

GIOVANNI CAVALCOLI

LA METAFISICA
COME
SAPIENZA

Bologna, STAB 1994

LA METAFISICA COME SAPIENZA

Corso di Licenza in Filosofia - AA.1993-94

LEZIONE I - IL PROBLEMA DELLA SAPIENZA

1. L'ideale della sapienza

1. Quanti dei nostri contemporanei fanno della sapienza il loro ideale di vita? Per quanti la sapienza è il valore di fondo, l'interesse primario? Quanti sarebbero disposti ad ordinare tutto - pensieri, affetti, lavoro e fatiche - all'accuisto della sapienza?

Ormai da alcuni secoli - dalla fine del Medioevo e dall'inizio della cosiddetta "filosofia moderna" (che sarebbe meglio chiamare "filosofia postcartesiana") - la cultura europea è venuta gradualmente dimenticando l'ideale della sapienza, tanto che, oggi come oggi, sembra quasi che la parola stessa "sapienza" sia diventata un termine obsoleto, per cui se ne parla pochissimo persino negli ambienti che dovrebbero essere i maggiormente qualificati a farlo, come quelli della filosofia in generale, e della filosofia e teologia cristiane in particolare.

2. Si direbbe che oggi l'ideale della sapienza sia rimasto vivo soltanto nella cultura dell'estremo Oriente, come l'induismo e il buddhismo, mentre in Occidente tendono a prevalere di gran lunga, rispetto all'ideale della sapienza, altri modelli culturali, come quello delle "scienze umane", della fenomenologia, dell'ermeneutica, della metodologia delle scienze, dell'analisi dell'esistenza e della coscienza umana, dell'esperienza, della riflessione sulla prassi, dell'analisi del linguaggio. L'interesse prevalente, anche negli ambienti della filosofia e della teologia, non è di carattere speculativo, teoretico o contemplativo, ma di carattere antropologico, pragmatico ed efficientistico. Se si parla di "speculazione" o lo si fa accompagnandola con l'aggettivo "astratta", e facendone quindi oggetto di sdegnoso rifiuto, oppure, se le si dà un senso positivo o quanto meno degno d'interesse, è per parlare delle "speculazioni in Borsa".

3. Valori come quelli della filosofia, della scienza, dell'esperienza, della teologia sono tutt'ora oggi sentiti; ma si tende a separarli da quello della sapienza, come se questo fosse un ideale del passato o quanto meno un sottile gioco elitistico ed infecondo, proprio di una mentalità narcisistica, insensibile alle vere urgenze e sfide del nostro tempo, coi suoi drammatici problemi umani, sociali ed esistenziali connessi alla conquista ed al mantenimento della giustizia e della pace.

4. L'affievolirsi dell'interesse per la sapienza sembra connesso con l'atteggiamento scettico ed agnostico, proprio di molti nostri contemporanei, circa il valore della verità, con la conseguente sfiducia nell'importanza di una ricerca intellettuale o culturale che si ponga come fine la semplice conoscenza della verità, a prescindere dalla prospettiva di applicazioni o conseguenze pratiche. Molti dei nostri contemporanei sono convinti che la nostra mente non abbia propriamente a che fare con delle "verità", intese come rappresentazioni o proprietà delle cose in se stesse, ma bensì con delle apparenze - i "fenomeni" o "dati di coscienza" - che non ci dicono affatto come sono o se ci sono delle cose in se stesse, ma che invece ci risultano utili ed indispensabili per le applicazioni pratiche, che ci consentono di sfruttare o padroneggiare le forze della natura.

5. Ora la sapienza, invece, è precisamente relativa alla ferma convinzione che possa e debba esistere, per l'uomo, non solo la conoscenza del vero oggettivo ed universale, al di là delle apparenze soggettive, ma che anche l'uomo possa e debba trovare il suo ultimo compimento e la sua perfetta felicità in una conoscenza disinteressata, che è tale perchè il suo oggetto - Dio - non è una verità pratica, un "qualcosa-da-fare", ma un Bene sommo ed un Fine ultimo, che è solo da contemplare, da godere e da gustare nella sua infinita Verità, Bellezza e Bontà. E questa suprema conoscenza disinteressata è appunto la sapienza. Ma essa è anche il vertice della metafisica; e perciò si spiega come tanti dei nostri contemporanei, insieme con la sapienza, abbiano abbandonato anche il gusto della verità e la stima per la metafisica: le tre cose vanno insieme e sono indissociabili. Ma senza queste tre cose non ci può essere vero sapere, vera filosofia. E senza una sana filosofia non ci può essere civiltà nè può essere garantito il rispetto per la dignità della persona umana. E' quanto cercheremo di dimostrare in questo corso.

2. Che cosa è la sapienza

6. L'ideale della sapienza suppone, nell'uomo, delle aspirazioni molto ampie, che vanno ben al di là del soddisfacimento dei bisogni materiali e dei vantaggi che gli possono venire dalla semplice convivenza familiare, sociale e civile. L'uomo si trova naturalmente dotato di un potere conoscitivo - l'intelletto - ed appetitivo-affettivo - la volontà -, i cui oggetti oltrepassano o trascendono quasi infinitamente quelli relativi ai bisogni materiali ed alla convivenza umana. L'uo

mo, insomma, si trova spontaneamente e quasi irresistibilmente capace di scoprire ed amare realtà che trascendono l'uomo; nel contempo egli si scopre caratterizzato, proprio come uomo, da queste aspirazioni intellettivo-affettive, sicchè s'accorge che, se queste non potessero essere convenientemente soddisfatte, egli resterebbe frustrato nella sua stessa esistenza di uomo. Un compito preliminare ed essenziale della sapienza è quello di condurre l'uomo a questa presa di coscienza, senza la quale egli non assurgerebbe alla dignità di essere umano, e pertanto proverebbe comunque un profondo ed oscuro senso di disagio, ma senza trovarne la causa: la sapienza mostra all'uomo queste cause, e pertanto lo mette nelle condizioni di poter aspirare ai veri beni, cioè di poter cercare l'appagamento delle sue più vere aspirazioni, che generavano quell'oscuro disagio proprio perchè erano inappagate.

7. Se manca la sapienza ad illuminare l'uomo sulle vere cause del suo disagio esistenziale, è facile che egli, nell'ignoranza di quei beni trascendenti e divini che soli lo potrebbero soddisfare, cerchi di appagare la sua sete di assoluto, di infinito e di eterno con beni materiali e caduchi, che certo, sul momento, possono dare qualche soddisfazione, ma che, a conti fatti, lasciano nel cuore e nella coscienza amarezza, disgusto e turbamento. Ma data l'inclinazione dell'uomo al male, può accadere anche che egli volontariamente respinga la luce della sapienza - abbiamo allora il peccato di "stoltezza", come vedremo più avanti - e si attacchi volontariamente ai beni finiti e caduchi, come se essi potessero soddisfare il suo bisogno di infinito e di assoluto. In questa scelta il peccatore prova certo il piacere di fare secondo il proprio volere; ma siccome questo volere si indirizza a falsi beni, al peccatore non può esser risparmiata l'angoscia e l'inquietudine che gli vengono dalla coscienza di aver fallito al vero scopo della vita.

8. La sapienza è quella conoscenza che guida l'uomo alla scoperta dei massimi valori e di quei sommi beni che soli possono appagare la sete umana di infinito e di assoluto. "La sapienza - dice S. Tommaso (Cont. Gent., l. IV, c. 12) - è quell'abito per il quale la nostra mente si perfeziona nella conoscenza dei valori più alti: e questi sono le realtà divine". "La sapienza - dice altrove l'Aquinate (In III Sent., D. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, c.) - secondo l'uso del termine, sembra comportare una certa sufficienza nel conoscere, così da raggiungere in se stessa una certezza circa argomenti elevati e di grande valore, ignoti agli altri, e da poter esercitare un giudizio universale (de omnibus), poichè, come dice Aristò

tele(nel I libro dell'Et.Nic.) - "ciascuno giudica bene ciò che conosce", e da poter anche governare gli altri grazie a questa superiorità".

9. La sapienza, come già vediamo da questi passi dell'Aquinate, è strettamente connessa coi valori più alti e preziosi, che sono quelli religiosi e teologici, ed anzi è suo preciso compito dimostrare l'eccellenza di tali valori su tutti gli altri: "Essendo compito dal sapiente - dice altrove l'Angelico (Sum.Theol., I, q.1, a.6) - ordinare e giudicare, e dovendo il giudizio valutare le realtà inferiori alla luce di un criterio più alto, vien detto in ciascun genere sapiente colui che considera la causa più alta di quel genere. ... Colui dunque che considera in modo assoluto (simpliciter) la causa primissima di tutto l'universo - cioè Dio - sommamente è detto sapiente".

10. La sapienza dunque comporta una speciale maturità e ponderatezza di giudizio, per le quali il sapiente è in grado di valutare con certezza e fondatezza questioni altamente difficili e particolarmente preziose per la vita dell'uomo. Questa fondatezza di giudizio sorge dal fatto che ufficio del sapiente è quello di pervenire alla conoscenza delle cause più alte partendo dall'intuizione dei primi principi della ragione, che non hanno bisogno di dimostrazione, in quanto evidenti per se stessi e fondamento di ogni dimostrazione: il sapiente - dice l'Aquinate (In III Sent., D. 34, q.1, a.2, c.) - "giudica ed ordina le realtà inferiori partendo dalla considerazione dei primi principi e delle cause più alte".

11. Il sapere sapienziale abbraccia in sé in modo speciale, nella sua universalità e profondità, le norme ed i principi di fondo dell'agire umano e la conoscenza delle leggi e dei fini essenziali della natura umana; e pertanto la sapienza, pur orientando principalmente l'uomo alla contemplazione dei valori trascendenti e divini, ha nel contempo un compito essenziale nell'indicare le norme dell'agire morale, le quali del resto non devono far altro che condurre appunto l'uomo alla divina contemplazione, nel che consiste precisamente la beatitudine e la perfezione dell'uomo stesso. E compito della sapienza è precisamente, tra l'altro, proprio quello di dimostrare l'importanza decisiva di questa tesi per il destino dell'uomo.

12. La sapienza abbraccia così due grandi orientamenti gnoseologici: un orientamento - il principale - che è di

ordine teologico-speculativo; ed un orientamento - secondario ma indispensabile - di ordine antropologico-pratico: "Sapiente in senso assoluto - dice Tommaso (In Rm 8,7,lect.II, n.620) - è colui che conosce la causa altissima della quale tutto dipende. Ora, la causa suprema, in senso assoluto, di tutte le cose è Dio. ... Sapiente nelle cose umane, invece, è colui che, avendo una retta considerazione del fine della vita umana, in base a ciò ordina tutta la vita umana: e ciò riguarda la prudenza" (cf anche In I Cor 1,19,lect.III,n.49; In Eth.Arist.,l.II,lect.VII,n.323).

13. La sapienza che ordina alla conoscenza di Dio, può essere detta "sapienza speculativa" o "teologica"; quella che ordina e regola l'agire umano (in vista della contemplazione di Dio, che è il fine della vita e dell'agire dell'uomo), costituisce la "sapienza morale", che è principio della scienza morale e della virtù morale per eccellenza, che è la prudenza.

14. Interessante è anche, come fa Tommaso, fermarsi a considerare l'etimologia latina del termine "sapienza" (sapiëntia): "Il sapiente - Tommaso si rifà a S. Isidoro (Sum.Theol., II-II, q.46, q.1, c.) - è chiamato così dal termine "sapore", perchè, come il gusto è fatto per distinguere il sapore dei cibi, così il sapiente distingue le cose e la cause". Allargando il discorso tomistico, si potrebbe dire che virtù del sapiente non è solo quella di saper gustare il "sapore" delle cose, ma di essere egli stesso una persona che "ha sapore" e che, con la sua sapienza, "dà sapore" alle cose ed alle altre persone. Il sapiente non è una persona "insipida"; ma essendo una persona che ha veramente trovato il senso della propria vita e del proprio esistere, diventa punto di riferimento e sorgente di significato anche per le cose che tocca, per le persone che incontra, nel mondo che egli frequenta. Sapendosi collocare al suo posto giusto nelle vicende della vita e nelle sue relazioni con Dio e col prossimo, il sapiente fa scoprire anche a coloro che cercano la verità la loro collocazione nell'esistenza ed il senso della loro vita.

15. Il sapiente, così, come il sale che dà sapore, è una persona che dà sapore alla vita, è - per dirla col Vangelo - "sale della terra" (Mt 5,13). Perciò quando Cristo comanda: "Abbate sale in voi stessi" (Mc 9,51), non fa altro che esortarci ad amare ed a cercare la sapienza.

16. L'urgenza, per l'umanità, di rimettersi decisamente sul cammino della sapienza - e quindi della vera filosofia

e della vera metafisica, che è il vertice della filosofia - è sottolineata dal recente Concilio con le seguenti parole: "La natura intellettuale della persona umana raggiunge la perfezione, com'è suo dovere, mediante la sapienza, la quale at trae con soavità la mente a cercare e ad amare il vero e il bene e, quando l'uomo ne è ripieno, lo conduce attraverso il visibile all'invisibile. L'epoca nostra, più ancora che i se coli passati, ha bisogno di questa sapienza, perchè diventino più umane tutte le sue nuove scoperte. E' in pericolo, di fat to, il futuro del mondo, a meno che non vengano suscitati uomi ni più saggi. Inoltre va notato come molte nazioni, economicamente più povere rispetto ad altre, ma più ricche di saggezza" (c'è più saggezza in India o negli Stati Uniti?) "possono a quelle offrire un aiuto rilevante" (Gaudium et spes, n.15). E più avanti, nello stesso documento, il Concilio si chiede: "In qual maniera armonizzare una così rapida e crescente disper sione delle scienze particolari, con la necessità di farne la sintesi, e di mantenere nell'uomo le facoltà della contem plazione e dell'ammirazione che conducono alla sapienza?" (n.56).

3. La sapienza è sorgente di perfezione morale e di felicità

17. La ricerca della sapienza è strettamente legata al de stino dell'uomo non nel senso che l'uomo debba sentirsi al centro di tutto o che la verità sia relativa all'uomo o che la realtà dipenda dal pensiero umano o che l'uomo sia l'og getto principale, se non l'unico, della sapienza e della meta fisica, come pensano i fenomenisti di tutte le età da Prota gora ad Heidegger, ma nel senso che è l'uomo, in certo modo, a dipendere dalla sapienza: nel senso che mentre la vera sa pienza è sorgente di salvezza, il disprezzo o la falsifica zione della sapienza conducono l'uomo alla bestialità, al de monismo, alla follia ed alla distruzione: alla radice di tut te le grandi guerre e tragedie che segnano il corso della sto ria umana è sempre possibile rintracciare delle ideologie a berranti o delle false sapienze o la mancata applicazione pratica della vera sapienza.

18. La sapienza dà all'uomo la vera misura di se stesso, impedendogli sia di degradarsi nel sensismo e nell'edonismo, sia di autoesaltarsi presuntuosamente con la pretesa di pa reggiare il proprio pensiero a quello divino, come avviene nelle concezioni idealistiche, o di togliere ogni limite e re gola alla propria libertà, come avviene nelle concezioni li berali. La vera sapienza sa esaltare la dignità dell'uomo proprio nel momento in cui gli impedisce di farsi misura di tutto ed orienta invece il suo pensiero, la sua azione e la

sua stessa esistenza verò la vera sorgente di tutte le cose, e quindi anche dell'uomo - cioè Dio - e vede in questa Sorgente di esistenza e di vita la norma suprema del pensare, dell'agire e dell'esistere. La sapienza insegna all'uomo una sana "dimenticanza di sè", che non lo porta a dissolversi in un Assoluto panteisticamente inteso (questo è il rischio della saggezza indiana), ma che, proprio nel momento e nella misura in cui concentra tutta l'attenzione sul Dio Trascendente, distinto dal mondo, ma presente al cuore ed alla coscienza dell'uomo, in quel momento l'uomo ritrova più che mai se stesso nella sua infinita dignità, secondo le parole del Vangelo: "Chi avrà trovato la sua vita, la perderà; e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà" (Mt 10, 39).

19. La sapienza così supera anche la concezione luterana del rapporto dell'uomo con Dio, impostato non in base ad una tensione contemplativa, ma ad una preoccupazione puramente soteriologica, che non si cura del "Dio-in-sè" ma solo del "Dio-per-me": una preoccupazione sottilmente egoistica, anche se sostenuta da un forte afflato religioso. La sapienza, viceversa, senza escludere il sano interesse per la propria salvezza, allarga il cuore dell'uomo ad un amore per Dio veramente disinteressato, perchè basato sulla certezza, che dà la sapienza, di poter conoscere la verità su Dio come Egli è in se stesso (I Gv 3, 2).

20. Esiste così un nesso strettissimo tra la ricerca della sapienza e la concezione cristiana della beatitudine, la quale, come dimostra S. Tommaso, appare in continuità con la esigenza sapienziale della contemplazione di Dio così come emerge sul piano filosofico nei grandi pensatori dell'umanità: Platone ed Aristotele in occidente, Samkara e Ramanuja in oriente. Già la filosofia è in grado di comprendere come la contemplazione sapienziale è il valore assoluto, nel quale consiste il fine e la felicità dell'uomo: il cristianesimo non fa che ribadire questa grande e decisiva scoperta della ragione umana, e rafforzarla dandole un contenuto ed un'apertura soprannaturali.

21. "La felicità - afferma così Tommaso facendosi eco di questa sapienza presente già nel mondo pagano - è appetibile in modo tale, che non è assolutamente desiderata in vista di altro" (è un valore assoluto: io non mi chiedo perchè desidero essere felice). "Ora ciò appare nella contemplazione sapienziale (speculatione sapientiae), "che è amata per se stessa e non in vista di altro. Nessun vantaggio infatti viene all'uomo dalla contemplazione della verità oltre al

fatto della stessa contemplazione della verità"(In Eth.Arist., l.X, lect.X, n.2097).

22. La sapienza è la glorificazione del pensiero e dell'intelletto umano. La stima per la sapienza è indisgiungibile da un sano intellettualismo, come lo troviamo per esempio, in un S. Tommaso d'Aquino. Essa è connessa con un'antropologia che, tra tutte le potenze dell'uomo, dà il primato all'intelletto: e ciò - checchè ne dicano alcuni - è in perfetto accordo con la concezione cristiana dell'uomo e della sua beatitudine, la quale consiste, come è noto, nella visione beatifica dell'essenza divina, "visione" che, come spiega l'Aquinate (Sum. Theol., I-II, q.6, a.8; I, q.12, a.1; De Ver., q.8, a.1), non può che essere atto dell'intelletto, dato che spetta all'intelletto il "vedere" (ovviamente in senso spirituale).

23. Per questo Tommaso afferma: "Il sapiente ama ed onora l'intelletto, che, tra i valori umani, è quello che Dio ama di più. Ma il sapiente agisce anche bene e rettamente. Resta dunque che egli sia amantissimo di Dio. Ora, è felicissimo colui che massimamente è amato da Dio, che è la fonte di tutti i beni. Resta allora, secondo ciò, che, dato che la felicità sta nell'essere amati da Dio, il sapiente è massimamente felice" (In Eth. Arist., l.X, lect. XIII, n.2134). E ciò è confermato dalla Sacra Scrittura, secondo la quale "Dio ama chi vive con la sapienza" (Sap 7,28). E così pure: "Dio concede a chi gli è gradito la sapienza" (Qo 2,26). Emerge d'altra parte, da queste parole di Tommaso, che la sapienza è indisgiungibile da una vita retta; e ciò pure è confermato dalla Scrittura, per la quale "La sapienza non entra in un'anima che opera il male" (Sap 1,4), mentre la sapienza è indisgiungibile dalla giustizia, cioè dalla rettitudine morale: "La bocca del giusto esprime la sapienza" (Pr 10,13; cf anche Sal 37,30).

24. La sapienza stessa, in quanto perfezione stabile dell'intelletto, è un abito virtuoso o, come la chiama Aristotele, una "virtù dianoetica", la quale, certo, in quanto virtù semplicemente intellettuale, non è ancora sufficiente a rendere l'uomo moralmente buono, anche se di fatto, come si è detto, essa non può costituirsi come vera virtù se non in un uomo moralmente retto; tuttavia, perchè l'uomo sia tale, è necessario che egli metta in pratica i comandi della sapienza, sicchè egli, esercitando così la virtù morale, diventi virtuoso in senso pieno, e con ciò felice. Dice l'Aquinate: "Felicitas ... est operatio procedens ex habitu virtutis. Unde, cum sapientia sit quaedam species virtutis com

munis, sequitur quod ex hoc ipso quod aliquis habet sapientiam et operatur secundum eam, est felix" (In Eth. Arist., l. VI, lect. X, n. 1267).

25. S. Tommaso paragona il diletto procurato dalla sapienza a quello che viene dal gioco, anche se ovviamente la gioia che viene dalla sapienza ha una ben più profonda consistenza e nobiltà; tuttavia anche la sapienza, come il gioco, è un'attività che è fine a se stessa ed è dilettevole non in riferimento ad altro, ma per se stessa: "Il diletto della contemplazione sapienziale - dice l'Aquinate (In Boeth. De Hebdom., Prol., Op. LIX) - ha in se stesso la propria ragione d'essere, per cui non soffre alcun difetto, quasi che si desiderino qualche cosa che manca".

26. "Tutte le scienze - osserva Tommaso (In Met. Arist., Proem.) - e le arti sono ordinate ad un unico fine, cioè la perfezione dell'uomo, che è la sua beatitudine". Ma la sapienza ha il compito di operare questa sintesi: "è necessario che una di esse presieda a tutte quante, e questa giustamente prende il nome di 'sapienza'. Da qui viene che la sapienza è, tra tutte le forme ed i gradi del sapere, quello che maggiormente contribuisce alla felicità dell'uomo, ed insieme alla felicità, contribuisce alla salvezza, come dice la Scrittura: "Gli uomini furono salvati per mezzo della sapienza" (Sap 9, 18).

4. La sapienza nella Sacra Scrittura

27. Il tema della sapienza è centrale nel messaggio biblico: tutti i Padri ed i Dottori della Chiesa, tutti i grandi teologi ed i santi del cristianesimo ne sono sempre stati più che convinti, e meraviglia pertanto costatare come oggi, nella pubblicistica e nella predicazione cristiana, questo tema sia messo da parte o quanto meno non desti quella attenzione primaria che meriterebbe: per il cristiano la Sapienza è addirittura un'Ipostasi divina: è Cristo stesso, che appunto S. Paolo chiama "Sapienza di Dio" (I Cor 1, 24. 30); ed è il più grande dei doni santificanti dello Spirito Santo, dopo quello della grazia santificante (cf Sum. Theol., I-II, q. 68). La sapienza, così, per il cristianesimo, non è solo faticosa conquista umana, che richiede un'ardua e costante disciplina, premiata poi però dalla gioia e da frutti abbondanti (cf Sir 4, 11-18; 6, 18. 24. 28. 32-37; Qo 1, 13. 18; 2, 14), ma è anche - e qui sta l'originalità della rivelazione biblica - "emanazione" o "prima tra le creature di Dio", dono di Dio che tende, già dall'Antico Testamento, ad assumere le connotazioni di una persona, soprattutto femminile (Sir 1, 1.

Bulgakov
S. Tommaso
Sap 9, 18
S. Tommaso
Sap 9, 18

4.7.12.14.23;Pro 8,22-26;14,1;Sap 7,25-28;Eccli 14,22s.26s.15,2s).

28. La Bibbia, pertanto, a differenza dalla filosofia greca che vede la sapienza soprattutto come una conquista della ragione, del "nus" o del "logos", è ben consapevole della debolezza della mente umana e del fatto che la sapienza nel senso più alto non può che essere un dono di Dio: "Quale uomo può conoscere il volere di Dio? Chi può immaginare che cosa vuole il Signore? I ragionamenti dei mortali sono timidi e incerte le nostre riflessioni, perchè un corpo corrottile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla grava la mente dai molti pensieri. A stento ci raffiguriamo le cose terrestri, scopriamo con fatica quelle a portata di mano; ma chi può rintracciare le cose del cielo?" (difficoltà della sapienza metafisica, che si occupa della sostanza sovrasensibile) "Chi ha conosciuto il tuo pensiero, se tu non gli hai concesso la sapienza e non gli hai invitato il tuo santo spirito dall'alto? Così furono raddrizzati i sentieri di chi è sulla terra, gli uomini furono ammaestrati in ciò che ti è gradito: essi furono salvati per mezzo della sapienza" (Sap 9,13-18). Perciò essa dev'essere richiesta a Dio con la preghiera (v.4).

29. Il sapiente, per la Scrittura, è colui "che si applica e medita la legge dell'Altissimo. Egli indaga la sapienza di tutti gli antichi, si dedica allo studio delle profezie. Conserva i detti degli uomini famosi, penetra le sottigliezze delle parabole, indaga il senso recondito dei proverbi e si occupa degli enigmi delle parabole. ... Dirigerà il suo consiglio e la sua scienza, mediterà sui misteri di Dio" (Sir, 39, 1-3.10). Tuttavia (e questo emerge chiaramente nel Nuovo Testamento) la sapienza veramente decisiva, quella che rende partecipi del "pensiero di Cristo" e fa conoscere le "profondità dello Spirito", non è tanto la sapienza-virtù, ottenuta con lo studio e grazie a speciali doti intellettuali, ma è la sapienza-dono, la "sapienza della Croce", che pare follia agli occhi del mondo, ma che invece è vera sapienza agli occhi di Dio (cf I Cor 1-2). Essa è tenuta nascosta agli occhi dei "sapienti e degli intelligenti" (quelli che presuntuosamente si ritengono tali) ed è rivelata ai "piccoli" (cioè agli umili ed ai puri di cuore) (cf Mt 11,25).

30. Vivacissima è la descrizione che la Scrittura fa dei caratteri e dell'attività della sapienza: "In essa c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile, mobile, penetrante, senza macchia, terso, inoffensivo, amante del bene, acuto, libero, benefico, amico dell'uomo, stabile, sicuro, senza

affanni, onnipotente, onniveggente e che pervade tutti gli spⁱriti intelligenti, puri, sottilissimi. La sapienza è il più agile di tutti i moti; per la sua purezza si diffonde e penetra in ogni cosa. È un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Omnipotente: per questo, nulla di incontaminato in essa s'infiltra. È un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà. Sebbene unica, essa può tutto; pur rimanendo in se stessa, tutto rinnova e attraverso le età, entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti" (Sap 7, 22-27).

31. Alcune brevi osservazioni a questo brano stupendo della Scrittura, che meriterebbe ben più ampia esposizione: esso è una sintesi densissima di metafisica, esposta per intuizioni, si direbbe per sprazzi di luce, secondo lo stile proprio dell'antico ebraismo, in modo descrittivo e - diremmo oggi - "fenomenologico: 1) la sapienza è una potenza spirituale: vi sono infatti descritte tutte le prerogative proprie dello spirito: l'intelligenza, la libertà, la vastità, potenza e penetrazione della sua azione; essa sintetizza l'unità con la molteplicità; è un principio saldo e stabile, ma nel contempo origine di vita e di movimento; è un'emanazione di Dio, che è purissimo Spirito; 2) è una potenza santa e benefica, fautrice di pace, "amica dell'uomo", perchè vuole guidarlo e farne un "profeta" ed "amico di Dio"; 3) è un qualcosa che proviene da Dio, si direbbe, non per creazione, ma per "emanazione": è qui insinuato quello che sarà poi il dogma cristiano della Persona divina del Figlio e dello Spirito Santo. È vero che nel Siracide (1, 1.4) la sapienza è presentata come "creata": dobbiamo qui allora pensare appunto all'aspetto creato della sapienza, vale a dire quella virtù spirituale che fa la dignità degli esseri intelligenti (uomini ed angeli) e li rende immagine di Dio.

5. La sapienza indiana

32. L'India - come dice Maritain (Scienza e saggezza, Ed. Borla, Torino 1964, p. 57) - "ha sempre concepito la saggezza come una saggezza di liberazione e di salvezza. Ed è così vero che le sue profonde speculazioni metafisiche non hanno mai raggiunto un modo puramente speculativo, impegnate com'erano in una scienza pratica della perfezione e della santità". Vi è nella sapienza indiana, ancor più che in quella greca, una forte aspirazione alla libertà dai condizionamenti e dalle limitazioni della vita fisica, per raggiungere un'unione con l'Assoluto per mezzo di una contemplazione intro-

iettiva ("samadhi"), che tende ad astrarre il soggetto da qualunque contatto o percezione dell'ambiente esterno, ed a guidarlo ad una presa di coscienza della presenza dell'Assoluto nel fondo del proprio io, come fondazione autentica della realtà dell'io (Cf J. Maritain: L'esperienza mistica naturale e il vuoto, in: Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione, Ed. Morcelliana, Brescia 1978; P. Martinetti, La sapienza indiana, Celuc Libri, Milano 1981; D. Acharuparambil, La spiritualità dell'Induismo, Ed. Studium, Roma 1986; P. Martin-Dubost, Samkara e il Vedanta, Ed. Ashram Vidya, Roma 1989; S. Siddhesvarananda, Pensiero indiano e mistica carmelitana, Ed. Ashram Vidya, Roma 1977).

33. Il conseguimento dell'unione con l'Assoluto mediante il samadhi è chiamato "realizzazione" (pratyaksa) (cf Siddhesvarananda, op. cit., p. 151), nel senso del pieno compimento del proprio io in quanto fondato sull'Assoluto, al di là di tutto il mondo visibile ed il succedersi delle nascite e delle morti. Questa unione con l'Assoluto (Dio in quanto ineffabile ed incomprendibile) tende ad essere concepita, dal pensiero indiano, in modo panteistico e monistico, quasiché il Dio ineffabile (Brahman) venga a manifestarsi, nell'esperienza mistica, come la vera e profonda realtà del proprio io (atman) che pertanto, come realtà empirica e mondana, presa dal vortice del divenire e dell'azione sensibile, non sarebbe che mera apparenza ed illusione (maya), apparenza che appunto la sapienza (ghyana) e la conoscenza (vidya) ha lo scopo di dissolvere, per condurre alla presa di coscienza del proprio io come Io assoluto. In ciò il pensiero indiano ricorda il monismo immanentistico di Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer.

34. Secondo Samkara, uno dei più grandi maestri dell'India (VIII-IX° sec. d.C.), la conquista della "realizzazione" o "liberazione" (moksa) richiede il porsi alla scuola di un magistro (guru), capace di interpretare le Scritture Sacre (i Veda e soprattutto le Upanishad o "Vedanta", che sono la parte finale e più sublime dei Veda), nonché l'attuazione di quattro condizioni morali preparatorie: 1) "la discriminazione tra il reale e l'irreale", che porta alla consapevolezza che "solo Brahman è reale e che l'universo fenomenico è irreale" (Acharuparambil, op. cit., p. 164); 2) "il distacco da ogni frutto dell'azione sia in questo mondo, sia in altri"; 3) "il gruppo delle sei qualità: a) "la condizione della mente pacificata che contempla costantemente la meta" (da: P. Martin-Dubost, op. cit., p. 93); b) "l'autodominio o raccoglimento"; c) "la pazienza"; d) "l'aderenza fiduciosa alla verità esposta nelle Scritture"; e) "la fermezza mentale per cui l'intelletto è costantemente

concentrato sull'Assoluto";f)"l'anelito all'emancipazione".

6. La stoltezza

John
35. Contrario della sapienza è la stoltezza, la quale, per tanto, corrisponde esattamente alla mancanza di sapienza, come la morte del vivente consegue necessariamente al venir meno della vita, o le tenebre conseguono necessariamente alla mancanza di luce. Non c'è pertanto da meravigliarsi se in una società o in una cultura la stoltezza è presente nella misura in cui manca o è falsificata la sapienza: più la sapienza è rara, maggiormente la stoltezza è diffusa; meno gli spiriti sono illuminati ed animati dai valori e dagli ideali che la sapienza mette in luce, tanto più fanno presa sugli animi gli errori opposti. Così oggi possiamo notare come ad una scarsità d'interesse per la sapienza, corrisponda un enorme diffusione del materialismo, del secolarismo e dell'ateismo, oppure la diffusione di false forme di sapienza, come lo gnosticismo o le forme difettose della sapienza greco-pagana e di quella indiana: la cosa è del tutto logica, attesa la verità di quanto ho detto all'inizio di questo numero.

36. Se la sapienza eleva l'animo all'ordine della realtà spirituale, è logico che laddove si disprezza la sapienza prosperi il materialismo; se la sapienza suppone il rispetto per la verità, è logico che il disprezzo per la sapienza vada di pari passo con concezioni relativistiche e storicistiche della verità; se la sapienza eleva lo spirito alla conoscenza di Dio, è logico che laddove si trascura la sapienza sia diffuso l'ateismo; se la sapienza insegna la santità della legge morale, si capisce come la ricerca della sapienza sia trascurata laddove si predica e si pratica il relativismo morale.

37. Molti trascurano di amare e coltivare la sapienza, ma difficilmente si lascerebbero definire degli stolti: eppure non hanno alternativa: o si cerca la sapienza o si è degli stolti: il problema della sapienza pone, nella vita di un uomo, un'alternativa di fondo, lo tocca nei suoi supremi interessi. Molti pensano che l'amare o non amare la sapienza non incida sui loro interessi; ma non è affatto così: amare o non amare la sapienza è questione di vita o di morte; o di eterna beatitudine o di eterna dannazione. La sapienza ci può parlare come Cristo stesso ci parla (quel Cristo che peraltro, per il cristiano, è la Sapienza fatta persona): "Chi non è con me, è contro di me; e chi non raccoglie con me, disperde" (Mt 12, 30).

38. Come la sapienza è virtù, così la stoltezza è vizio e peccato, almeno a certe condizioni. Dice infatti Tommaso:

"La stoltezza comporta una certa ottusità di giudizio" (stupo rem sensus in diiudicando) "soprattutto circa la causa altissima, che è il fine ultimo e il sommo bene. Al riguardo, tale ottusità di giudizio può dipendere da due cause: un motivo può esser dato da una certa indisposizione psicofisiologica, come avviene nei dementi. E questa stoltezza non è peccato. Un altro motivo invece può esser dato dal fatto di immergere i propri interessi negli affari terreni, per cui si diventa incapaci di percepire le realtà divine, come è detto in I Cor 2,14: 'L'uomo animale non comprende le cose dello Spirito': come avviene anche a colui che, avendo il gusto infetto da un umore cattivo, non sa apprezzare le cose dolci. E questo tipo di stoltezza è peccato" (Sum.Theol., II-II, q.46, a.2).

39. Sapienza e stoltezza hanno uno stretto rapporto con le disposizioni e la condotta morale dell'uomo; non costituiscono dei fatti puramente mentali, come sarebbero, per esempio, la conoscenza o la scienza in se stesse, e l'ignoranza o l'errore involontario; al contrario: la sapienza, come già si è detto, è sempre legata alla virtù morale; mentre la stoltezza è propria di chi è moralmente perverso. La virtù non può darsi con la stoltezza, come la sapienza non alberga in un'anima viziosa. Indubbiamente non si tratta tanto di pensare qui alla sapienza come disciplina speculativa, quanto piuttosto a quella sapienza che si traduce in prudenza, che è la regina delle virtù morali. Una persona può essere santa e prudente anche senza possedere un'intelligenza speculativa; come il semplice fatto d'aver buone attitudini speculative non è ancora garanzia sicura di rettitudine morale.

40. Come la sapienza illumina la mente sui primi principi e sulle cause altissime - in particolare su Dio -, così al contrario la stoltezza rende ciechi circa la comprensione di questi valori fondamentali dell'esistenza. Per quanto riguarda la responsabilità morale, sembra esserci una differenza tra l'ignoranza circa i primi principi (di non-contraddizione, di causalità e di finalità) e l'ignoranza circa l'esistenza di Dio. S. Tommaso infatti fa notare che come i primi principi sono immediatamente e necessariamente noti all'intelligenza di tutti, non così è per l'esistenza di Dio, che non è verità immediatamente nota, ma che dev'essere dimostrata con opportune prove, onde la possibilità, nella ricerca di Dio, di errare anche in buona fede.

41. Difficilmente si può pensare che sia in buona fede chi nega ciò che è evidente, a meno che non si sia espresso bene o voglia scherzare o sia affetto da qualche disturbo mentale. Per questo Tommaso non esita a chiamare "protervia"

la stoltezza di coloro che negano il principio di non-contraddizione o affermano patenti assurdità come per es. che la "verità è ciò che appare" (omne quod videtur est verum) (per la stoltezza, cf In Met., l. XI, lect. VI, n. 2229; per la protervia, cf In Met., l. IV, lect. X, nn. 663-664). Per Tommaso, chi nega queste verità evidenti, indispensabili non dico alla costruzione di qualunque ragionamento o sistema filosofico, ma all'esercizio stesso del pensiero, non può essere in buona fede, ed è quindi moralmente colpevole. Egli, per dirla con la Scrittura, è "inecusabile" (Rm 1, 21).

42. Ai tempi di Tommaso i negatori di quelle verità erano rarissimi, anche se certamente esiste una tradizione scettica che risale all'antichità - pensiamo a Protagora, a Pirrone, a Sesto Empirico, ai sofisti... -; il diffondersi della cultura cristiana aveva reso quasi inesistenti, nel Medioevo, quel tipo di negatori. Ma oggi, dopo i nominalisti del '300, dopo i Cartesio, i Lutero, gli Hegel, i Marx, i Nietzsche, negatori delle verità elementari della ragione naturale (l'irrazionalismo luterano si collega al nominalismo di Ockham, il quale a sua volta è una riesumazione dell'antica sofistica greca), dopo tutto questo, che direbbe oggi Tommaso? Dovrebbe accusare di demenza o di buffoneria o di malafede la grandissima parte della cultura filosofica contemporanea. Sono dell'avviso che in questa questione giochi anche una certa imprecisione di linguaggio: se per es. leggiamo attentamente il modo col quale Hegel nega il "principio d'identità", vien fatto veramente di chiederci fino a che punto egli ha capito che cosa è veramente il principio d'identità e fino a che punto invece egli ne condanna una contraffazione, confondendolo con la tautologia. E cose simili si potrebbero dire degli autori citati. Tuttavia, secondo me, non li si potrebbe scusare del tutto, e dovremmo riconoscere francamente la situazione paradossale nella quale ci troviamo, per la quale, dopo XX secoli di cristianesimo il livello della nostra "sapienza" è molto al di sotto di quello dei pagani Platone ed Aristotele; ed il bello è che non ce ne rendiamo conto, credendo d'aver realizzato chissà quale progresso. Stiamo conquistando il mondo con la scienza e con la tecnica, ma nel contempo abbiamo messo in discussione le basi e il vertice della nostra ragione e della nostra intelligenza. Espletiamo un grande dinamismo interiore, ma l'intimo del nostro spirito è spento e paralizzato dal dubbio e dall'errore circa il senso e lo scopo della sua esistenza.

43. Eppure abbiamo sempre la possibilità di riprenderci, prima che la morte non ci colga in uno stato di ribellione a Dio: è possibile uccidere un'esistenza fisica, ma non quella dello spirito; è pur sempre con lo spirito che si tenta

di spegnerà lo spirito e di drogarlo coi piaceri del senso; ma lo spirito, nel corso di questa nostra vita mortale, conserva sempre delle capacità di ripresa, che sussistono fino all'ultimo istante della nostra esistenza terrena, e che quindi possono - se lo vogliamo - essere sempre rivalorizzate: occorre tornare all'ideale della sapienza, cosa che coincide col recupero di una sana spiritualità (metafisica, perfezione morale), e con l'angia della ricerca di Dio. La sapienza, come insegna la Scrittura, è particolarmente connessa con questa ricerca, giacchè per la Bibbia è sapienza temere Dio (Sir 1,12.14), mentre è stoltezza l'ateismo (Sap 13,1; Sal 14,1; 53,1).

44. La negazione dei principi della ragione e dell'esistenza di Dio non è semplicemente espressione di "un modo di pensare diverso", di un "differente punto di vista": dobbiamo invece tornare a chiamar la cosa col suo nome, come ci suggeriscono concordemente le grandi saggezze dell'umanità: quella indiana, quella ebraica e quella greca: negare il principio di identità, negare il principio di causalità, negare il principio di finalità, negare l'oggettività della verità, negare l'esistenza di Dio è pura e semplice stoltezza. Da troppo tempo ci siamo abituati a prendere troppo alla leggera queste questioni, come se si trattasse di discutibili sottigliezze di filosofi, e ci siamo dimenticati invece che l'origine di tutti i nostri mali - che cerchiamo di curare erroneamente in altro modo - sta proprio nel non porvi attenzione.

45. Non si tratta evidentemente di tornare all'intransigenza ed all'intolleranza del passato; occorre tuttavia che chi ha consapevolezza della gravità della situazione e dell'urgenza di porvi rimedio, parli con grande chiarezza, senza toni violenti, ma sulla base di salde convinzioni, portando robuste ragioni, accompagnando la parola dalla testimonianza di un'alta tensione morale. La Bibbia direbbe che occorre un nuovo profetismo. Occorre soprattutto smascherare gli inganni dei grandi impostori, che maggiormente seducono le masse, e quando fossero esse stesse a volere lasciarsi sedurre così, occorre almeno fare appello alle coscienze, onde invertire una rotta che, anzichè portarci alla catastrofe, ci conduca ad un approdo di giustizia e di pace. Ci sostengano, in questa lotta, le parole di S. Paolo, il quale ci assicura che gli impostori non avranno l'ultima parola: questi "uomini dalla mente corrotta", che "si oppongono alla verità", "riprovati in materia di fede ... non progrediranno e, tre, perchè la loro stoltezza sarà manifestata a tutti" (II Tm 3,8-9).

1. Stoltezza e demenza

1/3
46. E' importante notare la distinzione, ma anche l'affinità tra la stoltezza come difetto spirituale e la demenza o "malattia mentale" come difetto psicologico, secondo quanto Tommaso dice nel brano che ho citato al n.38. La stoltezza, anche se non sempre facilmente rilevabile perchè ama nascondersi sotto una falsa sapienza, quella che S.Giacomo chiama "terrena, carnale, diabolica" (Gc 3,15), è un vizio più grave, in rapporto al destino globale dell'uomo, che non il difetto psichico o malattia mentale, anche se questa concerne funzioni, interessi ed attività di rilevanza più immediata ed empirica, che appaiono, ad uno sguardo superficiale, più importanti degli interessi e dei valori sapienziali, assai lontani dal senso e difficilmente intellegibili.

47. Per questo molti si prendono cura della salute psichica, ma non sempre altrettanto si preoccupano di acquistare la sapienza o mostrano, in questo campo, una sorprendente ingenuità o faciloneria (quando non c'è malafede o ipocrisia), nel lasciarsi convincere e sedurre da forme di falsa sapienza o di disprezzo per la sapienza. Occorre invece ricordare che se certo è una grave umiliazione per l'uomo la malattia mentale, specie se impedisce del tutto l'esercizio delle funzioni superiori - intelletto e volontà -, è ancora cosa più dannosa per l'uomo la stoltezza, in quanto cosciente e volontario rifiuto di orientare le proprie azioni, il proprio pensiero e la propria esistenza alla contemplazione ed al possesso dei beni trascendenti, eterni e divini. Solo in ciò, infatti, sta la salvezza e la vera felicità dell'uomo. Da questo punto di vista una perfetta salute psichica non conta nulla, se manca la sapienza; viceversa non è impossibile possedere e cercare la sapienza anche senza godere di piena salute psichica: ma in tal caso l'essenziale del nostro destino è salvato.

48. Stoltezza e demenza, comunque, si richiamano naturalmente a vicenda, a causa degli stretti rapporti esistenti, nell'uomo, tra psiche e spirito: è facile che una certa inettitudine alla metafisica, una visione distorta della realtà, una falsa sapienza siano favorite da limitatezze o difetti di carattere psichico, giacchè anche il sapere metafisico, filosofico o sapienziale, come tutte le forme di sapere umano (contrariamente a quanto pensano razionalisti, aprioristi ed ontologisti di ogni specie), si ricavano, per astrazione, dall'esperienza sensibile, ed in generale, dall'uso normale dei sensi, anche interni; per cui una disfunzione a questo livello non può non riflettersi negati

vamente a livello delle funzioni superiori, spirituali.

49. Così per converso, l'indisciplina interiore dello spirito, l'amore ai paradossi e la simpatia per le assurdità, il disordine volontario del pensiero dettato da orgoglio, vanità o ipocrisia, il disprezzo intenzionale per le realtà trascendenti, spirituali, metafisiche o divine, non può non entrare in collisione con le funzioni psichiche, le quali, nel loro normale svolgersi, anche se per sé incapaci di percepire l'ordine delle realtà intelleggibili, sono tuttavia naturalmente orientate in questo senso, esistono per servire il nostro spirito a cogliere le realtà spirituali; per questo, se lo spirito è disordinato ed indisciplinato, è facile che esso metta in crisi anche le funzioni psichiche. Caso emblematico di questo intreccio e reciproca influenza fra stoltezza e demenza, è il caso di Nietzsche, anche se indubbiamente in lui la critica spietata ed insipiente dei valori assoluti e trascendenti s'accompagna sorprendentemente con analisi giuste e profonde della vicenda umana e della realtà del cuore umano. In fondo Nietzsche è stato un grande moralista mancato.

50. Ma il caso Nietzsche si spiega, in parte, anche come reazione ad un cristianesimo falsificato, quale quello che proveniva dalla tradizione luterana, spregiatrice dei valori umani, ed esaltatrice di una "fede", che si costruisce sulle macerie della ragione. Per un verso Nietzsche prosegue la tradizione irrazionalista luterana; ma per un altro si ribella alle conseguenze antiumanistiche ed antivitalistiche del luteranesimo, nel quale la "salvezza" non salva veramente ed interiormente l'uomo, ma è una specie di droga psicologica, che dà all'uomo la convinzione illusoria di essere "santo", pur restando peccatore come prima.

51. Col cristianesimo luterano possiamo spiegare in parte anche l'ostilità di Freud nei confronti della metafisica e della religione, considerandole delle forme di "neurosi". Freud scambia evidentemente per "pazzia" - direbbe S. Paolo - quella che è la vera sapienza; ritengo tuttavia che Freud non avesse tutti i torti, se, nelle sue accuse, egli si riferiva direttamente al cristianesimo protestante (anche se poi è vero che finisce col rifiutare ogni religione sic et simpliciter). Si sa infatti l'odio di Lutero per la ragione, per il sapere speculativo, per la metafisica, per la teologia naturale, per la sapienza umana. Indubbiamente egli prende in considerazione la ragione umana peccatrice; ma poi finisce per rifiutare la ragione naturale come tale, che egli considera radicalmente corretta e nemica della fede.

52. Se il cristianesimo è nemico della scienza e della logica, come meravigliarsi che un Freud, rigoroso sostenitore del metodo scientifico, si scagli contro il cristianesimo? Se Lutero pretende di mostrare - interpretando male S. Paolo - che la sapienza cristiana è "stoltezza", come meravigliarsi se Freud considera la religione come una malattia mentale? "Voi stessi cristiani - poteva dire Freud - fate la professione di dementi: non meravigliatevi, dunque, se vi considero tali".

53. Il cristianesimo luterano fa mostra di apprezzare la sapienza divina e rivelata, ma in realtà, con la sua professione di "stoltezza", sostituendo la ragione con la "fede", anzi chè purificando ed innalzando quella con questa, conduce, nelle sue estreme conseguenze logiche, come di fatto è avvenuto, proprio là dove l'influenza luterana è stata maggiore, cioè in Germania, prima al razionalismo assoluto, per il quale la ragione si vendica sostituendosi alla fede - vedi Kant ed Hegel -, e poi all'ateismo di Feuerbach, Marx e Nietzsche.

54. Una "fede", infatti, che - come in Lutero - prende il posto della ragione, pare a tutta prima sorgere da una fervente religiosità; ma in realtà, se da una parte - per necessità di cose - la ragione continua ad operare, dall'altra essa, sotto il manto della fede, comincia ad avanzare quelle pretese assolute che per sé sarebbero proprietà esclusiva della fede - ecco allora la ragione kantiana dell'assoluta autonomia morale - e la ragione hegeliana del sapere assoluto; ma se la ragione umana ha già per sé un potere assoluto, che bisogno c'è di Dio? Ecco allora arrivare l'ateismo ed il nichilismo contemporanei.

55. In tutta questa parabola storica un impulso di fondo è restato: il disprezzo per la pura teoresi, per la metafisica, per la sapienza contemplativa, per l'amore disinteressato alla verità: Lutero ha voluto darci ad intendere che tutto ciò è il vero cristianesimo, contro quello dei "papisti" e della "teologia scolastica" (ed anche oggi, purtroppo, persino tra i cattolici, c'è chi la pensa a questo modo): gli atei contemporanei hanno invece più coerentemente mostrato che il disprezzo per la metafisica e per la sapienza umana si sposa con l'ateismo e non col cristianesimo; e che ciò che veramente contraddice alla sana ragione non è la "fede", ma l'ateismo.

LEZIONE II - IL PROBLEMA DELLA SCIENZA

1. L'ideale scientifico contemporaneo

56. Se oggi, nella cultura occidentale, occorre una perorazione a favore della sapienza, ciò non sembra necessario per quanto riguarda la scienza, per il fatto che l'ideale scientifico resta generalmente vivo, sia per il fascino che esercita nel campo delle ricerche fisico-astronomico-naturali, sia per le soddisfazioni ed i vantaggi pratici che procura per le sue applicazioni tecnologiche.

57. Indubbiamente sono venute meno oggi le ambizioni del positivismo ottocentesco e dell'evoluzionismo darwiniano di poter fornire un quadro certo, globale e definitivo delle origini prime e della natura profonda dell'uomo e dell'universo, nè la scienza fisico-sperimentale ha più le pretese proprie del "circolo di Vienna" (Schlick, Moritz, Reichenbach, Carnap, ecc.) di erigersi ad unica forma sensata e rigorosa di conoscenza della realtà, compreso l'uomo. Il risorgere, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, di interessi, istanze e convinzioni profondamente radicate nella cultura europea, come la tematica antropologico-morale, la "filosofia dei valori", lo sviluppo dell'umanesimo socialista, la problematica esistenziale di uno Heidegger o di un Sartre, l'affermazione del neotomismo, la stessa presa di distanza di Wittgenstein dai colleghi del circolo di Vienna per una filosofia aperta alla trascendenza ed addirittura alla mistica, la tragedia stessa - probabilmente - della seconda guerra mondiale, hanno fatto sì che la visione "scientistica" della realtà moderasse le proprie pretese, per cui oggi gli epistemologi presentano il sapere e il metodo della scienza sperimentale in contorni più modesti, rilevandone la storicità, i limiti e la relatività (cf F. Selvaggi, Scienza e metodologia, Ed. Università Gregoriana, Roma 1962; A. Strumia, Introduzione alla filosofia della scienza, Ed. ESD, Bologna 1992).

58. Sebbene si sia fatta più modesta, anche oggi la scienza sperimentale, se non nelle sue forme matematizzate, per lo meno nel suo metodo statistico-induttivo, tende a tenere il primo posto, quello che un tempo era riservato alla sapienza, alla metafisica ed alla filosofia; e tutt'al più ammette al suo fianco, ma non al di sopra di sé e senza vera connessione organica, alcune forme di filosofia o che si vogliono "scientifiche", come la fenomenologia husserliana o il neokantismo o che si limitano ad interessi settoriali, come la filosofia ermeneutica o la filosofia del linguaggio, o^{ve} la filosofia heideggeriana: tutte forme culturali, che, comunque non sembrano porre l'ideale sapienziale - e quindi ge-

nuinamente filosofico, al vertice dei loro interessi e delle loro ricerche, o alla base delle loro dottrine (cf C. Ciancio-A. Pastore-G. Ferretti-U. Perrone, In lotta con l'angelo: la filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo, S.E.I., Torino 1989).

59. Anche la filosofia contemporanea tende ad abbandonare l'ideale di una "scienza rigorosa", secondo il programma hugerliano, per assumere categorie e modi espressivi desunti più dalla letteratura, dalla poesia e dalla storia, che dalla tradizione speculativa e scolastica - vedi per es. il cosiddetto "pensiero debole" e lo stesso heideggerismo -, assumendo decisamente e coscientemente il soggettivo, il relativo, il momento presente, senza aspirazioni all'universalità, all'assoluto, alla sovratemporalità: il trascendente non viene del tutto negato, ma sembra essere puramente immanente ad una storicità che non conosce un al di là, ad un divenire che non è superato dall'essere, ad un esperire che non è trasceso da una realtà extramentale o extracoscienziale. Abbiamo insomma ancora, per dirla con G. Morra (La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo, Ed. Rusconi, Milano 1979), una "scienza senza saggezza". Quella "déposition de la sagesse", come dice Maritain (Le songe de Descartes, Ed. Buchet-Chastel, Paris, s.d.), operata da Cartesio quattro secoli fa, resta ancora operante, e continua a costituire un grave rischio ed una sorgente di sciagure per la cultura e la civiltà dell'occidente, che oggi gode di un prestigio, e quindi di una responsabilità a livello planetario.

60. La cultura contemporanea è indubbiamente ricchissima di forme di sapere settoriale, sperimentale, probabilistico, storico e positivo, oltre naturalmente all'enorme sviluppo conosciuto dalle scienze matematiche; anche le scienze dell'uomo, delle dimensioni empirico-psicologiche del suo essere, dei suoi comportamenti come singolo e come essere sociale, si sono e si stanno enormemente ampliando. Eppure, in tutto questo fervore di ricerche, indubbiamente utili per un certo benessere terreno, bisogna riconoscere che, nonostante l'amore per la scienza che tutt'ora - come ho detto - vige nella cultura occidentale, l'ideale scientifico ha perso una parte di quella purezza, di quel rigore, di quelle esigenze, e quindi di quelle possibilità di fecondi risultati, che viceversa troviamo nell'antica concezione aristotelico-tomista della "scientia" (l'"epistème" aristotelica).

61. Da questo punto di vista, e tenendo appunto conto delle indicazioni che ci vengono da questo ideale scientifico - che su alcuni punti, del resto, è in perfetto accordo con

l'ideale contemporaneo - ,ci pare che la concezione moderna della scienza, senza affatto rinunciare ai suoi aspetti positivi, dovrebbe recuperare alcuni punti: 1) occorre ripristinare meglio la distinzione aristotelica tra "scienza"(e pistème"), come sapere certo,oggettivo,necessario,universale,immutabile,dimostrativo ed "opinione", come concezione soggettiva,rivedibile,probabile e particolare("doxa")(cf Sum.theol.,II-II,q.2,a.1;riguardo la perfezione ed i caratteri del sapere scientifico,cf anche:Sum.Theol.,I,q.85,a.3: In Anal.Post.,I,2,lect.IV,n.5;In Phys.Arist.,I,lect.I,n.7ss.).

62. Non c'è dubbio che il ricercatore deve mantenere un atteggiamento di modestia che gli impedisca di dar per certo ciò che non è sufficientemente evidente o provato; tuttavia, occorre ricordare che il vero sapere scientifico, a tutti i livelli, dal sapere fisico a quello matematico a quello metafisico, una volta dimostrato e provato, ha un carattere di oggettività, di universalità e di immutabilità, che non può essere perso. E' necessario, pertanto, correggere un'eccessiva tendenza al relativismo presente nelle attuali concezioni della scienza, che tendono indebitamente a ridurre tutte le asserzioni scientifiche a delle semplici ipotesi, perpetuamente rivedibili. La scienza sperimentale, sia pure attraverso il rivestimento dei fenomeni, può cogliere la realtà. Il fenomeno, certo, non è l'essenza della cosa in sé, ma ne è l'equivalente empirico, e pertanto è strutturalmente connesso con la cosa in sé, perchè - come dice Kant - è la stessa cosa in sé in quanto appare ai miei sensi, dando modo al mio intelletto di concepirla nella sua essenza fenomenica.

63. 2) Non bisogna ridurre la scienza alla dialettica, come avviene nella tradizione hegeliano-marxista (non importa che questa dialettica, per riprendere un'espressione di Marx, stia "a piedi in su" o "a piedi in giù"): la dialettica ha una funzione inventiva, "tentativa", preparatoria al sapere per mezzo di schemi logici apriori: non può darci con certezza e precisione, come invece deve avvenire nella vera scienza, la struttura propria e specifica delle cose (cf Sum.Theol., I-II, q.57, a.6, 3m; II-II, q.51, a.2, 3m; q.53, a.4).

64. 3) Occorre restituire al sapere scientifico la sua oggettività, senza timore dei necessari processi astrattivi, i quali, se condotti con metodo, non ci allontanano ma ci avvicinano alla realtà, anche alla realtà concreta. Il coinvolgimento della personalità del ricercatore nella sua ricerca in dubbiamente è inevitabile, e può essere anche utile: ma allora, come fa notare l'Aquinate, non si produce più il vero sapere scientifico, ma la convinzione letteraria, poetica o retorica, che può avere indubbiamente una sua verità, che però non

va affermata in sostituzione del sapere scientifico o confondendola con la certezza ed universalità propria del sapere scientifico (In Peri Hermen., l.I, lect.VII, n.87).

65. 4) Occorre recuperare il valore analogico del concetto di scienza. C'è tuttora, nella cultura occidentale, un legame troppo stretto tra il concetto di scienza e l'uso del metodo matematico, quasicchè il sapere che non usa questo metodo non possa essere scientifico. Occorre invece, nel definire il concetto di scienza, riprendere i parametri classici aristotelico-tomistici: conoscenza certa, per mezzo delle cause; sapere necessario, universale ed oggettivo ricavato dall'esperienza, fondato su principi evidenti, che sono la causa delle conclusioni. Ciò può rendere utile o necessario il metodo matematico, ma non sempre ed in ogni caso: dipende dall'oggetto della ricerca scientifica: l'importante è che siano salvaguardati - perchè vi sia scienza - quei caratteri che ho elencato.

66. Il concetto analogico di scienza comporta quindi differenti gradi in connessione tra loro: ciascuno di essi, certamente, corrisponde a differenziati oggetti, metodi e principi; ma questa differenziazione doverosa e necessaria, non deve disgregare - come oggi spesso purtroppo avviene - l'organismo globale del sapere, opponendo tra loro i diversi gradi o separandoli tra loro con compartimenti stagni; al contrario, fra questi diversi gradi c'è e ci deve essere una comunicazione vitale ed organica, in modo da consentire allo spirito di passare agevolmente da un piano all'altro, e da permettere tra i ricercatori dei diversi piani del sapere un dialogo costruttivo, che eviti sopraffazioni, confusioni, conflitti o cedimenti. Il Maritain, con la sua famosa opera "I gradi del sapere", che appunto si ispira all'impostazione aristotelico-tomista, ha messo ordine con molta sapienza in questo delicato, vitale e complesso settore dello spirito.

67. 5) A questo riguardo, un rapporto che occorre ripristinare, è quello tra scienza e sapienza: è necessario che la scienza lasci alla sapienza il diritto e il dovere di riprendere il suo primato, che la scienza le ha tolto con la "riforma" cartesiana del sapere. Tornando al proprio posto, in subordine alla sapienza, la scienza non ha nulla da perdere ma tutto da guadagnare, perchè è il suo posto naturale, disposto dalla divina Provvidenza per il bene dell'uomo e della scienza stessa. E' ordinandosi alla sapienza e fondandosi sulla sapienza che la scienza potrà portare veramente tutti quei benefici che erano nelle speranze e nelle promesse di Cartesio.

2. Scienza e sapienza

68. La scienza senza la sapienza si ritorce a danno dell'uomo, perchè la scienza in se stessa, non è, come la sapienza, un valore assoluto, un fine ultimo; da sola, essa non è in grado, come lo è invece la sapienza, di guidare la condotta umana verso la vera felicità, verso la virtù, la giustizia, la libertà. La scienza è utilissima per quanto riguarda i mezzi della vita, non i fini: questi ce li insegna la sapienza.

69. "La sapienza - dice S. Agostino (De Trin., l. XII, c. 14) - è propria della contemplazione; la scienza, invece, dell'azione": ora il fine dell'uomo è la contemplazione, non l'azione: questa - intesa come prassi personale e sociale, comunione umana, arte, lavoro, dominio sulla natura - è finalizzata alla contemplazione, e soprattutto alla contemplazione di Dio - che è frutto della sapienza -, e non è fine a se stessa, come pensa l'occidente pragmatico, affarista ed utilitarista.

70. "Alla sapienza - dice ancora l'Ipponense (ibid., c. 15) - appartiene la conoscenza intellettiva delle realità eterne, ed alla scienza la conoscenza razionale delle realità temporali" (ibid., c. 15): ora indubbiamente la "storicità" è una dimensione essenziale della natura umana, ma in vista della eternità divina, della "vita eterna", come dice il Vangelo: ed ecco allora un altro motivo di ordinare la scienza alla sapienza: è l'Eterno che dà significato al nostro tempo; mentre il nostro tempo per sua natura si apre all'Eterno.

71. "La conoscenza delle realità divine - dice l'Aquinate (Sum. Theol., II-II, q. 9, a. 2) - è detta "sapienza". La conoscenza invece delle cose umane è chiamata "scienza": ora certamente la comunione col prossimo, la socialità, la convivenza umana sono alti ideali dell'uomo; ma non sono i sommi: sta qui il limite di tutte le concezioni "socialiste" e "collettiviste" (anche di stampo religioso o spiritualista, come per es. una certa "teologia della liberazione"): il rapporto umano deve introdurre a quello con Dio e su di questo deve basarsi, perchè è nella divina contemplazione, che l'uomo trova la sua beatitudine, ed è solo l'esperienza di questa contemplazione che dà il suo vero senso e sapore al rapporto umano.

