GIOVANNI CAVALCOLI

L'ARGOMENTO ONTOLOGICO
DI
S. ANSELMO
NEL
SUO SVILUPPO STORICO

*Un errore inizialmente lieve
diventa grave alla fine*

*S. Tom., De Ente et Essentia,
Proemio*

BOLOGNA-STAB 1994

INDICE

Note sul "Proslogion" 1

Gli echi del Proslogion

S. Bonaventura — 20

Cartesio — — — 27

Spinoza — — — 37

Leibniz — — — 40

Hegel — — — 44

Rahner — — — 48

NOTE AL "PROSLOGION" DI S.ANSELMO

(a cura di G. Zuanazzi,)

Ed. La Scuola, 1993

PREFAZIONE

1. MEDITAZIONE SULLE RAGIONI DELLA FEDE⁽¹⁾ - De ratione fidei: la "ragione" della fede, la ragionevolezza della fede. "Ratio" può voler dire anche "intellegibilità": l'intellegibilità della fede. La verità di fede è oggetto dell'intelletto e quindi può e deve essere intesa dall'intelletto. Cf "rationabile obsequium vestrum": Rm 12,1 (Vulg.) (ten lo ghikèn latreian hymòn). Alla lettera: un culto logico,ragionevole o razionale. Trad. CEI: "il vostro culto spirituale": qui si perde il riferimento alla ragione, che invece è chiaro nel testo paolino. E' vero che anche la traduzione letterale - culto ragionevole o razionale - rischia di svisare il vero senso del testo, perchè fa pensare ad un culto semplicemente umano-naturale, invece Paolo si riferisce al culto cristiano-soprannaturale; per cui si potrebbe probabilmente dire: "culto secondo ragione" o "conforme a ragione", insinuando che il culto di fede (cristiano) è in armonia con la ragione. Da qui la possibilità di usare la ragione (ecco l'intento di S. Anselmo) per chiarire i misteri della fede. La fede, per Anselmo, ha le sue "ragioni", che non tolgono il valore e la necessità della fede, ma che la rendono proporzionata alle esigenze imprescrittibili del pensiero umano. Per Anselmo il credere non umilia e non esclude il ragionare, ma al contrario lo invita a collaborare nell'intelligenza della fede. La fede è già di per sé un intellighere, e la ragione, illuminata dalla fede, rafforza questo intellighere.

Però la ratio fidei può significare anche un ragionare che, sebbene di per sé collaboratore della fede, può cogliere l'oggetto della fede (per es. l'esistenza di Dio), anche indipendentemente dalla fede: ed è proprio questo il metodo che Anselmo - come egli stesso spiega (cf Zuanazzi, 21) - intende seguire nel Monologion.

2. RAGIONANDO IN SILENZIO TRA SE' INDAGA CIO' CHE IGNORA - Qui si fa evidente riferimento all'indagine della pura ragione, che conquista e scopre la verità mediante un processo di ricerca che si muove verso l'ignoto, partendo dalle evidenze razionali.

(*) 3. UN UNICO ARGOMENTO CHE PER ESSERE PROVATO (ad se probandum) NON AVESSE BISOGNO DI NESSUN ALTRO, AL DI FUORI DI SE', E DA SOLO FOSSE SUFFICIENTE A GARANTIRE (ad astruendum) CHE DIO ESISTE VERAMENTE ... E LE ALTRE VERITA' CHE NOI CREDIAMO DELLA SOSTANZA DIVINA - Termini come "argomento" (argumentum), "provare" (probare), "astruere" (che Zuanazzi rende con "garantire", ma che significa pure "provare"), ci dimostrano che anche nel Proslogion Anselmo intende operare un'indagine razio

(1) Si riferisce al Monologion
(*) Si riferisce al Proslogion

nale, ma questa volta senza prescindere dalla fede, perchè si tratta di dimostrare le verità che "crediamo", ed Anselmo, al c. XXIII, darà una "dimostrazione razionale" addirittura della SS. Trinità, il che ha spinto alcuni a considerare Anselmo un "razionalista"; tuttavia vedremo che, al di là di certi eccessi di linguaggio, Anselmo sa mantenere la ragione nei limiti di una giusta modestia.

4. UNO CHE SI SFORZA DI ELEVARE LA SUA MENTE ALLA CONTEMPLAZIONE DI DIO E CERCA DI COMPRENDERE CIO' CHE CREDE - La contemplatio, nei Dottori medioevali, non è una dimostrazione dell'esistenza di Dio fatta dalla ragione, ma è un atto dell'intelligenza credente sotto l'impulso della carità divina, ed eventualmente sotto la mozione del dono della sapienza, che è dono dello Spirito Santo.

Zuanazzi rende con "comprendere" l'intelligere anselmiano. Forse era meglio mettere "intendere", perchè "comprendere" fa pensare ad un'intellezione esaustiva dell'oggetto (evidentemente impossibile per la nostra ragione, se questo oggetto è Dio), mentre questa nota è assente nell'intelligere, che significa semplicemente raggiungere e cogliere l'oggetto, sia pur penetrando, in qualche misura, nella sua realtà.

Si tratta dunque di intendere ciò che si crede: la fede resta, non viene messa da parte; ma nello stesso tempo c'è la esigenza di penetrare intellettualmente l'oggetto della fede: qui vediamo la differenza di metodo tra il Monologion e il Proslogion: in questi la fede è presente insieme con l'opera della ragione; in quello la ragione opera da sola, anche se si tratta di verità che si trovano tra i contenuti della fede.

8/ix
5. CHIAMAI IL PRIMO "ESEMPIO DI MEDITAZIONE SULLE RAGIONI DELLA FEDE" E IL SECONDO "LA FEDE CHE CERCA L'INTELLIGENZA" (fides quaerens intellectum) - La differenza del metodo di investigazione tra il Monologion e il Proslogion è riassunta in questi titoli: nel primo, come s'è detto, Anselmo svolge una ricerca puramente razionale sull'esistenza e gli attributi di Dio, prescindendo dai dati di fede, mentre nel secondo è la fede stessa che si pone alla ricerca e che cerca di "capire"; essa non abdica a se stessa, ma si afferma proprio come fede intelligente, dato che essa stessa è atto dell'intelletto e stimola l'attività intellettuale proprio in quanto fede, cioè proprio per il fatto che il suo oggetto, essendo sovraintelligibile, offre al nostro intelletto un nutrimento inesauribile.

CAP.I - ESORTAZIONE DELLA MENTE A CONTEMPLARE DIO

6. NON TENTO, O SIGNORE, DI PENETRARE⁽¹⁾ LA TUA PROFONDITA', PERCHE' IN NESSUN MODO LE PARAGONO IL MIO INTELLETTO; MA DE SIDERO COMPNDERE⁽²⁾ IN QUALCHE MODO LA TUA VERITA', CHE IL MIO CUORE CREDE E AMA - Qui possiamo vedere che cosa intende Anselmo per "dimostrazione" delle verità di fede: un intelligente che, se pure porta delle argomentazioni, queste non hanno la pretesa di elevare la nostra intellesione al livello stesso di intellegibilità dell'oggetto, che viceversa resta sempre trascendente e come tale indimostrabile. Anselmo non pretende di comprendere in modo totale e perfetto, ma solo parziale, solo "in qualche modo" (aliquatenus). Come dice poche righe sopra, egli desidera sì "guardare verso la luce divina", ma solo "da lontano", "dal profondo". Una piena e perfetta comprensione razionale renderebbe inutile la fede, mentre invece Anselmo non intende assolutamente rinunciare alla fede; il che è una riprova che il suo bisogno di razionalità non travalica i limiti di quell'umiltà che il nostro intelletto deve avere nei confronti del mistero divino. La coscienza di questi limiti della ragione, limiti dovuti al peccato oltre a quelli naturali, rifulge chiarissima dalle toccanti parole che il Santo Vescovo e Dottore esprime nella bellissima preghiera che costituisce il contenuto di questo capitolo. Se pertanto Anselmo ha qualche volta delle espressioni un po' ardite (dalle quali un S. Tommaso, nonostante la sua forte razionalità, si guarderà bene), un testo come questo, estremamente chiaro, deve poter fugare ogni dubbio ed ogni falsa interpretazione o capziosa interpretazione, come vedremo successivamente in uno Hegel.

Bisogna tener conto del fatto che S. Anselmo è un antesignano dell'uso della dialettica nell'indagine teologica, per cui non ci dobbiamo stupire se questi primi tentativi - come avviene sempre agli inizi di una grande impresa - sono un po' maldestri ed avventati: un S. Tommaso e la Scolastica successiva avranno su S. Anselmo il vantaggio di valersi della sua esperienza evitando nel contempo i rischi inevitabili di chi, come S. Anselmo, ha aperto per primo la strada.

7. NON CERCO, INFATTI, DI COMPNDERE PER CREDERE, MA CREDO PER COMPNDERE. POICHE' CREDO ANCHE QUESTO: CHE SE NON AVRO' CREDUTO, NON COMPNDERO' (Cf Is 7,9) - Qui S. Anselmo pare voler rassicurare talmente il lettore circa il pericolo che questi interpreti il suo metodo in senso razionalistico, che addirittura sembra che Anselmo sfiori il fideismo, quasi che egli (così sembra interpretare anche lo Zuanazzi) non voglia ammettere alcuna ricerca teologica, se non sulla base della fede, e scludendo così la teologia naturale. Ma non penso che questa

(1) lat. penetrare
(2) lat. intelligere.

sia l'interpretazione esatta. S. Anselmo sta parlando delle verità di fede, ed intende affermare, secondo me, che egli non intende porre la loro comprensione o dimostrazione razionale come condizione per credere alla loro verità (del resto, che fede si avrebbe a queste condizioni? La fede non avrebbe più ragione d'essere). Pertanto, Anselmo non esclude invece la possibilità (e Tommaso dirà anche: la necessità) che la ricerca razionale si eserciti circa quei fatti e quelle realità razionalmente indagabili (i cosiddetti praeambula fidei, come per es. l'esistenza storica di Cristo o della Chiesa o la stessa esistenza di Dio), i quali introducono normalmente alla conoscenza di fede e la preparano sul piano razionale, salvo restando il fatto - come poi chiarirà Tommaso - che l'atto di fede non è la conclusione razionale della suddetta ricerca, ma un puro donò della grazia divina.

Quanto al "credere per comprendere", Tommaso farà di questo motto anselmiano il principio fondamentale dello statuto epistemologico della "sacra doctrina", ovvero sia la teologia cristiana o rivelata, che porta certamente delle argomentazioni razionali tratte dalla filosofia o dalle scienze, ma partendo dai dati della fede. Così Tommaso chiarirà che si può effettivamente dare un sapere che conduce alla fede, ma l'oggetto di questo sapere è distinto dall'oggetto della fede, si tratta, cioè, come ho detto, dei praeambula fidei; ma una volta che la nostra ragione, illuminata dallo Spirito Santo, è preparata dai praeambula fidei (altrimenti detti "motivi di credibilità"), ecco che non è più la ragione ad aprire la strada della ricerca della verità, ma le parti s'invertono: ora è la verità di fede che introduce il lavoro della ragione e lo controlla sempre dall'alto perchè la ragione non vada fuori strada.

CAP. II - DIO ESISTE VERAMENTE

8. O SIGNORE, TU CHE DAI L'INTELLIGENZA DELLA FEDE, CONDIMI DI CAPIRE - PER QUANTO SAI CHE MI POSSA GIOVARE - CHE TU ESISTI COME CREDIAMO E SEI QUELLO CHE CREDIAMO - Anselmo si rivolge a Dio nella preghiera, si rivolge a Dio del quale già conosce l'esistenza (altrimenti non l'invocherebbe), e nel quale crede, quel Dio che gli ha rivelato la sua stessa esistenza, la quale quindi è oggetto di fede, e chiede a Dio di concedergli di poter capire (intelligere) che Egli esiste e che è "quello che noi crediamo".

Il riferimento al fatto che Dio dà "l'intelligenza della fede" è segno chiaro che Anselmo chiede a Dio di poter capire dei contenuti di fede: ciò è confermato successivamente, dove Anselmo dice "come crediamo" e "quello che crediamo". Quali sono questi contenuti di fede? Certamente l'esistenza stessa

di Dio, mentre gli altri contenuti non vengono qui specificati ("sei quello che crediamo"). Ciò non significa che la convinzione che Dio esiste dipenda, per Anselmo, solo dalla fede; infatti nel Monologion egli ne dà una dimostrazione razionale partendo dalla considerazione dell'insufficienza ontologica delle creature. Qui nel Proslogion, invece, Anselmo parte dalla fede, vuol tener presente la fede, e desidera comprendere - o meglio intendere - ciò stesso che la fede insegna, in particolare la stessa esistenza di Dio.

Il fatto che Anselmo si rivolga a Dio nella preghiera ci fa capire che quella comprensione razionale che egli desidera, non l'attende tanto dall'esercizio della sua dialettica, quanto piuttosto dalla stessa benevolenza divina, come un dono della sua bontà. Quindi questa stessa comprensione egli la intende come frutto della fede, la quale ci porta a chiedere a Dio ciò che da soli non riusciamo ad ottenere: in tal caso l'intellezione dell'esistenza di Dio, comprendere che Dio esiste.

Anselmo intende qui dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio? Stando al proposito della Prefazione, parrebbe di sì; ma già in essa, però, Anselmo ci dice che desidera "comprendere ciò che crede" (p.69), mentre nel cap.I dice a Dio: "desidero comprendere in qualche modo la tua verità, che il mio cuore crede e ama" (p.75). Lo stile successivo del discorso ha tutto l'aspetto di volerci proporre una prova puramente razionale, ma penso che se trascurassimo questi riferimenti alla fede, fraintenderemmo i veri intenti, il senso vero del procedimento di S.Anselmo, il quale intende dimostrare o far chiaro innanzitutto a se stesso il contenuto di verità che già crede: è dunque un meditare, un ragionare all'interno della fede; è, vorrei dire, più un meditare che un ragionare; è più un riflettere su ciò che già sa, che non un indagare (.) argomentando su ciò che ancora non sa. In questo procedere intellettuale nel quale fede e ragione si sostengono vicendevolmente, la fede è protagonista e guida ("fides quaerens intellectum", "intellectus fidei"). La ragione certo si esercita, mette in moto la sua dialettica, ma sempre sulla base della fede ed in un contesto di preghiera desiderosa di contemplazione. Si comprende, allora, come A.Stolz abbia sostenuto che quest'opera di Anselmo è un'opera di "teologia mistica", mentre K.Barth ha detto che qui Anselmo traspone in linguaggio razionale un "intuizione profetica". In ogni caso non si tratta di opera meramente filosofica, per cui la "prova" dell'esistenza di Dio che Anselmo sta per darci non può essere considerata come procedimento puramente filosofico, ma va compresa nel contesto di fede, del quale Anselmo stesso ci parla.

- meditatio = medior = medicare
(.) - inquisitio
investigatio
investigatio = pianta del piede
orma

Secondo il Gilson, quest'opera di Anselmo non può essere classificata in un preciso genere letterario, secondo quelle differenziazioni che sarebbero emerse più chiaramente nei secoli seguenti (filosofia, teologia speculativa, teologia mistica), ma unisce e fonde in se stessa tutte e tre queste produzioni dello spirito, facendo emergere maggiormente, nel corso dell'esposizione, ora l'una ora l'altra; e in ciò sta l'originalità dell'opera anselmiana, ed anche - diciamo pure - una certa difficoltà nell'interpretare con sicurezza, di volta in volta, il pensiero dell'Autore e il preciso genere letterario soggiacente (Cf E. Gilson, Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen age, 1934, Paris, Ed. Vrin: "Sens et nature de l'argument de St. Anselme", pp. 5-51). Mi pare che questo parere del Gilson sia quello da preferirsi.

9. NOI CREDIAMO CHE TU SEI QUALCOSA DI CUI NON SI PUO' PENSARE NIENTE DI MAGGIORE (aliquid quo nihil maius cogitari possit) - Ci si potrebbe chiedere quali sono le fonti della divina rivelazione, alle quali Anselmo attinge per questa sua definizione dell'essenza divina. L'espressione anselmiana, così com'è, non si trova né nella S. Scrittura né nella Tradizione; tuttavia non è difficile rintracciare nella Scrittura degli attributi divini equivalenti: per es. ricorre molte volte, in particolare nel profeta Daniele, l'attributo di "altissimo", in particolare nei cc. 4, 5 e 7; la Scrittura parla anche dell'infinita "grandezza" di Dio: "La sua grandezza non si può misurare" (Sal 145, 3). La Scrittura inoltre inculca più volte l'idea dell'incomprensibilità divina, il che presuppone evidentemente la grandezza sconfinata dal suo essere.

Anselmo parte dunque da un concetto di Dio ricavato dalla fede; ma ritiene che questo concetto, considerato razionalmente, possa servire come base per la sua dimostrazione, che egli considera stringente dal punto di vista logico, tanto che, come vedremo, essa consiste in una riduzione all'assurdo: il procedimento tipico della certezza metafisica, fondata sul principio di non contraddizione. Tale dimostrazione, dunque, deve servire, nell'intento di Anselmo, anche per convincere l'ateo, e quindi deve far passare la mente - a quanto sembra - dalla ignoranza e dalla negazione alla conoscenza ed all'affermazione.

10. O FORSE NON C'E' UNA TALE NATURA, DAL MOMENTO CHE LO STOLTO HA DETTO NEL SUO CUORE: DIO NON ESISTE (Cf Sal 13, 1 e 52, 1) - Qui Anselmo si mette dalla parte di chi ignora o nega l'esistenza di Dio; qui pertanto la conoscenza di fede viene sospesa: la ragione umana si trova da sola, con le proprie forze, davanti al problema dell'esistenza di Dio. Anselmo si mette, per ipotesi, in questa condizione mentale: se nego che Dio esista, quali sono le conseguenze logiche? Mi è logicamente pensabile che Dio non sia? Posso veramente pensare che

Dio non c'è? Posso "dirlo nel mio cuore"? Come è possibile che la Scrittura affermi la possibilità che l'ateo dica a se stesso: "Dio non esiste"? Chi dice questo, viene però qualificato dalla Scrittura come "stolto". Cosa intende qui la Scrittura con questo termine? Ecco i problemi che Anselmo si pone innanzi; ecco il suo modo di impostare qui il problema di Dio.

propone
all'ateo
un concetto
ricavato
dalla mia
fede

11. MA CERTAMENTE QUEL MEDESIMO STOLTO, QUANDO ODE QUEL CHE DICO, "QUALCOSA DI CUI NIENTE SI PUO' PENSARE DI MAGGIORE", INTENDE QUEL CHE ODE, E CIO' CHE INTENDE E' NEL SUO INTELLETO, ANCHE SE NON INTENDE CHE QUELLA COSA ESISTE - Per convincere l'ateo, occorre, secondo Anselmo, proporgli la nozione di Dio come di Colui del quale non si può pensare nulla di maggiore: l'ateo potrà certamente intendere questa nozione, per cui essa verrà a trovarsi nel suo intelletto, "anche se non intende" (intelligit) "che quella cosa esista". Qui Anselmo pare ammettere la possibilità di pensare che Dio - Essere sommo - non esista: posso avere il concetto dell'Essere sommo, e pensare che questi, nella realtà, non esista. Infatti, come Anselmo spiega subito dopo, "altro è che una cosa sia nell'intelletto, altro intendere" (intelligere) "che quella cosa esista". Anselmo sarebbe stato più chiaro, se si fosse espresso così: "Altro è che una cosa sia nell'intelletto, altro che essa esista realmente". Infatti io posso intendere una cosa come reale; ma ciò non significa ancora necessariamente che questa cosa esista realmente: quante volte ci sbagliamo nel ritenere come esistente ciò che non lo è!

15/11

Ad ogni modo, ed anche con l'esempio del pittore, che segue immediatamente dopo, Anselmo ci fa comprendere di aver chiara (almeno fino a un certo punto) la distinzione tra esistenza intramentale (ordine ideale o del pensiero) ed esistenza extramentale (ordine reale o dell'essere). Tuttavia, anche nel l'esempio del pittore usa nuovamente quel modo di esprimersi che ho criticato sopra, e che non riconosce al reale tutta la sua forza di realtà extramentale. Dice infatti Anselmo che "quando un pittore pensa a ciò che sta per fare, ha di certo nell'intelletto ciò che non ha ancora fatto, ma non intende" (intelligit) "ancora che esista": si sarebbe potuto dire più chiaramente: "ma questa cosa non esiste ancora". Infatti "intendere che una cosa esista" si può interpretare così: "intendere una cosa come esistente" (cosa che non vuol dire che essa esista realmente). Questa imprecisione di linguaggio mi pare molto significativa, perchè mi pare favorire l'indebito passaggio dall'ordine concettuale all'ordine reale - come vedremo in seguito - che costituisce il difetto dell'argomentazione anselmiana: non basta pensare una cosa - qualunque cosa, fi

nita o infinita - come realmente esistente, perchè essa lo sia effettivamente! Il nostro pensiero non causa l'essere!

