale, l'essere nella purezza assoluta del suo atto, cioè Dio; è invece l'essere della cosa materiale, la "quidditas rei materialis", come dicono S.Tommaso e Scoto.

Ciò comporta per l'intelligenza umana una certa dispersione, una certa -per così dire- diluizione, sia in se stessa, sia in rapporto al suo soggetto (l'uomo); in se stessa, perchè il suo oggetto subisce una molteplicità di divisioni: innanzitutto una, fondamentale, tra essere materiale, oggetto proprio ed immediato dell'intelligenza in quanto umana, connesso con l'apparenza, la fenomenicità e il divenire; ed essere spirituale, oggetto finale e mediato dell'intelligenza umana in quanto intelligenza, e connesso con la realtà, la pura intellegibilità e l'assoluta stabi-

---

(1)Cfr. le encicliche sociali di Leone XIII, Pio XI, Giovanni XXIII e Paolo VI; la costituz. "Gaudium et spes" del Conc. Vat. II; H. Bars, "La politique selon J.Maritain", c.II parte II n.11; J.Maritain, "Les droits de l'homme et la loi naturelle", ed.Hartmann, Paris, p.93; "Questions de conscience", ed.Desclée de Brouwer, Paris, pp.103-106; "Humanisme intégral", ed.Aubier, Paris 1936, p.192; rivista "Esprit" n.6 (1961); gli Autori citati (G.Fodoli, J.Haessle e Y.Simon) nella mia esercitaz. universitaria inedita: "Il lavoro e la tecnica nella concezione aristotelico-tomista"(Bologna, A.A.1966-67); E.Mounier, "Rivoluzione personalista e comunitaria", Ed. di Comunità, Milano 1955; E.Borne e F.Henry, "Le travail et l'homme", ed.Desclée de Brouwer, Paris; op. cit. del Fabro su Feuerbach-Marx-Engels, pp.88-166-177.

lità. Questa divisione è la ragione della differenza tra intellet to pratico e intelletto speculativo(1), dalla quale nasce poi, a seconda della pluralità specifica degli oggetti, la pluralità del le scienze(2). In rapporto al soggetto, l'intelligenza viene mol tiplicata secondo il numero degli individui umani e quindi diffe renziata secondo le particolari attitudini di ciascuno(3).

Per quanto riguarda la pluralità delle scienze, si può rile vare qui la distinzione scolastica, anch'essa fondamentale, tra "virtù d'arte"(ars) -potremmo dire, modernamente, la "tecnica"- e prudenza(4), ovverosia la conoscenza delle norme pratiche per la elaborazione razionale della natura fisica e della materia in generale, al fine di soddisfare i bisogni economici (arte nel sen so di tecnica), e la conoscenza delle azioni che l'uomo deve com piere per la sua stessa affermazione, nell'integralità delle sue facoltà, ossia le azioni etiche (prudenza). Anche questa è una di stinzione stabilita da Aristotele: si tratta di ciò che egli chia ma la ποίησις e la πρᾶξις (cfr. Met.1140a1-2).

L'intelligenza umana è poi molteplice anche nella durata: ab biamo così il fatto del progresso del pensiero umano in tutte le sue varie forme; il pensiero umano nella sua mutevolezza, nella sua incertezza e caducità; abbiamo le leggi del processo logico, coi suoi principi gnoseologici fondamentali dell'induzione e del- la deduzione(5); abbiamo infine le leggi della filosofia e della teologia della storia(6), tra le quali, come disciplina speciale

---

(1)Su questa distinzione che risale ad Aristotele, cfr. la mia cit. esercit., parte I par.1.
(2)Cfr. J.Maritain, "Les degrés du savoir"; "La philosophie de la nature", ed.Téqui; Paris; "Quatre essais sur l'esprit dans sa con dition charnelle", ed.Desclée de Brouwer, Paris 1939, cap.IV.
(3)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 1a 76 2.
(4)Per questa distinzione, cfr. J.Maritain, "Art et scolastique", Librairie de l'art catholique, Paris 1947, pp.29-32; la mia eserci taz. universit. inedita: "Il pensiero estetico di J.Maritain" (Bologna, A.A.1965-66), par.4;l'altra mia già cit. esercit., par- te I par.2; J.Maritain, "L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia", ed.Morcelliana, Brescia 1957, p.51; cfr. nota (4) a p.39.
(5)Cfr. J.Gredt, "Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae", ed.Herder, Friburgo 1921, vol.1°.
(6)Cfr. J.Maritain, "Per una filosofia della storia", ed.Morcel- liana, Brescia 1967; la mia esercitaz. universit. inedita: "Ari- stotele e l'evoluzione", Bologna, A.A.1967-68, parte 3a c.3°.

e subordinata, che c'interessa per il tema di questo saggio, la sociologia della conoscenza (più in particolare, la sociologia teologica, che è la parte più teoretica della sociologia della religione), ossia lo studio dell'evolversi del pensiero come fatto sociale, in dipendenza di specifici condizionamenti storico-ambientali empiricamente constatabili. Uno dei fondatori di questa disciplina, oggi molto promettente, è stato certamente Marx; oggi essa è illustrata da pensatori come M.Weber, T.W.Adorno, H.Marcuse, K.Mannheim, L.Sturzo e G.Morra. Un pensatore contemporaneo che halavorato in tal senso, purtroppo ancor poco conosciuto(1), è Felice Balbo. Un contributo notevole viene attualmente, che raccolgono spesso attorno a sè movimenti giovanili e studenteschi. Un contributo autorevole, sul piano dei principi, è venuto dalle encicliche sociali e dal recente Concilio ecumenico (cfr. la costituz. "Gaudium et spes").

Per quanto riguarda il condizionamento della materia in se stessa, non si può parlare di negatività: esso è soltanto positivo, nel senso peraltro di una positività ontologica, non morale, dal momento che non emana dall'agire volontario, ma dalle leggi naturali bio-fisiche. Viceversa, avremo occasione di parlare di una negatività a proposito della causalità esercitata dall'intelligenza umana sulla materia.

b. Dipendenza della materia dall'intelligenza.

La materia prima, l'aristotelica πρώτη ὕλη , non dipende, nel suo essere, dall'intelligenza umana, ma da quella divina; se invece per "materia" intendiamo dire "cose materiali", i σύνολα aristotelici, allora bisogna certamente dire che molte cose materiali dipendono nel loro essere (formale) dall'intelligenza umana; si tratta dei prodotti del lavoro umano. Uso qui il concetto di lavoro nel senso più lato -così come s'è venuto elaborando nel pensiero moderno-, ma sempre in riferimento alla elaborazione contemporaneamente materiale e razionale dell'universo fisico e nel senso più corrente, che è più ristretto di quello di "attività umana in generale", la quale include anche l'attività contemplativa, sia filosofica o estetica o teologica o mistica, e per la quale si può parlare di un "lavoro intellettuale". Ho già detto di quest'ultimo trattando della vita intellettuale in se stessa, nonchè delle sue condizioni, nei paragrafi precedenti.

Per uno studio approfondito del concetto di lavoro, rimando agli Autori citati a p.36. Qui basterà dire che intendo per lavoro l'attività tecnica ed al contempo la sua utilizzazione e desti

(1)Cfr. la tesi di laurea sul pensiero del Balbo di Enzo Morgagni, presso la facoltà di scienze politiche dell'Università di Bologna.

nazione etico-sociale(1); il lavoro come attività tecnica coincide col concetto classico di "ars"(2). E', in quanto tecnica, un'attività transitiva, mentre, per il suo aspetto etico, è un'attività immanente(3), regolata nel primo caso dalla virtù d'arte, nel secondo dalla virtù di prudenza(4).

Quanta e quale è la libertà dell'intellettuale nei confronti del lavoro? La sua considerazione va ad oggetti materiali, in quanto trasformabili ed informabili dalla tecnica e quindi utilizzabili, così elaborati, dall'uomo. Se quindi egli non intuisce la persona umana in se stessa, tuttavia ne intuisce una partecipazione nell'idea creatrice, in base alla quale si deve trasformare il mondo fisico, ed ancor più nell'idea del bisogno umano (economico), che il prodotto ottenuto deve soddisfare, una volta elaborato secondo la suddetta idea creatrice, appunto destinata a soddisfare quel bisogno.

L'intellettuale stabilisce così, in questo campo, innanzitutto i bisogni umani e poi le regole per la elaborazione dell'universo fisico, in considerazione della soddisfazione di quei bisogni. I limiti e le condizioni specifiche della sua indagine, della sua teorizzazione e della sua efficacia operativa, sono dati: 1° dalle leggi fisiche, che egli deve conoscere e alle quali, come diceva, mi pare, Galileo, egli per primo deve obbedire, se vuol farsi obbedire da loro; 2° dalla conoscenza esatta e completa dei bisogni umani; 3° dai mezzi materiali disponibili per ottenere le necessarie trasformazioni; 4° dal potere dirigenziale e dalla fiducia concessigli dalla società in cui opera.

L'intellettuale stabilisce così, in base ad una rigorosa esperienza e all'applicazione della fisico-matematica, tutto un organismo di nozioni scientifiche, il cui scopo è quello di render l'uomo, secondo la sua intima e naturale vocazione, sempre più signore del creato.

---

(1)Cfr. la mia già cit. esercit.: "Il lavoro e la tecnica nella concezione aristotelico-tomista".
(2)Cfr. nota (1).
(3)Per la importante distinzione tra attività transitive e attività immanenti, cfr. Aristotele, Met. l.VIII VIII9 (1050a30); nota (1); J.Maritain, "Questions de conscience", question III; S.Tommaso, Sum.Theol. 1a 27 1; 56 1; 1a2ae 3 2 3m; 31 5; 57 1 1m; 113 8 3m.
(4)Per la distinzione tra arte e prudenza, cfr. S.Tommaso, Sum. Theol. 1a2ae 57 3 e 4; nota (4) a p.37.

13. L'intellettuale e l'economia.

Laudato si, mi Signore, per
sora nostra madre terra,
La quale ne sostenta e governa,
E produce diversi fructi, con
coloriti fiori ed erba.
S.Francesco, Cantico
delle creature.

Il livello più basso d'intellegibilità che si offre all'intellettuale, è dato dalle cose materiali esteriori nella loro struttura naturale, antecedentemente ad ogni intervento del lavoro umano. La loro molteplicità infinita, la loro mutevolezza, la loro caducità e la loro impenetrabilità alla nostra intelligenza, per insufficiente attualità ontologica, non impediscono loro di aver ugualmente una dignità ontologica, anzi, tanto è vero che -come ho già detto- è proprio tramite la loro conoscenza, che l'intellettuale giunge alla conoscenza di Dio: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur"(Rom.1 20).

Che potere ha l'intellettuale nei confronti di questo mondo? Oltre a quello suddetto, di risalire mentalmente da esso a Dio(1), atto proprio della mente sacerdotale, religiosa e poetica, egli ha ancora un compito specifico nei suoi riguardi, indipendentemente da finalità superiori: quello di discernere in esso ciò che vi è di utile e ciò che vi è di nocivo alla conservazione fisica degli individui, di determinare ciò che spetta a ciascuno, nonchè il modo e il tempo di farglielo pervenire.

E' questo l'ambito d'indagine del diritto di proprietà, sul quale non insisto qui, rimandando ad Autori, che hanno già sapientemente svolto questo tema(2), ed anche ad un mio studio già ci-

---

(1)"In considerationc creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus", S.Agostino, "De vera relig.", c.29; cfr. S.Tommaso, Sum. Theol.Suppl.91 1.

(2)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae 66; J.Maritain, "Strutture politiche e libertà",ed.Morcelliana, Brescia 1968, appendice I; "Tre riformatori", ed.Morcelliana 1964, p.162; "Les droits de l'homme et la loi naturelle", pp.70, 74, 82; "Humanisme intégral", pp.189 e 195; E.Mounier, "Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana", ed.Gatti, Brescia 1947; "Rivoluzione personalista e comunita

tato(1).

Per quanto riguarda i limiti e le condizioni specifiche della sua speculazione e della sua efficacia operativa in questo campo, vale quanto è stato detto nel paragrafo precedente.

CAP.II - L'INTELLETTUALE E L'AMORE.

Scientia inflat, caritas autem vivificat. I Cor.8 1.

In lege Domini meditabor die ac nocte. Salmo 1, 2;

Ignorans sum et ydiota.
S.Francesco d'Assisi, Epistola ad Capitul. generale, 5.