72. La sapienza - dice ancora l'Aquinate - "considera le cause altissime, per cui essa giudica e mette ordine in tutte le cose, poichè non si può avere un giudizio perfetto ed universale se non in riferimento alle prime cause.

La scienza invece perfeziona l'intelletto in relazione a ciò che vi è di primario in questo o quel genere di conoscibili. E così, a seconda dei diversi generi nel campo dello scibile, si danno i diversi abiti scientifici, mentre invece la sapienza è una sola" (Sum.Theol., I-II, q.57, a.2). Ora, la vita umana comporta indubbiamente una pluralità di aspetti, ciascuno dei quali è preso in considerazione da un particolare abito scientifico: ma tutta questa molteplicità, per non cadere nella dispersione, nel disordine o in contraddizioni interne, ha bisogno di un principio unificante, coordinante ed armonizzante: e questo è appunto la sapienza: questa suprema unità del sapere e dell'esistenza umana, alla quale deve convergere e sulla quale trova fondamento l'insieme unitario delle scienze e delle varie attività dell'uomo.

73. Occorre distinguere scienza e sapienza, ma senza esagerare: il concetto analogico di scienza si estende fino alla sapienza: questa è il sommo analogato del sapere scientifico. Dice infatti Tommaso: "La sapienza non è una scienza qualsiasi, ma è la scienza delle realtà onorabilissime e divine, come se essa avesse ragione di primato fra tutte le scienze. Come infatti per mezzo della sensibilità che si trova nel capo vengono diretti i movimenti e le operazioni di tutte le altre membra, così la sapienza dirige tutte le altre scienze, in quanto tutte da lei ricevono i loro principi" (In Eth.Arist., l.VI, lect.VI, n.1184).

74. Così, secondo Tommaso, che riprende qui Agostino, scienza e sapienza sono sogettate nella medesima potenza: la ragione; per cui si parla di una "ragione superiore" (ratio superior) - la sapienza - e di una "ragione inferiore" (ratio inferior) - la scienza -: la prima - dice Tommaso riprendendo le espressioni di Agostino (Sum.Theol., I, q.79, a.9) - "guarda ai valori eterni da contemplare e consultare"; la seconda "si prende cura degli affari temporali". La scienza aiuta certamente l'uomo a determinare le sue regole di condotta; ma non è sufficiente, ed ha bisogno di essere integrata dalla sapienza, la sola che possa fornire all'uomo la conoscenza del fine ultimo della sua esistenza, cioè la divina contemplazione. Un'etica basata solo sulla scienza genera un attivismo vuoto e fine a se stesso, che conduce l'esistenza umana all'insensatezza ed all'assurdo: è la "condanna ad essere liberi", della quale parla Sartre, l'essere-per-la-morte" di Heidegger, il "naufragio" di Jaspers, l'assurdo" di cui parla Camus, il "processo" di cui parla Kafka.

75. La sapienza è la custode e - per così dire - la "protettrice" del valore di tutte le scienze, perchè deve giustificarne i principi, che esse invece danno per scontati, ed inoltre deve custodire e difendere i "principi dei principi", ossia i principi primi universali di tutto lo scibile umano: dice infatti l'Aquinate: "Poichè la sapienza è certissima, ed i principi delle dimostrazioni sono più certi delle conclusioni, è necessario che il sapiente non soltanto conosca quanto viene concluso a partire dai principi delle dimostrazioni circa quegli oggetti che egli prende in considerazione, ma anche che egli conosca la verità circa gli stessi primi principi; non certo che debba dimostrarli, ma in quanto è di competenza del sapiente mettere in luce i valori comuni, ... i quali, una volta conosciuti, pongono in evidenza i principi delle dimostrazioni" (In Met. Arist., l. VI, c. 7, lect. V, n. 1182).

3. Sapienza, scienza ed intelletto.

8/3
76. La gnoseologia aristotelico-tomista contempla, fra le fondamentali "virtù dianoetiche", cioè intellettuali, oltre alla scienza ed alla sapienza, anche una virtù che perfeziona l'intelletto in quanto tale, ossia l'intelletto nella sua fondamentale ed originaria funzione intuitiva e percettiva dell'ente, delle prime nozioni e dei primi principi. È interessante notare come nella filosofia moderna, se si parla ancora di "scienza" e, tutto sommato, non ci si è dimenticati del tutto della sapienza, non si parla praticamente mai di una "virtù" chiamata "intelletto". Ma ciò è molto grave, perchè qual dev'essere l'organo fondamentale del filosofo fare, se non l'intelletto? Invece purtroppo, a partire dalla tarda scolastica medioevale (pensiamo al nominalismo), si assiste ad una parabola discendente della stima accordata all'intelletto, che raggiunge i livelli più bassi (chi lo direbbe?) con Kant e con Hegel, ma ancor più con positivismo, col marxismo, col vitalismo bergsoniano e nietzschiano e col modernismo primi del secolo. Il neotomismo, a partire da quel periodo - pensiamo per es. alla famosa opera di Rousselot: "L'intellectualisme de Saint Thomas" - ha fatto moltissimo per ridare all'intelletto diritto pieno di cittadinanza in filosofia; si direbbe, però, che, tutto sommato, ancora a tutt'oggi, siano ancora robuste, in campo filosofico, presenze antiintellettualiste di vario genere: nel risorto modernismo, nella presenza protestante anche all'interno della teologia cattolica, nella diffusione delle dottrine esistenzialiste, fenomenologiche, neopositiviste, anticoncettualiste, trascendentaliste, induiste ed empiriste.

77. La differenza fra le tre virtù intellettuali è posta

da S. Tommaso in questi termini: "La sapienza, la scienza e l'intelletto concernono la dimensione speculativa dell'anima. Differiscono, tuttavia, per il fatto che l'intelletto è l'abito dei primi principi della dimostrazione. La scienza, dal canto suo, riguarda le conclusioni che si traggono dalle cause inferiori, mentre la sapienza considera le cause prime, per cui è chiamata regina delle scienze" (In Met. Arist., l. I, lect. I, n. 34).

78. Ed ancora: "La sapienza, in quanto mostra il vero circa i principi, coincide con l'intelletto; in quanto conosce ciò che si ricava dai principi, è scienza. Viene tuttavia distinta dalla scienza comunemente intesa, per il primato che detiene fra le altre scienze: essa è infatti come l'anima (virtus) di tutte le altre scienze" (In Eth. Arist., l. VI, lect. V, n. 1183). La "regalità" della sapienza sulle scienze non è e non dev'essere un regime dispotico ed autoritario, ma al contrario è un servizio che essa rende a tutte, proprio fondandole nell'autonomia e nella dignità di ciascuna, per cui, ben lungi da imporre alle scienze dei vincoli restrittivi dall'esterno, assicura la loro piena libertà e le lancia alla conquista del reale. Se essa pone loro dei limiti, è solo per impedir loro che si gonfino di superbia assolutizzando se stesse, pretendendo di sostituirsi alla sapienza, ed invadendo e calpestando il territorio delle altre scienze, con danno di se stesse, dell'intero edificio del sapere, e, alla fine, con grave danno dell'uomo.

79. Dunque, conclude l'Aquinate, "l'operazione speculativa appartiene all'intelletto secondo la sua propria operazione, cioè secondo la sapienza principalmente, la quale comprende l'intelletto e la scienza" (In Eth., l. X, lect. X, n. 2086). L'intelletto fornisce il punto di partenza del sapere, mediante la comprensione dell'ente e dei primi principi; la scienza trae da questi principi conclusioni in settori particolari del sapere; la sapienza, invece, si presenta come un sapere universale (per quanto ciò è possibile all'uomo), ed in base alla conoscenza delle prime ed ultime cause giudica l'intero edificio del sapere e si apre alla totalità del reale.

4. Un equilibrio tra lo scientismo e la gnosi.

80. Scienza e sapienza devono essere strettamente collegate per assicurare i principi di un vero umanesimo e di una vera civiltà: l'affermazione dell'una a danno dell'altra non può che comportare scompensi, arretratezze, ingiustizie, profonda insoddisfazione e, alla fine, tragedie, come abbiamo visto, per es., nell'ultimo conflitto mondiale,

che è stato causato da un Europa, che, se aveva raggiunto alti livelli scientifico-tecnologici, era diventata totalmente dimentica della sapienza classica, ed in particolare di quella sapienza cristiana che - come ha notato più volte Giovanni Paolo II - è alla base di quella civiltà che essa ha diffuso nel mondo, e che ha formato la sua unità ed anche la sua grandezza storica e politica.

81. La cultura delle potenze vincitrici dell'immane conflitto - gli Stati Uniti e la Russia - beneficia certamente di questo influsso cristiano (rispettivamente col protestantesimo e l'ortodossia), ma nello stesso tempo è portatrice di opposte ideologie (l'individualismo liberale ed il collettivismo marxista), le quali, in lotta fra loro all'interno della stessa Europa, sono state le cause principali della crisi morale che ha portato al conflitto mondiale, mentre tali ideologie si trovavano e si trovano tuttora d'accordo in una sola cosa - e peraltro deprecabile - una visione antropocentrica (sia che si metta al primo posto lo individuo o la collettività), nella quale la scienza assoluta se stessa al posto della sapienza, l'azione sostituisce la contemplazione: il trionfo dello scientismo.

82. La congiunzione della scienza col disprezzo per la sapienza ha avuto ed ha l'apparenza di una nuova civiltà, e suscita tuttora un forte fascino su quegli spiriti - e sono molti - che non sanno o non vogliono imparare nulla dalla storia: in realtà si tratta di una nuova barbarie, la quale, anche se si nasconde dietro i colletti bianchi, i computers e le cattedre universitarie, barbarie è e barbarie resta, sempre pronta (come è accaduto per l'ultimo conflitto mondiale), a mostrare apertamente il suo volto più crudele, truculento e sanguinario.

83. L'illusione pericolosa, tipica degli occidentali, è quella di credere che la scienza, da sola, sia sufficiente a normare la condotta umana, guidando l'uomo alla felicità. Non c'è dubbio, come ho già detto, che la scienza dia un certo aiuto per quanto riguarda compiti immediati, economici e terreni (e guai a disprezzarla in questo suo ufficio umile ma necessario!); tuttavia si dà il fatto che gli impulsi all'azione esistenti nell'essere umano, sono tanti e di vario genere, ma non tutti della stessa importanza al fine di garantire la piena e vera realizzazione dell'uomo.

84. Ora, se noi concepiamo l'agire umano in modo superficiale, efficientistico o materialistico (difetto di noi occidentali), senza coglierne i veri principi primi e le profonde energie originarie, ci può esser facile credere che

la scienza o anche la semplice ragione (pensiamo alla morale kantiana) sia sufficiente a fondare la morale, perchè possiamo constatare che, a questo livello superficiale, la scienza può dare una buona risposta a questi impulsi e desideri.

85. Tutto ciò, tuttavia, per avere una parvenza di riuscita, va compiuto mediante il soffocamento sistematico delle esigenze e dei richiami più profondi e più autentici, che salgono dall'intimo della nostra coscienza e da una concezione veramente integrale dell'uomo. Tale opera di spegnimento non può avere un totale successo, perchè pretende e eliminare attitudini ed aspirazioni che costituiscono l'uomo come tale. Da qui la profonda insoddisfazione che resta nell'animo umano, insoddisfazione che può restare repressa per un certo tempo, ma che poi a lungo andare, quando diventa insopportabile, esplode nel tumulto delle passioni, nell'empietà, nell'odio, nella sopraffazione del prossimo, nelle guerre e nella distruzione dell'uomo e della sua civiltà.

86. Il rimedio a questi mali terribili è la ritrovata armonia nell'ordine che verremo esponendo in questo corso, tra scienza e saggezza, dando il primato alla saggezza, ma senza umiliare o mortificare la scienza, ma al contrario nel pieno rispetto della sua grande dignità ed utilità per la civiltà dell'uomo.

87. Indubbiamente la sapienza non pare produrre effetti pratici immediatamente evidenti, ed in parte è anche vero: la sapienza ha bisogno normalmente della mediazione della scienza, della prudenza e della tecnica per far sentire il suo benefico influsso. Ha bisogno delle virtù morali. Una "sapienza" che non stimoli questi valori, che non abbia questa fecondità, ha qualche grave difetto (e sta qui il difetto della concezione induista della vita e della sapienza). E' chiaro che per costruire un computer o per organizzare un'azienda economica o industriale, sono sufficienti nozioni tecnico-scientifiche, e può mancare anche una certa sapienza; tuttavia questa dà la vera motivazione di fondo a queste attività, impedendo loro che ad un certo momento si rivolgano contro l'uomo e diventino strumenti di ingiustizia.

88. Come dunque non si può costruire una civiltà sulla sola scienza (tentazione degli occidentali), così non si può costruire una civiltà sulla sola sapienza (rischio degli orientali): occorre un punto di equilibrio tra lo scientismo ed una "sapienza" (che chiamerei "gnosi"), la quale pretende di garantire la beatitudine e la liberazio-

ne dell'uomo nella svalutazione, per non dire nel disprezzo, della vocazione dell'uomo a sottomettere tecnologicamente le forze della natura (scienza galileo-ortiesiana), senza ricorrere a superstizioni o poteri magici (la tentazione del Rinascimento e dello Yoga indiano), nonché ad elaborare razionalmente-scientificamente norme di condotta nel rispetto della dignità umana, composta non di sola anima, ma anche di corpo.

89. C'è da auspicare che questa sintesi di scienza e sapienza possa oggi avvenire a livello mondiale, data la facilità di scambio oggi consentita dai grandi mezzi di comunicazione: ma siamo sempre lì: a nulla varrebbero questi potenti mezzi tecnici, se gli spiriti restassero nel chiuso di orgogliose ideologie che non comprendono la delicatezza ma anche le grandi chances offerte dal momento attuale, e se non si aprissero ai valori universali dell'uomo ed al contempo alle ricchezze culturali, scientifiche e sapienziali proprie di ogni popolo e di ogni civiltà, col suo proprio patrimonio storico, ricco a volte di millenni.

90. Occorre in modo particolare - a mio modo di vedere - operare per una grande sintesi tra l'occidente operoso, tecnologico e scientifico, e l'oriente ascetico, religioso e contemplativo, tra i popoli europeo-americani e quelli asiatici, con la mediazione dei popoli slavi, che si trovano in mezzo non solo geograficamente ma anche culturalmente. Nel contempo occorre anche guardare al "sud" del mondo (America Latina, Africa, Oceania), perchè questa nuova sintesi di scienza e sapienza non sia un beneficio goduto ad uso e consumo del più sviluppato "nord" del mondo, ma si traduca in operosa solidarietà con questi popoli meridionali, onde realizzare le esigenze della giustizia e della pace: una scienza ed una sapienza che non conducessero alla pratica di questi ideali vitali, sarebbero falsità ed illusione.

LEZIONE III - LA FILOSOFIA COME RICERCA DELLA SAPIENZA

1. Filosofia e sapienza

91. Nelle lezioni precedenti abbiamo rilevato due cose:
1) l'assenza dell'interesse sapienziale in gran parte della attuale cultura occidentale, anche in ambienti cristiani, che pure, per la loro tradizione culturale, sarebbero particolarmente qualificati per vivere e promuovere l'ideale della sapienza, intesa come ricerca della divina contemplazione mediante l'esercizio delle virtù morali ed attive; 2) il per contrario, nella cultura occidentale, dell'ideale scientifico, inteso come conoscenza razionale-sperimentale delle leggi del mondo fisico (cosmico ed umano), nella prospettiva di assicurare all'uomo felicità terrena e dominio tecnologico sulla natura. Tale ideale, peraltro, retamente coltivato, ben lungi da poter sostituire la prospettiva sapienziale, la esige, per assicurare alla vita umana il senso ultimo del suo essere, ed all'innato desiderio umano di verità la soddisfazione piena delle sue aspirazioni.