*modo di
avvicinarsi
mentale
cont. conto
reale*

12. CIO' DI CUI NON E' POSSIBILE PENSARE IL MAGGIORE NON PUO' ESISTERE SOLTANTO NELL'INTELLETTO. SE INFATTI E' ALMENO NEL SOLO INTELLETTO, SI PUO' PENSARE CHE ESISTA ANCHE NELLA REALTA' E QUESTO E' PIU' GRANDE - Chi pensa alla nozione di Essere sommo, evidentemente lo pensa come reale, giacchè è chiaro che se un Essere sommo esiste, non gli può mancare l'esistenza, che è l'attributo più prezioso di un ente, dato che senza l'esistenza un ente non esiste, per quanto grandi possano essere le perfezioni della sua essenza. E' vero che l'Essere sommo ha tra queste perfezioni essenziali anche quella di esistere, altrimenti - come osserva giustamente Anselmo - non sarebbe più sommo (cioè necessario).

Indubbiamente, dunque, se formo in me il concetto di un Essere sommo, non posso concepirlo che come reale: ma ciò è una prova o un argomento sufficiente per poter affermare - come vorrà Anselmo in seguito - che è reale? Un conto è pensare qualcosa come necessariamente reale, e un conto è che questo sommo Necessario esista, ed affermare che esiste: il semplice pensarlo non mi autorizza ancora ad affermarne l'esistenza. Un conto è la semplice apprensione di qualcosa, ed un conto è il giudizio col quale predico l'esistenza reale di questo qualcosa: l'esistenza non la posso ricavare dal mio solo pensiero (dove essa è pensata, non reale), ma debbo ricavarla dall'esistenza extramentale e reale.

*Verità
del
pensiero*

Il mio pensare qualcosa (di contingente o di necessario) prova semplicemente il fatto che nel mio pensiero c'è un contenuto, un pensato; ma il semplice fatto che lo pensi non è ancora una prova che a quel contenuto corrisponda una realtà, anche se quel qualcosa lo intendo o lo concepisco come necessariamente esistente. Per sapere se a un mio concetto - compreso quello dell'Assoluto o del Necessario o del Sommo essere - corrisponde una realtà, devo prendere in considerazione la realtà, devo misurare il mio pensiero sulla realtà, e non su se stesso, devo verificare che sia la realtà ad offrirmi un oggetto (in questo caso, Dio), in base al quale io possa costruirmi il mio concetto (di Dio). Di un concetto costruito col puro pensiero (come quello che propone Anselmo), io posso sapere che è vero e che corrisponde al reale (cioè che non è una costruzione arbitraria), solo se è il contatto con la realtà che mi impone la costruzione di quel concetto.

Come è possibile affermare l'esistenza di un Essere realissimo, quale si suppone che Dio sia, lavorando soltanto all'interno del pensiero, senza partire dalla realtà e fondarsi sulla realtà?

(1.) Non è sufficiente pensare al necessario, per essere autorizzati ad affermare che necessariamente ed effettivamente esiste.

(x) sapere; il sapere è un pensare, ma non basta pensare per sapere. Pensare che Dio esiste non è ancora sapere che Dio esiste.

Qui c'è in gioco anche la nozione della verità del nostro sapere, verità che, come in seguito insegnerà S. Tommaso, è data dall'adeguarsi del nostro pensiero alla realtà extramentale; mentre per Anselmo - secondo una definizione che del resto anche Tommaso fa sua - la verità è "rectitudo sola mente perceptibilis": una rettitudine percepibile solo dalla mente: una definizione certamente buona, ma che non mette chiaramente in luce il rapporto col reale, e il fatto che la correttezza del nostro pensare non dipende soltanto dall'attività interiore del nostro pensiero, ma anche e soprattutto dal fatto che il nostro pensiero si lascia determinare e criteriare dalla realtà, che non dev'essere necessariamente conosciuta in modo diretto, come sono gli oggetti dell'esperienza sensibile, ma che può essere conosciuta per la mediazione della realtà sensibile, com'è per la conoscenza della sostanza spirituale, e quindi della sostanza divina. In ogni caso, se il nostro pensare intende pronunciarsi sull'esistenza reale di qualcosa (e tale è il problema di Dio), non può fare appello solo a se stesso ed alla sua coerenza interiore (che pur ci vuole), ma deve prender contatto con la realtà, fare appello alla realtà e dire solo ciò che la realtà lo autorizza a dire; altrimenti non può essere nella verità. E così pure dicasi per le "prove" di ciò che si tratta di dimostrare: se deve trattarsi di realtà (e tale è il caso del problema di Dio), la prova dell'esistenza di questa realtà non può essere un semplice concetto (per quanto il suo contenuto faccia riferimento ad un essere necessariamente esistente), ma deve a sua volta essere una realtà (nel caso di Dio saranno le creature, effetti della sua divina potenza ed esistenza), perchè, come si è detto, il mio pensare - e quindi il mio dimostrare - che vuol riferirsi alla realtà deve trarre dalla realtà (in questo caso: le prove) il criterio della sua verità, della sua fondatezza e del suo rigore dimostrativo.

Indubbiamente un Sommo essere puramente pensato è qualcosa di meno di un Sommo essere realmente esistente: è ovvio che la nostra idea di Dio non è Dio: l'esistenza reale è indubbiamente una perfezione altissima che un contenuto del nostro pensiero, anche se si tratta di un oggetto reale, non possiede.

Chiediamoci, però: che cosa l'Essere sommo reale ha esattamente in più dell'Essere sommo semplicemente pensato? L'esistenza? Quale tipo di esistenza? Ha in più il modo di esistere, che è un modo reale; non ha in più l'esistere necessario come costitutivo della sua essenza o del suo concetto, perchè, come si è detto, questa l'Essere sommo la possiede già anche in quanto pensato, poichè è chiaro che, se vogliamo concepire un Essere sommo, dobbiamo anche attribuirgli l'esistenza necessaria. Si tratta allora di chiedersi: in base a che cosa possiamo affermare il modo di esistere reale dell'Essere che

concepiamo come necessario, ossia come "qualcosa del quale nulla si può concepire di più grande"?

Possiamo affermare tale modo di esistere non per il semplice fatto che lo "pensiamo", ma perchè questo modo di esistere reale si impone in qualche modo al nostro pensiero, sicchè veniamo a pensarlo perchè esiste, e non viene ad esistere perchè lo pensiamo. Un giudizio di esistenza è vero se è adeguazione del pensare all'esistente extramentale, che si presenta oggettivamente al pensiero indipendentemente dai concetti che il pensiero può costruire da solo (compreso l'Essere assoluto ed infinito): essere extramentale che obbliga o necessita il pensiero ad affermarne l'esistenza evidente (mediatamente o immediatamente).

13. SE DUNQUE CIO' DI CUI 'NON SI PUO' PENSARE IL MAGGIORE ESISTE SOLTANTO NELL'INTELLETTO, CIO' DI CUI NON SI PUO' PENSARE IL MAGGIORE E' CIO' DI CUI SI PUO' PENSARE IL MAGGIORE - In base a quanto detto in precedenza, occorre esprimere questa conclusione con maggior esattezza, e ci accorgeremo allora che essa non regge nella sua apparente inconfutabilità. Dobbiamo infatti esprimerci in questo modo: "se ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste, non nella sua essenza ma nel suo modo d'essere, soltanto nell'intelletto", che cosa ne segue? Non che questo essere esiste anche nella realtà, ma segue semplicemente che se ne resti nell'intelletto, senza che venga fuori alcuna contraddizione per evitare la quale saremmo costretti ad affermare l'esistenza reale di questo essere. E' del tutto normale e necessario che un qualcosa che ha un modo di esistere intellettuale o infraintellettuale, esista soltanto nell'intelletto. Sarebbe assurdo pensare che un pensato come tale possa esistere nella realtà extramentale. La mancata distinzione tra esistenza intramentale di un'essenza e modo d'essere intramentale della medesima essenza, fa sì che la conclusione anselmiana sia invalida, ossia non ci porta assolutamente all'affermazione di Dio.

Nel ragionamento anselmiano si parte dal concetto dell'Ente la cui essenza è quella di esistere (concetto del tutto esatto di Dio), ma poi, considerando la situazione intramentale del contenuto di questo concetto, si estende implicitamente al contenuto la mancanza di esistenza reale propria a qualunque contenuto del pensiero in quanto pensato: cioè, per dirla ancora una volta, il modo d'essere intramentale, proprio di qualunque contenuto del pensiero (reale, immaginario o di ragione), sicchè quel contenuto di pensiero che in partenza era visto come ente realissimo, diventa un ente di ragione, per cui S. Anselmo ha poi buon gioco nell'affermare che un Dio pensato è qualcosa di meno di un Dio esistente: su ciò non v'è alcun dubbio; soltanto che il modo anselmiano di impostare questa differenza rende l'argomentazione del tutto inefficace a provare l'esistenza di Dio, perchè si tratta, in realtà, semplicemente di raffrontare il pensiero di un Dio non necessariamente esistente (il che d'altra parte

non è più neanche Dio) col pensiero di un Dio necessariamente esistente. In realtà, il pensiero di Dio necessariamente esistente c'era già fin dall'inizio, per cui la differenza viene meno, e venendo meno questa non sorge il concetto contraddittorio, che dovrebbe, nell'intenzione di Anselmo, essere il nerbo della prova dell'esistenza di Dio.

Il Dio pensato è qualcosa di meno del Dio esistente non in relazione all'essenza o al contenuto del concetto, ma in relazione al modo d'esistenza, che è intramentale nel primo caso, ed extramentale nel secondo. L'esistere necessario è proprietà dell'essenza già nel Dio pensato, sicché il Dio "reale" propriamente non aggiunge nulla al contenuto precedente, non perché l'esistenza (come credeva Kant) non aggiunga nulla all'essenza, ma per il semplice fatto che in Dio (e solo in Dio) la esistenza è proprietà dell'essenza. Da qui l'ipotesi di venire ad avere in mente un concetto di Dio autocontraddittorio (un Dio che è e non è assoluto), e, con essa ipotesi, cade il procedimento per assurdo.

S. Anselmo non ha ancora chiaro che la vera differenza tra
(.) pensiero ed essere non sta nei contenuti, ma nel modo d'essere: nessuno c'impedisce di attribuire l'esistenza reale ad un puro contenuto mentale; ma ciò non significa ancora che tale essenza pensata come reale sia effettivamente reale, anche volendo - come nel caso di Dio, il che sfugge alle obiezioni di Gaunilone - concepire un essere che esista necessariamente. Il modo d'esistere di questo essere è intramentale ed extramentale resta, finché ci fermiamo a costruire concetti anziché far riferimento alla realtà extramentale, al modo d'essere reale.

Il Dio reale non aggiunge, rispetto al Dio pensato, qualcosa di essenziale (anche se nell'essenza è inclusa l'esistenza), ma un certo modo d'essere - appunto l'essere reale extramentale - che supera - nel caso di Dio potremmo dire infinitamente - il modo d'essere intramentale. Il Dio pensato, quindi, non è un qualcosa di meno come essenza, ma è inevitabilmente, proprio in quanto pensato, un qualcosa di meno nelle condizioni d'esistenza, che sono intramentali; tali condizioni non negano l'assolutezza divina in quanto essenza, quindi non nasce alcuna contraddizione, perché l'essenza (sia pur concepita come necessariamente esistente) si pone su di un piano diverso da quello del modo d'essere intramentale. Tali condizioni escludono semplicemente il modo d'essere (o di esistere) reale di quella medesima essenza che si trova nel pensiero. D'altra parte, non si può ricavare l'esistenza reale da un'essenza pensata, perché l'esistenza trascende l'essenza, per cui, in forza del principio di causalità, non si può ricavare il più dal meno. S. Tommaso chiarirà che come l'esistere sta all'essenza, così sta l'atto alla potenza.

(.) La differenza non è dalla parte dell'essenza, ma dell'essere.

L'esistenza reale, una volta percepita (o immediatamente o mediatamente) dal nostro atto conoscitivo volto verso il reale, è ciò che giustifica e fonda una valida corrispondente affermazione di realtà, e non viceversa: è la nostra conoscenza che dipende dall'esistenza e non viceversa. S. Anselmo sembra percorrere la via inversa, che diverrà programmatica e fondamentale nelle successive filosofie idealistiche.

L'includere l'esistenza nella nostra nozione di Dio non ci giustifica ancora ad affermare il modo extramentale e reale di esistere dell'essenza che abbiamo concepito: perchè la affermazione sia valida e legittima (cioè vera) è questo stesso modo d'esistenza, percepito dal nostro intelletto volto verso il reale, che ci deve autorizzare a fare tale affermazione.

14. ESISTE DUNQUE SENZA DUBBIO QUALCOSA DI CUI NON E' POSSIBILE PENSARE IL MAGGIORE SIA NELL'INTELLETO SIA NELLA REALTA' - Se Dio fosse solo pensato e non esistesse anche realmente - ragiona S. Anselmo -, il Dio pensato non sarebbe Dio, perchè gli negheremmo l'attributo dell'esistenza, che invece fa parte della sua essenza. Ciò non è affatto detto. Infatti possiamo (ed anzi dobbiamo) benissimo attribuire l'esistenza necessaria al nostro concetto di Dio; ma ciò non ci porta ancora a sapere con certezza che Dio realmente esiste. Un conto è attribuire l'esistenza (anche necessaria) ad un soggetto pensato, e un conto è attribuirlo a un soggetto reale. Per fare la prima cosa posso restare chiuso nell'ambito del puro pensiero, nè ho l'autorizzazione ad uscirne per pronunciarmi sul reale; nel secondo caso, devo partire dal reale e vedere se questi, come s'è già detto, mi autorizza a fare l'affermazione.

Sarei in contraddizione se pretendessi di pensare e non pensare Dio come reale; ma anche una volta che ho eliminato la negazione, non ho dimostrato ancora nulla, se non il semplice fatto che penso Dio come reale, che poi non è altro che il punto di partenza del ragionamento, che appare quindi, come poi osserverà S. Tommaso, una petizione di principio. L'unica conclusione valida, quindi, che può venir fuori da questo "ragionamento", è questa: se penso Dio come realmente esistente, penso Dio come realmente esistente. Affermare senz'altro l'esistenza, come fa qui Anselmo, è un oltrepassare ciò che è consentito dalle premesse, è il famoso "salto di piano", l'indebito "passaggio dal pensiero all'essere", che è l'appunto classico che vien fatto all'"argomento ontologico". In sostanza si tratta, come ho detto sopra, di una mancata osservanza del principio di causalità, pretendendo di fondare l'esistenza sul pensiero. Il senso plausibile che forse si potrebbe dare a questa specie di ragionamento tautologico, è questo, che se penso Dio come

esistente, in accordo con un moto spontaneo ed irriflesso del mio spirito, allora, con un atto di riflessione, posso pensar lo esistente anche in modo consapevole e riflesso. Ma resta sempre aperta la questione: Dio esiste effettivamente?

Esiste prima nella realtà che nel nostro intelletto: penso che in ciò Anselmo sarebbe d'accordo; anche se infatti egli ha una certa tendenza idealistica, stiamo però attenti a non farne un hegeliano ante litteram. Anche se nell'argomento ontologico e gli si esprime in un modo tale che, svolto fino alle estreme conseguenze, porterebbe ad affermare che la realtà è frutto del nostro pensiero (cioè non è che un "essere pensato"), dobbiamo essere ben convinti che egli, come filosofo e come cristiano, avrebbe respinto con orrore simili conseguenze. Per questo non dobbiamo intendere il suo "idealismo" come qualcosa di programmaticamente e sistematicamente voluto (come avverrà per gli idealisti tedeschi dell'800), ma come effetto di un procedimento dialettico ancora non sufficientemente elaborato.

A questo riguardo, sarebbe più giusta parlare per Anselmo, come fa la Antonelli (cf la sua introduzione al Proslogion, SEI, Torino 1952, pp. XIX-XX), di realismo esagerato (un po' come per Platone), più che di idealismo, giacché Anselmo più che ridurre il reale all'ideale, tende a dar consistenza ontologica anche alle nostre idee: così l'idea di Dio, per il semplice fatto di esser presente alla nostra mente, è prova che Dio realmente esiste.

Anselmo non ha alcun dubbio che Dio esiste, dall'eternità, in sé, prima di esistere nell'intelletto di noi, "piccoli" e miseri mortali ("homuncio", come si esprime nella preghiera del c.I); se egli pensa di poter partire da un semplice concetto di Dio, è perchè assegna a questo concetto una tale portata ontologica, da consentirgli di raggiungere e rappresentare la realtà stessa di Dio, com'è in sé indipendentemente e prima del nostro pensiero. Nella teologia di Anselmo, dunque, non c'è alcun immanentismo, ma soltanto una teoria dell'universale, per la quale l'essenza pensata resta, come in Platone, eccessivamente carica di consistenza ontologica; ciò tuttavia non è dovuto a quella tendenza soggettivistica che sarà propria dell'idealismo tedesco, ma al contrario ad un ancora non ben calibrato bisogno di oggettività e di verità della conoscenza, e ad una teoria dell'universale non ancora giunta a quella chiarezza e maturazione che saranno raggiunte da S. Tommaso.

Se dal fatto che da Dio presente nell'intelletto si deduce che egli deve trovarsi anche nella realtà, tale deduzione non suppone assolutamente una metafisica esplicita che dal pensiero voglia dedurre l'essere (come tenderà ad essere il cogito

cartesiano), ma esprime semplicemente il bisogno di raggiungere la realtà effettiva extramentale, esistente in sè indipendentemente dal pensiero, e quindi ben distinta dal pensiero, anche se dobbiamo riconoscere che questo procedimento, come abbiamo detto, non ha valore oggettivamente probante e di fatto (anche se non nelle intenzioni dell'autore) denota una certa tendenza idealistica (nel senso che ho spiegato).

L'Assoluto - aveva detto in precedenza Anselmo - non esiste solo nel pensiero, ma anche nella realtà, perchè, se esistesse solo nel pensiero, non sarebbe più Assoluto, essendovi un altro essere, "ancora più assoluto" (il che è assurdo), nella realtà. Adesso invece Anselmo sembra identificare l'essenza dell'Assoluto pensato con quella dell'Assoluto reale: il medesimo Assoluto è nel pensiero e nella realtà. In sè la conclusione è verissima; ma essa discende da premesse che debbono essere diverse da quelle anselmiane, e che richiedono un procedimento a posteriori, cioè che parte dalle cose finite: tale procedimento, come apparirà chiaramente dalle prove o "vie" tomiste, ci pone a contatto della realtà di Dio; ed è in base a questa realtà raggiunta dal procedimento razionale-induttivo, che la ragione viene a trovarsi autorizzata ad affermare con certezza l'esistenza reale di Dio.

Viceversa le premesse anselmiane non portano, di per sè, alla conclusione dell'identità essenziale del Dio pensato col Dio reale; perchè vi sia tale identità, occorre infatti abbandonare l'ipotesi di una inferiorità del Dio pensato rispetto al Dio reale. Anche Tommaso sosterrà tale inferiorità, ma eviterà la contraddizione distinguendo (come abbiamo fatto sopra) il modo d'esistenza dall'essenza: il Dio pensato è inferiore non dal punto di vista dell'essenza (l'uno e l'altro hanno l'esistenza necessaria), ma dal punto di vista del modo d'esistere: intramentale, per il Dio pensato, extramentale per il Dio reale.

Tommaso non deduce l'esistenza di Dio dal fatto che il Dio pensato è "inferiore" (e quindi non più Dio) rispetto al Dio reale, ma al contrario ricava il Dio pensato dal fatto che il ragionamento (le prove dell'esistenza di Dio) lo porta alla scoperta del Dio reale. Anche per Tommaso, certamente, sorge a questo punto, un Dio "inferiore", ma resta il vero Dio (essenzialmente identico al Dio reale), perchè non abbandona affatto la sua esistenza necessaria (che da reale diventa pensata), ma semplicemente muta il modo d'esistere, che da effettivo nella realtà, diventa intenzionale nel pensiero. S. Anselmo invece arriva al Dio reale al prezzo di una negazione del Dio pensato (un Dio non necessariamente esistente non è Dio), salvo poi a concludere in modo materialmente vero ma logicamente illegittimo (in forza delle sue premesse) che l'essenza del Dio ^{reale} è identica a quella del Dio pensato: quest'ultimo viene, per così dire, "ria

bilitato":ma allora con ciò stesso viene meno il punto d'appoggio (il Dio pensato autocontraddittorio) per l'affermazione del Dio reale! S.Anselmo, pertanto, non si accorge di trovarsi davanti a questa alternativa inconcludente: o l'essenza del Dio pensato è valida (esistente per essenza), e allora in questa essenza non c'è nessuna contraddizione; ma se non c'è contraddizione, allora non c'è motivo di affermare un Dio extramentale (e qui saremmo in un idealismo assai simile a quello di Kant col suo Dio "ideale"); oppure giungiamo all'affermazione del Dio reale, ma a prezzo di una smentita del Dio pensato: e allora come possiamo pensare Dio? (e quindi cadiamo in una posizione agnostica, assai simile del "Dio-Tutt'altro" di certa teologia protestante irrazionalista). Insomma: o un Dio immanente pensabile o un Dio trascendente (reale) impensabile. Certo sono queste conseguenze estreme che possiamo considerare come estranee alle intenzioni di Anselmo; ma purtroppo la nostra impressione è che il ragionamento anselmiano apra loro in qualche modo, anche se involontariamente, la porta. La successiva teologia razionalista (Cartesio, Malebranche, Leibnitz e Spinoza) fiuterà questo possibile sbocco del pensiero anselmiano, e non si lascerà sfuggire l'occasione per estremizzarlo collegandolo a premesse e conclusioni sempre più lontane dalla sana filosofia e dalla fede cristiana. Se Dio è reale e trascendente, allora non appare più raggiungibile dal concetto; e se Dio è concettualizzabile, allora vuol dire che è immanente al pensiero (Hegel) o che comunque deve esser raggiunto con altri mezzi conoscitivi (cf il "sentimento" di Schleiermacher, l'"esperienza trascendentale" di Rahner o l'"esperienza atematica" di Schillebeeckx).

CAP.III - NON SI PUO' PENSARE CHE EGLI NON ESISTA

15. SI PUO' PENSARE NON ESISTENTE TUTTO CIO' CHE ESISTE ALL'INFUORI DI TE. TU SOLO DUNQUE HAI L'ESSERE NEL MODO PIU' VERO, E QUINDI PIU' DI TUTTE LE COSE, POICHE' OGNI ALTRA COSA NON ESISTE IN MODO COSI' VERO, E PERCIO' HA MENO ESSERE - Dio solo, osserva giustamente Anselmo, esiste necessariamente, perchè, come abbiamo visto, la sua essenza è precisamente quella di esistere. Indubbiamente, una nozione corretta di Dio richiede che lo si pensi come necessariamente esistente, a differenza di tutte le altre creature, il cui essere è contingente. Ma anche qui il modo di esprimersi di Anselmo può dar luogo all'equivoco. Bisogna allora fare delle distinzioni. Innanzitutto, c'è da osservare (come farà poi notare S.Tommaso) che una nozione così elevata di Dio come essenza coincidente col suo esistere, suppone una notevole intelligenza metafisica, per cui non si può considerare - come pare credere S.Anselmo - un

dato spontaneo ed immediato dell'intelligenza comune; nella realtà dei fatti (basti pensare al fenomeno dell'idolatria) possono darsi delle nozioni della divinità assai imperfette: da qui la possibilità reale ed effettiva di pensare che Dio non ci sia. Considerando il modo reale col quale gli uomini giungono alla conoscenza di Dio (basta considerare la storia delle religioni), noteremo che in ben pochi casi si giunge ad una nozione così perfetta della divinità, e che assai spesso invece la mente umana si ferma a livelli meno elevati, ed è portata anche a concezioni antropomorfe o materialistiche della divinità. Ciò che funge da punto di riferimento assoluto ed irrinunciabile per molti uomini (il loro "dio") è la loro volontà, la loro libertà, il potere, il piacere, il denaro, o valori anche meno elevati. Non è il Dio "atto puro di essere", sempre che siano capaci di formulare un concetto dell'essere. Il concepire Dio in questi termini richiede una notevole disciplina dell'intelligenza, che non è alla portata di tutti. Anche grandi filosofi non sono giunti a cogliere questo concetto di Dio.

In secondo luogo, "non si può pensare che egli non esista" può voler dire tre cose: a) il pensare che egli non esista è impensabile, ripugna al pensiero, è un'assurdità; oppure b) supposta la nozione di Dio come essere necessario, non lo si può pensare se non come esistente; oppure c) non si può non riconoscere la sua esistenza.

Per quanto riguarda il punto (a) la negazione dell'esistenza di Dio non è impensabile in modo immediato, come sembra credere S. Anselmo, ma in modo mediato. L'ateismo infatti appare assurdo nel caso che noi, prendendo coscienza del fatto che le cose non hanno in se stesse la loro ragione d'essere, pretendessimo di negare che l'hanno al di fuori di sé: soltanto a questo punto l'ateismo appare un'assurdità, per il fatto che, mentre da una parte la ragione richiede l'esistenza di Dio, dall'altra quella medesima ragione pretenderebbe di negarla.

Invece pare che Anselmo consideri un'assurdità di immediata evidenza il semplice pensare che Dio non esista, come appare immediatamente assurda l'esistenza di monti senza vallate o di un circolo quadrato. Per la verità, la contraddizione immediatamente evidente si palesa quando, dalla semplice analisi del significato dell'espressione o dei termini della proposizione, possiamo accorgerci della loro impossibilità: il concetto stesso di "monte", per esempio, include il concetto di "valle", così come il concetto stesso di "circolo" esclude per sua natura le proprietà del quadrato. Se invece esaminiamo il signi-

ficato dei termini della proposizione "l'essere che esiste per
essenza non esiste", l'assurdità di tale proposizione appare
chiara solo se previamente abbiamo dimostrato l'esistenza di
tale essere; ma se ci fermiamo soltanto a considerare il si-
gnificato del concetto "essere che esiste per essenza", senza
sapere se esiste o no, la negazione della sua esistenza si pre-
senta semplicemente come ipotesi possibile e legittima, finchè,
facendo appello alla realtà, noi non abbiamo chiarito la questio-
ne: solo una volta che abbiamo dimostrato, partendo dalla consi-
derazione degli esseri contingenti, che essi richiedono necessa-
riamente l'esistenza di un essere necessario, solo allora pos-
siamo dire che quella proposizione contiene, però indirettamen-
te, un'assurdità; dal semplice esame del significato dei termi-
ni, infatti, la nostra ragione non si accorge dell'assurdità; e
se pretendesse di trovarla immediatamente, vorrebbe dire che
essa dà consistenza di realtà ad un semplice concetto costru-
ito dalla nostra mente, e quindi semplicemente intramentale.

Per quanto riguarda il punto (b), è evidente che se partia-
mo dall'idea di Dio come essere necessariamente esistente, dob-
biamo concepirlo come necessariamente esistente; ma questa è
una semplice tautologia; a meno che quel "concepirlo" non pre-
tendiamo di trasformarlo in una affermazione di realtà: il che
sarebbe un passaggio indebito, perchè i nostri semplici concet-
ti non hanno il potere di dar realtà ai contenuti da essi pen-
sati; ed anche volendo attribuir loro la realtà, resta sempre
realtà pensata, e non realtà effettiva extramentale. Solo l'idea
divina, che è l'idea del Creatore, può dar consistenza ontologica
a quanto essa pensa, perchè essa è il modello ideale di quanto
Dio crea. Il nostro pensiero, invece, può avere un contenuto on-
tologico non con i semplici concetti (apprensivi), ma col giu-
dzio di esistenza, che, per essere valido, dev'essere fondato sul-
la percezione (diretta o indiretta) di un esistente, la cui
realtà viene appunto rappresentata dal giudizio: solo il con-
cetto che scaturisce da questo giudizio può avere un contenuto
esistenziale.

Per quanto riguarda il punto (c), la proposizione è vera, ma
a patto che sia la conclusione di un ragionamento che non par-
te da puri concetti, ma dalla considerazione dell'insufficienza
ontologica delle cose, la quale, per essere spiegata, richiede la
affermazione di un essere perfettamente autosufficiente, che è
Dio. Se invece si pretende di affermare l'esistenza reale di
Dio in base alla semplice considerazione del significato del
concetto "essere esistente per essenza", costruito a priori o
desunto dalla fede, e si pensa, con questa sola operazione, di
aver dato una prova dell'esistenza di Dio, occorre dire con tut-
ta franchezza, come fa S. Tommaso (che vedremo più avanti), che
l'"argomentazione" non ha nessun valore probante.

Qualcuno però forse potrebbe obiettare in favore di S. Anselmo: la contraddizione nel Dio pensato c'è solo nell'ipotesi che Dio non esista nella realtà; ma ponendo l'esistenza reale di Dio, la contraddizione scompare, ed appare invece la identità essenziale (contenutistica) di Dio nel pensiero e nella realtà. Noi poniamo il Dio reale proprio per togliere la contraddizione al Dio pensato. Occorre ammettere il Dio reale per evitare che il Dio pensato pretenda di essere il vero Dio senza esserlo.

Rispondo dicendo: ma se il Dio pensato "rinuncia", per così dire, alla sua divinità (esistenza reale necessaria), in favore del Dio reale, allora che Dio è? Se il Dio pensato è "inferiore" al Dio reale, come poi sorge la conclusione che invece la essenza dell'uno è identica all'essenza dell'altro? E' vero che il Dio pensato è inferiore al Dio reale: tale inferiorità però non tocca ciò che Dio è (l'essenza), ma la condizione di esistenza, che, nella mente è inferiore a quella reale extramentale. Senonchè Anselmo sembra voler riferire il confronto tra il pensato e il reale al piano dell'essenza (il Dio pensato sarebbe privo dell'attributo essenziale dell'esistenza), per cui appare come un Dio diverso, un idolo - si potrebbe dire - rispetto al vero Dio dell'esistenza reale. Ed è proprio questo contrasto tra l'idolo mentale e il Dio reale che porta Anselmo all'affermazione dell'esistenza reale di Dio. Ma poi in base a che cosa l'idolo mentale diventa il vero Dio (seppur solo pensato)? Anselmo non ce lo spiega. Per questo, la conclusione del suo ragionamento, per quanto materialmente vera, sembra però forzata rispetto a quanto le premesse di per sè comporterebbero. Per questo si ha l'impressione che Anselmo dia una virata al cammino del suo pensare costringendo un processo logico tendenzialmente deviante ad obbedire alle esigenze della verità di fede, la quale afferma la possibilità di una dimostrazione e di una conoscenza concettuale dell'esistenza di Dio.

CAP. IV - IN CHE MODO LO STOLTO HA DETTO NEL SUO CUORE CIO' CHE NON SI PUO' PENSARE.

16. IN UN MODO SI PENSA UNA COSA QUANDO SI PENSA LA PAROLA CHE LA SIGNIFICA, IN UN ALTRO QUANDO SI INTENDE (intelligitur) PROPRIO CHE LA COSA E'. ORA, NEL PRIMO MODO SI PUO' PENSARE (cogitari) CHE DIO NON ESISTA, NEL SECONDO ASSOLUTAMENTE NO. - Un conto, dice Anselmo, è il significato nominale di una cosa, ed un conto è il significato reale. Se per es. mi domando: che cosa significa "God" in inglese? Prendo un dizionario inglese-italiano, e vedo che significa "Dio". Il significato nominale è una questione di vocabolario, ed

impegna il pensiero solo circa il significato delle parole, non circa quello dei concetti. Il significato reale, invece, di una cosa, si riferisce all'essenza stessa della cosa, e ci dice che cosa questa cosa è: in tal modo la nostra mente "intende ciò che la cosa è" (intelligit id ipsum quod res est).

Secondo il significato nominale del termine "Dio" - dice Anselmo -, "si può pensare che Dio non esista", in quanto si suppone che non si pensi a ciò che Dio è veramente; ma se si intende ciò che Dio è, non si può pensare che Dio non esista. E' dunque sufficiente, per Anselmo, comprendere l'essenza divina - Dio come "ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore" - per sapere che Dio esiste. Vediamo ancora una volta come Anselmo passi indebitamente dalla semplice apprensione concettuale al giudizio d'esistenza. Infatti il significato reale di qualcosa non è altro che il suo contenuto intellegibile. Resta allora sempre aperto il problema di sapere, come abbiamo già visto, se e come provare che questo contenuto si realizza in un soggetto veramente esistente; questa prova deve essere fornita dalla realtà, non dal pensiero, perchè è dal reale e non dal pensiero che si conclude al reale; dal pensiero si conclude solo al pensiero. Ed il pensiero del reale deve esser tratto dalla conoscenza del reale e dev'esser misurato dal reale.

17. DIO E' INFATTI CIO' DI CUI NON SI PUO' PENSARE IL MAGGIORE. E CHI CAPISCE BENE QUESTO, CAPISCE SICURAMENTE CHE EGLI ESISTE IN TAL MODO CHE NON PUO' NON ESISTERE NEPPURE NEL PENSIERO. CHI DUNQUE CAPISCE CHE DIO E' TALE, NON PUO' PENSARE CHE EGLI NON ESISTA - Dio non può non esistere neppure nel pensiero (nec cogitatione queit non esse): questo è un nuovo aspetto del ragionamento anselmiano. Ma non è del tutto chiaro; probabilmente Anselmo intende dire che non può non affermare l'esistenza di Dio: infatti l'affermazione è un atto immanente al pensiero. Così si giustifica, dal punto di vista anselmiano, la conclusione: "chi dunque capisce che Dio è tale, non può pensare che Egli non esista".

Perchè Dio sia necessariamente pensato è sufficiente, per Anselmo, pensare a chi è Dio (cioè l'id quo maius nihil cogitari potest). Ma che vuol dire esattamente Anselmo dicendo che Dio non può non essere nel pensiero? Indubbiamente si riferisce all'affermazione dell'esistenza di Dio, ma nel contempo eccoci ancora una volta daccapo: un simile modo di esprimersi potrebbe benissimo riferirsi al puro e semplice concetto della essenza divina: cosa del tutto probabile, dato che, come abbiamo visto, Anselmo non distingue apprensione e giudizio.

E' significativo, al riguardo, il fatto che Anselmo non usa mai il verbo "affirmare" (affermare), che è l'espressione tipi-

(sapere)
ca del giudicare, e anche quando usa il sinonimo "dicere" (dire), lo assimila al pensare: "non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur" (c.IV): pensare (cogitare) ed intendere (intelligere) sono i verbi più ricorrenti, anche quando ci si aspetterebbe un "affirmare" o un "dicere", dal momento che è evidente che Anselmo mira a giungere all'affermazione dell'esistenza di Dio. Invece il cogitare e l'intelligere di per sé fanno riferimento a semplici concetti apprensivi, dati di coscienza o contenuti intuitivi, e non esprimono univocamente e con chiarezza il riferimento al giudizio. Per Anselmo noi, più che "affermare", possiamo "pensare" l'esistenza di Dio. A tutta prima par di trovarsi davanti ad un realismo assai debole, quasi un idealismo, e viene in mente curiosamente Kant, per il quale, analogamente ad Anselmo, Dio può essere "pensato", ma non "conosciuto" (cf I. Mancini, Kant e la teologia, Cittadella Editrice, Assisi 1975). In realtà, credo che si debba tornare a parlare di "realismo esagerato", giacché il contenuto teologico del pensiero, per Anselmo, è realissimo; al limite è Dio stesso, sicché non è Dio che viene immanentizzato nell'idea umana (come avverrà poi per Hegel), ma è il concetto umano di Dio, che viene come assunto e assorbito dall'infinita perfezione di "Colui del quale nulla si può pensare di maggiore".

GLI ECHI DEL "PROSLOGION" IN ALCUNI
FILOSOFI POSTERIORI A S. ANSELMO

I. S. BONAVENTURA

1. LA CONOSCENZA DELL'ESISTENZA DI DIO E' UN PRINCIPIO PRIMO DELLA RAGIONE.

"Anselmo dice che Dio, secondo una conoscenza comune della ragione (communem animi conceptionem) è Colui del quale non si può pensar nulla di maggiore" (I Sent., D.VIII, P.I, a.1, q.2).

In S. Anselmo il concetto di Dio come "Colui del quale non si può pensar nulla di maggiore" viene inizialmente presentato come suggerito dalla rivelazione cristiana; tuttavia, quando Anselmo passa a dimostrare all'ateo l'esistenza di Dio, lascia chiaramente intendere che questo concetto di Dio sia anche un concetto razionale, alla portata della ragione del non credente: "Certamente - dice infatti Anselmo (c.II) - quel medesimo stolto, quando ode quel che dico, 'qualcosa di cui niente si può pensare di maggiore', intende quel che ode".

In Bonaventura questo concetto diventa un concetto originario della mente, una verità prima per sé evidente, come sono i "primi principi" di Aristotele (gli "axiomata"), che anche S. Tommaso chiama "communes animi conceptiones": verità comuni alla mente di tutti, verità elementari ed indiscutibili a causa

della loro immediata evidenza, che risulta dalla semplice analisi del significato dei termini della proposizione, per cui, come dice Bonaventura, "il predicato è racchiuso nel soggetto": "Infatti Dio ovvero la somma verità è lo stesso essere del quale non si può pensare nulla di meglio: dunque non può non essere, nè si può pensare che non sia. Infatti il predicato è racchiuso nel soggetto" (Ibid.).

Due osservazioni:

1) La proposizione per la quale affermiamo l'esistenza di Dio non può essere equiparata ad un principio primo della ragione o comunque ad una verità immediatamente evidente, per il fatto che, negando il predicato (cioè l'esistenza), la falsità del risultato non appare immediatamente, perchè non viene lesa in modo immediatamente chiaro il principio di non contraddizione, come avviene invece nel caso dei primi principi. Se per esempio dico che il "tutto è uguale alla parte", è sufficiente che rifletta sul significato di uno dei termini, per comprendere l'impossibilità di quanto è affermato da questa proposizione. Se infatti il concetto stesso di "tutto" implica superiorità rispetto alla parte, verrei a dire che il tutto è e non è superiore alla parte. Ora nel caso del problema dell'esistenza di Dio, se io nego che Dio esiste, la falsità di questa negazione non appare immediatamente in modo incontrovertibile dal semplice esame del significato dei termini; anzi tale giudizio può avere una parvenza di verità: quanta gente, per esempio, non crede in Dio, perchè resta turbata dalla terribile presenza, nel mondo, del male e dell'ingiustizia, specie quando il male e l'ingiustizia li si è patiti in prima persona!

Indubbiamente, come nota anche S. Bonaventura, un giudizio simile suppone un falso concetto di Dio, suppone l'incapacità o il rifiuto di comprendere che, nonostante la presenza del male nel mondo, è ugualmente possibile dimostrare l'esistenza di un Dio buono e provvidente. Ma resta sempre il fatto che l'esistenza stessa di tali giudizi su Dio (certamente empirici, ma possibili) dimostra che l'esistenza di Dio non è una verità immediatamente evidente o per sé nota, ma ha bisogno di essere dimostrata. Se io nego l'esistenza di Dio, non mi appare in modo immediato di offendere il principio di non-contraddizione, come avviene invece quando neghiamo gli assiomi. Nel concetto di "Dio" usato dai negatori di Dio non necessariamente si trova l'attributo dell'esistenza necessaria, e quando anche si volesse negare l'esistenza di un ente necessariamente esistente, non avremmo ancora la "contradictio in adiecto", finchè non si dimostri, con prove tratte dal reale, che Dio effettivamente esiste.

2) Anche utilizzando nel soggetto della proposizione che afferma l'esistenza di Dio un concetto di Dio metafisicamente giusto, ossia Dio come "ente esistente per essenza", non per questo il giudizio di esistenza sarebbe fondato ad avere un significato oggettivo; non per questo, cioè, lo si potrebbe ancora considerare come giudizio vero, rispondente al reale e xtramentale. Non c'è dubbio che, in sè, l'essere necessariamente esistente esiste, ma io non posso saperlo col semplice formulare il concetto, se dalla realtà non mi giunge un segnale che questo essere realmente esiste: è la realtà che mi dà il reale, non il mio pensiero, per quanto io sia capace di elaborare concetti di enti elevatissimi. L'unica cosa che io posso legittimamente affermare di un ente aprioricamente concepito come necessario è che esso possiede necessariamente la esistenza; ma la possiede nel suo concetto, non nella realtà. Se poi, come Hegel, voglio identificare il concettuale col reale, posso anche farlo, salvo però ad imbarcarmi in ben peggiori difficoltà.

2. LA CONOSCENZA INNATA DELL'ESISTENZA DI DIO DIPENDE DAL FATTO CHE LA MENTE E' CREATA AD IMMAGINE DI DIO.

"E' certo per colui stesso che comprende, che la conoscenza di questa verità" (cioè che Dio esiste) "è innata nella mente razionale in quanto essa possiede la ragione di immagine, in ragione di cui è in essa inserito il naturale appetito, la conoscenza e la memoria di Lui" (cioè di Dio) "a di Cui immagine essa è stata fatta" (De Mysteriorum Trinitatis, q.1, a.1). E questa condizione dell'anima comporta che essendo essa presente a se stessa, Dio le è di per sè presente: "La conoscenza di sè è innata (inserta) all'anima, per il fatto che l'anima è presente a se stessa e per se stessa conoscibile; ma Dio è presentissimo alla stessa anima e per se stesso conoscibile: dunque è innata (inserta) nella stessa anima la conoscenza del suo Dio" (Ibid.).

Qui Bonaventura dà un fondamento psicologico-metafisico all'argomento ontologico di S. Anselmo: nell'uomo è spontaneamente ed originariamente presente il concetto di Dio come "Colui del quale non si può pensare nulla di maggiore" per il fatto che, essendo l'anima creata ad immagine di Dio, si trova con Lui in una speciale "proporzione" (proportio convenientiae": I Sent., D. III, P. I, art. un., q. 1, l.), che consente una presenza immediata ed originaria di Dio come intellegibile all'anima che riflette su se stessa. "Se dunque - dice Bonaventura (De Mysteriorum Trin., q. 1, a. 1, 4) - l'essere immagine di Dio è impresso nell'anima, essa ha naturalmente in sè inserita (inserta) la conoscenza di Dio".

L'esser creata l'anima ad immagine di Dio pare costituire per Bonaventura motivo sufficiente per ammettere una forma "innata" (inserta) di autoscienza collegata ad un'altrettanto "innata" (inserta) conoscenza di Dio. A tal riguardo Bonaventura sembra trascurare il fatto che, se è vero che l'anima umana è spirituale e come tale fatta per conoscere intellettualmente Dio e se stessa, tuttavia essa è anche forma del corpo, per cui la sua attività conoscitiva non è volta, come negli spiriti angelici, primariamente ed aprioricamente verso se stessa e verso il trascendente, ma, nel suo svolgimento genetico, che avviene nel tempo e nel divenire materiale, essa comincia ad aprirsi al reale prendendo contatto, mediante la sensibilità, con le realtà materiali, e solo dopo questa umile ma necessaria conoscenza iniziale, essa è in grado di elevarsi alla conoscenza del mondo dello spirito, e quindi di se stessa e, tramite se stessa, alla conoscenza della spiritualità trascendente e divina.

Come S. Anselmo Bonaventura pare concepire l'idea di Dio e la conoscenza dell'esistenza di Dio come un qualcosa di già bell'e fatto che l'anima - non si sa bene come - trova in se stessa, per cui, cercando di spiegarsi la presenza in lei di una conoscenza così sublime di una realtà che oltrepassa infinitamente non solo le cose materiali esterne, ma anche ogni spirito creato, finisce col considerare tale dato come un dato proveniente direttamente da Dio, nonchè segno ed effetto della presenza di Dio nell'anima.

Ora non c'è dubbio che la conoscenza dell'esistenza di Dio, come dato ontologico, è, come qualunque altra realtà creata, effetto della potenza creatrice divina; ma ciò non toglie affatto che essa, come atto spirituale, sia anche effetto dell'attività del nostro spirito. La convinzione dell'esistenza di Dio ci può venire certamente dalla fede; ma può anche venire, ed anzi normalmente deve venire da un certo lavoro della nostra ragione, che per lo svolgimento normale delle sue funzioni, deve sempre operare in collaborazione con la sensibilità, anche in vista delle più elevate conquiste gnoseologiche, perchè l'intelligenza umana per sua natura non ha un'intuizione diretta e quidditativa delle realtà spirituali, ma ne ha una conoscenza analogica ed indiretta, applicando il principio di causalità ai dati concettuali ricavati per astrazione dall'esperienza sensibile.

Per parlare con tutta franchezza, S. Anselmo e S. Bonaventura sembrano parlare con eccessivo ottimismo e con una certa faciloneria (indubbiamente inconscia) della possibilità, da parte dell'intelletto umano, di conseguire una nozione così alta

trovato
2/11
in un altro
di...

di Dio, come essere esistente per essenza, con un semplice atto di riflessione, come se questa conoscenza si trovasse in noi già tutta compiuta alle origini della nostra attività intellettuale. S. Tommaso, valendosi della psicologia e della gnoseologia aristoteliche, ha dimostrato che il procedimento della conoscenza teologica ed in generale il nostro modo di percepire le cose dello spirito comportano uno svolgimento articolato e complesso, spesso accidentato e rischioso, che non parte da una semplice presa di coscienza intuitiva, ma compie un lungo itinerario a partire dalla comprensione dell'essenza universale delle cose sensibili, per poi solo successivamente elevarsi alla scoperta del mondo della trascendenza, visto come principio esplicativo della realtà materiale.

Indubbiamente anche Anselmo ed ancor più Bonaventura conoscono bene l'esistenza dell'ateismo e dell'errore o dell'ignoranza circa l'esistenza e la natura di Dio, ma tendono ad attribuirli solo a mancanza di riflessione circa il concetto, peraltro innato, dell'essenza divina (Anselmo), o tutt'al più (Bonaventura) ad una cecità mentale dovuta a cattiva volontà o mancato dominio delle passioni. Questi Santi vivono nel clima di piena fioritura della cristianità medioevale, nella quale il senso religioso è così radicato anche negli animi più rozzi, che a tutti l'esistenza di Dio pare un qualcosa di evidente come la luce del sole.

Questa tendenza teologica intuizionista va inoltre probabilmente spiegata col timore che affidando la convinzione dell'esistenza di Dio a procedimenti elaborati da una ragione che parte dal senso, la nozione di Dio che ne risulta non possa essere abbastanza elevata e venga quasi a far dipendere l'esistenza di Dio dall'abilità dell'umana dialettica, come se Dio, nella sua infinita bontà, sapienza e onnipotenza, non avesse Egli stesso il modo di rivelarsi all'umana coscienza in modo certo e chiaro, senza bisogno che la sua presenza in noi debba essere introdotta e per così dire avallata dalle costruzioni della logica umana.

Ma S. Tommaso farà notare che per esaltare la potenza e la bontà di Dio nei nostri confronti non è necessario sminuire la potenza ed i compiti dell'umana ragione, e neppure è necessario e conveniente, al fine di sottolineare la trascendenza di Dio rispetto alle realtà sensibili, confondere la conoscenza umana con la conoscenza angelica, quasi che sia un atto di irriverenza nei confronti di Dio affermare la sua esistenza partendo dalle realtà materiali. In realtà Dio è creatore non solo dello spirito ma anche della materia, non solo del "cielo" ma anche della "terra", per cui anche le realtà più umili, se ben comprese, ci parlano di Dio: cosa che del resto S. Bonaventura,

riflettendo in ciò un tratto caratteristico della spiritualità francescana, e sul solco dell'agostinismo e dello stesso insegnamento biblico, non ha mancato di sottolineare più volte.

3. IL DISCERNIMENTO DI CIO' CHE E' IMPERFETTO SUPPONE LA CONOSCENZA DEL PERFETTO.

"Il prodotto rispetto a ciò che è primo" (primum: cioè il produttore) "è manchevole; e similmente il composto rispetto al semplice; similmente il misto rispetto al puro, e così via; per questo vengono detti 'privazioni'. Ma 'le privazioni non si conoscono se non in base agli abiti' (Averroè, Comm. al De An. di Arist., testo 25); "ciò che è retto giudica se stesso e ciò che è obliquo" (Arist., De An., I, c. 5). E se 'ogni conoscenza' (cognitio) "viene da una conoscenza preesistente" (cf Arist., Anal. Post., I, c. 1), allora è necessario che l'intelligenza esperisca d'avere in sé un lume grazie al quale conosca il primo essere (primum esse) " (cioè Dio). "Così dunque, in base a ciò, l'intelletto intende e dice che il primo Essere esiste, ed a nessuno conviene l'esser veramente se non al primo Essere, e da lui tutte le cose hanno l'essere, perchè in nulla si trova questo predicato se non nel primo Essere. Similmente l'essere semplice è semplicemente lo essere perfetto" (cioè Dio); per cui Dio non si può pensare non esistente, come prova Anselmo" (In Hexameron, coll. V, nn. 31-32).

Innanzitutto un'osservazione di critica testuale: il secondo passo di Aristotele non è citato con esattezza: Aristotele, per la precisione (che come vedremo è qui molto importante) non dice "ogni conoscenza", ma ogni "disciplina" (didaskalia) e ogni "dottrina" (màthesis) viene da una conoscenza precedente. Infatti, come osserva S. Tommaso nel commento a questo passo dello Stagirita, se ogni conoscenza derivasse veramente da una conoscenza precedente, si andrebbe all'infinito, e quindi si cadrebbe nell'assurdo (cf in Post. Anal., I, c. 1, lect. I, n. 9). S. Bonaventura certamente non intende difendere una simile tesi; tuttavia l'imprecisione del linguaggio è significativa, perchè allude alla sua teoria (di origine platonica), secondo cui la conoscenza umana non è un qualcosa di acquisito a partire da una condizione iniziale di ignoranza (la "tabula rasa" della quale parla Aristotele), ma è conseguenza, applicazione e sviluppo di una conoscenza innata ed originaria - oggi diremmo "apriorica" il cui contenuto è precisamente l'affermazione, anzi potremmo dire l'intuizione dell'esistenza di Dio (intuizione, s'intende, non nel senso di visione immediata dell'essenza divina, ma comprensione immediata del concetto di Dio, nel senso anselmiano di "essere esistente per essenza").

Aristotele invece intende osservare (ed in ciò è seguito da

Tommaso) che la fase progredita del sapere offerto (dottrina, insegnamento) o ricevuto (apprendimento, disciplina) suppone una "precognizione" non apriorica nel senso bonaventuriano o come poi ritroveremo in Heidegger, Gadamer o Rahner, ma aposteriorica: i primi principi, o assiomi della ragione speculativa, anche ricavati per induzione dall'esperienza. E tra questi non c'è la conoscenza dell'esistenza di Dio, sebbene essi siano indispensabili per provarla con certezza.

In secondo luogo occorre osservare che qui S. Bonaventura utilizza con valore speculativo un modo di giudicare che vale in campo morale. La conoscenza, infatti, del modello, dell'idea o dell'archetipo è prerichiesta in quando si tratta di valutare se una condotta o più in generale il prodotto di una data attività è o non è conforme alla sua norma o al suo ideale. Per poter esprimere questo giudizio è evidentemente necessario rifarsi ad un criterio di giudizio che si suppone già noto, dato che è in base a questo criterio che si deve formulare il giudizio. Ora, in base a ciò Bonaventura ritiene che noi, per poter giudicare della verità delle cose, dobbiamo poterlo fare facendo riferimento al "lume" o "verità divina", la quale pertanto deve esser già presente in noi, in modo innato, prima della stessa conoscenza delle cose, delle quali giudichiamo la verità (cf I Sent., D. VIII, P. I, a. 1, q. 2, concl.; a. 1, q. 2, 5; In Hexameron, coll. V, 1). Così pure possiamo giudicare circa l'essere finito solo in riferimento all'essere infinito; dell'essere in potenza solo in riferimento all'essere in atto puro (cioè Dio) (cf Itin. mentis in Deum, c. V, n. 3). Ciò allora sembra supporre una conoscenza apriorica di Dio prima della conoscenza delle cose.

Ora S. Tommaso fa notare che il giudizio propriamente speculativo metafisico, che è quello che ci guida alla conoscenza di Dio previa al problema morale (*nihil volitum nisi cognitum*, come dice S. Agostino), è quello che egli chiama "via inventionis" (Sum. Theol., I, q. 79, a. 9) o "compositionis" (in Boëth. De Trin., q. 6, a. 1), mentre il modo di giudicare usato qui da S. Bonaventura, lo chiama "via iudicii" (De Ver., q. 17, a. 1) o "resolutionis" (in Boëth., *ibid.*).

Nel giudizio "inventivo" l'intelletto passa dalla potenza all'atto e cioè dall'ignoranza alla conoscenza, raggiungendo inizialmente la conoscenza degli enti materiali; passa poi alla considerazione del loro agire e quindi a quella dei fini per i quali agiscono; la conoscenza della perfezione che l'ente raggiunge per mezzo dell'azione, consente poi al nostro intelletto di introdursi nel regno dei valori morali, che ci fanno conoscere i modelli del comportamento umano. E' solo a questo punto che interviene la funzione del giudizio "risolutivo",

il quale, facendo riferimento al modello o al criterio stabilito, consente evidentemente all'intelletto di valutare ciò che è conforme e ciò che si scosta dall'ideale. In tal senso è vero, come dice Bonaventura, che la conoscenza dell'imperfetto presuppone quella del perfetto: io posso sapere, per esempio, se una data condotta è o non è giusta, a patto che previamente io abbia concepito un ideale di giustizia; posso sapere se un dato mezzo conduce o non conduce al fine, se già previamente ho la conoscenza del fine. Ma questa previa conoscenza del "perfetto" vale nel giudizio morale (che è "risolutivo") e non in quel giudizio speculativo per il quale dalla conoscenza dell'effetto procedo alla conoscenza della causa, qual è appunto il procedimento che mi consente di giungere all'affermazione dell'esistenza di Dio. Nella conoscenza teoretica della realtà, ciò che immediatamente mi si offre sono le cose sensibili e le persone stesse, ma in quanto sostanze sensibili: è solo applicando il principio di causalità e di analogia della sostanza (Cf T. Tyn, Metafisica della sostanza, Ed. ESD, Bologna 1991), che posso elevarmi alla scoperta della sostanza spirituale, e quindi dell'esistenza di Dio come sostanza spirituale infinita, causa e fine di tutte le realtà sensibili e spirituali finite.

Per un chiarimento della distinzione tomistica tra giudizio inventivo (via inventionis) e giudizio risolutivo (via resolutionis), cf B. Garceau, Judicium - Vocabulaire, sources, doctrine de St. Thomas d'Aquin, Vrin, Paris 1968.

II. L'UTILIZZAZIONE DELL'ARGOMENTO ONTOLOGICO NEL RAZIONALISMO DEL SEC. XVII

a) CARTESIO

1. Dal realismo all'idealismo

1. L'argomento ontologico di S. Anselmo trova una sua nuova utilizzazione col sorgere del razionalismo cartesiano, ma in un contesto di pensiero che non è più il realismo anselmiano, bonaventuriano o tomista, ma bensì è quel nuovo modo di intendere il fondamento del filosofare che va storicamente sotto il nome di "idealismo moderno" (che va distinto dall'idealismo antico - quello platonico -, che potrebbe dirsi un idealismo imperfetto, dato che resta sostanzialmente un realismo, ed anzi fonda, in certo senso il realismo contro il fenomenismo della sofistica).

2. L'argomento ontologico anselmiano, come abbiamo visto, ignora il principio realistico secondo cui la verità del giudizio dipende dalla sua corrispondenza all'essere extramentale

1) ciò che si concep. esiste
2) causa dell'idea
3) causa sui

le, per cui, al fine di affermare legittimamente un giudizio di realtà o di esistenza (per es.: "Dio esiste"), occorre fondarsi sulla realtà o partire dalla realtà, e non basta basarsi su puri concetti, per quanto sapientemente elaborati, logicamente possibili e profondamente pertinenti (come il concetto dell'"ente esistente per essenza" o dell'"ente del quale non se ne può pensare uno maggiore"). Dedurre l'essere dal pensiero suppone - come implicitamente intende l'argomento ontologico - un'origine dell'essere dal pensiero, che darebbe all'uomo una padronanza sull'essere che in realtà appartiene solo a Dio, la cui sola scienza è misura dell'essere e la cui potenza è causa dell'essere. Tale concezione del rapporto dell'essere col pensiero è tipica dell'idealismo che prende le prime mosse con Cartesio, e verso il quale indubbiamente tende l'argomento ontologico.

3. Senonchè, mentre in S. Anselmo il modo stesso col quale è organizzato l'argomento ontologico lascia intendere la fondamentale istanza realistica anselmiana, l'esposizione cartesiana del medesimo argomento è priva degli agganci realistici che troviamo in Anselmo, ed è invece pienamente conforme alle esigenze ed implicanze del "cogito".

4. Infatti, uno degli elementi della prova anselmiana è precisamente la distinzione tra essere e pensiero ("altro è infatti che una cosa sia nell'intelletto, altro intendere che quella cosa esista", c.II), nonchè la loro congiunzione ("esiste senza dubbio qualcosa di cui non è possibile pensare il maggiore sia nell'intelletto sia nella realtà", ibid.), ed infine la preminenza dell'essere sul pensiero ("se infatti (Dio) è nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà e questo è più grande"): tutti principi, questi, che sono propri del realismo, e che non ricompaiono nell'argomentazione cartesiana, la quale viceversa utilizza soltanto l'aspetto idealistico della prova anselmiana. E' ciò che vedremo nel prossimo paragrafo.

2. L'argomento ontologico cartesiano.

5. La prova cartesiana parte da tre presupposti, il terzo soltanto dei quali è chiaramente presente anche in Anselmo: 1) il principio spesso ribadito da Cartesio, secondo cui ciò che concepiamo o pensiamo con piena chiarezza e distinzione, è certamente vero ed esistente; 2) l'idea di Dio è innata; 3) Dio è l'ente nel quale essere ed essenza s'identificano (cf Meditazioni metafisiche, V meditaz., a cura di A. Bruno, Ed. Laterza, Bari 1968, 134-139).

1^a obiezione

6. Cartesio procede in questo modo: "Se dal solo fatto che posso trarre dal mio pensiero" (idea innata) "l'idea di qualcosa, segue che tutto ciò che io riconosco chiaramente e distintamente appartenere a questa cosa, le appartiene in effetti" (cioè nella realtà). Ora, prosegue Cartesio, "è certo che io trovo in me la sua" (=di Dio) "idea, cioè l'idea di un essere sovraneamente perfetto" (corrispondente all'id quo maius nihil cogitari potest di S. Anselmo)... "e non conosco meno chiaramente e distintamente che un'attuale ed eterna esistenza appartiene alla sua natura" (cioè Dio è esistente per essenza). E' vero - concede Cartesio - che "essendomi abituato in tutte le altre cose a fare distinzione fra l'esistenza e l'essenza, io mi convinco facilmente che l'esistenza può essere separata dall'essenza di Dio, e che così si può concepire Dio come non esistente attualmente. Ma tuttavia, quando vi penso con maggior attenzione, trovo manifestamente che l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio più di quel che dall'essenza di un triangolo rettilineo l'equivalenza dei suoi tre angoli a due retti, oppure dall'idea di una montagna l'idea di una vallata; di modo che non vi è minor ripugnanza a concepire un Dio (cioè un essere sovraneamente perfetto), al quale manchi l'esistenza (cioè al quale manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna che non abbia vallata".

7. Nel prosieguo del ragionamento Cartesio fa a se stesso l'obiezione del realismo secondo la quale non si può dedurre un'affermazione di esistenza dal semplice concetto di una essenza, ma, come S. Anselmo, non si rende conto che anche il concetto di Dio come "ente esistente per essenza" non sfugge al quel principio metafisico assolutamente universale, il quale, ben lungi dal poter esser contravvenuto nel caso del concetto di Dio, vale invece in questo caso più che mai, giacchè, se è vero che il nostro pensiero non può produrre l'essere contingente, a ben maggior ragione non potrà produrre l'essere necessario e perfettissimo. Dice infatti Cartesio: "Sebbene io concepisca Dio con l'esistenza, sembra che non ne segua, per questo, che un Dio esista: perchè il mio pensiero non impone nessuna necessità alle cose. ... Eppure, viceversa, proprio qui un sofisma è nascosto sotto l'apparenza di questa obiezione", perchè "dal solo fatto che io non posso concepire Dio senza esistenza, segue che l'esistenza è inseparabile" (nel concetto, ma non ancora nella realtà!) "da lui; e, pertanto" (non è ancora sufficiente!) "che egli esiste veramente" (no! ma: che viene concepito come necessariamente esistente: il che non ci autorizza ancora ad affermare che lo sia realmente ed extramentalmente): "e non già perchè il

1XII
mio pensiero possa fare che la cosa vada così, nè perchè esso imponga alle cose alcuna necessità"(apparente professione di realismo); "ma, al contrario, perchè la necessità della cosa stessa, cioè dell'esistenza di Dio"(pensata, ma senza ancora il diritto di affermarla come effettivamente reale), "determina il mio pensiero a concepirlo in tal maniera. Poichè non è in mio arbitrio concepire un Dio senza esistenza (cioè un essere sovraneamente perfetto senza una sovrana perfezione)".

3. Osservazioni all'argomentazione cartesiana

8. a) Da notare innanzitutto come il principio tanto caro a Cartesio, secondo cui si può asserire l'esistenza reale di tutte quelle essenze la cui interna necessità sia chiaramente e distintamente concepita, sia un principio schiettamente idealistico, del tutto estraneo agli interessi anselmiani, anche se di fatto il sofisma dell'argomento ontologico suppone un principio del genere. Ma mentre in Cartesio tale principio è cosciente e sistematicamente applicato, in Anselmo gioca accidentalmente e, potremmo dire, involontariamente, in occasione della dimostrazione dell'esistenza di Dio, la quale, sebbene difettosa da un punto di vista realistico, resta tuttavia nella orbita di una sostanziale istanza realistica. Cartesio invece, come si è detto, e come avremo modo di vedere ancora, si muove coscientemente e deliberatamente in clima idealistico.

9. Questo principio cartesiano emerge chiaramente, come abbiamo visto (n.6), all'inizio dell'argomentazione: tutto ciò che va attribuito necessariamente all'essenza (o all'idea) di una cosa, mi permette di affermare come realmente esistente quella cosa. Altrove Cartesio si esprime così: "Dire che qual che attributo è contenuto nella natura o nel concetto di una cosa, è lo stesso che dire che questo attributo è vero di questa cosa" (come realtà) "e che si può asserire che è in essa" (1) (nella sua esistenza extramentale). Questo principio consente di ricavare l'esistenza dal semplice concetto: unica condizione che l'essenza significata sia possibile ed i suoi elementi interni siano necessariamente legati tra loro ("necessità interna"), sì che l'essenza possa essere chiaramente e distintamente concepita. E' evidente in questo principio la riduzione dell'essere al pensiero o all'essere pensato, che è il principio fondamentale dell'idealismo successivo, da Hegel fino a Rahner.

10. Per una critica di questo principio cartesiano della affermazione di esistenza in base alla chiara e distinta concezione dell'essenza, mi permetto di rinviare al mio articolo Il ritorno di Protagora nel pensiero cartesiano, in Divus Thó-

(1) Prop. I delle "Ragioni che provano l'esistenza di Dio".

mas, mag.-ago. 1993, n. 5, Ed. ESD, Bologna.

11. b) L'aprioricità dell'idea di Dio in Cartesio non è la stessa che per Anselmo e Bonaventura. Mentre infatti in Cartesio l'innatismo di questa idea va inquadrato nell'orizzonte del "cogito", che esclude il valore oggettivo dell'esperienza sensibile, l'ordinamento del pensiero all'essere e la necessità di dimostrare l'esistenza di Dio partendo dalla conoscenza del mondo esterno, i due Dottori medioevali pensano nell'ambito di una metafisica dell'essere, non negano la verità dell'esperienza sensibile, ed ammettono autentiche prove aposteriori dell'esistenza di Dio, mentre le prove aposteriori cartesiane suppongono sempre il principio del "cogito" (cf J. Maritain, Le songe de Descartes, Buchet-Chastel, Paris, s.d.; Tre Riformatori, Ed. Morcelliana, Brescia 1964).

12. Da questa diversità di orizzonte metafisico e gnoseologico deriva necessariamente una diversità nell'innatismo della idea di Dio: nel caso di Anselmo e Bonaventura essa è un contenuto intellegibile rappresentativo della stessa realtà divina trascendente ed extramentale; nel caso di Cartesio, invece, l'idea di Dio, come tutte le idee, non è una mediazione del reale inteso come oggetto proprio ed immediato dell'intelletto, ma è essa stessa l'oggetto immediato del pensiero, mentre la realtà o la cosa rappresentata è un oggetto secondario ed indiretto (sulla concezione cartesiana delle idee, cf J. Maritain, Le songe de Descartes, pp. 154-175; Tre Riformatori, pp. 116, 240-243).

13. Mentre quindi il Dio di S. Anselmo e di S. Bonaventura è un Dio reale, extramentale, il Dio di Cartesio tende ad essere un Dio pensato, tende ad identificarsi con l'idea di Dio. Indubbiamente anche Cartesio finisce con l'ammettere un mondo di cose esistenti al di fuori del pensiero, una realtà extramentale, e quindi la stessa esistenza reale di Dio; ma il realismo cartesiano ha tutta l'aria di essere un realismo posticcio e di ripiego, ottenuto in una maniera illogica e forzata rispetto al principio cartesiano di fondo, cioè il "cogito", il cui significato sostanziale è idealista, non realista.

14. Infatti, quel "sum" col quale si conclude il cogito - per espressa dichiarazione di Cartesio (cf Meditazioni, pp. 81-86) - non interessa Cartesio in quanto dato ontologico, ma in quanto attività di pensiero. Il principio cartesiano, dunque, non è il pensiero che scopre l'essere, ma il pensiero che scopre se stesso (se stesso come essere o l'essere come pensiero): il che è precisamente il principio fondamentale della gnoseologia idealista. Anche nella tradizione agostiniana e nella stessa tradizione aristotelico-tomista esiste un "cogi

to", in quanto si ammette, come principio di certezza conoscitiva, la possibilità di cogliere la propria esistenza mediante una riflessione sul proprio io pensante (cf il mio cit. art., p. 88). Nel cogito realista, però, lo sbocco è verso l'essere, cioè verso il mio io come ente reale, indipendente dal mio pensarlo; al contrario, il cogito cartesiano tende a fermarsi sul pensare come tale, e quindi a ridurre la sorgente della certezza intellettuale nella percezione dell'atto del pensiero, nel quale tende a risolversi l'immediato dato oggettivo e la stessa realtà. In Cartesio, quindi, il pensiero non appare più relativo all'essere, ma si presenta come un qualcosa di assoluto e di fine a se stesso: il "sum" nel quale sbocca il cogito non è il mio esistere oggettivo, nella sua consistenza ontologica, ma è il mio atto di pensare, anzi di dubitare: atto, questo, del pensiero, nel quale il rapporto col reale è problematico e come sospeso. Da qui la caratteristica separazione del pensiero dal reale, che è propria dell'idealsimo, nel quale la realtà extramentale (prima, con Kant, dichiarata irraggiungibile, e poi, con Fichte, inesistente) viene sostituita, con Hegel, col fatto intramentale del pensare, da cui il famoso assioma hegeliano: "ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale".

15. L'argomento ontologico, sia nei Medioevali che in Cartesio, mette in luce la tendenza spontanea e necessaria del pensiero ad affermare l'esistenza di un pensabile assoluto ed infinito, che attira a sé indefinitamente il progresso del pensiero, e dà una base solida ed indiscutibile al suo sempre rinnovato movimento dialettico. In questa luce Bonaventura afferma che l'affermazione dell'esistenza di un "dio" è a tutti innata e necessaria, anche all'idolatra, all'ateo e al libertino, restando peraltro aperto il problema di sapere con certezza qual è il vero Dio. Per questo Bonaventura sostiene che tutti, aprioricamente, ammettono un "dio", ammettono - egli dice - l'esistenza di Dio"; ma non tutti ne concepiscono rettamente l'essenza, per esempio come "ente esistente per essenza".

16. S. Tommaso non sviluppa questo orientamento necessario dello spirito all'assoluto dal punto di vista del pensiero, ma dal punto di vista dell'azione e della volontà, da cui la sua tesi secondo cui ogni agire è necessariamente orientato verso un fine ultimo e, per quanto riguarda l'uomo, verso un bene da lui considerato ottimo e perfetto (la beatitudine o la felicità): resta aperto il problema di stabilire in che consiste questo sommo bene, ed egli risponde che sta nella visione di Dio. Per quanto riguarda invece il processo del pensiero, Tommaso non si ferma sul rapporto generico del pensiero con l'assoluto, ma, mediante l'applicazione del principio di causalità, mostra senz'altro al pensiero qual è il vero assoluto,

cioè Dio, come causa prima.

17. In Tommaso l'interesse oggettivo per la verità prevale su quello soggettivo della certezza; in Cartesio invece avviene il contrario: l'interesse per le leggi intrinseche al pensiero prevale sull'interesse per il reale extramentale in quanto oggetto del pensiero. In ciò Cartesio è preceduto dall'interiorismo e dall'innatismo di Anselmo e di Bonaventura. Ed egli si fa così promotore del problema della critica della conoscenza e del fondamento della certezza gnoseologica. Ma in Cartesio sono poste anche le premesse per una presa di coscienza del principio di ragion d'essere, che sarà successivamente messo in luce da Leibniz. Questo principio riguarda infatti la fondazione intramentale del pensiero (la necessità di affermare un assoluto in generale), e corrisponde al principio di causalità, che concerne la fondazione del reale (quindi l'affermazione dell'esistenza di Dio come vero assoluto affermato dal pensiero). Un conto infatti è la ragione dell'esistenza di qualcosa, e un conto è la causa dell'esistenza: la prima fa riferimento al processo del pensiero, che, in quanto razionale, non può non chiedersi ragione e stabilire una ragione assoluta; la seconda invece si riferisce al processo della realtà ed offre alla ragione la vera ragione, della quale la ragione ha assoluta esigenza e che non può comunque, per interna necessità, non porre. Il principio di causalità, così, bene applicato, sostanzia di contenuto autentico e verace l'affermazione puramente formale, fatta dalla ragione, per interna necessità, dell'esistenza di un assoluto. Il principio di causalità le dice qual è il vero assoluto, cioè Dio.

18. c) Se io affermo - dice Cartesio (cf n.7) - che Dio esiste perchè "non posso concepire Dio senza esistenza", ciò non dipende dal fatto che io possa imporre una necessità alla realtà, "ma al contrario, perchè la necessità della cosa stessa, cioè dell'esistenza di Dio determina il mio pensiero a concepirlo in tal maniera. Poichè non è in mio arbitrio concepire un Dio senza esistenza".

19. Rispondo a questa posizione di Cartesio dicendo che il mio pensiero è necessitato in relazione al legame che, nel concetto di Dio (ammesso che io concepisca Dio nel modo giusto), io devo porre tra essenza ed esistenza; ma per quanto riguarda l'esistenza reale di Dio, io sono necessitato ad ammetterla solo se è dalla realtà (e non da semplici concetti) che mi giunge l'ordine di ammetterla; diversamente, se io la affermassi solo in base al mio pensiero, dimostrerei veramente di voler imporre il mio pensiero al reale, nel che con

siste precisamente il vizio dell'argomento ontologico, che pretende di concludere dall'ideale al reale.

20. Un conto è quindi la necessità che viene al pensiero dall'essenza, cioè dall'ordine dell'ideale o del possibile, e un conto è la necessità che gli viene dall'esistenza, cioè dal reale effettivo: la prima lo porta a formare un giudizio racchiuso nei limiti dell'essenza; solo la seconda gli consente di pronunciarsi sul realmente esistente. Così, per es., se concepisco l'idea del triangolo, è evidente che il mio pensiero è obbligato a mettere nella sua definizione il fatto che abbia tre lati; ma io sarò obbligato a dichiarare esistente solo ciò che mi è imposto dall'esistenza, e non semplicemente da un concetto (fosse pure quello dell'ente perfettissimo), che io ho costruito col mio solo pensiero.

21. Come abbiamo già detto per Anselmo, è evidente che quando io formulo il concetto di un ente perfettissimo, io vi metto (cioè vi concepisco) anche l'esistenza reale. Ma a questo punto occorre ricordare una distinzione fatta dal Card. Gaetano tra l'esistenza reale in quanto rappresentata (ut significata) ed esistenza reale effettivamente esercitata (ut exercitata: Comm. alla Sum. Theol. di S. Tommaso, I, q. 2, a. 1, 2m), per cui è necessario far presente che il semplice fatto che io concepisca un'esistenza reale necessaria non mi autorizza ad affermare tale esistenza come effettivamente esercitata: un conto è il reale pensato, e un conto è il reale effettivo; un conto è l'existentia ut significata, e un conto è l'existentia ut exercitata. L'affermazione dell'existentia ut exercitata dev'essermi autorizzata da un contatto con quella stessa esistenza.

22. Un'altra modifica apportata da Cartesio all'argomento ontologico si trova nella "prima prova dell'esistenza di Dio" contenuta nelle Meditazioni metafisiche: in questa prova il passaggio dall'ideale al reale viene compiuto mediante un'applicazione del principio di causalità: "Non avrei - dice Cartesio (op.cit., p. 107) - l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza veramente infinita", cioè se non fosse l'effetto, nel mio spirito, di una causa infinita, esistente in sé fuori del mio spirito, cioè Dio.

23. Il Padre Mersenne, amico di Cartesio, gli fa un'obiezione veramente intelligente, che però Cartesio non coglie, ed insistendo nella sua posizione, non fa altro che chiarire il suo errore, al quale egli resta attaccato. Dice Mersenne: "Dal l'idea di un essere sovrano, che voi sostenete non poter essere prodotta da voi, osate concludere l'esistenza di un essere so

vrano, dal quale solo può procedere l'idea che è nel vostro spirito. Ma noi troviamo in noi stessi un fondamento sufficiente, sul quale stando solamente appoggiati possiamo formare quest'idea, anche se non vi fosse un essere sovrano". Questa idea, infatti, come spiega più avanti l'obiettore, "non è altro che un essere di ragione, che non è più nobile del vostro spirito che la concepisce".

24. La prima cosa che giustamente fa notare il P. Merseune, è l'indebito passaggio dall'ideale al reale ("dall'idea di un essere sovrano ... osate concludere l'esistenza di un essere sovrano"). In secondo luogo, Merseune rileva come, per spiegare il formarsi in me di quest'idea, non è necessario invocare una causalità divina, ma è sufficiente l'attività della mia ragione, per il fatto che l'idea dell'infinito posso costruirmela per conto mio, anche se non so se questo infinito esiste o non esiste. Ed in quanto costruita dal mio solo pensiero, il contenuto di quest'idea resta un semplice ente di ragione. Merseune non va più in là nel chiarire cosa intende per "ente di ragione", e qui Cartesio ne approfitta per stravolgerne la nozione a suo favore. È interessante allora vedere che cosa avrebbe potuto aggiungere il P. Merseune per mettere, come si suol dire, Cartesio "alle corde".

25. L'ente di ragione, come insegna la filosofia scolastica (cf J. Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Ed. Herder, Friburgi Brisgoviae, 1937, vol. I, par. III, nn. 4-5), in se stesso è un non-essere, cioè non è un qualcosa che esista nella realtà effettiva, extramentale, ma è puro prodotto della nostra ragione, che viene concepito come se fosse un ente (ad instar entis), mentre dobbiamo fare attenzione che in realtà non è ente reale, e si contrappone appunto per definizione all'ente reale. L'ente di ragione è l'"esser-pensato" come tale (esse cognitum), detto anche "esse obiectivum" non nel senso che abbia un'"oggettività" in quanto verità o realtà, ma nel senso che è puro oggetto della mente, senza vera consistenza ontologica extramentale. Enti di ragione sono, per esempio, le crazioni fantastiche, le negazioni e le relazioni logiche. Dato che l'ente di ragione manca di questa consistenza ontologica ed è in se stesso un "non-ente", la sua esistenza non va spiegata con la causalità divina, che è all'origine solo dell'essere e non del non-essere, ma causa sufficiente dell'esse cognitum (essere puramente "ideale"), è la nostra ragione, col suo proprio potere di formar pensieri.

26. Il fatto che noi possiamo a nostro arbitrio formare un ente di ragione avente per contenuto un essere perfettissimo concepito come necessariamente esistente, non ci deve

finché non
si dimostri
che Dio
esiste

trarre in inganno: essere di ragione è ed essere di ragione resta. E' su questo punto che Cartesio s'inganna, pensando che, trattandosi di un contenuto infinito, ed essendo noi finiti, non possiamo essere noi la "causa" di quel contenuto, ma deve essere un Dio realmente esistente, rappresentato da quel contenuto. Cartesio intende evidentemente l'"ente di ragione" (nella risposta a Mersenne ammette che possa trattarsi di un "ente di ragione", ma si rifiuta di considerarlo un "non-essere"), ammette questo ente, dicevo, come fosse dotato di una certa consistenza ontologica (ecco spuntare la tendenza idealistica): da qui la sua necessità di spiegarlo con una causalità ontologica: quella, appunto, divina. E da qui, pertanto, l'affermazione dell'esistenza di Dio. Senonchè, come abbiamo visto, la causalità divina viene invocata a sproposito, per cui la dimostrazione cartesiana resta invalida.

27. Infine, l'argomento ontologico di S. Anselmo assume in Cartesio un nuovo aspetto, in quanto, al fine di operare il passaggio dall'idea all'esistenza reale, Cartesio fa intervenire la nozione della potenza divina, intesa come una specie di tendenza attiva insita nell'essenza divina, per la quale tendenza l'essenza diventerebbe reale, sicchè la semplice considerazione di questa "potenza" sarebbe sufficiente per farci comprendere che Dio esiste. Così si esprime Cartesio: "Dato che noi non possiamo pensare che la sua (=di Dio) "esistenza è possibile, senza prendere in considerazione, nel medesimo tempo, la sua infinita potenza, e comprendere che egli può esistere per la sua propria forza, noi concluderemo da qui che egli realmente esiste" (Prime risposte alle obiezioni alle Meditazioni). Ed ancora, in un testo analogo: "Poichè non possiamo pensare che la sua esistenza sia possibile, senza che pensiamo nel contempo che possa darsi una qualche potenza in forza della quale egli esista, e quella potenza in nessun altro è intellegibile, se non nello stesso ente sommamente potente, concluderemo con certezza che egli può esistere per la sua propria forza (propria sua vi)" (Lettera a Mersenne del 4 marzo 1641). Uno studio di questa prova cartesiana si trova in E. Gilson, Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Ed. Vrin, Paris, 1975, 224-233).

28. Possiamo osservare che anche l'introduzione della nozione della divina onnipotenza non solo non salva l'argomento ontologico dal naufragio, ma aggrava ulteriormente la situazione in una forma prima ignota al pensiero di Anselmo. Infatti, con questo espediente, si introducono, rispetto ad Anselmo, due novità: 1) si concepisce l'esistenza di Dio come

effetto della sua potenza, dando quindi un primato all'a-zione sull'essere; 2) l'esistenza di Dio non viene più affermata fondendosi sulla struttura intellegibile della definizione dell'essenza divina, ma assegnando al concetto della potenza divina una causalità ontologica, che essa, come semplice concetto, non può avere: il passaggio dall'ideale al reale, cioè, non parte dalla considerazione dell'essenza divina, ma della sua potenza.

b) SPINOZA

1. L'argomento ontologico, in Spinoza, è ancora più strettamente collegato alla considerazione cartesiana della potenza di Dio (cioè dell'essenza divina pensata), cosicchè emerge esplicitamente l'idea di Dio come "causa di se stesso" (causa sui): "Infatti - dice il filosofo (Etica, p.I, prop.XI, scol.) - poichè poter esistere è potenza, segue che quanta più realtà compete alla natura di una cosa, tante più forze essa ha da se stessa per esistere; e che perciò l'Ente assolutamente infinito, ossia Dio ha da se stesso una potenza assolutamente infinita di esistere, e perciò esiste assolutamente".

2. La ricchezza infinita di realtà contenuta nell'essenza divina è tale, per Spinoza, che questa essenza è capace, "ha la forza" di porre se stessa sul piano dell'esistenza. È sufficiente, dunque, per lui, concepire una siffatta essenza, perchè comprendiamo che essa possiede l'esistenza, cioè che Dio esiste. L'essenza divina ha in sé tanta forza ontologica, da causare il proprio porsi nell'esistenza: ecco il fenomeno della "causa sui".

3. Il principio della causa sui è il modo col quale Spinoza concepisce l'essenza divina in quanto necessariamente dotata dell'esistenza: "Per causa di sé - egli dice (Etica, p.I, def.I) - intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente". E questa essenza è appunto Dio, il quale, per Spinoza, è la sostanza che esiste necessariamente (cf Etica, p.I, prop.XI). Come per Anselmo, anche per Spinoza non si può pensare che Dio non esista, solo che ne concepiamo la natura come di essenza esistente per essenza. Solo che questa necessità dell'esistenza di Dio, come per Cartesio, non dipende da una necessità interna all'essenza (il predicato definitorio dell'esistenza), ma da una "potenza di esistenza" insita nell'essenza, in quanto infinita.

4. Il principio della causa sui, già presente in Cartesio, come abbiamo visto, è a sua volta collegato, in Spinoza, alla

idea di Dio come unica vera sostanza esistente, dato che Spinoza concepisce la sostanza come necessariamente esistente (cf Etica, p.I, prop.VII) e necessariamente infinita (prop.VIII), non prodotta da un'altra sostanza (prop.VI), per cui non possono darsi più sostanze (prop.V): tutte affermazioni che ci fanno capire chiaramente come per Spinoza le cose finite non sono sostanze, ma lo è soltanto Dio. E del resto, dal punto di vista spinoziano, ciò è logico: avendo assegnato per definizione alla sostanza attributi divini, non può che seguirne necessariamente che solo Dio è sostanza e che egli è l'unica sostanza.

5. L'identificazione di Dio con la sostanza è favorita, in Spinoza, già dalla definizione cartesiana della sostanza: "una cosa - egli dice (I principi della filosofia, n.51) - che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima per esistere": abbiamo qui, in realtà, una definizione della natura divina come essenza esistente per essenza o necessariamente. Cartesio infatti confonde la sussistenza della sostanza con la sua esistenza, dimenticando che la sostanza come tale è autosufficiente nel sussistere, non nell'esistere. Solo la sostanza divina lo è anche nell'esistere, mentre quelle finite o create hanno solo un'esistenza contingente, che non fa parte della definizione della loro sostanzialità. Cartesio però si premura di precisare l'analogicità del concetto di sostanza, per cui, se è vero che Dio è sostanza, anche le cose create analogicamente sono sostanze. Cartesio ammette dunque la pluralità delle sostanze, cosa che è negata da Spinoza, che a causa del suo univocismo, ammette un concetto univoco di sostanza intesa come sostanza divina.

6. Che cosa diventa, in questa visuale metafisica, l'argomento ontologico? Il concetto, oltre ad acquistare quella "potenza ontologica" della quale abbiamo parlato, pone un contenuto per il quale la sostanzialità del mondo e del creato viene assorbita nell'unica sostanzialità divina, facendo nascere alcuni problemi interpretativi del pensiero spinoziano, se esso, cioè, comporti una forma di panteismo (anche il mondo è Dio), oppure di larvato ateismo (considerando, anche da altre parti del suo sistema, l'insufficienza del suo concetto di Dio).

7. Come per Cartesio, così anche per Spinoza possiamo osservare che essi confondono la possibilità logica con la potenza reale attiva: che possa esistere un ente esistente per essenza, certo lo possiamo dire a priori, ma la possibilità di tale essenza è una semplice possibilità logica, che non comporta, come tale, nessuna potenza reale per porsi nell'esistenza.

Spinoza fonda il sapere nell'intuizione di Dio

za; l'affermazione della potenza divina come realtà effettiva ci è invece autorizzata solo una volta che, con argomenti tratti dal reale, avremo dimostrato validamente l'esistenza di Dio: in tal caso l'onnipotenza apparirà come un attributo della sua essenza; ma farne "causa" della sua esistenza non ha nessun senso, come non ha senso ammettere che possa essere causa un ente che non esiste ma che è solo logicamente possibile.

8. Così pure è vero che l'essenza si può considerare come "potenza reale" rispetto all'esistenza intesa come sua attuazione (è una grande tesi di S. Tommaso): ma è solo potenza passiva, attuata dall'esistenza in atto e non in potenza: è l'esistenza che fa passare all'atto l'essenza, e non viceversa: la potenza attiva appartiene all'essenza attuata e non all'essenza allo stato di pura possibilità o pensabilità. Anche questa en tificazione del possibile si può considerare come traccia di idealismo o di realismo esagerato.

9. Non è sostenibile la tesi di Emilia Giancotti nel suo commento all'Etica di Spinoza (Editori Riuniti, Roma 1988, p. 319), secondo la quale il concetto di causa sui sarebbe riconducibile alla grande filosofia greca classica (cita i nomi di Platone, Aristotele e Plotino) e addirittura a S. Tommaso. A parte un'espressione di Plotino da lei citata, e che potrebbe far pensare in tal senso, occorre pensare che una caratteristica comune dei grandi pensatori greci è precisamente quella di sostenere l'immutabilità divina: Dio muove sì le cose, ma non si dà movimento al suo interno, perchè questo sarebbe segno non di "potenza" ma al contrario di limite ed imperfezione inammissibili nella divinità. Le frasi che la Giancotti cita non si riferiscono ad un'impossibile autocausazione del proprio esistere, ma ad un'autodeterminazione del proprio agire, che è cosa ben diversa, e che è la caratteristica propria dell'agire libero e volontario, cosa questa certamente conveniente alla divinità.

52
muovere

10. C'è da osservare, infine, come con Spinoza l'idealismo, sfruttando l'argomento ontologico, faccia ulteriori passi rispetto a Cartesio: se in Anselmo e Bonaventura l'idealismo del l'argomento ontologico appare come un "incidente di percorso" nel quadro di una visione sostanzialmente realistica dell'essere, non c'è dubbio che il successivo idealismo, soprattutto con Hegel, porterà fino alle estreme conseguenze le possibilità offerte da quel famoso argomento.

11. Per quanto riguarda Spinoza, possiamo notare che l'argomento ontologico si inquadra in una gnoseologia metafisica che pone come oggetto proprio ed immediato dell'intelletto u

mano l'essenza di Dio, il quale come unica ed assoluta sostanza, viene "concepito per sè", in quanto il suo "concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato" (Etica, P.I, def. III). La nozione di Dio sostituisce dunque quella dell'essere, come prima nozione dell'intelletto umano, per mezzo della quale e nella luce della quale si colgono le essenze di tutte le cose. Infatti, secondo Spinoza, "ciascuna idea di qualunque corpo o cosa singolare esistente in atto, implica necessariamente l'essenza eterna ed infinita di Dio" (Etica, P.II, prop. XLV), "tutte le cose sono in Dio e sono concepite per mezzo di Dio" (Etica, P.II, prop. LXVII, scol.).

12. L'argomento ontologico, quindi, in Spinoza, viene a prendere decisamente il posto del cogito di Cartesio come cominciamento e fondamento del sapere: Cartesio parte dalla coscienza del proprio pensiero per affermare l'esistenza del proprio io pensante; Spinoza parte dall'idea di Dio come essere necessario, per affermare l'esistenza di Dio. Le pretese del pensiero, dunque, aumentano da Cartesio a Spinoza: Cartesio s'accontenta di partire dalla certezza dell'io; Spinoza vuol partire dalla certezza su Dio. Nel contempo l'argomento ontologico acquista una funzione ancor più importante, anzi primaria, nel dar fondamento all'acquisto del sapere. Già in Cartesio detto argomento par rivaleggiare col cogito in questa funzione, come il Padre Mersenne fece notare a Cartesio nelle seconde obiezioni alle Meditazioni. In quell'occasione Cartesio salva il primato del cogito distinguendo un sapere discorsivo ("scienza"), che sarebbe all'origine della conoscenza dell'esistenza di Dio, da un sapere esperienziale ("sente") e intuitivo, che fonderebbe il cogito. Spinoza invece si accorse che l'argomento ontologico ha solo la parvenza di un procedimento argomentativo, ma in realtà suppone l'ontologizzazione di una semplice intuizione (la nozione dell'essenza di Dio): presentandosi dunque anche la conoscenza di Dio come intuitiva, appariva più seducente, per un pensiero dalle grandi ambizioni come quello di Spinoza, partire dal pensiero di Dio piuttosto che dal pensiero di sè: ed è proprio quello che Spinoza ha fatto.

c) LEIBNIZ

1. In Leibniz il principio del sapere torna ad essere il cogito: "Pensando a noi, noi pensiamo all'essere, alla sostanza, al semplice e al composto, all'immateriale e a Dio stesso, pensando che quel che in noi è limitato, è invece senza limiti in lui. E questi atti riflessivi forniscono i principali oggetti dei nostri ragionamenti" (Monadologia, a cura di Y. Colombo, La Nuova Italia, Firenze 1985, n. 30).

come spinoza

2. Come per Cartesio e Spinoza, l'idea dell'essere non è tratta per astrazione dall'esperienza sensibile delle cose esterne, ma è innata e ricavata dall'autocoscienza (in Cartesio dall'idea dell'io, in Spinoza dall'idea di Dio). Indubbiamente l'idealismo leibniziano non è ancora un idealismo assoluto, come lo sarà quello di Fichte, Schelling ed Hegel: insieme con Cartesio e Spinoza, anch'egli crede all'esistenza della realtà extramentale; tuttavia la loro impostazione idealistica li spinge ad immanentizzare i valori spirituali (religiosi, antropologici e morali) e ad ontologizzare le idee di questi valori: per questo, tali pensatori sono spontaneamente disposti ad accogliere l'argomento ontologico, che appunto tende a dar sostanza ontologica ad un'idea del nostro spirito (l'idea di Dio).

3. Leibniz accoglie l'argomento ontologico anselmiano in questi termini: "La dimostrazione di Cartesio, presa a prestito da Anselmo, vescovo di Canterbury, è bellissima, in verità, ed ingegnosissima, ma v'ha in essa un vuoto da riempire. Questo celebre arcivescovo che, senza dubbio, fu uno degli uomini più geniali del suo tempo, si rallegra, non senza motivo, di aver trovato un modo per provare l'esistenza di Dio a priori, mediante la sua stessa nozione, senza ricorrere ai suoi effetti. Ed ecco, press'a poco, come il suo ragionamento è condotto. Dio è il più grande o (come dice Cartesio) il più perfetto degli esseri; e, cioè, un essere di grandezza e perfezione suprema, e contiene tutti i gradi delle grandezze e delle perfezioni. Questa è la nozione di Dio. Ecco come da questa nozione consegue l'esistenza. Esistere è qualcosa di più che non esistere: l'esistenza, cioè, aggiunge un grado alla grandezza ed alla perfezione, e, come dice Cartesio, è in se stessa una perfezione. Dunque, questo grado di grandezza e di perfezione, questa perfezione, insomma, la quale consiste nell'esistenza, è in questo essere supremo, grandissimo e perfettissimo; altrimenti verrebbe a mancargli qualche grado di perfezione, contro la sua definizione. Per conseguenza, quest'Essere supremo esiste. Gli scolastici, non eccettuato neppur il loro Dottor Angelico" (= S. Tommaso) "hanno disprezzato quest'argomento e l'hanno fatto passare per un paralogismo, nella qual cosa hanno avuto un gran torto; e il Cartesio, il quale aveva assai lungamente studiato la filosofia scolastica al collegio dei gesuiti di La Flèche, ha avuto gran ragione a riabilitarlo. Non si tratta di un paralogismo, sibbene di una dimostrazione imperfetta, la quale suppone alcunchè che bisognerebbe ancora provare per conferirgli evidenza matematica; si suppone, infatti, qui, che questa idea di un Essere grandissimo e perfettissimo sia pos-

sibile e non implichi contraddizione. Ma è già qualcosa che, per mezzo di questo argomento, si provi che, supposto che Dio sia possibile, egli esiste, la qual cosa è privilegio della so la divinità. Si ha diritto di presumere "la possibilità di ogni essere e, soprattutto, quella di Dio, fino a che qualcuno non provi il contrario. Di modo che questo argomento metafisico offre già una conclusione morale dimostrativa, la quale porta che, secondo lo stato attuale delle nostre conoscenze, bisogna credere che Dio esiste ed agire in conformità a questa credenza" (Nuovi saggi sull'intelletto umano, a cura di E. Cecchi, Ed. Laterza, Bari, 1988, 462-463).

4. La precisazione che Leibniz fa all'argomento di S. Anselmo ("occorre mostrare che la nozione di Dio non implica impossibilità") assomiglia a quella che anche il Beato Duns Scoto fa al medesimo argomento: egli infatti lo riformula così: "Dio è colui del quale, conosciuto senza contraddizione, non se ne può pensare il maggiore" (Ordinatio, l. I, dist. II, p. I, q. 2). Questa precisazione, spiega poi Scoto, è necessaria, perchè, di versamente, la nozione di Dio non sarebbe pensabile. Per questo Scoto si accinge a dimostrare la pensabilità di colui che egli chiama il "sommo pensabile" (summum cogitabile): 1) quanto alla sua essenza, egli è pensabile, perchè "in tale pensabile sommamente riposa (quiescit) l'intelletto" (ibid.); 2) quanto all'esistenza - e qui riprende l'argomentazione anselmiana - è pensabile come esistente, perchè, se fosse solo possibile nel pensiero e non potesse esistere nella realtà, sarebbe allo stesso tempo possibile e non possibile, "perchè ripugna alla sua essenza l'esser causato" (ibid.).

5. Se facciamo queste precisazioni, pensa Scoto, possiamo accettare l'argomento di S. Anselmo. Le precisazioni di Leibniz, sono simili, come ho detto, ma non identiche, a quelle scotiste: esse infatti presuppongono il concetto leibniziano di "possibilità", che non è quello scotista, ma è quello cartesiano-spi noziano che abbiamo visto. Mentre infatti, per Scoto, il possibile è semplicemente il pensabile senza contraddizione, per Leibniz, il possibile non è solo questo, ma è nel contempo un qualcosa di ontologico, una specie di "tendenza" all'attuazione reale. Dice infatti Leibniz: "Ogni possibile ha diritto di pretendere all'esistenza, a seconda della perfezione che racchiude" (Monadologia, op. cit., 167-168). Ora - ragiona Leibniz - la nozione di Dio è tale per cui l'essenza, in lui, implica l'esistenza: ciò fa sì che in lui (e solo nel suo caso) il possibile diventi realtà: Dio - dice Leibniz (op. cit., 159) - "ha questa prerogativa, che se è possibile, deve esistere. E poichè nulla può impedire la possibilità di ciò che non im

plica alcun limite, alcuna negazione e, per conseguenza, alcuna contraddizione, questo solo basta per conoscere a priori l'esistenza di Dio".

6. In Leibniz il possibile viene confuso col potenziale o, ancor meglio, col virtuale: categoria che è propria del reale e non del pensiero. La semplice possibilità logica di una essenza (fosse anche un'essenza concepita come necessariamente attuata nella realtà) non è capace di causare nulla nella vera realtà, cioè nella realtà extramentale, non ha nessuna forza o tendenza ontologica in se stessa, tale da poter porre se stessa nel reale. E' solo da una virtualità reale (e non semplicemente pensata) che può scaturire un'attualità reale. Indubbiamente è necessario mostrare che la nozione di Dio come essere per se esistente o esistente per essenza è in se pensabile, possibile e priva di contraddizione, perchè diversamente non potrebbe neppure essere attuabile; in fatti l'assurdo o il contraddittorio (cioè l'impensabile) non può esistere. Ma questa semplice (anche se doverosa) operazione logica, questo semplice controllo della pensabilità del concetto, non è ancora una dimostrazione valida che a tale concetto corrisponde una realtà! Il pensabile non è necessariamente (neppure nel caso di Dio) l'esistente. Perchè lo possiamo legittimamente affermare esistente, occorre che esso stesso si mostri in qualche modo a noi, attuato come esistente. Ma il nostro semplice pensarlo non ha alcun potere di affermarlo come esistente, perchè noi non possiamo dar realtà ai nostri pensieri speculativi (e il problema della esistenza di Dio è un problema squisitamente speculativo); possiamo invece dar una qualche realtà alle nostre intenzioni pratiche. Ma Dio non può esser considerato come effetto della nostra prassi!

7. L'argomento ontologico suppone dunque un'esagerata (consapevole o incensapevole) valutazione del potere del nostro pensiero, quasicchè i nostri enti di ragione o le nostre rappresentazioni o intenzioni mentali avessero in se stesse (non per il loro oggetto formale) chissaquale "forza", tendenza o capacità di tradursi in realtà o di causare la realtà. Ripeto che ciò può e deve avvenire, in qualche misura, nell'ambito del pensiero pratico-morale; ma ciò è assolutamente inconcepibile nell'ambito della teoresi, e soprattutto nell'ambito del problema dell'esistenza di Dio, del quale siamo noi gli effetti (compreso il nostro pensiero) e non può essere lui l'effetto del nostro pensiero.

8. E' chiaro che dobbiamo pensare che intenzioni di tal genere siano state lontanissime da un Anselmo, un Alessan-

*pensare
affermare } l'esistenza*

dro di Hales, un Bonaventura o un Duns Scoto; in essi infatti l'orientamento idealistico dell'argomento ontologico, come già ho detto, viene totalmente neutralizzato dal generale contesto realistico del loro pensiero; essi sono, potremmo dire, nell'argomento ontologico, degli "idealisti" preterintenzionali; ma è altrettanto chiaro che questa tendenza idealistica diviene, successivamente, nella storia del pensiero, tanto più voluta e conscia di sé, quanto più ostinatamente non solo ci si attacca a questo argomento nonostante le iterative ed incontrovertibili confutazioni che ne sono state fatte lungo i secoli, ma si giunge a porre il principio idealistico che sta alla base dell'argomento ontologico, come base ed inizio dell'intera sintesi del pensiero filosofico: ciò comincia ad apparire con Cartesio, diventa più evidente con Spinoza, Leibniz e Malebranche, e troverà il suo culmine in Hegel, mentre l'ontologismo ottocentesco di un Gioberti o l'intuizionismo di un Rosmini - considerata la loro sostanziale volontà di elaborare una filosofia cristiana - possono considerarsi il segno di una rinnovata inavvertenza e di un imprudente cedimento ad istanze che contrastano con le più profonde ed autentiche intenzioni del proprio pensiero.

III. L'ARGOMENTO ONTOLOGICO E L'HEGELISMO

a) HEGEL

1. Secondo Hegel "l'ideale della ragione" è l'"unificazione dell'essere e del concetto" (Enciclopedia delle scienze filosofiche, trad. di B. Croce, Ed. Laterza, Bari 1963, p. 54). "Questa unificazione - prosegue Hegel - ammette due vie o forme: vale a dire, si può cominciare dall'essere e di là passare all'astratto del pensiero; o, per converso, il passaggio può effettuarsi dall'astratto all'essere". Il primo passaggio comporta la dimostrazione dell'esistenza di Dio a posteriori; il secondo, invece, è la prova a priori. E qui Hegel cita espressamente l'argomento ontologico: "L'altra via dell'unificazione, per mezzo di cui deve attuarsi l'ideale, procede dall'astratto del pensiero alla determinazione, per la quale non resta altro che l'essere; - ed è questa la prova ontologica dell'esistenza di Dio" (ibid., p. 58).

2. Hegel poi fa a se stesso la classica obiezione che rileva l'indebito passaggio dal concetto all'essere mediante le sole risorse del concetto: "L'essere - egli dice - non si può dedurre e trar fuori per analisi dal concetto". E così risponde a se stesso: "Dovrebbe considerarsi che, parlandosi di Dio, è questo un oggetto di tutt'altra sorta che non cento talleri e un qualsiasi altro concetto particolare, o rap

1 Via di Cartesio.

2 In Hegel non c'è più la preoccupazione di cogliere un essere fuori del pensiero, perché l'essere è nel pensiero, sia o non sia pensato.

presentazione, o come altro si voglia chiamarlo¹. Infatti, ogni finite consiste in ciò e solo in ciò, che l'esistenza di esso è diversa dal suo concetto. Ma Dio deve espressamente essere ciò che può essere pensato solo come esistente, in cui il concetto involge l'esistenza. Questa unità di concetto e di essere costituisce appunto il concetto di Dio" (pp. 58-59; cf anche pp. 72, 83-84).

3. Il riferimento ai "cento talleri" è una critica alla confutazione kantiana dell'argomento ontologico: nella Critica della ragion pura, infatti (cf trad. G. Gentile-G. Lombardo-Radice, Ed. Laterza, Bari 1965, p. 479-483), Kant fa notare che cento talleri esistenti non aggiungono nulla al semplice concetto di cento talleri, anche se evidentemente è meglio possedere cento talleri esistenti che cento talleri semplicemente pensati, come a dire che l'esistenza è certamente un valore, ma non la si può predicare di un soggetto pensato solo per il fatto che noi la pensiamo di quel soggetto, dove Kant implicitamente distingue rispettivamente giudizio e concetto, come abbiamo già fatto nelle nostre osservazioni all'argomentazione anselmiana.

4. Lo sbaglio di Kant sta nel ritenere che "ogni giudizio esistenziale è sintetico" (p. 481), il che significa, nel suo linguaggio, che "la nostra coscienza di ogni esistenza ... appartiene in tutto e per tutto all'unità dell'esperienza; e un'esistenza fuori di questo campo non può certo esser dichiarata assolutamente impossibile, ma è un'ipotesi che non abbiamo modo di giustificare" (p. 483). A questo punto Hegel ha buon gioco nel considerare questa distinzione fra cento talleri pensati e cento talleri reali come "triviale", giacché, come egli afferma giustamente nel brano citato al n. 2, il concetto di Dio, in rapporto all'esistenza, è tutt'altra cosa che il concetto di cento talleri, dato che Dio esiste per essenza, ma non così i cento talleri.

5. Resta sempre che per Hegel, come per Spinoza, ed in una forma più conseguente che per quest'ultimo, l'argomento ontologico non gioca solo come dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma come cominciamento e fondazione del sapere, in modo tale che, mentre Spinoza (e con lui Cartesio) mantengono la esistenza del reale extramentale, Hegel, che acquisisce la negazione fichtiana della kantiana "cosa in sè", immanentizza nel pensiero non solo l'esistenza di Dio, ma l'intera realtà². Si può quindi dire che, con Hegel, non abbiamo più neppure un "passaggio" dal pensiero all'essere o dall'ideale al reale, ma una pura e semplice identificazione dell'un termine con

1 ma la distinzione fra il pensiero e l'essere vale per qualunque oggetto del pensiero, vale per l'ente come tale, se trattato di Dio o se trattato delle cose. Non vale invocare qui il fatto che l'idea di Dio implichi identità di concetto ed essere.
(pensiero)

l'altro, anche se la necessità dialettica comporta, nello stesso tempo, la distinzione e la diversità. Dice infatti Hegel: "Se il prodotto di questo passaggio, l'oggetto" (cioè l'essere, il reale) "è messo in relazione col concetto" (cioè il pensiero, l'idea), ... "il risultato può essere esattamente espresso così: che in sè il concetto o, se si vuole, la soggettività, e lo oggetto sono lo stesso. Egualmente esatto è, però, che essi sono diversi, ed essendo l'una cosa vera quanto l'altra, l'una è falsa quanto l'altra" (in quanto, nel pensiero di Hegel, verità parziali o "unilaterali" che non colgono la sintesi dell'insieme): "un tal modo di esprimersi è incapace di rappresentare la verità del fatto. Quell'in-sè è un astratto, e ancor più unilaterale del concetto stesso, la cui unilaterali-tà in genere si sopprime col sopprimere che il concetto fa di sè medesimo, ponendosi come oggetto, cioè come l'unilateralità opposta all'altra. Così anche quell'in-sè, mediante la negazione si se stesso, deve determinarsi quale esser-per-sè" (che per Hegel è il "soggetto", lo "spirito", l'"idea", il ritorno in sè della coscienza di sè). E in ogni caso, l'identità speculativa" (cioè quella dialettica, secondo il "concetto") "non è quella triviale" (cioè mediante "rappresentazione" o puramente "intellettuale"), "che concetto e oggetto siano in sè identici" (pp.168-169). Lo sono invece "per sè", cioè nel "passare" l'uno nell'altro mediante la negazione di sè.

6. Interpretando in questo senso dialettico l'argomento anselmiano, Hegel viene così ad affermare: "Tutte le arie di superiorità verso la cosiddetta prova ontologica e verso la determinazione del perfetto, data da Anselmo, non approdano a nulla, giacchè questa idea" (dell'identità dialettica tra l'essere e il pensiero) "torna in ogni filosofia, senza che si sappia e senza che si voglia" (p.170).

7. Questa interpretazione dialettica dell'argomento anselmiano si trova anche nella Logica (trad. di A. Moni, Ed. Laterza, pp.493-494), dove Hegel contrappone alla "somma di tutte le perfezioni" di anselmiana memoria, la "somma di tutte le negazioni" delle "realtà prese nel fatto come pluralità di determinati", come molla del movimento dialettico che assicura l'affermazione dell'esistenza di Dio, giacchè per Hegel questa esistenza non si afferma mediante l'affermazione del finito, ma mediante la sua negazione (cf p.495); e ciò perchè Hegel ha un concetto univoco dell'essere. Infatti, in questa visuale l'unico modo per affermare la distinzione del "finito" dall'Assoluto, cioè da Dio, è quella di negare a Dio l'essere finito. Viceversa, in una concezione analogica dell'essere, come quella aristotelico-tomista, l'essere può esser predicato tanto del finito quanto dell'Infinite, perchè l'esse-

1 di pensiero, l'io penso.

re stesso è visto come interiormente ed essenzialmente diversificato. Per affermare la trascendenza divina, però, Hegel è costretto a cadere in una concezione equivoca dell'essere, per la quale pare che Creatore e creatura non abbiano nulla in comune, per cui viene meno il concetto biblico della "immagine e somiglianza". Nel rapporto creatura-Creatura per Hegel non pare esserci altra scelta: o l'immanenza univocista o la trascendenza equivocista. O l'idolatria o la contraddizione. Il principio idealistico dell'argomento ontologico è così giunto alle estreme conseguenze; ma siamo anche le mille miglia lontani da S. Anselmo.

8. Parlando dell'esistenza, sempre nella Logica (pp. 539-540), Hegel ribadisce la necessità che la mediazione per la dimostrazione dell'esistenza di Dio tolga se stessa: solo così si ha vera dimostrazione e solo così - a giudizio di Hegel - può valere l'argomento di S. Anselmo. Hegel però trova in questo argomento due limiti: 1) la mediazione appare come "un che di semplicemente soggettivo" (si tratta del nostro concetto di Dio); 2) essa "non riconosce che il movimento mediativo è nell'essenza stessa" (Hegel concepisce la natura divina non come immutabile, ma come sviluppo e divenire, come "mediazione che media se stessa") (p. 540).

10/XII
9. Trattando poi dell'"oggettività", Hegel accoglie l'argomento ontologico, ma considerandolo come una semplice determinazione del "passaggio del concetto nell'oggettività" (o, potremmo dire, dall'ideale al reale): "occorre notare - dice Hegel (p. 802) - che il contenuto determinato, Dio, non fa alcuna differenza nell'andamento logico, e che la prova ontologica non è che un'applicazione di questo andamento logico a quel particolare contenuto": cioè il processo logico che passa dal pensiero all'essere, per Hegel, ben lungi dall'essere, come sostiene il realismo, un passaggio illegittimo, è legge universale e fondamentale del pensiero e, in quanto il pensiero ("concetto") trapassa nel reale ("oggetto"), è legge fondamentale della realtà. Anche qui siamo evidentemente lontanissimi da S. Anselmo: ma questo, perchè? Perchè, anzichè rimediare al difetto dell'argomento ontologico, lo si è estremizzato al massimo portandolo a conseguenze assurde: l'identità dell'essere col pensiero, per sé propria della divina essenza, estesa alla totalità del reale.

10. Si comprende così come l'appunto che Hegel fa all'argomento anselmiano non è certo quello di esser idealista, ma di non esserlo stato abbastanza, conservando tracce di realismo: "Il difetto dell'argomento di Anselmo - dice infatti

1 Un Dio posto dalla ragione e non Dio che, nella ragione, pone se stesso.

negaz. del finito → Dio
affermaz. del finito → Dio

Hegel (Enciclopedia, op.cit., p.170) - ...è che questa unità"(cioè tra "soggettività" ed "oggettività", o tra pensiero ed essere), "la quale è annunciata come il perfettissimo, o anche soggettivamente come il vero sapere"(cioè la deduzione dell'essere dal pensiero), "viene presupposta, vale a dire è presa solo come unità in se". A questa unità, che perciò è astratta, vien contrapposta la diversità delle due determinazioni, come è accaduto da un pezzo contro Anselmo, cioè in effetti, la rappresentazione e l'esistenza del finito vien contrapposta all'infinito"(cioè si fa notare che solo in Dio e non nella creatura essere e pensiero coincidono)"perchè ... il finito è una cosiffatta oggettività, che non è adeguata al fine della sua essenza e concetto"(cioè a Dio), "ed è diversa da esso; o è una rappresentazione, un qualcosa di soggettivo"(un concetto umano), "che non coinvolge l'esistenza".⁴

11. Come risponde Hegel? Così: "Questa obiezione ed opposizione si toglie solo col mostrare che il finito è un non vero; che queste determinazioni"(cioè l'essere e il pensiero presi in quanto distinti)"sono per se unilaterali e nulle; e che la identità, per conseguenza, è quella nella quale esse stesse tra passano e in cui sono riconciliate"(ibid.). Ritorna il motivo dell'univocità dell'essere, che porta Hegel a sostenere che Dio è la negazione del finito, come il finito è la negazione di Dio; ma ecco che questi due opposti, mentre, considerati in se stessi separatamente l'uno dall'altro restano sterili, "a stratti" e contraddittori, "trapassando" dialetticamente l'uno nell'altro, creano la riconciliazione, la sintesi ed addirittura l'identità. I risultati della dialettica hegeliana sembrano dunque grandiosi, ma in realtà, fondati come sono sulla univocità dell'essere e sulla negazione del principio di identità, non conciliano il conciliabile, e conciliano l'inconciliabile, dividono l'essere in se stesso, ed identificano l'essere col nulla.

b) RAHNER

1. Concludiamo questa "carrellata" storica con un pensatore contemporaneo, che ci dimostra in modo emblematico l'enorme influsso che a tutt'oggi esercita in campo filosofico e teologico l'ontologismo anselmiano, spinto peraltro alle sue estreme conseguenze idealistiche di tipo hegeliano: mi riferisco a Karl Rahner, teologo di fama mondiale recentemente scomparso, e che da decenni domina (immeritatamente) lo scenario della produzione teologica dei "sapianti e degli intelligenti" (Mt 11,25).

1 Un non-essere, è mera apparenza (maya) - Eckhart.

2 (cioè unità per cui l'essere è sì unito al pensiero, ma fuori del pensiero, ossia "in se" (la cosa in se)).

3 Religione, Teologia

4 Filosofia.

2. Come spero d'aver dimostrato in questa breve rassegna storica, possiamo dire che l'argomento ontologico, sorto con S. Anselmo in un chiaro contesto realistico, e legato esso stesso, come abbiamo visto, a chiari riferimenti realistici (la distinzione tra "ciò che è nel pensiero" e "ciò che è nella realtà"), possiede tuttavia di fatto (anche se al di fuori delle intenzioni di Anselmo) una forte virtualità idealistica, che, nel corso successivo del pensiero filosofico, soprattutto a partire da Cartesio, è stata coscientemente ed intenzionalmente utilizzata non soltanto come mezzo per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma come fondazione e principio generale del sapere e del metodo filosofico. In tal modo la confusione tra ideale e reale che veniva operata circa il concetto di Dio, è stata estesa gradualmente, con Hegel, all'intera concezione della realtà e dell'essere: l'essere come tale ha cominciato ad identificarsi con l'essere pensato, col pensiero; non è stato più neanche necessario "passare" dall'ideale al reale, perchè il reale, l'"oggetto" primo del pensare è l'essere stesso in quanto pensato; il pensiero non ha più per primo oggetto l'ente extramentale, ma il pensiero stesso, mentre l'extramentale dell'ente viene gradualmente ridotta, fino a - nell'idealismo assoluto - scomparire del tutto: allora, con Hegel, "ciò che è reale, è razionale, e ciò che è razionale, è reale": nulla di razionale al di fuori del reale (l'ente di ragione e il pensiero si ontologizzano); nulla di reale al di fuori del razionale (l'ente in sé diventa l'ente pensato: nessuna "cosa in sé" al di fuori del pensiero).

3. In queste condizioni il pensiero si vanta di partire "senza presupposti, senza pregiudizi"; esso non "presuppone" il reale, l'oggetto, ma lo "pone"; in tal modo il pensiero crede di essere veramente radicale, di fondare la vera filosofia, la quale non dovrebbe dar nulla per scontato, ma dovrebbe dimostrare tutto e giustificare ogni sua affermazione. Ma il pensiero umano dimentica così presuntuosamente le vere e limitate condizioni normali del suo esercizio, e pretendendo pareggiarsi alla scienza divina creatrice ed ordinatrice dell'essere, finisce in realtà col cadere nel peggiore dei pregiudizi: quello appunto di arrogarsi un'"obiettività" che può esser propria soltanto della mente divina, dimenticando che è invece proprio accettando serenamente ed obiettivamente certi presupposti soggettivi ed oggettivi, che il pensiero umano può liberarsi veramente dai pregiudizi che ne intralciano il cammino e ne impediscono la radicalità. Così, dalla pretesa cartesiana di poter fare a meno di qualunque "presupposto" (persino di una realtà extramentale data, indi-

Hegel
S. Anselmo

il pensiero
non ha più
per primo
oggetto
l'ente
extramentale

veridica
ontologia
suo dimostrabile
(quindi d'identità)

pendentemente dal pensiero), si è passati oggi alla teoria gadameriana del "circolo ermeneutico", secondo il quale il soggettivismo diventa inevitabile, perchè i pregiudizi (la "precomprensione") sono ineliminabili, ed anzi necessari alla formazione stessa dell'oggetto del sapere, inquantochè l'oggetto del sapere non sarebbe dato solo da se stesso, ma anche da un apporto (la precomprensione o l'"interpretazione") che proverrebbe dal sogetto.

4. Rahner accetta pienamente questo modo di vedere, con un linguaggio il quale, mescolando termini cristiani ad altri di carattere kantiano-heideggeriano, si fa latore di contenuti sostanzialmente ontologisti (ricorda per certi aspetti Rosmini) per non dire hegeliani. Per Rahner la conoscenza umana non parte affatto, come "tabula rasa", dall'esperienza delle cose sensibili, per elevarsi poi alla conoscenza di Dio mediante l'applicazione del principio di causalità, ma parte da una "coscienza" o "precomprensione" (Vorgriff) o "esperienza atematica o trascendentale" dell'essere inteso come essere pensato, che è l'essere ad un tempo del proprio io e l'essere di Dio, sia in senso "trascendentale" o naturale, che in senso "soprannaturale": tutto, insomma, per Rahner, si trova all'inizio dello sviluppo del pensiero: l'essere, l'io, Dio; e il mondo? Il mondo, le cose esterne, gli "oggetti categoriali", come li chiama Rahner, vengono conosciuti successivamente alla luce dell'"esperienza trascendentale": solo la conoscenza "categoriale" o "empirica" è concettuale; la "precomprensione" è "atematica", cioè non concettuale: questa coglie la verità, ma non la esprime in concetti; o se viene espressa in concetti, questi contenuti sono di necessità relativi e contingenti. Per Rahner, dunque, la conoscenza umana (che è aprioricamente ma atematicamente soprannaturale) non va dal mondo a Dio, ma da Dio al mondo. Non si passa dalle cose al pensiero, ma dal pensiero alle cose. E' evidente, allora, come s'inquadri bene, in questa concezione, l'argomento ontologico, che passa appunto dall'ideale al reale.

5. "Essere e conoscere - dice Rahner (Nuovi saggi, V, Ed. Paoline, Roma 1975, p.46 - ... devono costituire un'unità originaria. ... Essere e conoscenza sono ... originariamente la stessa cosa"; e altrove: "L'essenza dell'essere è conoscere ed essere conosciuto in una unità originaria che noi chiamiamo d'essere-in(con)-sè dell'essere oppure, per dirlo con un termine corrente della filosofia contemporanea, l'essere è trasparente a se stesso. L'essere è la trasparenza a partire da se stesso" (Hörer des Wortes, Monaco 1940, p.52, cit. e trad. da C. Fabro, La svolta antropologica di Karl Rahner, Ed. Rusconi,

il genuinamente

*coscienza
verità
manipola*

Milano 1974, p.141).

6. Se l'essere è pensiero, allora la conoscenza non intenziona un ente extramentale che le sta di fronte come un oggetto, ma è semplice coscienza di sé come essere: "La conoscenza - dice infatti Rahner (Nuovi saggi, op.cit., p.47) - in ultima analisi non può consistere nel possedere intenzionalmente di fronte a sé un oggetto, bensì può essere concepita solo come un dimorare dell'esistente presso se stesso" (cioè come coscienza) "come l'identità del conoscere e dell'essere propriamente conosciuto, del propriamente conoscente e del propriamente conoscente nell'essere".

7. Se conoscere non è attingere una realtà extramentale, ma è cogliere un essere che è pensiero, un "esser conosciuto", perchè non c'è essere che non sia pensiero (come per converso il pensiero è essere), allora appare coerente Rahner nel sostenere che la conoscenza dell'essere e di Dio non si ricava originariamente dall'esperienza delle cose sensibili e sterne, non è "aposteriori", ma "apriori", cioè attinta immediatamente per un semplice atto di coscienza o, per meglio esprimere il pensiero rahneriano, in forza di un "esperienza" che egli chiama "trascendentale", "atematica" e preconcettuale, ossia precedente alla conoscenza astrattiva delle cose tratta dall'esperienza sensibile: è questa "esperienza previa" (Vorgriff), che per Rahner, rende possibile la conoscenza degli oggetti empirici, gli unici che per lui sono concettualizzabili. Dice egli infatti: "La conoscenza originaria di quel che è l'essere è data in questo evento della trascendenza" (cioè l'esperienza trascendentale) "e non viene desunta da un ente singolo che incontriamo. ... Nell'atto della trascendenza noi affermiamo necessariamente la realtà dell'orizzonte" (cioè l'"orizzonte della trascendenza"), "perchè appunto in quest'atto e solo in esso sperimentiamo in linea generale che cosa è la realtà. L'orizzonte della trascendenza è quindi il mistero santo come essere assoluto o l'esistente dalla pienezza e dal possesso assoluto dell'essere".

8. La percezione previa è in tal modo un "moto illimitato" ed apriorico dello spirito, per il quale esso raggiunge Dio, che diventa così l'orizzonte o lo sfondo apriorico, nel quale ed alla luce del quale lo spirito pronuncia tutti i suoi giudizi circa gli oggetti categoriali, i quali, pertanto, non costituiscono un tramite per giungere a Dio, ma un qualcosa di giudicato alla luce dell'esperienza di Dio già aprioricamente avvenuta. La percezione previa, infatti, dice Rahner (Teologia dell'esperienza dello Spirito, Ed. Paoline, Roma 1978,

pp.720-721), "supera ogni oggetto enunciabile ed è semplicemente illimitata, perchè qualsiasi limitazione, nel momento stesso in cui viene pensata, è già a sua volta superata" (dall'esperienza trascendentale di Dio). Dio appare come "infinità dell'essere" nella percezione previa, che è la stessa esperienza trascendentale o trascendimento dello spirito verso Dio: "Tale infinità dell'essere sorge solo nella vastità illimitata della percezione previa. Questa poi, da una parte non rappresenta l'infinito" (=Dio) "nella sua essenza, ma lo afferma solo come il termine supremo di quel moto illimitato dello spirito, che abbiamo chiamato appunto percezione previa" (Uditori della parola, Ed. Borla, Torino, 1977, p.109).

9. Nello stesso tempo, la percezione previa "è rilevabile solo come condizione, che rende possibile la conoscenza oggettivamente rappresentativa dell'ente finito, perchè solo così ne scorgiamo l'effettiva presenza. Di conseguenza, l'infinità di Dio sembra conoscibile sempre e solo in vista dell'ente finito" (Ibid.): non è la conoscenza delle cose e del finito, che porta alla conoscenza di Dio, ma, al contrario, secondo Rahner è la conoscenza di Dio e dell'infinito che porta alla conoscenza delle cose e del finito.

10. La conoscenza di Dio, pertanto, per Rahner, non si raggiunge partendo dalle cose ed applicando il principio di causalità, che porta all'affermazione di una causa prima (Dio) analoga, sebbene infinita, alle cause create, che sono finite. Essa invece si raggiunge mediante l'esperienza trascendentale, apriorica e preconcettuale, moto illimitato dello spirito, autotrascendenza dello spirito, che costituisce la stessa natura dell'uomo: "La natura dell'uomo è trascendenza e storia" (Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline, Roma, 1978, p.195); egli è "l'essere della trascendenza assoluta" (Saggi di cristologia e mariologia, Ed. Paoline, Roma, 1967, p.72), costitutivamente orientato verso Dio: "L'uomo, nel fondo della sua essenza concreta, è l'uomo che va in cerca della presenza di Dio nella sua storia" (ibid., p.72): l'orientamento verso Dio non è rimesso alla volontà dell'uomo, ma struttura la sua stessa essenza, sicchè l'ateo non sarebbe neppure un uomo. Per chiarimenti sull'argomento, cf il mio articolo: L'antropologia di Karl Rahner, in Sacra Doctrina, n.1, gen.-feb.1991, pp.28-55).

11. L'applicazione del principio di causalità nel raggiungimento della conoscenza di Dio è per Rahner un procedimento utile e anche necessario, ma solo successivo all'originaria ed atematica esperienza trascendentale, che porta a Dio immediatamente e, si direbbe, d'un balzo, ponendo come essente il Dio aprioricamente esperito nel pensiero, sicchè il discorso categoriale

afferma l'esistenza di Dio non in base a prove aposteriori, desunte dall'esperienza sensibile delle cose esterne, ma in base all'"esperienza" trascendentale ed interiore di Dio colto come pensato dalla coscienza: "In tutte le cosiddette prove dell'esistenza di Dio - dice Rahner (Corso fondamentale sulla fede, p.102) - ci poniamo davanti, in una concettualità riflessa e sistematica, solo quell'unica cosa che abbiamo già sempre" (cioè aprioricamente) "effettuato" (cioè l'esperienza trascendentale, la percezione previa di Dio): "nel mentre l'uomo raggiunge la realtà oggettiva della sua vita quotidiana agendo attivamente e pensando in maniera concettuale, egli effettua, come condizione della possibilità di tale comprensione concettuale, l'anticipazione atematica e non oggettiva della pienezza inconcepibile ed inafferrabile della realtà" (cioè Dio), "che nella sua unità originaria è nel contempo condizione della conoscenza e della singola cosa oggettivamente conosciuta e che, in quanto tale condizione, viene sempre affermata atematicamente".

12. La conoscenza più originaria di Dio, quindi, per Rahner, non è concettuale, ma è questa "esperienza apriorica preconcettuale". Dunque Dio non si può concepire in modo analogico? Rahner, a parole, non respinge l'analogia, ma le dà una tale interpretazione, assimilandola alla sua "esperienza trascendentale", che in realtà la nega. Egli sostiene infatti che "non possiamo concepire l'"analogia" come un ermafrodito posto tra l'univocità e l'equivocità" (op.cit., p.105), mentre invece in realtà la nozione analogica è precisamente questa mediazione tra l'univoco e l'equivoco, perchè esprime ad un tempo identità e differenza; l'epiteto derisorio col quale Rahner qualifica questa funzione mediatrice dell'analogia ci fa comprendere pertanto che egli non ne ha capito nulla, tanto più che egli pretende chiamare, come ho detto, "analogia" - che è una nozione - proprio il suo "movimento trascendentale dello spirito", il quale, a detta dello stesso Rahner, è per definizione non-concettuale (cf p.106). Del resto, dal contesto della pagina che ho citato, si vede chiaramente che Rahner, a livello di concettualità, non sa muoversi altro che fra l'equivoco e l'univoco, e non riconosce affatto il concetto analogo, o al massimo riconosce solo (come Kant) l'analogia metaforica, la quale non dice qual cosa di proprio di ciò di cui essa parla, ma appunto solo un qualcosa di metaforico.

13. Rahner dunque opera lo stesso passaggio anselmiano dal pensiero (l'esperienza previa o atematica) all'essere (Dio), con l'aggravante di muoversi in un contesto totalmente idealistico hegeliano, nel quale il processo riflessivo viene sostituito al procedimento per causalità, la funzione dell'analogia viene sostituita con le contrapposizioni dialettiche tra l'u

nivoco e l'equivoco, e l'essere viene identificato col pensiero, con la differenza da Hegel, che mentre in questi il "soggetto" nel quale l'essere si risolve è il "concetto", "l'idea" e il "pensiero", in Rahner, che qui segue piuttosto Heidegger, l'essere si risolve nell'"esperienza" o nella "percezione previa" non concettuale; ma sempre e comunque l'essere extramentale viene evacuato in modo dialettico, ed immanentizzato nello spirito umano.

14. A questo punto, se le nostre analisi sono esatte, non abbiamo che da manifestare la nostra grande meraviglia per il fenomeno "Rahner": come cioè abbia potuto pienamente e lungamente fiorire, in pieno secolo XX^o, e senza troppi ostacoli, anzi incontrando, come dicevo all'inizio del capitolo, vastissimi consensi internazionali nello stesso mondo cattolico (le resistenze, scarse anche se intelligenti, pare non abbiano avuto grandi echi), e particolarmente negli ultimi decenni che, al seguito del Concilio Vaticano II, avrebbero dovuto registrare un vero rinnovamento e progresso nell'indagine teologica, come abbia potuto così affermarsi, dicevo, un pensiero come quello di Rahner, il quale, sotto una patina di novità, e con un linguaggio più aggiornato, ripropone, circa il problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio come del resto su altri temi capitali della filosofia e della teologia, degli errori - come nella fattispecie quello dell'ontologismo, dell'esistenzialismo e dell'idealismo - già più volte condannati dalla Chiesa a partire dal secolo scorso ed implicitamente nello stesso Vaticano II, il quale, anche se non li cita espresamente, tuttavia non dà alcun permesso di riesumarli.

15. Non nego che l'argomento ontologico e la stessa impostazione idealistica dell'esistenza abbiano un loro fastidio e sembrino dettati da esigenze di alta religiosità e spiritualità con la volontà di esaltare l'eccellenza dell'ideale, del pensiero, dell'azione, della libertà e dello spirito: essi hanno una lunghissima storia sia nella filosofia occidentale come in quella orientale (pensiamo all'hinduismo); e possono vantare, come pensiero che presenta qualche affinità, la grande tradizione spiritualistica ed interioristica platonico-agostiniana, che fiorisce negli Anselmo, Alessandro di Hales, Bonaventura, Duns Scoto e, in certo modo, anche Cartesio. Ma quello che veramente sorprende è come questa tendenza che, a partire da Cartesio, ha accentuato e messo più in evidenza la sua unilateralità, e successivamente, soprattutto con l'idealsimo tedesco, si è mescolata con istanze fenomenistiche, storicistiche e addirittura materialistiche (Marx proviene da Hegel!),

questa tendenza che, soprattutto in campo cattolico, negli ultimi secoli particolarmente, è stata più volte vittoriosamente confutata e condannata apertamente dallo stesso Magistero ecclesiastico, senza che per questo se ne siano misconosciuti gli aspetti positivi (cf per es. l'opera del Maritain), questa tendenza - dico sempre - sia riuscita, all'inizio sotto copertura tomistica (il primo Rahner), e poi alla luce del sole (l'ultimo Rahner), ad acquistare, a quanto pare, un diritto di cittadinanza all'interno della stessa filosofia e teologie cattoliche, anzi ad apparire come nuova grandiosa sintesi, come nuova grande scuola di sapienza, come ha osato affermare di recente sulla Civiltà cattolica il confratello di Rahner, Karl Neufeld (cf la mia critica Karl Rahner e il cristianesimo in Sacra Doctrina, n.1, gen.-feb.1989, pp.93-135).

16. La nostra impressione è che se l'argomento ontologico poteva essere comprensibile nel sec.XII, quando la dialettica cristiana era ancora alla ricerca di se stessa, mano a mano che essa, grazie soprattutto al tomismo, ha via via chiarito la distinzione tra l'essere e il pensiero nella loro unità non dialettica ma analogica e nella loro mutua coordinazione, l'argomento ontologico, soprattutto se inserito in un quadro ontologista-idealista, ha finito col mostrare sempre più chiaramente le sue falle e la sua sostanziale incompatibilità col dogma e con la morale del cristianesimo. E' proprio questo, infatti, che, nella fattispecie, c'è in gioco: non si tratta di semplici dibattiti di scuola o di diversità di vedute nell'ambito di un sano pluralismo filosofico; si tratta invece di una questione talmente delicata, che, se accentuata nella sua tendenza idealistica, pone in forse la stessa concezione cristiana dell'esistenza, dell'uomo e di Dio.

17. Nello stesso tempo, sono ben consapevole del fatto che la questione ha una tale sottigliezza e mette in gioco delle distinzioni metafisiche alle quali la cultura contemporanea è talmente disabituata, che la meraviglia della quale ho parlato deve dar luogo ad una diligente ed approfondita riproposizione della confutazione classica dell'argomento ontologico e dello stesso idealismo, con l'aggiunta, possibilmente, di chiarimenti e di nuovi argomenti, come ho appunto cercato di fare nel corso di queste lezioni.

18. Per quanto riguarda il problema del motivo per il quale le surriferite dottrine rahneriane, come pure altre, non sono state condannate dalla Chiesa, ritengo che tale motivo sia da addebitarsi al fatto che esse non fanno che proporre con termini diversi dottrine a suo tempo già condannate.

In questa sede non c'interessa tanto la relazione del pensiero rahneriano col Magistero ecclesiastico da un punto di vista cattolico, quanto piuttosto da un punto di vista filosofico, in quanto può essere interessante, da un punto di vista filosofico, mostrare la sostanziale identità del pensiero rahneriano con le dottrine ontologistiche e rosminiane condannate dalla Chiesa nell'800. Indubbiamente con tale chiarimento risponderemo anche alla domanda sul perchè Rahner non sia stato condannato; siccome tuttavia tale domanda emerge da un contesto di fede cattolica, e qui invece intendiamo porci da un punto di vista semplicemente filosofico, è soprattutto in nome di tale punto di vista che intendiamo rispondere alla domanda.

19. La posizione rahneriana circa la dimostrazione dell'esistenza di Dio può essere innanzitutto accostata ad alcune delle proposizioni ontologistiche condannate dal Sant'Uffizio il 18 settembre 1861 (D2841-2847). Dice la prima: "La conoscenza immediata di Dio, almeno abituale, è essenziale all'intelletto umano, tanto che senza di essa non può conoscere nulla, giacchè essa è lo stesso lume intellettuale" (D2841).

20. Abbiamo visto come per Rahner Dio ^{sia e'} oggetto della "percezione previa": previa a che cosa? Alla conoscenza delle cose, gli oggetti "empirici" e "categoriali". Dunque questa percezione non è mediata dalle cose; dunque è immediata. Rahner inoltre parla di un'"esperienza di Dio originaria ed apriorica": ora l'esperienza, per sua natura, è un sapere immediato; se poi questa esperienza è "originaria e apriorica", vuol dire che non è preceduta da altri atti conoscitivi, per cui si tratta di una conoscenza assolutamente immediata.

21. "L'esperienza di Dio - dice Rahner (Nuovi saggi, V, Ed. Paoline, Roma 1975, pp. 176-177) - è originariamente ed insostituibilmente presente in ogni uomo e costituisce il punto di partenza e la premessa per ogni riflessione e per ogni conoscenza successiva e sistematizzante dell'essere umano"; è una "esperienza trascendentalmente necessaria"; si tratta di un "orientamento necessario ed ineliminabile che nella trascendentalità spirituale dell'uomo lo spirito ha e ha sempre avuto verso l'essere assoluto" (=Dio) (Nuovi saggi, III, Ed. Paoline, Roma 1969, p. 233); "in ogni conoscenza e in ogni azione l'uomo, quale persona spirituale, afferma implicitamente, come fondamento reale, l'essere assoluto" (=cioè, per Rahner, Dio) e lo afferma precisamente come mistero" (Corso fondamentale, pp. 111-112).

22. Una conoscenza immediata di Dio originariamente, insostituibilmente, necessariamente ed ineliminabilmente pre-

sente in ogni uomo come punto di partenza e premessa per ogni riflessione ed ogni conoscenza successiva, che cos'è, se non una conoscenza "almeno abituale, essenziale all'intelletto umano, tanto che senza di essa non si può conoscere nulla, giacché essa è lo stesso lume intellettuale"? Anche se Rahner non si esprime con queste stesse parole, ma con un linguaggio più esistenzialistico, non è poi sempre le stesse cose che viene a dire? Ma questa necessità della conoscenza di Dio, come condizione per conoscere la realtà, appare chiaramente affermata anche dalle seguenti dichiarazioni: 1) come abbiamo già visto (cf n.11), "in tutte le cosiddette prove dell'esistenza di Dio, ci poniamo davanti, in una concettualità riflessa e sistematica, solo quell'unica cosa che abbiamo già sempre^{effettuato} nel mentre l'uomo raggiunge la realtà oggettiva della sua vita quotidiana agendo attivamente e pensando in maniera concettuale, egli afferma come condizione della possibilità di tale comprensione concettuale l'anticipazione atematica e non oggettiva della pienezza inconcepibile e inafferrabile della realtà" (cioè l'esperienza previa dell'esistenza di Dio), "che nella sua unità originaria è nel contempo condizione della conoscenza e della singola cosa oggettivamente conosciuta e che, in quanto tale condizione, viene sempre affermata atematicamente"; 2) "Dio è dato nell'atto originario" (cioè l'esperienza previa atematica) "che precede la conoscenza riflessa" (cioè tematica e concettuale delle cose)" (Nuovi saggi, II, Ed. Paoline, Roma 1968, pp. 376-377); 3) "la totalità delle cose mondane, nella loro multiformità e unità, non può essere conosciuta senza l'anticipazione della trascendenza dello spirito nei confronti di Dio" (cioè l'esperienza previa di Dio) (Corso fondamentale, p. 112); 4) nello stesso momento che si conosce un ente, questa conoscenza avviene già nell'orizzonte di un sapere trascendentale" (previo ed apriorico) "intorno all'essere" (il Vorgriff). "In questa conoscenza già sempre si conosce Dio" (Nuovi saggi, II, p. 411); 4) l'originaria esperienza di Dio è condizione della possibilità e momento dell'autoesperienza" (l'intuizione di Dio precede il "cogito", come per Spinoza), "e senza esperienza di Dio non è possibile alcuna esperienza di se stessi" (Nuovi saggi, V, p. 180).

24/1
23. Se l'esperienza apriorica di Dio è condizione di possibilità per la conoscenza della realtà, e lo è in un modo necessario ed universale, è evidente che per Rahner essa viene a svolgere la funzione del "lume intellettuale" mediante il quale appunto lo spirito umano conosce la realtà.

24. Ma un'altra caratteristica del pensiero rahneriano, che abbiamo già visto (cf nn. 5-7), è l'identificazione del-

l'essere col pensiero, logicamente connessa con la precedente dottrina dell'esperienza previa ed apriorica di Dio, la quale a sua volta comporta la confusione (ed anche questo emerge dal pensiero rahneriano) tra l'essere come tale (oggetto della metafisica e prima nozione dell'intelletto umano) e l'essere divino (Dio, oggetto della teologia, nozione somma dell'intelletto umana, mediata dalla nozione originaria, che è quella dell'essere). La nozione dell'essere, in quanto geneticamente prima, è quella nella quale tutte le altre si risolvono e che presuppongono; la nozione di Dio, che sta al vertice della conoscenza, è quella dell'essere sommo, infinito e perfettissimo, verso la quale tutte le altre tendono mediante l'applicazione dei principi di causalità, di analogia e di finalità. Ebbene, Rahner confonde (come anche Hegel) lo inizio ed il culmine del pensiero, l'essere iniziale (metafisico) e l'essere finale (teologico). Ma solo nel pensiero divino il principio coincide con la fine. E dunque Rahner confonde il pensiero umano col pensiero divino, che è il tipico errore del panteismo idealista. Per questo la Chiesa ha condannato l'ontologismo e l'idealismo, perchè essa è depositaria di una divina rivelazione nella quale è affermata la distinzione reale tra natura umana e natura divina.

25. In Dio essere e pensiero coincidono; nella creature, invece, sono distinti: e proprio in ciò sta la differenza reale tra lo spirito finito creaturale e lo spirito infinito divino. Ma d'altra parte il primo oggetto, da un punto di vista genetico, dell'intelletto umano, è l'essere (sia pur avvolto dalla quiddità della cosa sensibile, come dice S. Tommaso). Ne viene logicamente, allora, che quelle filosofie che considerano Dio come punto di partenza del sapere, sono portate logicamente a confondere l'essere come tale con l'essere divino (e questo è l'ontologismo) e ad identificare l'essere col pensiero in modo assoluto (e questo è l'idealismo assoluto, che a sua volta porta necessariamente al panteismo ed all'autodivinizzazione dell'uomo: il rahneriano "atto della trascendenza" non è altro che questo). Rahner giunge fino a quest'ultimo punto, per cui, più che ontologista, può essere qualificato come idealista e panteista.

26. L'identificazione dell'essere come tale con l'essere divino è stata condannata nel già citato decreto contro l'ontologismo del 1861; la condanna viene ripetuta nel decreto del Sant'Uffizio del 14 dicembre 1887 contro alcune proposizioni di Antonio Rosmini, e precisamente contro la 5^a: "Quel l'essere, che l'uomo intuisce, è necessariamente qualcosa del l'ente necessario ed eterno, ... cioè Dio" e la 6^a: "Nell'essere che prescinde da Dio e dalle creature" (=l'essere meta-

fisico), "cioè l'essere indeterminato, e in Dio, essere non indeterminato, ma assoluto, medesima è l'essenza"; come a dire: l'essenza dell'essere indeterminato e metafisico è la stessa dell'essere assoluto e divino. Da qui l'identificazione di metafisica e teologia, che appare chiara da diversi luoghi di Rahner, come del resto di Hegel.

27. Rahner non afferma mai esplicitamente l'identità del l'essere con Dio, ma questa gravissima confusione appare chiaramente nel fatto che per lui l'oggetto o il termine della "esperienza" o dell'atto spirituale mediante il quale lo spirito raggiungere l'essere ut talis, è lo stesso e il medesimo dell'atto col quale lo spirito raggiunge Dio: è sempre la "percezione previa", l'"esperienza trascendentale", preconcettuale, atematica, originaria, universale e necessaria, che struttura ed orienta l'esistenza umana come tale (cf il mio studio "Rivelazione originaria" in Rahner, in Sacra Doctrina, n.6, nov.-dic.1985, pp.537-559)

28. Dice Rahner: "Con la necessità, con cui si pone questa percezione previa" (dell'essere), "si afferma anche Dio come l'ente che possiede in modo assoluto l'essere. ... In questa percezione previa, in quanto condizione necessaria e sempre realizzata di ogni conoscenza e di ogni azione umana, si afferma già, anche se non ce lo si rappresenta, l'esistenza di un ente che ha il possesso assoluto dell'essere, quindi Dio. ... La percezione previa ha come termine Dio, ... in quanto si afferma l'esse absolutum sempre e fondamentalmente insieme con la vastità per sé infinita della percezione previa" (Uditori della parola, pp.94-95).

29. Questa esperienza "trascendentale" dell'essere è strutturata esattamente come l'esperienza di Dio: non parte dall'esperienza delle cose esterne, ma al contrario è "previa" a questa esperienza e ne è la "condizione di possibilità"; essa pertanto coglie la realtà intellegibile (essere e Dio) immediatamente, all'interno della coscienza (come per Cartesio e i postcartesiani, fino, oggi, ad Husserl): "Con questa esperienza trascendentale - dice infatti Rahner (Corso fondamentale, p.42) - è già data come una conoscenza anonima ed atematica di Dio, e quindi la conoscenza originaria di Dio" (che precede la formulazione delle stesse prove dell'esistenza di Dio, perchè tale formulazione appartiene al successivo piano "categoriale", "tematico" e concettuale) "non consiste nel cogliere un oggetto che si annuncia dall'esterno" (cioè una realtà extramentale, come avviene nelle prove aposteriori), "direttamente o indirettamente in maniera casuale, bensì essa possiede il carattere di un'esperienza tra-

scendentale".

30. Questa confusione rahneriana tra l'essere metafisico e l'essere teologico implica un'altra confusione: quella, cioè, tra l'essere assoluto logico e l'essere assoluto reale. Il movimento del nostro spirito sarebbe impossibile senza un riferimento assoluto, senza cioè un punto di partenza e un punto d'arrivo; il movimento del pensiero e dell'azione sarebbero impossibili, se non sapessimo da cosa partiamo e dove vogliamo arrivare; ora questo "da cosa" e questo "dove" devono evidentemente avere un carattere di assolutezza, perchè, se essi rimandassero ad altro, procrastinerebbero il movimento, in quanto dovremmo prima passare a considerare questo "altro", per stabilire se può farci da punto d'appoggio e di riferimento, e così via, finchè occorre che, perchè ci muoviamo, de terminiamo in qualche modo l'assolutezza del "da cosa" e del "dove".

31. Il pensiero, dunque, come tale, non può^{no} far leva su un qualche assoluto, che in tal senso, si potrebbe chiamare "dio", ma con la minuscola, perchè non tutto ciò che noi scegliamo come assoluto è il vero assoluto, cioè è Dio con la maiuscola. Probabilmente questo intende dire S. Bonaventura, quando egli sostiene che tutti necessariamente affermano l'esistenza di Dio, ma non tutti ne conoscono l'essenza; come a dire: tutti sentiamo la necessità di un "dio"; resta però a vedere qual è il vero Dio. Mentre allora si può concedere che l'ammissione di un "dio" sia implicita nell'esercizio del pensiero come tale, sia quindi, in tal senso, "originaria" e strutturale al pensiero, ed in tal senso si può anche dar ragione a Rahner, non possiamo poi più seguirlo, quando egli identifica senz'altro questo "dio del pensiero", col Dio reale e vero, conoscibile non a priori, ma a posteriori, partendo dalle cose ed applicando il principio di causalità in senso analogico.

32. Possiamo osservare, infine, come l'apriorismo rahneriano si distingua dall'apriorismo classico che da Cartesio, attraverso Malebranche, Spinoza, Leibniz, arriva fino ad Hegel e Rosmini: l'apriorismo hegeliano, in Rahner, è filtrato, come già ho accennato, dall'apriorismo irrazionalista che segue alla filosofia hegeliana, come per esempio il sentimentalismo di Schleiermacher, il preconscio freudiano, ma soprattutto, come ho già accennato, la "comprensione esistenziale" di Heidegger. Così, se per l'apriorismo classico, la precomprensione è concetto, idea, ragione, per Rahner è "esperienza", condizione "esistenziale". In tal senso, l'apriorismo rahneriano può esser meglio definito esistenzialista che idealista.

evento
vissuto
classico