Abbiamo visto finora l'estensione del raggio d'azione dello intellettuale, come tale azione si distribuisca a vari livelli gnoseologici, dal più alto, quello dell'intelligenza sacerdotale, corrispondente al voto d'obbedienza, al più basso, quello dell'intelligenza economica, corrispondente al voto di povertà. Che valore ha tutto ciò nei confronti della meta finale, la perfezione ultima trascendente dell'intelletto umano, "ubi ipsum lumen rationis accenditur"? Ha la funzione di preparare il conseguimento, ma non di ottenerlo. In questa vita non è raggiungibile il Principio trascendente dell'intelletto, cioè Dio, col solo intelletto, sia pure divinamente sopraelevato dalla virtù teologale della fede. In questa vita vi è un mezzo migliore per congiungrsi a quel Principio, che non l'intelletto stesso: è la volontà, il cui atto è l'amore e la cui perfezione soprannaturale è la carità. Perchè questo? Ciò dipende dalla natura stessa della fede e della carità; infatti, come spiega S.Tommaso, "actus cognoscitivae virtutis"(in questo caso la fede)"perficitur per hoc, quod cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivae"(in questo caso la carità)"perficitur per hoc, quod appetitus inclinatur in rem ipsam.

---

ria", capp.VI, IX, XI; Leone XIII, enc. "Rerum novarum", ed.Paoline; Pio XI, enc. "Quadragesimo anno", ed.Paoline; Giovanni XXIII, encc. "Mater et magistra", ed.Paoline e "Pacem in terris", n.10, ed.Paoline; Paolo VI, enc. "Populorum progressio", ed.Paoline; K. Marx, nella cit. raccolta del Fabro, parla di "proprietà privata generale"(p.104).

(1)"Il lavoro e la tecnica nella concezione aristot.-tom.", parte II par.3 e parte III.

Et ideo oportet quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum; actus autem cognitivae virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam et alia cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia quae sunt sensui propinquiora; et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensibus remotum. Secundum hoc ergo dicendum est quod dilectio, quae est appetitivae virtutis actus, etiam in statu viae tendit in Deum primo et ex ipso derivatur ad alia: et secundum hoc caritas immediate Deum diligit, alia vero mediante Deo. In cognitione vero est e converso: quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiae aut negationis, ut patet per Dionysium, in libro De divinis nominibus, c.1 par.5"(Sum.Theol. 2a2ae 27 4).

La fede comporta "in sui rationem quandam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis ... Sed amor caritatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur in unionem amati, propter quod dicitur in I Joan.4 16: "Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo"(1). La visione diretta di Dio è riservata alla vita eterna. Viceversa l'"intellectus fidei" è, secondo l'insegnamento paolino, una conoscenza "speculare", oscura, dove grande è la separazione tra oggetto conosciuto esoggetto conoscente. La carità, detta altrimenti da S.Alberto Magno "contemplazione dei Santi", o semplicemente "contemplazione"(2), supplisce alla distanza che nasconde Dio al nostro intelletto, unendoci direttamante a Lui nel movimento pratico della volontà. Per questo, come dice S.Giovanni, (I 2 4-5) "Qui dicit se nosse Deum et mandata eius non custodit, mendax est: qui autem servat verba eius, vere in hoc caritas Dei perfecta est".

La consapevolezza dell'insufficienza della nostra mente, specialmente nella vita presente, a conoscere Dio quanto è conoscibile, è alla base della teologia negetiva(3), la quale però non ci lascia nella completa oscurità; infatti, come dice S.Agostino, "Qui nondum Deum nosti, unde nosti nihil te nosse Deo simile?"(Solil., P.L. 33 873); "Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali, jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit

(1)S.Tommaso, Sum.Theol. 1a2ae 66 6.
(2)Cfr. T.Moretti-Costanzi, "L'estetica pia", ed.Pàtron, Bologna 1966, p.102; cfr. quanto è detto della contemplazione di Maria a p.111.
(3)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae 122 2 1m.

abscondi"(In Joan. tr.106 c.17), per cui "Deus ubique secretus et ubique publicus"(Enarr. in Ps.74). "Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei, qui adjuvat infirmitatem nostram"(Epist.130 ad Paolam).

