CAVALCOLI

STORIA DEL PROBLEMA CRITICO

la lucerna del corpo è l'occhio;
se dunque il tuo occhio è chiaro,
tutto il tuo corpo sarà nella luce.
Mt 6, 22

Io sono venuto in questo mondo per
giudicare: perché coloro che non
vedono vedano e quelli che vedono
diventino ciechi. Gv 9, 39

Bologna 1980

A.A. 1979-80

essere-pensiero in Tom. e Heidegger 72-73

STORIA DEL PROBLEMA CRITICO

INTRODUZIONE

Problema critico

1. Per "problema critico" intendo "problema della critica della conoscenza". E per "critica della conoscenza" intendo: il giudizio scientifico del conoscere da parte di se stesso; la riflessione scientifica e rigorosa del conoscere su se stesso, al fine di meglio vederne e stabilirne la verità ed evitare l'errore. E' conoscenza riflessa sull'atto conoscitivo in quanto vero e verace, e sul criterio oggettivo di tale verità. Per questo, la critica può essere chiamata anche "criteriologia", cioè conoscenza scientifica del criterio della verità del conoscere.

2. La critica, evidenziando il criterio oggettivo della verità del conoscere, fonda scientificamente l'oggettività della conoscenza, cioè l'adeguatezza del conoscere al suo oggetto; il che è come dire: la verità del conoscere o il vero conoscere o la conoscenza della verità.

La perfezione o verità del conoscere dipende infatti dal suo oggetto, il quale, in quanto conosciuto, attua la potenza stessa conoscitiva portandola appunto alla verità e autenticità del suo essere e del suo fine.

Verità del conoscere

3. Dalla conoscenza della verità dipende la verità del conoscere, la vera conoscenza, cioè il conoscere attuato dal suo oggetto formale, che è l'essenza stessa della cosa come forma dell'intelletto e termine dell'atto conoscitivo: essenza presente all'interno dell'intelletto evidentemente non nelle sue condizioni esistenziali, proprie della realtà esterna, ma secondo un'esistenza detta "intenzionale", elucidata dalla gnoseologia.

Per "conoscenza della verità" si può intendere o la conoscenza della verità come oggetto, cioè della verità dell'ente (verità oggettiva dell'ente); o la stessa riflessione critica del conoscere su se stesso in quanto vero e adeguato all'oggetto (verità oggettiva del giudizio).

Scopi della critica

4. La critica, quindi, studia innanzitutto la verità del conoscere o -potremmo dire in generale- il problema della verità. In secondo luogo, indaga sulla causa o criterio della verità e quindi sul come raggiungere, mantenere e perfezionare la verità del conoscere, preservandolo o correggendolo dall'errore e dall'illusione, che sono la corruzione del vero conoscere, per sua natura bisognoso di verità e portato alla verità. In terzo luogo, la critica studia gli effetti soggettivi e interiori del vero conoscere o della conoscenza della verità, che si riassumono nello stato di certezza, come effetto dell'evidenza del vero oggettivo.

Critica e Psicologia

5. Occorre distinguere la critica dalla teoria o dottrina della conoscenza, altrimenti chiamata "epistemologia" o "gnoseologia"(anche se questi termini possono designare anche la critica). La critica infatti dipende direttamente dalla metafisica, mentre la gnoseologia rientra nella psicologia.

Infatti la critica studia la verità dell'intelletto umano il quale, in quanto vero, conviene intenzionalmente con l'ente reale, e tendenzialmente, in un indefinito progresso, con ogni

ente. Essa studia la presenza oggettiva dell'ente nell'intelletto in quanto principio e criterio della verità e della certezza del conoscere. Studia l'intelletto in quanto vero, perfezionato e attuato coscientemente dalla verità del suo conoscere in atto. L'intelletto in atto, infatti, è l'ente stesso in atto in quanto intenzionalmente presente nell'evidenza della sua verità. L'intelletto in atto, poi, è l'ente in quanto spirito intelligente.

int. in atto

Ora, poichè la metafisica studia l'ente come tale, è chiaro che la critica deriva direttamente dalla metafisica, soprattutto per quanto riguarda il criterio della verità, che è appunto l'evidenza della verità ontologica intenzionalmente presente all'intelletto conoscente.

La critica riflette sulle conseguenze e sul valore di questa presenza: l'ente divenuto pensiero, dato di coscienza, ma che essa non considera tuttavia nelle condizioni del pensiero (questo lo fà la logica), ma bensì in quanto oggettivo, fonte di perfezione e di gioia per l'intelletto, principio della sua verità e della sua certezza.

la Gnoseologia int. in pot.

6. Viceversa, la gnoseologia studia l'intelletto come facoltà o potenza dell'anima, la sua natura, la sua attività e i suoi prodotti, e questi ultimi (concetti e giudizi) non nella loro esistenza logica, ma in quella entitativa, come affezioni reali dell'intelletto. Lascia poi alla critica lo studio della funzionalità di questi prodotti al fine della verità da raggiungere. La logica cura anch'essa questa funzionalità, ma non li considera come affezioni dell'intelletto, bensì come enti di ragione, cioè astrazioni.

La gnoseologia, inoltre, studia i condizionamenti sensibili dell'intelletto, e quindi l'origine delle idee, i limiti umani dell'intelletto, nonchè l'aspetto psicologico della sua attività nei concetti, nei giudizi, nei ragionamenti e nelle loro espressioni linguistiche.

Critica e Logica

7. Occorre ancora distinguere la riflessione critica dalla riflessione logica, cioè la critica dalla logica. La prima infatti studia l'intelletto pensante nella sua realtà entitativa in quanto perfezionato dalla sua adeguatezza al vero. La seconda invece studia il pensiero in quanto pensiero, il cosiddetto ente di ragione: il pensato esistente nelle sue condizioni proprie di pensato e quindi incapace, in tali condizioni, di esistere nella realtà extramentale o metalogica (pensiamo a categorie logiche come quelle di "genere","specie", "differenza",ecc.)

La critica fonda la verità del pensiero inteso come intelletto in atto, intelletto pensante; la logica conduce alla verità del pensiero, in quanto ordina i suoi prodotti come mezzi al fine di fargli raggiungere convenientemente la verità.

Metodo critico e metodo dogmatico o fenomenologico (δοκεῖν, apparire) assiomatico

8. La critica della conoscenza usa il metodo critico, ma non lo contrappone a quello dogmatico, inteso almeno in un certo senso, cioè nel senso fenomenologico.

Se infatti "metodo critico" vuol dire, secondo l'etimologia stessa, metodo del giudicare; e se metodo dogmatico (nella sua possibile accezione positiva) è quello che ammette la legittimità di giudizi primi indimostrabili perchè di per sè evidenti, base e criterio della stessa critica, è evidente che

un certo dogmatismo, limitato ai principi, è assolutamente necessario proprio come criterio e base della stessa attività critica, perchè essa non navighi nella nebbia e nell'arbitrario.

Il vero metodo critico si contrappone al dogmatismo deteriore dell'imposizione gratuita o forzata dell'opinabile e del discutibile proprio perchè sa distinguere, portandone le prove, l'opinabile dal certo alla luce di giudizi primi alla loro volta certi e indimostrabili in quanto di per sè evidenti: giudizi che possiamo senza timore chiamare "dogmatici", i quali peraltro, ben lungi dal mettere in pericolo la elaborazione di convinzioni personali, la libertà della ricerca, del progresso e della discussione, nonchè il lavoro di revisione critica delle proprie o altrui posizioni, ne assicurano al contrario il solido ed indispensabile fondamento.

Dogmi di fede e dogmi razionali

9. Se si può parlare di "dogmi di fede", è perchè ammettiamo, sia pure in senso analogo, "dogmi della ragione", intendendo in generale per "dogma" un'affermazione di principio indimostrabile, vera, certa, oggettiva, immodificabile a causa dell'immutabilità e necessità del suo oggetto.

Questi caratteri accomunano il dogma di fede con quello di ragione (ciò che S.Tommaso chiama "prima principia" dello "intellectus" o della "ratio naturalis" o "communes animi conceptiones" e il P.Garrigou-Lagrange, i principi del "senso comune"); le differenze stanno nel fatto che mentre il dogma di fede ha un Oggetto sovrarazionale-divino, ragione della indimostrabilità per la quale il dogma non appare come evidente all'intelletto; l'indimostrabilità invece del "dogma" della ragione è motivata dalla sua stessa comune evidenza, necessariamente accettata anche da coloro che vorrebbero negarla.

Compito della metafisica è quello di chiarire quali e quanti sono questi dogmi razionali, questi primi principi dell'essere e del conoscere, e di applicarne la verità alla riflessione critica.

Conferma della divina Rivelazione

Il fatto che la Scrittura, la Tradizione e il Magistero propongano dogmi di fede, cioè enunciati che si presentano come veri necessariamente e universalmente, è una conferma divinamente rivelata dell'oggettività della conoscenza razionale, tanto che chi negasse tale oggettività, sarebbe costretto a negare anche quella dei dogmi di fede, non perchè il contenuto di questi (divino) dipenda da contenuti umani, razionali o filosofici, ma perchè il messaggio divino all'uomo è formulato in quei concetti e giudizi, prodotti, come tali, della ragione, che sta quindi alla critica, opera della ragione, chiarire e fondare nella loro forma e valore di verità. Per questo la critica, purificando il nostro concetto di verità, prepara la mente ad accogliere la superiore Verità rivelata della fede.

La Critica presuppone la Gnoseologia

10. La critica, oltre alla metafisica, presuppone anche la gnoseologia, perchè essa è riflessione sull'atto conoscitivo come già avvenuto, come dato di fatto; e se quindi questo non fosse ancora avvenuto, alla critica mancherebbe il suo oggetto. La critica, quindi, non ha lo scopo di mettere in discussione i dati della metafisica e della gnoseologia, perchè altrimenti metterebbe irrimediabilmente in discussione la sua stessa possibilità. Poichè è infatti conoscendo che noi giudichiamo la conoscenza, invalidando o mettendo in discussione

l'oggetto del giudizio (cioè l'atto conoscitivo), saremo costretti anche a invalidare il criterio stesso del giudizio, e cadremmo quindi in un impresa impossibile ed assurda. Già Hegel ci avverte di questo fatto.

Di fatto non vi è ragione di invalidare i principi dello essere e del conoscere, come è dimostrato dalla gnoseologia e dalla metafisica. Compito della critica è invece, più semplicemente, quello di distinguere il vero dal falso conoscere, partendo dall'idea di conoscenza fornita dalla gnoseologia, e operando questa distinzione in base al criterio della verità ontologica ovvero dell'essere, fornito in precedenza dalla metafisica.

Punto di partenza della Critica e del sapere

11. Non bisogna allora confondere il punto di partenza del sapere in generale e in particolare della filosofia o della metafisica col punto di partenza della critica. Tale confusione è tipica dell'idealismo, a partire da Cartesio, che vorrebbe considerare il "cogito", atto di per sè riflesso, come punto di partenza e appoggio di tutto il sapere.

Viceversa il punto di partenza del sapere è dato dalla percezione dell'ente e dei suoi primi principi: lì troviamo la base di tutto il sapere e i fondamenti stessi del metodo critico, che è poi il metodo filosofico; lì troviamo i principi e i criteri per ogni ulteriore dimostrazione, sia nella critica che in ogni altra disciplina filosofica.

La critica quindi non deve prefiggersi di trovare principi fondamentali del sapere (sarebbe questa un'idea sbagliata, idealistica, del metodo critico), ma li presuppone invece acquisiti e li applica. La certezza dell'esistenza dell'io presuppone la certezza dell'esistenza dell'ente e del principio d'identità, vero e assoluto principio primo del sapere, come già aveva mostrato Aristotele. L'errore di Cartesio è stato quello di pretendere di trovare un principio ancor più fondamentale, pensando di trovarlo nell'autocoscienza, e di fondare quindi l'essere sul pensiero anzichè il pensiero sul l'essere.

La riflessione critica non ha per scopo quello di dare un oggetto vero e certo al sapere, ma di chiarire la natura della verità del conoscere già in possesso del suo oggetto, e di evidenziare il criterio della verità onde evitare l'errore. La riflessione permette indubbiamente di raggiungere delle importanti certezze (S.Agostino ha seguito questa via), ma esse valgono solo in quanto sono a loro volta fondate sulla conoscenza diretta del reale extramentale, sorgente prima di ogni sapere certo e vero.

12. La riflessione critica, per quanto abbiamo detto, è sempre legata, storicamente, a una certa gnoseologia e a una certa metafisica, reciprocamente implicantisi.

Nascita del problema critico

13. Il problema critico compare, storicamente e logicamente, allorchè il pensiero comincia a riflettere su se stesso e i propri prodotti; e poichè la riflessione è tipica del pensiero, ciò avviene fin dagli albori della storia della filosofia, con Socrate e i sofisti, subito dopo la fase iniziale dei naturalisti. Dato che la riflessione trasforma in qualche modo i pensieri in oggetti, nasce subito il problema del rapporto tra questi "oggetti" interiori e gli oggetti esterni, quelli sui quali fino a poco prima si era rivolta l'attenzione. Può

sorgere l'impressione che questi "oggetti" interiori ci sembrino più vicini, più raggiungibili e percepibili, più certi e più veri degli oggetti esteriori; in quanto prodotti dello spirito, nella loro condizione di enti di ragione o nella loro esistenza intenzionale, possono sembrarci anche più nobili e preziosi, più puri e più perfetti. Sono immagini della realtà, d'accordo: ma siamo sempre certi che essi ci conducano a questa realtà o che non ci lascino piuttosto a metà strada? Tanto più che vediamo come spesso contraddittorie sono le opinioni e frequenti gli errori su di un medesimo argomento.

E poi, in fin dei conti, questi "oggetti" interiori fanno parte di me, li conosco bene, sono il mio mondo interiore; ma le "cose"? Non sono altrettanto dentro di esse per conoscerle così bene come conosco i miei pensieri. Posso conoscere bene le impressioni e le immagini che le cose lasciano in me, poichè ciò fa in certo modo parte di me stesso; ma delle cose in sè fuori di me che posso saperne? Che interesse possono avere per me?

E' chiaro che, con queste premesse, è facile la tentazione di considerare vero oggetto il pensiero e non la cosa, e di limitare il problema della verità ad una adeguazione del mio pensare non con delle irraggiungibili cose in sè, ma con la traccia che esse lasciano nella mia coscienza. Verità allora non sarà più ciò che è in sè ma ciò che appare a me, ciò che in qualche modo mi colpisce e m'interessa. L'immagine e il concetto, da rappresentazioni e mezzi di conoscenza, si trasformano in oggetto: da "quo" del conoscere diverranno "quod". L'empirismo e il razionalismo non sono altro che la teorizzazione di ciò rispettivamente in rapporto all'immagine e al concetto.

L'alternativa radicale del problema critico

14. Il problema critico ruota allora tutto attorno a una prospettiva di fondo, un'alternativa radicale, che il Maritain pone in questi termini: "o realismo o idealismo": tertium non datur. Questo schema di fondo, molto semplice ma che tuttavia va spiegato meglio, costituirà la chiave ermeneutica della nostra analisi storica.

Possiamo esprimere questa alternativa con altre forme verbali: "o realismo o agnosticismo", come dice P.Galli; "o dogmatismo o scetticismo", come dice il Gredt (sebbene l'espressione "dogmatismo" sia oggi antipatica, anche se etimologicamente esatta); oppure potremmo dire, nella forma forse migliore: "o oggettivismo o soggettivismo". La formulazione più antica di questa antinomia si trova in Platone: da una parte, la "doxa" (da cui, però, curiosamente, viene il termine "dogma"...), cioè l'apparenza o parvenza; dall'altra, l'"epistème", cioè la conoscenza certa della verità o della realtà ideale. In Aristotele, ripreso poi da S.Tommaso, abbiamo la contrapposizione tra il "ciò che appare"(quod videtur) e il "ciò che è"(quod est).

Conoscenza diretta e conoscenza riflessa

15. Vediamo di spiegare questa dualità. Essa si giustifica con la distinzione tra conoscenza diretta, iniziale, e conoscenza riflessa, secondaria. L'ente reale è dato dalla prima; l'apparenza, dalla seconda. Non si danno altre alternative oggettuali da quelle fornite da questi due movimenti del conoscere, poichè non esistono altri movimenti al di fuori di essi, dato che nel loro insieme essi compiono come un moto cir

colare che si chiude su se stesso, o anche perchè -si potrebbe dire- il loro oggetto: la realtà+l'io comprende la totalità dell'esistente.

E' vero che si può ammettere un'apparenza oggettiva, come affezione del reale (il "fenomeno"): ciò che nel linguaggio scolastico corrisponde all'"accidente"; ma anch'essa, in quanto isolata dalla sostanza, sulla quale il soggettivismo pone un punto interrogativo, per non dire che ne nega l'esistenza (vedi Locke e discendenti fino ad oggi), viene necessariamente collegata all'ambito della soggettività (più o meno trascendentale), nella quale sola, venuto a mancare il supporto extramentale, essa può venire a trovare il fondamento che le necessita.

Se il vero oggetto è la realtà extramentale, avremo allora il realismo; se invece è il pensiero, avremo l'"idealismo", nel senso larghissimo inteso, a questo proposito, dal Maritain. Ma è chiaro che in questo "idealismo" o "ideosofia", come dice ancora il Maritain, rientreranno tutte le concezioni che comunque portano (nonostante gli sforzi spesso generosi in contrario) -da vicino o da lontano- allo scetticismo o all'agnosticismo: a cominciare dagli scettici greci, fino ai nominalisti medioevali, a Cartesio, agli empiristi inglesi, a Kant, a Comte, all'idealismo tedesco, all'irrazionalismo kierkegaardiano ed esistenzialista, al pragmatismo, alle moderne correnti materialistiche, neopositivistiche, fenomenologiche.

la conoscenza soggettiva o soggettività della conoscenza

16. L'affermazione peraltro del realismo, come vedremo, non implica affatto il misconoscimento della parte che il soggetto e la riflessione hanno nell'attività conoscitiva. Da questo punto di vista, dobbiamo essere grati a certi contributi del pensiero moderno, soprattutto all'idealismo e all'esistenzialismo. In tal senso, potremo ammettere, accanto alla "conoscenza oggettiva", l'esistenza di una "conoscenza soggettiva", che attiene a un vasto campo dell'esperienza gnoseologica, dove, a differenza del conoscere oggettivo, intervengono, come stimolanti dell'atto intellettivo, fattori di carattere affettivo o emotivo, i quali, se a volte lo lasciano imperfetto, come nel caso dell'opinione; in altri casi, lo conducono in qualche modo oltre se stesso, verso una superiore perfezione: è quella che S.Tommaso chiama la "cognitio per connaturalitatem" o "iudicium per modum inclinationis" o "cognitio affectiva", che serve a spiegare l'esperienza estetica, l'esperienza mistica e altre forme di conoscenza esperienziale. Quanto alla conoscenza di fede, sebbene in se stessa sia di natura puramente intellettuale-oggettiva, può assumere un tono affettivo nella esperienza mistica. A parte il fatto che lo stesso giudizio dell'intelletto, nell'atto di fede, non è mosso dall'evidenza dell'oggetto, ma da un libero atto della volontà, e quindi dal soggetto stesso umano, interessato al valore salvifico dei contenuti di fede.

Il realismo non ignora neppure la parte del soggetto nella conoscenza pratica, nella quale -sia che si tratti dell'agire morale o del produrre tecnologico- la verità del conoscere non è data, come nella conoscenza speculativa, dall'adeguarsi dell'intelletto alla realtà esterna, ma è la realtà esterna (azione morale o prodotto della tecnica o del lavoro) che deve realizzare il progetto pratico (morale o tecnico) presente nella mente del soggetto conoscente.

Tuttavia, poichè, come risulta dalla gnoseologia, la conoscenza speculativa realizza più di quella pratica l'essenza del conoscere, e il problema critico intende fondare la verità del conoscere inteso nella pienezza della sua ragione formale, ne viene che la soluzione realistica di tale problema, per la quale, come vedremo, la verità del conoscere è data innanzitutto dal l'adeguarsi dell'intelletto umano alla realtà esterna da esso indipendente, corrispondendo tale soluzione al problema della verità speculativa o teoretica, -la soluzione realistica, dico vo- appare come quella più adeguata.

Non si dà scetticismo assoluto

17. Come non esistono gli scettici assoluti, perchè ciò comporterebbe la sospensione del pensiero, dato che, per sostenere la loro tesi, sarebbero costretti ad usare quegli stessi principi che vorrebbero mettere in dubbio, così dobbiamo constatare come siano assai pochi i pensatori che non concedono almeno al la lontana uno spiraglio allo scetticismo; e del resto, ciò è comprensibile, data la difficoltà e la complessità della dottrina e della critica della conoscenza; e viene così in mente l'antico adagio: bonum ex integra causa; malum ex quocumque defecto: perchè una dottrina sia vera, dev'esserlo in tutti i suoi punti; perchè sia falsa, basta che fallisca in un punto solo. Il che non significa che non dobbiamo dare atto degli sforzi e degli elementi positivi presenti anche in dottrine filosofiche parzialmente difettose.

Valore del Tomismo

18. Il pensiero aristotelico-tomista si distingue in modo particolare per la sua validità in fatto di critica della conoscenza, anche considerandolo nei suoi più recenti sviluppi arrecatigli da Autori tomisti contemporanei, come il de Tonquédec, il Maritain, il Garrigou-Lagrange, il Verneaux, la Vanni-Rovighi, il Masi, ecc. Ci riferemo quindi a questo pensiero come a criterio di riferimento per l'esame critico delle varie dottrine che prenderemo in considerazione e che ci sembrano più significative per il nostro assunto.

Panorama storico

19. In base alla chiave interpretativa "realismo-idealismo", vedremo come ad un periodo iniziale di realismo ingenuo e irriflesso, succeda, a partire da Cartesio, un periodo di crisi occasionata da una malintesa scoperta della riflessione critica; fenomeno, questo, che trova la sua più completa e sistematica elaborazione nel "criticismo" kantiano, dal quale peraltro si dipartono, anzichè veri processi di sviluppo conoscitivo (la cosa non era possibile), numerosi movimenti o fenomeni di "crisi", dei quali, alcuni, come l'idealismo tedesco, portano alle estreme conseguenze le premesse del criticismo con la totale eliminazione della cosa in sè; altri invece cercano di recuperarla, ma come vedremo, senza pieno successo, a causa dei persistenti legami con certe premesse kantiane. Così Marx cercherà di recuperare l'oggettività della realtà materiale indipendente dalla coscienza e ad essa precedente; Kierkegaard, l'esistenza della persona nella sua irripetibile e ineffabile singolarità, indipendente dalle categorie logiche del pensiero; il positivismo, il dato di fatto, indipendente dalla interpretazione scientifica che ne diamo, ma anzi regola e condizione della sua verità; Bergson, la vera e più alta natura del conoscere, che non s'accontenta dell'apparenza empirica e dell'analisi razionale, ma che esige di penetrare intuitivamente nel cuore del reale e dell'Assoluto, disgraziatamente da lui con-

cepito come puro divenire; Husserl, anch'egli la vera natura dell'intuire, la cui oggettività interiore esclude l'identità idealistica di pensiero e di reale, ma richiede l'intenzionalità del fenomeno che appare alla coscienza; Heidegger, infine, il quale riscopre l'istanza ontologica nel vertice della sua perfezione, ossia come coscienza dell'essere al di là dell'ente e della sostanza, anche se questo "essere" non si presenta come tale, ma è solo l'"essere-che-sono-io", per cui non si riesce ad uscire dall'immanenza in una vera riscoperta realistica dell'essere extramentale.

Il vero realismo storicamente risorge e si afferma, in una serie crescente di sviluppi che giungono fino ad oggi, con la rinascita tomista promossa nel secolo scorso da Leone XIII soprattutto con l'Enciclica Aeterni Patris del 1879, della quale ricorre quindi quest' anno la celebrazione centenaria: una rinascita che fu preceduta e preparata da pensatori italiani, tuttora poco noti alla cultura ufficiale, ma che meriterebbero fossero assai meglio conosciuti.

Il pensiero tomista ha ricevuto ulteriore impulso dalle direttive conciliari, che lo hanno avviato ad una maggiore comprensione e apertura nei confronti degli elementi positivi del pensiero moderno, in vista della costruzione di una nuova sintesi generale del sapere filosofico e teologico, nella piena fedeltà ai principi e metodi fondamentali di S.Tommaso.

Importanza di Protagora

20. Sebbene l'importanza del problema critico riceva un forte impulso e grande notorietà soprattutto a partire da Cartesio, tuttavia, esso è già sostanzialmente impostato dalla antica sofistica, in particolare da Protagora, che sarà pertanto il primo pensatore esaminato. Aristotele e la Scolastica Medioevale hanno gettato luci preziose e fondamentali sul problema e sulla sua soluzione (pensiamo per esempio al problema degli "universali"); ma resta vero il fatto che fino a Cartesio il realismo non è mai stato messo in discussione con tanta insistenza e -diremmo- violenza, così come è stato fatto in seguito. Ciò ha portato i realisti ad affinare la loro dottrina, ed è quindi soprattutto degli sviluppi più progrediti del realismo tomista che ci varremo per la nostra analisi storico-critica.

CAP.I - IL RELATIVISMO GNOSEOLOGICO DI PROTAGORA.

Nato nel 480 A.C. ad Abdera, in Tracia

1. Tra i Sofisti greci, Protagora sembra essere quello che meglio ha saputo esprimere il loro principio gnoseologico in una formula estremamente densa e ricca di significato, pur nella sua brevità, rimasta giustamente famosa; una formula che oggi, in epoca di "svolte antropologiche" e di metafisiche antropocentriche, appare rivestita di una sorprendente attualità.

L'Uomo-Misura delle cose

2. Mi riferisco al principio per il quale "L'uomo è misura di tutte le cose"(Panton chremàton metron anthropos).

Questa formula, come già osservava Aristotele(Met..l.I (X),2,1053a35), può avere il significato abbastanza ovvio e del resto vero, per il quale "misurare" significa "conoscere" o col senso o con l'intelletto. Però, come precisa ancora Aristotele(ibid.,1053a30), volendo parlare più propriamente, si deve dire che il conoscere, più che essere misura delle cose, è da esse misurato. In questa alternativa tra il conoscere-misura e il conoscere misurato sta tutto il secolare e possiamo dire millenario contrasto tra la concezione soggettivistica e quella oggettivistica (o realistica) del conoscere.

significato del misurare

Noi siamo per la concezione realistica. Infatti, mentre possiamo dire che la conoscenza è misurazione in quanto, misurando, in certo senso conosciamo, sebbene la misura di cui ci serviamo sia più principio di conoscenza, che conoscenza essa stessa; a ben maggior ragione dobbiam parlare di vera conoscenza allorchè essa è misurata dalle cose, le quali, essendo come oggetto del conoscere, causa formale estrinseca o esterna dell'atto conoscitivo, attuano il conoscere stesso conferendogli la sua oggettività e verità.

Non è la verità delle cose a dipendere dalla conoscenza che ne abbiamo; ma è al contrario la verità del nostro conoscere che dipende dalla realtà delle cose che esso riflette e deve riflettere, per non cadere in errore. Da qui il termine di "realismo" per designare questa concezione del conoscere, che riteniamo essere quella vera in opposizione alla concezione protagorea.

Non sono dunque le cose ad essere relative al conoscere che ne abbiamo; ma è il nostro conoscere che è relativo alle cose e dice relazione ad esse.

Tra il sapere e lo scibile si dà una relazione reale; mentre, tra lo scibile e il sapere umano non vi è che una relazione di ragione, cioè una relazione logica e astratta. E questo, perchè l'atto conoscitivo non influisce affatto sulla realtà del suo oggetto, ma si compie totalmente all'interno del soggetto, come azione immanente al soggetto. La relazione conoscitiva con la cosa non modifica la cosa stessa; ma è la cosa che dà forma al conoscere, instaurando con esso un rapporto reale.

Verità e apparenza

3. Se invece il "misurare" viene inteso nel senso che l'essere stesso e la verità delle cose dipenderebbero come da loro misura dalla nostra conoscenza intesa come soggettiva apparenza all'interno della coscienza, allora la sentenza protagorea va considerata falsa nell'identità che essa pone tra verità (o realtà) e apparenza.

Confutazione di Protagora

4. Le prove di tale falsità sono fornite da Aristotele nella Metafisica (l. IV cc. V-VI) e sono sviluppate nel com-

mento fattone da S.Tommaso. Esse sono le seguenti:

Immaginazione

I) La diversità delle impressioni e opinioni su di un medesimo oggetto non dipende dalla semplice percezione sensibile esterna, la quale, se l'organo di senso è in buone condizioni, non fallisce mai nel denunciare alla coscienza il contenuto interiore del suo oggetto proprio. I contrasti dipendono invece dagli errori possibili dell'immaginazione, la quale, non essendo come il senso esterno a contatto immediato con la realtà, e portata per natura a elaborare un suo mondo interiore, facilmente può confondere tale mondo con la realtà; e facilmente tali elaborazioni variano da soggetto a soggetto, indipendentemente dal necessario riferimento al dato esterno.

Si dà dunque una verità già nella percezione sensibile esterna, distinta dalle parvenze che si formano nella fantasia.

convenienza tra le facoltà e l'oggetto

II) L'apparenza soggettiva come tale non è sufficiente a darci la realtà (o verità), ma occorre che il giudizio presupponga una conveniente percepibilità dell'oggetto e una conveniente facoltà di percezione nel soggetto, che deve trovarsi in condizioni di salute e di maturità di giudizio. Diversamente la semplice apparenza può esser fonte di errore.

competenza

III) Non qualunque impressione soggettiva può considerarsi vera, ma solo quella di chi è competente in materia, come per esempio l'opinione del medico a proposito di malattie.

sensibile proprio

IV) Non si può mettere sullo stesso piano il giudizio di un senso sul suo oggetto proprio col giudizio, sul medesimo oggetto, operato da un altro senso; ma presumibilmente sarà più attendibile ciò che appare al primo senso. Dunque non ogni apparenza è verità.

identità dell'apparenza nel medesimo istante

V) Il variare dell'apparenza può nascere da un mutare dell'oggetto o del soggetto nel tempo. Ma nel medesimo istante una percezione non può contraddire se stessa. Può inoltre variare il giudizio in merito al soggetto cui attribuire una certa sensazione, ma certo e vero è il giudizio che afferma la presenza alla coscienza di tale sensazione: possiamo errare nel giudicare amaro un certo cibo; ma non possiamo sbagliare nel sentire dell'amaro. Dunque esiste una certa verità oltre il variare e l'incertezza delle apparenze.

molteplicità dei pareri

VI) Se non vi fosse una verità che superasse la molteplicità delle parvenze soggettive, nulla si potrebbe predicare sostanzialmente e necessariamente di alcunchè: ogni predicato diverrebbe accidentale o contingente, a causa della disparità dei pareri di ciascuno: ma ciò vorrebbe dire, per il contrasto dei giudizi -se ciascuno di essi è "vero"- che l'oggetto cui si riferiscono è e non è allo stesso tempo: il che è impossibile.

l'apparenza come conosciuto

VII) Se il dato del conoscere si risolvesse nel puro soggettivo apparire; se cioè il conosciuto esistesse solo in quanto conosciuto, mancando il conoscente, dovrebbe mancare anche il conosciuto. Mancando l'animale senziente, dovrebbe mancare anche il cibo sentito in quanto cibo reale: il che è assurdo. Oggetto del conoscere, invece, non è in primo luogo il conosciuto in quanto tale, ma l'ente reale. Il conoscente è primordialmente orientato verso l'altro da sè, non verso se stesso. Il fenomeno interiore di coscienza, l'apparenza interiore, sorgono solo dopo il contatto con la realtà esterna mediante riflessione. Il conoscere ha quindi per oggetto una realtà oltre l'apparenza e il fenomeno di coscienza.

Relatività dell'apparenza

VIII) L'apparenza, in quanto legata al mutare delle condizioni dell'oggetto e del soggetto, è sempre apparenza per qualcuno, nelle particolari condizioni nelle quali essa si presenta a quel qualcuno. Per questo, la sua verità è relativa solo a colui al quale essa appare. Non si dà, in tal caso, una verità assoluta. Ma allora, se l'apparenza -come vuole Protagora- è sempre l'unica verità possibile, non si dà mai verità assoluta. Ciò comporta di conseguenza la relativizzazione dello stesso principio protagoreo e la negazione dello stesso principio d'identità, per lo stesso motivo di cui al (VI).

limiti dell'apparenza
realtà ignote

IX) Molte realtà esistono indipendentemente dall'opinione o percezione che possiamo averne, e quindi dal loro apparire in noi: pensiamo ad esempio a tutte le realtà del mondo terrestre o interplanetario ancora da esplorare: sappiamo solo che ce ne sono un'infinità, anche se non sappiamo ancora quali sono e non ne conosciamo la natura. Ora, se la loro esistenza dovesse dipendere dal nostro conoscerle o dal loro apparire alla nostra coscienza, dovremmo negare la loro esistenza, dal momento che ancora non le conosciamo: il che è manifestamente assurdo.

Apparenza come pensato (manca il pensante) cfr. VII

X) Se la realtà s'identifica con l'apparenza che possiamo averne nella coscienza e da questa dipende come da sua misura, ne verrà, per esempio, che, considerando la natura umana, essa si risolverà nella relazione con ciò che l'uomo pensa di se stesso, vale a dire che il suo essere si risolverà nel suo essere pensato. Ora, pensare si oppone a essere pensato. Ne viene allora che, in tali condizioni, l'uomo sarà pensato, ma non potrà pensare: il che è manifestamente assurdo.

Il risolvere così l'essere nel pensato come apparenza interiore, lungi dall'innalzare la dignità e potenza del pensiero, la distrugge, eliminando la realtà del pensante: si ottiene infatti alla fine un pensato senza il pensante che lo pensi.

e la riflessione è impossibile

Se la realtà umana, inoltre, si risolve nel suo esser pensata; se mettiamo cioè all'inizio del conoscere la riflessione, anzichè la conoscenza diretta della realtà esterna, l'uomo non può più pensare a se stesso: distruggiamo, cioè, la stessa riflessione, sempre in forza del principio evidente della opposizione tra pensare ed essere pensato: se infatti l'uomo è pensato come tale, non potrà nel contempo pensare, e quindi fare se stesso oggetto del pensiero.

Nella concezione realistica, viceversa, la riflessione è possibile per il fatto che l'uomo pensante non è visto solo come pensato, ma anche, in opposizione reale a questo, come realtà oggettiva indipendente dal pensiero. Per questo il pensante esiste in sè nel momento in cui fà di sè un ente pensato.

l'apparenza disintegra il pensante (-la molteplicità delle cose-apparenze si sostituisce al pensante)

XI) Se infine tutte le cose, nel loro essere, esistono relativamente al pensante in quanto tale, dato che nel pensante ad ognuna di esse corrisponde un suo apparire, e che questo apparire è la stessa realtà della cosa, ne verrà che il pensante non sarà più uno, ma si disintegrerà nella stessa infinita molteplicità delle cose a lui relative, visto che uno e molteplice si escludono a vicenda. