

GIOVANNI CAVALCOLI

LA METAFISICA
COME
SAPIENZA

Bologna, STAB 1994

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

filosofia in particolare.

150. Dissento da questa posizione del Rahner, che secondo me pecca di nominalismo e di scarsa intelligenza: il problema non è quello di catalogare tutte le forme concrete di mentalità e di cultura in un improbabile cervellone super computerizzato, per giungere poi alla sconcertante conclusione - quella prospettata da Rahner - che ormai non esistono più nell'umanità, a causa di questo pluralismo "insuperabile", valori e principi comuni. Non è assolutamente vero. Questo significa non sapere che cosa è la metafisica, non avere una profonda e filosofica conoscenza dell'uomo, restando soffocati da una mentalità grettamente nominalistica ed empiristica.

151. Un'esperienza del pluralismo, invece, condotta con intelligenza, ci fa scoprire - come giustamente nota il Radhakrishnan nella sua bella Storia della filosofia indiana, Ed. Asram Vidya, Roma 1991-1993, 2voll. - accanto alle inegabili ed arricchenti diversità, la sostanziale unità ed identità di esseri umani, per cui ci sentiamo, in fondo, tuttiva ^{nevic} parci gli stessi problemi, ad avere le stesse aspirazioni, a credere negli stessi valori: che cos'è, se non quella che la Chiesa cattolica - al di là degli stessi nomi di Aristotele e di S. Tommaso - ha sempre chiamato la "philosophia perennis"?

152. La sintesi non solo si può e si deve fare, ma essa finirà per crearsi spontaneamente, perchè, al di là delle divisioni che tutt'ora affliggono l'umanità, gli uomini sono fatti per incontrarsi, per parlarsi, per collaborare, per vivere, tra loro, nella pace e nella concordia: e come tutto ciò potrà solidamente stabilirsi, se non sul fondamento di verità, valori e beni comuni, sul fondamento di una cultura, di una filosofia, di una metafisica, di una sapienza comuni? Non si tratta di belle utopie; si tratta di leggi normali dello sviluppo e del progresso dell'umanità. Il progressista Rahner, l'esaltatore ad oltranza della "filosofia moderna", si trova qui completamente spiazzato.

153. Pluralismo filosofico significa anche la parte essenziale che in una sana filosofia hanno le opinioni, le ipotesi di ricerca, i progetti abbozzati. Il fatto che la filosofia, e soprattutto la metafisica, sappiano cogliere le verità certissime ed assolutamente inconfutabili, non le esime affatto, in forza della condizione propria di fragilità e di evolutività dell'umano conoscere, dall'accogliere nel loro seno la dialettica e la dinamica feconda e co-

struttiva delle opinioni, che hanno normalmente la funzione di introdurre alla certezza scientifica e dimostrata della verità. Da questo punto di vista mi sento in sintonia col Rahner, che nelle sue riflessioni filosofiche e teologiche mostra chiaramente di saper apprezzare il valore delle opinioni e delle ipotesi personali. Occorre invece denunciare anche qui un difetto del metodo cartesiano, che tende a respingere dall'elaborazione del sapere filosofico il dato in certo, soggettivo od opinabile, sotto pretesto del carattere scientifico della filosofia, e vuole forzatamente ridurre il metodo filosofico a quello matematico, seguito in ciò dalla successiva filosofia razionalistica, come per es. quella di Spinoza, che pretende procedere solo per "teoremi". Sorprende che su questo punto si siano, a quanto pare, lasciati influenzare anche certi tomisti del passato - peraltro di valore, come per es. un Gredt - nel dare eccessiva importanza all'aspetto sistematico-deduttivo e troppo scarsa attenzione alla forma storico-induttiva-dialettica del filosofare.

7. L'apporto del cristianesimo alla filosofia

154. La filosofia aristotelico-tomista dei nostri giorni appare sempre emergere, nel panorama attuale del filosofare sia occidentale che orientale, per l'immenso patrimonio dottrinale accumulato lungo i secoli e per il suo rigoroso metodo scientifico e realista, che le assicura, come ho detto, da una parte, la percezione salda dei valori universali ed immutabili, e dall'altra, proprio in forza di questi fecondissimi principi, un progresso indefinito ed una straordinaria capacità di accoglienza di quanto la mente umana produce di valido anche al di fuori del suo proprio alveo, in altre correnti di pensiero.

155. Questa eminenza del pensiero aristotelico-tomista dipende sostanzialmente da due fattori: la sintesi del miglior della filosofia greca - Aristotele - col pensiero del più grande dei filosofi cristiani - S. Tommaso d'Aquino. Nel contempo, occorre ricordare che, come hanno accertato gli storici del pensiero, la fondazione scientifica del sapere filosofico - la filosofia come disciplina scientifico-razionale autonoma, con propri principi, metodi, oggetto e fine - è opera immortale dell'antica Grecia e soprattutto, come ho detto e ripetuto, di Aristotele e della sua scuola, soprattutto quella dei dottori cristiani medioevali fino ai nostri giorni - la cosiddetta "filosofia scolastica".

156. Ogni popolo produce dei valori culturali che pos

sono essere propri ed esclusivi di quel popolo - potremmo chiamarli "valori idiomatici" -, oppure possono essere valori universali e perenni, tali quindi da recare beneficio all'intera umanità e, a differenza dei primi, da poter e dover essere effettivamente assunti dall'umanità di ogni tempo ed ogni paese: la lingua greca antica, per es., è indubbiamente un valore idiomático dell'antico popolo greco; infatti ogni popolo ha la propria lingua; ma la filosofia fondata dai Greci è per tutta l'umanità, è un valore universale utile allo sviluppo culturale e scientifico di ogni popolo in ogni secolo e sotto ogni latitudine.

157. Evidentemente non è il caso di idolatrare il pensiero greco, come fece il Rinascimento ed il Romanticismo tedesco, fino agli ultimi epigoni, come Nietzsche ed Heidegger (soprattutto poi se si finisce per esaltare i filosofi minori, come per es. Democrito, Parmenide, Eraclito, Protagora e simili, a danno dei maggiori, come Socrate, Platone ed Aristotele); ma non è neppure bene relativizzare eccessivamente la grecoità filosofica, come c'è il vezzo di fare oggi, persino in certi ambienti della teologia o dell'ermeneutica biblica cattoliche: le conseguenze, infatti, di tale atteggiamento mentale, non sono quelle di adottare nella sua "purezza" - come dicono di voler fare certi esegeti - un'altra cultura, come per es. quella "semitica", sperando così di interpretare meglio la Scrittura. Le vere conseguenze, invece - purtroppo - sono quelle di cadere, magari inconsiamente ed involontariamente, in una cattiva filosofia, di stampo materialista, evolucionista o panteista, con l'illusione di essersi "liberati" dal "pensiero greco", e di assumere nella loro genuinità le categorie semitico-bibliche.

158. Si tratta di una grossa e pericolosa ingenuità: è impossibile infatti per chiunque ragionare al di fuori delle categorie che provengono dalla filosofia greca, come sarebbe impossibile misurare le dimensioni di una casa senza far ricorso alle categorie della geometria di Euclide. Il linguaggio della ragione è sostanzialmente identico in tutti gli uomini, greci o romani, semiti o indiani, slavi od ottentotti: e sono appunto i meccanismi fondamentali ed essenziali del ragionare filosofico che i grandi filosofi greci hanno elaborato una volta per tutte a servizio dell'intera umanità.

159. Ma a prescindere anche dai valori perenni della filosofia greca, il credere di poter pensare, problematizzare o inventare al di fuori e indipendentemente dal complesso di idee - soprattutto quelle fondamentali - lasciateci dal

la filosofia greca, è - l'ho detto e lo ripeto - pura e pericolosa illusione. Infatti nella filosofia greca si danno già, da una parte, i principi, i metodi e gli obbiettivi essenziali, mentre d'altra parte sono già presenti i limiti, le difficoltà e gli errori comuni ad ogni specie di filosofia. Il parlare, quindi, come fanno soprattutto certi esegeti, di "superamento" o "accantonamento" delle "categorie greche" in modo generico, come se queste avessero tutte un significato univoco e camminassero tutte nella stessa direzione, è da prova di un'inescusabile superficialità in studiosi che si considerano utenti del metodo "storico-critico" e desiderano penetrare a fondo nella verità su Dio e sull'uomo.

160. Il rifiuto del pensiero greco, compiuto in modo così superficiale ed acritico, non dà nessuna garanzia di penetrare nella verità, neppure e a maggior ragione nella verità della sapienza biblica, ma comporta invece il rischio facilissimo (e che di fatto si verifica: basta vedere come certi esegeti che credono di interpretare il "Dio biblico", in realtà riflettono le idee di Eraclito, di Parmenide, di Plotino o di Proclo) di lasciarsi intrappolare dagli errori metafisici della filosofia greca. Sarebbe più leale che questi esegeti dicessero: io rifiuto Platone ed Aristotele: così almeno si comprenderebbe con chi ce l'hanno veramente, e farebbero capire con chiarezza da che parte stanno: non dalla parte delle "categorie semitiche", ma da quella dei solfisti greci, che essi invano si sforzano di mascherare col linguaggio biblico.

161. E' certamente un apporto preziosissimo dell'attuale esegesi biblica, quello che consiste nel mettere in luce le caratteristiche proprie dell'antico pensiero e dell'antica sapienza ebraica e veterotestamentaria, ed è verissimo che questa sapienza non dimostra di avere le spiccate attitudini metafisiche proprie dei Platone e degli Aristotele; ma questo non è affatto un motivo sufficiente per affermare un'assurda ed irragionevole incompatibilità (al dire di questi esegeti) tra la metafisica greca e la mentalità semitico-biblica: è vero piuttosto il contrario, come dimostra tutta la storia della cultura e della filosofia cristiana, a partire dai Padri della Chiesa, su su, attraverso i Dottori medioevali, fino ai tomisti contemporanei.

162. La filosofia aristotelico-tomista, dunque, eccelle a tutt'oggi su tutte le altre non solo perchè assume il più grande filosofo - Aristotele - del popolo che ha donato all'umanità lo statuto del sapere filosofico - i Greci, ma anche e soprattutto proprio perchè, per mezzo dell'interpreta

zione dei Padri, dei Dottori, di S. Tommaso e dei tomisti fino ai nostri giorni, perfeziona Aristotele con l'apporto delle nozioni filosofiche (per es. l'idea di creazione, di Dio, dell'uomo, della persona, dell'universo, della morale, della salvezza) tratte dalla rivelazione biblico-cristiana.

163. In tal modo nasce la cosiddetta "filosofia cristiana": non si tratta di mescolare dati di ragione con verità soprannaturali di fede: si tratta sempre, come ben rileva il Maritain, di filosofia nel suo statuto essenziale e caratteristico di sapere puramente razionale-deduttivo ricavato dall'esperienza sensibile, avente di mira quanto la ragione può comprendere circa la realtà, il mondo, l'uomo e Dio. Ma siccome nella rivelazione giudeo-cristiana sono contenute anche delle verità (umane e teologiche) naturali e razionali, cioè proporzionate alla capacità dimostrativa o intuitiva della ragione, verità che di fatto, al di fuori della rivelazione biblica, non erano o non sono state percepite anche dai più grandi filosofi, ecco che vi è ogni buon motivo per qualificare come "cristiana" quella filosofia che si avvale di questi apporti razionali provenienti dalla rivelazione cristiana.

164. Il Maritain osserva opportunamente come si può parlare di "filosofia cristiana" anche in relazione alla condotta stessa di vita del filosofo cristiano: è possibile infatti rilevare come la pratica di vita cristiana garantisce alla mente una maggior purezza e forza nella ricerca e nella conquista della verità, e ciò è comprensibile, se è vero, come afferma il cristiano, che la sua fede garantisce alla sua vita spirituale-intellettuale il soccorso soprannaturale della grazia divina.

165. Un ultimo problema che possiamo toccare in questa lezione è quello, oggi molto discusso, dell'"inculturazione" del cristianesimo nelle culture dei vari popoli. Il cristianesimo, si dice, è una sapienza universale, non è legato a nessuna particolare cultura o filosofia, nè tanto meno a particolari "ideologie", dando a questo termine un significato analogo a quello che hanno termini come "sofistica" ed "ideosofia". Le categorie della rivelazione cristiana (prendiamo qui in considerazione solo quelle naturali-razionali) si aggiungono, giustamente, devono invece precisarsi, determinarsi, "incarnarsi" o, appunto come si dice, "inculturarsi" nelle culture, nei modi di esprimersi o di pensare propri dei vari popoli, onde poter dare alla verità cristiana una vera proporzione alla capacità di intendere degli uomini concreti ai quali essa è destinata.

166. La sapienza cristiana può e deve essere criterio su-
premo ed universale di discernimento per accogliere in essa,
dalle varie culture e filosofie, quanto vi è di valido e re-
spingere l'erroneo ed il pericoloso. A questo punto, però,
occorre fare attenzione ad una cosa assai delicata ed impor-
tante: e cioè che l'aspetto filosofico-sapienziale della
rivelazione cristiana non ha lo scopo di fondare un sapere
umano universale, ma presuppone come già esistente questo
sapere, come frutto spontaneo della ragione naturale, la qua-
le, benchè ferita ed oscurata dal peccato - come dice la fe-
de cristiana -, conserva tuttavia intatta la sua sostanziale
capacità di cogliere, in generale, la verità sul reale, sull'uo-
mo e su Dio, anche se certo in modi limitati, imperfetti e
soggetti all'errore.

167. Il compito dell'inculturazione della sapienza cri-
stiana rivelata (che i credenti accettano per fede, ma che
nel suo aspetto naturale può essere razionalmente dimo-
strata) non è pertanto quello di costruire sul vuoto, sull'a-
gnosticismo o, come credeva Lutero, sulle macerie di una ra-
gione totalmente distrutta, che quindi non sarebbe da ripara-
re, ma da gettar via come un vecchio coccio; ma al contrario
è quello non solo di assumere i particolari valori delle va-
rie culture, ma anche un patrimonio di sapere universale, cer-
to e dimostrato preesistente - quello appunto della miglio-
re filosofia pagana -, il quale patrimonio, quindi, ben lungi
dal dover essere disprezzato, dev'essere accolto con rispet-
to, ampliato, corretto e perfezionato.

168. Torna allora daccapo l'importanza dell'aristotelis-
mo e di ogni seria filosofia elaborata dalle sole forze
dell'umana ragione (sia essa occidentale, sia orientale):
la proposta della sapienza cristiana mediata dalla sapien-
za aristotelico-tomista non è assolutamente - contrariamen-
te a quanto pensano alcuni - un venir meno alle regole del-
l'inculturazione, perchè il far uso di quella mediazione (ov-
viamente presentata in modo opportuno), poniamo, ai campesi-
nos dell'America Latina o agli Africani dell'Uganda o al po-
polo dell'India non è mancanza di rispetto per la loro par-
ticolare cultura, nè è un "imposizione" di una cultura euro-
pea (quella greca) "a loro estranea".

169. Una volta invece che abbiain presenti i valori vera-
mente universali della filosofia greca (ottimamente messi
in luce dal tomismo), l'uso di tali valori è un prezioso ser-
vizio che viene reso a quei popoli, per il preciso motivo
che non si tratta di valori greci idiotmatici, ma di valori
universali, atti quindi a mediare l'universalità del messag-
gio cristiano.

170. BIBLIOGRAFIA - Quanto ho citato del pensiero maritainiano circa la filosofia cristiana, si trova in Sulla filosofia cristiana, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1978; sullo stesso argomento, cf inoltre: A. D. Sertillanges, Il cristianesimo e le filosofie, 2 voll., Ed. Morcelliana, Brescia 1956; E. Gilson, Introduction à la philosophie chrétienne, Ed. Vrin, Paris 1960; Y. Floucat, Per una filosofia cristiana, Ed. Massimo, Milano 1987; C. Tresmontant, Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne, Editions du Seuil, Paris 1962; Enciclica "Aeterni Patris" di Leone XIII, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1979 (con la presentazione di S. Vanni Rovighi); R. Spiazzi, Cristianesimo e cultura (il pensiero cristiano dai Padri a S. Tommaso), Ed. ESD, Bologna 1990; per quanto riguarda la filosofia indiana, oltre all'opera già citata del Radhakrishnan, cf anche: L. Sualì, Introduzione alla filosofia indiana, Ed. Mattei & C., Pavia 1913; G. Tucci, Storia della filosofia indiana, Ed. Laterza, Bari 1957.

LEZIONE IV - LA METAFISICA COME FORMA SCIENTIFICA
DELLA SAPIENZA

1. Circa l'uso del termine "metafisica"

171. Come è noto, l'origine del termine "metafisica" risale all'espressione "metà ta physikà" (=dopo le opere fisiche), coniata dall'erudito Andronico di Rodi (I° sec. a.C.), alorchè egli ordinò le opere di Aristotele in vista della loro pubblicazione. Andronico chiamò con questo nome quel trattato con quale Aristotele intendeva fondare una scienza che avesse per oggetto l'ente (on) è ciò che appartiene all'ente, inteso soprattutto come "sostanza" (ousia), e con l'intento di verificare la possibilità dell'esistenza di una sostanza sovrasensibile, ossia non materiale.

Boezio
172. Avvenne così che sin dall'inizio del Medioevo si venne di trasformare l'espressione in un unica parola - metaphysica - appunto per designare questa scienza fondata da Aristotele (cf J.B. Lotz, Ontologia, Ed. Herder, Roma, s.d., pp. 4-5). E peraltro questo termine apparve particolarmente adatto ad esprimere anche il significato di questa scienza, avente per scopo, come si è detto, quello di dimostrare l'esistenza di una realtà - il mondo dello spirito - che trascende i limiti dell'esperienza sensibile.

→ 173. Dice così S. Tommaso che questa scienza, oltre ad essere, come abbiamo visto, sapienza, viene chiamata anche "metafisica", "vale a dire: oltre-la-fisica", perchè ci tocca di apprenderla dopo la fisica, dal momento che è partendo dalle realtà sensibili che giungiamo alla conoscenza di quelle sovrasensibili" (Comm. in Boeth. De Trin., q. V, lect. II, a. 1). Questa nota dell'Aquinate è molto importante, perchè ci mette subito di fronte al carattere induttivo della metafisica, la quale, se si propone di verificare l'esistenza della sostanza spirituale, tuttavia essa compie questo partendo dall'esperienza e senza abbandonare il terreno dell'esperienza.

→ 174. Aristotele e Tommaso (col suo commento alla Metafisica di Aristotele) ci danno così un concetto di metafisica, nella quale la nozione dell'ente è raggiunta partendo dall'esperienza sensibile, ed inoltre l'ente è visto come aperto ad un tempo sia alla dimensione della materialità come a quella dell'immaterialità. Siccome riteniamo giuste queste considerazioni, prendiamo il termine "metafisica" nel senso aristotelico-tomista, ritenendo pertanto che la vera metafisica sia quella che corrisponde al suddetto concetto, ossia di scienza induttiva dell'ente come tale, aperto sia alla possibilità della materialità come della spiritualità.

175. Nella storia del pensiero successiva all'Aquinate, a cominciare da Cartesio, ha cominciato a farsi valere un altro concetto di metafisica, per cui il termine ha cominciato ad essere usato in un altro senso, che noi non condividiamo, e che anzi consideriamo decisamente erroneo: Cartesio, infatti, ha ritenuto non solo possibile ma doveroso fondare una "metafisica" non basata sull'esperienza, ma su di un'intuizione immediata del pensiero da parte di se stesso (il famoso "cogito"), e tale nuova concezione della metafisica, su di un primo momento ed anche per un certo tempo (all'incirca fino al Wolff), ebbe un grande successo, e molti pensarono che quella dovesse essere la vera metafisica che doveva sostituire quella aristotelico-tomistica.

176. In realtà, però, quest'impostazione aprioristica ed antiesperienziale suscitò reazioni contrarie fin dall'inizio soprattutto in Inghilterra, dove vigeva un'antica tradizione empiristica risalente al XIII° sec., soprattutto con Ruggero Bacon e Guglielmo di Ockham. Così, mentre nel continente europeo la filosofia cartesiana dà vita ad una tendenza razionalistica-apriorista, che ha i suoi massimi esponenti in Malebranche, Spinoza e Leibniz, in Inghilterra l'opposizione empirista a Cartesio è segnata soprattutto da personaggi come Locke ed Hume. L'empirismo inglese avrà così buon gioco nel respingere la falsità di una metafisica apriorista, ma la reazione sarà talmente violenta da giungere al rifiuto della metafisica come tale, e quindi anche di quella che aveva ogni titolo per esistere, come la metafisica aristotelico-tomista.

177. E' soprattutto infatti nel seicento che si crea, in tutta Europa, quell'inafasto pregiudizio, secondo il quale, partendo dall'esperienza sensibile, è impossibile giungere a dimostrare l'esistenza della sostanza spirituale: tale pregiudizio è comune sia agli empiristi inglesi come ai razionalisti francesi: la differenza tra le due scuole è semplicemente data dal fatto che, mentre i primi restano prigionieri di un sensismo che blocca l'accesso ai valori trascendenti, universali e necessari, i secondi ritengono che tali valori siano raggiungibili solo mediante un atto di coscienza, aprioricamente, scavalcando l'esperienza sensibile, ritenuta soggettiva e insufficiente.

178. E' in questa lotta tra empiristi e razionalisti che la cultura europea perde gradatamente di vista il vero concetto - quello realista, esperienzialrazionalista, aristotelico-tomista - della metafisica: da una parte, ci si o-

stina a volerla fondare esclusivamente in modo riflessivo, orientandosi quindi verso l'idealismo ed il panteismo; dall'altra parte, col pretesto dell'origine empirica delle nostre conoscenze, ci si chiude nel sensismo riducendo lo orizzonte della conoscenza umana a quello degli animali.

179. L'intervento di Kant nella polemica non è in grado di ripristinare la concezione autentica della metafisica, nonostante la buona intenzione del filosofo tedesco di metter pace tra i due contendenti riconoscendo con equità a ciascuno i propri diritti: di fatto Kant non riuscirà ad altro che ad elaborare un sistema che giustappone empirismo e razionalismo, senza correggere nè i difetti del primo nè quelli del secondo, giacchè resta il pregiudizio tipicamente empirista, secondo cui la ragione speculativa non può trascendere l'ordine dei fenomeni, oggetto dell'esperienza; mentre d'altra parte il piano dei valori spirituali è riconosciuto, ma, come per il precedente razionalismo, è fatto oggetto di una pura presa di coscienza apriori, senz'altro fatto passare dall'esperienza sensibile.

180. Da notare che Kant, col suo sistema della "critica della ragion pura" e il suo punto di vista "trascendentale", non rinuncia affatto al progetto di fondare autenticamente la metafisica, ma al contrario ritiene proprio di esser lui ad averle dato solide basi; in realtà Kant non fa altro che portare avanti il progetto cartesiano di una metafisica non fondata sull'induzione ma solo sulla riflessione, per cui in modo ancor più esplicito che per Cartesio, in Kant l'essere tende a ridursi all'essere pensato, anche se egli conserva ancora l'esistenza della "cosa in sè". Ma in modo chiaro e netto, traendo le conseguenze idealiste del "cogito", Kant non riconosce più alla ragione speculativa la possibilità di edificare una scienza della cosa in sè, per cui egli si può effettivamente considerare come l'affossatore dell'idea realistica, aristotelico-tomista, della metafisica. Egli sì, continuerà ad usare il termine "metafisica" per la sua "critica" e la sua filosofia "trascendentale"; ma è noto a tutti che questo "trascendentale" è puramente soggettivo e non ha nulla a che vedere col trascendentale autenticamente metafisica, realista, classico, aristotelico-tomista.

19/11
181. Così si spiega come i successori di Kant - gli idealisti tedeschi - rifiuteranno il termine di "metafisica", chiaramente legato a quella metafisica realista rinnegata da Kant, e questo proprio perchè vorranno raccogliere l'eredità kantiana del punto di vista "critico" e "trascenden

tale", per il quale il fondamento ed il cominciamento del sapere non sta più, come per la metafisica realista, nella percezione dell'ente extramentale mediante un processo astrattivo che parte dall'esperienza dell'ente sensibile, ma sta nello sbocco idealistico dell'autocoscienza cartesiana, per il quale l'essere coincide col pensiero.

182. Da questo momento in poi, fino ai nostri giorni, un numero sempre più crescente di filosofi ed anche di ambienti accademici, in tutta Europa e quindi nel mondo, ha assunto la convinzione che la metafisica sia un modo di pensare definitivamente tramontato, una forma di pensare ingenuo e "pre-critico", un'illusione ricorrente sempre da sfatare o addirittura un modo di pensare alienato e pericoloso. Questa ostilità si è diffusa soprattutto in ambienti culturali agnostici, atei e materialisti, ma anche protestanti, ed oggi, soprattutto da alcuni decenni, anche in certi ambienti cattolici, non esclusi certi ambienti accademici, soprattutto nel campo degli studi biblici, che risentono a volte di influssi protestanti.

183. Le vicende alle quali ho accennato hanno gettato un notevole discredito nei confronti della metafisica e del termine stesso che la designa; in parte questo discredito è comprensibile a causa delle molte concezioni erronee del passato, per cui capita che ciò che si rifiuta come "metafisica" non sia vera metafisica, ma una sua contraffazione razionalista, idealista, spiritualista od ontologistica; ma una parte di questa ostilità è indubbiamente anche dovuta al persistere di quel pensiero sofistico e falsamente filosofico, che sempre, nella storia della cultura, occidentale ed orientale, si oppone al vero filosofare, al vero sapere, alla vera sapienza.

184. Nonostante questi attacchi, questi equivoci e questa confusione, la vera metafisica - quella aristotelico-platonica - non è venuta meno, anche se indubbiamente, nella sua storia secolare, non è andata esente da contaminazioni di volta in volta diverse a seconda delle mode del tempo, per cui anch'essa ha conosciuto la tentazione nominalistica, quella essenzialistica, quella razionalista, quella ontologistica, quella spiritualista, quella esistenzialistica, ed oggi quella fenomenologica e - paradossalmente - proprio quella kantiana ed hegeliana.

185. Questa persistenza della buona metafisica, tuttavia, fino ai nostri giorni, giustifica la nostra scelta di conservare il termine "metafisica", perchè è proprio da questa buona tradizione che è stato coniato, per cui essa ha il diritto e vorrei dire il dovere di conservarlo, per cui si deve an-

*la "metafisica" è di Arist.,
non di Platone.*

che dire che quelle "metafisiche" che mancano del rigore e della saldezza scientifica della metafisica aristotelico-tomista sono false metafisiche e non meritano il nome di vere metafisiche. Il nome "metafisica", quindi, nonostante gli attacchi ricevuti e gli equivoci in buona o in cattiva fede, è un nome, vorrei dire una "bandiera" da tenere alta, perchè un'autentica e sana metafisica ha sempre continuato ad esistere ed ancor oggi esiste, soprattutto in ambienti cattolici, considerando il favore col quale essa è sempre stata vista dal Magistero della Chiesa, per il fatto che una buona metafisica, come quella aristotelico-tomista, è di sommo vantaggio per una retta interpretazione della rivelazione cristiana, della Sacra Scrittura, del dogma e degli insegnamenti del Magistero della Chiesa.

186. E' comprensibile il timore che, parlando di "metafisica", si possa essere fraintesi; ma, per i motivi addotti in precedenza, ritengo che non vi sia solida ragione per abbandonare questo termine: esso infatti - come ho detto - non è compromesso in se stesso, perchè la vera metafisica non ha mai deluso o tradito nessun vero cercatore della sapienza; lo si è voluto compromettere con ogni mezzo, da molti secoli a questa parte: ma nessuno mai, nè gli Ockham, nè i Lutero, nè gli Erasmo, nè i Cusano, nè i Bruno, nè i Cartesio, nè i Kant, nè gli Hegel, nè i Schopenhauer, nè gli Hume, nè gli Schleiermacher, nè i Comte, nè i Marx, nè i Bergson, nè i Nietzsche, nè i Laberthonnière, nè i Bultmann, nè i Carnap, nè i Sartre, nè gli Heidegger, nè i Moretti-Costanzi sono mai riusciti a confutare o scardinare i principi e le nozioni fondamentali della metafisica aristotelico-tomista; tutt'al più han dato mostra di non capirla o di insultarla: ma nessun argomento decisivo contro di essa; semmai, l'uso indebito e la strumentalizzazione dei suoi concetti, che del resto sono nozioni fondamentali ed universali dell'intelligenza umana.

187. La cosa che eventualmente si può e si deve fare in certe circostanze è quella di spiegare il termine: di far comprendere bene che cos'è e cosa si deve intendere per "metafisica", contro le incomprensioni, gli equivoci, le confusioni, le contraffazioni, le calunnie. Occorre certo esser prudenti nell'uso del termine, ma non bisogna neppure esser reticenti. Esso, all'occorrenza, va usato con franchezza, anche a costo dello scontro. "Metafisica" è un nome di pace, ma anche un nome di battaglia. E' un nome da spiriti franchi e coraggiosi, che non temono il disprezzo e le umiliazioni. E' un nome, per dirla col Manzoni, che "atterra e suscita, che affanna e che consola"; è un "segno di contraddizione": dà la vita a chi vuole la vita e la morte a chi vuole la morte.

*fondamentale
trascendentale*

→ 188. Può essere utile od opportuno, in certe circostanze o per certe finalità, sostituire il termine con altri, come per es. "filosofia dell'essere", oppure "ontologia". Si tratta di espressioni certamente appropriate; ma il termine "metafisica", dal canto suo, mantiene sempre quel significato - già segnalato da S. Tommaso - di trascendimento od oltrepassamento della realtà fisica, che è essenziale al sapere metafisico. Altra espressione adatta potrebbe essere quella di "filosofia trascendentale": è vero che si tratta di una espressione della quale si sono appropriati gli idealisti; ma essa spetterebbe di diritto innanzitutto alla metafisica aristotelico-tomista, perchè in essa sola si dà il vero concetto del trascendentale, che è modalità dell'ente extramentale come tale e non modo-oggetto apriorico della conoscenza, come volle improvvidamente Kant.

2. Sapienza spontanea e sapienza acquisita

→ 189. La metafisica non è che la maturazione scientifica, critica e riflessa, di una sapienza spontanea della ragione naturale, quando essa è sana e cerca sinceramente la verità, sia essa anche la ragione di un fanciullo o di qualunque essere umano anche non istruito. La metafisica è un albero grandioso, frondoso e pieno di frutti, che però non è altro che lo sviluppo terminale di quel piccolo seme che è un sapere spontaneo e pressochè necessario della ragione umana naturale - quando è sana - circa i fondamenti primi della realtà, delle cose e dell'esperienza, circa i valori fondamentali e supremi della vita e dell'esistenza.

→ 190. Aveva ragione Cartesio nella sua istanza volta ad agganciare la metafisica a quel "buon senso" che accomuna tutti gli uomini ragionevoli, quale che sia il loro grado di istruzione o la loro matrice culturale, la loro religione o la loro mentalità. Aveva ragione nell'agganciarla ai valori irrinunciabili della chiarezza, della certezza, della razionalità: tali infatti sono le prime verità della metafisiche, a tutti note, a tutti evidenti, assolutamente inconfutabili, inevitabilmente connesse alle radici stesse dell'essere e del pensare, quale che sia l'oggetto al quale pensiamo, quale che sia il nostro pensare, vero o falso, purchè pensiamo: queste prime verità sono così vere, che anche volendo negarle, saremmo costretti a farne uso per tal fine.

→ 191. Aveva torto, Cartesio, nella sua pretesa di ridurre tutta la metafisica ad una questione di buon senso, di evidenza, di certezza, di razionalità: non è sempre così per

la mente umana, che non è quello di un puro spirito o di una "pura ragione", ma è una mente unita ad un corpo, la quale quindi trae un po' per volta le sue nozioni dall'esperienza, per mezzo di un faticoso, lento e rischioso lavoro di astrazione, di sintesi, di induzione e deduzione, sempre col rischio dell'errore, della veduta parziale od unilateralità; onde la necessità di un'educazione e di una formazione della mente e della sua attività, al fine di irrobustirle, di perfezionarle, di renderle il meno possibile fallibili ed incerte: ecco la necessità delle virtù intellettuali, ben note alla tradizione aristotelico-tomista, ed invece assai meno note al metodo cartesiano, tendenzialmente facilone e con ciò stesso presuntuoso ed illusorio.

192. Esiste, indubbiamente, soprattutto nelle menti naturalmente più dotate ed intelligenti, favorite anche dalla stessa costituzione psicofisica - "molles carne", per dirlo con Tommaso -, una sapienza naturale e spontanea, per la quale esse facilmente si elevano alle cose dello spirito; ma tutti noi, per quanto dotati da natura, abbiamo bisogno di un'educazione lunga e laboriosa della nostra mente, soprattutto nelle cose dello spirito, data la limitatezza e fragilità della nostra natura: ecco la necessità e l'importanza dello studio, dell'apprendimento e della scuola: certa polemica antiscolastica di tanti filodelfi e teologi di ieri e di oggi, che si piccano di essere dei luminari e tali sono da tanti ritenuti, quanto mi fanno pensare a quei ragazzi discoli, che, sui muri della scuola, scrivono "a-baso la scuola"! Certe confutazioni dotte e "critiche" dell'"ingenuità" e del "dogmatismo" della metafisica scolastica, fatte da pomposi accademici con berretto dottorale mi danno tanta l'impressione di nascondere dietro queste vane polemiche il vuoto di un atteggiamento veramente critico e scientifico e lo stato d'animo del ragazzetto di cui sopra.

193. La metafisica è la strutturazione o formalizzazione scientifica, certo non a tutti accessibile, di una sapienza istintiva, naturale e spontanea propria dell'essere umano pensante come tale, quindi in concreto di ogni uomo sano di mente ed aperto alla verità nel senso più ampio e profondo della parola. In questo senso la metafisica è e resta un sapere raro, un sapere di pochi; è normale ed è inevitabile che sia così, anche se evidentemente è auspicabile che tale elevata forma di sapere possa diffondersi il più possibile, considerando gli immensi vantaggi che essa arreca alla vita personale, spirituale, culturale, sociale ed umana in genere. Ma a tal riguardo ciò che occorre soprattutto sottolineare è

la responsabilità che il cultore di metafisica ha nei confronti dei suoi simili: il dovere sempre urgente e sacro di custodire i principi del pensiero e della conoscenza, che sono poi di conseguenza i principi di una vita retta e sana in tutti i suoi aspetti individuali e sociali: da qui si comprende l'importanza delle parole di Papa Giovanni Paolo II, quando afferma: "E' necessario che nella Chiesa si ricostruisca una rigorosa riflessione etica. ... E' necessario che la riflessione etica si fondi e si radichi sempre più profondamente su una vera antropologia e questa, ultimamente, su quella metafisica della creazione che è al centro di ogni pensare cristiano. La crisi dell'etica è il 'test' più evidente della crisi dell'antropologia, crisi a sua volta dovuta al rifiuto di un pensare veramente metafisico." (Discorso ai partecipanti a un Congresso internazionale di teologia morale, dell'11/IV/1986).

194. La metafisica è indubbiamente un sapere elevato; ma esso non può dimenticare la sue umili origini, perchè diversamente essa farebbe "terra bruciata" attorno a sè e, svuotandosi di contenuto autentico, si gonfierebbe di vana boria e superbia: un rischio sempre reale per ogni metafisico. Ed una metafisica razionalista ed apriorista, come quella cartesiano-kantiana, per quanto si voglia vicina alle istanze della comune ragione umana, in realtà, col suo rifiuto d'agganciarsi alla comune esperienza sensibile, tende inevitabilmente a chiudersi nella torre d'avorio o nelle preziosità elitarie dell'esoterismo e dell'aristocratismo intellettuale, che crede di darsi le arie della serietà scientifica o della profondità di pensiero solo perchè si nasconde dietro l'astrusità o l'ermetismo del linguaggio.

195. Come ogni forma di sapere umano, la metafisica ha le sue più luminose e solide certezze al livello dei principi, delle nozioni elementari e delle evidenze immediate; anch'essa, mano a mano che si allontana dal punto di partenza per inoltrarsi in indagini sottili e complesse, deve anch'essa umilmente rassegnarsi all'imprecisione, all'incertezza ed alla semplice ipotesi, anche se è vero che il suo statuto scientifico conferisce alla mente di chi possiede lo abito scientifico una certezza che non può esser propria del semplice buon senso naturale. Ma la vera sapienza metafisica, se sa essere franca e schietta nelle certezze immediate ed indiscutibili, sa essere anche umile e modesta nella edificazione delle dottrine più sottili, nell'apertura di nuove strade, nella proposta di nuove soluzioni, nel confrontarsi con opinioni diverse e contrastanti.

196. Se la sapienza riveste la forma scientifica, diventa metafisica, ed allora il pensiero procede mediante le definizioni e le precisazioni dei concetti, la concatenazione dei ragionamenti, l'esplicitazione e la chiarificazione dei contenuti, l'elencazione e la descrizione dei dati intuitivi o d'esperienza, l'elaborazione di ipotesi o di conclusioni. Esiste, certo, una spontaneità del sapere metafisico: essa concerne normalmente soprattutto le intuizioni iniziali o anche a volte le vedute conclusive; ma questa forma di sapere spontaneo, come s'è detto, resta soprattutto patrimonio delle persone semplici e della gente comune; la metafisica vera e propria, oltre a supporre particolari attitudini intellettuali, è frutto di una lunga disciplina e, come osservano Aristotele e S. Tommaso, conviene normalmente ad un'età adulta, nella supposizione ch'essa sia ricca di una lunga esperienza ed anche colta in altri rami del sapere, perchè la scienza metafisica va vista più come punto d'arrivo che come punto di partenza del sapere: essa deve dare certamente al sapere il suo punto d'appoggio - in ciò Cartesio ha visto giusto -; ma poi essa va vista anche e soprattutto - e qui invece Cartesio ha totalmente mancato - come coronamento supremo del sapere, che sfocia nei più alti ideali della vita e nella conoscenza dell'ente sommo e supremo, che è Dio: la metafisica è fatta per sfociare nella teologia.

197. La spontaneità, tuttavia, non è il pregio della metafisica; non è la sua forza propria, anche se la spontaneità le rende un servizio preziosissimo ed indispensabile; la forza propria della metafisica, in quanto scienza - lo ripeto - è l'ampiezza, la finezza, la forza del ragionamento metafisico, quel ragionare che sa muoversi con destrezza tra i concetti metafisici, li compone, li distingue, li contrappone con abilità dialettica ed acume critico, con vastità e ad un tempo acutezza di sguardo per far emergere sempre più alla coscienza le immense e sconfinite regioni dell'essere; ma il procedere del metafisico è per sé cauto, riflessivo, ponderato, paziente nell'indagine, paziente nell'attesa del risultato. La sapienza, invece, conosce anche la spontaneità, lo slancio, la creatività. La sapienza è anche poesia. La sapienza è anche profezia, allusione, metafora, simbolo, visione, sogno. Anche questi sono modi di cogliere la verità profonda e il valore supremo.

198. Poesia e metafisica non devono escludersi fra loro; al contrario esse s'incontrano, devono incontrarsi nella sapienza, perchè l'una e l'altra, ciascuna a modo proprio, pos

sono e devono essere sapienza, possono e devono essere filosofia, possono e devono parlarci delle somme verità, dei misteri e delle bellezze nascoste dell'esistenza, della ricchezza sconfinata del reale, del destino ultimo dell'uomo, della grandezza ineffabile dell'essere divino. La scienza aristotelica e la poesia platonica sono un emblema perennemente valido di questa reciprocità che deve esistere fra metafisica e poesia nella comune ricerca, possesso ed espressione della sapienza. Non è buon metafisico quello che non sa apprezzare la poesia, il suo linguaggio, il suo messaggio, la sua mistica. Non è buon poeta, per lo meno non può essere grande poeta, colui che non sa apprezzare il puro nitore, la limpidezza cristallina, il fascino sottile del ragionamento e della concettualizzazione metafisici.

199. La spontaneità oltrepassa la scienza, quando diventa risposta ad un impulso che viene dall'alto, perchè allora il poeta, il profeta o il mistico annunciano un contenuto che oltrepassa le forze della ragione e, se anche espresso con un linguaggio metaforico o immaginoso, per allusioni o allegorie, il messaggio incide nell'animo di chi ascolta più profondamente che non la conclusione, magari chiara e stringente, della concettualizzazione razionale, nella quale, per quanto perfetta, resta sempre il limite, la fatica e la debolezza dell'uomo. Ecco che allora questa spontaneità poetica, profetica o veggente può alimentare vigorosamente l'intelligenza metafisica offrendo al ragionamento metafisico un prezioso nutrimento, come è stato certamente l'intuitivo Platone per il suo discepolo, l'indagatore e ragioniatore Aristotele. La scienza supera lo spontaneismo fanciullesco per condurre la mente alla robustezza dell'abito scientifico; ma la spontaneità della visione profetica solleva l'intuito metafisico alla percezione oscura ma certa dell'ineffabile.

3. Coincidenza della scienza con la sapienza

200. Soffriamo di troppe divisioni, mentre abbondano le confusioni. Occorre conciliare intuizione e ragionamento, esperienza e concetto, concreto ed astratto, descrizione e definizione, visione e sillogismo, carne e spirito, senza confondere essere e divenire, essere e pensiero, essere ed agire, essere ed essenza, essere e tempo, materia e spirito, corpo ed anima, uomo e Dio. La metafisica ci aiuta in tutto questo: una metafisica alleata della poesia, della profezia, della mistica. Una metafisica che sia sapienza e che sia scienza: che comporti quindi, pur nella distin-

zione, una simbiosi di scienza e sapienza.

201. Il valore della metafisica si comprende soprattutto in questa sua relazione con la scienza e la sapienza. La necessità del nostro tempo è quella di far comprendere agli uomini d'oggi come la metafisica sia scienza e sapienza; e per comprendere ciò, occorre tener presente sia la distinzione (già vista) tra scienza e sapienza, sia anche la possibilità e la necessità di una certa loro coincidenza.

202. La sapienza è la forma suprema della scienza; e così pure la scienza nel suo senso più alto non può che essere sapienza. La necessità di tenerle distinte non elimina l'opportunità di farle coincidere: il che non significa identità assoluta: anche nel loro incontrarsi, scienza e sapienza non perdono la loro identità propria. E' necessario distinguerle, quando vogliamo sottolineare la gradualità del sapere umano, come questi giunga all'Assoluto passando per il relativo, e come debba giudicare il relativo alla luce dell'Assoluto. Ma le si deve far convergere, quando vogliamo sottolineare la perfezione del sapere, che comporta sintesi di unicità, propria della scienza, e di analogia, propria della sapienza; considerazione degli effetti, propria della scienza; sguardo alle cause, proprio della sapienza; processo dimostrativo, che è appannaggio della scienza; visione contemplativa, che è proprietà della sapienza; giudizio inventivo, che è proprio della scienza; giudizio valutativo, che è proprio della sapienza.

203. Scienza e sapienza s'incontrano nella metafisica, la quale, per un verso, è più sapienza che scienza; ma per un altro realizza la ragione di scienza più di ogni altra scienza. La metafisica è più sapienza, perchè più della scienza conduce l'intelligenza all'intellegione delle cause prime e dei sommi valori; è più scienza di tutte le altre scienze, perchè più di ogni altra parte da principi certi, definizioni evidenti, dimostrazioni probanti, conclusioni universali. Ma con tutte le altre scienze anche la metafisica conosce il momento della domanda, della ricerca, dell'ipotesi, dell'incertezza, del dubbio, dell'errore, dell'opinione, della revisione continua e a volte tormentosa. Essa conosce le massime e più comuni evidenze come le più fitte ed impenetrabili oscurità; la perennità più robusta ed inattaccabile, come l'evolversi ed il progredire più rapido e rivoluzionario; la concretezza più palpabile come l'astrazione più vasta ed inafferrabile; la teoricità più pura e cristallina come la praticità più immediata ed operativa: tutto ciò, infatti, è l'ente come ente, suo oggetto proprio. Quell'essere che ogni cosa è, e nella luce del quale ogni cosa - anche il nulla -

dobbiamo pensare. Quell'essere che è semplice e complesso, univoco ed analogo, presente e nascosto, stabile e mutevole, uno e molteplice, fisso e diveniente, materiale e spirituale, umano e divino, vivente ed inerte, pensiero e realtà, apparenza ed esistenza, interiore ed esteriore, universale e particolare, astratto e concreto. Quell'essere del quale ~~ma~~ si finisce di scoprire le potenzialità, le virtualità, i segreti, le energie, le possibilità, le disponibilità.

204. Eppure quest'essere non è l'Absolute, non è l'Infinito, non è il Perfetto, non è Dio: sta qui la perenne tentazione del metafisico. L'aspetto sapienziale della metafisica garantisce innanzitutto un corretto concetto dell'ente, dell'essere, dell'essenza: dell'ente, composto di soggetto, es senza ed essere. La metafisica insegna a distinguere l'essere come essere (esse universale, esse in comuni) dall'essere divino. Essa certo prepara la cognizione - per lo meno l'affermazione - dell'essere divino: prepara il lavoro della teologia naturale, ma non grazie ad una semplice esplicitazione della nozione metafisica dell'essere - questo è stato l'errore degli ontologisti -: bensì invece conducendo metodicamente e gradualmente la ragione - ecco l'aspetto scientifico della metafisica - attraverso una serie di passaggi, per i quali l'intelletto giunge a trascendere l'essere come ta le, senza per questo cadere nel nichilismo o nell'agnosticismo; giunge a superare il semplice essere della metafisica, senza per questo cadere in una specie di apofatismo di tipo neoplatonico, perchè ancora ritrova l'essere - l'essere divino, Colui che E' - ma proiettato in un Mistero incomprensibile ed ineffabile, che supera infinitamente il concetto metafisico dell'essere e dell'ente.

205. E' nella metafisica che la scienza diventa sapienza, perchè la scienza diventa introduzione alla teologia naturale; ed è nella metafisica che la sapienza acquista uno status scientifico, perchè diversamente essa non sarà che poesia, metafora, immagine, profezia: certo nobili espressioni dello spirito, ma prive della certezza, della precisione e della probatività del concetto scientifico. Si dirà che le realtà più alte, più divine e trascendenti non si lasciano rappresentare dal concetto scientifico e razionale: è vero; per questo la sapienza poetica e profetica può superare la sapienza metafisica. La sapienza ispirata, specie se sopra naturale, fosse anche quella di un fanciullo, oltrepassa in dubbia maniera l'acutezza del più profondo e preciso concetto scientifico. E' questo ciò che Hegel, troppo inebriato di razionalità, non ha saputo vedere. Resta però sempre il fatto che il linguaggio scientifico è sempre più chiaro ed uni

voco di quello immaginoso e metaforico, proprio della profezia o della vegggenza mistica o rivelativa. Indubbiamente, come vediamo dalla Sacra Scrittura, Dio ha scelto un popolo metafisicamente incolto per comunicare agli uomini altissime verità morali, religiose e teologiche; ciò però non toglie l'utilità di una metafisica scientifica, come quella che è stata elaborata dai Greci, per fortificare la ragione e l'intelligenza dell'uomo nella certezza e nella luminosità delle verità profeticamente o misticamente rivelate.

206. Nello stesso tempo è nella metafisica che la ragione acquista tutto il suo splendore, manifesta il massimo delle sue possibilità, la robustezza della sua verità, la certezza delle sue convinzioni, la validità delle sue dimostrazioni, la forza dei suoi principi, la necessità delle sue conclusioni. Con tutto ciò, anche nella metafisica, la ragione resta con le sue debolezze, la sua fragilità, le sue cattive inclinazioni. Ecco perchè giustamente il Maritain parlava di "grandezza e miseria della metafisica". E si comprende anche tanto scetticismo, nella storia del pensiero, nei confronti delle possibilità della metafisica. E' certo sconcertante vedere le contraddizioni, che, anche tra grandi pensatori, esistono in campo metafisico. Persino sul concetto stesso di "metafisica" sono tante le divergenze. Eppure, in mezzo a tante controversie e a tanta confusione, come non notare la presenza costante di quel filone, prima aristotelico, e poi tomista, che nella sua coerenza, nella sua robustezza, nella sua validità, nella sua serietà scientifica, nella sua fecondità di scoperte, sfida i secoli, scavalca le civiltà, resiste agli attacchi dei nemici ed all'usura del tempo? Come non trovare in questa splendida e gloriosa tradizione, in questa scuola oggi più che mai viva e ricca su scala mondiale un grande conforto per chi vuol essere metafisico ed ama la metafisica?

207. Quali attacchi, quali obiezioni, quali critiche sono riusciti mai a scalzare veramente le basi, i metodi, i dati fondamentali di questa scienza e sapienza ormai più che bimillenaria? E' lei piuttosto che sempre con dignità e ragioni inoppugnabili ha sempre saputo rispondere, con trobattere e confutare. Certamente la lotta è tremenda, titanica: la metafisica spesso pare dover soccombere; ma un esame attento, spassionato e leale della controversia, ci porta sempre alla convinzione della bontà delle sue ragioni, delle sue difese, dei suoi principi, dei suoi asseriti. Che avventura meravigliosa, quella nella quale, al rischio

della morte, succede la vittoria! Tale è la storia della metafisica aristotelico-tomista.

4. Metafisica e fenomenologia

208. Il tentativo più serio del nostro secolo di dar forma scientifica alla filosofia senza valersi della metafisica dell'essere extramentale, è stato indubbiamente quello condotto da Husserl con la fondazione della sua "fenomenologia trascendentale", che ha ispirato il pensiero di altri filosofi, anche se poi essi in vario modo hanno modificato il progetto husserliano originario: mi riferisco a pensatori come Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Sartre, Stein e Vattimo, tanto per citare solo alcuni dei più noti.

209. È interessante notare come tale progetto husserliano escluda, come fondazione del sapere filosofico, la metafisica realista aristotelico-tomista insieme col carattere sapientziale della filosofia: egli sottolinea vigorosamente, di rei esageratamente la necessità che la filosofia debba costituirsi come "scienza rigorosa" (cf La filosofia come scienza rigorosa, a cura di F. Costa, Ed. Paravia, Torino 1958), dimostrando nel contempo di non nutrire alcun interesse per la sua forma sapientziale, ed anzi parlandone con evidente disprezzo: "La scienza - egli dice riferendosi appunto alla filosofia (op. cit., p. 81) - è impersonale; i suoi collaboratori non hanno bisogno di saggezza ma di doti teoretiche". Compito del pensiero filosofico, per Husserl, non è quello di essere "profondo", ma soltanto "chiaro": "La scienza vera e propria non conosce, per tanto che si estende la sua dottrina autentica, alcun 'senso profondo'" (ibid.). La profondità, per lui, "è un segno del caos che la scienza autentica deve mutare in un cosmo, in un ordinamento semplice del tutto chiaro ed esplicito. ... Ogni momento di una scienza perfetta è un tutto di elementi di pensiero ciascuno dei quali è inteso immediatamente, e non possiede perciò alcun senso profondo. Profondità è affare di saggezza, chiarezza scientifica è affare della teoria rigorosa" (ibid., pp. 81-82).

210. Secondo Husserl la saggezza del pensiero profondo corrisponde semplicemente ad uno stadio iniziale, imperfetto e primitivo del sapere, destinato ad essere superato dalla chiarezza e certezza del sapere scientifico: "Il processo essenziale della ricostituzione della scienza rigorosa sta nel trasformare le intuizioni profonde in forme razionali inequivocabili. Anche le scienze esatte ebbero il loro lungo periodo di 'profondità', e come le scienze nelle lotte del Rinascimento, così, oso sperare, la filosofia nelle lotte del

nostro tempo passerà dallo stato della profondità a quello della chiarezza scientifica"(ibid.,p282).

211. Ora, siccome la filosofia dev'essere, per Husserl, una "scienza rigorosa", ne viene che essa non può, non deve essere "sapienza" o "pensiero profondo". Husserl avrebbe ragione se fosse effettivamente vero che la sapienza è un semplice sapere prescientifico, rozzo e primitivo. E' chiaro come qui Husserl dimostri di stare al di fuori della migliore tradizione filosofica, la quale, a partire da Pitagora e da Platone, non è altro - come risulta dalla stessa etimologia della parola - che ricerca della sapienza, ed anzi, nella forma metafisica, è vera e propria sapienza, senza che ciò escluda affatto il suo essere scienza: anzi è la forma scientifica del sapere sapienziale: questa è la caratteristica propria della filosofia, ed in particolare della metafisica, che è il filosofare nel senso più specifico, universale e profondo.

212. Husserl dimostra di esser legato ad un concetto cartesiano del filosofare, tendente a ricondurre la scientificità della filosofia al modello matematico, che fu poi sistematicamente applicato per tutta l'epoca del razionalismo fino a Wolff. Husserl è convinto, con tale concezione della filosofia (che egli chiama "fenomenologia trascendentale") d'aver stabilito una "scienza nuova", tale da rendere finalmente certo, fondato e scientifico il sapere filosofico, il quale, secondo lui, fino al suo tempo, non era ancora riuscito a raggiungere tale statuto scientifico ed apodittico. Egli crede così di portare a compimento la "riforma" cartesiano-kantiana, dimenticando che uno degli intenti fondamentali di Kant fu proprio quello di correggere il cartesianesimo dal suo razionalismo, restringendo il matematicismo all'ambito della conoscenza dei fenomeni, e lasciando invece spaziare la ragione pura e la ragione pratica nell'ambito dell'ideale e del trascendentale, al di là della chiarezza matematica della categorizzazione, che egli limita all'ambito dell'esperienza sensibile.

213. Husserl non si rende conto che la profondità del sapere è precisamente una caratteristica essenziale del sapere filosofico, proprio in quanto sapere sapienziale, mentre tale profondità non esclude affatto la forma scientifica - certo diversa da quella matematica ma sempre scientifica -, la quale, come si è detto, è precisamente caratteristica del sapere metafisico. Il bisogno della chiarezza è più che legittimo; ma il sapere scientifico non è necessariamente sempre

legato alla chiarezza: al sapere scientifico basta essere "cognitio certa per causas", come dicono gli Scolastici: vale a dire sapere con certezza e dimostrativamente che un dato predicato va attribuito a un dato soggetto: il fatto poi eventuale che la nozione così acquisita resti oscura non dipende necessariamente da un difetto del metodo conoscitivo, ma può dipendere proprio da quella "profondità" dell'oggetto conosciuto, che Husserl vorrebbe estromettere dall'indagine filosofica, quando invece, come si è detto, il sapere filosofico si distingue proprio da quello scientifico-sperimentale e da quello matematico per l'assoluta "profondità" del suo oggetto, a differenza dell'oggetto delle altre scienze, che è indubbiamente più alla nostra portata di mano, e più alla portata della nostra intelligenza.

214. Già Aristotele osservava - e S. Tommaso si compiace di riportarlo spesso - che è meglio un sapere oscuro delle cose più profonde che non un sapere chiaro di quelle che stanno alla superficie e ci cascano sotto al naso. E' chiaro, tuttavia, che la "profondità" va intesa bene: il sapere "profondo" nel senso positivo dell'espressione non sarà mai un sapere che si dà le arie di essere profondo solo perchè si nasconde volutamente dietro un linguaggio confuso ed ermetico; nè la vera profondità del sapere è data dal semplice fatto che chi parla o scrive non ha capito ciò di cui parla o vuol dare ad intendere d'aver percepito chissaquali misteri, mentre sta lavorando semplicemente con la fantasia: la vera profondità, che fa il pregio della grande ed immortale filosofia - soprattutto la metafisica e il suo culmine, che è la teologia - è data dal fatto che il pensatore, anche se con un linguaggio ed una concettualizzazione necessariamente imperfetti, ed a volte anzi semplicemente allusivi e metaforici, sa però metterci in contatto con realtà in se stesse veramente "profonde" - cioè ontologicamente ricchissime - , il cui attingimento, anche se precario ed ipotetico, è quanto di più prezioso può esservi per la ragione umana in quanto umana (non dico in quanto cristiana, perchè allora tocchiamo sì un ordine superiore, soprannaturale, ma esso è totalmente gratuito e quindi di per sé non esigito dai bisogni della ragione, anche se ad essa conforme).

215. La separazione che Husserl compie tra scienza e sapienza è estremamente dannosa per la filosofia ed in particolare per la metafisica, che più di ogni altra forma di sapere ha il compito di sintetizzare e far coincidere queste due forme preziose del sapere. Tale sintesi è operata certamente dall'ontologia tomista e non da quella husserliana: per que

sto Husserl è certamente coerente con se stesso, quando - come si è detto - respinge ad un tempo il tomismo e l'idea le sapienziale: in ciò Husserl è in perfetta linea con Cartesio. La cosa che è difficilmente comprensibile è come e gli non si sia reso conto della sterilità alla quale hanno portato i principi metafisici cartesiani, e quindi come egli non sia riuscito a comprendere che l'impresa cartesiana non aveva affatto bisogno di esser portata a termine, perchè questo era già avvenuto, e in maniera drammatica - come avrebbe rilevato più tardi il suo discepolo Heidegger - col pensiero di Nietzsche.

216. La metafisica certamente deve avere una forma scientifica: ma è importante comprendere bene di quale tipo di scientificità deve trattarsi. È urgente infatti tornare a rendersi conto che il concetto di scienza è analego, ed ammette diversi gradi, come già aveva stabilito Aristotele, e come hanno chiarito con particolare efficacia gli epistemologi tomisti del nostro secolo, in particolare Maritain, Gilson, DeTouguédec, Simon ed altri. La scientificità della metafisica combina assieme - è questa la sua caratteristica - i caratteri propri generali del sapere scientifico con quelli propri della "sofia", i quali, come già abbiamo visto, sono diversi da quelli del semplice esercizio logico-dimostrativo del pensiero, e mettono in opera una forma di sapere che non è meno, ma anzi più certo - anche se per certi aspetti meno perfetto e preciso -, un sapere che è effetto di una solidale collaborazione con la sensibilità ed il dinamismo volitivo-affettivo-emozionale del soggetto.

217. Questo superamento dell'impostazione husserliana è stato operato da Heidegger, soprattutto nell'ultimo periodo della sua vita, allorchè egli sempre meglio ha compreso quale prezioso apporto arrechi all'intelligenza ontologica la sensibilità ed il linguaggio della poesia (cf U. Regina, Heidegger: esistenza e sacro, Ed. Morcelliana, Brescia 1974). In tal modo la fenomenologia, che in Husserl è "intuizione di essenze" (Wesensschau), in Heidegger diventa "comprensione dell'essere" (Seinsverständnis) non tanto come atto "intenzionale", quanto piuttosto come atto che coinvolge la disposizione emotivo-esistenziale del soggetto (il Dasein). Alla categoria dell'"intuizione", che richiama la funzione intellettuale succede così quella dell'"esperienza", più connessa con la sensibilità e l'emotività.

→ 218. Heidegger recupera così, in un certo senso, l'aspetto sapienziale della metafisica, mentre, al contrario di Hus

serl, lascia cadere quello scientifico, che diventa oggetto di una dura polemica, che coinvolge praticamente tutta la storia della metafisica occidentale da Platone ed Aristotele, fino al Medioevo, Cartesio, Kant ed Hegel: Nietzsche sarebbe l'esito finale, nichilistico, della pretesa della "idea", del "logos" e del "concetto" di captare la verità dell'essere: il risultato - secondo la ben nota analisi heideggeriana - sarebbe quello dell'"oblio dell'essere", essere che viene sostituito dall'"ente", visto sempre più come oggetto e materia di manipolazione da parte dell'uomo, sempre più dimentico di dover essere la "casa" e il "pastore dell'essere" e sempre più incline invece a voler essere padrone e dominatore dell'"essere", confuso con la "semplice presenza" delle cose di questo mondo, in una corsa verso la morte.

219. La fenomenologia di Heidegger ha il merito, rispetto a quella di Husserl, d'aver portato l'attenzione più sull'essere che sull'essenza e nell'aver sottolineato, come ho detto, mediante l'attenzione al linguaggio poetico-profetico, l'aspetto sapienziale, anche se poi di fatto Heidegger non affronta esplicitamente e diffusamente né il tema della profezia né quello della sapienza. Limite comune, invece, ad entrambi i pensatori, nonostante il loro sforzo di liberarsi dall'idealismo, è quello comunque di restarne in certo modo legati per il fatto che se Husserl parla di "essenza" ed Heidegger parla di "essere", tanto l'essenza nel primo quanto l'essere nel secondo non son visti come valori sussistenti in se stessi indipendentemente dal soggetto, ma sono visti - secondo quanto dice il termine stesso "fenomenologia" - come "fenomeno", non certo nel senso della mera apparenza o parvenza (Schein), ma nel senso kantiano di "ciò-che-si-manifesta" (Erscheinung). L'essere non è dunque puramente e semplicemente identificato col pensiero, come avviene in Hegel: l'essere è "intenzionato" (Husserl) o "sperimentato" (Heidegger) dal pensiero; ma vale solo in quanto relativo al pensiero: l'essere in certo modo s'identifica col vero, secondo una già antica tradizione di marca platonico-ontologista. E di fatti, per Heidegger, la verità non è tanto proporzione tra il pensiero e l'essere, quanto è piuttosto manifestazione o rivelazione o presenza dell'essere.

220. La fenomenologia, dunque, sia quella di Husserl come quella di Heidegger, non è riuscita e recuperare pienamente il realismo, e quindi la vera metafisica; non è riuscita a tornare alla considerazione dell'essere in quanto tale, indipendentemente dal fatto che appaia o non appaia all'uomo.

221. Si può dire che essa abbia inaugurato una metafisica fenomenologica: e questo è il suo aspetto più valido ed interessante: essa s'innesta sulla classica metafisica della verità, nel senso di verità ontologica. La realtà appare, platonicamente, agostinianamente, hegelianamente e rosminianamente come verità. L'originalità della fenomenologia rispetto a quest'antica tradizione, sta, secondo me, nell'aver insistito sul tema dell'apparire, del manifestarsi, del farsi presente, del disvelarsi, dell'"avvento", della "parusia" dell'essere; nell'aver insistito su questo svelarsi per l'uomo ed a favore dell'uomo; e nell'aver concepito la dignità dell'uomo come "apertura" a questo disvelarsi dell'essere: temi che indubbiamente richiamano alcuni dogmi del Cristianesimo (l'Incarnazione, l'adozione filiale, la parusia finale del Cristo, la disponibilità alla vita di grazia); per questo si comprende il tentativo di un teologo come Rahner di adattare questi suggerimenti all'interpretazione del dogma cristiano: operazione interessante ma purtroppo non del tutto riuscita essendosi Rahner lasciato influenzare anche dall'idealismo assoluto di Hegel, che lo stesso Heidegger aveva rifiutato, ed avendo così riesumato (pur senza volerlo) l'ontologismo rosminiano, con la differenza che mentre Rosmini parla di "intuizione" dell'essere, Rahner parla di "esperienza" dell'essere: ma in entrambi (più in Rahner che in Rosmini) non è chiara la distinzione tra l'essere metafisico e l'essere divino.

222. La fenomenologia trascendentale può costituire una utile introduzione alla metafisica, perchè è mediante la percezione delle apparenze che giungiamo alla sostanza; è partendo dall'esperienza di ciò che ci si manifesta che arriviamo a comprendere l'essere del manifestato; è descrivendo lo svelarsi dell'essere alla nostra intelligenza e alla nostra coscienza che procediamo all'indagine dell'essere nel suo mistero proprio: ed una sana fenomenologia, che considera l'essere come relativo a noi, può benissimo aiutarci a cogliere l'essere com'è in se stesso. Le apparenze sono i dati ontologici più immediati che si manifestano nel nostro contatto con la realtà: la fenomenologia ci può aiutare a distinguere le vere dalle false apparenze, e quindi ci apre l'accesso ad una metafisica che, al di là di ciò che appare, sappia cogliere ciò che è.

223. Non possiamo seguire Husserl, invece, quando pretende di conferire alla fenomenologia un ruolo fondante più radicale di quello svolto dalla metafisica realista, da lui considerata un sapere ancora "ingenuo" e quindi acritico.

Affermiamo invece con fermezza che non può essere la fenomenologia a fondare la metafisica, ma al contrario è la metafisica che fonda un'autentica fenomenologia che voglia darci la verità e non delle semplici apparenze soggettive. L'apparire infatti è relativo a ciò che appare e non viceversa: mentre l'apparire suppone l'essere che appare, l'essere come tale non suppone affatto l'apparire. L'apparire è una proprietà dell'essere, peraltro non necessaria, giacchè ci può essere anche l'essere nascosto, che non appare; ancor meno pensabile è quindi risolvere - come sembra fare una certa fenomenologia - l'essere nell'apparire: si cadrebbe nell'assurdo - già denunciato da Kant - di un apparire assolutizzato senza qualcosa che appaia: l'apparire è sempre l'apparire di qualcosa: l'apparire da solo non ha senso: se si risolve tutto l'essere nell'apparire, manca di fondamento lo stesso apparire: si autodistrugge.

224. E si badi bene che qui non parliamo di un apparire soggettivo, non parliamo della semplice parvenza (Schein); se di ciò infatti si trattasse, occorrerebbe aggiungere ulteriori elementi di confutazione che qui tralasciamo; consideriamo invece la fenomenologia nel suo aspetto più serio, cioè come scienza dell'apparire oggettivo, del manifestarsi dell'essere, e diciamo che anche concependo la fenomenologia in questo senso - certamente valido e prezioso -, tuttavia anche presa in tal senso la fenomenologia non potrebbe assolutamente pretendere non dico di soppiantare, ma neppure di "fondare" la metafisica. E ciò per le ragioni enunciate al numero precedente, dalle quali risulta chiaramente la seguente considerazione riassuntiva: è l'essere che fonda l'apparire e non viceversa; ora, posto che la fenomenologia è scienza dell'"apparire" (oggettivo) (il "fenomeno"), mentre la metafisica è scienza dell'essere, è evidente che è la metafisica che fonda la fenomenologia.

225. La metafisica non ha nessun bisogno di essere "fondata", perchè è lei il sapere razionale ultimo, essendo scienza di ciò che è: e non c'è nulla prima o al di là di ciò che è, ma ogni atto del pensiero, dell'intelletto o della coscienza ha sempre come referente ultimo ed assoluto ciò che è, da cogliere non come pare o come sembra, ma com'è in sè. Questo è l'istinto realistico inevitabile dell'intelligenza e della coscienza nel momento stesso in cui pensano. Viceversa l'apparire sia soggettivo che oggettivo rimanda no ad un qualcosa di precedente e sussistente, il quale - come si è detto - giustifica l'esistenza dello stesso apparire, in quanto appunto è l'apparire di questo qualcosa.

226. L'errore di Kant non è stato quello di ammettere la "cosa in sè al di là" del fenomeno; il suo errore è stato quello di negare ogni possibilità al fenomeno di condurci alla conoscenza della cosa in sè, trasferendo al fenomeno l'oggettività della cosa in sè, sicchè si comprende il successivo rifiuto degli idealisti di ammettere la "cosa in sè" kantiana: era sufficiente il fenomeno. Con questa teoria Kant non è stato fedele a se stesso, giacchè, come ho riferito al n. 223, egli era pur consapevole dell'ovvio principio secondo cui l'apparire di qualcosa manifesta questa stessa cosa che appare: è solo una sembianza finta o ingannevole che può nascondere la realtà; ma il fenomeno inteso come suo manifestarsi non può che darci la realtà com'è. Purtroppo, però, come s'è detto, Kant non è stato fedele a questo suo stesso principio: da qui l'inaccettabilità del suo dualismo di "fenomeno" e "cosa in sè".

227. Vi possono essere dei fenomeni che nascondono irrimediabilmente la cosa in sè: ciò avviene di frequente nelle scienze naturali ed a volte anche nelle scienze umane: entro questi limiti la teoria kantiana del fenomeno è giusta; altre volte invece il fenomeno ci conduce al di là di se stesso, verso quell'essenza o quella realtà che a tutta prima esso nasconde, pur denunciando in qualche modo: altrimenti non potrebbe farci da guida. E' pertanto un errore, come fanno certi fenomenologi, sostenere che "non c'è nulla al di là del fenomeno", perchè non può esistere il fenomeno di nulla; a meno che non intendiamo in partenza per "fenomeno" una data cosa o un dato ente sostanziale conchiuso in se stesso. E' evidente che allora in tal senso sarebbe assurdo chiedersi che cosa c'è "al di là del fenomeno". Ma allora è anche evidente che sotto il nome di "fenomenismo" ritorna surrettiziamente il realismo. O si riconosce il fenomeno per qual che è, e allora si ammette la cosa al di là di esso, e si è esplicitamente realisti; oppure si considera il fenomeno come fosse una "cosa", e si è costretti ad essere realisti proprio malgrado. Per amore o per forza l'intelligenza è realista: tanto vale che lo sia per amore.

228. Non è giusto neanche dire - come fa Husserl - che mentre la fenomenologia sarebbe un sapere "critico", ma metafisica sarebbe un sapere "ingenuo", dando quasi ad intendere che verità si trovi solo nel sapere "critico". Che il sapere critico sia legato alla riflessione, lo si può e lo si deve certamente ammettere; per questo, essendo la fenomenologia un sapere riflesso, concediamo senz'altro che essa

sia un sapere critico: ma perchè non potrebbe e non dovrebbe esserlo anche la metafisica? Per il suo realismo? Pare che sia proprio questo il motivo per il quale Husserl considera come "ingenuo" il sapere metafisico, mostrandone inoltre disprezzo.

229. Che possa esistere e che di fatto esista un realismo "ingenuo" non ci fa alcuna difficoltà; non condividiamo affatto, però, il disprezzo di Husserl per questo tipo di realismo, caratteristico dei fanciulli e delle persone semplici: infatti il realismo ingenuo è adesione semplice, spontanea ed immediata, senza riflessione o consapevolezza, della mente al dato reale esterno concepito nella sua verità: ora, dove la mente raggiunge il vero - ingenuamente o criticamente non interessa - è stoltezza mostrar disprezzo. Del resto, non vi sarebbe conoscenza critica senza quella ingenua, in quanto essa rappresenta quella presa diretta sul reale, sulla quale la riflessione critica ha precisamente il compito di ripiegarsi. Se poi per "ingenuità" dovessimo intendere "dabbenaggine", allora sarei d'accordo con Husserl nel mostrare disprezzo: ma egli allude al realismo, e il realismo come tale non è dabbenaggine, ma verità e saggezza.

230. Io punterei invece l'attenzione sulla tanto declamata conoscenza "critica" che verrebbe assicurata dalla fenomenologia husserliana: un'operazione critica intelligente non è un semplice atto riflessivo, se poi non so se ciò su cui rifletto corrisponde o non corrisponde alla realtà: e come faccio a saperlo? Mettendomi in contatto - proprio mediante il disprezzato realismo ingenuo - col reale esterno. Col suo disprezzo per il realismo Husserl non s'accorge quindi di darsi - come si suol dire - "la zappa sui piedi", dato che, come ho detto, è proprio il realismo che sta alla base del vero atteggiamento critico, mentre il rischio della dabbenaggine e dell'illusione è proprio di chi si fida - come una certa fenomenologia - dei soli propri dati di coscienza senza controllare se ad essi corrisponde qualcosa nella realtà esterna: ma se questa - come fa Husserl - viene "messa tra parentesi", come facciamo a fare il controllo? O ci crediamo così intelligenti da pretendere di far scaturire tutte le nostre conoscenze dalla nostra sola "coscienza", come Giove fece uscire Minerva dal suo cervello?

5. Metafisica ed ermeneutica

231. Un altro grande tentativo di recupero della metafisica, nel nostro secolo, è stato fatto, come è noto, da Heidegger, anche se egli, nella maturità del suo pensiero, dopo aver scritto un' "Introduzione alla metafisica" (Ed. Mursia, Milano 1968), ha parlato di "superamento della metafisica"; ma ciò è avvenuto perchè egli ha equivocato sul termine, scambiando per "metafisica" autentica una certa metafisica essenzialista del passato, la quale, volta alla considerazione dello "ente", non ha tenuto conto della differenza dell'ente con l'essere e della trascendenza di questo su quello.

232. Così, fin dal tempo di "Essere e tempo" Heidegger ha sottolineato la necessità di una scienza che abbia come suo "oggetto reale" "l'essere dell'ente", scienza che egli però non chiama "metafisica", ma "ontologia", "fenomenologia", ed anche "ermeneutica" ("interpretazione"), assegnandole, per la precisione, il compito di mettere in luce "il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'Esserci" (cioè dell'esistenza umana in quanto "ente privilegiato ... al fine di portarsi di fronte al problema cardinale, cioè di fronte al problema del senso dell'essere in generale") (Ed. Longanesi & C., Milano 1976, p. 58).

232. La cosa che ha sorpreso gli storici della filosofia, ed in particolare i tomisti, è il fatto che Heidegger, col suo lodevole progetto di istituire una scienza che abbia per oggetto la famosa "differenza ontologica" tra l'ente e l'essere, non si sia ricollegato alla metafisica di S. Tommaso, il cui pregio e la cui originalità, fra tutte le altre metafisiche della storia del pensiero, sta precisamente nel porre il primato dell'essere sull'ente. Al contrario, nella severa condanna, operata da Heidegger, di tutta la storia della metafisica occidentale (quella indiana sembrerebbe esclusa), da lui considerata, a partire da Platone, come "storia dell'errore" e del sempre più accentuato "oblio dell'essere" (fino a giungere a Nietzsche), pare compreso anche Tommaso e il tomismo; e comunque Heidegger non ha mai ritenuto di doversi misurare seriamente con l'Aquinate su tale punto di estrema importanza.

233. Molti tomisti, dal canto loro (per es. il Padre Cornelio Fabro, in Tomismo e pensiero moderno, Lib. Editr. della Pontif. Univ. Later., Roma 1969), hanno tentato un confronto col pensiero heideggeriano, mettendo in rilievo il rigore e la profondità di pensiero coi quali nell'Aquinate si dà quella trascendenza dell'essere sull'ente che Heidegger au-

Congr. Tom.
Regina

spica come oggetto e tema fondamentale di una nuova ed autentica ontologia, che egli chiama anche col nome di "ermeneutica", in quanto ordinata ad indagare il "senso dell'essere" partendo dalla considerazione di quell'ente - l'uomo, l'Esserci (Dasein) - che per sua natura pone la domanda circa l'essere dell'ente. Per quale motivo dunque Heidegger non ha voluto riconoscere nell'Aquinate un predecessore e un maestro? Non è pensabile che egli lo ignori involontariamente; la sua ignoranza è certamente voluta, e pertanto - è triste doverlo dire - essa pare chiaramente designare disprezzo o disistima.

234. Tuttavia, come è stato già notato, l'opposizione di Heidegger a S. Tommaso si può chiaramente spiegare se mettiamo a confronto il modo tomista e quello heideggeriano di concepire la "differenza ontologica": mentre infatti Heidegger, nonostante il suo conclamato superamento dell'idealismo trascendentale, mantiene, da buon discepolo di Husserl, una concezione fenomenologica dell'essere - l'essere in quanto si manifesta all'uomo - , e quindi l'essere come "evento" (Ereignis), e quindi come "temporalità", come "storia" (cf il "divenire" hegeliano), Tommaso, sulla scia della tradizione aristotelica e cristiana, prende in considerazione l'essere in se stesso, l'"esse extra animam", indipendente dall'uomo: tanto indipendente che, nella sua assolutezza di "Ipsum Esse" ("Colui che È"), è tale per cui è l'uomo stesso che, nel suo essere, dipende da questo Essere. L'esse tomista ("esse ut actus") non è temporalità, ma - si potrebbe dire con linguaggio biblico - è la "pienezza del tempo", è l'essere del "ultimo giorno", essere escatologico o, per esprimerci col linguaggio metafisico scolastico, è, nella sua divina ed infinita pienezza, "atto puro", immobile, eterno ed immutabile, al di sopra del tempo, origine e fine di tutti i tempi e di tutto il divenire e la storia dell'essere.

235. In ogni modo Heidegger non ha voluto fondare soltanto un'"ontologia" (potremmo anche dire - anche se termine non gli piace, ma lo usiamo a suo onore - una metafisica) fenomenologica, ma anche un'"ontologia ermeneutica", un'interpretazione del "senso dell'essere". Quest'associazione della metafisica con l'ermeneutica è un elemento originale del pensiero heideggeriano; a nessuno, prima di lui, era venuto in mente di paragonare la conoscenza metafisica ad un lavoro di interpretazione, perchè prima di Heidegger l'attività interpretativa si limitava al senso ben preciso di essere la ricerca e la determinazione del senso o del significato di un messaggio (prevalentemente testi letterari ed opere d'arte)

mediante la decodificazione dei segni o del linguaggio coi quali quel messaggio è espresso.

236. Con Heidegger il valore dell'interpretare ha acquistato un senso così esteso, fino quasi a coincidere con l'attività stessa del conoscere; ciò indubbiamente può avere un significato, giacché in fondo sia l'interpretare che il conoscere comportano la percezione di un contenuto o significato intelligibile; senonché, però, l'inconveniente che si è verificato è stato quello della tendenza a identificare realtà (oggetto proprio della conoscenza) e linguaggio (oggetto proprio dell'interpretazione), con la conseguente tendenza a restringere l'interesse gnoseologico o a dar valore di verità o di scienza solamente a quelle forme di sapere che s'interessano, per interpretarle, delle produzioni del pensiero o dell'operare umano, fino a giungere, nelle posizioni estreme, a restringere l'interesse al solo linguaggio (quasi identificato con l'"essere"), a prescindere col naturale rapporto che il linguaggio ha non solo col pensiero ma anche con le cose.

237. Il metodo heideggeriano, invece, si è mostrato fecondo laddove si è mantenuto veramente il senso dell'essere e la subordinazione del linguaggio all'essere, cosicché si è giunti a recuperare quell'accorgimento che era già stato dei dottori medioevali, soprattutto della tradizione agostiniano-francescana, di considerare l'intelligibilità del reale e dell'essere come "messaggio" o "linguaggio" offerto all'intelligenza ed all'interpretazione elaborata dall'uomo. Si è così cominciato a parlare di un "linguaggio dell'essere" e del linguaggio come "luogo di rivelazione dell'essere". Vi sono state però anche qui delle esagerazioni, come per es. in Gadamer, per le quali si è finito col dare in esclusiva al linguaggio la funzione di rivelare l'essere e di parlarci dell'essere. Anche questa è una visuale piuttosto escludivista, che trascura le altre forme con le quali l'essere ci può "parlare", e secondo le quali quindi s'impone la necessità di interpretare il suo messaggio. Per queste varie tendenze recenti, nei loro aspetti positivi e negativi, cf G. Mura, Ermeneutica e verità: storia e problemi della filosofia dell'interpretazione, Ed. Città Nuova, Roma 1990.

238. L'accorgimento heideggeriano, preso con la dovuta discrezione, è certamente utile ed interessante, in quanto stimola l'intelligenza metafisica a lasciarsi "interpellare" dall'essere, a prender migliore coscienza della naturale proporzione che esiste fra la nostra intelligenza e l'intelligibilità dell'essere, a metter maggiormente in atto la natu

rale propensione della nostra intelligenza ad indagare il mistero ed il significato dell'essere, a mettersi "in ascolto" umilmente e fedelmente di quanto l'essere vorrà "rivelare", o "manifestare". La volontà di impostare la ricerca metafisica suppone l'alto accorgimento che alla fin fine il metafisico non si accosta all'essere semplicemente con l'atteggiamento dello scienziato o del naturalista che studiano le rocce o gli animali, ma anche e soprattutto con la disposizione d'animo di saper rintracciare nell'essere il mistero dello spirito, che dico, il mistero di una persona che parla alla nostra persona, e quindi il mistero della nostra stessa persona, del nostro stesso spirito, come via privilegiata per penetrare il mistero dell'essere nei suoi gradi più elevati, senza ovviamente dimenticare quelli più modesti e più umili della materialità; (che del resto concorre alla costituzione della nostra stessa persona). Lo spirito ci ricorda l'essere nella sua trascendenza, nella sua realtà di coscienza, nella sua libertà, nella sua immortalità, nella sua sussistenza; la materia ci ricorda l'essere nel suo divenire, nella sua caducità, nella sua mortalità: la metafisica, col suo concetto analogico dell'essere, deve saper intelligentemente riconoscere questo duplice ordine di realtà, che trova nell'essere umano un'unità sostanziale, per cui è supremo e vitale interesse del metafisico, come uomo, saper distinguere, in questo campo, ed unire.

239. Il rapporto tra metafisica ed ermeneutica fa balzare in primo piano sia il valore metafisico dell'interpretare, sia l'oggetto dell'interpretazione ossia il significato (mediante la conoscenza del segno).

240. Per quanto riguarda il valore, in generale, dell'interpretazione, essa deve saper cogliere tre cose: 1) il significato dei segni, delle parole o del linguaggio, che rappresentano il pensiero dell'essere personale che ci parla; 2) il significato del pensiero stesso, nei suoi contenuti, in quanto rappresentazioni della realtà che il pensiero ha il compito di significare e di immanentizzare nello spirito; 3) il significato della realtà stessa extramentale, il "senso dell'essere", che è il significato ultimo, al quale tende e al quale serve sia la parola che il pensiero. Inteso in questo modo, l'interpretare ha chiaramente un'alta funzionalità metafisica.

241. A differenza dell'attività semplicemente conoscitiva, che può partire dalla totale ignoranza dell'oggetto ("tabula rasa"), è evidente - come ha sottolineato vigorosamente

precomprensione
te Gadamer - che l'interpretazione suppone una "precomprensione" (Vorverständnis), in quanto l'oggetto dell'interpretazione è un qualcosa che può essere compreso o "decodificato" mediante l'uso di un certo linguaggio o un certo sistema di segni, il cui significato dev'essere pre-conosciuto, per poter comprendere ciò che il messaggio dice in quel linguaggio o applicando quel sistema di segni. In secondo luogo l'interprete deve già avere una conoscenza preliminare, seppur vaga, di ciò che deve interpretare; diversamente, non conoscendo l'oggetto, non avrebbe neppure motivo di avviare il lavoro interpretativo. In terzo luogo, il conoscere di tipo interpretativo suppone normalmente un soggetto adulto, perchè si tratta di una forma superiore di conoscenza, nella quale si dà per scontata la conoscenza dei segni, che costituisce invece la forma elementare del conoscere. Ciò comporta allora, di norma, il possesso di altre conoscenze, il cui complesso forma il cosiddetto "orizzonte di comprensione", che determina particolari criteri, punti di vista, preferenze, interessi, orientamenti e competenze che incidono essenzialmente sul modo di interpretare e sul risultato dell'interpretazione, non nel senso di falsificarlo (anche se la cosa è sempre possibile), ma nel senso di caratterizzarlo sempre in una ben determinata maniera.

242. In quanto legato ad una precomprensione, l'interprete non può essere totalmente assimilato al sapere metafisico, il quale, come osserva giustamente Husserl, essendo la forma più radicale e primaria del sapere, non deve presupporre nulla, deve caratterizzarsi per l' "assenza di presupposti" (Voraussetzungslosigkeit), dato che prima dell'essere, che è l'oggetto della metafisica, non c'è altro che il nulla. Ciò tuttavia non vuol dire che tale assenza di presupposti vada intesa, idealisticamente, come se l'essere dovesse essere "posto" dal pensiero, perchè invece, al contrario l'essere in sé è presupposto al nostro pensiero, e semmai è l'essere che fonda il pensiero. Ciò che non può essere presupposto, nel sapere metafisico, non è l'essere, ma un sapere precedente, appunto una "precomprensione", giacchè ogni conoscenza determinata proviene dall'essere, che è l'oggetto primo del pensiero e dello stesso sapere metafisico.

243. L'aspetto interpretativo della metafisica è strettamente connesso al suo aspetto scientifico e soprattutto sapientiale: infatti l'interpretare comporta un giudicare, un valutare, comporta un procedimento critico. Ora la virtù intellettuale della sapienza, come insegna S. Tommaso, è quella che più di ogni altra, insieme con la scienza, forma la matù

rità del giudizio ed il senso critico.

244. L'interpretazione, mediante la conoscenza della funzione significante del segno, giunge alla comprensione del significato, ossia di ciò che il segno significa, e quindi della realtà significata dal segno. In tal modo, la dimensione ermeneutica della metafisica mette in luce anche il valore ontologico del segno e del significato. Soprattutto emerge il valore del segno, sul quale poi si fonda il suo valore significativo o significante, ed il valore del significato.

245. Segno, in generale, è un qualcosa che rappresenta, manifesta o fa conoscere qualcos'altro, che è ciò che è "significato" dal segno. Il segno esprime o manifesta immediatamente un contenuto - il "significato" del segno - per mezzo del quale il segno fa conoscere la cosa che deve essere significata. Quando dunque si parla del "significato", occorre fare attenzione che esso può riferirsi a due cose: o il suddetto contenuto del segno, che è un qualche cosa che, nel segno, rimanda alla cosa significata; oppure può riferirsi, ma meno propriamente o direttamente, alla cosa stessa significata. Il significato del segno, ossia il suo contenuto significante, coglie il significato della cosa e, per mezzo di questo ed in questo, coglie la cosa stessa. Il segno è dunque un'entità relativa, la cui ragion d'essere sta nel far conoscere l'oggetto che significa. Un certo tipo di segno, come vedremo subito, in quanto frutto del pensiero e dello spirito, ha un valore trascendentale, e quindi metafisico, in quanto fa conoscere la verità trascendentale, manifesta la verità dell'essere.

246. Il segno può avere un rapporto più o meno stretto con la realtà significata; vi sono, inoltre, segni, i quali, oltre a significare, sono anche significati. Quanto più, inoltre, è stretto il rapporto del segno col significato, quanto più, cioè, la funzionalità significante coinvolge l'essere del segno, tanto meno esso ha un essere proprio, diverso dalla realtà significata. Uno studio attento sul valore del segno, è quello di Maritain: Segno e simbolo, in Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione, Ed. Morcelliana, Brescia 1978, pp. 47-102. In tale studio sono riportati ampi brani del trattato di Giovanni di S. Tommaso sul medesimo argomento.

247. Il segno che svolge nella maniera più perfetta la sua funzione significante, è il concetto - quindi il pensiero -, tanto che tutto l'essere del concetto si risolve in

Vicario
funzionaria
Signif
mondo
realtà

C. J. nel es. { que di am. obici
trascend
me

tale funzionalità; e di ciò il segno è dato dal fatto che noi non abbiamo esperienza del concetto come tale, ossia come mezzo di conoscenza e segno dell'essere; ma abbiamo solo esperienza dell'essere stesso che il concetto rappresenta, tanto il concetto scompare e si eclissa davanti all'oggetto rappresentato; solo riflettendo sulla natura della conoscenza, in un momento successivo, noi giungiamo ad ammettere l'esistenza del concetto come rappresentazione della realtà, ed anche a questo punto non riusciamo ad avere un'esperienza del concetto per se stesso, ma solo del contenuto che esso ci trasmetta, e nell'ordinarsi al quale si esaurisce tutto il suo essere, detto "intenzionale". In tal modo il concetto è stato chiamato dagli scolastici "segno formale", per significare che esso non ha nulla di ontologicamente proprio, ma che tutto il suo essere sta nel significare, sta nel relazionarsi all'oggetto o alla realtà significati.

248. Altro segno della realtà, meno legato ad essa, è l'immagine. A differenza del concetto, l'immagine ha un suo essere proprio, che possiamo percepire coi sensi: consideriamo, per esempio, un ritratto o una fotografia: essi certo assomigliano al modello, lo fanno conoscere, lo manifestano; ma nello stesso tempo hanno una loro consistenza ontologica autonoma rispetto a ciò che rappresentano. Inoltre, a differenza del concetto, l'immagine non è sempre segno di qualcos'altro: il figlio, per es., è certo immagine del padre: ma non diciamo che sia "segno" del padre: non ha la funzione di rappresentare il padre, ma ha una sua personalità, che ha significato per conto proprio, anche indipendentemente dalla possibilità di far conoscere il padre.

249. Altro segno, ancor meno simile alla realtà che esso rappresenta è il segno linguistico, il linguaggio, in tutte le sue forme, non solo verbali o scritte. Il segno linguistico normalmente non ha alcuna somiglianza col significato che esso rappresenta: la sua funzionalità rappresentativa è meramente convenzionale; dal punto di vista ontologico, come l'immagine e più dell'immagine, ha una sua autonomia, per la quale (a differenza del concetto) viene conosciuto prima della realtà alla quale rimanda, e può esser conosciuto anche per se stesso, indipendentemente dalla realtà significata, che è immediatamente il concetto, che a sua volta è segno della cosa. Il segno linguistico, come l'immagine rappresentativa, svolge una funzione vicaria rispetto all'oggetto rappresentato. Anche il concetto svolge questo ruolo, ma lo svolge talmente bene, che, come si è detto, lascia vedere solo l'oggetto rappresenta

to, eclissandosi nell'atto stesso di svolgere la sua funzione. Nel caso invece dell'immagine e del segno linguistico, siamo in grado di distinguere con chiarezza la realtà del segno e quella dell'oggetto significato.

250. Per questa loro autonomia ontologica, l'immagine e il segno linguistico, come pure tutti gli altri tipi di segno che seguiranno, non son più detti "segni formali", ma "segni strumentali": abbiamo adesso il segno strumentale naturale, distinto dal precedente, che è artificiale. Segno naturale, come dice la parola, è il segno che si trova in natura: come, per es., diciamo che il fumo è segno del fuoco, o che la febbre è segno di malattia. Si tratta di fenomeni concomitanti ad altri, che normalmente si manifestano per primi, e che per questo rimandano la nostra attenzione all'altro fenomeno che accompagnano, che eventualmente può essere anche loro causa. Nel segno naturale la dissomiglianza col significato è normalmente ancora più accentuata che nel caso del segno artificiale, il quale, proprio perchè tale, può esser creato con una forma simile a quella dell'oggetto rappresentato, come per esempio nell'alfabeto ideografico cinese o degli antichi Egizi.

251. Il segno naturale non ha il compito di sostituire il significato, come per i segni precedenti; la relazione che lo lega all'oggetto significato è data solamente, come si è detto, dalle leggi di natura, e peraltro è possibile che le parti possano invertirsi, e cioè che il fuoco, visto per primo, possa diventare "segno" del fumo, o la malattia, avvertita a causa del dolore, possa diventare "segno" della febbre; senonchè però questa maniera di esprimersi è piuttosto illogica, per il fatto che noi consideriamo come "segno" qualcosa di meno importante della realtà significata: ora è evidente che il fuoco è più importante del fumo e che ciò che ci preoccupa non è tanto la febbre in se stessa, quanto il fatto di essere malati.

252. Anche l'effetto di una causa si può considerare come "segno" di quella causa, in quanto la fa conoscere. Questo tipo di segno in molti casi coincide col precedente, quando si tratta dell'operazione di una causa formale, cioè che dà forma o luogo ad un insieme di fenomeni, che, nel loro insieme, possono essere visti come un fatto unico, quindi informato da un'unica forma: il fumo, per esempio, insieme col fuoco, si può benissimo considerare come un unico fenomeno complessivo che possiamo chiamare, per es., "incendio". Abbiamo invece un nuovo genere di segni - quello che più propriamente

qui ho chiamato "effetto", allorchè questi è causato da una causa efficiente. Così, per es., possiamo dire che, se viene a mancare l'illuminazione elettrica, ciò è segno (per dire: effetto) di un guasto al sistema di illuminazione. Anche in questo caso il rapporto del segno con la realtà significata è dato dall'attuazione delle leggi fisiche, mentre il segno può essere qualcosa di totalmente diverso dalla cosa significata. Come per il tipo precedente di segno, anche questo non è vicario della cosa significata, ma ha una sua consistenza ontologica per conto proprio.

253. E lo stesso dicasi per l'ultimo dei segni che stiamo passando in rassegna: il simbolo. Questo non ha alcuna relazione naturale con la realtà significata, ma ha una propria completa autonomia naturale: se il simbolo possiede una funzione significante, ciò dipende semplicemente da una convenzione o da una decisione dell'arbitrio umano, normalmente la pubblica autorità: consideriamo per es. i simboli del codice stradale o i simboli dei gradi militari o quelli dei riti religiosi. A differenza dei segni linguistici, essi pure stabiliti ad placitum, i simboli non rappresentano dei concetti o dei pensieri, ma delle entità che possono essere reali, oppure anche semplicemente morali o ideali: per es. le norme del traffico, l'autorità militare, i misteri della religione. Il simbolo a volte può avere qualche somiglianza con la realtà simboleggiata: la colomba, per es., nella sua mitezza, come simbolo della pace; o il leone, con la sua forza, rappresenta bene il simbolo del coraggio. Così a volte i simboli si avvicinano o ai segni del linguaggio, essi pure a volte simili alle immagini, o alle stesse immagini. Per questo si può dire che in certe circostanze segni linguistici, immagini e simboli (ai quali possiamo aggiungere la metafora; su questa, cf P. Ricoeur, Ermenautica biblica, Ed. Morcelliana, Brescia 1978, c. II), vengano a costituire pressochè dei sinonimi.

254. Indubbiamente l'interesse metafisico concernente il segno si concentra soprattutto attorno al segno formale: il concetto, il pensiero, in quanto organo della verità, come proprietà trascendentale dell'ente. Indubbiamente anche il linguaggio animale fa uso di segni, ma il potere di cogliere la ragione del significare e del significato, il potere di riconoscere il significato come tale e di dar significato appartiene allo spirito, che sta a fondamento delle proprietà trascendentali relazionali dell'essere: per questo l'ermenautica, come scienza del segno e del suo potere di significazione, rende grandi servizi alla metafisica.

LEZIONE V - METAFISICA E RIVELAZIONE CRISTIANA

1. Lo scopo della metafisica

255. Abbiamo già avuto modo di mettere in relazione la metafisica con l'apporto della rivelazione biblico-cristiana, ma lo abbiamo fatto da un punto di vista semplicemente storico-culturale, cioè prendendo atto del fatto che i documenti della dottrina cristiana - in particolare la Sacra Scrittura - contengono alcune indicazioni particolarmente valide circa la natura sapienziale della metafisica e della filosofia in genere.

256. Ai nn. 27-31 abbiamo fatto una breve presentazione della concezione biblica della sapienza, notando come la Scrittura riconosca, accanto e al di sopra di una sapienza umana (come virtù) raggiungibile gradatamente mediante il ragionamento, lo sforzo e la disciplina, riconosca - dicevo - l'esistenza di una più alta ed anzi somma sapienza, che è dono di Dio fatto all'uomo umile e pio, dunque una sapienza divina talmente stimata ed esaltata, che, fin dall'Antico Testamento essa viene addirittura in qualche modo ipostatizzata o personificata come misteriosa emanazione divina, mentre nel Nuovo Testamento tale personificazione viene ulteriormente chiarita nella dottrina del Figlio o Verbo divino (Gesù Cristo), che è appunto questa "sapienza" o "pensiero" personificati di Dio inteso come Padre del Figlio o Mente che produce il Verbo; nonchè nella dottrina dello Spirito Santo, che è lo "Spirito della Verità" - quindi verità o sapienza sussistente-divina - che è dono agli uomini fatto dal Padre e dal Figlio (cf AA.VV., Crede in Spiritum Sanctum, Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia, Libreria Editrice Vaticana, 2 voll., 1983; S. Bulgakov, La Sagesse de Dieu, Ed. L'age de l'homme, Lausanne 1983; V. Soloviev, La Russia e la Chiesa universale: libro III, c. 7: La triplice incarnazione della Sapienza divina, Ed. "La casa di Matriona", Milano 1989).

257. Ai nn. 154-170 abbiamo parlato dell'apporto del cristianesimo alla filosofia, fermandoci in modo particolare sulla filosofia cristiana elaborata da S. Tommaso mediante l'utilizzazione del meglio del pensiero greco, cioè Platone ed Aristotele. Abbiamo pertanto sottolineato il valore universale e perenne della filosofia fondata dai due massimi geni della Grecia, e ciò contro una tendenza sempre esistita nella storia del cristianesimo, ed esasperatasi con la ribellione luterana, che vorrebbe negare la possibilità di una sapienza umana naturale e razionale come propedeutica, difesa ed ermeneutica del messaggio biblico, facendo scaturire la verità del discorso teologico esclusivamente dalla rivelazione divina e dalla fede religiosa private di qualunque "preambolo" razionale.

258. Abbiamo sostenuto pertanto che non è stato il pensiero ebraico-cristiano a fondare la filosofia, ma questo pensiero l'ha trovata

già costituita; e poichè anche il cristianesimo si presenta come una dottrina sul senso ultimo della realtà e dell'uomo, nonchè sull'esistenza, la natura e gli attributi di Dio, che erano già oggetto e scopo della ricerca filosofica e metafisica, soprattutto come teologia naturale, si comprende bene come il cristianesimo, in modo speciale attraverso Tommaso e la sua scuola fino ai nostri giorni, abbia fatto suo il meglio della filosofia greca, aggiungendo ad essa delle nozioni particolarmente ardue e profonde, per sè raggiungibili dalla ragione naturale, ma che di fatto, prima e al di fuori del cristianesimo, non erano state ancora formulate: come per es. quella del Dio unico, trascendente, essere sussistente (cf Es 3,14), quella della creazione del mondo all'inizio del tempo, quella di un'eterna beatitudine dopo la morte, quella della risurrezione della carne e quella dell'esistenza dei puri spiriti (gli angeli).

259. Abbiamo inoltre notato come oggi si impone la necessità di edificare una nuova sintesi filosofica, nella quale l'apporto del cristianesimo, nella sua caratteristica universalità e perennità, nella sua "cattolicità" ed "ecumenicità", possa animare la molteplicità delle culture e delle filosofie, ed incarnarsi o - come si dice oggi - "inculturarsi" in esse, mentre appare sempre più necessaria, in questa grandiosa opera di integrazione internazionale che si sta costruendo, la collaborazione, oltre che della tradizione greca platonico-aristotelica, anche delle altre grandi tradizioni sapienziali, soprattutto orientali, come quella indiana, buddista, tibetana e cinese.

260. In questa lezione intendiamo invece prendere in considerazione la linea di tendenza fondamentale e costitutiva della metafisica, la forza intima e segreta che tutta la anima e la spinge verso la realizzazione del suo scopo supremo, secondo la stessa aspirazione aristotelica dell'invenzione della "choristé usia", ossia della sostanza "separata" o, come si dice in linguaggio cristiano, della sostanza "spirituale": è questo lo slancio di fondo che è stato ripreso dalla metafisica e dalla teologia cristiane, le quali hanno superato l'impasse delle "55 o 56 sostanze separate" di Aristotele, motrici degli astri, e approfondendo fino al punto massimo la riflessione e l'indagine circa la "sostanza separata", hanno scoperta che questa - giusta l'insegnamento biblico secondo cui "Dio è Spirito" - non è altro che Dio stesso, causa prima e fine ultimo, creatore, motore e governatore dell'universo, "Pensiero del Pensiero", purissimo spirito perchè al vertice dell'essere, ed al vertice dell'essere o'è appunto lo spirito, la persona puramente spirituale, che agisce solo come coscienza e libertà.

261. La metafisica sfocia dunque per sua intima necessità nella teologia, tanto che è difficile distinguere questa da quella: Aristotele non lo fa e Tommaso lo fa solo inizialmente - ma neppure di proposito - bensì solo in quanto, all'inizio della Somma Teologica, gli

si impone la trattazione della dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi; ma questa trattazione, nell'intento esplicito dell'Aquinate, intende inquadrarsi solamente nel contesto della trattazione teologico-rivelata. Neppure Tommaso ha pensato di costituire a parte, distinto dalla metafisica, il trattato di quella che solo a cominciare dal '600, sarà chiamata dai tomisti la "teologia naturale".

262. Qual è dunque lo scopo della metafisica, secondo i chiarimenti e le distinzioni che si son fatti nell'età moderna? Non è più certo quello di concludere con la teologia naturale, la quale, come si è detto, è ormai da alcuni secoli un trattato a parte; è quello, tuttavia, di preparare immediatamente il trattato della teologia naturale; mentre fine intrinseco dell'indagine metafisica è e resta il suo stesso oggetto iniziale, che la giustifica come tale, ovvero sia la "comprensione del senso dell'essere", per usare un'espressione heideggeriana. La metafisica parte dalla considerazione degli enti empirici esteriori (non dal cogito!), ed elevandosi gradatamente mediante una considerazione sempre più approfondita della "ratio essendi", si eleva all'ordine dello spirito (passando attraverso la considerazione dello spirito umano: qui si che il cogito ha il suo posto, come ha fatto S. Agostino e fa lo stesso Aristotele), e salendo ancora più su, giunge in fine alla considerazione dello Spirito Assoluto, dell'"ipsum Esse", atto puro di essere, Dio.

263. Indubbiamente la metafisica dà fondamento alla morale - in ciò Cartesio ha visto giusto -; essa certo dà anche fondamento alla certezza ed alla verità del sapere ("critica della conoscenza"); qui Cartesio ha visto giusto in quanto ha fatto ricorso alla metafisica; ma ha sbagliato sia perchè ha confuso il problema critico con quello del "primum cognitum", sia perchè ha impostato la metafisica non sulla percezione ma sulla riflessione, mettendo prima quel che deve venire dopo. Ma Cartesio ha sbagliato anche dimenticando che lo scopo ultimo della metafisica non è di ordine tecnico-pratico ("diventare - come egli preconizza - possessori e signori della natura"), ma è di ordine puramente speculativo: la conoscenza di Dio. L'agire umano non è fine a se stesso, ma è ordinato alla divina contemplazione. E per questo la metafisica ha una particolare relazione col fine ultimo e quindi con la beatitudine dell'uomo.

264. Cartesio, su questo punto, nonostante i sedici secoli di cristianesimo, e nonostante il fatto che fosse credente egli stesso, si è di fatto dimostrato più pagano del pagano Aristotele, che pur aveva capito, insieme con gli altri grandi saggi dell'umanità pagana, come per esempio quelli indiani, che il fine ultimo e la beatitudine dell'uomo sta nell'unione con Dio e nella contemplazione di Dio. E' stata quindi una pericolosissima illusione quella dei seicento francese - come per es. nel caso di un Malebranche e addirittura di

un Bossuet! - di credere la filosofia cartesiana più "cristiana" di quella che si poteva ottenere dall'utilizzazione di Aristotele (come aveva fatto Tommaso). Le opere di Cartesio non tardarono, in tanto, ad essere messe all'Indice; e tuttavia l'illusione continuò anche in campo cattolico, e non tardò a trasferirsi in terra protestante, dove l'errore non avrebbe tardato molto a manifestarsi in tutta la sua evidenza e virulenza. Eppure ancor oggi tanti insistono a voler ancora partire da Cartesio. Vogliam pensare che ciò dipenda solo dal fatto che non hanno approfondito a sufficienza la storia della filosofia e della stessa società, nella quale il cartesianismo portato alle estreme e logiche conseguenze, ha portato e porta i suoi frutti amari.

265. La metafisica, dunque, ha un intento meramente conoscitivo. La famosa frase con la quale Aristotele apre la sua metafisica va presa con estrema serietà: "tutti gli uomini desiderano naturalmente sapere": tale osservazione dello Stagirita non va intesa come se si trattasse di una mera constatazione empirica messa lì a mo' di introduzione, ma senza reale rapporto con la sostanza di quanto Aristotele si accinge a dirci con la sua metafisica. E' vero invece tutto l'opposto: in quella breve frase, apparentemente banale e scontata, relativa ad un'anodina curiosità, è contenuta in realtà una affermazione concernente il senso ultimo della vita umana e la ragione stessa, quindi, della nostra beatitudine; è contenuta, pertanto, tutta la ragion d'essere dell'ardua ricerca che Aristotele si accinge a compiere e di tutta l'esposizione del suo pensiero che egli si accinge ad offrirci: perchè mai egli infatti ha scritto la metafisica, se non per giustificare quella frase? Nella metafisica infatti appare chiaro (e nel contempo si suppone) che il desiderio di sapere sia il desiderio fondamentale dell'uomo e quello dal quale dipende la sua felicità. Ciò del resto è ripreso con chiarezza nei libri VI e IX dell'Etica a Nicomaco, dove appunto egli tratta di ciò in cui consiste la felicità dell'uomo.

266. Le ragioni che più volte si sono addotte e ancor oggi si adducono per considerare la metafisica cartesiana come più consona al cristianesimo che non quella aristotelica, si riducono sostanzialmente a due: 1) la metafisica aristotelica sarebbe di orientamento più "cosmologista", "oggettivista" e "cosalista", mentre quella cartesiana sarebbe più "personalista"; 2) l'ideale morale aristotelico darebbe eccessiva importanza ad una speculazione astratta, mentre il cartesianismo è sinceramente ed efficacemente preoccupato per la rettitudine dell'agire umano e le prospettive concrete della crescita umana.

267. Per quanto riguarda la prima accusa ad Aristotele, è falso che egli dia più importanza alla natura, alle "cose", che alla persona. E' vero invece che il metodo aristotelico è realista; il che

può dar tutta prima l'impressione di un certo materialismo; in realtà il realismo è la maniera per assicurare alla persona umana la sua vera dignità e trascendenza, senza i voli pindarici dello spiritualismo dualista cartesiano, voli dai quali facilmente si può precipitare a terra con grosse contusioni dell'anima e del corpo, secondo la saggia osservazione di Pascal: "chi vuol fare l'angelo, finisce col fare la bestia".

268. Per quanto riguarda la seconda accusa, è vero che la morale aristotelica ha una tendenza elitistica e classista (i "liberi" e gli "schiavi"), che non si nota nel cristiano Cartesio; è vero anche che la speculazione aristotelica soffre di una certa astrattezza (a differenza della contemplazione platonica legata all'eros) e di un certo sganciamento dall'interesse sociale-solidaristico (in ciò simile alla spiritualità indiana). Ma sarebbe fare ingiustizia ad Aristotele non riconoscergli la chiara consapevolezza della dignità dell'intelletto come "forma" dell'uomo, e quindi della conoscenza di Dio come principio della felicità umana.

269. L'apporto del cristianesimo alla metafisica aristotelica, come appare ben chiaro dalla teologia tomista, non sta dunque nel negare l'orientamento speculativo dell'esistenza umana, ma anzi nel rafforzarlo e perfezionarlo, sostenendo il lavoro dell'intelletto con quello della volontà e dell'affetto, proprio perchè la conoscenza della causa prima vien vista come somme bene dell'intelletto, e quindi dell'uomo, in quanto l'intelletto è la più nobile potenza dell'uomo e quella che ne specifica la dignità di essere razionale.

270. Ma l'apporto del cristianesimo sarà anche quello di chiarire immensamente (pur lasciandola intatta nel suo infinito mistero) la natura della "causa prima" e del "motore immobile" di Aristotele, evidenziandone la personalità, e quindi il pensiero e la volontà, in particolare una volontà di misericordia e di autocomunicazione all'uomo, creato a sua immagine, ma peccatore, e al quale tuttavia questa "causa prima" si dona con infinito amore offrendogli il perdono e la proposta di attuare il suo desiderio di conoscenza teologica ad un livello e ad una perfezione assolutamente insospettabile in base alle prospettive della semplice ragione e della metafisica.

271. Il Dio di Aristotele si lascia certo cercare dall'uomo; gli propone un ideale di felicità che l'uomo può comprendere con la sua ragione (appunto con la metafisica), e della quale può in qualche modo partecipare; da parte sua, questo Dio indubbiamente s'interessa dell'uomo e dell'universo, appunto in quanto causa prima e motore immobile. Ma il Dio di Aristotele non è propriamente un Dio che "ami" l'uomo, che voglia entrare con lui in una relazione interpersonale di amicizia e di dialogo. Aristotele, che ha un concetto piuttosto basso dell'amore (l'amore come passione) giudica sconveniente che

Dio possa abbassarsi ad "amare" l'uomo; e dal suo punto di vista ha ragione.

272. L'etica di Aristotele non ignora del tutto la possibilità che l'agire umano sia ispirato e guidato da un dio (eredità platonica); ma ad Aristotele non viene in mente la possibilità che Dio stesso voglia rivelarsi all'uomo, voglia parlargli per insegnargli il modo di raggiungere una più elevata conoscenza di Dio, una conoscenza della prima causa non semplicemente attraverso gli effetti cosmici, ma nella sua propria essenza.

273. Aristotele ha chiara coscienza che il nostro intelletto è naturalmente portato ad indagare l'essenza della causa, e che solo quando conosce tale essenza raggiunge il suo fine ed è felice; e poiché Aristotele ha coscienza del fatto che l'esistenza dell'uomo - quanto meno nella sua parte migliore: l'intelletto - dipende dalla causa prima, è cosciente anche del fatto che il poter conoscere l'essenza di questa causa darebbe non solo all'intelletto, ma all'uomo intero, o quanto meno alla sua parte migliore, una perfetta felicità. Ma Aristotele è anche consapevole della fragilità della natura umana; per questo egli pare aver coscienza anche del fatto che l'uomo, nelle condizioni della vita presente, non è in grado con le sue sole forze di raggiungere quella beata conoscenza di Dio, che viene messa in luce dalla metafisica.

274. La proporzione tra la potenza e l'atto, principio cardine della metafisica aristotelica, purtroppo non funziona proprio là dove maggiormente sarebbe desiderabile ed auspicabile: nella conoscenza di Dio: l'intelletto umano, nelle condizioni della vita presente, è incapace di attuarsi tanto quanto corrisponderebbe alla sua potenzialità: quella, cioè, di conoscere l'essenza della causa prima.

2. Il superamento della metafisica

275. La rivelazione cristiana getta una particolare luce anche sull'esistenza umana, e più specificamente sia sulla dignità e sui limiti della natura umana in se stessa, sia sulla sua fattuale condizione di fragilità propria della vita presente. Forte di queste conoscenze, S. Tommaso riprende il problema della metafisica, della conoscenza di Dio e della felicità là dove lo aveva lasciato Aristotele, e chiarisce il discorso.

276. In tal modo Tommaso vede con maggior chiarezza qual è lo scopo della metafisica: la conoscenza dell'essenza della causa prima in quanto Dio creatore, provvidente ed amore infinito. Egli vede anche con maggior chiarezza la condizione dell'uomo peccatore, disubbidiente e ribelle ad un Dio d'amore. La rivelazione cristiana gli parla anche dell'offerta all'uomo, per mezzo di Cristo, delle grazie divine

che lo purifica, lo riconcilia con Dio e gli consente di poter realizzare lo scopo della metafisica: quella felicità naturale che consiste nella conoscenza dell'essenza della causa prima, anche se ciò non nella vita presente, ma in una vita futura dopo la morte.

277. Ma c'è ben altro: la rivelazione cristiana insegna a Tommaso che l'uomo è chiamato ad una conoscenza di Dio infinitamente superiore a quella promessa dalla metafisica e dalla felicità naturale o "filosofica", come la chiama Tommaso: in Cristo Dio intende rivelarsi non solo come creatore, re e signore dell'universo, ma anche ed ancor più nell'intima essenza di "Colui Che È": cioè come Padre, Figlio e Spirito Santo: una conoscenza per ottenere la quale occorre una grazia ancora maggiore di quella necessaria per guarire la naturale ed assicurare la felicità naturale, giacchè in tal caso l'intelletto non deve essere solo purificato, ma anche sopraelevato, "proporzionato", in qualche modo, all'oggetto trinitario, dev'essere in qualche modo esso stesso divinizzato.

278. Alla luce di questi dati - le conclusioni di Aristotele e soprattutto i dati della rivelazione - Tommaso giunge così a vedere che la felicità ultima assoluta dell'uomo, stabilita dalla rivelazione nella beata visione celeste della SS. Trinità, presuppone e contiene in sé, un po' come il fiore contiene in sé il boccio, un'altra forma di felicità, per la verità assai minore, eppure anch'essa "ultima", ma in un ordine inferiore: quello della semplice natura umana, presa in considerazione dalla metafisica - la sola felicità che Aristotele, che disponeva del solo lume naturale e non di quello della fede cristiana, poteva immaginare e desiderare e, con Aristotele e al suo seguito, può immaginare e desiderare qualunque saggio che disponga soltanto del lume della ragione naturale.

279. Tommaso si è dunque accorto che, alla luce della rivelazione e della vita cristiana, il desiderio di vedere Dio è duplice: ce n'è uno, naturale, concepito ed orientato dalla metafisica (e della teologia naturale), che ha per oggetto l'attuazione della potenzialità naturale dell'intelletto: conoscere l'essenza della causa prima nella sua realtà di principio dell'universo; e ce n'è un altro, soprannaturale, alimentato dalla fede nel mistero trinitario, che ha per oggetto appunto la visione del Dio-Trinità. A tal riguardo, cf la bella tesi di licenza di Don Romano Baisi, Trascendenza del fine ultimo e desiderio naturale di vedere Dio in San Tommaso d'Aquino, STAB, Bologna 1992, n.105.

280. Il fatto storico della divina rivelazione ha poi portato i teologi - e Tommaso ha dato un contributo anche in tal senso - a scoprire un'altra meraviglia dell'essere umano: il fatto, cioè che, sebbene l'uomo trovi già la sua felicità naturale nella contemplazione filosofica, metafisica e sapienziale (sapienza come virtù), tuttavia

egli resta nel contempo aperto e disponibile ad accogliere, e quindi a desiderare una felicità ancora maggiore, soprannaturale e divina, che viene appunto prospettata e garantita dalla rivelazione cristiana come visione del mistero trinitario.

281. Questa disponibilità o attitudine dello spirito umano ad essere elevato all'ordine soprannaturale non va assolutamente intesa come un'esigenza, un bisogno o un diritto naturali (come hanno fatto i modernisti): non si tratta affatto, cioè, di un desiderio "naturale" dell'ordine soprannaturale, perchè questa è un'assurdità, che va contro il principio della proporzione tra la potenza e l'atto: ciò che si attua è ciò che la potenza è capace di attuare; e pertanto l'ordine soprannaturale può essere desiderato solo da un desiderio a sua volta soprannaturale; mentre il desiderio naturale non può che riguardare una felicità naturale. Se il desiderio naturale, come abbiamo accennato prima, si trova sproporzionato nei confronti della felicità naturale, ciò è dovuto solo ad un fattore sostanzialmente contingente - la debolezza delle forze naturali - che viene tolto dalla grazia divina "medicinale", che consente appunto alle potenze della natura (e quindi alla metafisica) di raggiungere la loro naturale attuazione.

282. Certamente l'ordine soprannaturale va visto in armonia con quello naturale, se non altro perchè provengono entrambi dallo stesso amore di Dio per l'uomo; ma bisogna guardarsi bene dal concepire il soprannaturale come una specie di non so quale "piena realizzazione" dell'uomo: la pienezza dell'umanità è data dalla felicità naturale; quella soprannaturale va ben oltre, perchè non è la felicità di puri uomini, ma, come si esprime il cristianesimo, dei "figli di Dio", "mossi dallo Spirito Santo", "partecipi della natura divina". Il divino va ben oltre l'umano: l'intendere la vita cristiana come piena realizzazione dell'uomo, comporta il grave rischio di confondere l'umano col divino, e quindi di cadere o nel panteismo o nell'ateismo.

283. E' questo il rischio di certe teologie contemporanee neo-moderniste, neoidealiste o trascendentaliste, che amano eventualmente qualificarsi come "personaliste" o "esistenzialiste" o "fenomenologiche", ma che meglio potrebbero essere qualificate come "integrative", in quanto intendono la grazia divina non come vera elevazione e superamento dell'umano, ma come sua "integrazione", completamento e perfezionamento. E' vero che i Padri sembrano a volte esprimersi in questo modo; ma si tratta di imperfezioni di linguaggio dovute all'influsso del platonismo, che sappiamo quanto fosse stimato da loro; ma la Scolastica successiva - ed in particolare S. Tommaso - ci sono stati donati dalla Provvidenza appunto per correggere o precisare certe espressioni equivocate dei Padri; e sarebbe un dannoso arcaismo

ostinarsi a conservare le loro espressioni, quando certamente, se essi conoscessero le espressioni più precise della Scolastica, sarebbero loro i primi ad adottarle.

264. Un esempio rilevante di questa tendenza integrata è dato da Karl Rahner, che ha dedicato gran parte della sua produzione teologica al tema del rapporto tra naturale e soprannaturale, purtroppo però con risultati ingannevoli, perchè alla precisione e chiarezza del linguaggio tomista, ha preferito l'indeterminatezza e l'equivocità del linguaggio idealista-esistenzialista. Interessante, di Rahner, tuttavia, è la sua concezione dell'uomo come "essere aperto ad una possibile rivelazione divina", che costituisce appunto il tema centrale di una delle sue prime opere: "Uditori della parola", Ed. Borla, Roma 1977. L'uomo, dice Rahner, è portato per natura a mettersi in ascolto del silenzio di Dio, caso mai da questo silenzio venisse una Parola; l'uomo è quell'essere che sta spontaneamente in ascolto di quanto può esser a lui comunicato dal Mistero di Dio.

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