

GIANNI CAVALCOLI

S. BONAVENTURA  
E IL PROBLEMA  
DELL' ONTOLOGISMO

Bologna, STAB, 1997

## SAN BONAVENTURA E IL PROBLEMA DELL'ONTOLOGISMO

### INTRODUZIONE

1. L'ontologismo è stata una corrente di pensiero filosofico-teologico che si diffuse soprattutto in Italia e in Francia negli ambienti cattolici del secolo scorso. Sua principale esponente è Vincenzo Gioberti, che con il termine "ontologismo", col quale tale corrente di pensiero è rimasta poi nella storia (cf le mie dispense "La ricerca di Dio nella ragione e nella fede", lezione II: "La parabola dell'ontologismo", STAB, Bologna 1994 e la voce "Ontologismo" nel Dictionnaire de théologie catholique).

2. Il problema di fondo che l'ontologismo ha cercato di risolvere è stato quello di determinare i caratteri e l'origine della nozione dell'essere in quanto strumento gnoseologico per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. La risposta che l'ontologismo ha dato a questo grave problema si può riassumere in due punti: 1. la nozione dell'essere non è ricavata dall'esperienza sensibile, ma è un contenuto originario della coscienza umana, e pertanto percepibile mediante un atto di riflessione; 2. per dimostrare l'esistenza di Dio mediante l'uso della nozione dell'essere, non è necessario applicare il principio di causalità così da aggiungere, alla nozione spontanea dell'essere considerato come effetto, un'altra nozione, quella appunto di Dio o di essere divino, inteso come causa dell'essere originariamente inteso dalla coscienza naturale, ma è sufficiente un'opportuna explicitazione di quanto la nozione spontanea dell'essere già di per sé implicitamente contiene.

3. Gli ontologisti, che erano per lo più filosofi e teologi cattolici, ritenevano di potersi rifare all'autorità di S. Agostino e di S. Bonaventura che ne aveva preso il pensiero, trascurando l'interpretazione chiarificatrice che, su questo delicato argomento, ne aveva data S. Tommaso. Senonché avvenne che le tesi ontologistiche furono condannate con un decreto del Sant'Uffizio del 18 settembre 1861 (D2841-2847). Le tesi condannate furono sette. A noi interessano qui la 1<sup>a</sup>, la 3<sup>a</sup> e la 4<sup>a</sup>. La prima: "La conoscenza immediata di Dio, almeno abituale" (cioè non necessariamente esplicita) "è essenziale all'intelletto umano; cosicché senza di essa non può conoscere nulla" (cioè è condizione di possibilità della conoscenza delle cose sensibili e spirituali); "anzi è lo stesso lume dell'intelletto". La seconda: "Quell'essere, che in tutte le cose intendiamo e senza del quale nulla intendiamo, è l'essere divino". La quarta: "La conoscenza congenita" (gli ontologisti dicevano: "a priori") "di Dio come dell'ente semplicemente racchiude in modo eminente ogni altra conoscenza, cosicché per essa è conosciute implicitamente ogni ente in qualunque modo conoscibile".

4. Queste proposizioni toccano, oltre al problema della conoscenza dell'essere e di Dio, anche quelle, strettamente connesse, del rapporto fra la conoscenza dell'essere (viste come implicitamente divine) e la conoscenza sperimentale delle cose sensibili. Se la nozione dell'essere (come essere divine) era originaria e non ricavata dall'esperienza sensibile, voleva dire, come gli stessi ontologisti sostenevano - ed ecco la loro dottrina ripresa dal decreto - che la conoscenza sperimentale non precedeva ma seguiva la conoscenza dell'essere, che diventava così non una conseguenza e un effetto, ma un presupposto e una condizione della conoscenza empirica.

5. L'intervento del Magistero in questa vicenda dell'ontologismo otto-

centesco sortì sul momento un certo effetto. Ma già verso la fine del secolo si verificò il caso di Rosmini, il cui pensiero si poneva sulla stessa linea (cf C. Fabre, L'enigma Rosmini, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988). Nel nostro secolo, poi, riprendendo il pensiero rosminiano, il filosofo Pantaleo Carabellese designava esplicitamente e programmaticamente il proprio pensiero come "ontologismo critico" (cf G. Semerari, Storicismo ed ontologismo critico, Ed. Loescher, Manduria-Bari-Perugia 1960). L'ontologismo critico diventa, presso un discepolo del Carabellese, Teodoro Meretti Cestanzi, "ontoscienzialismo" (cf di questo Autore: "L'era della filosofia", Ed. Patron, Bologna 1968). Figura di prime piano del rosminiano siamo del nostro secolo, è Michele Federico Sciacca, (cf per es. tra le sue opere, "Interiorità oggettiva", Ed. Marzèrati, Milano 1967 e "Atte ed essere", Ed. Marzèrati, Milano 1963). Giuseppe Muzie ha trattato di recente del problema del rapporto fra tomismo e rosminianesimo (Dal tomismo essenziale al tomismo rosminiano, Libreria Editrice Salesiana, Roma 1967). Un panorama, invece della tematica dell'ontologismo degli anni trenta è rintracciabile negli Atti del XIV° congresso nazionale di filosofia, Ed. Beca, Milano 1941, pp. 251-428).

5. Rapporti con l'ontologismo, anche se forse incensapevoli, si riscontrano anche nel pensiero di Heidegger, che, come è noto, influenza largamente il pensiero filosofico e teologico contemporaneo: vedi per es., in campo cattolico, Karl Rahner e Johannes Lotz. Le stesse pensiero cartesiane e kantiane si può mettere in rapporto con l'ontologismo, sicchè, nel tenore di tale pensiero, la Scuola di Lovanio, soprattutto con Maréchal, presenta affinità con l'ontologismo. Ma affinità con l'ontologismo sono riscontrabili anche in altri pensatori di spicco del nostro secolo, sebbene di varie scuole ed estrazioni, come per es. il Blondel, il Bontadini, il Lonergan, ed oggi Emanuele Severino. Documenterò queste mie affermazioni con passi significativi estratti dalle opere dei suddetti Autori.

6. Considerando allora questa larga rinnovata influenza dell'ontologismo sul pensiero contemporaneo, anche se ben pochi di coloro che ne risentono sarebbero disposti ad ammetterla, e considerando che il pensiero bonaventuriano presenta alcuni aspetti che effettivamente potrebbero prestarsi ad un'interpretazione ontologistaica, ho pensato di dedicare questo corso di lettura testi all'esame dei testi bonaventuriani che possono avere a che fare con questo problema, col proposito di scagionare Bonaventura dall'accusa di ontologismo. Questo lavoro, per la verità, fu già fatto a suo tempo dal Padre Alberto Lepidi in una sua opera dedicata all'ontologismo (Examen philosophicum-theologicum de ontologismo, Lovanio 1874). Ma credo non sia male riprendere il lavoro di questo esimio Autore, tenendo presenti le esigenze, le tematiche e le problematiche del nostro tempo.

7. Questo corso allora comprenderà tre parti: una prima parte dedicata all'esposizione del pensiero di Autori del nostro secolo, che, in varie forme ed accentuazioni, ripetono posizioni ontologistiche e quanto meno si prestano ad un accostamento con l'ontologismo. Una seconda parte, la più importante, sarà dedicata all'esame delle posizioni di Bonaventura. Ed infine, in una terza parte, ispirandomi al pensiero dell'Aquinate e tenendo conto del Magistero della Chiesa, presenterò una confutazione degli errori

ontologistici, con la preposta di quella che mi pare essere la dottrina giusta circa l'origine della nozione dell'essere, il rapporto fra la conoscenza delle realità materiali e di quelle spirituali, ed infine il rapporto fra la conoscenza dell'ente finite e quella dell'ente infinite, Dio, Ipsum Esse per se subsistens.

8. Per quanto concerne la pars constans, mi propongo di dimostrare i seguenti punti: 1. La posizione di Benaventura non va collegata, come fanno gli ontologisti, col dogma cartesiano, il quale viceversa è il principio ispiratore dell'ontologismo; 2. la pretesa dell'ontologismo di porsi come tesi intermedia fra realismo ed idealismo è illusoria, per cui di fatto l'ontologismo tende verso l'idealismo. Realismo ed idealismo non sono, come credono gli ontologisti, due errori opposti e due verità parziali. Si deve invece scegliere, come dice il Maritain, fra realismo ed idealismo come si sceglie fra la verità e l'errore. 3. La nozione dell'essere non è apriorica o preconettuale, ma è concettualizzabile e ricavata dall'esperienza sensibile. 4. La dimostrazione dell'esistenza di Dio non è data dalla semplice esplicitazione di una nozione apriorica, coscienziale ed atematica dell'essere, ma comporta i seguenti passaggi: a) concetto della realtà materiale; b) concetto della realtà spirituale ricavato dalla conoscenza delle cose materiali; c) concetto dell'essere ricavato dalla conoscenza degli enti sensibili e spirituali; d) applicazione del principio di causalità all'ente finito, che viene visto così come effetto dell'ente infinito, Dio, e quindi affermazione dell'esistenza di Dio. Tutta la dottrina di questo punto 4 è confermata dal Magistero della Chiesa.

#### PARTI I - ATTUALITÀ DELL'ONTOLOGISMO E DI DOTTRINE AFFINI

##### 1. Origini e risultato finale dell'ontologismo

9. L'ontologismo è nato con l'intento lodevole di recuperare l'oggettività dell'essere come via verso Dio senza trascurare l'interesse per la soggettività caratteristica della filosofia moderna. Nato in ambienti cattolici, l'ontologismo ha inteso riprendere, in chiave moderna, cioè con riferimento a Cartesio e al postcartesianesimo, l'ontologia agostiniano-bonaventuriana delle spirite e dell'interiorità, ma poi ha finito con l'allontanarsi dal realismo (sia pure interioristico) di detta ontologia, ed è caduto nell'idealismo cartesiano, con la pretesa di fermarsi a Kant, e quindi senz'accorgersi e anche senza poter prevedere che la discesa lungo la china che parte da Cartesio non si ferma a Kant, quasi fosse uno stabile punto di equilibrio, ma - come hanno dimostrato le analisi di Maritain (Tre riformatori, Ed. Mercuriana, Brescia 1964 e di Fabre (Introduzione all'ateismo contemporaneo, Ed. Studium, Roma 1964, 2 voll.) - arriva fino ad Hegel. E neppure si ferma ad Hegel, ma - e questo gli ontologisti dell'800 non potevano prevederle - da Hegel, attraverso Marx, arriva a Nietzsche (cf K. Löwith, Da Hegel a Nietzsche, Ed. Einaudi, Torino 1993). Ora sono ben note (anche se non vanno esagerate) le affinità del pensiero nicciano con l'ideologia nazista, e si sa quanta simpatia aveva Hitler per Nietzsche.

10. Ora sia ben chiare che è lungi le mille miglia in me l'intento di

voler istituire un collegamento fra ontologismo e nazismo, ben sapendo che esponenti dell'ontologismo sono stati anche uomini di vita e retta e santa (basti pensare, per tutti, a un Resmini!). Tuttavia, non dobbiamo dimenticare che i principi dottrinali, veri o sbagliati che siano, posseggono in se stessi delle virtualità logiche, la cui deduzione è logicamente e in se stessa necessaria ed inevitabile, indipendentemente dalle intenzioni di coloro che pongono quei principi. Costoro infatti, anche se uomini di genio (pensiamo ad un Cartesio e ad uno Hegel) e rettamente intenzionati, raramente riescono a calcolare a priori quali potranno essere le estreme conseguenze logiche dei loro principi: possiamo infatti esser certi che se essi si accorgessero della falsità di tali principi, essi stessi per primi, nel rigore del loro pensiero, vi rinunciarebbero.

11. Così il principio cartesiano di sostituire, come oggetto immediato dell'intendere umano, alla quiddità della cosa reale-sensibile, l'idea (cioè il pensiero: "io sono"), poteva apparire all'inizio il frutto di una mente vigorosa e sinceramente attenta ai valori della coscienza, dello spirito e del pensiero. Questo sostituire l'"essere di coscienza" (come l'avrebbe in seguito chiamato Moretti-Costanzi) all'essere reale extramentale, poteva apparire all'inizio una ripresa del nobile interiorismo agostiniano e medievale. In realtà, come già faceva notare Tommaso, era un mettere l'apparenza davanti alla realtà, era un tagliare i ponti con l'essere, era dare al pensiero umano una potenza ed un'autonomia illegittime e devastatrici, che dando all'uomo la illusione di potersi sostituire a Dio, avrebbero in realtà finito col condurre l'uomo stesso alla distruzione.

12. Spezzare i vincoli apparentemente umilianti della quidditas rei materialis, cominciando col rendere soggettive le sole qualità sensibili, mentre si voleva lasciare l'oggettività dei valori spirituali, morali e religiosi, poteva apparire, all'inizio, una cosa innocua. In realtà l'aprire la porta al soggettivismo di per sé non aveva, non poteva aver limiti. La voracità insaziabile dell'"io penso" - quella che Padre Fabre chiama "principio d'impugnazione" e Maritain "l'avvento dell'io" - non si sarebbe accontentata di ricondurre al pensiero il solo essere materiale, ma avrebbe voluto, un po' per volta, divorare anche le dimensioni superiori dell'essere, fino a giungere, con Nietzsche, all'"abolizione di tutti i valori tradizionali", vale a dire alla soggettivizzazione anche dei valori morali, spirituali e religiosi, finendo così - per usare un'espressione dello stesso Nietzsche - per "bere tutte le mare" - salve poi a trovarsi più assetato che mai. Alla fine di questo lavoro di fagocitazione, l'io penso che aveva voluto trasferire tutto il reale nell'Idea, si è trovato vuoto di realtà e vuoto di ideali.

13. L'ontologismo indubbiamente rifiuta sdegnosamente la totale riduzione idealistica dell'essere all'essere pensato, dell'oggetto al soggetto, e crede fermamente nell'oggettività dell'essere. Ma la sua polemica indiscriminata contro il realismo e l'assunzione del principio cartesiano dell'essere ideale come oggetto immediato del conoscere, lo pongono sulla china pericolosa dell'idealismo, per cui esso riesce ad evitare di scendere più in basso solo mediante un equilibrio instabile ed atteggiamenti contraddittori, anche se con ciò non veglie colpire le buone intenzioni degli stessi ontologisti.

L'ontologismo non si rende conto che l'equilibrato realismo aristotelico-tomista non reca alcun pregiudizio alla dignità del pensiero, della coscienza, dello spirito e dell'ideale, mentre nel contempo impedisce di sdrucciolare verso l'idealismo, per cui questo tipo di realismo è la vera garanzia contro quel soggettivismo che pure l'ontologismo vuol evitare, e pertanto non dev'essere affatto confuso con il realismo materialista e sensista, vero negatore del primato dello spirito e della persona.

13. Lo sbaglio dell'ontologismo è stato quello di confondere lo spiritualismo agostiniano con quello cartesiano, mescolando la salubrità del primo col veleno nascosto nel secondo. Buona era l'istanza di agganciarsi alla filosofia moderna assumendone i valori; tuttavia pare sia mancato un sufficiente discernimento, che ha portato a scambiare l'errore per la verità. Le virtualità devastanti contenute nel cogito cartesiano sono acutamente e sinteticamente avvertite dal Von Balthasar in alcuni passi significativi del suo pensiero. Nel brano seguente il teologo svizzero delinea l'influsso dell'io penso sulla successiva soggettività dell'idealismo tedesco: "Io penso/io sono" non è una conclusione logica, ma un'intuizione immediata, se non psicologica, sicuramente speculativa: il punto di Eckhart della "scintilla dell'anima" come identità (di umano e di divino) "al di là di ogni analogia è già raggiunta in Cartesio su un piano radicalmente filosofico e si svilupperà poi nell'"unità sintetica-originaria dell'appercezione" di Kant, nell'Io di Fichte, nel punto in differenziato di Schelling, nel divenire dello Spirito di Hegel" (Gloria, Ed. Jaka Book, Milano 1991, vol.V, p.407).

14. Il ripiegarsi cartesiano dello spirito su se stesso, nel rifiuto della verità che viene dall'esperienza sensibile, porta Cartesio - come giustamente osserva Von Balthasar - a concepire l'ascesa a Dio come un cammino puramente mentale, col rischio di trasfermare Dio stesso in un essere puramente pensato, come avverrà poi esplicitamente in Kant ed Hegel: "Il primato assoluto del "Dio e anima" agostiniano (e newmaniano), significa però ora" (con Cartesio) "che solo in riferimento a Dio come all'"Altro" emerge per me contemporaneamente l'essere, il bene essere e il tu, perciò nessuna via conduce a Dio attraverso l'essere del mondo e il tu degli uomini. L'azione devastatrice di questa esclusione si fa sentire su tutta la filosofia dello spirito che ora ha inizio. Anzitutto per la ragione che il sum non si attua affatto nel cogito" (che non vien visto agostinianamente come essere, ma idealisticamente come pensiero), "perchè tutti i contenuti del pensiero (idées, notions) inerenti al pensiero (pensées, notions) offrono soltanto "realtà" oggettivata e mai esistente, e il criterio della verità non è più l'essere, ma viene trasferite unicamente nella "chiarezza e distinzione" delle idee" (come essenze pensate) "alle quali era tecca tutta la rappresentanza delle cose in sé" (non più il reale fondamento dell'idea, ma l'idea fondamento del reale) (Ibid., p.414).

15. In Cartesio Dio è costretto a farsi vivo solo attraverso l'io, per cui l'io viene a condizionare la stessa esistenza di Dio, mentre l'io, da parte sua, morde il freno e tende a liberarsi da ogni limite. Come osserva giustamente Von Balthasar, "La differenza (tra ente finito e in

finito) viene in Cartesio tenuta aperta nel modo più chiaro nella teoria che l'intelletto umano è finito e la sua volontà (tensione, eros) è infinita essendo ogni volta oltre l'intelletto: un dogma platonico tramandato dalla scuola francescana, il quale in Kant si esprime nella differenza della ragione pura e pratica e nella moderna scuola kantiana cristiana (con superamento di Kant: Blondel, Maréchal, Marc, Rahner, ecc.) come differenza tra conoscenza concettuale e dinamismo infinito dello spirito, tra représentation (che diverrà poi la "facoltà del divino" di Rousselet, il dinamismo dello spirito di Maréchal, l'"atto illimitato di Lonergan, e l'"esperienza trascendentale" di Rahner e Lotz) e affirmation (la categorizzazione o concettualizzazione, che si pone sul piano limitato e relativo dell'umano) (Ibid., p. 415).

16. Se Kant sembra avere la preoccupazione di porre dei limiti alle eccessive pretese della ragione speculativa, alla quale peraltro toglie le ali dei voli legittimi dello spirito, dall'altra parte, il suo Ich denke überhaupt, che esprime le sue pretese nell'assoluta autonomia della ragion pratica, non sarà dimenticato da Fichte e successori, i quali vi troveranno lo sviluppo dell'io penso cartesiano indirizzato alla totale assolutizzazione dell'io, in quanto pensiero o idea da cui dipende l'essere e la realtà. Se l'Ich denke kantiano si accontenterà di determinare la forma della realtà, lasciando ad essa il compito più modesto di fornire la materia delle sensazioni, questo verace Ich denke non tarderà, con Hegel, a divorarsi tutto il reale senza lasciare alcun residuo al di fuori del pensiero. Anche Dio verrà divorato dal pensiero, perché poi giungano Feuerbach, Marx e Nietzsche a decretarne l'inesistenza.

17. Dopo gli esiti catastrofici ed apocalittici dell'applicazione delle idee marxiste, hegeliane e nicciane alla condotta umana, nel campo personale, politico ed internazionale, si resta oggi veramente stupiti nel constatare gli ammiccamenti, per non dire i cedimenti e i tradimenti di certe tendenze in atto nel mondo cattolico, le quali, per un malinteso dialogo-confronto con il pensiero moderno, attuano certi compromessi le cui estreme conseguenze son già state dimostrate dalla storia recente come disastrose. La vera modernità non può essere in contrasto con la verità, perché la modernità che si rispetti non è altro che la verità moderna. L'assunzione del moderno, quindi, non può essere un pretesto per dar spazio all'errore. Il cogito cartesiano, pertanto, è una falsa modernità, contro la quale molti onesti ma sprovvoluti pensatori del nostro secolo hanno combattuto professando così di essere contro la "filosofia moderna". E invece non si deve permettere che questa bella espressione - "filosofia moderna" - sia strumentalizzata dai nemici della verità. Si deve invece avere il coraggio e la precisione di chiamarla col suo vero nome, e cioè "filosofia postcartesiana", la quale peraltro non è affatto moderna, giacché, come ho dimostrato in un mio recente studio, il cogito cartesiano non è altro che una riedizione del vecchio soggettivismo pretagorico (Il ritorno di Protagora nel pensiero cartesiano, in Divus Thomas, mag.-ago. 1993, pp. 64-90). Il vero pensiero moderno è quanto, nei secoli successivi a S. Tommaso è stato elaborato o come sviluppo dei suoi principi e comunque, anche se fuori dell'area tomista, non in contrasto coi suoi principi. I veri pensatori moderni sono pertanto i tomisti mo-

derni, e soprattutto coloro che hanno saputo o sanno integrare nel pensiero tomista tutti gli apporti positivi di tutte le correnti di pensiero, occidentali ed orientali, che sono presenti oggi sullo scenario della cultura internazionale, cattolica e non cattolica. Queste è il vero pensiero moderno; le tesi opposte saranno semmai gli errori moderni. Ma è ora di finirla con la sciecca alternativa secondo la quale il tomista non avrebbe altra scelta tra l'essere antimodernista e essere modernista. Il vero tomista, semmai, come ebbe a dire Maritain, in Antimoderne, nel pieno della controversia sul modernismo, dovrà essere un "ultramoderno", il vero tomismo è apertura, rinnovamento e prefezia.

## 2. Esame di alcuni Autori

### a) Pierre Rousselot

18. Pierre Rousselot definisce l'intelligenza umana come "facoltà dell'Essere infinito", come se Dio fosse l'oggetto naturale dell'intelligenza, secondo la concezione degli ontologisti. Dice infatti il teologo gesuita: "L'intelligenza non è facoltà dell'essere in generale, se non perchè è facoltà dell'Essere infinito" (L'intellectualisme de Saint Thomas, Ed. Beauchesne, Paris, 1924, p. 38). Nel medesimo contesto, poche righe prima, il Rousselot afferma che "la possibilità che noi abbiamo della visione beatifica ... definisce la stessa intelligenza", come se la visione beatifica fosse la piena attuazione delle possibilità naturali dell'intelligenza; il che invece non corrisponde all'insegnamento autentico della dottrina cristiana, per il fatto che secondo quest'ultima la visione beatifica è una prospettiva puramente soprannaturale, al di sopra del compimento delle esigenze naturali dell'intelligenza, le quali sono soddisfatte per mezzo di una semplice conoscenza di Dio attraverso le creature. Indubbiamente l'intelligenza umana ha la possibilità di giungere alla visione beatifica, altrimenti questa non potrebbe costituire il fine ultimo dell'uomo; ma questa possibilità non definisce l'intelligenza umana come tale, cioè l'intelligenza non è naturalmente in potenza rispetto alla visione beatifica; ma questa stessa possibilità è data a Dio all'intelligenza in modo soprannaturale, così da renderla capace di ottenere la visione beatifica. Nei confronti di questa l'intelligenza possiede naturalmente una semplice disponibilità passiva, che i teologi, al seguito di Tommaso, chiamano tradizionalmente "potenza obbedienziale", che non è potenza di attuazione, ma potenza di essere sovrasalvata alla condizione di poter giungere alla visione beatifica.

### b) Maurice Blondel

19. Secondo il Blondel il pensiero umano, nel suo "disegno di estendersi a tutto" (La pensée, Presses Universitaires de France, Paris 1948, p. 111), nel suo "bisogno d'infinito" (ibid., p. 106), comporta "una prepercezione, una proiezione e già una prelibazione di una verità, di un bene che eccedono tutti i dati positivi, dati che sono in realtà meno degli alimenti saturanti che delle esperienze aperitive". Ciò allora significa, secondo il filosofo

francese, che il pensiero, "nelle sue prime radici ... non è pura indeterminazione, possibilità di ricevere le forme e di divenire tutte le cose" (ibid., p. 105). Blondel, cioè, non accetta la teoria aristotelica dell'intelletto che, alla nascita del soggetto, si trova ad essere totalmente privo di contenuti (la famosa "tavola rasa") e, come tale, disponibile ad accogliere qualunque forma e contenuto. Il filosofo francese ritiene che una simile teoria "farebbe del pensiero un'inerzia totale e tale che esso non avrebbe altro che lasciarsi fare e modellare" (ibid.).

20. Blondel non s'accorge che la dottrina della tavola rasa, cioè della potenzialità dell'intelletto, non implica affatto l'ignoranza o l'esclusione del dinamismo, della tendenzialità e della forza del pensiero, e sbaglia nel ritenere che il riconoscimento dell'energia e delle tendenzialità del pensiero al vero richieda necessariamente l'idea che il pensiero possieda in se stesso originariamente una percezione e visione, sia pur incettiva ed incompleta, della verità assoluta, infinita e pienamente saturante. Come vedremo meglio nella terza parte, il pensiero umano, mosso da Dio, al suo primo sorgere ed all'inizio dell'attività pensante, si proietta istintivamente verso il reale per il quale è fatto, e comincia a possedere la forma del reale non prima ma solo dopo aver raggiunto lo stesso reale, cogliendo precisamente quelle forme che appartengono a quelle realtà che esse, nel suo aprirsi al reale, viene ad incontrare. Ma finché il nostro intelletto non incontra un reale, esso è naturalmente privo della forma di questo reale (si tratti delle cose materiali e spirituali, si tratti dell'essere o di Dio), e possiede questa forma solo dopo aver contattato il reale che ha quella data forma, giacché la verità del conoscere consiste precisamente nel fatto che la forma che si trova nel pensiero corrisponde alla forma di quella realtà che la forma nel pensiero intende rappresentare.

21. Indubbiamente il nostro pensiero, fin dal suo primo sorgere ed agire, tende verso Dio come a suo fine ultime e sommo bene; non però nel senso di Blondel e degli ontologisti, non cioè nel senso che il suo primo atto, prima ancora d'aver contattato qualunque cosa sensibile, compari, sia pur incettivamente, una visione della verità totale ed assoluta, come il pensiero non passi dalla potenza all'atto ma sia costitutivamente in atto di vedere la verità totale, ma nel senso che Dio stesso, senza che all'inizio il pensante lo sappia, muove il pensiero verso di Lui, salvo poi ad abbandonarlo a se stesso, nel caso che il pensiero, avendo preso coscienza di questo suo naturale orientamento a Dio verità assoluta, non preferisca cercare l'assoluto nel relativo e tradire quindi la sua naturale inclinazione verso Dio.

22. Secondo Blondel, questa originaria tensione del pensiero verso la verità totale costituirebbe un elemento integrante delle prove razionali dell'esistenza di Dio, che egli non rifiuta, ma che giudica insufficienti senza il soccorso di questo elemento dinamico-affettivo. Dice il Blondel: "Ricorrere sia alla sola dialettica razionale, sia alla sola aspirazione spirituale è, da una parte e dall'altra, misconoscere l'origine profonda

della difficoltà salutare da discernere in tutto il suo rigore. ... Comprendiamo ora con quale spirito dobbiamo concedere alle prove razionali di Dio la loro parte dimostrativa e purificante, come anche dobbiamo completarle e vivificarle tramite disposizioni che non dipendono più soltanto da una scienza puramente noetica, ma da un'intelligenza" (vivificata dalla tensione esistenziale)" della quale la pura ragione non esaurisce il contenuto e la portata" (Ibid., p. 165). E ancora: "Per la maniera con la quale il problema di Dio sorge nel nostro pensiero, è impossibile sopprimere sia l'aspetto razionale e il senso ideale, sia l'aspetto spirituale e il senso vitale di questo trascendente" (l'aspetto tendenziale-esistenziale). ... "Il movimento profondo della nostra attività ragionevole va dall'uno all'altro di questi termini oscillatori, che non bisogna isolare né far dipendere l'uno dall'altro. Lungi dal dedurre l'affermazione del Dio vivente da una previa asserzione di principi astratti, queste premesse intellettuali procedono, in un senso più profondo, dalla concezione realista d'una divina sussistenza" (Blondel si riferisce al suo "realismo" della prelibazione intuitiva ed originaria, precategoriale, della verità totale). "Simultaneamente, questa certezza implicita e concreta di un trascendente reale è sempre, in qualche grado, infinitesimamente elaborata dalle esigenze di una speculazione abbozzata" (cioè questa precomprensione implicita è sempre accompagnata da una sia pur minima elaborazione concettuale) (Ibid., p. 166).

c) Joseph Maréchal

23. Secondo il Padre Gesuita Joseph Maréchal, l'esponente più famoso ed influente della Scuola di Lovanio dei primi decenni del secolo, l'intelletto umano è aprioricamente orientato all'esperienza dell'essere universale ed indeterminato, inteso come Essere assoluto e necessario, fine ultimo del dinamismo dell'intelletto ed oggetto di una potenzialità illimitata del nostro intelletto. L'apprensione apriorica dell'Essere assoluto sarebbe, secondo il Maréchal, condizione dell'appercezione immediata dell'oggetto fenomenico, relativo alle cose sensibili, la quale appercezione sarebbe a sua volta mezzo per cogliere la realtà noumenica creata ed increata.

24. Secondo il Maréchal, infatti, la riflessione scopre, nello sviluppo degli atti dell'intelligenza, per mezzo di una vera sperimentazione interiore" (quella che poi in Rahner e Lotz diventerà l'esperienza trascendentale) la correlazione di un dinamismo fondamentale dovunque in azione e di un fine ultimo soggettivo dovunque sperato. "Ora, la coscienza di questo fine ultimo soggettivo, necessariamente voluto, comporta l'affermazione d'un fine ultimo oggettivo necessariamente esistente. A questo momento, non soltanto noi conosciamo implicitamente, ma noi leggiamo chiaramente ed esplicitamente, nelle condizioni a priori delle nostre primitive percezioni d'oggetti, la rivelazione" (of la "rivelazione originaria" di Rahner), "inizialmente latente, dell'Essere assoluto come Fine universale" (Le point de départ de la Métaphysique, Lovanio-Parigi 1926, p. 347).

25. "Se la relazione dei dati al Fine ultimo dell'intelligenza è una condizione a priori intrinsecamente 'costitutiva' di ogni oggetto del nostro pensiero, la conoscenza analogica dell'Essere assoluto, come termine superiore ed ineffabile di questa relazione, entra 'implicitamente' nella nostra coscienza immediata di ogni oggetto in quanto oggetto. ... In ogni oggetto di pensiero, quale che sia, noi affermiamo implicitamente l'Essere assoluto ed esplicitamente l'essere contingente" (vedremo nella terza parte come debba essere intesa questa conoscenza "implicita" di Dio). "Al di fuori di questa doppia affermazione simultanea, non esiste per noi pensiero oggettivo possibile" (Ibid., p.425).

26. "La specificazione a priori (la forma 'naturale') costantemente soggiacente all'attività della nostra intelligenza, non può esprimersi che per mezzo dell'essere assolutamente universale ed indeterminato. Di fatti, questa specificazione a priori è quella stessa che concerne la potenza iniziale del divenire intellettuale. Ora, questa potenza iniziale ... è illimitata come potenza, vale a dire universale ed indifferente ad ogni determinazione particolare di essere" (Ibid., p.415).

27. "Ogni conoscenza oggettiva racchiude, oltre ad una rappresentazione diretta, sempre relativa ad oggetti materiali dati, una 'posizione assoluta d'essere', o, se si preferisce, un rapporto implicite dell'oggetto fenomenale all'Assoluto, unità suprema e fine ultimo. In seno ad ogni intelligenza umana, l'elemento di significato oggettivo racchiude una relazione ontologica all'Assoluto. Così noi possiamo porre in linea di principio che l'oggetto diretto della conoscenza, nell'uomo, è fenomenico (sensibile, o relativo al sensibile)" (si noti che dice: "fenomenico" e non ontologico o noumenico, per cui qui per vi sia l'influenza di Kant) "per il suo elemento di rappresentazione; noumenale" (qui Maréchal tenta di superare Kant) "per il suo significato oggettivo integrale" (in quanto, secondo Maréchal, l'affermazione dell'"oggetto fenomenico", dato di coscienza, richiede necessariamente, per essere fondata, l'affermazione del reale esterno o noumenico) (Ibid., p.442).

28. Da questi brani del Maréchal sembrano balzare in luce due punti degni di nota, oltre a quelli già segnalati al n.23: 1. l'apprensione apriorica ed immediata dell'essere come essere di coscienza ("fenomenico"); 2. la tendenza ad identificare l'essere come tale, universale ed indeterminato - quello che Tommaso chiama "ens in communi" e "ens universale" - con l'Essere assoluto e necessario, Fine ultime dell'intelletto, che è Dio. Senne, questi, errori caratteristici dell'ontologismo. E tale confusione tra l'essere comune (metafisico) e l'essere divino (teologico) appare chiara in questa definizione maréchaliana dell'oggetto della metafisica: "L'oggetto formale della metafisica è l'essere perfettamente universale, e dunque anche, poichè le proprietà logiche di universalità e di necessità sono correlative, l'essere incondizionatamente necessario in quanto essere; in una parola, l'assoluto dell'essere" (Cit. da Georges Van Riet, in Epistémologie thomiste, Levanie 1946, p.276).

29. In realtà l'oggetto della metafisica (cf le mie citate dispense) non è nè l'essere assolutamente universale nè l'essere necessario nè lo

l'essere assoluto, ma semplicemente l'ente analogo e, se vogliamo, l'ente comune ma di una universalità non univoca, bensì analogica. La considerazione dell'ente analogo conduce bensì all'affermazione dell'ente assolutamente universale e necessario (Dio), ma la prima accezione dell'ente dev'essere tenuta ben distinta dalla seconda. Da questo punto di vista ha ragione Heidegger, quando dice che l'essere non è Dio: Dio non è l'essere in quanto essere, la ratio communis essendi, ma è lo stesso Essere sussistente, l'ipsum Esse. Dio certo è essere; ma l'essere come tale non è necessariamente Dio: Dio è l'essere sommo e perfettissimo.

30. Così parimenti non si deve confondere la necessità logica con la necessità teologica. La prima è il non-poter-non-esser-tale dell'essenza pensata; la seconda è il non-poter-non-esser-tale dell'ente assoluto e divino. La necessità logica ha indubbiamente il suo ultimo fondamento ontologico nella stessa necessità dell'essere divino; come pure essa è indispensabile per giungere alla conoscenza della necessità teologica. Ma occorre guardarsi bene dall'omologare questi due tipi di necessità, dato che la prima appartiene al nostro pensiero finito, mentre la seconda appartiene all'essere infinito. E non basta la necessità del nostro pensare per poter fondatamente affermare l'esistenza reale dell'essere assolutamente necessario. E' questo il vizio dell'argomento anselmiano, che ricompare nel pensiero degli ontologisti, i quali, come l'argomento ontologico, hanno la tendenza di ricavare il reale dall'ideale anziché, come si deve, ricavare l'ideale dal reale. Non basta l'ideale per affermare il reale, ma è il reale che ci autorizza ad affermare il reale, sia pur per mezzo dell'idea.

d) Martin Heidegger

31. Heidegger si considera riscopritore dell'essere dopo duemilacinquecento anni di obnubilamento, cioè dall'epoca di Parmenide. C'è qualcosa di vero nella tesi heideggeriana, senonché però occorre anche dire, come è stato ormai osservato da più parti, che Heidegger trascura completamente ed inespugnabilmente (ignoranza? precconcetto? volontà deliberata?) l'importantissima dottrina tomista dell'essere, anche se poi non sempre la scuola tomista è stata, nel corso dei secoli, pienamente fedele all'insegnamento del Maestro. Ma io farei notare che nell'analisi heideggeriana c'è anche un'altra grave lacuna: egli cioè la tematica e problematica dell'ontologismo. E' vero che la proposta ontologica degli ontologisti è inficiata dall'idealismo, al quale Heidegger si oppone nettamente. Ma potremmo anche domandarci quanto Heidegger sia riuscito a recuperare l'essere reale o non sia rimasto in qualche modo anche lui legato alla concezione idealistica dell'essere, molto probabilmente attraverso Hegel. E la mia convinzione è che l'ontologia heideggeriana ha strette affinità con l'ontologismo, anche se pare non si debba parlare di influssi diretti e coscienti. E' quelle che intendo dimostrare con le seguenti citazioni del pensiero heideggeriano.

32. Le affinità di Heidegger con l'ontologismo sono date dai seguenti punti: 1. la tematica dell'essere è al centro della speculazione, con la dif

ferenza però che mentre gli ontologisti legano strettamente l'essere a Dio, considerando l'essere divino come un'esplicitazione dell'idea dell'essere, per Heidegger l'apprensione profonda dell'essere non avviene né per mezzo di un concetto né per mezzo di un'idea, ma in modo diretto e sperimentale. Inoltre Heidegger, a parole, tiene molto a distinguere per non dir a separare l'essere da Dio, anche se non esclude che l'essere, che sfocia nel "sauro", possa preparare l'avvento della divinità. Di fatto, però, come ha fatto notare il Padre Marie-Dominique Philippe (of Une philosophie de l'être est-elle possible? Ed. Téqui, Paris, 1975, vol. IV, p. 53), Heidegger assegna all'Essere degli attributi divini ("mistero", "indicibile", "tesoro nascosto", "Tutto", "uno", "unico", "semplice", "profondità abissale", ecc.). E del resto si sa come Heidegger legni il destino dell'uomo a quello dell'essere: ora cos'è che può dar senso al destino dell'uomo se non Dio? Dichiarò l'essere l'unica cosa che bisogna pensare: come non ricordare l'unum necessarium del Vangelo? Considera il rapporto con l'essere come il fondamento dell'autenticità della vita umana: ora cos'è che può dar senso alla vita umana se non Dio? Con tutto questo, bisogna certo riconoscere che la dottrina heideggeriana dell'essere presenta anche altri aspetti, che invece possono dar luogo ad interpretazioni agnostiche, per non dire addirittura ateistiche o nichilistiche. L'essere, in Heidegger, si presenta a volte come semplice dato fenomenologico, a volte sembra solo relativo all'uomo, a volte sembra esaurirsi nel tempo, a volte pare addirittura svanire nel nulla. Bisogna dire che negli ontologisti non esistono queste ambiguità e queste oscillazioni.

33. 2. Come negli ontologisti così in Heidegger l'apprensione dell'essere è un sapere originario, apriorico, precedente la conoscenza delle cose sensibili e condizione di possibilità di tale conoscenza. Si tratta allora in Heidegger di una "precomprensione" (Vorverständnis) dell'essere; essa è pure "trascendenza" (Transcendenz) oltre il finito verso l'"orizzonte" (Horizont) dell'essere; questa "trascendenza" non è intesa da Heidegger come proprietà statica di un Trascendente, ma come un "esser-già-oltre" l'empirico e un "tender-oltre" il medesimo empirico: corrisponde all'"elevazione" (Erhebung) hegeliana. A questa precomprensione dell'essere, apriorica ed atemata, fa seguito l'"interpretazione" (Auslegung, Darstellung) concettuale dell'essere come dato empirico. La prima è conoscenza "ontologica"; la seconda, conoscenza "ontica". La precomprensione è chiamata da Heidegger anche con altre espressioni, come "intuizione", "intelletto puro", "conoscenza previa", "orientamento previo", ecc.

34. Alcuni brani da "Kant et le problème de la Métaphysique", Ed. Gallimard, Paris 1953: "La conoscenza dell'ente non è possibile che sulla base di una conoscenza previa della struttura ontologica (Seinsverfassung) dell'ente, conoscenza indipendente dall'esperienza. Ma d'altra parte la conoscenza finita ... è essenzialmente un'intuizione recettiva e determinante dell'ente. Se la conoscenza finita dell'ente è possibile, essa dovrà fondarsi su di una conoscenza dell'essere previa ad ogni atto ricettivo. La conoscenza finita dell'ente reclama dunque, per essere possibile, un conoscere non ricettivo (apparentemente non finito), una sorta di 'intuizione creatrice'" (p. 98).

35. "Un essere (Wesen) finito conoscente" (l'uomo) "non è capace di rap-  
portarsi ad un ente che egli stesso non è e che neppure ha creato, se  
non in quanto questo ente, già presente, può di per sé offrirsi ad essere  
incontrato. Ma perché questo possa essere incontrato per quell'ente che  
è, deve previamente esser stato 'ricosciuto' come ente, vale a dire nel  
la sua struttura di essere (Seinsverfassung). Ciò implica che la conoscen-  
za ontologica, qui, all'occorrenza, è sempre preontologica, condizioni la  
possibilità per un essere (Wesen) finito, di oggettivarsi (Entgegenstehen),  
in generale, qualche ente" (p.129).

36. "L'ente non è accessibile ad un essere finito" (l'uomo) "che sul  
fondamento di un'oggettivazione previa che si orienti ad essere oggetti-  
vata. Per mezzo di essa ogni ente suscettibile d'essere incontrato si in-  
serisce in partenza nell'orizzonte unificatore che forma la condizione  
di ogni complesso coerente possibile. Questa unità, che unifica a prio-  
ri, deve preparare l'incontro con l'ente" (p.135).

37. "Se l'orizzonte d'oggettivazione deve assolvere alla sua funzio-  
ne, questa forma d'offerta ha bisogno di una certa percepibilità (Vernehm-  
barkeit). Noi diciamo percepibile ciò che è suscettibile d'essere immedia-  
tamente ricevuto dall'intuizione. L'orizzonte dovrà dunque, in quanto è  
un'offerta percepibile, presentarsi di primo acchito e costantemente co-  
me una veduta pura. Ne segue che l'obiettivazione dell'intelletto fini-  
to deve offrire ogni obbiettività in maniera intuitiva, vale a dire che  
l'intelletto deve fondarsi su di una intuizione pura" (la precomprensio-  
ne), "che lo sostiene e lo guida" (p.148).

cf.  
il "pensio"  
no "puro" d  
San Ego

38. "Perché un oggetto si possa dare, bisogna che, di primo acchito,  
sia intervenuto un orientamento verso quell'oggetto" (la precomprensio-  
ne), "che sarà suscettibile d'essere accettato". Quest'orientamento pre-  
vio si compie, come lo mostrava la deduzione trascendentale e lo spiega  
va lo schematismo trascendentale" (qui Heidegger spiega il pensiero Kant-  
iano, che egli accoglie), "nella sintesi ontologica. Quest'atto d'orienta-  
mento verso ... è la condizione della possibilità dell'esperienza" (p.175).

39. "Ciò che è rappresentato nei fenomeni non si manifesta che nel e  
per un atto di orientamento ricettivo" (la precomprensione o "apertura":  
Oeffnung). "Ma l'orientamento ricettivo deve, a sua volta, avere un ogget-  
to". Esso deve, infatti, darsi previamente ciò che in generale possiede il  
carattere d'un oggetto. Esso forma così l'orizzonte che permetterà l'in-  
contro con un ente autonomo. ~~per~~ termine (Woraufzu) dell'orientamento pre-  
vio non può dunque più essere intuibile da noi sotto forma di un'intuizio-  
ne empirica. Ciò non esclude, ma al contrario include la necessità della  
sua percepibilità immediata in un'intuizione pura" (la precomprensione).  
"Questo termine dell'orientamento previo può dunque "esser chiamato lo  
oggetto non empirico-X" (p.178-179).

40. "La questione dell'essere, come questione della possibilità del con-  
cetto dell'essere, sorge dalla comprensione preconcettuale dell'essere.  
Così la questione della possibilità del concetto dell'essere si trova,  
ancora una volta, rimandata d'un grado e trasformata in questione sul-  
l'essenza della comprensione dell'essere in generale" (p.283).

41. Brani da "Dell'essenza del fondamento" (Ed. Bocca, Milano 1952): "Se si è tentati di designare la verità prepredicativa (precomprensione) "come intuizione, ciò avviene perchè la verità ontica, assunta come autentica verità, è stata intesa come verità del giudizio, cioè come 'connessione rappresentativa'. La pura rappresentazione, libera da ogni connessione, sembra allora qualcosa di più semplice ed originario. Certamente essa ha una funzione di primo piano nella costituzione in oggetto presente dell'ente, che tuttavia essa presuppone necessariamente come già rivelato" (p. 20).

42. "La comprensione dell'essere che ogni comportamento verso l'ente presuppone come illuminatrice e direttrice (logos nel significato più ampio), non è né l'intellectio dell'essere in quanto tale" (cf Rosmini), "né un'elaborazione concettuale del cognito" (cf Tommaso) (logos nel suo significato più stretto, cioè concetto 'ontologico'). A questa comprensione non ancora concettuale (precomprensione) "dell'essere noi diamo il nome di comprensione preontologica o ontologica in senso lato" (p. 21).

43. "L'esplicita comprensione concettuale dell'essere presuppone una elaborazione del processo comprensivo e la costituzione a tema ed a problema di quell'essere che la comprensione preontologica (precomprensione) "si limitava a comprendere, proiettare e scoprire in modo indeterminato ed approssimativo. Fra la comprensione preontologica e l'esplicita problematizzazione concettuale dell'essere stesso si intercalano diversi gradi" (p. 22).

44. Per quanto concerne la concezione heideggeriana della trascendenza, possono valere questi due passi: Heidegger ritiene che "per mezzo di quest'orientamento originale" (cioè la precomprensione), "l'essere finito si propone un ambito di apertura, all'interno del quale qualcosa potrà 'corrispondere'. Tenersi in anticipo in un tal ambito di apertura, formar lo originariamente, non è nient'altro che la trascendenza, la quale contrassegna ogni comportamento finito nei riguardi dell'ente. Se la possibilità della conoscenza ontologica si fonda nella sintesi pura" (la precomprensione) "e se la conoscenza ontologica rende possibile l'atto che consente l'oggettivarsi, ... la sintesi pura dovrà manifestarsi come ciò che organizza e sostiene la totalità unificata della struttura essenziale ed intrinseca della trascendenza" (Kant et le problème de la Métaphysique, pp. 129-130).

45. La trascendenza, per Heidegger, "consiste in ciò, che l'atto che, orientandosi" (precomprensione), "lascia sorgere l'oggetto, ferma, come tale, l'orizzonte dell'oggettività in generale. L'uscita-verse, ... che, nella conoscenza finita, è di primo acchito e ad ogni momento necessaria, si realizza nel medesimo tempo e costantemente come un atto di es-porsi-a ... (ekstasis). Ma questa es-pesizione essenziale, nella sua posizione, ferma e si propone un orizzonte. La trascendenza è in sé estatica e possessiva di orizzonte" (Ibid., p. 176). La trascendenza è un atto per mezzo del quale il finito (l'uomo) esce da se stesso (estasi) fine a raggiungere il proprio orizzonte, che così è l'orizzonte della trascendenza, aprendosi nel tempo all'essere, che pertanto viene accolto nell'ambito di questo orizzonte. Ma così vediamo come per Heidegger la trascendenza sembra essere un atto

dell'uomo, il quale, certo, mediante l'"estasi", si es-pone, ossia pone sè fuori e al di là di sè: ma quest'azione scaturisce pur sempre dall'uomo; per cui non pare che in Heidegger la trascendenza possa accostarsi alla trascendenza cristiana (come forse vorrebbe Rahner), inquantochè l'uomo alla fin fine non viene trasceso - come sarebbe nel concetto vero della trascendenza cristiana -. Perchè infatti ciò possa avvenire, occorre una forza superiore a quella dell'uomo - la grazia divina -, giacchè è evidente che l'uomo, con le sue sole forze, non può portarsi ad un livello di esistenza - la vita cristiana - che è al di là di tali forze; e per quanto l'atto umano sia "estatico", in quanto atto umano, esso resterà sempre nei limiti dell'umano.

46. Alla precomprensione dell'essere fa seguire, secondo Heidegger, la "interpretazione", mediante la quale la precedente esperienza atematica dell'essere viene esplicitata e concettualizzata: "L'interpretazione - dice Heidegger (Essere e tempo, Ed. Longanesi, Milano 1990, pp. 189-190) - si fonda esistenzialmente nella comprensione" (precomprensione). ... "L'articolazione del compreso, quale ha luogo nel corso dell'approccio che comprende l'ente nella forma dell'"in quanto qualcosa", precede ogni asserzione tematica sopra l'ente stesso. ... Il compreso, mantenuto nella pre-disponibilità e preso di mira "nella pre-visione", è elaborato concettualmente ad opera dell'interpretazione. ... L'interpretazione di qualcosa in quanto qualcosa è fondata essenzialmente nella pre-disponibilità, nella pre-visione e nella pre-cognizione".

e) Michele Federico Sciacca

47. Per Sciacca "l'idea dell'essere ... non è 'concetto' ma 'idea' e, come tale, genitrice di tutti i concetti; non è dedotta, ma intuita; non è la ragione, ma il lume della ragione; non è indotta per astrazione, perchè ogni astrazione la presuppone e perchè non è inducibile dall'esperienza sensibile. Per conto nostro, diciamo che l'essere come Idea è l'oggetto primo dell'intelligenza e costituisce il sapere intuitivo, fondamento di ogni sapere razionale" (Interiorità oggettiva, op. cit., p. 32).

48. Come per gli ontologisti, non l'essere reale, ma l'idea dell'essere è l'oggetto primo dell'intelligenza, cosicchè questo contenuto non è ricavato dall'esperienza dell'essere reale, ma è apriorico e precede tutti i contenuti empirici: è l'idea "genitrice di tutti i concetti": appare dunque come un'idea dall'infinita ricchezza, tale da contenere virtualmente ogni possibile perfezione che verrà poi esplicitata dal moltiplicarsi dei concetti: come non pensare ad una sia pur implicita idea di Dio stesso?

49. Anche in Sciacca, come nel Rousselot e come negli ontologisti, l'intelligenza è la facoltà del divino: essa intuisce naturalmente l'Idea assoluta, anche se, come precisa Sciacca, non si può dire che intuisca l'Essere assoluto, ma anche con questa attenuazione le pretese dell'intelligenza umana, nel pensiero di Sciacca, appaiono decisamente eccessive. Dice il filosofo: "L'intelligenza è intuitive dell'essere come Idea, della veri"

tà prima. Ora non vi è niente, nessun contenuto del mondo umano e naturale, che possa adeguare l'Idea e l'oggetto dell'intelligenza. ... L'Idea è naturalmente e storicamente inadeguabile. Perciò l'intelligenza è trascendenza e trascendenza teistica" (in quanto trascende se stessa per intuire l'Idea divina o l'Idea di Dio). "Essa intuisce una verità che, per la sua infinitezza ed inadegusibilità, la spinge ad oltrepassarsi. ... E' la presenza sempre presente dell'Essere, che, presente come Idea, è assente come esistenza; e perciò la sua presenza è intrinsecamente trascendenza. Intuire l'essere come Idea non è intuire l'Essere, nè conoscerlo nella sua essenza" (Op. Cit., pp. 38-39).

50. Possiamo notare come il concetto di trascendenza in Sciacca sia simile a quello di Heidegger; ed anche se Reusselot e Marschal non parlano di trascendenza in questo senso, tuttavia se ne trova anche in essi il concetto: in tutti i casi infatti, e questa è pure dottrina degli ontologisti, l'intelletto umano si trova originariamente e naturalmente in un rapporto diretto con Dio, in modo tale che il suo dinamismo tende direttamente a Dio in forza dell'orientamento costitutivo della sua stessa natura: non si tratta della pura e semplice tendenza naturale dello intelletto al suo fine ultimo, cosa circa la quale non si può aver nulla da eccepire; ma si pretende che l'intelletto possieda in modo originario ed intuitivo, senza passare dall'esperienza delle cose visibili, una nozione dell'essere assoluto, anche se poi si cerca di moderare questa pretesa col precisare che non si tratta di una vera e propria intuizione dello essere e dell'essenza di Dio.

51. In Sciacca, come in Rahner, l'uomo stesso è definito dal suo rapporto con Dio: non ci si accontenta di considerare questo rapporto come una possibilità dell'uomo e come fine dell'agire umano, ma si pretende di considerarlo come un costitutivo intrinseco della stessa natura umana. Dice Sciacca: "L'uomo, per sua struttura ontologica primitiva, è incontro di finite ed infinite e perciò sforzo perenne (costante dinamismo) di adeguazione di sé all'essere, di cui partecipa per la presenza di esso come oggetto della sua intelligenza. ... La sintesi primaria ontologica" (quella appunto di finito-infinite) "è ogni ente pensante, unità originaria e primaria di finito e d'infinite e perciò inadeguabile da ogni sintesi ulteriore" (Ibid., p. 34).

52. Così per Sciacca il problema dell'esistenza di Dio non è affare della ragione, chiusa nell'empirico e nel limitato, ma è affare dell'"intelligenza", la cui potenza, per Sciacca, fin dal suo primo sorgere, prima ancora che si sia esercitata nell'umile commercio con le cose materiali, parte come un razzo, attraverso i cieli senza toccarli e giunge a Dio: "Di Dio non c'è concetto - dice Sciacca (Ibid., p. 39) -. Peste come concetto possibile, è evidente che non è possibile la dimostrazione della sua esistenza, perchè il concetto richiede un contenuto proveniente dall'esperienza; perciò Dio come concetto possibile è il concetto impossibile. ... Il problema dell'esistenza di Dio, estraneo ed estrinseco alla ragione nella sua pura discorsività, è intimo ed intrinseco all'intelligenza, in quanto, data l'intelligenza, è contraddittorio negare Dio; e, solo attra-

verso l'intelligenza, si fa intrinseco anche alla ragione che, dalla presenza della verità, ne argomenta l'esistenza".

f) Gustave Bontadini

53. Gustave Bontadini si definisce "filosofe neoclassiche", intendendo con questa espressione la posizione che a suo giudizio concilia la neoscolastica con l'idealismo prendendo il buono di entrambi. L'intenzione è valida, ma mi pare che il risultato non sia del tutto positivo, giacché il Bontadini, nonostante le giuste critiche all'idealismo, finisce però per gravitare eccessivamente nella sua orbita negando la presupposizione dell'essere al pensiero e dando a questi dei poteri pressoché infiniti come facoltà dell'"intere", cioè della totalità, ed escludendo che possa esistere un essere fuori del pensiero. Questa tendenza ad esagerare il potere del pensiero umano, pur nel lodevole intento di esaltarne la dignità, accemuna ontologisti ed idealisti, anche se questi ultimi sono certo più spinti: ma mi pare che su questo punto del potere del pensiero Bontadini superi gli ontologisti per avvicinarsi, come ho detto, pericolosamente agli idealisti (in particolare penso a Gentile). (1)

54. Con queste parole Bontadini teasse le lodi dell'idealismo: "L'idealismo è l'affermazione - aut'affermazione - del pensiero come organo dell'intere" (ricordiamo la facoltà del divino di Rousselot, il dinamismo dell'intelletto in Maréchal, l'intuizione dell'Idea di Sciacca, la trascendenza di Heidegger); "più precisamente del pensiero come lo stesso intere" (qui il pensiero viene pareggiato addirittura alla totalità: il pensiero pare essere di per sé un qualcosa di divino). "L'idealismo guadagna questa posizione attraverso l'eliminazione di ogni alterità presupposta. Una volta conseguito questo risultato, non c'è più luogo a prevedere un possibile trascendimento, ossia l'instaurazione di un'alterità non presupposta, perché non ha ovviamente senso trascendere l'intere. L'idealismo è pertanto, nella sua essenza più autentica, la semplice elevazione al punto di vista dell'intere" (Conversazioni di metafisica, Ed. Vita e pensiero, Milano 1995, vol. I, p. 269).

55. Bontadini dimentica che è solo il pensiero divino che non è preceduto dall'essere, perché, in quanto pensiero creatore, è egli stesso la sorgente dell'essere: ma non così per il pensiero umano: esso comincia ad esistere dopo che molte realtà sono venute all'essere; ed in ogni caso l'essere dell'oggetto è sempre presupposto, perché è la regola della verità del pensiero umano: il monte Bianco è venuto all'esistenza molto tempo prima del venire all'esistenza del mio pensiero che lo pensa: duecento anni fa il monte Bianco esisteva, ma non esisteva ancora il mio pensiero, né quindi poteva neppure pensare al monte Bianco. Gli ontologisti sono indubbiamente degli intuizionisti, ma non arrivano all'audacia di mettere il pensiero umano all'altezza del pensiero divino, e ciò tanto più fa meraviglia nel cattolico Bontadini.

56. A Bontadini sta troppo stretta persino la trascendenza degli ontologisti, che pure è già di per sé alquanto pretenziosa. D'altra parte,

(1) Bontadini rifiuta, dell'idealismo, la tesi secondo cui l'essere dipende dal pensiero. Certamente questo non vale per il pensiero umano, ma vale per il Pensiero creatore divino!

egli è anche coerente con se stesso: è chiaro che se il pensiero umano è la stessa totalità (l'"intero", come egli si esprime), che cosa mai dovrebbe trascendere, quando già esso possiede tutto ed anzi è tutto? Ma la cosa che è precisamente da chiarire è se è proprio vero che il pensiero umano sia l'"intero". Il pensiero umano, certo, può e deve avere l'Intero divino come oggetto e fine ultimo beatificante del suo faticoso e accidentato cammino, ma esso è per se stesso finito e, come dimostra S. Tommaso, nella stessa beatitudine celeste l'intelletto non potrà che godere finitamente dell'Infinito divino.

57. La tendenza idealistica di Bontadini si rivela anche nel suo modo d'intendere il punto di partenza del sapere, che secondo lui non è dato dalla percezione delle cose sensibili, ma, cartesianamente, dal contenuto di coscienza: "La polemica contro il puro dato e il puro immediato - egli dice (Ibid., p. 271) - era la pretesa di trovare dei puri elementi oggettivi - o naturali - al di sotto e all'infuori della soggettività della coscienza" (cf la tomistica *res extra animam*). "Ma l'immediato di cui si parla all'infuori della presupposizione naturalistica" (l'essere presupposto al pensiero - il realismo) "così come all'infuori della opposta e pur conseguente enfasi idealistica, non è questo residuo, che si vorrebbe ottenere, e non si ottiene mai, con la eliminazione della soggettività della coscienza. Esso" (cioè l'immediato, l'oggetto primo del sapere) "è nella stessa coscienza. E precisamente si qualifica come la realtà presente" (non è la realtà extramentale del realismo, ma "realtà" di coscienza), "in rapporto al trascendimento verso una realtà che, come tale, è assente e desiderata. L'immediato è pertanto la realtà che viene affermata in virtù della sua presenza: la realtà di cui si ha esperienza" (non vale quindi in sé ma solo in quanto esperita). "Questa concezione dell'esperienza come presenza" (l'essere come essere-presente: cf Heidegger) "succede alla concezione dell'esperienza come recettività (propria del gnoselogismo naturalistico" (e realistico)) ed a quella dell'esperienza come costruttività e, addirittura, creatività (propria del gnoselogismo idealistico). Come si vede, il Bontadini vorrebbe fermarsi all'idealismo cartesiano rifiutando quello hegeliano, senza rendersi conto che questo non è altro che l'estrema conseguenza delle premesse poste da quello.

58. Con una simile concezione del punto di partenza del sapere, si capisce come Bontadini, anche se parla di "metafisica dell'essere", abbia in sostanza una concezione idealistica della metafisica. Dice egli infatti: "La metafisica dell'essere, in quanto coincide con una metafisica dell'esperienza" (s'intende l'esperienza interiore, non quella sensibile) "si presenta ora, dopo la lezione idealistica, come criticamente impostata: ossia come tale che intende nuclearsi dentro la struttura originaria, ossia dentro l'atto del pensiero" (quindi l'oggetto della metafisica non è l'essere reale ma l'essere ideale, come per gli entelogisti). "Il trascendimento cui essa mira riguarda, formalmente ed inizialmente, soltanto l'Unità dell'Esperienza" (si tratta cioè di trascendere solo l'esperienza, non il pensiero, giacché, come si è visto, essendo il pensiero "l'organo dell'intero", l'in

tero non può essere trasceso)(Ibid.,p.274).

59. Nonostante questa tendenza idealistica, appare chiaro nel Bontadini l'intento di evitare le estreme conseguenze, che apparirebbero apertamente antiorientiste ed irragionevoli; per cui egli tiene a distinguere l'intero come semplice pensato o il pensiero dell'intero, dall'intero inteso come totalità reale: "Occorre non confondere - egli dice (Ibid., p.269) - l'Intero con la Totalità del reale. L'Intero è l'ambito" (l'orizzonte, si direbbe con linguaggio heideggeriano e rahneriano), "entro cui si indaga intorno alla totalità del reale, in cui si pone l'idea di questa totalità ed il relativo problema. ... Altre espressioni che possono dare il concetto dell'intero: implesso originario, struttura originaria, orizzonte circosferente, ordine teoretico" (cf l'essere ideale di Rosmini o l'esperienza trascendentale di Rahner e Lotz). Questa moderazione del Bontadini nell'evitare le estreme conseguenze dell'idealismo certo non lo porta su posizioni chiaramente realiste, e invece lo avvicina singolarmente alle posizioni ontologistiche: anche l'ontologismo ammette volentieri una metafisica dell'essere, intendendo però questo essere come essere di coscienza o essere ideale come criterio dell'essere reale.

g) Bernard Lonergan

60. Il gesuita americano Lonergan parla dell'idea dell'essere come "intelligibile primario" e come oggetto di un "atto illimitato di intendere". Si può subito notare qui un'espressione imprudentemente enfatica come quella di Bontadini a proposito del pensiero "organo dell'intero" e addirittura identificato all'intero. In realtà qui entrambi i pensatori non vanno presi alla lettera, perchè se Bontadini, come si è visto, intende solo riferirsi alla possibilità del pensiero umano di pensare il tutto e l'infinito (il che è verissimo), Lonergan, dal canto suo, intende riferirsi all'insaziabile sete di sapere propria dello spirito umano, ed al fatto che quindi il problematizzare umano non ha limiti, ma sempre, conosciuta una verità, desidera conoscerne un'altra. Tuttavia bisogna dire che queste maniere di esprimersi sono indicative di una tendenza immoderata che si riscontra anche negli ontologisti, vale a dire, come ho già notato, un'esagerata esaltazione del potere del pensiero umano in riferimento alla conoscenza dell'essere e di Dio. Si comprende come a questa retorica spiritualistica abbiano potuto rispondere, nel nostro secolo, molte correnti che invece mettono in risalto la finitezza, la fragilità e la relatività del pensiero umano soprattutto in relazione ai massimi problemi come quello di Dio: pensiamo alle correnti positiviste, empiriste, storiciste, materialiste, fenomeniste, quelle proprie dell'esistenzialismo ateo ed un certo aspetto dello stesso pensiero heideggeriano (l'essere-per-la-morte, la finitezza dell'essere, l'essere come temporalità, l'essere come apparire), al quale si ispira l'attuale cosiddetto "pensiero debole" di Eco e di Vattimo.

61. "L'idea dell'essere - dice Lonergan (Intelligenza, Studio sulla comprensione dell'esperienza, Ed. Paoline 1961, p.694) - è stata definita

*passione  
della*

come contenuto di un atto illimitato di intendere e in questo contenuto è stata stabilita una distinzione tra una componente primaria e una componente secondaria. Naturalmente ci si chiede che cosa sia la componente primaria e si risponderà che essa s'identifica con l'atto illimitato. Ne seguirà che come la componente primaria consiste nell'intendere sé" (cf Cartesio e Fichte)"da parte dell'atto illimitato, così la componente secondaria consiste nell'intendere qualunque altra cosa da parte dell'atto illimitato, poichè intende se stesso".

62. "L'intelligibile primario è per identità l'atto illimitato di intendere. È intelligibile nel senso più profondo, in quanto è un intelligibile che s'identifica con l'intelligenza in atto. È un intelligibile unico, perchè s'identifica con l'atto unico di intendere illimitato. D'altra parte, gli intelligibili secondari sono quel che è altresì inteso, in quanto l'atto illimitato intende se stesso. Sono intelligibili nel senso ordinario perchè sono intesi, ma non sono intelligibili nel senso più profondo, perchè l'atto illimitato è un intendere molti intelligibili e solo l'intelligibile primario, unico, s'identifica con l'atto illimitato" (Ibid., p. 696).

63. "Se un atto di intendere è illimitato, intende l'intendere; intende non soltanto gli atti ristretti" (intelligibili secondari), "ma anche l'atto illimitato; intendendo l'atto illimitato, deve intendere il suo contenuto, altrimenti l'intendimento dell'atto illimitato sarebbe limitato; ma il contenuto dell'atto illimitato è l'idea dell'essere e, quindi, se l'atto illimitato intende se stesso, intende ogni altra cosa" (Ibid., p. 695).

64. L'oggetto primario dell'intelletto umano, dunque, per Lonergan, è l'idea dell'essere come atto illimitato di intendere. Infatti, per Lonergan come per Cartesio, l'intelligenza umana parte con un atto di coscienza, ossia intendendo se stessa. Ma l'atto dell'intelligenza, per Lonergan, è atto illimitato d'intendere. E allora si comprende bene, dal punto di vista di Lonergan, come l'oggetto primario dell'intelletto, che parte intendendo se stesso, sia un atto illimitato d'intendere. E questa idea dell'essere, atto illimitato d'intendere, come non ricorderà lo stesso pensiero divino? E di più: lo stesso atto illimitato dell'intelligenza, come non ricorderà anch'esso, nonostante le precauzioni e precisazioni di Lonergan, lo stesso pensiero divino? Non viene forse in mente la nòsis noúaeos di Aristotele? o l'Io assoluto di Fichte o l'Io trascendentale di Gentile?

65. Indubbiamente, come Rosmini e tutti gli ontologisti, Lonergan si premura di precisare che questa idea originaria dell'essere come inteso assolutamente, contenente virtualmente l'idea di tutte le cose, è sì l'idea di Dio, ma ciò non vuol dire che l'intelligenza umana goda di una visione originaria dell'essere divino. L'esistenza di Dio, secondo Lonergan, dev'essere dimostrata. Ma per lui, come per S. Anselmo e tutti gli ontologisti, sarà sufficiente esplicitare l'orientamento ontologico contenuto nella stessa idea, per poter affermare l'esistenza di Dio: non occorre partire dalle cose sensibili, dagli intelligibili "secondari": è sufficiente riflettere sul significato dell'idea per sapere che essa ha un fondamento

oggettivo.

66. Tuttavia il procedimento dell'argomento ontologico di Lonergan è più complesso di quello di S. Anselmo. Esso comprende tre tempi: 1. Passaggio dalla nozione dell'essere alla nozione di Dio; 2. Questo passaggio implica una finitizzazione dell'atto originario illimitato dell'intendere, che ha per oggetto l'essere. La nozione di Dio viene ad essere una precisazione concettuale secondaria dell'essere originario, e pertanto essa è oggetto di un atto d'intendere secondario e limitato. A questo punto allora si pone il problema se alla nozione di Dio corrisponda qualcosa di reale. 3. A questo punto si tratta di tornare indietro all'idea dell'essere, la quale, nella sua illimitatezza, suppone l'esistenza della realtà infinita. Ma la nozione di Dio richiede appunto che Dio sia infinito. E dunque allora Dio esiste.

67. Primo tempo: passaggio dall'idea dell'essere all'idea di Dio: "La idea di essere sarebbe il contenuto di un atto illimitato d'intendere" (Lonergan parla al condizionale perchè qui si stabilisce solo la nozione di Dio, la cui esistenza a questo punto è solo ipotetica), "che primariamente intende se stesso e conseguentemente intende ogni altra intelligibilità. Ora, come risulterà chiaramente, il nostro concetto di un atto illimitato di intendere ha un numero di implicazioni" (sono gli attributi divini, che Lonergan pretende di ricavare dalla semplice nozione di Dio prima ancora d'averne dimostrato l'esistenza: un po' come Rosmini fa con il suo essere ideale) e, se fossero elaborate, sarebbe manifesto che è una e medesima cosa intendere che cosa è l'essere e intendere che cosa è Dio" (la nozione di Dio si ricava per semplice esplicitazione della nozione originaria ed immediata dell'essere: tesi tipicamente ontologista) (Op. cit., p. 705).

68. Secondo tempo: concepire la nozione di Dio implica l'emissione di un atto "ristretto", ossia secondario e limitato: a questo punto come possiamo affermare l'esistenza di Dio come essere infinito, se lo atto col quale lo concepiamo è finito? Dice Lonergan: "Quando noi intendiamo che cosa è Dio, la nostra intelligenza non è un atto illimitato di intendere, ma un intendere ristretto che compie un' extrapolazione da sé a un atto illimitato e, ponendo sempre ulteriori questioni, giunge a una lista di attributi dell'atto illimitato. Quel che dunque è colto non è l'atto illimitato, ma l'extrapolazione che procede dalle proprietà di un atto ristretto alle proprietà di un atto illimitato. Compiuta l'extrapolazione, resta l'ulteriore questione se l'atto illimitato sia un oggetto di pensiero o una realtà" (Ibid., p. 717).

69. E' curiosa questa idea di Lonergan secondo cui concepire Dio dovrebbe comportare un atto intellettuale più ristretto rispetto al concepire l'essere, come se Dio fosse una "specie" del "genere" essere: il che dimostra come Lonergan riduca la determinazione della nozione di Dio ad una questione di logica, dimenticando che invece si tratta di una problema squisitamente metafisico, che quindi ha relazione non col concetto dell'essere univoco proprio della logica, ma con concetti analogici proprio della metafisica, anche se poi è di pertinenza della logica la determina

sione delle statuto proprie dei concetti analogici. Egli non si rende neppure conto del fatto che gli stessi attributi divini non costituiscono una restrizione ma al contrario un'intensificazione e un perfezionamento della ratio essendi, per i quali l'atto del nostro intendere non si restringe, ma al contrario si eleva e si perfeziona. Intendere Dio non è meno, ma è più che intendere l'essere, perchè Dio è la causa dell'essere.

70. Lonergan non si rende conto neppure del fatto che l'attribuzione delle proprietà della natura divina presuppone e non precede la dimostrazione dell'esistenza di Dio, perchè io non posso sapere in anticipo quali sono le proprietà di un oggetto del quale ignoro l'esistenza, anche se prima di dimostrarla posso averne una qualche cognizione generica - la cosiddetta "definizione nominale". In tal modo Lonergan, in questo secondo tempo - egli stesso se ne rende conto - si trova ancora sul piano semplicemente logico, per cui resta ancora aperto il problema se all'idea di Dio corrisponde una realtà.

71. Il terzo tempo è la conclusione del ragionamento. Qui, come si è detto, Lonergan torna indietro e, svelando chiaramente la leva fondamentale mente anselmiana del suo procedere, fà riferimento all'infinita dello essere concepite dall'autocoscienza immediata di stampo cartesianesimo.

72. Dice Lonergan: "Se il reale è compiutamente intellegibile, allora esiste l'intellegibilità completa. Se esiste l'intellegibilità completa, esiste l'idea dell'essere. Se l'idea dell'essere esiste, Dio esiste. Se quindi il reale è completamente intellegibile, Dio esiste" (Ibid., p. 720). E spiega così la maggiore del ragionamento: "Se l'idea dell'essere esiste, Dio esiste. Se infatti l'idea dell'essere esiste, esiste almeno la sua componente primaria. Ma si è mostrato che la sua componente primaria possiede tutti gli attributi di Dio. Se quindi esiste l'idea dell'essere, esiste Dio" (Ibid., p. 721). Lonergan dice di respingere l'argomento anselmiano, e ce si pure Rosmini; ma in pratica lo segue. E come Anselmo aveva ricavato l'esistenza di Dio dall'id quo nihil maius cogitari potest, così Rosmini ricavava l'esistenza di Dio dal suo essere ideale, e Lonergan dal suo essere di coscienza come atto illimitato d'intendere.

73. Dice Lonergan: "Il nostro argomento è l'intendere nella sua genesi. Esso sorge dalla coscienza intelligente e razionale, ma prima di sorgere è anticipato e tale anticipazione è il fondamento spontaneo che, riflessivamente enucleato, diventa i metodi della scienza e la struttura euristica integrale usata nella metafisica dell'essere proporzionato. Ma la anticipazione fondamentale è il distaccato, disinteressato e illimitato desiderio di intendere correttamente. L'assunto fondamentale è che il reale coincide con l'intellegibilità fondata per essere conosciuta mediante un corretto intendere. L'enucleazione riflessiva fondamentale di ogni anticipazione e assunto intelligente e razionale è concepire l'idea di essere e, quindi, affermare la realtà di Dio" (Ibid., pp. 731-732).

74. Come in Blondel e Maréchal, anche il dinamismo dell'intelletto concorre alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma, trattandosi di un atto che ha per oggetto un reale che si risolve nell'intellegibile, manca di quella vera fondatezza che suppone, nell'intelletto, l'applicazione del prin

cipio di causalità a partire dall'esperienza sensibile, e che non può quindi esaurirsi nell'esplicitazione di una fittizia originaria idea dell'essere, che non corrisponde affatto al vero svolgersi della conoscenza umana.

h) Karl Rahner

75. Veniamo al pensatore che fra tutti questi che sto presentando è quello che ha esercitato ed esercita il maggior influsso nel mondo cattolico, mentre Heidegger è il più importante dal punto di vista della storia del pensiero in generale. Il pensatore gesuita di recente scomparso è molto più spinto degli ontologisti e di Rosmini, poiché si ispira addirittura ad Hegel con la sua famosa identità di essere e pensiero, per cui la cosa veramente sorprendente è come egli, in cinquant'anni di attività, sia riuscito ad evitare le condanne ecclesiastiche, quando egli espone le sue vedute idealistiche, alle quali è rimasto sempre fedele, fin dal 1939. Il fenomeno Rahner si spiega probabilmente con un concorso di cause, quali l'indubbia genialità dell'autore, la sua prodigiosa capacità di lavoro, la potenti protezioni ricevute, la scarsa vigilanza dell'episcopato, la situazione attuale di crisi dottrinale all'interno della Chiesa, soprattutto degli anni del postconcilio, della quale egli ha saputo abilmente approfittare: tutto si può riassumere in quattro punti: genialità, scaltrezza, formidabile capacità di lavoro, circostanze favorevoli. Ma il problema Rahner tuttora sussiste e, se non si sgonfia da solo - cosa non impossibile ma improbabile -, bisognerà bene che la Chiesa, o per mezzo del Magistero o per mezzo dei teologi o con qualunque altro mezzo naturale e soprannaturale, giunga a risolverlo, se è vero come è vero che essa ha ricevuto dal suo divino Fondatore la promessa di riuscire a mantener pura la dottrina che le ha affidate fino alla fine dei secoli.

76. In Rahner non solo vi sono gli errori dell'ontologismo, ma spinti fino all'estremo limite dell'esistenzialismo anticconcettualista e storicista di Heidegger e fino all'idealismo assoluto di Hegel, cose per le quali gli ontologisti dell'800 e gran parte di quelli del nostro secolo, insieme con Rosmini (severissimo con Hegel) avrebbero avuto errore. La raffinata astuzia di Rahner sta nel mascherare il suo esistenzialismo e il suo idealismo con un linguaggio cristiano, spirituale ed addirittura mistico. È un limite del Magistero di oggi (la cosa dura da vari decenni) sta nel puntare tutta l'attenzione agli errori "di sinistra" (vedi per es. teologia della liberazione), mentre oggi essi sono meno pericolosi di un tempo, e di trascurare gli errori "di destra", cioè la falsa spiritualità e la falsa mistica. Tutto si risolve, al massimo, nel perseguire (a volte con dubbie ragioni) qualche vecchietta che dice di vedere la Madonna. Ma dello gnosticismo, dell'induismo, del protestantesimo liberale, dell'idealismo, della magia, della massoneria, delle teorie nicciane, dello spiritismo e del fondamentalismo islamico ben poco ci si prende cura. Qui intendo dare un modesto contributo per quanto riguarda Rahner. So bene che la mia, su questo argomento, è una vox clamantis in deserto; ma non mi dispiace di essere in compagnia di S. Giovanni Battista, anche perché è il mio Santo Patrono.

77. Il pensiero rahneriano ha una sua indubbia originalità, che consiste

precisamente nell'abilità con la quale egli ha saputo mescolare temi cristiani con temi idealistico-esistenzialisti in un'apparente sintesi, verso la quale convergono e dalla quale si dipartono i numerosi temi da lui trattati e svolti per decenni. Elemento centrale del suo pensiero è il suo modo di intendere il trascendentale, che ha un'indubbia ascendenza kantiana, filtrata però dall'interpretazione data da Heidegger a Kant, e che Rahner si sforza vanamente di cristianizzare, parlando di "trascendentale soprannaturale": in realtà il soprannaturale è assorbito dal trascendentale, sicchè crede non sia male definire il rahnerismo come "trascendentalismo". C'è l'hegelismo, in quanto c'è, come ho detto, l'identità di essere e pensiero, ma non c'è il tema hegeliano dell'idealità, già respinto da Heidegger; per cui non si può definire "idealismo". C'è l'ontologismo, in quanto anche in Rahner Dio è oggetto di un'esperienza apriorica e precede la conoscenza sensibile. Ma il Dio dell'ontologismo è il Dio dell'essere, mentre quello rahneriano è il Dio dell'essere-pensato; per cui il rahnerismo non coincide con l'ontologismo. In Rahner come in Heidegger l'uomo si apre all'orizzonte della trascendenza; ma Rahner, anche se ha riconosciuto esplicitamente in Heidegger il suo maestro, non è un puro heideggeriano, perchè mentre per Heidegger l'orizzonte della trascendenza è il suo Sein, per Rahner è Dio.

78. Concetto fondamentale del pensiero rahneriano, che ne fa l'originalità e quindi giustifica l'appellativo che gli do di "trascendentalismo", è la cosiddetta "esperienza trascendentale", espressione per la verità molto cara anche all'altro gesuita, amico di Rahner, Johannes Lotz, il quale però, benchè vicino alle posizioni rahneriane, è più moderato e si cura di mantenere i rapporti col pensiero di S. Tommaso, mentre Rahner, dopo un primo periodo nel quale dava un'interpretazione marcéhaliana dell'Aquinata, successivamente ha abbandonato anche questo pretesto per mostrare schiettamente la sua impostazione heideggeriano-hegeliana.

79. L'esperienza trascendentale rahneriana consiste in una sintesi fra l'io penso cartesiano e l'apprensione dell'essere degli ontologisti, il tutto sotto l'egida della hegeliana identificazione dell'essere con l'essere pensato. Si tratta allora di un atto originario ed apriorico dello spirito, costitutivo dell'uomo stesso inteso come spirito, che si porta congiuntamente sul gà (Cartesio) e sull'essere che successivamente si esplicita come essere divino (ontologisti). Da precisare che questo atto, come la precomprensione heideggeriana (e il "tacito intuito" del Resmini), è un atto preconettuale e precedente l'esperienza sensibile, che si pone quindi come condizione di possibilità sia della concettualizzazione come dell'esperienza sensibile. Come in Kant, allora, si dà un sapere apriorico (trascendentale), che condiziona e rende possibile il sapere aposteriorico (categoriale). Un pateticcio più grosso di questo difficilmente lo si potrebbe immaginare. Eppure questa formula incredibile è quella che ha reso Rahner celebre in tutto il mondo. Tante è il potere del conformismo e della mancanza di senso critico.

80. Ma diamo adesso la parola allo stesso Rahner, che ci dice cosa intende per "esperienza trascendentale": "Questa con-conoscenza del soggetto conoscente, con-conoscenza neggettiva, atematica, presente in ogni atto di conoscenza spirituale, necessaria ed ineliminabile, nonchè la sua apertura alla

sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile, viene da noi denominata esperienza trascendentale. Essa è un'esperienza, perchè questa conoscenza di natura atematica ma inevitabile è momento e condizione della possibilità di qualsiasi esperienza concreta di un qualche oggetto. Diciamo che essa è un'esperienza trascendentale, perchè fa parte delle strutture necessarie e ineliminabili del soggetto conoscente e perchè consiste precisamente nel superamento "(la trascendenza)" di un determinato gruppo di possibili oggetti, nel superamento delle categorie. L'esperienza trascendentale è l'esperienza della trascendenza, nella quale esperienza sono dati contemporaneamente e in identità la struttura del soggetto e quindi anche l'ultima struttura "(l'essere)" di tutti gli oggetti pensabili della conoscenza" (Corso fondamentale sulle fedi, Ed. Paoline, 1978, p. 40).

81. L'esperienza è il contempo esperienza del sè, dell'essere e di Dio: "Nella misura in cui ogni conoscenza e libertà spirituale da parte del soggetto e dell'atto che questi compie, rappresenta un'esperienza trascendentale", un'esperienza cioè dell'orientamento illimitato dello spirito (cf Lonergan e Maréchal) "all'essere in generale, nell'aspetto soggettivo di qualsiasi conoscenza è data una conoscenza di Dio reale, sia pure implicita, cioè non necessariamente tematizzata oggettivamente" (Nuovi saggi, Ed. Paoline, 1969).

82. Dio è l'orizzonte della trascendenza dell'uomo, trascendenza che è sperimentata nell'esperienza trascendentale, che Rahner vorrebbe inutilmente distinguere dall'intuizione ontologica propria dell'ontologismo: "Nella misura in cui l'esperienza della trascendentalità dell'uomo c'è davvero, nella misura in cui essa si sperimenta sorretta dal proprio orizzonte, ... ta le orizzonte della trascendenza può essere pensato soltanto come la realtà infinita, non abbracciabile, che rimane radicalmente misteriosa, cioè come Dio. Tale orizzonte quale mistero non abbracciabile - non come oggetto nel senso dell'ontologismo -" (ma anche per gli ontologisti Dio è mistero e non oggetto: il punto non è qui) "discioglie realmente il movimento della trascendenza" (Teologia dell'esperienza dello Spirito, Ed. Paoline, 1978, p. 721).