In questo stato di spirito trovano il loro fondamento teorico e mistico la simplicitas e la caritas francescane. "Lo Speculum perfectionis -come dice il Moretti-Costanzi(1)- ci dà atto, oltre che della semplicità di S.Francesco e del suo disprezzo per il sapere (capp.68 e 69), del sapere che al Santo veniva riconosciuto meritatamente e in sommo grado (c.53) ... Il che mi sembra già sufficiente a farci capire, e anzi a provarci, che non sussiste alcun contrasto tra la semplicità(2) di S.Francesco e il suo sapere, costituendosi questo, essenzialmente, nel recupero consapevole di quella". La simplicitas francescana dunque, ben lungi dal voler essere un'esortazione all'ignoranza o una scusa per quei pigri che vogliono evitare, salvando le apparenze, la fatica dello studio, trova il suo significato più profondo e più autentico nella consapevolezza della pochezza della nostra mente difronte alla sublimità dei misteri divini, e del fatto che la vera sapienza sta più nell'amare Dio che nel conoscerlo(3), secondo il precetto dell'Apostolo: "Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum"(Hebr.12 4). E' riprendendo quindi lo spirito francescano, che S.Bonaventura può affermare: "Sine sanctitate non est homo sapiens"(Collat. in Hexaëmeron, coll.II, n.6). Si tratta della sapienza come dono dello Spirito Santo: "Circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium pertinet ad sapientiam, quae [est] virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti: sicut Dionysius dicit in II cap. De div. nom., par.9, quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I Cor.6 17: "Qui adhaeret Deo, unus spiritus est". Sic igitur sapientiam quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte judicare." (S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae 45 2).

---

(1)"L'attualità di S.Bonaventura" in "Sophia", nn.3-4, 1965, p.318.
(2)Cfr. quanto insegna S.Tommaso sulla simplicitas in Sum.Theol. 2a2ae 109 2 4m (questa nota è mia).
(3)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol., 2a2ae 23 6 1m.

E' bene dunque, anzi è necessario all'uomo coltivare il più possibile la propria intelligenza(1), poichè, come appare dai passi di S.Agostino che ho citati, Dio, fin da questa vita non è del tutto sconosciuto alla ragione umana naturale (da qui nasce la teologia positiva), tuttavia dobbiamo esser ben consapevoli del fatto che per quanto umanamente ed anche in virtù della fede possiamo sapere su Dio, ciò non varrà in questa vita ad unirci a Lui direttamente, come può fare invece la carità. La fede ha solo la funzione di disporci al vero sapere su Dio, "la sapienza vera e propria, cui si contrappone l''insipienza', quale 'recessum a lege bonitatis'(S.Bonaventura, Sent. l.II dist.47 dub.IV) e che quindi sembrerebbe dover concernere soprattutto la 'ratio affectiva'", quella sapienza che permane radicata "in un terreno più solido ed esteso di quello del pensiero riflesso, e cioè sul terreno di un sapere concreto ed immediato, eminentemente qualitativo. S.Bonaventura parla in proposito di una 'cognitio saporitiva et experimentalis'(De perfectione evangelica, q.1, concl.)"(2).

La simplicitas francescana, in quanto ignoranza, non è fine a se stessa; al contrario, rappresenta una condizione subita e non ricercata, che acquista valore soltanto per la carità e l'umiltà che l'accompagna, ma che può e deve essere superata: "Fratres mei dilectissimi, gratias agite Domino Jesu Christo, quia placuit ei per ora simplicium thesauros disseminare coelestes, et ipse qui aperit os infantium et mutorum, linguas simplicium, quando vult, facit sapientissimas et dissertas". Così infatti si esprime S.Francesco secondo l'"Actus b.Francisci", XIV 8, ed.Sabatier, p.51.

La simplicitas deve essere superata non nel senso di una eliminazione totale della nostra ignoranza nei riguardi dei misteri divini, poichè essi oltrepasseranno infinitamente la capacità della nostra intelligenza anche nello status gloriae, ma nel senso di un suo inveramento e di una sua fruttificazione nella pienezza del conoscere, in quanto essa corrisponde ad una condizione basilare della vita intellettuale: l'apertura sincera e priva di riserve, all'essere e alla verità, nel riconoscerli e nell'affermarli(3).

La religione di S.Francesco è così la testimonianza di come

---

(1)Cfr. Prov.27 11: "Stude sapientiae, fili mi, et laetifica cor meum, ut possis respondere sermonem".
(2)T.Moretti-Costanzi, "L'attualità di S.Bonaventura", p.315.
(3)Cfr. S.Tommaso, Sum.Theol. 2a2ae 109 2 4m.

dobbiamo attenderci da Dio(1) e non da noi stessi quel superamento dell'umano sapere, del qual superamento v'è in noi il desiderio; del fatto, come diceva Aristotele, che la semplicità nei riguardi delle cose divine vale assai di più dello scaltrito sapere sulle cose umane; e quindi, come s'è già detto, di come la carità, più della fede, congiunga l'intelletto al suo Principio fondante trascendente: quella carità che coincide con la vera sapienza e che fa dire a S.Gregorio Magno: "Valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat"(Moralia, I, 32) e a S.Bonaventura: "Secreta enim Dei amicis et familiaribus consueverunt revelari" (III Sent. 34 1 2 2 ad 2m)(2).

La cultura intellettuale, come ho detto, non è sufficiente a congiungerci al Principio fondante dell'intelletto; non basta all'"esse in Deo", però, secondo la misura delle forze di ciascuno, è necessaria, e costituirebbe certamente una tentazione di Dio il rifiuto di studiare le verità divine, avendone tempo e mezzi, col pretesto che tale studio non ha l'ultima parola nella salvezza dell'intelletto e quindi dell'uomo. Così, se da una parte vi sono i Francescani, che testimoniano di come la potenza divina innalzi l'intelletto degli umili, dei semplici, degli ignoranti, dei piccoli e dei poveri che confidano in essa(3); dall'altra, i figli di S.Domenico di Guzman(4) testimoniano della meravigliosa armonia che esiste tra la vera scienza e la vera cultura intellettuale naturale e teologale da una parte, e le vette più alte della teolo-

---

(1)"Et non curent"(ossia non mettan lì il loro unico scopo)"nescientes litteras, litteras discere, sed attendant quod super omnia desiderare debent habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem"(Regula Bullata, 10).

(2)Sulla spiritualità francescana, cfr. E.Gilson, "La philosophie de Saint Bonaventure", ed.Vrin, Paris, nella prima parte dell'opera dedicata alla vita e alla vocazione del Santo.

(3)"Schianterà il Signore coloro che s'inorgogliscono per lo splendore della terrena nobiltà, avendo scelto per confonderli gli esseri ignoranti di questo mondo, per far apparire in questi la sua divinità", S.Agostino, Enarr. in Ps.79 28 5.

(4)M.Sticco, nella sua opera "S.Francesco d'Assisi", ed.Vita e Pensiero, Milano 1932, a p.214, presenta S.Francesco e S.Domenico in un dialogo immaginario in cui ciascuno dei due Santi, in una atmosfera di cattolica unione, presenta in modo sintetico ed efficace la peculiare spiritualità del proprio Ordine.

gia mistica e della contemplazione dall'altra; e di come le prime, se attuate nell'umiltà e nella carità, "veritatem facientes in caritate"(Efes.4 15), creano migliori condizioni per l'affermazione delle seconde, così come l'amore del prossimo è condizione dispositiva e introduttrice, anche se non finale ed efficiente, dell'amore di Dio, e quanto più uno ama il prossimo che vede, tanto più potrà amare e dar prova d'amare quel Dio che non vede.

Così la vocazione domenicana(1) consiste nel proteggere, mediante la forza divina, le radici e la struttura della ragione speculativa naturale, per prepararla a ricevereil seme della divina parola, come il buon terreno della parabola evangelica; o a ricevere lo sposo, come le vergini in un'altra parabola, o a ricevere il battesimo spirituale di Cristo, come Giovanni che Lo precede, battezzando con l'acqua e predicando la penitenza. Così S.Bonaventura diceva che i fratelli predicatori fanno precedere la predicazione all'unzione(2).

L'apostolato domenicano, sull'esempio dello stesso S.Domenico, che si dedicò alla conversione degli eretici(3), è quindi particolarmente indicato a tale scopo, ed in generale per la conversione a Cristo di coloro che non lo conoscono, per il fatto che questi ultimi vengono gradatamente preparati alla fede, cominciando col ricevere assistenza e garanzie sul piano della ragione naturale e rendendosi quindi conto della bontà dei motivi per i quali bisogna credere, senza che peraltro in essi, in quanto motivi umani, vengan risolte le ragioni della fede in quanto dono soprannaturale, e rendendosi inoltre conto di come le stesse verità di fede non offendono od umiliano la ragione, ma al contrario la fondano, la esaltano e la salvano.

La predicazione di S.Francesco invece, "più che una predicazione dottrinale, dato che nell'Umbria più che gli eretici abbondavano i cristiani tiepidi, è una predicazione morale, una predicazione fatta più con l'esempio che con le parole, ed ordinata più ad infiammare, che a convertire le anime"(4): "Omnes tamen fratres operibus predicent"(Regula Prima). Così la predicazione francesca

---

(1)Cfr. b.U. de Romans, "Istruzioni per i predicatori", ed.Paoline 1969.
(2)"In hexaëmeron", XXII, 21.
(3)Cfr. P.Lippini, "La spiritualità domenicana", ed.Tamari, Bologna 1958, pp.140-141; sulla spiritualità domenicana, cfr. anche: D.Turcotte, "L'ideale domenicano", ed.Tamari, Bologna 1961 (con una prefazione di G.Casali); R.Spiazzi, "Via Dominici", ed.Presbyterium, Roma 1961.
(4)P.Lippini, op. cit. p.162.

na non ha lo scopo di portare la mente alla fede, ma alla carità, ovverosia di far praticare quella fede che nell'uditore si presuppone già esistente. Questo infatti era stato il senso dell'autorizzazione a predicare che Innocenzo III concesse a S.Francesco e ai suoi seguaci(1).

Così S.Bonaventura caratterizzava i Francescani come dediti "principaliter unctioni et postea speculationi. Et utinam iste amor vel unctio non recedat a Cherubim ... Beatus Franciscus dixerat quod volebat quod fratres sui studerent, dummodo facerent, prius quam docerent. Multa enim scire et nihil gustare, quid valet?"(2). Che cosa può significare propriamente, questo predicare "operibus", questo "facerent, prius quam docerent"? Significa che -come ho detto- la fede senza la carità non salva; significa quindi il primato della carità, da intendersi innanzitutto come attività immanente, amorosa tensione della volontà e dell'intelletto verso la Verità e la Bontà prime, quella che S.Agostino chiama "caritas veritatis", l'amore di Dio, la contemplazione dei Santi, la sapienza mistica di cui s'è già detto: la perfezione mistica dell'intellettuale. Ecco la simplicitas francescana.

"Se vostra madre la Chiesa -dice S.Agostino (Ep.48 2)- desiderasse l'opera vostra, non l'accettate per superbia, nè respingetela per pigrizia, ma ubbidite con umile cuore a Dio". In questa esortazione di S.Agostino è racchiuso il significato della vocazione intellettuale e contemplativa sia dei Francescani che dei Domenicani: i Domenicani non accettano con superbia, ma con umiltà e sollerzia, l'opera intellettuale che la Chiesa affida loro; essi quindi non la respingono per pigrizia; i Francescani invece non l'accettano per umiltà e per fuggire la superbia. In tal modo i primi e i secondi sembrano equilibrarsi e completarsi a vicenda nel porre un limite verso l'alto (i Francescani) e verso il basso (i Domenicani) alla ricerca intellettuale, la quale richiede questi limiti per la sua qualità di mezzo, che, come dice S.Tommaso, è limitato e regolato dal fine che deve raggiungere. Ancora una volta vediamo come l'obbedienza a Dio sia la norma suprema della vita intellettuale e quindi dell'intellettuale stesso. Per questo mi pare ch'egli non possa non tener conto del significato di queste due vocazioni, che moderandosi a vicenda, stabiliscono l'equilibrio al vertice massimo della vita spirituale nell'unione dello intelletto con la volontà.

---

(1)Cfr. Y.Congar, "Jalons pour une théologie du laïcat", Ed. du Cerf, Paris 1954, p.418.
(2)"In hexaëmeron", XXII 21.

Certamente la vocazione francescana e quella domenicana non esauriscono i possibili modi della vita contemplativa, anche se mi pare che rappresentino, per così dire, il meccanismo essenziale del suo respiro, una specie di sistole e di diastole che regolano e muovono il cuore innamorato di Dio. In questo senso mi pare che altre vocazioni, in quanto contemplative, possano, per quanto diverse, ricondursi in certo modo all'una o all'altra delle due suddette, eventualmente partecipando di entrambe.

Una vocazione che mi pare intermedia tra le due, per il suo misticismo ed al contempo il suo raffinato organismo intellettuale, è quella agostiniana(1).

Un'altra, che per il suo distacco non pusillanime ma prudente dal mondo e il "totalitarismo" dell'amore divino, mi par più vicina a quella francescana, è la Carmelitana(2); un'altra invece che per il suo dinamico intellettualismo lanciato alla conquista del mondo a Dio, e più vicina a quella domenicana, è quella ignaziana.

APPENDICE.

Una questione di vocabolario.

Le espressioni "vita attiva" e "vita contemplativa" non devono far pensare che la contemplazione non sia attività, anzi, come insegna Aristotele, si tratta dell'attività più nobile. Quando quindi si contrappongono l'uno all'altro quei due generi di vita, parlando anche più brevemente di "azione" e "contemplazione", per "vita attiva" o "azione" s'intende l'attività umana transitiva; per "vita contemplativa" o "contemplazione", s'intende l'attività umana immanente.

Così anche quando vengono contrapposte "vita pratica"(βίος πρακτικός) e "vita speculativa o teoretica o contemplativa"(βίος θεωρητικός), non vuol dire che la speculazione o la teoresi(θεωρεία) o la contemplazione non siano "pratica", se per "pratica" si intende "azione"; lo sono anzi di più della stessa "vita pratica" in quanto contrapposta a "vita contemplativa", con la differenza,

---

(1)Cfr. l'interessante studio del Maritain: "La sagesse augustinienne" in "Les degrés du savoir"; E.Gilson, "Introduction à l'étude de St.Augustin", ed.Vrin, Paris; A.Lepidi, "Examen de ontologismo", Lovanio.

(2)Cfr. "St.Jean de la Croix, practicien de la contemplation" di J.Maritain in "Les degrés du savoir"; G.Gava e A.Coan, "Carmelo".

come nella distinzione precedente, che "vita pratica" si riferisce all'"attività transitiva", mentre la praticità della contemplazione o speculazione, è "immanente" e per ciò stesso più valida.

Ci si potrebbe chiedere allora come mai la Scrittura insiste tanto sulla insufficienza del sapere e sulla necessità di agire, di "mettere in pratica". Se il sapere è già agire, è già mettere in pratica, come si può dare una scissione tra il sapere e l'agire o praticare? Bisogna dire che in effetti una simile scissione, se si considera il sapere (o conoscere) nel senso più pieno ed elevato del concetto, come sapienza, dono dello Spirito, non si può mai dare: infatti, per quanto riguarda i nostri rapporti col prossimo, il limitarsi a conoscere la legge, senza praticarla, non è che un sapere morto ed insufficiente (s'intende in rapporto al sapere su Dio, poichè noi Lo conosciamo amando il prossimo)(1); nel caso di Dio poi, il sapere ciò che Lo riguarda, se è vero sapere, è già per noi la perfezione dell'agire, nè altro ci è richiesto, giacchè la verità divina, diversamente dalle verità pratiche che riguardano i rapporti morali tra gli uomini, riferendosi ad una Realtà che oltrepassa infinitamente le nostre possibilità d'azione transitiva, non richiedono -sarebbe assurdo- d'esser messe in pratica, ma semplicemente contemplate. Ad una condizione però: che si tratti di vero sapere, ossia di vera contemplazione e di vera sapienza, perchè altrimenti anche per i nostri rapporti conDio esiste una possibilità di scissione tra teoria e pratica. Ciò avviene nel caso che la nostra fede sia morta, ossia priva della carità, priva di quella "caritas veritatis" (cioè della verità divina) di cui parla S.Agostino. Ecco quindi che l'invito francescano a mettere in pratica, il "facere prius quam docere", il "parlare in proprio", come credo dica in questo senso il Moretti-Costanzi, comportanti l'unità di teoria e pratica, valgono tanto per i nostri rapporti col prossimo, quanto per quelli con Dio.

La contemplazione del prossimo procede dalla attività transitiva.

---

(1)Cfr. Ebr.12 14 e I Gio.2 4-5. Chi non ama – dice S. Giovanni – non conosce Dio, perchè Dio è amore. Qui si usa il concetto di conoscenza non soltanto nel senso di adesione intellettuale, ma anche di impegno della volontà. È il conoscere della contemplazione o della sapienza vera e propria, la «cognitio affectiva» di cui parla S. Bonaventura, identificantesi nella agostiniana «caritas veritatis».