92. Per correggere questa piega pericolosa che il pensiero occidentale ha preso da alcuni secoli, soprattutto a partire dal Rinascimento e dalla "riforma" filosofica del sapere operata da Cartesio, occorre - come dicevo - recuperare l'ideale sapienziale come ideale supremo del vero umanesimo, senza per questo rinnegare la dignità del sapere scientifico-sperimentale, con le importantissime applicazioni pratiche che esso comporta per il benessere e lo sviluppo dell'umanità su questo pianeta; e sottolineavo come questo urgente richiamo al valore della sapienza teoretico-contemplativa ci venga concordemente, anche se con sfumature ed accentuazioni diverse, dalle tre più elevate culture sapienziali dell'umanità: quella indiana (Sankara e Ramanuja), quella giudeo-cristiana (Mosè, i profeti, Gesù, Giovanni e Paolo), e quella greca (Platone ed Aristotele).

93. Questa tendenza scientistica e prassistica è un difetto maggiormente ricontrabile in Occidente che in Oriente, dove invece notiamo persistenti carenze circa il progresso scientifico, tecnologico e sociale; o, se a ciò si pone rimedio (e di fatto lo si sta facendo, e presso alcuni popoli anche meravigliosamente: pensiamo all'esempio del Giappone), ciò avviene grazie all'influsso della scienza e della tecnologia dell'Occidente. Viceversa, l'Oriente rimane un possente centro di irraggiamento spirituale-sapienziale per l'Occidente, che rischia di dimenticare la ricchissima eredità sapienziale giudeo-cristiana, capace, per la sua eminenza, di operare, nei confronti della sapienza orientale, il necessa-

rio vaglio critico, che valorizza il positivo ed esclude il negativo.

94. Un lascito importante della cultura greca, che occorre rivisitare e rivalorizzare, e che testimonia della ricca vitalità sapienziale degli antichi Greci, è l'importantissima distinzione - non così evidente nel giudeo-cristianesimo e nell'induismo - tra "sapienza" ("sofia") e "amore per la sapienza" ("filo-sofia", da "philla tes sophias"): Paolo stesso, per quanto riguarda i Greci, lo riconosce, non senza peraltro una punta polemica: "i Greci cercano la sapienza" (I Cor 1, 22). Punta polemica che è data dal fatto che Paolo intende contrapporre a tale ricerca, che egli non giudica sincera o comunque risolutiva, quella vera sapienza che a questi Greci appare "stoltezza", cioè la sapienza cristiana "della croce" (logos tu staurò). Paolo non intende certo disprezzare (come crede Lutero) la sapienza razionale ed umana in se stessa, ma - come ben fa notare S. Tommaso - respinge come sapienza semplicemente apparente ma in realtà falsa - "sofistica", l'avrebbero chiamata Socrate e Platone -, quella "sapienza" boriosa ed orgogliosa che pretende salvare l'uomo senza il soccorso della divina sapienza, che è appunto la "sapienza della croce".

95. Questa distinzione tra "sofia" e "filosofia" appare chiaramente in Platone (Convivio, 204b), sulla scia del pensiero di Pitagora, il quale, come ci riferisce Diogene Laerzio, pensò che l'attributo di "sapiente" (sofòs) non potesse convenire - per la sua sublimità - agli uomini, ma soltanto agli Dèi; e pertanto egli riservò a se stesso soltanto il più modesto titolo di "amante della sapienza" ("philo-sophos").

96. Platone fa notare come l'amore per la sapienza non coincide semplicemente con l'essere sapiente: cercar qual cosa, infatti, si contrappone al possesso di quella medesima cosa; ma d'altra parte il cercatore-amante della sapienza, proprio in quanto la ama, non si può considerare del tutto ignorante. Dice pertanto Platone: "'Chi saranno allora, o Diòtima - chiesi io - gli amanti della sapienza, se non lo sono nè i sapienti nè gli ignoranti?' 'A questo punto la cosa è ormai evidente - disse - anche per un bambino: saranno coloro che stanno in mezzo a questi due, e tra di essi vi sarà anche Eros. In effetti, la sapienza fa parte senza dubbio di ciò che vi è di più bello, ed Eros, dal canto suo, è amore a riguardo della bellezza, cosicchè necessariamente Eros sarà amante della sapienza, ed essendo amante della sapienza, sarà nel mezzo tra il sapiente e l'ignorante".

// 97. Appare qui in Platone l'aspetto affettivo della sa-

pienza, che tanta importanza rivestirà nella concezione cristiana della sapienza come "dono dello Spirito Santo", indissolubilmente connesso con la virtù della "carità" o "amore soprannaturale", la più alta e la più caratteristica delle virtù cristiane. Anche il platonico "amante della sapienza" è così sulla linea pitagorea di chi non si riconosce "possessore" della sapienza. Tuttavia il Socrate platonico appare già come "sapiente" proprio per il fatto di riconoscere umilmente la propria ignoranza. Ecco che allora già con Platone, se vale la distinzione tra safia e filosofia, tuttavia comincia ad aversi anche una stretta relazione per non dire una certa identità, proprio come superamento della falsa umiltà dei sofisti, i quali si consideravano "ricercatori" e "non possessori" non perchè speravano, ma perchè disperavano di poter giungere alla verità.

98. Con Aristotele la safia tende a combaciare con la filosofia, senza che tra le due venga meno del tutto la feconda tensione dialettica, in quanto la filosofia continua a rappresentare l'aspetto "debole" del sapere - la ricerca, l'ipotesi, il dubbio -; mentre la safia rappresenta quello "forte" - la virtù intellettuale, la scienza, la certezza, la conoscenza della verità. Così con Aristotele l'elemento affettivo ("erotico") e dialettico del sapere viene estromesso dalla filosofia, la quale, appunto con Aristotele, comincia a presentarsi ad un tempo come safia - conoscenza certa delle cause prime - e come scienza - conoscenza certa per mezzo delle cause. Aristotele è dunque il fondatore della filosofia come scienza rigorosa, la quale si presenta, peraltro, come la più alta fra tutte le scienze, in quanto il suo oggetto si orienta verso la causa prima degli enti - la metafisica.

99. Con S. Tommaso l'identificazione della sapienza con la filosofia è ormai cosa fatta: "Quella scienza - egli dice nel commento alla Metafisica di Aristotele (l.I, lect. III, n. 53) - che è sapienza, detta anche "filosofia", è finalizzata al puro sapere (est propter ipsum scire); è speculativa e non attiva". "Avendo in precedenza usato il termine 'sapienza', ora il Filosofo" (=Aristotele) "lo usa per indicare la filosofia: infatti significano la stessa cosa. ... Appare come amante della sapienza, colui che cerca la sapienza non per altro fine, ma per se stessa" (ibid., n. 56).

100. La filosofia, come sapienza, resta sempre, per Aristotele e per Tommaso, come già per Pitagora, un qualcosa di "divino"; ma non appare più come preclusa all'uomo; al contrario: le forze della ragione sono in certo quasi modo, anche se im

perfetto, capaci di raggiungerla: "Questa scienza - aggiunge l'Aquinate nel medesimo luogo (n.64-65) - è onorabilissima, per questo motivo: è massimamente onorabile quella scienza che è massimamente divina; ... ma questa scienza è massimamente divina"; è divina non solo per la certezza che è capace di raggiungere, ma anche per la dignità del suo oggetto: "Dovendo essa trattare delle prime cause e dei primi principi, è necessario che abbia Dio per oggetto, poichè Dio ... viene concepito ... come principio delle cose. ... E così questa scienza, che ha per oggetto Dio e le prime cause, o la possiede solo Dio o, se Egli non è il solo a possederla, deve certo possederla in sommo grado. ... Tutte le altre scienze hanno più di questa utilità per la vita; e per questo sono meno cercate per se stesse, mentre nessuna di esse può essere tanto nobile quanto questa".

101. Così il filosofo, per Tommaso, è un "professor sapientiae": un uomo "consacrato alla sapienza" (professor, da: "pro-fateor": "mi-dichiaro-a-favore-di"; quindi appunto: "mi consacro-a"). Con Aristotele la ricerca della sapienza non è lasciata soltanto al fervore, al buon senso, all'estro o al genio del cercatore, ma diventa una precisa e rigorosa disciplina - la filosofia -, con principi, metodi ed obbiettivi ben definiti: diventa scienza e, nella misura in cui giunge a conclusioni certe circa i suoi obbiettivi più importanti, diventa sapienza. Ma la sapienza stessa, in quanto indagine sull'ente in quanto tale e sui suoi principi, acquisterà, con la scuola aristotelica, un nome ancora più preciso: sarà la metafisica, che Aristotele, dal canto suo, chiama "filosofia prima" (philosophia prote), e noi potremmo anche chiamare: "filosofia fondamentale" o "trascendentale".

102. Per riassumere quanto detto, potremmo dire dunque che, con Aristotele, tanto la ricerca quanto, a maggior ragione, il possesso della sapienza (sofia) si costituiscono e vengono fondate sulle basi indistruttibili di un sapere rigoroso: diventano scienza (episteme): la ricerca della sapienza come "filosofia" e la sapienza stessa come "metafisica". Ma la sapienza metafisica, a sua volta, in quanto si apre alla trascendenza divina, diventa teologia; sicchè Tommaso potrà stabilire una triplice denominazione per la sapienza: "La scienza che presiede a tutte le altre, e che porta giustamente il nome di 'sapienza', ... si può denominare in tre modi: è detta infatti "scienza divina", ovvero "teologia", in quanto considera le sostanze spirituali (substantias separatas); "metafisica", in quanto considera l'ente e le sue proprietà. ... Ed è chiamata invece "filosofia pri-

ma", in quanto considera le cause prime delle cose" (In Met. Arist., Prooem.).

2. Le due vie della filosofia

103. Abbiamo visto, trattando della sapienza, come alla sapienza si opponga la stoltezza o alla vera sapienza si opponga la falsa sapienza, che in realtà è stoltezza. Così la storia della filosofia è segnata da un implacabile duello tra un vero e un falso filosofare, amante, quest'ultimo, di vestirsi delle apparenze della verità, ma in realtà non sinceramente interessato alla verità o comunque incredulo nei confronti della verità: un "filosofare", quindi, che non ha come vero scopo la verità, ma altri fini, come per esempio l'efficiacia, il successo, il potere, il piacere o altri scopi: è quel modo di "filosofare" che piega la teoria alla prassi, rifiutando il sapere puramente speculativo, o, se lo afferma, lo fa per evitare la responsabilità e la fatica della prassi. Si tratta di quella che già Platone chiama "sofistica" e la tradizione filosofica chiama comunemente "scetticismo" (nel senso negativo della parola). La Bibbia descrive questa lotta come lotta fra la "luce" (la verità) e le "tenebre" (la falsa apparenza).

*Sapere
Falsa
Apparenza*

104. Questa lotta che percorre tutto il corso della storia del pensiero umano è resa possibile dalla debolezza della nostra mente, che facilmente scambia la verità per l'errore o l'errore per la verità, mentre d'altra parte la nostra astuzia o la nostra insipienza è molto abile nel compiere questi travestimenti, che peraltro sono comodi per dare una apparenza di onestà alle nostre cattive azioni o al nostro desiderio di compiere il male.

105. Una caratteristica ricorrente di questo spirito "tenebroso" è data dal tentativo, variabile nelle forme esterne, ma sempre sostanzialmente identico nel suo ripetersi, di mettere in qualche modo in dubbio o di negare gli antagonisti di questa lotta e il criterio oggettivo per distinguerli fra loro, e ciò in nome di speciosi pretesti - come per es. la fallibilità del nostro pensiero, la libertà d'opinione, il pluralismo, il progresso della filosofia, lo spirito di conciliazione e cose del genere -, col risultato volontario o involontario di allontanare la mente degli uomini dal vero filosofare e dalla ricerca della verità.

106. Facilmente i sofisti accusano i veri filosofi di essere dei sofisti o vorrebbero convincere che la vera filosofia è la loro; come pure capita che veri filosofi sono timidi ed inetti nel difendere le loro ragioni, così da appa

rire sconfitti nello scontro coi sofisti. A ciò si aggiunge il fatto realissimo della fallibilità del pensiero umano (fenomeno speciosamente ingrandito dagli scettici), per cui anche i più grandi filosofi non sono esenti dall'errore (che è tanto più sottile ed insidioso, normalmente, quanto maggiore è il filosofo), come però d'altra parte non si trova dottrina filosofica così erronea che non contenga una parte di verità.

107. Occorre così evitare la tentazione, spesso insidiosa, di idolatrare i grandi maestri, mummificando la loro dottrina per un malinteso senso di venerazione, anziché sviluppandola e correggendone gli inevitabili difetti; come pure occorre saper trovare gli elementi di verità, talvolta assai preziosi ed originali, contenuti anche nei sistemi i cui principi sono erranei; e così pure bisogna rassegnarsi, nel caso di pensatori oscuri o ambigui nelle loro espressioni, a rinunciare ad un'interpretazione certa, che peraltro è sempre bene cercar di dare nel senso più benevolo possibile.

108. In base a queste poche considerazioni si può comprendere quanto sia difficile sapersi orientare nel vasto e complesso mondo del pensiero filosofico: occorre già, in qualche modo, possedere quella medesima sapienza discriminatrice che la stessa buona filosofia ci insegna, onde saper distinguere il grano dal loglio; e in questo campo il problema è assai delicato, perchè tocca molto da vicino il senso profondo della nostra esistenza, le norme del nostro agire, le cause prime dell'universo.

109. Al di là dell'intrecciarsi spesso apparentemente caotico ed ingarbugliato delle dottrine e delle opinioni, ed al di là di un'enorme varietà, soprattutto nel pensiero moderno, di correnti e di tendenze, credo che sia comunque utile ed anzi indispensabile, saper individuare questi due opposti filoni di fondo, che percorrono, come ho detto, tutta la storia del pensiero sia occidentale che orientale, per il fatto che esprimono le due possibili radicali posizioni della nostra mente nei confronti del reale: la conoscenza vera e la conoscenza falsa.

110. Operare questo giudizio, questo discernimento non è facile, ma è doveroso: c'è il rischio costante di considerare falso ciò che è solo diverso, ciò che per noi è nuovo ed insitato; come c'è anche il rischio opposto di considerare come arricchente diversità o contributo una dottrina in realtà falsa e dannosa. Tuttavia un discernimento bisogna ben farlo, se non vogliamo che il nostro spirito ingerisca,

insieme all'alimento, anche il veleno. Gli studi storici, al riguardo, sono utili, quando lo storico non è solo criticamente informato, ma anche saggiamente giudizioso nel valutare le varie dottrine; e così pure anche le esposizioni sistematiche sono necessarie, se l'autore ha quella sensibilità storica che gli consente di comprendere quanto c'è di vero ovunque si trovi, senza chiudersi in schemi rigidi ed esclusivisti, pur nel rispetto sacro degli autentici, immutabili ed universali valori di fondo del pensiero e del reale.

111. Qui vorrei solo dare, modestamente, qualche criterio di discernimento e di valutazione, per necessità schematico, ma che, dopo lunghi anni di frequentazione del pensiero di molti autori, credo possa giovare se usato con equilibrio e, come si suol dire, "con beneficio d'inventario". L'osservazione fondamentale che vorrei fare circa il problema che ci interessa - la concezione del filosofare -, ed in riferimento soprattutto al pensiero greco-occidentale, che conosco assai meglio di quello indiano, è che in esso, come già accennavo, incontriamo il permanere, dagli inizi conosciuti fino ad oggi, di un duplice filone fondamentale, i cui termini sono in radicale opposizione tra loro: quello del vero filosofare, che chiamerei anche filosofare "realistico"; e quello sofistico, che, col Maritain, chiamerei "ideosofico" (mi verrebbe spontaneo parlare di "idealismo": ma non vorrei risultare troppo offensivo per gli idealisti, nella cui tradizione esistono degli innegabili valori).

112. Che cosa intendo per "realismo"? E' quella concezione della conoscenza (e quindi del filosofare, della scienza, della sapienza e della metafisica), per la quale il pensiero dipende dall'essere (dalla "realtà": da cui: "realismo") e ha per oggetto l'essere, prima che il pensiero; essere che dunque trascende il pensiero (anche se può diventare immanente al pensiero); essere che è "nome" di Dio più che il pensiero; pensiero che ha per obbiettivo ultimo la teoresi (contemplazione) e non la prassi; pensiero, dunque, con sostanziale orientamento teocentrico e non antropocentrico o cosmocentrico; pensiero la cui verità sta nel poter cogliere la realtà com'è in sé e non una semplice apparenza o una realtà-per-il-pensiero (come nella fenomenologia di Husserl); per cui l'errore sta nel non cogliere la realtà o nello scambiare l'apparenza per realtà.

113. Il realismo ammette l'esistenza di una realtà "extra-mentale" (extra animam, come dice S. Tommaso), esistente in sé, indipendentemente dal pensiero, "data" al pensiero, presupposta al pensiero; realtà che un certo realismo (quello mo-

idealismo: il pensiero giunge all'essere mediante il pensiero

derno) ama chiamare "oggettiva", perchè è l'oggetto primario del pensiero, da cui l'espressione "oggettività della conoscenza" per dire: "verità della conoscenza".

114. Il realismo, infine, distingue un pensiero finito (creaturale) da un Pensiero assoluto o infinito (divino), tra loro realmente distinti non come potenza ed atto (tendenza hegeliano-rahneriana), ma come atto misto a potenza ed Atto puro (Dio). Il pensiero finito è realmente distinto dal proprio soggetto ontologico (distinzione di essere e pensiero) ed è regolato dall'essere; il Pensiero infinito, invece, si identifica col proprio soggetto (identità di pensiero ed essere), ed è regola della verità dell'essere.

115. Poniamo i caratteri opposti ai suddetti, ed otterremo il filone contrario: l'essere dipende dal pensiero (o dall'"idea": da cui: "ideosofia") o s'identifica col pensiero, per cui oggetto del pensiero è lo stesso pensiero; non esiste, quindi, un essere "extramentale"; se c'è un'alterità dal pensiero, non si tratta di un essere "presupposto" al pensiero, ma un essere "posto" dal pensiero (cf Fichte); un'"oggettività" che il pensiero pone come "altro-da-sè", ma all'interno di sè: immanenza totale ed assoluta; la verità del pensiero, dunque, non è adeguazione del pensiero ad un essere extramentale (che non esiste: nessuna "cosa in sè" fuori dal pensiero), ma adeguazione del pensiero con se stesso (cf Kant); oggetto del conoscere, allora, non è una "realtà com'è in sè", ma la realtà-come-appare-a-me; una realtà-per-me, un'apparenza che volentieri l'ideosofia (qui potremmo dire anche tranquillamente: l'idealismo) chiama "fenomeno" (cf Kant). L'identità di essere e pensiero non vale solo per Dio, ma per l'essere come tale: quindi panteismo (Hegel-Rahner). Inoltre, il principio secondo cui il pensiero pone l'essere (cogito cartesiano) e la verità non è adeguazione all'essere (S. Tommaso), ma coerenza con se stessi, tende ad escludere (tranne che nelle forme gnostiche) l'orientamento speculativo del pensiero, per orientarlo a ciò che il soggetto produce, cioè alla prassi. Pensiero dunque non teocentrico, ma antropocentrico e, potremmo dire, egocentrico. Mentre il realismo dice, con Cristo: "Non la mia, ma la tua volontà sia fatta", l'ideosofia o la sofistica dice a Dio: "Non la tua, ma la mia volontà sia fatta". Per questo l'ideosofia, nonostante le iniziali apparenze spiritualistiche e coscienzialistiche, porta in realtà all'ateismo.

116. L'ideosofia idealistica ama presentarsi come affermazione dell'interiorità, della coscienza, del pensiero,

della soggettività, della persona. Si tratta, in realtà, di una falsa interiorità: la vera interiorità, la vera attività riflessa dello spirito, è garantita dal realismo, che tiene conto della necessaria mediazione dei sensi nella conoscenza umana, e quindi del fatto che la conoscenza riflessa suppone quella diretta avente per oggetto la realtà esterna.

117. La concezione realistica del sapere si può riassumere in due assiomi fondamentali: 1) interesse della conoscenza va alla realtà, prima che al pensiero della realtà: il pensiero è un semplice mezzo per raggiungere il reale, e non l'oggetto finale della conoscenza: "Non riguarda la perfezione del mio intelletto il sapere ciò che tu vuoi o che tu pensi, ma solo ciò che contiene la verità del reale" (Sum.Theol., I, q.107, a.2); 2) la verità del reale non dipende dalla conoscenza che ne abbiamo, ma al contrario è la verità del nostro conoscere che dipende dalla verità delle cose, secondo il detto di Aristotele, commentato poi da Tommaso: "Non è perchè noi pensiamo con verità che tu sei bianco, che tu sei bianco; ma è perchè tu sei bianco, che, dicendo che tu sei bianco, siamo nella verità" (Met., I, IX, c.10, 1051b6).

118. La sofistica occidentale esaspera la tendenza pragmatica dell'occidente, per cui la riduzione della realtà all'apparenza soggettiva ed al pensato si sposa facilmente con una riduzione dell'essere al divenire, e dell'intelletto alla volontà ed all'appetito: da qui la progressiva decadenza del pensiero ontologico, che dall'intuizione parmenidea dell'essere giunge gradualmente, secondo Heidegger, all'essere nietschiano inteso come "volontà di potenza": ossia dall'essere come oggetto di contemplazione si giunge gradualmente alla prospettiva del "potere" sull'essere, descritta acutamente da Umberto Galeazzi nel suo saggio "Crisi della ragione ed antimetafisicismo contemporaneo", in Metafisica, oggi: Nuovi interventi in un dibattito sempre attuale, Ed. Morcelliana, Brescia, 1983, pp.144-160.

119. La sofistica orientale sottovaluta la responsabilità dell'uomo nell'operare esteriormente per l'edificazione e l'organizzazione di una vita umana e sociale in conformità con la legge divina circa l'umanizzazione della natura ed il cammino dell'uomo verso Dio. L'azione morale, nella sapienza indiana, sembra ridursi ad una semplice tecnica psicologica tesa a liberare l'uomo dall'illusorietà del mondo esteriore e della sua stessa fisicità umana, per condurlo alla contemplazione di un Assoluto, la cui intelligibilità pare sfuggire ad ogni concettualizzazione, e favori

re così un'idea di Dio che, per la sua indeterminatezza equivoca, sembra poter giustificare concetti religiosi che ben poco hanno a che fare, in certi casi, con un'autentica conoscenza di Dio e, conseguentemente, con un autentico cammino umano di spiritualità e di elevazione morale. I difetti della sapienza indiana sono molto simili a quelli che, in Occidente, attribuiamo a quella che chiamiamo "tradizione gnostica" e "gnosticismo", del quale parleremo nel prossimo paragrafo.

3. Il problema dello gnosticismo

120. La carenza di un autentico pensiero speculativo, legata allo scientismo pragmatista o prassista proprio di gran parte dell'attuale cultura occidentale, si sposa di fatto facilmente, anche se paradossalmente - come è stato ormai rilevato dai sociologi della cultura e della religione - con forme teoretiche irrazionaliste, anticoncettualiste che tendono a dare un'interpretazione globale della realtà di tipo "esperienziale" - eventualmente attraverso esperienze cosiddette "atematiche" o "trascendentali", non concettuali e non intellettuali -, che amano presentarsi come "filosofia" o "teologia" o addirittura come "ermeneutica" (cf per es. Heidegger), ma che poi trovano una facile alleanza in forme simili di "esperienza" o speculazione che sconfinano con la superstizione e la magia, come l'occultismo, un certo esoterismo o un certo uso o una certa interpretazione della "parapsicologia".

121. Queste forme di teoresi (che amano chiamare se stesse più "esperienza" o "coscienza" che non "speculazione", ma presentandosi in forma concettuale non possono non rientrare nella categoria generica del "theorein") sia di tipo trascendentalista che di tipo esoterico-occultista, hanno in comune la pretesa, tipica anche di un certo misticismo indiano, di rappresentare la più vasta, alta, universale e comprensiva concezione della realtà, dell'universo e di Dio, al di sopra delle religioni "positive", "storiche" e "concettuali", le quali, secondo questa concezione, non sarebbero altro che dei tentativi sempre parziali, contingenti e difettosi di esprimere in categorie concettuali e verbali, una fondamentale ed ineffabile "esperienza" di "Dio" - eventualmente "apriorica", cioè non mediata dalle realtà empiriche -, alla quale si può giungere seguendo appunto gli insegnamenti di tali concezioni trascendentalistico-occultiste.

122. Tali tendenze ideologiche amano eventualmente assimilarsi al misticismo cristiano: ma, ad un attento esame, è facile accorgersi dell'abissale opposizione, per il fatto che mentre l'autentica mistica cristiana è lo svolgimento o l'ap

plicazione personale-pratico-affettiva, compiuta dal mistico, di dati concettuali o dottrinali forniti dalla Rivelazione cristiana (testi scritturistici, dogmi, insegnamenti del Magistero della Chiesa, dei Padri, dei Dotteri o di altri santi, ecc.), l' "esperienza trascendentale" proposta da queste tendenze si presenta - come ho detto - come fondamentalmente "atematica" ed irrazionale; e se assume testi della Scrittura o dei santi, li stravolge appunto in senso irrazionalistico, panteistico o storicistico.

123. Queste tendenze le potremmo porre sotto il nome generico di "gnosticismo", per la continuità o la somiglianza (voluta o non voluta, più spesso non riconosciuta, ma tutta via reale) che esse hanno con quel fenomeno di antica data, che gli storici del pensiero hanno da molto tempo convenuto di chiamare "gnosticismo": una forma di pensiero molto fiorita nei primitivi secoli del cristianesimo, non priva di agganci col dualismo iranico e, probabilmente, con la stessa cultura "brahmanica" dell'antica India.

124. Oggi in Occidente stiamo assistendo ^{ad} un ritorno di gnosticismo per vari motivi: 1) la facilità con la quale giungono in Occidente le idee della sapienza indiana: fenomeno, questo, che del resto ha avuto il suo exploit fin dall'epoca del romanticismo tedesco - pensiamo per es. a Schopenhauer -, influenzando il costituirsi del successivo idealismo "trascendentale" - oggi più che mai vivo - paradossalmente - persino in ambienti della teologia cattolica (pensiamo per es. il fenomeno Rahner); 2) il bisogno assai sentito, magari su basi teoretiche assai precarie (cf il cosiddetto "pensiero debole" di Gianni Vattimo ed Umberto Eco), di tolleranza ideologica e di comunione culturale internazionale: lo gnosticismo trascendentalista-occultista-brahmanico sembra a molti assicurare questa universalità, toleranza, larghezza ed "ecumenicità" di pensiero; 3) il bisogno che comunque tutti possediamo, per quanto secolarizzati e condizionati dallo scientismo-tecnicismo-consumismo, di trascendere l'immediato, di raggiungere concezioni globali e soluzioni di fondo al senso della vita, senza tuttavia legarci a principi o concetti troppo vincolanti: ora le sudette tendenze vengono incontro in modo efficace e seducente a tali esigenze diffuse nel nostro tempo, anche in Occidente.

125. Lo gnosticismo tenta di dare una risposta di fondo all'innato bisogno umano di una verità e di un sapere che soddisfi il desiderio di infinito e di assoluto proprio dell'umana ragione; ma il suo procedimento ed i risultati sono

profondamente ingannevoli, e costituiscono invece una specie di droga spirituale che distrae dalle esigenze morali di un autentico servizio del prossimo, dando l'illusione di un "esperienza di Dio", che in realtà non è che un ripiegamento sul proprio io ingigantito alla massima potenza, e sciolto da ogni disciplina che ne elevi la vita morale.

126. Studi sullo gnosticismo: E.S. Lodovici, Metamorfosi della gnosi: quadri della dissoluzione contemporanea, Ed. Ares, Milano 1991; C. Lebreque, Le sette e le gnosi: una sfida alla Chiesa, Ed. Ancora, Milano 1987; circa i legami dello gnosticismo con la kabbala ebraica, la massoneria e l'idealismo tedesco, cf J. Meinvielle, Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano, a cura di don Ennio Innocenti, Ed. Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1988.

4. Il metodo della filosofia

127. La filosofia, come si è detto, esprime l'amore per la sapienza e, per ciò stesso, come aveva intuito Platone, è sapienza. Tuttavia, in quanto filo-sofia, essa cerca un fondamento del sapere e della certezza, cerca un metodo che le consenta di progredire partendo dal vero, nel vero e verso il vero. La filosofia ha il compito di gettare le basi universali del sapere, sulle quali costruire tutto l'edificio del sapere, col ramificarsi delle varie scienze particolari, che trovano quindi nella filosofia il loro fondamento e la ragione ultima del loro essere e progredire.

128. Non è facile comprendere la fondatezza del sapere filosofico, la solidità del suo sapere, la ragione del suo essere. Aristotele ha avuto il genio di fondare la filosofia come scienza, evidenziandone i principi evidenti ed inconcussi, elaborandone il metodo con le sue opere di logica che sfidano i secoli; fissando oggetto, metodo e principi delle principali scienze filosofiche, e costruendo egli stesso un poteroso sistema filosofico, recepito poi, corretto ed ampliato dai filosofi cristiani, primo fra tutti S. Tommaso d'Aquino. Lo Stagirita - probabilmente in forza di una grazia divina, come osserva acutamente il Maritain - ha edificato il sapere filosofico su quella "roccia", che è la retta ragione naturale, immagine e partecipazione della Ragione divina.

Tuttavia, nel corso dei secoli, il continuo risorgere della sofistica e dello scetticismo, sotto maschere sempre nuove, e coperto dai pretesti più speciosi ed attraenti, ha

sempre di nuovo sferrato i suoi attacchi, ora velati, ora aperti, contro l'edificio aristotelico del sapere. Le seduzioni di una falsa sapienza e di una falsa filosofia sempre di nuovo si sono fatte sentire nel corso della storia, fino ad oggi, e come il pensiero aristotelico ha sempre avuto i suoi cultori ed i suoi seguaci, così pure li ha avuti la falsa sapienza, nel suo continuo e proteiforme cangiarsi in forme sempre nuove, atte a sedurre coloro che considerano la verità come "filia temporis".

129. Questo poderoso scontro tra la vera e la falsa sapienza ha avuto ed ha, nel corso della storia, alterne vicende, nelle quali gli spiriti ora in maggioranza hanno compreso il valore di Aristotele, ed ora invece si sono lasciati sedurre dalle parvenze di una falsa sapienza, che sempre dobbiamo chiamare "sofistica", quale che sia il nome, magari allisonante, col quale essa vorrebbe chiamare se stessa.

130. La lotta è stata particolarmente violenta attorno al problema del metodo del filosofare. A tal riguardo, Aristotele ci ha lasciato tre discipline filosofiche, che poi sono state esplicitate, sviluppate ed integrate dalla sua scuola, in particolare da quella tomistica, fino ai nostri giorni: la Gnoseologia, ricavabile dal suo trattato di Psicologia "De anima" (però psychès); la Critica della Conoscenza, ricavabile dalla sua Metafisica - soprattutto il libro IV, dove c'è la famosa esposizione e difesa del principio di identità -; e la Logica, che risulta dalle sue opere appunto di Logica.

131. La gnoseologia descrive la via verso il sapere, intesa come attività spirituale dell'anima intellettuale nella percezione della verità delle cose; la critica della conoscenza si presenta come riflessione sulla certezza del principio d'identità e dei primi principi della ragione speculativa (principio di causalità e principio di finalità); la logica, invece, non considera la realtà dello spirito (agente nella psicologia e riflettente nella critica), ma ciò che lo spirito produce all'interno di se stesso: un ente, quindi, che non può esistere nella realtà, ma solo nello spirito e nel pensiero - quello che gli scolastici chiameranno "ente di ragione" (ens rationis), e che Aristotele chiama "ente in quanto vero": potremmo dire anche: il "pensato in quanto pensato". Ecco allora l'oggetto della logica: gli enti di ragione che la mente costruisce e produce, ordina e collega metodicamente, per poter giungere, come dirà poi lo Aquinate, "con facilità e senza errore", all'acquisizione, espressione e comunicazione della verità.

5. Il progresso filosofico

132. La ragione umana, essendo forma di un corpo, si dirige verso la verità in modo evolutivo e graduale, in una forma "storica", in quanto essa si serve naturalmente della materialità dei sensi e quindi dell'esperienza delle realtà sensibili esterne, che per loro natura sono immerse nello spazio e nel tempo, e quindi nella storia. L'uomo, quindi, raggiunge la verità mediante uno sviluppo, un cammino, un progresso, che appunto viene regolato e guidato da un opportuno metodo, atto a garantire un continuo appliedimento ed approfondimento della conoscenza, nonché la correzione degli inevitabili errori.

133. Il cammino dell'uomo verso la sapienza ha infatti un carattere di evolutività e temporalità anche per il fatto che è un cammino accidentato e contrastato; un cammino, nel corso del quale si può andar fuori strada, imboccare una via sbagliata, da cui sorge poi la necessità di tornare sui propri passi, onde poter poi riprendere la strada giusta: e tutto ciò ovviamente richiede tempo, a volte anche secoli, come è stato il caso del metodo cartesiano: utilissimo per la scienza tecnico-sperimentale, ma disastroso per la sapienza filosofico-metafisica, come hanno dimostrato le filosofie che lo hanno portato alle sue ultime conseguenze: l'hegelismo, il marxismo, Nietzsche e il pensiero nazista (sui rapporti del pensiero nazista con Nietzsche e con Heidegger, cf V. Farias, Heidegger e il nazismo, Ed. Bollati Boringhieri, Torino 1988).

134. A proposito di Cartesio, un luogo comune della storiografia idealistica-illuminista lo considera l'iniziatore e fondatore della "filosofia moderna", sottintendendo naturalmente che questa filosofia abbia costituito un "progresso" nei confronti della precedente, aristotelico-tomista, secondo una connotazione usuale del termine "moderno", che implica miglioramento nei confronti dell'antico o del vecchio, che il moderno ha precisamente il compito di sostituire.

135. Ma il termine "moderno" si può intendere anche in un altro senso, non valutativo ma semplicemente temporale: così il "moderno" è semplicemente ciò che c'è oggi, a prescindere che si tratti di qualcosa di buono o di cattivo. Anche in questo senso il termine viene usato dalla filosofia postcartesiana a sottendere quasi l'idea che tale filosofia sia pressochè l'unica oggi esistente, e dimenticando così che in realtà, nel frattempo, la filosofia aristotelica-

co-tomista non si è affatto esaurita, ma ha continuato a progredire fino ai nostri giorni.

136. Ciò che dispiace è che certi tomisti sembrano esser stati troppo acquiescenti nei confronti di questo modo fazioso ed ingiusto di intendere la "filosofia moderna", rassegnandosi in certo modo a vedersi catalogati nella filosofia "antica" ^o - come si dice anche con un'altra espressione apparente ^{eufemistica} ma in realtà emarginante - "classica" (sottintendendo infatti che il "classico" è superato dal "moderno"). Da qui la dichiarazione di guerra, di questi tomisti, contro la "filosofia moderna", nella quale, peraltro, ten devano a vedere solo i veri o presunti errori, con la tendenza, pertanto, a vedere la storia della filosofia come la semplice storia di una progressiva degenerazione, che partirebbe dalla luce del pensiero aristotelico-tomista, per giungere agli attuali orrori della "filosofia moderna".

136. In quanto l'uso dei termini ha un carattere di convenzionalità e possiamo prescindere da un giudizio di merito circa l'uso opportuno o meno di un dato termine, io non ho una sostanziale difficoltà ad adattarmi a questo modo di esprimersi, anche se non lo faccio volentieri; infatti, se dovessimo vagliare criticamente certe altre categorie ormai nell'uso da tempo, dovremmo mettere in discussione anche altri termini, come per es. quello di "medioevo": in realtà si è trattato di un rinascimento; quello di "rinascimento", che invece è stato in gran parte un ritorno di paganesimo; quello di "riforma luterana", che in realtà è stata una falsa riforma, mentre il Concilio di Trento non ha dato il via a una "controriforma", ma alla vera riforma, e così via.

137. Non vale la pena, tuttavia, di mettersi a discutere su termini come questi, ormai consacrati dall'uso: conviene infatti far prevalere, come ho detto, la loro funzionalità convenzionale; occorre invece assolutamente salvare la sostanza della verità. Da tal punto di vista, occorre esser più cauti nell'uso dell'espressione "filosofia moderna": occorre in ogni caso respingere l'eventuale equivalenza "moderna-migliore-cartesiana", perchè qui non c'è in gioco una semplice convenzione linguistica, ma un vero e proprio giudizio di valore, il quale, essendo errato, è assolutamente inaccettabile.

138. Certo, se per "filosofia moderna" s'intende quella postcartesiana, è logico che si deve rifiutare una "filosofia moderna" così intesa. Ma i tomisti non devono lasciarsi sequestrare dai postcartesiani, che in realtà sono dei superporsaggiati (in quanto riesumatori del protagonismo: cf il

mio articolo Il ritorno di Protagora nel pensiero cartesiano, in Divus Thomas, 2(1993), pp. 64-90), il significato positivo della "modernità": se essere moderno significa esser migliore dell'antico, la vera filosofia "moderna" sono gli sviluppi moderni dell'aristotelico-tomismo, come quelli, per es., di un Maritain, di un Garrigou-Lagrange, di uno Journet, di un Simon, di un Fabro, di un Boccanegra, di un Toccafondi, di un Possenti, di un Tyn e tantissimi altri, magari non pubblicizzati, ma non per questo filosofi di grande valore.

139. Se poi "filosofia moderna" significa semplicemente "filosofia di oggi", anche in questo caso non c'è dubbio che esiste un aristotelico-tomismo moderno, anche se forse la quantità della sua produzione non raggiunge quella di altre correnti di maggior successo, ma che non superano la qualità ed il rigore scientifico delle tendenze, delle ricerche e delle prospettive dell'aristotelico-tomismo contemporaneo.

140. Come ha sostenuto brillantemente il Maritain, dando come esempio concreto con la sua stessa produzione filosofica, la filosofia aristotelico-tomista è eminentemente inventiva e progressiva, in forza dell'illimitata vitalità dei suoi principi e dei suoi metodi, i quali, aderendo fedelmente da una parte alla natura della ragione umana, e dall'altra, in forza del suo realismo, alle strutture della realtà, assicura un sempre rinnovato contatto dell'intelligenza col reale, tale da aumentare indefinitamente il sapere e, proprio mediante questa continua verifica sul reale - cioè sull'essere extramentale - da assicurare continuamente alla ragione la possibilità di correggere i suoi inevitabili errori e da colmare le inevitabili lacune. Cf su quest'argomento, di Maritain: Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, Ed. Téqui, Paris 1934, Introduction.

142. La filosofia che invece, sia pur dopo un periodo di iniziale entusiasmo, ha mostrato la sua sterilità, ed anzi i suoi ultimi sviluppi nichilistici e demolitori, è stato proprio il cartesianismo, il quale, con la sua esaltazione del pensiero ai danni dell'essere, ha finito col privare il pensiero del suo oggetto naturale - l'essere - annullando con ciò stesso lo stesso pensiero (cf J. Maritain, Le songe de Descartes, Ed. Buchet-Chastel, Paris, s.d.; G. Morra, La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo, Ed. Rusconi, Milano 1979).

6. Il pluralismo filosofico

143. La storia della filosofia moderna - intendendo bene l'espressione "filosofia moderna" - non è la storia di una progressiva decadenza - come pensavano i tomisti preconciliari; a meno che per "filosofia moderna" non intendiamo la filosofia postcartesiana; se invece prendiamo l'espressione nel suo senso pieno e giusto, dobbiamo dire che, accanto al regresso, c'è stato il progresso, ed anche proprio là dove, sotto altri punti di vista, c'è stato l'errore e la deviazione.

144. Dare il primato, tra tutte le filosofie, a quella aristotelico-tomista, non significa affatto chiudere fanaticamente (ed assai antifilosoficamente) gli occhi ai valori - a volte immensi - presenti in altre filosofie, ad Occidente e ad Oriente. Il pluralismo filosofico è un fatto la cui esistenza è già in se stessa un valore grandissimo, ed inoltre contribuisce moltissimo al progresso del sapere filosofico e della stessa filosofia aristotelico-tomista, la quale, aprendosi criticamente e prudentemente ai valori insiti in altre filosofie, ha la possibilità ed il dovere, per il bene dell'umanità, di inverare quei valori - spesso mescolati al falso - nell'ambito di quei principi di fondo, che l'aristotelico-tomismo ha il pregio di custodire con speciale cura ed esattezza fra tutte le altre filosofie, per lo più valide in settori particolari del sapere filosofico.

145. Il pluralismo filosofico trae la sua origine da un doppio aspetto della mente umana: da una parte l'indefinita varietà di interessi, punti di vista, orientamenti particolari esistenti nella mente di ciascun filosofo; dall'altra parte, la limitatezza della mente di ciascuno, che fa sì che ognuno trovi nell'altro un completamento o un'integrazione al proprio pensiero, mentre il primo fattore consente ad ognuno di arricchire il pensiero dell'altro. Così, per es., se possiamo avere un particolare interesse per S. Tommaso, come negare che, per certi aspetti, egli viene completato da un S. Bonaventura o un Duns Scoto? Se abbiamo preferenza per Aristotele, come tuttavia negare che Platone ha compreso delle cose importantissime che Aristotele non aveva capito? Se abbiamo simpatia per Maritain o per Ramírez o per Chenu o per Congar, come negare l'esistenza di elementi validi ed integrativi nel pensiero di un Kant, di uno Hegel, di uno Schopenhauer, di un Marx, di un Freud, di un Nietzsche, di uno Heidegger?

146. Se oggi si adensano forse come noi mai, sul cielo della metafisica - anche là dove meno ci sarebbe da aspet

tarselo, come in certi ambienti della teologia e dell'esegesi biblica cattoliche: l'"abominazione nel luogo santo"! per dirla con l'Apocalisse - le nubi minacciose del nichilismo, del dubbio e di un'abissale ignoranza degna del VI sec.a.C., anzichè del sec.XX°, occorre tuttavia sottolineare con forza - contro certi "profeti di sventura", avrebbe detto Papa Giovanni XXIII - che mai come oggi la filosofia e la metafisica hanno avuto delle chances così esaltanti, grandiose ed entusiasmanti: nessun periodo della storia umana - a mio giudizio - è tanto stimolante come il nostro nell'invitarci e nell'incoraggiarci a dedicarci alla ricerca della sapienza, alla filosofia ed alla metafisica.

147. E questo perchè oggi sta avvenendo un formidabile, un colossale incontro e dialogo tra le culture: tra culture vissute per millenni nell'ignoranza le une delle altre: per millenni durante i quali esse hanno tuttavia avuto la possibilità di accumulare - sia pur tra molti errori - immensi tesori di sapienza, fatti per arricchire il bene comune dell'umanità. Cristianesimo, ebraismo, induismo, taoismo, buddismo, islamismo, culture americane, africane, oceaniche stanno oggi sempre più intrecciandosi tra loro, integrandosi e correggendosi a vicenda, confluendo le une verso le altre, scoprendo le loro comuni radici nella medesima natura umana, sostanzialmente identica in tutti gli individui di qualunque razza, cultura, religione, popolo o nazione.

148. In questo meraviglioso ed immenso "convivium", mai realizzatosi con tanta ricchezza e prospettive di sviluppi in tutta la storia dell'umanità, l'antica ma sempre nuova sapienza aristotelico-tomista, snellita nei suoi valori essenziali, liberata ed alleggerita dalle questioni oggi superate o inutili o altrimenti risolte, ha ancora ed avrà sempre, per l'universalità e l'immutabilità dei suoi valori di fondo, una parola decisiva ed insostituibile da dire per l'unificazione dell'umanità attorno al tema perenne della verità, della conoscenza, dell'amore per la sapienza e della sapienza stessa.

149. Si prospetta, in particolare, come sempre più urgente e possibile, l'edificazione di una nuova sintesi di pensiero, e questa volta non solo occidentale o non solo orientale, ma mondiale. Su questo punto dissenso nettamente dall'opinione del Rahner, secondo il quale oggi il "pluralismo" delle culture e delle mentalità sarebbe tanto spinto, che non sarebbe più "dominabile", sarebbe diventata cosa utopistica l'idea di poter operare, come già si fece nel medioevo europeo, una "summa" o una "sintesi" universale del sapere, e della

I N D I C E

LEZIONE I - IL PROBLEMA DELLA SAPIENZA

1. L'ideale della sapienza.1
2. Che cosa è la sapienza2
3. La sapienza è sorgente di perfezione morale e di felicità.6
4. La sapienza nella Sacra Scrittura.9
5. La sapienza indiana.11
6. La stoltezza.13
7. Stoltezza e demenza17

LEZIONE II - IL PROBLEMA DELLA SCIENZA

1. L'ideale scientifico contemporaneo.20
3. Sapienza, scienza ed intelletto.26
4. Un equilibrio tra lo scientismo e la gnosi.27

LEZIONE III - LA FILOSOFIA COME RICERCA DELLA SAPIENZA

1. Filosofia e sapienza.31
2. Le due vie della filosofia.35
3. Il problema dello gnosticismo40
4. Il metodo della filosofia42
5. Il progresso filosofico.44
6. Il pluralismo filosofico.47
7. L'apporto del cristianesimo alla filosofia.50

LEZIONE IV - LA METAFISICA COME FORMA SCIENTIFICA DELLA SAPIENZA

1. Circa l'uso del termine "metafisica".56
2. Sapienza spontanea e sapienza acquisita61
3. Coincidenza della scienza con la sapienza65
4. Metafisica e fenomenologia.69
5. Metafisica ed ermeneutica78

LEZIONE V - METAFISICA E RIVELAZIONE CRISTIANA

1. Lo scopo della metafisica87
2. Il superamento della metafisica92