83. L'esperienza trascendentale definisce lo stesso essere dell'uomo, in quanto esperienza del sè; per cui ne viene che "in ogni conoscenza ed in ogni azione l'uomo, quale persona spirituale, afferma implicitamente come fondamento reale l'essere assoluto e lo afferma precisamente come mistero" (Corso fondamentale, op. cit., pp. 111-112). Nella terza parte distingueremo, con Tommaso, due forme di conoscenza implicita di Dio, una insufficiente e l'altra sufficiente, distinzione che invece Rahner non opera cadendo nell'ontologismo.

84. Se l'esperienza trascendentale è costitutiva dell'uomo ed ha per contenuto necessario l'esperienza di Dio, ne viene che l'esperienza di Dio è presente in ogni uomo, come difatti afferma Rahner. Quest'ultima esperienza, infatti, "è originariamente e insostituibilmente presente in ogni uomo e costituisce il punto di partenza e la premessa di ogni riflessione e per ogni conoscenza successiva e sistematizzante dell'essere umano. ... Una tale esperienza trascendentalmente necessaria ... viene implicitamente affermata anche nell'atto della sua negazione o del dubbio" (Nuovi saggi, V, 1975, pp. 176-177).

85. Qui si vede come Rahner confonde l'affermazione dell'esistenza di Dio con un principio primo della ragione, i primi principia dei quali parla S. Tommaso. Infatti sono questi che non è possibile negare senza nel contempo affermarli (come per es. il principio di non contraddizione o dell'esistenza della verità o dell'esistenza della realtà). L'affermazione dell'esistenza di Dio può invece esser negata, senza che venga ripetuta l'affermazione. Ciò non vuol dire che negare l'esistenza di Dio non conduca all'assurdo, ma questo assurdo, in questo caso, dev'essere dimostrato, mentre nella negazione dei primi principi appare immediatamente alla semplice analisi linguistica della tesi.

86. La conoscenza concettuale e sistematica di Dio è cost' preceduta, come anche per gli ontologisti, dall'esperienza trascendentale, apriorica ed atematica, che ne è la condizione di possibilità: "Ciò che noi denominiamo comunemente 'conoscenza di Dio - dice Rahner (Nuovi saggi, III, p. 333) - non indica soltanto la conoscenza di Dio, bensì già l'interpretazione oggettivata, concettuale ed espressa in formule di quel che noi, in maniera non riflessa, soggettivamente sappiamo da sempre di Dio. ..."  
... .. La conoscenza di Dio di natura concettuale e formulata in parole è l'oggettivazione dell'orientamento necessario e ineliminabile, che nella trascendentalità spirituale dell'uomo lo spirito ha e ha sempre rivolto verso l'essere assoluto" (cf Maréchal); "un orientamento sempre esperito in qualsiasi atto spirituale".

87. Per essere più precisi, si deve dire che la non-concettualità dell'apprensione apriorica ed originaria di Dio in Rahner e negli ontologisti non è esattamente la stessa: in Rahner manca qualunque elemento rappresentativo: per lui l'essere è già l'essere pensato, per cui la rappresentazione (idea o concetto) non è sostanzialmente necessaria. Viceversa, come si sa, gli ontologisti, partono dall'idea dell'essere, e da questa, nella successiva conoscenza concettuale, giungono all'affermazione della realtà di Dio. Si potrà dire dunque che gli ontologisti, come Anselmo, peccano dal punto di vista logico, ma alla fin fine anch'essi, come i realisti, ammettono la distinzione fra l'ideale e il reale. Non così invece Rahner, e per questo la sua posizione mi pare ancora più grave di quella degli ontologisti, giacchè per lui la sua esperienza trascendentale è a contatto diretto ed originario non già con la semplice idea di Dio, ma con lo stesso essere divino (sia pur pensato in termini idealistici come essere pensato). La concettualizzazione per Rahner viene solo dopo l'esperienza trascendentale. Per cui si può dire che mentre per Rahner vi è un vero passaggio dall'atematico al concettuale, negli ontologisti si dà il passaggio da un'idea implicita (l'essere) ad un'idea esplicita (l'essere divino come tale); ma si utilizza sempre l'idea su entrambi i piani del sapere.

88. Da quanto detto appare allora chiaro come per Rahner (come per gli ontologisti) il divenire della conoscenza umana non comporta un passaggio dall'esperienza delle cose sensibili all'affermazione di Dio, ma viceversa è la conoscenza originaria e apriorica di Dio come essere che consente e introduce la conoscenza delle cose sensibili come esseri. Dice infatti

Rahner: "La totalità delle cose mondane, nella loro multiformità e unità, non possono essere conosciute senza l'anticipazione della trascendenza dello spirito nei confronti di Dio" (Corso fondamentale, op.cit., p.112).

89. L'ascesa della mente a Dio non avviene allora, secondo Rahner, per il fatto che noi attribuiamo a lui, in modo analogico, quel predicato dell'essere che abbiamo inizialmente applicato alle cose sensibili derivando inizialmente da loro la nozione dell'essere, no: per Rahner, al contrario, se noi possiamo applicare alle cose dell'esperienza il predicato dell'essere, è perché già in precedenza noi possediamo l'esperienza dello essere divino, l'esperienza trascendentale. Dice infatti Rahner: "Non è che si conosca che un oggetto qualsiasi dell'esperienza è un ente, e quindi anche Dio è un ente dotato di potenza e densità speciale, in maniera che anche a lui si può applicare in modo speciale il predicato dell'essere, bensì nello stesso momento che si conosce un ente, questa conoscenza avviene già nell'orizzonte di un sapere trascendentale e non esplicito intorno all'essere" (l'esperienza trascendentale o la precomprensione di Heidegger). "In questa conoscenza si conosce già sempre insieme - anche se in una forma non esplicita e non oggettiva - l'Ente che possiede l'essere in modo assoluto, Dio, almeno implicitamente" (NUOVI saggi, II, 33, Paoline 1963, p.411). Per questo, "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" (cioè l'esperienza trascendentale atematica ed originaria di Dio).

#### 1) Johannes Lotz

90. L'elevazione dell'intelletto verso Dio avviene per Lotz attraverso una serie di gradi di esperienza e sempre all'interno dell'esperienza. Egli tende a ricondurre tutti gli atti dell'intelletto all'esperienza rifiutando al raziocinio ed all'argomentazione una vera possibilità di incrementare la conoscenza nel procedimento che porta l'intelletto alla conoscenza di Dio. Questa tensione dell'esperire verso Dio, elevantesi di grado in grado a partire dall'esperienza sensibile, su per la esperienza eidetica, poi quella ontica, quella ontologico-metafisica, fino all'esperienza teologico-religioso-spirituale, costituisce, nel suo complesso, per Lotz, l'esperienza trascendentale.

91. Da questi brevi cenni già possiamo vedere come Lotz sia molto più vicino a S. Tommaso di Rahner, e molto più lontano dall'idealismo. L'essere di Lotz non è l'essere pensato ma l'essere reale e l'esperienza originaria non è l'esperienza di Dio, la quale, viceversa, come per Tommaso e tutta l'autentica dottrina cattolica, sta al vertice e non alla base del cammino dell'esperienza. L'unico elemento che separa Lotz dal realismo e lo avvicina all'ontologismo (sebbene egli se ne schermisca, ma non nasconde le sue simpatie per Rosmini), è dato dal fatto che per lui la scoperta dell'esistenza di Dio non avviene in modo veramente discorsivo ed argomentativo; non avviene cioè determinando la ragione dell'effetto e risalendo quindi dall'effetto alla causa, ma per un semplice (per quanto raffinato ed elaborato) approfondimento dell'iniziale esperienza sensi-

bile, la quale sembra nascondere in sé, fin dall'inizio, lo stesso vertice ultimo, teologico dell'esperienza trascendentale, un po' come l'essere ideale di Rosmini, nella sua infinita virtualità, nasconde in sé i vertici massimi del sapere teologico. La differenza con Rosmini è che questi parte dall'idea, mentre Lotz parte dall'esperienza sensibile, ma il metodo della scoperta è simile: non il metodo dell'argomentazione ma quello dell'esplicitazione. In molte occasioni Lotz tiene a precisare che la scoperta di Dio non comporta un'aggiunta dall'esterno al contenuto dell'esperienza, ma semplicemente una sua esplicitazione, il chiarimento di ciò che essa contiene in sé implicitamente fin dai suoi umili inizi sensibili. Non è che, come in Rahner, Heidegger e Rosmini, il pensiero in Lotz vada dall'intelligibile teologico iniziale implicito, attraverso il sensibile, di nuovo all'intelligibile teologico esplicito, ma, come in Tommaso, parte dal sensibile e si eleva all'intelligibile; tuttavia, a differenza di Tommaso, come ho detto, manca l'argomentazione e quindi il vero incremento di conoscenza reale, e si dà un passaggio dall'implicito non-concettuale all'esplicito concettuale (di ascendenza heideggeriana) che Tommaso non conosce - anche l'implicito tomista, come vedremo, è concettuale -, ed inoltre non è assente il rischio dell'ontologismo anselmiano, appunto per la mancanza di argomentazione realistica.

92. Già nell'esperienza sensibile per Lotz è presente l'esperienza atematica dell'essere e del sè, che introduce a sua volta all'esperienza oggettiva delle essenze o esperienza eidetica (il termine è preso dalla fenomenologia di Husserl): "L'esperienza con cui il sè si rivolge a se stesso - dice Lotz (Esperienza trascendentale, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 62) - comporta ad un tempo la co-esperienza atematica dell'essere in quanto fondamento della sua possibilità. Ma poiché ogni accesso al fondamento di possibilità dell'attività umana è trascendentale, l'esperienza ontologica del sè avviene sempre come un primo inizio dell'esperienza trascendentale. Però l'essere non entra nell'esperienza ontologica del sè solo come il suo fondamento trascendentale, ma è anche co-esperito atematicamente come tale, per cui con ragione si può parlare di inizio dell'esperienza trascendentale. Questa si sviluppa ulteriormente anche nel fatto che l'esperienza del sè esperisce se stessa come fondamento di possibilità dell'esperienza oggettiva, che a sua volta esperisce atematicamente quella, grazie alla riflessione concomitante, come il proprio fondamento di possibilità".

93. Elemento che accomuna Lotz con gli ontologisti, in particolare con Rosmini, è la dottrina della conoscenza apriorica dell'essere. L'intelletto agente, pertanto, per Lotz, non ha il compito di estrarre il concetto del l'essere dall'ente particolare dell'esperienza sensibile. L'essere, per Lotz, è presente nel contenuto empirico, ma è riconosciuto dall'intelletto solo perché questi, rosminianamente, lo possiede come sua "luce" e forma a priori: "Scoprente - dice Lotz (Op. cit., p. 88) - è quell'apriori che si estende all'essere onnicomprensivo, in modo che manifesta il punto di vista assoluto e permette la comunicazione con tutti gli spiriti, compreso

lo spirito assoluto. ... Di conseguenza, nell'esperienza eidetica - se è veramente esperienza e raggiunge l'in-sè - deve essere presente e attivo l'apriori totale che giunge fino all'essere, sebbene in questo stadio appaia in modo tematico solo l'essenza".

94. Lotz parla di un apriori "scoprente" per contrapporlo a quello kantiano, che sarebbe "coprente", nel senso che mentre l'apriori kantiano "coprirebbe" l'essere, cioè non consentirebbe di vederlo a causa del soggettivismo dell'apriori kantiano, viceversa Lotz ritiene (cosa che aveva già fatto Rosmini) che il suo apriori faccia vedere l'essere. Senonché però, coprente o scoprente, è l'apriori come tale che è una concezione sbagliata della conoscenza dell'essere. Come vedremo nella terza parte, anche la nozione dell'essere, come qualunque altra nozione della conoscenza umana, deriva, in ultima analisi, dall'esperienza sensibile, anche se, nel caso della nozione dell'essere, al processo astrattivo che giunge fino all'ente, occorre aggiungere l'atto del giudizio esistenziale che afferma l'essere mediante la copula, in quanto l'essere, non essendo un'essenza, non è una forma che possa logicamente astrarsi da un soggetto: nel caso dell'essere infatti, astrarlo, vorrebbe dire considerarlo come sussistente in modo separato: ora questo non è l'essere delle cose, che è atto immanente alle cose stesse, ma è solo l'essere divino. Per questo noi non cogliamo l'essere delle cose per astrazione ma per mezzo del giudizio che lascia l'essere immanente al soggetto. Per quanto riguarda l'affermazione dell'essere mediante il giudizio, cf le mie dispense di *Metafisica* già citate, parte I, c.V, par. 2. Per quanto riguarda l'apriori scoprente (detegens) di Lotz, vedi anche *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, *Analecta Gregoriana*, n. 94, Roma 1972, p. 16.

95. Quanto all'intelletto agente, secondo Lotz, come s'è detto, esso sarebbe aprioricamente illuminato dalla nozione dell'essere, che gli consentirebbe di riconoscere l'essere presente nell'esperienza sensibile, su su fino agli enti spirituali ed allo stesso essere divino. La nozione dell'essere divino, non essendo raggiunta per argomentazione ma per esplicitazione, sembrerebbe dunque esser implicitamente contenuta (come per l'essere ideale di Rosmini) in questa nozione originaria ed apriorica dell'essere, che l'intelletto agente applicherebbe inizialmente alla esperienza sensibile.

96. Dice Lotz: "L'intellectus agens ... ha in se stesso il lume intellettuale con cui illumina le immagini sensibili e rivela in esse i contenuti essenziali. L'immagine della luce ... consiste senza dubbio in qualcosa di preesistente alla ricezione delle impressioni e di costitutivo dello spirito, cioè nella dotazione a priori grazie alla quale lo spirito ottiene la capacità di rendere accessibile l'ente così com'è. ... Pertanto l'essenziale dell'ente può liberarlo solo quella facoltà che è orientata all'essere stesso. Di conseguenza, nell'immagine della luce incontriamo l'essere stesso che permette all'intellectus agens la elaborazione dei contenuti essenziali" (Op. cit., p. 89).

97. L'esperienza trascendentale è esperienza della pura identità divina, che sollecita e stimola la nostra "identità infranta" a superarsi

per raggiungere in quella suprema identità la pace e la concordia con se stessa. Dice Letz: "L'esperienza trascendentale tematica è preceduta da quella atematica; ma quest'ultima incontra l'identità pura come il movente più profondo della nostra identità in divenire o inserita in essa. Nel divenire della nostra identità infranta, si manifesta il movente come ciò che ci spinge più in là di ogni identità raggiunta e che ci precipita in una insoddisfazione ogni volta più profonda. Esperiamo che agisca in noi una forma che non ci permette di trovare pace in alcun luogo e che ci fa sempre andare avanti; mantiene costantemente aperta in noi un cammino inquieto e ci fa vivere ogni nuova identità raggiunta come una fermata dell'intero percorso, come un'anticipazione parziale della piena identità, di quella identità piena che non è più transito provvisorio, ma meta definitiva" (Op. cit., p. 215). Notare la somiglianza di queste considerazioni con quelle di Blondel al n. 19.

98. Come il passaggio dall'esperienza sensibile a quella metafisica ha un carattere semplicemente esplicative, in quanto la percezione dell'essere è già aprioricamente, benchè implicitamente, presente fin dalla esperienza del senso, alle stesse mode il passaggio dall'esperienza metafisica a quella teologica non è altre, per Letz, che l'approfondimento e l'esplicitazione dell'iniziale apprensione dell'essere "ennicomprensivo", forma a priori dell'intelletto agente. Dice Letz: "L'esperienza ontologica progredisce senz'altre verse l'esperienza metafisica, che perciò è realmente esperienza, perchè la progressione si compie in maniera esplicativa. Questa esperienza può restare inclusa atematicamente nella esperienza entico-ontologica e messa tematicamente in evidenza da essa mediante una spostamento di accento della coscienza. In tal senso, l'esperienza esplicita dell'essere sussistente" (Die) "può darsi anche implicitamente come co-esperienza e esplicitamente come esperienza propria; però, in entrambi i casi, non si tratta di atti diversi, ma di una diversa accentuazione dell'interne delle stesse atto" (Ibid., p. 190).

99. In tal modo l'esperienza teologica, ossia la scoperta dell'esistenza di Dio e la stessa conoscenza di Dio non sono che il punto finale di un'evoluzione dell'esperienza dell'essere - l'esperienza trascendentale - la quale, sia pur atematicamente, comincia immediatamente col primo passo dell'intelligenza, al livello dell'esperienza sensibile e di quella "entica", ossia appunto degli enti sensibili: "Bisogna indicare - dice Letz (Ibid., p. 111) - l'apprensione mediata dell'essere" (mediata dall'esperienza sensibile) "come trascendentale, perchè retrocede dall'esperienza entica dell'ente al suo fondamento ultimo di possibilità nel soggetto che esperisce. Questo fondamento è ... l'orientamento all'essere e precisamente a quell'essere che permette la partecipazione al punto di vista assolute e così rende possibile l'esperienza dell'ente in quanto tale. ... Giungiamo così all'essere e all'essere in tutti i suoi aspetti; si tratta pertanto dell'essere simpliciter e essere stesse, che in quanto tale costituisce il fondamento ultimo che non può venir precedute da alcun altre. ... Viste dalla prospettiva di Tommaso, siamo di fronte all'ipsum esse, di cui abbiamo già dette ... che si fonda nel-

l'essere sussistente".

100. La "mediazione" dell'esperienza nella conoscenza dell'essere, in Letz, non va intesa nel senso che l'intelletto astragga la nozione dell'essere (affermandola nel giudizio) dall'essere individuale proprie di un ente sensibile particolare, giacchè, come abbiamo visto, è invece proprie in quanto l'intelletto possiede già aprioricamente la nozione dell'essere, che può riconoscere l'essere di quel dato ente dell'esperienza. Quanto poi alla citazione dell'ipsum esse di Tommaso, essa non è a proposito, giacchè l'ipsum esse tomista non è raggiunta mediante una semplice esplicitazione e attuazione della preprensione naturale delle intellette all'essere: questa porta soltanto, per Tommaso, alla formulazione del concetto comune di ente (ens commune); per giungere all'essere di vine, secondo Tommaso, non basta apprendere questa nozione, ma bisogna superarla mediante il procedimento dell'analogia e l'applicazione del principio di causalità, perchè se è vero che l'essere analogo serve per arrivare all'essere divine, questi trascende infinitamente tutti gli analogati inferiori, e non è quindi una semplice chiarificazione della natura dell'essere analogo.

101. Invece, per Letz, la scoperta dell'essere sussistente, essere nella sua assoluta pienezza, avviene per mezzo di un semplice approfondimento dell'esperienza ontologica-trascendentale, senza che occorrono "addizioni dall'esterne". Dice infatti Letz: (in queste mode) "va inteso lo sviluppo esplicative che conduce dall'essere stesso all'essere sussistente: concependo il secondo come il fondamento più intimo del primo, viene già superata la loro coincidenza e identità" (ossia, all'inizio dell'esperienza essere come tale ed essere divine appaiono identici). "Ciononostante si dà una vera esplicitazione, perchè il progresso si realizza come uno sviluppo dall'interno" (cioè si tratta semplicemente di comprendere a fondo il contenuto dell'essere originariamente ed aprioricamente esperite) "e non come un'addizione dall'esterno". Effettivamente, l'essere stesso che ci viene incontro sulle sponde dell'esperienza entica come la pienezza assoluta, comporta inevitabilmente il rimando all'essere sussistente e quindi alla sussistenza, perchè senza questa la pienezza non sarebbe assoluta. Così nella pienezza assoluta è già prefigurata la sussistenza, per cui questa può separarsi" (ossia possiamo giungere a vedere la differenza fra l'essere come tale e l'essere sussistente), "anche esplicitamente, da quella" (Op.cit., p.187).

102. E invece bisogna dire che la differenza fra l'essere come tale (l'ens commune ed analogo della metafisica) e l'essere divine non si avverte veramente mediante un processo di distinzione operato semplicemente all'interno dell'essere metafisico, ma occorre superare realmente la stessa metafisica, occorre uscire dall'ambito della nozione, occorre trovare la causa dell'essere, causa che evidentemente non può essere una semplice esplicitazione dell'effetto (l'ente metafisico), ma che dovrà trascendere l'effetto, e quindi aggiungersi dal di fuori dell'effetto come realtà effettivamente diversa (ed anzi, nel caso di Dio, diversissima dal

l'effetto), infinitamente al di là dei limiti della nostra comprensione naturale, mentre l'ente metafisico, per quanto trascendente l'esperienza, è sempre connesso all'esperienza, per cui la sua comprensione rientra nelle capacità del nostro intelletto naturale. Questa incapacità, propria di Lotz ed in generale degli ontologisti, di cogliere la vera trascendenza dell'essere divino nei confronti dell'essere metafisico, è quella che porta logicamente (anche se contro le intenzioni degli ontologisti) alla riduzione del sovrarazionale al razionale, e quindi allo svuotamento del soprannaturale e al panteismo.

103. Anche Lotz, come Rahner, Lonergan e Rosmini professano di respingere l'argomento anselmiano, ma in realtà, nonostante i loro sforzi per evitarlo, vi cadono (come a mio modo di vedere vi è caduto lo stesso Kant), per il fatto che tutti, insieme con gli ontologisti e gli idealisti, danno più importanza all'idea che alla realtà, al pensiero che all'essere: il cogito cartesiano è fondamento comune all'idealismo, all'ontologismo ed all'argomento anselmiano, perché in tutti i casi, lo si riconosca o non lo si riconosca, in forme e gradi diversi, si pretende di ottenere il reale dalla idea, l'essere dal pensiero, dimenticando che l'unico essere in grado di far questo è solo Dio. L'idealismo, che si picca di essere la filosofia finalmente "critica", non s'accorge di far propria l'antichissima e superstitiosa istanza dell'arte magica, ossia quella di ottenere la realtà da una semplice formula espressa dal pensiero.

104. Dice Lotz: "Il nostro cammino non va dal concetto alla realtà" (come quello di S. Anselmo), "ma da qualcosa di reale a qualcos'altro di reale, dove, detto con più precisione, il reale che si manifesta inizialmente è appreso ed esperito con maggior ricchezza e profondità, senza che gli si aggiunga dall'esterno nulla di reale. Tutto il processo non avviene come analisi concettuale di un concetto; si tratta piuttosto di un attingere che fa esperienza dell'esperito" (Op. cit., pp. 183-184).

105. Passare da qualcosa di reale a qualcos'altro di reale? Così effettivamente dovrebbe essere. Ma così, purtroppo, nel pensiero di Lotz, non è; e lo lascia intravedere appena poche righe dopo (come appare del resto anche in altri contesti), laddove ribadisce la tesi già qui esaminata, secondo la quale la conoscenza di Dio sarebbe data semplicemente da una esplicitazione (sia pur radicale) dell'esperienza apriorica ed originaria dell'essere. Per essere realisti non basta esserlo a parole, ma bisogna esserlo anche nei fatti. E Lotz, purtroppo, nei fatti, non è realista o non lo è sufficientemente, legato com'è alla scuola filokantiana di Maréchal e al trascendentalismo di Rahner. Il vero realismo, come tornaremo a vedere nella terza parte, dice che la nozione dell'essere non è una nozione apriori, oggetto d'immediata esperienza, ma è ricavata dall'esperienza mediante un laborioso processo razionale; e ad anche quando si è giunti a questa nozione, si è ancora ben lungi dall'aver scoperto Dio, come ormai ho detto e chiarito più volte nella pagine precedenti, e ancora torneremo a vedere nella terza parte. Considerare l'essere come contenuto immediato ed originario di esperienza, di fatto, non è uno scostar

si dal cogito cartesiano, giacchè è solo nell'atto della coscienza che l'essere appare come un immediato ed un dato originario: ma allora non si tratta più dell'essere reale, ma dell'idea dell'essere presente nella coscienza. Se si prende per "reale" questo essere, si casca nell'idealismo e si abbandona il realismo, anche se ci si ostina a chiamare "reale" quella che è semplicemente un'idea (magari giusta, ma sempre un'idea).

j) Emanuele Severino

106. Anche in Emanuele Severino, filosofo di primo piano dell'attuale filosofia italiana, già allievo del "neoclassico" Bontadini, l'essere appare "immediatamente presente" e "come elemento di quella strutturazione dei sensi dell'immediatezza, che costituisce essa appunto il soggetto del giudizio originario" ("l'essere è") (La struttura originaria, Ed. Adelphi, Milano 1981, p. 143). L'essere appare come contenuto immediato, anzi l'immediato, come già per Hegel, ed elemento dell'esperienza dell'immediato. L'apprensione dell'essere non appare allora come il risultato di una mediazione operata dall'esperienza sensibile e di una precedente attività dell'intelletto tesa a disindividualizzare l'essere dell'ente particolare esperito dal senso e ad affermarlo nella copula del giudizio d'esistenza.

107. L'essere, in Severino, come in Rosmini, appare immediatamente non come copula come soggetto della proposizione originaria con la quale lo spirito afferma l'esistenza dell'essere. La percezione dell'essere come soggetto sembra dunque precedere l'apprensione dell'essere come predicato o copula del giudizio. Il che ci richiama alla mente la posizione degli ontologisti, per i quali si dà l'apprensione immediata ed originaria dell'essere inteso come essere assoluto (cioè essere come soggetto, come sussistente, e non come predicato; in linguaggio platonico: essere per essenza e non essere per partecipazione). Il processo della conoscenza, dunque, in Severino, come negli ontologisti, sembra passare dalla considerazione dell'essere assoluto all'essere relativo.

## PARTE SECONDA - S. BONAVENTURA E' ONTOLOGISTA?

### 1. Introduzione

108. Come ho detto all'inizio del corso, gli ontologisti hanno preteso valersi dell'autorità di S. Bonaventura per sostenere le loro tesi. In questa seconda parte esamineremo i testi bonaventuriani che maggiormente concernono la tematica dell'ontologismo e vedremo se e come le pretese degli ontologisti possono avere un fondamento. Vedremo che, dovutamente interpretato - ossia col metodo dell'interpretazione benevola che in linea di massima è sempre, per quanto è possibile, da adottare - il pensiero bonaventuriano, nel suo complesso, è alieno dallo ontologismo, ed anzi fornisce argomenti in contrario. Con tutto ciò è vero che esistono alcuni, pochissimi testi bonaventuriani, che possono effettivamente aprire la porta all'ontologismo: ci fermeremo su di essi con particolare attenzione (il special modo il c.V dell'Itinerarium

mentis in Deum).

109. La posizione bonaventuriana riprende quella agostiniana, la quale pure è stata strumentalizzata dagli ontologisti. E' noto come S. Tommaso abbia, per quanto gli è stato possibile, interpretato Agostino in modo che il pensiero dell'Ipponense non si prestasse ad interpretazioni che in seguito avrebbero dato luogo all'ontologismo, sottolineando la funzione dell'esperienza nella conoscenza dell'essere, chiarendo le funzioni dell'intelletto umano, ed articolando rigorosamente le prove razionali dell'esistenza di Dio, con la confutazione di argomentazioni in valide, come quella di S. Anselmo o quella di Dio come primum cognitum, tesi cardine degli ontologisti.

110. In questa parte dedicata all'esposizione ed al commento delle posizioni bonaventuriane ci fermeremo sostanzialmente su quattro punti: 1. Come avviene e qual è l'origine, secondo Bonventura, della conoscenza dell'essere. Da notare che la metafisica bonaventuriana, a differenza di quella tomista, è poverissima, per cui dovremo accontentarci di alcuni pochi dati, anche se significativi e testimoni del fatto che l'intelligenza metafisica del Dottore Serafico non era affatto scarsa, ma il Santo Dottore era molto più interessato di Tommaso a funzionalizzare la metafisica alla teologia ed alla spiritualità, mentre in Tommaso si nota un interesse metafisico autonomo, anche se certo non con quella consapevolezza che emergerà poi nei moderni, come uno Suárez o un Cartesio.

111. 2. L'ontologismo è la deformazione tendenzialmente panteista di una concezione arcaica e platonizzante dell'attività dell'intelletto umano, non ben distinta dall'attività di intelletti superiori, come quello angelico e quello divino. Bonaventura risente in qualche modo, attrverso Agostino, di questa impostazione: all'elevatezza dell'afflato spirituale non corrisponde una puntuale conoscenza, già riscontrabile invece in Tommaso, della complessità dell'attività dell'intelletto umano con particolare riferimento alla conoscenza dell'essere. Vedremo allora, in questo secondo punto, le posizioni di Bonventura concernenti la conoscenza umana dell'essere.

112. 3. L'ontologismo respinge le prove dell'esistenza di Dio razionalmente dedotte dall'esperienza delle cose visibili, riducendo queste prove ad un semplice processo di presa di coscienza o di esplicitazione di contenuti intellegibili interiori, che si suppone aprioricamente presenti nella mente dell'uomo; o, se ammette le prove a posteriori, le declassa a semplici conferme o esplicitazioni concettuali-empiriche del processo interiore coscienziale, il solo veramente fondante e rigoroso, al quale ho accennato in precedenza. In questo terzo punto mostrerò invece che Bonaventura accoglie a più riprese, con franchezza e chiarezza, le prove che partono dall'esperienza, come del resto esse sono presentate dalla stessa Sacra Scrittura.

113. 4. Infine, nel quarto punto, esamineremo con attenzione, all'occorrenza, con osservazioni critiche, le prove bonaventuriane che invece sembrano prestarsi o anche effettivamente si prestano ad un'interpretazione ontologista. Questo fatto non va enfatizzato, ma non va neppure igno

rato. Non si deve nè approfittare di questa debolezza del pensiero bonaventuriano, nè si deve trovar motivo di scandalizzarsi. Anche i grandi pensatori del cristianesimo, S. Tommaso compreso, sono esseri umani coi loro limiti e i loro difetti, anche se ciò non impedisce loro di essere e restare dei grandi fari non solo per il loro tempo ma per ogni tempo. Anche se in Bonaventura esiste una piccola tendenza all'ontologismo, questa non prende piede in modo così forte come nei veri ontologisti di ieri e di oggi, ma al contrario, considerata nell'insieme del suo ricco pensiero, contenente elementi antiontologisti, quella tendenza praticamente scompare.

## 2. La nozione dell'essere e la sua origine

114. In vano cercheremmo, come ho già detto, in Bonaventura le sottili analisi tomiste concernenti la nozione dell'ente(ens) e il suo rapporto con l'intelletto. Bonaventura non ha commentato, come Tommaso, la metafisica di Aristotele, nè ci ha lasciato un De ente et essentia. Il concetto bonaventuriano dell'ente e dell'essere è quindi solamente quello spontaneo di una mente non metafisicamente coltivata, ma non per questo di una mente non profondamente penetrante, robusta e intuitiva, ardente mente amante del vero; di una mente, si direbbe appunto, "serafica".

115. La profonda intuitività bonaventuriana, non esplicitata da sottili analisi scientifiche, se da una parte ha il merito di esprimersi con semplicità e testimonia della grande potenza intellettuale del Santo Dottore, d'altra parte però, per chi la accosti senza la dovuta cautela e libertà da preconcezioni, può indicare delle strade, soprattutto nel delicato tema dell'essere, che non corrispondono nè alla verità nè alle intenzioni dell'Autore, così come si ricavano dal contesto del suo pensiero.

116. Per la mancanza di precisazioni e sviluppi scientifici, la concezione bonaventuriana dell'essere resta alquanto indeterminata ed elementare, e per questo, ad uno sguardo non attento, può prestarsi a fraintendimenti; e dobbiamo aggiungere con tutta schiettezza, nel sommo rispetto per il Santo Dottore, che, almeno nel linguaggio, non sempre le espressioni sono del tutto accettabili e, come ho già detto, possono prestare l'ansa ad un'interpretazione di tipo ontologista.

117. In Bonaventura manca la dottrina della quiddità della realtà materiale come oggetto proprio dell'intelletto umano, e la dottrina dello ente(ens) come primo concetto nel quale tutti gli altri si risolvono. Per Bonaventura non l'ente ma l'essere(esse) "è ciò che per primo si fa presente all'intelletto" (quod primo cadit in intellectu: Itinerarium, c.V, n.3) e poco dopo un'altra espressione simile: "lo stesso essere al di là di ogni genere, benchè per primo gli (=all'intelletto) "si presenti innanzi" (ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti).

118. Anche quando Bonaventura accenna all'oggetto della metafisica non parla dell'ens ma dell'esse: "Il metafisico si eleva alla considerazione dell'essere(esse) sotto la ragione di principio all'origine di tutte le cose, e in ciò egli s'incontra col fisico, che considera l'origine

delle cose. Si eleva anche alla considerazione dell'essere sotto la ragione di fine ultimo, e in ciò si accorda col filosofo della morale o dell'etica, che riconduce tutte le cose ad un unico sovrano bene come a fine ultimo, considerando la felicità sia pratica che speculativa. Ma in quanto considera l'essere sotto la ragione esemplare di tutte le cose, non condivide questa considerazione con nessuno ed è il vero metafisico" (In Hómèron, collatio I, n. 13, Opera omnia, vol. V, p. 331).

119. Interessante notare il punto di vista bonaventuriano circa lo oggetto della metafisica: come dicevo, esso è l'esse e non l'ens: in ciò Bonaventura si rivela estremamente moderno, e sulla stessa linea di Tommaso; anzi si può dire che supera lo stesso Tommaso sulla sua linea, in quanto che mentre l'Aquinate, sulla scia di Aristotele, assegna alla metafisica, come suo oggetto, l'ens, l'orientamento effettivo del pensiero tomista sta nel dar il primato all'esse rispetto all'ens, ed in ciò Tommaso supera Aristotele: per questo i tomisti contemporanei sono d'accordo con Bonaventura nel dare alla metafisica come oggetto l'esse e non l'ens.

120. In secondo luogo è interessante notare come Bonaventura vede l'esse del metafisico: non tanto tomisticamente come atto, ma come "ragione esemplare" (ratio exemplantis). La causa esemplare corrisponde all'idea platonica come modello di perfezione e criterio di valutazione. Il presupposto immediato, qui, più che Platone, è probabilmente Agostino, per il quale pure ufficio del sapiente (quindi del metafisico) è la contemplazione delle idee. Anche l'actus essendi tomistico, però, come è noto, implica perfezione formale, solo che l'esse bonaventuriano richiama indubbiamente di più alla mente l'essere ideale, e quindi il pensiero sussistente, mentre Tommaso si ferma al puro essere con assoluta intransigenza, anche se l'actus (l'energeia di Aristotele), etimologicamente è connesso con l'idea di "azione".

121. In Bonaventura, come in Platone ed Agostino, non è del tutto chiara la distinzione tra la cosiddetta via inventionis e la via iudicii, o sia tra la conoscenza inventiva e quella valutativa: la prima, che giunge alla scoperta del perfetto partendo dall'imperfetto; e la seconda, che viceversa valuta l'imperfetto alla luce del perfetto. In Bonaventura si ha l'impressione che la mente giunga d'un balzo - a priori, si dice oggi - alla conoscenza del perfetto, e successivamente conosca l'imperfetto e lo valuti: la via inventionis è schacciata sotto la via iudicii, mentre in realtà, come dimostra la gnoseologia tomista, noi giungiamo alla conoscenza del perfetto partendo dall'imperfetto, come dall'effetto si risale alla conoscenza della causa. Così è per la conoscenza dell'essere: è partendo dalla conoscenza dell'essere limitato, difettivo ed imperfetto che giungiamo a quella dell'essere assoluto, pieno e perfetto come alla causa ed al principio del primo. Viceversa, la metafisica bonaventuriana sembra partire dall'essere perfetto per arrivare alla conoscenza dell'imperfetto.

122. Dice infatti il Serafico: "Dato che le deficienze e le manchevolezze possono essere conosciute soltanto per mezzo del positivo, il nostro

intelletto non può analizzare pienamente la nozione di un qualsiasi ente creato se non per mezzo della nozione dell'ente totalmente puro, in atto, completo e assoluto, che è l'ente semplicemente eterno, in cui sussistono, nella loro purezza, gli archetipi intellegibili di tutte le cose" (Itinerarium, c. III, n. 3). Qui Bonaventura si riferisce evidentemente all'essere divino, ma c'è da notare che in questo passo la conoscenza di Dio non appare, propriamente, come presupposto della pura e semplice conoscenza delle cose, ma come criterio per "analizzare pienamente" la nozione di una cosa. Ciò non toglie tuttavia, che in qualche altro luogo, che esamineremo nel paragrafo 4, Bonaventura sembri presentare la conoscenza di Dio come condizione e principio della conoscenza delle cose, dando quindi spazio alle tesi ontologiche.

123. Per quanto concerne l'origine dell'idea dell'essere, Bonaventura non ha in merito una dottrina esplicita, ma, considerando come egli intende l'attività dell'intelletto umano, non è difficile arguire quale può essere il suo pensiero. Egli accetta la teoria aristotelica dell'intelletto come "tabula rasa" (cf II Sent., D. 24, 1, 2, 4, concl.), ma ritiene che essa valga solo per le nozioni ricavate dal senso. Infatti, per Bonaventura non tutte le nozioni umane provengono dal senso, ma ve ne sono alcune - attinenti alle realtà spirituali - che non provengono dal senso.

124. Dice infatti il Serafico: "Da ciò appare la risposta a quella questione, con la quale si chiede se ogni conoscenza proviene dal senso. Bisogna dire di no. Occorre infatti porre necessariamente che l'anima conosce Dio e se stessa e quelle cose che sono in essa, senza l'aiuto dei sensi esterni. Per cui se in un certo luogo il Filosofo dice che nulla è nell'intelletto che prima non sia stato nel senso, e che ogni conoscenza ha origine dal senso, si deve con certezza intendere di quelle cose che esistono nell'anime per mezzo di una similitudine astratta: queste si dice che sono nell'anima a modo di scrittura. E per questo il Filosofo assai significativamente dice che nell'anima non c'è scritto nulla, non nel senso che non vi sia alcuna conoscenza, ma nel senso che non c'è in essa alcuna immagine o similitudine astratta" (II Sent., D. 39, 1, 2, concl.).

125. Bonaventura non precisa se la nozione dell'essere trae o non trae origine dall'esperienza sensibile; tuttavia, da come parla dell'essere (in quei pochi luoghi in cui ne parla), associandolo strettamente alla nozione di Dio, si può dedurre che per Bonaventura la nozione dell'essere non è astratta dal senso ma è innata. E in ciò Bonaventura raggiunge certamente gli ontologisti, o quanto meno la tradizione spiritualistica post cartesiana.

126. L'intelletto umano, per Bonaventura, attinge così i valori spirituali (umani, morali, religiosi, teologici) non per astrazione dal fantasma sensibile, ma perchè illuminato da Dio; ma se in questi valori sono coinvolte realtà sensibili, allora queste devono essere ricavate dal senso, in quanto la semplice intuizione dei valori non è sufficiente per dar la conoscenza del sensibile: "Poichè l'anima - dice infatti Bonaventura (La scienza di Cristo, Ed. Paoline 1951, p. 109) - non è immagine secon-

do tutta se stessa, per questo con le ragioni eterne" (i valori spirituali) "attinge le similitudini delle cose astratte dal fantasma, come proprie e distinte ragioni del conoscere, senza le quali non le basta il lume della ragione eterna, finchè è nello stato terreno, a meno che non trascenda questo stato per una speciale rivelazione, come è per coloro che sono rapiti in estasi, nelle rivelazioni di alcuni profeti".

127. S. Bonaventura ammette la distinzione fra intelletto possibile ed intelletto agente, ma non la intende nel senso aristotelico-tomista, bensì in modo da dar spazio all'illuminazione divina di origine agostiniana. Per Bonaventura, infatti, non è l'intelletto possibile, ma quello agente che intende (o per conto proprio o facendo intendere), mentre lo intelletto possibile sarebbe il semplice intelletto in potenza che si attua una volta che l'intelletto intende, cioè una volta che l'intelletto agente è in atto (cf. La scienza di Cristo, op. cit., pp. 93-94).

128. D'altra parte, osserva Bonaventura, se l'intelletto è in atto occorre un intelletto già in atto, ossia già conoscente, che lo conduca all'atto. Ma allora, egli aggiunge, i casi sono due: o l'intelletto umano, quando intende, è già in atto, e allora si deve negare l'intelletto possibile, cosa che non risponde a verità; oppure passa dalla potenza all'atto; e allora vuol dire che un intelletto già in atto, esterno all'intelletto agente, conduce l'intelletto all'atto, cioè alla conoscenza. Ora per Bonaventura è vera questa seconda alternativa, sicchè per lui l'intelletto umano si attua solo per l'intervento esterno della scienza divina. Da qui il fatto che la conoscenza dell'essere avviene grazie a questa illuminazione, dato che, a quanto sembra - come ho detto prima - la conoscenza dell'essere non è astratta dal fantasma.

129. Per S. Tommaso, invece, l'intelletto agente ha una sua autonomia e l'atto dell'intendere non appartiene all'intelletto agente, ma all'intelletto possibile, il quale passa dalla potenza all'atto grazie all'atto dell'intelletto agente che illumina il fantasma facendone emergere l'intelligibilità. L'atto dell'intendere, quindi, per Tommaso - salva la azione entitativa della causa prima - dipende direttamente da un'energia naturale intrinseca allo stesso intelletto dell'uomo: l'intelletto agente, che compie il lavoro astrattivo, e l'intelletto possibile, che, illuminato ad un tempo dall'intelletto agente e dall'intelligibile emergente dal fantasma, è informato dallo stesso intelligibile, del quale forma il concetto che lo rappresenta.

### 3. La sorgente della verità

130. Dopo aver visto come Bonaventura intende l'essere e da dove secondo lui ha origine la nozione dell'essere, cerchiamo di chiarire, in questo paragrafo, come Bonaventura intende la funzione dell'intelletto nella conoscenza dell'essere. Anche su questo argomento il Serafico non entra nel dettaglio, per cui dovremo accontentarci di esporre la concezione bonaventuriana dell'origine della conoscenza in generale, e starà poi a noi immaginare come, di conseguenza, Bonaventura avrebbe inteso la

127. come  
128. come  
di Man

origine della verità sull'essere. Questo lavoro interpretativo è stato già fatto dagli ontologisti, i quali lo hanno condotto tirando - come si suol dire - l'acqua al loro mulino. Cerchiamo qui invece di vedere con obiettività, basandoci sui testi, quale può essere il pensiero autentico del Serafico sul delicato argomento.

131. Bonaventura comincia con l'osservare che l'intelletto possiede un lume naturale che lo guida nel discernimento della verità: "Fin dalla creazione dell'anima l'intelletto possiede un lume, che è un giudicatorio che dirige l'intelletto nella conoscenza" (II Sent., D.39, a.2, concl.). "Dio ha inserito in noi un nobile giudicatorio dove si conosce ciò che è luminoso e ciò che è tenebroso in quel libro della luce che è la verità; poichè la verità è naturalmente impressa nel cuore dell'uomo" (II Sent., D.39, a.2, q.2).

132. Con S. Agostino Bonaventura distingue una ratio inferior, che si interessa delle cose sensibili e mondane; ed una ratio superior che invece contempla le ragioni eterne e celesti. Mentre gli oggetti della ratio inferior sono ricavati dall'esperienza, spetta a Dio solo illuminare direttamente la ratio superior circa i valori trascendenti e divini: "Bisogna dire che, quanto alla parte superiore della ragione, è proprio di Dio solo l'illuminarla, come dimostra in molti luoghi Agostino; sebbene alcuni, non intendendo l'origine di tutta la verità, pensarono diversamente, e cioè che il nostro intelletto non giunge al primo lume" (cioè a Dio), "ma viene perfezionato ed illuminato dal primo lume per mezzo del lume di un'intelligenza" (angelica). "Ma ciò è assolutamente da respingere come erroneo" (II Sent., D.10, a.2, q.2, resp.).

133. L'intelletto, per Bonaventura, è naturalmente e spontaneamente - oggi diremmo: aprioricamente - illuminato dalla verità: "La luce dell'anima è la verità; questa luce non conosce tramonto. Infatti irradia con tale forza sull'anima, che non si può neppure pensare che non esista nè lo si può esprimere, senza che l'uomo si contraddica, poichè, se la verità non c'è, è vero che la verità non c'è; dunque qualcosa è vero; e se qualcosa è vero, è vero che esiste la verità: dunque se non c'è la verità, c'è la verità" (In Hexaem., coll. IV, 1).

134. La verità che illumina aprioricamente e inevitabilmente l'intelletto, anche dello scettico, viene da Dio, anche se non è Dio stesso. Rosmini dirà, con un'espressione un po' equivoca, che si tratta di un'"appartenenza" divina e la dirà senz'altro divina. "Dato che la nostra mente è mutevole - dice il Serafico (Itinerarium, c. III, n. 3) -, non può vedere quella verità che riluce in maniera immutabile, se non per mezzo di una luce che risplende in maniera del tutto immutabile, e che non può essere, quindi, una realtà creata, soggetta al mutamento. L'intelletto, per tanto, conosce in quella luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo" (Gv 1,9), che è 'la vera luce', 'il Verbo che è fin dal principio presso Dio' (Gv 1,1).

135. "Da ciò appare in modo manifesto che il nostro intelletto è congiunto con la stessa Verità eterna, proprio nel momento in cui non può afferrare in modo certo nulla di vero, se essa non glie lo insegna. Per

tanto, puoi vedere da te la Verità che ti ammaestra, purchè i desideri e le immagini sensibili non te lo impediscano, interponendosi come nubi fra te e il raggio della Verità" (Ibid.).

136. Qui Bonaventura prospetta un'ideale di conoscenza che è più celeste che terreno, dove la mente è inevitabilmente mutevole e offuscata dai "desideri e dalle immagini sensibili". Essa certo è illuminata, soprattutto nelle cose soprannaturali, dalla luce del Verbo; ma questo non vuol dire che, nella condizione terrena, essa veda immediatamente il Verbo: l'influsso ontologico del Verbo sulla mente - come spiega Tommaso commentando passi analoghi di Agostino - non dev'essere scambiato per un'informazione oggettiva e gnoseologica, cosa possibile solo in paradiso.

137. La luce dell'intelletto, ricevuta da Dio, si irradia, per Bonaventura, su tutti i gradi del sapere: "C'è un lume esteriore, cioè quello delle arti meccaniche; un lume inferiore, cioè quello della conoscenza sensibile; un lume interiore, cioè quello della conoscenza filosofica; un lume superiore, cioè quello della grazia e della Sacra Scrittura. Il primo illumina nei confronti delle figure artificiali; il secondo, nei confronti delle forme naturali; il terzo, nei confronti delle verità intellettuali; il quarto e ultimo nei confronti della verità salutare" (Reductio artium in theologiam, I, Ed. Patron, Bologna, 1969, p. 127).

138. Qui possiamo vedere come per Bonaventura molte sono le sorgenti della verità: da quella umile del senso, a quella sublime e soprannaturale della fede cristiana e della Sacra Scrittura: e il Santo non ne valuta nessuna: evita con Platone di diffidare del senso o coi materialisti di diffidare della luce delle idee o della fede, anche se nel tempo Bonaventura insiste sulla fallibilità del senso e dell'intelletto non sorretti dalla luce del Verbo.

139. Esiste un brano interessante dell'opera bonaventuriana, dove il Santo Dottore, con pochi efficaci tratti, rende omaggio ai due grandi maestri antichi di certezza, Platone ed Aristotele, il primo maestro nella sapienza, il secondo nella scienza, dove si nota che, essendo la sapienza superiore alla scienza, Bonaventura dà la palma a Platone, mentre il genio di entrambi, a giudizio di Bonaventura, è sintetizzato e superato da S. Agostino: "Poichè Platone - dice Bonaventura (Sermo IV, Christus unus magister, 18-19, Opera, vol. V, p. 572) - fa convergere tutta la conoscenza certa verso il mondo intellegibile ed ideale, per questo fu giustamente rimproverato da Aristotele, non perchè avesse sbagliato nell'affermare l'esistenza delle idee e delle ragioni eterne, giacchè in ciò lo loda Agostino, ma perchè, avendo disprezzato il mondo sensibile, voleva ridurre tutta la certezza della conoscenza a quelle idee; e ponendo ciò, sebbene egli mostri di stabilire la via della sapienza, che procede secondo le ragioni eterne, tuttavia distruggeva la via della scienza, che procede secondo le ragioni create; mentre al contrario Aristotele stabiliva questa via, trascurando quei valori superiori. Per cui sembra che tra i filosofi sia stato dato a Platone il linguaggio della sapienza, mentre ad Aristotele il linguaggio della scienza. Quegli

infatti guardava principalmente alle realtà superiori, mentre questi alle inferiori. L'uno e l'altro linguaggio invece, cioè quello della sapienza e della scienza, per mezzo dello Spirito Santo è stato dato ad Agostino, come ad eminente commentatore della Sacra Scrittura, e ciò in maniera decisamente eccellente, come appare dai suoi scritti".

140. Nonostante la presenza originaria della verità alla mente ed al senso, l'intelligenza umana, nella condizione terrena, è per Bonaventura così fragile o oscurata che, senza il soccorso della luce divina, non potrebbe raggiungere la verità né quella di tipo sperimentale né quella di tipo intellettuale. Per quanto riguarda la prima, egli dice: "La cognizione immaginativa ... non ha certezza. ... Non c'è somiglianza tra la certezza del senso e dell'intelletto. Infatti la certezza del senso viene dal legame che per natura ha la potenza che opera circa un determinato oggetto. Ma la certezza dell'intelletto non può venire da questa parte, poiché è una potenza libera per intendere tutte le cose, e perciò bisogna che la certezza venga da qualche cosa che non ha un legame determinato, ma libertà e mancanza di mutabilità e fallibilità, e tale è la luce e la ragione dell'eterna verità, e perciò ad essa si appoggia come a fonte di ogni certezza" (La scienza di Cristo, op. cit., p. 122).

141. Bonaventura considera la certezza intellettuale più forte e salda di quella sensibile, perché mentre questa è condizionata da oggetti ben determinati mutevoli e fallibili, la certezza intellettuale spazia in regioni dell'essere indipendenti dalla mutevolezza e dalla precarietà. E tuttavia anche la certezza intellettuale, per quella fragilità della mente di cui sopra, non può raggiungere il vero senza il sostegno della luce divina: "La luce dell'intelletto creato - dice Bonaventura (Sermo IV, op. cit., pp. 569-570) - non basta a se stessa per una comprensione certa di una cosa qualunque senza la luce del Verbo eterno. Per cui Agostino, nel 1° libro dei Soliloqui (c. 8, n. 45), dice: 'Come in questo sole occorre considerare tre cose: che esiste, che risplende e che illumina, così in quel Dio segretissimo ci sono tre cose: che esiste, che intende, e che fa intendere le altre cose'. Per cui poco prima dice che 'come la terra, se non è illuminata dalla luce non può esser vista, così quelle cose che vengono trasmesse nelle varie discipline, sebbene chiunque ammetta senza alcun dubbio che sono da intendersi come verissime, bisogna ritenere che non possono essere intese, se non sono illuminate da quel sole che è quasi il loro sole'".

142. La fragilità della mente umana viene riparata nella misura in cui la mente porge attenzione ad un insieme di valori assoluti, eterni ed universali, presenti nel suo intimo, nella sua coscienza e nella sua memoria, i quali costituiscono infallibili criteri di giudizio nei vari ambiti del sapere, del fare e dell'agire: "La memoria - dice Bonaventura (Itinerarium, op. cit., c. III, n. 2) - deve essere informata non soltanto dalla realtà esterna, per mezzo di immagini sensibili, ma anche ricevendo da un principio ad essa superiore e possedendo in se stessa delle forme semplici, che non possono penetrare in essa per mezzo della porta dei sensi" (vien fatto di dire: delle forme a priori...)" e attraverso

117 - qui atto o nel complesso?

immagini sensibili. ... In essa è presente una luce immutabile, in cui conserva il ricordo delle verità non soggette a mutamento".

143. Questi immutabili ed oggettivi criteri di giudizio esistenti nella coscienza e nella memoria sono, per Bonaventura, un' impronta, nella mente umana, della stessa "arte eterna"; sono una partecipazione della stessa Mente e Sapienza divina che ci ha creati a sua immagine e somiglianza: "Quelle leggi - dice il Serafico (Itinerarium, op. cit., c. II, n. 9) -, mediante le quali noi giudichiamo con piena certezza tutte le realtà sensibili che conosciamo, ... è necessario che esse siano immutabili e incorruttibili in quanto necessarie, non soggette a restrizioni in quanto non limitate, sottratte al tempo in quanto eterne e, conseguentemente, indivisibili in quanto incorporee e di natura intellettuale, non fatte ma increate, esistenti dall'eternità nell'arte eterna, dalla quale, per mezzo della quale e secondo la quale vengono formate tutte le cose che hanno forma. Perciò tutte le cose non possono essere giudicate con certezza se non per mezzo di quell'arte eterna che non soltanto è forma immutabile che crea tutte le cose, ma tutte inoltre le conserva e distingue, in quanto è l'essere che mantiene in tutte la forma ad esse propria e la norma direttiva per mezzo della quale la nostra anima giudica tutte le cose che entrano in essa attraverso i sensi".

144. "Che la nostra mente nella conoscenza certa attinga in qualche modo quelle regole ed immutabili ragioni, lo richiede necessariamente la nobiltà della conoscenza. La nobiltà, dico, della conoscenza, perchè la conoscenza certa non si può dare, se non c'è immutabilità da parte dello scibile e infallibilità da parte dello sciente. Ma la verità creata non è come tale immutabile, ma lo è solo per ipotesi; similmente neppure la luce della creatura è, per propria virtù, totalmente infallibile, dato che l'una e l'altra è creata ed è uscita dal non essere all'essere. Se dunque per una piena conoscenza si fa ricorso ad una verità del tutto immutabile e stabile e ad una luce del tutto infallibile, è necessario che in una conoscenza del genere si faccia ricorso all'arte superna come a luce e verità: luce, intendo dire, che dia infallibilità allo sciente, e verità che dia immutabilità allo scibile. Per cui, dato che le cose hanno un'esistenza nella mente, nel proprio genere e nell'arte eterna, non basta all'anima, per avere una scienza certa, quella verità delle cose secondo l'essere che esse hanno in sé, o secondo l'essere che hanno nel loro genere, perchè in entrambi i casi sono mutevoli, se in qual che modo l'anima non le attinge, in quanto si trovano nell'arte eterna" (De scientia Christi, IV, concl., vol. V, p. 23).

145. Ma questo attingimento dell'arte eterna, per Bonaventura, non significa che noi possiamo averne una visione diretta - e con ciò è scongiurato il pericolo dell'ontologismo, giacchè vedere immediatamente quest'arte vorrebbe dire vedere Dio -, significa invece che noi siamo a contatto col pensiero divino mediante la luce dei primi principi della ragione: "La ragione eterna - dice Bonaventura (La scienza di Cristo, op. cit., p. 114) - non essa sola muove alla conoscenza, ma con la verità dei principi, non in maniera speciale, ma in maniera generale, nello stato terre-

(1) nell'anima.

no; quindi non segue che essa stessa sia a noi nota in sè, ma in quanto risplende nei suoi principi e in maniera generale; e così in certo modo è a noi certissima, poichè il nostro intelletto in nessun modo può pensare che essa non esista, il che non può di certo esser detto di alcuna verità creata".

146. In questa luce vanno interpretati i passi bonaventuriani dove egli dice che Dio è il criterio della conoscenza e che noi intendiamo in quanto illuminati dalla luce divina, come per esempio: "Il nostro intelletto non intende nulla se non per mezzo della prima luce e verità; dunque ogni atto dell'intelletto, col quale pensa che qualcosa non sia, avviene per mezzo della prima luce; ma per mezzo della prima luce non è possibile pensare che non esista la prima luce o la verità: dunque in nessun modo si può pensare che la prima luce non esista" (I Sent., D.8, p.1, a.1, q.2, 4. Qui Bonaventura dà una dimostrazione della stessa esistenza divina partendo dalla considerazione che noi giudichiamo alla luce della prima luce, per cui non è possibile che questa luce ci suggerisca di negarne l'esistenza: non si deve pensare, evidentemente, ad una specie di visione apriorica di Dio, che ci porterebbe semplicemente a renderci conto dell'impossibilità di negare Dio: questa luce divina con la quale giudichiamo è, concretamente, la luce dei primi principi della ragione, applicando i quali, ci rendiamo conto dell'assurdità di negare l'esistenza di Dio.

147. In questo senso Dio stesso è per Bonaventura "il criterio per giudicare tutte le cose, la norma infallibile e la luce di verità in cui tutto risplende in modo infallibile, indelebile, indubitabile, non confutabile, inoppugnabile, immutabile, non soggetto a limiti nè restrizioni o divisioni, e perfettamente intellegibile" (Itinerarium, op.cit., c.II, n.9).

#### 4. Le prove fisiche dell'esistenza di Dio

148. Numerosi sono i passi di Bonaventura dove egli presenta con chiarezza un' ascesa della mente a Dio partendo dalle cose sensibili come segni ed effetti della sua esistenza, sapienza e provvidenza. Bonaventura non nega affatto, come ho già detto, l'esistenza delle prove a posteriori, e con ciò egli già si distanzia dagli ontologisti. Per questo le stesse prove a priori che vedremo nel prossimo paragrafo, possono in linea di massima essere interpretate alla luce di quelle a posteriori, salvo alcuni luoghi del c.V dell'Itinerarium, che esamineremo con attenzione. Indubbiamente le prove bonaventuriane a posteriori non hanno il rigore di quelle tomiste, che non si limitano a segnalare il passaggio dall'effetto sensibile alla causa divina, ma danno anche ragione di questo passaggio e mostrano l'inconsistenza delle prove apriori ed ontologiche, cosa che indubbiamente Bonaventura non fa.

149. Brani dalle Sentenze: "Poichè la causa riluce nell'effetto e la sapienza dell'artefice si manifesta nell'opera, così Dio, che è artefice e causa della creatura, si conosce per mezzo di essa. E di ciò si dà una

duplice ragione: una di convenienza, l'altra di indigenza. Di convenienza, perchè ogni creatura conduce a Dio maggiormente che a qualunque altra cosa. Di indigenza, perchè, dal momento che Dio, luce sommanente spirituale, non può essere conosciuto nella sua spiritualità dall'intelletto, l'anima ha bisogno, per così dire, di una "luce" materiale per conoscerlo, cioè per il tramite delle creature" (I Sent., D.3, a.1, q.2).

150. "L'ascesa a Dio può essere duplice: o quanto all'aspetto della presenza; e così qualunque creatura è fatta per condurre a Dio, nè da questo punto di vista esistono infiniti gradi; o quanto ad un'uguaglianza di equiparanza; e in tal senso è vero che sono infiniti, perchè il bene creato, per quanto venga raddoppiato, non può mai esser equiparato allo increato" (I Sent., D.3, p.I, q.2, 4m).

151. "L'uomo si può considerare sotto due punti di vista: o come ente rapportato a se stesso, o come rapportato all'esterno. Nel primo modo non giunge per mezzo delle creature, partendo da sè, a Dio, ma uscendo da sè per mezzo della conoscenza delle creature si raccoglie in sè e si eleva al di sopra di sè" (cf la via agostiniana nel De libero Arbitrio). "Oppure si deve dire che le altre creature si possono considerare o come realtà o come segni. Nel primo modo sono inferiori all'uomo; nel secondo sono mezzi per un divenire o per un cammino, non come termini, perchè esse non giungono, ma l'uomo per loro mezzo giunge a Dio, avendo le lasciate dopo di sè" (I Sent., D.3, p.I, q.3).

152. "Dio risplende in ogni creatura come la causa nel suo effetto, e si può conoscere a partire da qualunque cosa, e soprattutto nella creatura, che è insignita dell'immagine di Dio stesso. Ma quella rifulgenza di luce per la quale si vede Dio faccia a faccia, non è di natura, ma di condiscendenza e di grazia" (II Sent., D.3, p.II, a.2, q.2, 2m). Qui Bonaventura mostra chiaramente la distinzione fra la presenza di Dio nella vita terrena e nella beatitudine celeste.

153. "All'obiezione secondo la quale Dio è presenzialmente nell'anima ecc., si deve rispondere che l'essere presenzialmente si attua in due modi: o come principio conservante e contenente, o come oggetto mutante e movente. Nel primo modo Dio è presente all'angelo, e la luce al cieco; nel secondo, no" (Ibid., 3m). Dio è presente all'anima nel senso che la conserva e la sostiene, ossia in modo ontologico, non come oggetto mutante e movente, ossia in forma oggettiva, come oggetto conosciuto direttamente.

154. "Dio si conosce per mezzo degli effetti visibili e delle sostanze spirituali e per mezzo del lume naturale alla potenza conoscente, il quale è una certa somiglianza di Dio non astratta ma infusa, inferiore a Dio, perchè si trova in una natura inferiore', come dice Agostino nel De Trin., IX, c.11, n.16V Qui Bonaventura sostiene chiaramente che la presenza di Dio all'intelletto si attua naturalmente per mezzo del lume intellettuale proprio ed intrinseco all'intelletto (Ibid., 4m).

155. "Lo sguardo dell'occhio si può fissare in Dio, così da non puntare su nessun'altra cosa; tuttavia esso non intuirà nè vedrà la chiarezza della stessa luce, ma piuttosto si eleverà nella caligine e si eleverà a questa conoscenza mediante l'abbandono di tutto, come dice Dionigi nel

libro De Mystica Theologia, e chiama questa conoscenza 'dotta ignoranza'"(II Sent., D.23, a.2, q.3). Anche in questo testo Bonaventura dichiara che l'atto contemplativo terreno, per quanto prescinda da ogni cosa, resta sempre nella "caligine" e non vede direttamente la chiarezza divina.

156. "Se conosco Dio in quanto mi è presente, ciò può avvenire in tre modi: o in quanto mi è presente grazie ad un suo effetto proprio; ed allora si dà la contemplazione, che è tanto più sublime, quanto più l'uomo sente in sé l'effetto della divina grazia, o quanto meglio anche sa considerare Dio nelle creature esteriori. Oppure mi è presente in un segno proprio; e in tal modo si dà l'apparizione, come Dio apparve ad Abramo in una creatura soggetta, che raffigurava lo stesso Dio; e come lo Spirito Santo apparve in una colomba. Oppure Dio è presente nella sua luce e in se stesso; e così si dà la conoscenza, per la quale Dio è visto nel suo volto, ossia faccia a faccia; e questa è la visione aperta, che è chiamata tutto il premio di ogni merito"(II Sent., D.23, a.2, q.3).

157. "L'anima nello stato di gloria è completamente sciolta dal peso del corpo, o possiede un corpo del tutto spirituale, che in nessun modo la intralcia, sì da non poter tendere immediatamente in Dio e secondo tutto il suo potere. Invece, nello stato di natura decaduta, poiché ha un corpo corruttibile ed animale, è intralciata ed aggravata dall'abitazione terrena, così da non poter tendere perfettamente verso la stessa luce"(II Sent., D.23, a.2, q.3, comol.).

158. Frammi dall'Itinerarium: "Per pervenire alla considerazione del primo Principio, che è puro spirito, eterno e trascendente, è necessario che passiamo prima attraverso la considerazione delle sue vestigia che sono corporee, temporali ed esterne a noi, e questo significa essere con dotti sulla via di Dio. E' necessario, poi, che rientriamo nella nostra anima che è immagine di Dio, immortale, spirituale ed in noi, e questo significa entrare nella verità di Dio. E' necessario, infine, che ci eleviamo a ciò che è eterno, puro spirito e trascendente, fissando lo sguardo sul primo Principio. ... A queste tre tappe progressive corrispondono, nella nostra anima, tre diversi modi secondo cui considera le cose. Il primo si volge alle realità corporali, esterne a noi, ed è chiamato animalità o sensibilità; con il secondo, si volge a se stessa, senza uscire da sé, ed è detto spirito; con il terzo, che è detto mente, l'anima si volge alle realtà che la trascendono"(C.I., n.1).

159. "Poniamo la prima tappa della nostra ascesa in basso, considerando tutto questo mondo sensibile come uno specchio, per mezzo del quale possiamo elevarci a Dio"(C.I., n.9). "La somma potenza, la somma sapienza e la somma bontà del creatore risplendono nelle cose create nei tre modi secondo cui i sensi del corpo rendono noto questo fatto al senso interno. Infatti i sensi del corpo prestano il loro servizio alla facoltà intellettuale sia quando indaga mediante la ragione, sia quando crede con un'adesione di fede, sia quando contempla intellettivamente"(C.I., n.10).

160. "Dapprima, quando lo sguardo di colui che contempla considera

le cose in se stesse, ... vede in esse la dimensione, l'armonia e l'ordine, e altresì la sostanza, la capacità operativa e l'attività. Tutto ciò gli consente di elevarsi dalle cose, come da un vestigio, alla conoscenza dell'immensa potenza, sapienza e bontà del loro creatore"(C.I, 11). "Quando percepiamo, per mezzo dei cinque sensi, il movimento dei corpi, siamo condotti per mano alla conoscenza degli agenti spirituali che li muovono, così come dalla conoscenza degli effetti siamo condotti a quella delle cause"(C.II, n.3). "Tutte queste cose costituiscono delle vestigia nelle quali possiamo conoscere, come attraverso uno specchio, il nostro Dio"(C.II, n.7).

161. "Tutte le creature di questo mondo sensibile conducono a Dio eterno l'animo di colui che contempla e che possiede la vera sapienza. Esse, infatti, sono ombre, echi, rappresentazioni di quel primo Principio che è somma potenza, sapienza e bontà, di quell'eterna Fonte, Luce e Pienza, di quella Sapienza artefice che è causa efficiente, esemplare ed ordinatrice. Esse sono vestigia, immagini, spettacoli posti dinanzi a noi, per contuire Dio, e segni donati da Dio stesso. Esse sono modelli, o piuttosto copie di essi, poste dinanzi a menti ancora rozze e legate alle realtà sensibili, affinché, mediante le realtà sensibili che vedono, siano elevate alle realtà intelleggibili che non vedono, così come mediante un segno si è condotti alle cose significate"(C.II, n.11). Abbiamo qui il concetto bonaventuriano del "contuito" (contuitus), che incontroremo ancora. Esso vuol esprimere il doppio atto di considerazione che la mente compie nei confronti di Dio e delle cose. Vuol esprimere il fatto che la mente limpida ed aperta alla verità, nel contemplare la creatura, segno del creatore, contempla congiuntamente e quasi immediatamente anche il creatore.

162. "Le creature di questo mondo sensibile sono segno delle 'perfezioni invisibili di Dio'" (Rm 1, 20); ... perchè Dio è principio, modello e fine di ogni creatura, e ogni effetto è segno della causa, la copia lo è del modello, la via lo è del fine al quale conduce"(C.II, n.12). Qui Bonaventura commenta il famoso passo di Rm 1, 20, nel quale è inculcato il concetto - come torneremo a vedere nella terza parte - secondo il quale si giunge alla conoscenza di Dio partendo dalle cose visibili, considerate come effetti della sua potenza. In questo passo, più volte ripreso dal Magistero della Chiesa, l'Apostolo esclude evidentemente altre vie verso Dio, come quelle ontologistiche, idealistiche o anselmiane.

163. "Ora, avviene che Dio sia contemplato non soltanto nelle realtà esterne a noi e in noi, ma anche nelle realtà superiori a noi; in quelle esterne a noi per mezzo delle sue vestigia, in noi per mezzo della sua immagine, e nelle realtà superiori a noi per mezzo di quella luce che è impressa nella nostra anima e che è la luce della Verità eterna, dato che 'la nostra anima viene istruita direttamente dalla Verità stessa' (S. Agostino, De div. quaest. 83, q. 51, 2)"(C.V, n.1).

164. "Si conosce che Dio è il primo e sommo principio di tutte le cose mondane; e ciò, di per sé, può essere a tutti manifesto, poichè, dato che chiunque sa di non essere sempre esistito, sa di aver avuto un prin

cipio; e lo stesso deve dirsi delle altre cose; e che questa conoscenza si offre a tutti; e conosciuto ciò, si sa che Dio esiste, per cui ciò, di per sè, è indubitabile per chiunque" (De mysterio Trinitatis, I, 1, 13m, vol. V, p. 51). Chiunque, cioè, considerando il fatto di aver avuto un inizio e che tutte le cose hanno un inizio, è condotto ad ammettere una causa prima di tutte le cose, cioè Dio.

#### 5. Le prove metafisiche dell'esistenza di Dio

##### a) Dio nella luce dell'essere

165. Come Tommaso e tutti i grandi maestri e dottori del cristianesimo, istruiti dalla Sacra Scrittura, anche Bonaventura possiede con chiarezza la convinzione che la nozione dell'essere serve per designare il nome proprio ed esclusivo del vero Dio, il Dio di Israele: "Se parliamo dei nomi, che Dio ha imposto a se stesso, dato che egli propriamente intende se stesso, tali nomi sono nomi propri; e questi sono l'esser buono e "colui che è". Per cui sembra che Dionigi sia dell'avviso che quel nome "buono" soltanto sia il proprio e il principale; il Damasceno, invece, che il nome "colui che è" soltanto sia il proprio e il principale; ora l'uno bada alla perfezione del nome, l'altro all'assolutezza, entrambi comunque alla proprietà" (I Sent., D. 22, art. un., q. 3).

166. Per Bonaventura l'esistenza di Dio è indubitabile quanto è indubitabile l'esistenza dell'essere e della verità. Egli infatti vede Dio come l'assolutizzazione stessa dell'essere e della verità, poichè nella ragione stessa di questi due valori scopre la necessità di essere portati all'assoluto: "La verità dell'essere divino - egli dice (I Sent., D. 8, p. I, a. 1, q. 2, concl.) - è evidente e in sè e nella dimostrazione. In sè, perchè come conosciamo i principi in quanto conosciamo i termini, e perchè la causa del predicato è racchiusa nel soggetto, così essi sono evidenti per se stessi, lo stesso si dà in questo caso. Infatti Dio ovvero la somma verità è l'essere stesso, del quale nulla di meglio si può pensare; dunque non può non essere nè si può pensare che non sia. Infatti il predicato è racchiuso nel soggetto. Nè ciò è evidente solo da sè, ma anche dimostrativamente, perchè che esista la verità divina lo prova e lo conclude ogni verità e natura creata, giacchè, se c'è l'ente per partecipazione e da altro, c'è l'ente per essenza e non da altro. La prova inoltre e lo conclude ogni retta intelligenza, perchè la sua conoscenza è impressa in ogni anima, ed ogni conoscenza avviene grazie a lei". Possiamo scorgere qui la presenza dell'argomento anselmiano, come avremo ancora occasione di vedere.

167. "Tanta è la verità dell'essere divino, che non si può pensare con assenso che esso non sia, se non per l'ignoranza del pensante, che ignora che cos'è e che significa il nome di Dio" (Ibid.). "Quanto più una verità è prima ed universale, tanto più è nota; ma la verità per la quale si dice che il primo ente esiste, è la prima di tutte le verità e secondo la realtà e secondo la ragione dell'intendere; dunque, è necessario che essa sia certissima ed evidentissima. Ma le verità de-

gli assiomi ovvero delle comuni concezioni dell'animo sono evidenti per la loro proprietà, così che non si può pensare che non siano; dunque nessun intelletto può pensare che la prima verità non sia, o può dubitare di essa" (*De mysterio Trinitatis*, q.1, a.1, 27). Qui Bonaventura dà mostra di ritenere che quella verità che è prima in se stessa, lo sia anche per noi, sicché per lui la verità divina ha la stessa evidenza dei primi principi, che sono per noi le verità originarie, dalle quali traiamo ogni altra verità.

168. Un ragionamento simile lo troviamo in un altro punto della medesima opera: "Quella verità" (cioè l'esistenza di Dio) "è di per sé certissima, per il fatto che è un vero primo ed immediatissimo, nel quale non soltanto la causa del predicato è racchiusa nel soggetto, ma esso stesso è puro essere, sia come predicato che come soggetto. Per cui, come l'unione di due cose sommamente distanti ripugna totalmente al nostro intelletto, perché nessun intelletto può pensare che una e medesima cosa sia e non sia, così la divisione di ciò che è del tutto uno ed indiviso gli ripugna totalmente, e pertanto, come il fatto che la stessa cosa sia e non sia, e nel contempo l'essere sommamente e il non essere per nulla è cosa evidentissimamente falsa, così, che il primo e sommo ente sia è cosa evidentissima nella sua verità" (*De mysterio Trinitatis*, a.1, a.1, concl.).

169. Altro ragionamento di ispirazione anselmiana: "(L'intelligenza) si porta (alle ragioni eterne) mediante l'esperienza in questo modo: il prodotto rispetto al produttore è difettivo; similmente il composto rispetto al semplice; similmente il misto rispetto al puro, e così via; dunque queste cose dicono privazione. Ma 'le privazioni non si conoscono se non per mezzo degli abiti'. 'Ciò che è retto giudica se stesso e ciò che è obliquo'. E se ogni conoscenza avviene per una conoscenza precedente', dunque necessariamente l'intelligenza sperimenta in se stessa di possedere un certo lume, per mezzo del quale conosce l'essere divino. Così dunque, in base a questi presupposti, l'intelletto intende e dice che il primo essere (esse) esiste, ed a nulla conviene essere veramente se non al primo essere, e da esso tutte le cose hanno l'essere, perché a nulla inerisce questo predicato" (=l'essere), "se non al primo essere. Similmente il semplice essere (esse) è semplicemente l'essere perfetto; dunque è ciò di cui nulla s'intende di meglio. Per cui non si può pensare che Dio non sia, come dimostra Anselmus" (*In Hexaem.*, coll.V, 30-31).

170. "Il primo speculabile è l'esistenza di Dio (Deum esse). Il primo nome di Dio è l'essere, che è manifestissimo e perfettissimo, e pertanto primo; per cui non c'è nulla di più manifesto, perché tutto ciò che si dice di Dio si riconduce all'essere (esse); questo è propriamente il nome di Dio. ... Che Dio sia il primo, è manifestissimo, perché da ogni proposizione, sia affermativa che negativa, segue che Dio esiste, anche se dici: Dio non c'è, segue che se Dio non c'è, Dio c'è, perché ogni proposizione porta con sé l'affermativa e la negativa, come a dire: se Socrate non corre, è vero che Socrate non corre" (*In Hexaem.*, coll.10, 10-11). Anche qui vediamo come Bonaventura ponga l'esistenza di Dio fra le verità pri

me, originariamente conosciute dall'intelletto ed immediatamente certe; per cui, come ci si contraddice immediatamente nel negare queste, così, per Bonaventura, la negazione di Dio comporta immediatamente un'autocontraddizione.

171. Ed ora i due passi più delicati, nei quali Bonaventura maggiormente si avvicina all'ontologismo, presentando l'affermazione dell'esistenza di Dio come semplice sviluppo terminale dell'esplicitazione dell'originaria idea dell'essere, in una maniera che pare soprassedere alla necessità di un aggancio preliminare alle realtà sensibili, e di un'applicazione del principio di causalità che veda in quelle realtà un effetto della causa prima.

172. Dice il Serafico: "Colui che vuole contemplare le realtà invisibili di Dio rispetto all'unità dell'essenza, fassi lo sguardo prima di tutto sull'essere stesso, e veda che l'essere stesso è in sé certissimo, a tal punto che non è possibile pensarlo non esistente, poichè l'essere purissimo implica la totale esclusione del non-essere, così come il nulla implica la totale esclusione dell'essere" (Itinerarium, c.V, n.1).

173. E il secondo brano: "Se il non ente può venir compreso soltanto mediante l'ente, e l'ente in potenza soltanto mediante l'ente in atto, e l'essere designa lo stesso atto puro di essere, ne segue che l'essere è ciò che per primo si fa presente all'intelletto, e questo essere è atto puro. Ma quest'ultimo non è l'essere particolare - che è un essere limitato, in quanto mescolato con la potenza - nè l'essere analogo, poichè questo non è in atto, per il fatto che non è. Resta perciò stabilito che quell'essere è l'essere divino" (Ibid., c.V, n.3).

174. I due testi bonaventuriani equivocano sulla nozione di "puro atto di essere". Essa infatti si può intendere in due sensi diversi, che sembrano non esser percepiti dal Santo Dottore: un conto è la purezza di essere considerando l'essere nella sua semplice ragione di essere, cioè l'essere in quanto essere, l'actus essendi in quanto tale, come si esprime S. Tommaso; e un conto è la assoluta ed infinita purezza dello atto d'essere inteso come puro atto d'essere sussistente. Solo questo secondo essere è l'essere divino; non il primo. Il primo è una semplice nozione umana, astratta, analogica e comune, che certo può e deve essere applicata alla conoscenza dell'essere divino, ma che non deve assolutamente esser confusa con l'essere divino. Il puro atto d'essere, invece, non è una nozione ma è l'ens realissimum, è Dio stesso espresso in termini di essere.

175. Ora è verissimo che la nozione del semplice actus essendi, del "puro essere" in questo senso, è una nozione evidentissima e certissima, per quanto non la dobbiamo considerare di immediato intuito (qui Bonaventura è troppo ottimista), ma esse viene enucleata attraverso un delicato processo di conoscenza metafisica, che parte dalla cognizione della quidditas rei materialis, astrae il concetto dell'ente universale (ens in communi) e, dall'analisi di questa nozione ricava, mediante un giudizio esistenziale, la nozione dell'essere (esse), come atto d'essere in quanto essere. Per la esposizione più dettagliata di questo processo, cf. J. Maritain, Court traité de l'existence et de l'existant, Ed. Hartmann, Paris

1964, pp. 49-51.

176. Il semplice lavoro astrattivo mediante il quale formaliamo la nozione del puro essere metafisico, l'essere (esse) come tale, comporta certamente un trascendimento dell'essere singolo e concreto, come dice Bonaventura, ma non il trascendimento dei suoi caratteri analogici e comuni: esso resta sempre un esse analogum e commune; resta sempre un concetto astratto del nostro pensiero (anche se ricavato non da una semplice astrazione come l'ens, ma, come ho detto, dall'atto di un giudizio esistenziale). Questa nozione dell'esse ut talè può essere chiarita, approfondita ed esplicitata quanto si vuole: non si uscirà mai dal piano della concettualità e della finitezza; quindi essa, come tale, non può darci nè la realtà nè l'infinità di Dio. O tutt'al più, con essa possiamo pensare Dio come possibile, ma non possiamo aver la convinzione e la conoscenza fondate della sua reale esistenza. La nozione dello esse analogum, puro essere in questo senso, è indispensabile per ottenere la nozione del vero essere divino, ma non può coincidere con essa in nessun modo, per quanto "fissiamo lo sguardo" su di essa. Restiamo sempre nell'ambito dell'analisi di una nozione senza aver il modo di cogliere la realtà e di affermare con fondatezza la realtà, in questo caso la realtà dell'esistenza di Dio.

177. Questo non significa assolutamente che la nozione dell'esse non sia fondata sulla realtà: al contrario essa è realissima e concretissima; essa ci dà la realtà, anzi in certo senso essa ci dà tutta la realtà, ma secondo il modo dell'analogia, ossia in un concetto che non è univocamente uno, ma che è una specie di "policoncetto", ossia di un concetto che ha la sua unità che risulta dalla corrispondenza di una pluralità di concetti proporzionati fra loro; per cui nella nozione analogica dell'essere possiamo cogliere Dio ma anche qualunque altra realtà che abbia l'atto d'essere. La nozione di Dio, quindi, non può essere una nozione così confusa e poliforme. Dio è concretezza e singolarità assoluta; e quindi la nozione di Dio non è analogica ma univocissima e precisissima, unica ed originalissima, imparagonabile e diversissima da tutte le altre, essere analogico compreso. Tra l'essere analogo e l'essere divino, per quanto il primo conduca ed introduca al secondo, vi è tuttavia uno stacco ed un balzo infinito, giacchè, come dice il Concilio Vaticano I, Dio lo si deve dichiarare molto più dissimile che simile al creato. Ora l'analogia punta sulla somiglianza e sulla proporzione; ma non dobbiamo dimenticarci poi che colui che assai imperfettamente e "come a tastoni" raggiungiamo col metodo analogico, resta poi di fatto, nella sua essenza, infinitamente trascendente la comprensione dei nostri concetti e la loro capacità espressiva.

178. Occorre quindi dire che non solo noi non possiamo affermare Dio mediante una semplice esplicitazione dell'esse analogum e commune, cioè del "puro essere" della metafisica; ma anche quando, mediante l'analogia, abbiamo superato l'esse analogum e commune e abbiamo in qualche modo raggiunto l'esse concretissimum e subsistens, Dio, la sua realtà resta infini

tamente al di sopra della nostra capacità di comprensione e di espressione, anche se la nozione che ci siamo formati di Dio è vera e ne coglie la realtà. Noi però raggiungiamo questa infinita realtà potendone solo affermare l'esistenza, ma senza conoscerne l'intima essenza, almeno nelle condizioni della vita terrena. Possiamo assegnare con verità e proprietà a Dio degli attributi, ma senza sapere come questi attributi si realizzano in Lui.

179. Il credere che noi possiamo arrivare a Dio con la nostra intelligenza semplicemente esplicitando la nozione dell'essere, è quindi una pia illusione, che in realtà ci lascia solo nell'ambito del nostro concetto dell'essere e - cosa assai più pericolosa - rischia di condurci al razionalismo, all'idealismo e al panteismo. Lungi da me, evidentemente, il timore che il pensiero bonaventuriano possa riservare questi pericoli. Tuttavia, per evitarli, non dobbiamo leggere Bonaventura con occhiali ontologisti o idealisti, ma dobbiamo farne un'interpretazione benevola, inserendo le proposizioni sospette nel quadro generale del suo pensiero. Per esempio, è assolutamente impensabile che, almeno nelle intenzioni dell'Autore, le sue affermazioni che sanno di ontologismo vogliano condurre al razionalismo, quando è noto a tutti l'alto misticismo del Serafico, e quanta viva egli avesse la coscienza del mistero, dell'incomprensibilità e dell'ineffabilità di Dio, tanto che a volte Bonaventura pare eccessivo persino su questo punto.

180. Come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, la nozione metafisica e comune del puro essere, perchè possa essere con fondatezza espressione della conoscenza di Dio e quindi dimostrarne l'esistenza, deve essere messa in rapporto con tutto ciò che nell'ente e nell'essere spinge la ragione in cerca della causa e del principio, ad andare oltre il dato immediato, per affermarne appunto la causa o il principio. Occorre allora evidenziare, come fa Tommaso, il fatto che l'ente del quale abbiamo esperienza è mosso da altro, è portato da altro al suo atto, partecipa di altro, è contingente, è ordinato da altro: insomma è finito ed è causato. Solo così ci si mantiene sul piano del reale e non di semplici concetti, e quindi, nel determinare la causa prima, si può avere la certezza di non essere rimasti sul piano logico, nè di aver fondato l'ontologico sul logico, ma al contrario il logico, ossia la nostra affermazione di Dio, sull'ontologico, ossia sulla effettiva scoperta della realtà dell'esistenza di Dio.

b) L'evidenza dell'esistenza di Dio

181. Vediamo adesso alcuni testi bonaventuriani che assimilano la conoscenza di Dio a quella dei primi principi; essi sono strettamente connessi con la dottrina del contuitus, alla quale ho già accennato, e relativamente alla quale vedremo, nel paragrafo successivo, alcuni altri passi.

182. Che Dio esista è per Bonaventura verità razionale assolutamente in se stessa indubitabile e nota a tutti, anche se di fatto può essere ignorata perchè non vi si presta attenzione o non si usa correttamente della ragione: "Non si può dubitare - dice il Serafico (De Mysteriorum Trinitatis, q.1, a.1, concl.) - che Dio esista, se per dubitabile s'intende un qualche

22.1V

vero, al quale manchi la ragione di evidenza o in sè o in rapporto al medio probativo, o in rapporto all'intelletto apprensivo. E' possibile tuttavia dubitare di quella verità da parte del conoscente, cioè per un difetto dell'atto o dell'apprendere o del conferire o del risolvere".

183. Il nostro intelletto, secondo Bonaventura, non può errare nel sapere che Dio esiste. Ciò però solo in forma generica, nel senso che tutti sanno che un dio esiste; possono errare invece nel loro modo di concepire Dio, ossia negli attributi che gli assegnano: "Il nostro intelletto - egli dice (I Sent., D.8, p.1, a.1, q.2, concl.) - vien meno nella conoscenza della verità divina quanto alla conoscenza della quiddità, ma non sbaglia nella conoscenza dell'esistenza. ... Ora, poiché vien meno nella conoscenza quidditativa, per questo di frequente pensa che Dio sia ciò che non è, come per esempio un idolo, oppure che non sia ciò che egli è, come per esempio che è giusto. E poiché chi ritiene che Dio non sia ciò che è, cioè giusto, per conseguenza ritiene che egli non esiste, per questo in ragione di un difetto dell'intelletto, è possibile pensare che Dio o la somma verità non esistano; tuttavia ciò non accade in modo assoluto o generale, ma per conseguenza, come colui che nega che in Dio esista la beatitudine, nega che Dio esista".

184. Per Bonaventura la conoscenza di Dio è "innata" (innata) nello uomo o vi è naturalmente "inserita" (inserta). Dobbiamo pensare ad una "conoscenza apriori" nel senso cartesiano-kantiano? Non mi pare il caso, se noi ricordiamo che comunque per Bonaventura (ed abbiamo visto molti testi) la conoscenza dell'esistenza di Dio si ricava dalla considerazione degli effetti visibili. Dice il Serafico: "Agostino, in molti luoghi del De Trinitate dice che l'immagine" (di Dio nell'uomo) "consiste nella mente, nella conoscenza e nell'amore, e che la ragione di immagine si considera nell'anima in rapporto a Dio; se dunque è impresso nell'anima l'essere ad immagine di Dio, essa ha dunque naturalmente in sè inserita (inserta) la conoscenza di Dio. Ma il primo conoscibile è che Dio sia (Deum esse): dunque ciò è naturalmente presente (insertum) alla mente dell'uomo" (De mysterio Trinitatis, q.1, a.1, 4). Come abbiamo già visto, Bonaventura identifica il primo conoscibile in sè al primo conoscibile quoad nos, ed in ciò egli certamente si avvicina all'ontologismo.

185. "Che Dio esista è certo per colui stesso che comprende, perchè la conoscenza di questo vero è innata (innata) nella mente razionale, in quanto possiede la ragione di immagine, in ragione della quale è inserito in essa un naturale appetito e una conoscenza e una memoria di colui ad immagine del quale è fatta, verso il quale naturalmente tende" (cf il dinamismo dell'intelletto in Blondel, Roussetot, Maréchal e Rahner), "affinchè in lui possa essere beatificata" (Ibid., q.1, a.1, concl.). "E' naturalmente inserita nell'anima la conoscenza di sè, per il fatto che l'anima è presente a se stessa e conoscibile per se stessa; ma Dio è presentissimo alla stessa anima e per se stesso conoscibile:"

dunque è naturalmente inserita nell'anima la conoscenza del suo Dio" (Ibid., q.1, a.1, 10). Questa conoscenza immediata dell'anima da parte di se stessa non deve necessariamente intendersi nel senso cartesiano: an che Tommaso (cf De Ver., q.10, a.8) ammette un' autocoscienza immediata dell'anima da parte di se stessa, quindi una "cognitio per essentiam, non per speciem": ma si tratta, nell'Aquinate, solo di un' esperienza personale, non concettuale e quindi non comunicabile, che non può dare, come in Cartesio, fondamento al sapere scientifico; chè invece, sempre per lo Aquinate, una conoscenza scientifica dell'anima richiede una sottile indagine che parta dalla considerazione degli atti esterni. Possiamo ritenere che Bonaventura, in base ai testi che stiamo esaminando, sia più vicino a Tommaso e ad Agostino, che non a Cartesio ed agli ontologisti.

186. Esistono alcuni luoghi di Bonaventura dove egli pare smentire la necessità, da lui più volte affermata (come abbiamo visto dai testi ripostati), di dimostrare l'esistenza di Dio partendo dalla considerazione degli effetti visibili. In questi luoghi Bonaventura pare infatti insegnare che non si giunge a Dio facendo uso dell'astrazione, ma per un semplice atto dell' autocoscienza, come insegnano i cartesiani e gli ontologisti. Dice infatti il Serafico: "Se vi sono dei conoscibili che si conoscono con certezza per essenza e non per rappresentazione (per essentiam, non per speciem), rispetto a questi si potrà dire che la coscienza è un abito semplicemente innato, come per esempio rispetto ad atti come l' amare o il temere Dio. Dio infatti non si conosce per mezzo di una rappresentazione ricevuta dal senso, al contrario, la conoscenza di Dio è naturalmente inserita in noi, come dice Agostino. Che cosa sia, peraltro, l'amore e il timore, non lo si sa per mezzo di una rappresentazione ricevuta dal senso, ma per essenza" (cioè immediatamente); "infatti questi affetti si trovano essenzialmente nell'anima" (II Sent., D.39, 1, 2, concl.).

187. Altro testo in questo senso: "Dio è presente alla stessa anima e ad ogni intelletto per mezzo della verità; e quindi non è necessario che da esso venga astratta una rappresentazione per mezzo della quale egli venga conosciuto; tuttavia ciononostante, mentre egli è conosciuto dall'intelletto, l'intelletto è informato da una notizia, che è una specie di rappresentazione ma non astratta, bensì impressa, inferiore a Dio, perchè si trova in una natura inferiore, superiore tuttavia all'anima, perchè la rende migliore" (I Sent., D.3, p.I, q.1, 5m).

188. Anche Tommaso, in alcuni luoghi, parla, in stile quasi platonico, di una conoscenza "per partecipazione" e non "per astrazione" riferita alle realtà divine e soprannaturali. Questa esclusione dell'astrazione, in Bonaventura (come in Tommaso) non significa necessariamente la negazione della necessità di partire dalle cose sensibili, ma probabilmente vuol semplicemente ricordare che la realtà divina, in quanto spirituale, non la si può considerare come un intellegibile ricavato dal fantasma, come avviene per la conoscenza delle cose materiali. Indubbiamente in Bonaventura, come in Agostino, il passaggio dalla conoscenza astratta delle cose sensibili alla conoscenza partecipativa di quelle trascendenti non è così chiaramente stabilito ed esposto come in Tommaso, che si

avvale, oltre che di Platone, anche degli strumenti aristotelici dell'analogia e della causalità.

189. L'evidenza dell'esistenza di Dio, per Bonaventura, si raggiunge, come abbiamo visto, mediante una riflessione ed un approfondimento di alcune nozioni intuitive e fondamentali della mente, di immediata evidenza, come la nozione dell'essere, del vero e del bene. La stessa pregnanza infinita di contenuto, propria di queste nozioni, autorizza, secondo il Serafico, a concludere all'esistenza reale di un soggetto che attualizzi realmente tutto l'infinito significato di tali nozioni. È il famoso metodo anselmiano, che abbiamo visto esser caro a Bonaventura. Si può supporre che in questo processo di pensiero - in se stesso in valido - possa essere in qualche modo implicitamente presente un processo induttivo di passaggio dall'effetto alla causa, che lo renderebbe così logicamente valido? Credo che non sia proibito pensarlo, e questo vale forse anche per Anselmo. In questo paragrafo dedicato all'evidenza di Dio, non sarà comunque male aggiungere qualche altro testo bonaventuriano che riprende il pensiero di Anselmo.

190. Dice Bonaventura: "Anselmo dice che Dio, secondo una comune concezione dell'animo (secundum communem conceptionem animi) è ciò di cui non si può pensar nulla di maggiore; ma è di più ciò che non si può pensare non essere, che non ciò di cui lo si può pensare; dunque, poichè di Dio nulla si può pensar di maggiore, l'essere divino è tale che non si può pensar che non sia" (I Sent., D.8, p.1, a.1, q.2, 1). "L'ente del quale nulla di maggiore si può pensare è di tale natura, che non lo si può pensare se non come realmente esistente, poichè se si trova solo nel pensiero, non è già più l'ente del quale non si può pensare il maggiore: dunque, se si pensa a un tale ente, è necessario che tale ente esista realmente, poichè non lo si può pensare come non esistente" (De mysterio Trinitatis, q.1, a.1, 23). Per questa argomentazione di Bonaventura vale evidentemente la stessa critica da fare all'argomento di S. Anselmo (cf le mie dispense: L'argomento ontologico di S. Anselmo nel suo sviluppo storico, STAB, Bologna 1994).

13-V  
191. Ma a ribadire il fatto che Bonaventura ha comunque ben chiara la differenza fra la conoscenza terrena di Dio e la visione beatifica, gioverà citare anche qui, a conclusione del paragrafo, un altro passo del Serafico, dove egli esprime con chiarezza questa distinzione della massima importanza: "Se si trovano degli Autori" (auctoritates: maestri che fanno autorità), "che sembrano dire che nella vita presente Dio può essere visto e distinto dall'uomo, non vanno intesi nel senso che Dio sia visto nella sua essenza, ma che è conosciuto in un qualche effetto interiore; ... a meno che non ci si riferisca a coloro che subiscono un raptus mistico, come pensiamo sia accaduto a Paolo, e costoro oltrepassano lo stato di viatori per un privilegio speciale, nè in queste condizioni compiono un'attività, ma si trovano in uno stato di passività" (II Sent., D.23, a.2, q.3).

c) Il contuito

192. Come ho già detto, il "contuito" bonaventuriano intende esprimere questa stretta unione che egli vede tra l'intuizione dell'effetto creato e l'intuizione della causa increata, quasi a formare un unico intuito: nell'effetto la mente vede la causa e, alla luce della causa, vede l'effetto. Si tratta, per Bonaventura, di un'operazione originaria dello spirito, spontanea, semplice, ed inevitabile per tutti coloro che volentieri non vi pongono ostacolo o perchè chiudono l'occhio della mente o perchè lasciano che lo sguardo sia offuscato dalle cattive passioni. Per Bonaventura, l'intelligenza onesta e aperta al vero non può sostare nella considerazione del creato senza immediatamente vedere in esso l'impronta del creatore, e quindi compiere il misterioso balzo dal finito all'infinito, che fa la dignità dell'intelligenza umana, fatta ad immagine del Dio infinito. Esiste nella mente una naturale propensione a compiere questo balzo, e l'esperienza della realtà anche la più umile, nella luce della verità e dell'essere, dà alla mente la possibilità di scoprire la verità assoluta e l'essere assoluto, quasi in un unico slancio e movimento dello spirito, che è appunto il contuitus.

193. "Nello stato d'innocenza - dice il Serafico (Breviloquium, p. II, c. 12) -, "quando l'immagine" (di Dio nell'uomo) "non era viziata, ma deformata per opera della grazia, bastava il libro della creatura, perchè in esso l'uomo si esercitasse a contuire (ad contuendum) il lume della divina sapienza, affinchè così fosse sapiente, mentre vedeva in sé tutte le cose, le vedeva nel proprio genere, le vedeva nell'arte" (divina), "in quanto le cose hanno una triplice esistenza, cioè nella materia o nella propria natura, nell'intelligenza creata e nell'arte eterna".

194. "Alla certezza della cognizione intellettuale, anche per il viatore, si richiede che in qualche modo egli atinga la ragione eterna, come ragione regolante e movente, ma insieme "contuito" con la propria ragione creata e conosciuta in specchio e in enigma" (La scienza di Cristo, op. cit., q. IV, concl.).

195. "Innanzitutto l'anima vede se stessa come uno specchio, e quindi gli angeli o intelligenze come luci e medio conduttore; oppure vede in se stessa come in uno specchio o nell'intelligenza angelica come in un mezzo che conduce alla luce eterna e la contempera" (per proporcionarla, probabilmente, alla forza dell'intelletto umano); e quindi vede nella luce eterna come in un oggetto "fontale" (fontano), ... e ciò avviene a ragione, e per esperienza, ed intelligibilmente. Mentre dunque percepisce queste cose e si eleva al divino contuito, dice di avere l'intelletto iniziato, che i filosofi hanno promesso, ed a ciò la verità trae" (la mente) (In Hexaem., coll. V, 33). Bonaventura parla qui dell'ascesa della mente a Dio, e la descrive in tre tappe: la prima, la conoscenza di Dio nello specchio dell'anima; la seconda, la conoscenza di Dio nello specchio dell'intelligenza angelica; la terza, la visione o contuito della stessa essenza divina.

TERZA PARTE - OSSERVAZIONI CRITICHE

1. La rivelazione cristiana circa la conoscenza dell'esistenza di Dio

196. Il problema dell'esistenza di Dio, nel medioevo, era debolmente avvertito come problema. Il diffuso clima religioso cristiano, in Europa, faceva sì che la convinzione circa l'esistenza di Dio apparisse un po' dovunque, salvo presso alcuni ristretti circoli che eran considerati con orrore e disprezzo, come una dato pacifico, scontato ed assolutamente certo. L'uomo europeo medioevale, generalmente religioso e cristiano, era portato spontaneamente a convincersi dell'esistenza di Dio come noi oggi siamo tutti convinti degli ideali di democrazia, di giustizia e di libertà, nè siamo disposti a tollerare che vi siano uomini che non li accettano.

197. Questo clima culturale diffuso ovviamente si riflette nei pensatori e nei teologi del medioevo, i quali pertanto, nella generalità, non sono portati a dare una particolare importanza al problema se Dio esista o non esista. Anche per loro, che riflettono la convinzione comune, sapere che Dio esiste appare cosa ovvia, dimostrarne l'esistenza è cosa semplice e facile, e chi non vi riesce o è un deficiente o - come del resto dice la stessa Bibbia - è uno stolto. Si potrebbe forse dire che il movimento che nel medioevo cominciò a prendere molto sul serio il problema dell'esistenza di Dio, sottolineandola necessità di fornire prove rigorose e dimostrative, sia stato il movimento culturale e teologico promosso dai domenicani, ai quali va il merito, come è noto, di aver dato uno statuto scientifico alla teologia (cf M.-D. Cheu, La théologie comme science au XIIIe siècle, Ed. Vrin, Paris 1957).

198. S. Bonaventura, sulla scorta di S. Anselmo, riflette abbastanza bene questa religiosità diffusa del medioevo, che non giudicava valesse la pena soffermarsi più di tanto sul problema se Dio ci sia o non ci sia, tanto appariva a tutti evidente, tranne ad alcuni pazzi o dannabili eretici, che Dio esiste. Al contrario, il domenicano S. Tommaso vive di uno spirito diverso. Già il fondatore dell'ordine, S. Domenico, aveva fiutato il sorgere di un problema che allora appariva nuovo, ma che, col passare del tempo sarebbe diventato sempre più serio: appunto il problema dell'esistenza di Dio; per cui, alla tematica cristocentrica di tradizione monastico-francescana, cominciò a sorgere e a prender piede la tematica e problematica puramente teocentrica, più caratteristica dei domenicani, maggiormente sensibili all'istanza missionaria, al sorgere degli interessi dialettici-scientifici-filosofici ed al problema emergente dell'esistenza o non esistenza di Dio. E' chiaro che il tema "Dio" interessa la missione: infatti non si può annunciare Cristo se prima non ci si accorda su di una nozione naturale di Dio e della religione; la scienza e la filosofia non possono evitare il problema di Dio. E l'incipiente diffusione, all'epoca di Domenico, di forti movimenti anticattolici non poteva non mettere in primo piano l'esigenza di determinare con la massima precisione possibile quali siano gli attributi da assegnarsi al vero Dio.

199. L'impostazione intuizionistica data al problema di Dio da un Anselmo o da un Bonaventura, la si può comprendere, credo, nel clima che ho

testè descritto. Ma essa diventa, a mio giudizio, sempre meno comprensibile, scusabile o accettabile, mano a mano che, con l'insorgere del razionalismo e dell'ateismo moderno, si rende sempre più necessario un discorso estremamente rigoroso e probativo circa il gravissimo problema dell'esistenza di Dio. Su questo punto, per molti secoli il Magistero della Chiesa ha taciuto; ed è interessante che esso sia intervenuto invece più volte in tempi recenti, allorchè il fenomeno dell'ateismo ha raggiunto una diffusione mai riscontrata in tutta la storia dell'umanità.

200. Il Magistero della Chiesa naturalmente è intervenuto come custode del patrimonio della rivelazione cristiana, presente nella Sacra Scrittura e nella Sacra Tradizione. Tali interventi pertanto hanno messo in luce che l'esistenza di Dio è un dato rivelato, un dato di fede; ma non solo: hanno messo in luce un'altra cosa importante, che da secoli, con Tommaso, i domenicani in particolare avevano sempre sostenuto, e cioè che l'esistenza di Dio si può anche e si deve provare con argomenti razionali, possibilmente rigorosi, tali da confutare le obiezioni in contrario - e molte ne erano sorte nel corso dei secoli -. Ebbene, il Magistero recente della Chiesa ha riconosciuto il valore di questa battaglia che i domenicani e altri con loro stavano sostenendo da secoli, insegnando quindi che è la stessa rivelazione cristiana ad insegnare che l'esistenza di Dio può essere razionalmente provata. I riferimenti biblici classici, al riguardo, sono Rm 1, 20 e Sap 13, 1. Da ciò emergeva un dato importante per ogni credente, e cioè che la fede stessa insegna che si può dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, per cui oggi come oggi il cristiano che negasse questa cosa non avrebbe solo una posizione irragionevole, confutabile con argomenti razionali, ma si porrebbe anche fuori della retta fede.

201. Tra i molti insegnamenti del Magistero contemporaneo e recente circa la dimostrazione dell'esistenza di Dio, basterà citarne qui soltanto due: quello della Dei Verbum del Concilio Vaticano II e il Motu proprio "Sacrorum antistitum" di S. Pio X dell'1 settembre 1910. Il primo: "Il sacro concilio professa che 'Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume naturale della umana ragione dalle cose create' (cf Rm 1, 20) (citaz. dal Concilio Vaticano I, Costit. Dogmat. "Dei Filii", c. 2, D1786) (Dei Verbum, 6). Il secondo: "Professo che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza, ed anzi anche dimostrato, col lume della ragione naturale, 'per mezzo delle cose fatte' (cf Rm 1, 20), cioè a dire, per mezzo delle opere visibili della creazione, come la causa per mezzo dell'effetto" (D3538).

202. In questo secondo documento ci sono tre cose che interessano specificamente il nostro argomento: 1. si parla di "dimostrazione" (demonstrari): quindi non si tratta semplicemente di esplicitare un concetto o un'"esperienza" più o meno apriorica; ma si tratta di argomentare, di usare veri mezzi dimostrativi; 2. Si parla di "cose visibili" (visibilia): quindi non si tratta di partire da idee, dati di coscienza o effetti spirituali, ma dall'esperienza delle cose sensibili ed esterne (per poi passare, certamente, attraverso il mondo dello spirito e della coscienza); 3. si parla di pas-

saggio induttivo dall'effetto alla causa (tamquam causam per effectum): il che richiama ancora al fatto della dimostrazione e non della semplice esplicitazione. Qui viene esclusa in modo particolare la teoria ontologica di Lotz, per il quale la dimostrazione dell'esistenza di Dio non comporterebbe alcuna aggiunta "dall'esterno" al contenuto della esperienza trascendentale. Invece tale aggiunta è proprio richiesta nel passaggio induttivo dall'effetto alla causa, cioè nella vera dimostrazione: infatti la vera nozione della causa non si ricava da una semplice (1) esplicitazione della nozione dell'effetto, ma appunto dalla aggiunta, alla nozione dell'effetto, di quella della causa. E solo in tal modo lo effetto è veramente spiegato, perchè solo in tal modo la ragione acquista quell'aumento di conoscenza che non può provenire dall'effetto appunto perchè l'effetto ne ha bisogno per essere spiegato.

2. Nel nostro intelletto non c'è nulla prima dell'atto d'intendere

203. Uno degli errori dell'ontologismo sta nel credere che la nozione dell'essere non sia ricevuta dal di fuori dell'intelletto, ma che lo intelletto la possedga naturalmente - "aprioricamente" - in se stesso e la ricavi da se stesso, senza la necessità di prender contatto con la realtà esterna, anzi prima di questo contatto.

204. Gli ontologisti motivano questa loro dottrina con tre ragioni:  
1. La nozione dell'essere trascende ciò che ci può esser dato dall'esperienza: l'esperibile è materiale, mentre la nozione dell'essere si riferisce anche alle realtà spirituali; 2. l'imperfetto si giudica in base al perfetto. Ora lo spirito sta alla materia come il perfetto sta all'imperfetto. Dunque occorre avere la nozione dello spirito per giudicare della realtà della materia. Dunque la nozione dell'essere, che implica lo spirituale, dobbiamo averla prima d'aver contattato la realtà esterna materiale, per poter giudicare di questa; 3. non si può riconoscere ciò di cui in precedenza non si ha l'idea. Dunque l'idea dell'essere dev'essere presente nella mente, per poter riconoscere il possesso dell'essere da parte degli enti colti dall'esperienza.

205. Alla prima ragione addotta dagli ontologisti possiamo rispondere dicendo che indubbiamente il senso non può cogliere la ragione di essere, ma soltanto l'intelletto, ed è vero che la ratio essendi, nella sua ricchezza semantica, oltrepassa i dati dell'esperienza sensibile, che sono le cose sensibili; ma anche queste sono enti, e quindi hanno l'essere; e sono le cose che per prime si affacciano alla nostra attività conoscitiva, che inizia dal senso; e la stessa attività riflessiva presuppone il contatto con le cose sensibili esterne. Per questo il nostro intelletto comincia a cogliere l'essere nelle cose sensibili, e poi, ragionando per analogia e considerando le proprie esperienze interiori, applica la nozione dell'essere anche al mondo dello spirito, e quindi del divino.

206. Alla seconda ragione si può rispondere, come ho già detto in precedenza, che indubbiamente è vero che per giudicare della perfezione o meno di una cosa, occorre rifarsi ad un modello o ideale o criterio di perfezione, in base al quale giudicare; ed occorre pertanto che tale mo-

1.) La causa efficiente è sostanzialmente distinta dall'effetto.

dello sia noto in precedenza. Ma qui non è in gioco il problema della valutazione, bensì quello della scoperta della realtà, e questa scoperta avviene partendo dalla percezione delle realtà sensibili, e in base a quelle si giunge poi alla coscienza delle realtà interiori ed alla scoperta delle cose spirituali e divine. Il modello stesso in base al quale valutiamo, giungiamo a scoprirlo precisamente partendo dalla conoscenza delle sue imperfette realizzazioni, circa le quali, a questo punto, non ci domandiamo quale sia il loro grado di perfezione (non avendo ancora conosciuto il modello), ma ci chiediamo invece quale sia la loro origine, causa o fondamento: procediamo cioè induttivamente dall'effetto alla causa; e quando abbiamo conosciuto la causa (il modello), siamo allora in grado di render di nuovo ragione dell'effetto, questa volta non in base alla causa efficiente, ma alla causa esemplare. Non dobbiamo quindi negare la prima in nome della seconda, ché anzi invece è stabilendo la prima che possiamo giungere a conoscere la seconda.

207. Alla terza ragione possiamo rispondere dicendo che il conoscere non è il riconoscere: questi infatti presuppone il conoscere, ma il conoscere presuppone l'ignoranza. Il problema che ci poniamo qui non è quello di come riconosciamo ciò che già abbiamo conosciuto - è evidente che per riconoscere qualcosa occorre già conoscerlo -; ma è quello di come il nostro intelletto passa dal non-sapere o dall'ignoranza, al sapere o conoscenza. In questo caso l'intelletto parte - in relazione a ciò che sta per sapere - da un vuoto di conoscenza circa quella cosa che sta per sapere. E questo è un dato dell'esperienza più comune, sia per quanto riguarda le cose materiali che per quanto riguarda quelle spirituali. Il fatto che nell'adulto esista spesso su molte cose una precomprensione, per cui l'apprendimento diventa spesso l'esplicitazione di un qualcosa di già noto, non significa nulla: la stessa esplicitazione è un vero incremento conoscitivo e non è un semplice ricordare cose già note. La cosa può essere meno evidente per quanto riguarda nozioni basilari, come può essere quella dell'essere; ma dobbiamo ricordarci, come ho detto sopra, che noi l'essere cominciamo a coglierlo nell'essere delle cose materiali, dalle quali cominciamo la nostra attività conoscitiva.

208. La preoccupazione degli ontologisti di salvaguardare la superiorità dell'intelligibile rispetto al sensibile e dello spirituale rispetto al materiale, è giustissima, ma è meglio, anzi diciamo autenticamente soddisfatta proprio riconoscendo che noi non veniamo al mondo con delle idee innate (la cosiddetta conoscenza apriori), ma veniamo al mondo, come già osservava Aristotele, in uno stato di totale ignoranza, e so lo gradualmente, e spesso lentamente e faticosamente (col rischio della dimenticanza) il nostro intelletto, nel corso del tempo, praticando la esperienza ed il ragionamento, si riempie di contenuti. Per sapere questo non è necessario, ovviamente, ricostruire con la memoria quella condizione della nostra infanzia nella quale ancor nulla conoscevamo, cosa evidentemente impossibile, ma basta prender in considerazione una qualunque esperienza di apprendimento fatta nella nostra vita quotidiana attuale, per renderci conto di questo passaggio dall'ignoranza, quindi dal "vuoto

to" alla conoscenza, cioè al "pieno".

209. Quanto al rifiuto di certi ontologisti di veder identificato, come ho fatto io, il loro apriori con l'innatismo, questa è una scappatoia che non porta a nulla. Essi infatti vorrebbero evitare che si giungesse alla conclusione evidentemente azzardata ed inverificabile che noi possediamo, per esempio, l'idea dell'essere "fin dalla nascita": e chi se ne può ricordare? D'altra parte io vorrei domandar loro come possono evitare questa conclusione affermando, come essi fanno, che l'intelletto ha l'idea dell'essere per conto suo, in quanto intelletto. Se così stanno le cose - vorrei chieder loro -, e non vogliono pronunciarsi circa il possesso di quell'idea fin dalla nascita, allora quand'è che l'intelletto ha cominciato ad avere in sé quell'idea? Non quando ha cominciato ad esperire le cose esterne, giacché secondo gli ontologisti l'intelletto non ricava l'idea dell'essere dall'esperienza esterna. D'altra parte, stando alla loro teoria, l'idea dell'essere sarebbe naturale ed intrinseca all'intelletto: e allora perché rifiutare di chiamarla innata, come fa per esempio un Rosmini, che qui indubbiamente denota una vera franchezza, assente nell'ambiguità di certi ontologisti? <sup>diffine age</sup>

210. "L'intelletto umano - dice l'Aquinate (Sum. Theol., I, q. 79, a. 2, c.) -, che è l'infimo nell'ordine degli intelletti, e massimamente remoto dalla perfezione dell'intelletto divino, è in potenza rispetto agli intellegibili, ed all'inizio è come una 'tavola rasa nella quale non è scritto nulla', come dice il Filosofo nel III° libro del De Anima. Il che appare manifestamente dal fatto che all'inizio" (di una conoscenza qualunque) "siamo intelligenti solo in potenza, e in seguito diventiamo intelligenti in atto". Qui è indubbiamente contenuta un'affermazione concernente l'inizio della storia della nostra attività conoscitiva; ma essa non si basa su di un'impossibile ricordo delle nostre condizioni di allora, bensì sulla legittima estensione a quelle condizioni di un fatto che, allora come oggi, si ripete sostanzialmente immutato: il passaggio dal non-sapere al sapere. Cf anche il Commento di Tommaso al De Anima di Aristotele, l. III, c. 4, lect. IX, n. 722.

211. Per questo Tommaso, al seguito di Aristotele, afferma che anche le nozioni più fondamentali, intuitive, originarie e trascendentali non sono "forme a priori" dell'intelletto, ma sono ricavate dall'esperienza delle cose sensibili. Il fatto che nella nostra esperienza attuali le troviamo sempre presenti e non abbiamo il ricordo di averle imparate, testimonia solo della loro universalità ed originarietà, ma non del loro essere innate, giacché le abbiamo trovate inizialmente concretizzate fin dai primi oggetti sensibili contattati dalla nostra intelligenza.

212. Afferma pertanto Tommaso: "Preesistono in noi come certi germi delle scienze, cioè le prime concezioni dell'intelletto, che subito, alla luce dell'intelletto agente, vengono conosciute per mezzo delle specie astratte dai sensibili, sia che si tratti di giudizi, come gli assiomi, sia che si tratti di apprensioni, come la ragione di ente e dell'unità e cose del genere, che l'intelletto apprende immediatamente" (Quaest. de

(1) La nozione dell'essere proviene dall'esperienza, benché l'essere trascenda l'esperienza. Il che vuol dire che proviene dall'esperienza nel senso che l'intelletto incontra inizialmente l'essere nell'esperienza e poi, applicando il principio di causalità, scopre l'essere (spirituale) che sta oltre quello empirico.

Magistro, a.1; cf anche De Veritate, q.11, a.1).

213. "Anche i principi indimostrabili" (ossia i primi principi della ragione) - dice Tommaso (Quaest. de Anima, a.5) - li conosciamo astraendo dai dati singolari", per cui, come già afferma Aristotele, li otteniamo "per induzione": "Poichè acquisiamo la conoscenza degli universali partendo dai singolari", (Aristotele) "conclude che è chiaro che è necessario che noi conosciamo i principi universali per induzione. In tal modo, infatti, cioè per la via induttiva, il senso produce l'universale nell'anima, in quanto vengono considerati tutti i singolari" (Comm. ai Poster. Anal., II, c.15, lect. XX, n.595).

3. Tutte le nostre idee derivano dall'esperienza

214. Questo assioma, rintracciabile nel sensismo e nell'empirismo, ha tutt'altro senso in una teoria realista del conoscere, la quale, come quella aristotelico-tomista, dia spazio alla trascendenza dell'ideale e dello spirituale. Ma gli ontologisti non lo accettano neppure in questo senso, e perciò sono nell'errore. Tutto quello che essi possono concedere - e su queste posizioni sembrano essere gli stessi Agostino e Bonaventura - è che solo la conoscenza delle cose materiali deriva dall'esperienza sensibile, mentre quella delle idee e del mondo dello spirito, e quindi del divino, è o innata o per intuizione o per semplice presa di coscienza o, come dicono per es. oggi Rahner e Lotz, "per esperienza" (atematica).

215. Gli ontologisti moderati (per es. un Rosmini) ammettono un reale oggettivo, extramentale, presupposto al nostro pensiero e indipendente dal nostro pensiero: esso è la sorgente, però, soltanto delle nostre conoscenze sensibili o comunque di cose sensibili. Qui, quindi, per gli ontologisti, può valere il sapere astrattivo, ricavato dall'esperienza. Ma quello che nessun ontologista è disposto a concedere, è che anche la conoscenza del mondo del pensiero, delle idee e dello spirito si ricava partendo dalla esperienza dell'essere materiale esterno. In tal senso gli ontologisti sono a metà strada fra gli idealisti, che vogliono far derivare dal pensiero o risolvere nel pensiero tutta la realtà, compresa quella sensibile, non ammettendo quindi alcun genere di ente extramentale, presupposto o indipendente dal pensiero, e i realisti, per i quali anche la conoscenza delle cose immateriali si ricava dall'esperienza. E qui i realisti spiritualisti (tomisti) si distinguono dai realisti materialisti (empiristi, positivisti e marxisti), in quanto ammettono che il nostro pensiero, pur partendo dall'esperienza, può oltrepassarla per attingere un mondo superiore - quello dello spirito - che è al di là dell'esperienza.

216. Un errore degli ontologisti, quindi, strettamente legato al precedente, è quello di negare che la conoscenza delle realtà immateriali provenga dall'esperienza. Essi infatti, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, ritengono che questa conoscenza sia puramente "a priori" (cioè innata, per quanto riguarda i primi principi, e per intuizione o "esperienza" per quanto riguarda gli elementi o le forme principiate). Si tratta allora qui di ricordare come la conoscenza del mondo immateriale

non è innata, nè nasce di colpo dal nulla, ma presuppone la conoscenza delle cose materiali.

217. Circa questa dottrina dell'origine empirica delle idee, bisogna dissipare un certo numero di equivoci, che portano gli ontologisti a scambiare il realismo tomista con quello sensista, per cui, nella giusta condanna di questo, si ha però anche, da parte degli ontologisti, la ingiusta condanna di quello.

218. Innanzitutto, quando si dice che le nostre idee derivano dalla esperienza, non si deve intendere, con gli empiristi, che tutte le nostre idee siano idee di cose sensibili e che quindi non esistano altre realtà che non siano oggetto dell'esperienza sensibile, per cui l'idea di un essere spirituale o divino sarebbe pura fantasia, o al massimo lo spirito non sarebbe che un derivato dell'evoluzione della materia. Da altra parte è legittimo chiedersi come dall'esperienza possiamo ricavare conoscenze - come quelle spirituali o ideali - che oltrepassano il mondo dell'esperienza. Si risponde dicendo - e semplicemente ricordando, giacchè non è qui il luogo di esporre queste cose per esteso - che esistono metodi appositi, già approntati da Aristotele e che, congiunti con quelli platonici, consentono di operare questo trascendimento dell'esperienza, non per navigare nel vuoto, come credeva Kant sulla scorta di Hume, ma anzi per entrare nel cuore ontologico del reale. Si tratta sostanzialmente del metodo della causalità, dell'analogia e della partecipazione.

219. Altro punto classico che fa difficoltà agli ontologisti è il seguente: come può l'esperienza sensibile informare l'intelletto di un contenuto - l'intelligibile e soprattutto lo spirituale - che la trascende? Come può dare quello che non ha? La risposta sta nel fatto che l'esperienza dona all'intelletto un contenuto che essa pure possiede, ma che essa non è in grado di intendere. Il senso presenta all'intelletto un contenuto, un messaggio intelligibile che non il senso, ma solo l'intelletto è in grado d'intendere. Se dunque l'intelletto si fa istruire dal senso, questo non vuol dire che il senso sappia capire l'intelligibile o che questo, come credono i materialisti, derivi dal sensibile o dipenda da lui: è chiaro invece che l'intelligibile è più del sensibile e che il più non può esser causato dal meno.

220. Le cose invece stanno in questo modo: dobbiamo immaginare il fantasma come una specie di portalettere che consegna all'intelletto una lettera senza conoscerne il contenuto. Riferendoci a ciò, possiamo ben dire d'aver ricevuto il messaggio dal postino, ma è chiaro che, nel lo stesso tempo, il messaggio non è comunicato dal postino, ma dalla lettera che egli consegna. La stessa cosa intende esprimere il realismo tomista, quando sostiene che tutte le conoscenze, anche quelle spirituali, ontologiche e divine, derivano dall'esperienza: il fantasma si limita a contenere l'intelligibile senza poterlo conoscere. Restando nella metafora: è il destinatario della lettera (l'intelletto) che apre la lettera, non il postino (il fantasma). L'astrazione intellettuale corrisponde

all'apertura della lettera. Inoltre è chiaro, come si è già detto a più riprese, che per giungere alla conoscenza delle realtà spirituali e divine, non basta il lavoro astrattivo, il quale effettivamente non ci dà di più di ciò che può essere esperito, cioè le cose sensibili (qui Kant aveva ragione), ma occorre, come ho accennato nel numero precedente, far uso di altri opportuni metodi di indagine (ed è qui che Kant è insufficiente).

221. Un altro punto da precisare è che quando si dice che tutte le idee derivano dall'esperienza, non s'intende affatto negare l'esistenza di un'esperienza spirituale, fondata sull'autocoscienza, per mezzo della quale, riflettendo su noi stessi, percepiamo i nostri atti interiori intellettivi o affettivi. Bisogna però ricordarsi anche che questo mondo interiore non esisterebbe, se non avessimo cominciato con l'immettere in esso informazioni provenienti dall'esterno: è infatti perchè abbiamo esercitato atti relativi al contatto con le cose esterne, che siamo in grado di individuare, nella nostra coscienza, le rappresentazioni di queste cose e gli atti che le hanno formate; diversamente, la nostra conoscenza sarebbe solo come un recipiente vuoto, privo di qualunque contenuto od atto dei quali appunto possiamo avere coscienza.

222. Altro punto da considerare è il seguente: il dire che le idee derivano dall'esperienza, se inteso bene, non contrasta affatto con la convinzione, condivisa dagli ontologisti, che la conoscenza intellettuale-spirituale è indipendente dall'esperienza, purchè anche questa espressione sia bene intesa. Dunque spieghiamoci. La nostra conoscenza spirituale non è indipendente dall'esperienza nel senso inteso dagli ontologisti, cioè nel senso che le idee non sarebbero ricavate dall'esperienza e che quindi esista una conoscenza dell'essere precedente l'esperienza, ma nel senso che la conoscenza coglie, partendo dall'esperienza, una realtà - quella spirituale - che trascende le cose sensibili, e che quindi la esperienza come tale non può raggiungere. Infatti, la funzione dell'esperienza è quella di offrire allo spirito la possibilità di cogliere contenuti spirituali, ma in questa funzione, allorchè la *когносскза* è condotta alla soglia del mondo dello spirito, l'esperienza si ritira, perchè essa non può varcare quella soglia: è come un italiano che conduca un cinese ad un incontro con un altro cinese, senza che questo italiano conosca il cinese: una volta che li ha fatti incontrare, l'italiano si ritira, poichè non capirebbe nulla della conversazione. Una volta che il cinese ha incontrato il cinese, non dipende più dall'italiano. Lo stesso avviene per la conoscenza umana; finchè non ha raggiunto il mondo dello spirito, essa dipende dall'esperienza, deriva da essa; ma una volta che ha scoperto la realtà spirituale, se l'intende a tu per tu con essa, senza l'ammicrolo dell'esperienza. E in tal senso diventa indipendente dall'esperienza.

223. Infine, quando si dice che lo spirito è la condizione di possibilità della conoscenza empirica, in linea di principio questo è vero, ma non nel senso inteso dagli ontologisti, come se la conoscenza dell'essere

e dello spirito fosse la condizione di possibilità della conoscenza sensibile. E' lo spirito come tale e non un'inesistente "precomprensione" (te-  
matica o atematica) che è presupposto all'esercizio dell'esperienza sen-  
sibile, giacchè anch'essa, in quanto atto vitale, è emanazione dell'anima  
spirituale. Ma le vere condizioni di possibilità dell'esperienza sensi-  
bile come tale e non come semplice atto vitale, come già rilevava Ari-  
stotele col suo solito buon senso, sono il possesso di una sensibilità  
sana e funzionante, il mezzo adatto al contatto fra il conoscente e il  
conosciuto, e l'opportuna vicinanza dell'oggetto o comunque la propor-  
zionabilità dell'oggetto al soggetto conoscente. E qui l'uomo deve avere  
l'umiltà di riconoscere (su questo punto gli empiristi hanno ragione)  
che non fa nulla di più di quanto facciano gli animali, anche se questo  
atto vitale è causato dall'anima spirituale. Ma gli effetti propri dello  
spirito a questo punto non esistono affatto. Per tale atto, dunque, non  
c'è bisogno di alcuna precomprensione dell'essere o di slanci verso lo  
assoluto e l'infinito. Non è dunque l'esperienza dell'essere o la tenden-  
za verso l'essere assoluto ad essere condizione di possibilità dell'e-  
sperienza sensibile, ma è l'esperienza sensibile che, nella conoscenza u-  
mana, è condizione di possibilità dell'intellezione dell'essere e delle  
realità spirituali.

#### 4. Conosciamo le cose nell'orizzonte dell'essere

224. E' questo un principio caro agli ontologisti, che, inteso bene,  
può essere accettato anche dai realisti. Può essere espresso anche in  
queste parole: "conosciamo le cose nell'orizzonte della verità", intenden-  
do qui per "verità", la verità dell'essere, la verità come realtà, la ve-  
rità ontologica. E' vero che nella verità, in questa, potremmo dire, "ve-  
rità-ambiente" o "circoscrivente", noi conosciamo la verità, come nella  
luce noi vediamo la luce e le cose illuminate dalla luce. E' questo un  
grande tema agostiniano, ripreso da Bonaventura. Si tratta della veri-  
tà dell'essere come bene comune, "lumen publicum", ma si tratta anche  
della "sapienza" come bene comune, verità oggettiva ed universale, nella  
quale e grazie alla quale tutti i conoscenti conoscono la medesima ve-  
rità e concordemente s'intendono su di essa e comunicano in base ad  
essa (cf il mio articolo "La verità eterna in S. Agostino", I, in Sacra  
Doctrina, n. 5, 1987, pp. 590-611, soprattutto le pp. 601-602).

225. Questa verità-ambiente, verità fondante, per Agostino e Bona-  
ventura, è anche la stessa verità divina, ma allora su questo punto oc-  
corre fare attenzione per evitare l'ontologismo. S. Tommaso interpreta i  
testi agostiniani nei seguenti modi: "Dio è certamente ciò per cui si  
conoscono tutte le cose, non però nel senso che le altre cose non si co-  
noscono se non conoscendo lui" (ecco la tesi di Rahner), "come avviene  
per i principi per sé noti; ma nel senso che grazie al suo influsso è  
in noi causata ogni conoscenza" (Contra gentes, I, c. 11).

226. "Nella luce della prima verità intendiamo e giudichiamo tutte  
le cose, in quanto lo stesso lume del nostro intelletto, sia naturale

sia gratuito, non è nient'altro che una certa impressione della prima verità. ... Per cui, dato che il lume del nostro intelletto<sup>4</sup> non si rap-  
porta al nostro intelletto come ciò che è inteso, ma come ciò per cui  
si intende, molto meno Dio è ciò che originariamente è inteso dal no-  
stro intelletto" (che è la tesi degli ontologisti) (Sum. Theol., I, q. 88,  
a. 3, 1m). "Lo stesso lume intellettuale che è in noi, non è nient'altro  
che una similitudine partecipata del lume increato, nel quale sono con-  
tenute le ragioni eterne" (Ibid., q. 84, a. 5, c.). "L'anima non giudica di  
tutte le cose secondo una verità qualunque, ma secondo la verità pri-  
ma, in quanto essa si riflette in lei come in uno specchio, secondo i  
primi intellegibili" (Ibid., q. 16, a. 6, 1m).

227. "Da una prima verità molte <sup>ne</sup>risultano nelle menti umane, come  
dal volto di un uomo risultano molti volti in uno specchio spezzato.  
Ora questa risultanza della verità concerne due cose: cioè il lume in-  
tellettuale, ... ed i primi principi naturalmente noti. ... Ora noi  
non possiamo sapere nulla della verità se non per mezzo dei primi prin-  
cipi e del lume intellettuale; i quali non possono manifestare la veri-  
tà, se non in quanto sono una similitudine di quella prima verità. ...  
Così dunque nella prima verità secondo la sua essenza non tutto è da  
noi visto nello stato di viatori, dato che neppure essa, nella sua essen-  
za, è da noi vista in questo stato; ma nella stessa ragione della sua im-  
magine, cioè della verità esemplata su di essa, ogni verità è da noi co-  
nosciuta. ... E in tal modo va inteso il detto di Agostino (Conf., XII,  
c. 25) (Quodl., X, q. 4, a. 1(7)). Altri passi di Agostino qui interpretati  
da Tommaso: De vera religione, cc. 30, 31; De Trinitate, XII, c. 2; XIV, c. 5;  
De libero arbitrio, II, c. 12.

##### 5. La conoscenza implicita di Dio

228. Una scappatoia degli ontologisti, per evitare di essere accusa-  
ti di porre nella vita presente la visione beatifica, è quella di di-  
stinguere un' esperienza o intuizione apriorica di Dio implicita, che sa-  
rebbe propria della vita presente, ed una esplicita, che sarebbe propria  
della vita futura. Senonché l' intervento della Chiesa contro l'ontolo-  
gismo, che abbiamo visto all'inizio del corso, al n. 4, preclude anche que-  
sta strada, escludendo che si possa ammettere anche un'esperienza aprio-  
rica di Dio puramente implicita. Infatti il punto non sta nel fatto che  
sia o non sia esplicita: l' errore comunque da evitare è la dottrina di  
un'esperienza apriorica di Dio, costitutiva dell'uomo, e condizione di  
possibilità della conoscenza delle cose. Implicita o esplicita che la si  
concepisca una simile teoria della conoscenza di Dio è sbagliata e con-  
traria alla rivelazione cristiana, così come è stata interpretata dai  
documenti in merito emanati dalla Chiesa, e dei quali ne abbiamo visti  
in precedenza alcuni.

229. Un elemento a favore degli ontologisti è sembrato esser stato  
offerto dal Concilio Vaticano II, il quale, nel documento Lumen Gentium,  
al n. 16, parla di una possibilità di salvezza per coloro che non sono  
giunti ad una "conoscenza esplicita (espressa) di Dio", come a lasciar in

*D. Intelletto agente*

tendere la possibilità di una conoscenza implicita che possa essere salvifica. Rahner ha subito approfittato di questo passo del Concilio, per interpretarlo a favore della sua "esperienza apriorica ed atematica di Dio", ma, come ho avuto modo di esporre in un mio precedente corso (cf La ricerca di Dio nella ragione e nella fede, lezione I - Spontaneità e responsabilità nella conoscenza di Dio, STAB, Bologna 1994), l'interpretazione di Rahner è destituita di ogni fondamento, perchè è di stampo ontologista, già esclusa quindi nella condanna ecclesiastica dell'ontologismo.

230. La conoscenza implicita di Dio dunque esiste, ma non nel senso degli ontologisti. Ma allora in che senso? Anche su questo punto Tommaso ci può soccorrere. Come ho cercato di dimostrare nel mio suddetto corso, dal pensiero tomista possiamo ricavare due forme di conoscenza implicita di Dio: una, che ho chiamato "potenzialmente implicita insufficiente per la salvezza, che è connessa con la semplice percezione dei primi principi e delle prime nozioni dell'intelligenza (è la conoscenza sostenuta dagli ontologisti); ed un'altra, che ho chiamato "virtualmente implicita", sufficiente, a certe condizioni (ossia in mancanza di meglio), alla salvezza.

231. Sono numerosi i passi in cui Tommaso parla della conoscenza potenzialmente implicita: essa è presente già nell'esercizio stesso della ragione che applica i suoi principi di identità, di causalità e di finalità, è presente nella spontanea credenza alla verità, nella conoscenza dell'essere, nell'aspirazione al bene, all'infinito, alla felicità (cf I Sent., D.3, q.1, a.2 e 1m; q.4, a.5; De Ver., q.10, a.12, 5m; q.22, a.2, 1m; In Boeth. De Trin., Proem., q.1, a.3, 4m; Contra gentes, I, c.11:III, c.47; Sum.Theol., I, q.2, a.1, 1m). Tutti questi atti ed atteggiamenti dello spirito, come rileva Tommaso, sono condizioni di partenza indispensabili per il cammino verso Dio, ma come tali non determinano ancora una vera e propria conoscenza di Dio; sono forme ancora vuote, che possono essere riempite di contenuti anche contrari al vero Dio; sono semplici punti di partenza, per i quali, se si imbocca la strada che essi indicano e la si segue fino alla fine, conducono a Dio; ma per sé soli danno solo questa conoscenza "implicita", che, come ho detto, non è ancora sufficiente ad un vero rapporto con Dio.

232. Occorre invece ammettere, dietro l'indicazione del Concilio, una conoscenza implicita di Dio veramente salvifica, a condizione che il soggetto, sul momento, non sia in grado, con tutta la buona volontà, di accedere alla conoscenza esplicita. E tale conoscenza implicita consiste nel fatto che il soggetto agisce in nome di un autentico sentimento di misericordia o di solidarietà verso il prossimo bisognoso, il quale è creato ad immagine di Dio, per cui il rispetto sincero per questa immagine sacra comporta implicitamente il culto per colui - Dio - che da questa immagine è rappresentato. Tale insegnamento risulta chiaro dalla parabola raccontata da Gesù in Mt 25, 31-46: coloro che vengono premiati o

castigati, sebbene avessero avuto<sup>solo</sup> un rapporto esplicito col prossimo, al di là di questo si erano implicitamente rapportati con Gesù, Giudice supremo, e in qualche maniera, sebbene implicita, lo avevano conosciuto, altrimenti non avrebbero dovuto, come invece fanno, presentarsi davanti a Cristo per essere giudicati: non ci si può presentare davanti ad un tribunale del quale non si riconosce la legittimità.

233. Per quanto riguarda il pensiero di Tommaso in merito, anch'egli su questo punto, benchè, come ho già detto, più attento al problema dell'ateismo che non Bonaventura, risente del clima medioevale scarsamente attento a questa tematica, per cui in esso non possiamo trovare molto che possa aiutarci. Uno spunto che giudicherei utile, è la distinzione che egli fa tra il "vestigio" (vestigium) e l'"immagine" (imago) (cf le mie citate dispense, pp. 29-30), dove il vestigio o traccia, è un effetto che rappresenta la causa ma senza farla conoscere (conoscenza di Dio potenzialmente implicita), come il fumo rappresenta il fuoco, ma, come tale, non dà l'immagine del fuoco; mentre l'immagine - per esempio la statua di Mercurio che fa conoscere Mercurio - è un segno della sua causa che fa veramente conoscere la causa (conoscenza virtualmente implicita) (cf Sum. Theol., I, q. 45, a. 7).

#### CONCLUSIONE

Dalla documentazione addotta in questo corso dovrebbe emergere con chiarezza che l'ontologismo antico e moderno non ha il diritto di appoggiare la propria autorità su quella di Bonaventura. Per la verità, questa caratteristica era più propria di quello antico, se si esclude un autore come Moretti-Costanzi e la sua scuola. L'ontologismo contemporaneo, come abbiamo visto, è anche più spinto di quello classico, e a volte più vicino all'idealismo, mentre nel contempo è incline a non riconoscere la sua affinità con l'ontologismo, forse più per desiderio di novità che per timore di incorrere in dottrine condannate dalla Chiesa.

La persistenza dell'ontologismo si può spiegare con una certa tendenza dello spirito umano ad esagerare il valore dell'interiorità da una parte (tendenza idealista), ma anche, nel contempo, a sottovalutare la capacità della ragione a cogliere la verità della realtà esterna, per giungere, partendo da questa, alla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio (fideismo). Sembra così di notare nell'ontologismo una specie di insofferenza, forse non sempre conscia, della condizione dello spirito umano per sua natura legato al senso e il desiderio di una spiritualità libera dalla sensibilità: pare una nobile aspirazione, ma poichè manca di moderazione, in realtà non la si può considerare lodevole ma forse dettata da una certa presunzione.

I N D I C E

Introduzione. . . . .	1
PARTE I - ATTUALITA' DELL'ONTOLOGISMO E DI DOTTRINE AFFINI. . . . .	3
1. Origini e risultato finale dell'ontologismo. . . . .	3
2. Esame di alcuni autori . . . . .	7
a) Pierre Rousselot. . . . .	7
b) Maurice Blondel. . . . .	7
c) Joseph Maréchal. . . . .	9
d) Martin Heidegger . . . . .	11
e) Michele Federico Sciacca. . . . .	15
f) Gustavo Bontadini. . . . .	17
g) Bernard Lonergan . . . . .	19
h) Karl Rahner. . . . .	23
i) Johannes Letz. . . . .	27
j) Emanuele Severino. . . . .	33
PARTE II - S. BONAVENTURA E' ONTOLOGISTA?	
1. Introduzione. . . . .	33
2. La nozione dell'essere e la sua origine . . . . .	35
3. La sorgente della verità. . . . .	38
4. Le prove fisiche dell'esistenza di Dio. . . . .	43
5. Le prove metafisiche dell'esistenza di Dio. . . . .	47
a) Dio nella luce dell'essere. . . . .	47
b) L'evidenza dell'esistenza di Dio. . . . .	51
c) Il intuito. . . . .	55
PARTE III - OSSERVAZIONI CRITICHE	
1. La rivelazione cristiana circa la conoscenza dell'esistenza di Dio	56
2. Nel nostro intelletto non c'è nulla prima dell'atto di intende- re	58
3. Tutte le nostre idee derivano dall'esperienza. . . . .	61
4. Conosciamo le cose nell'orizzonte dell'essere. . . . .	64
5. La conoscenza implicita di Dio. . . . .	65
Conclusione. . . . .	67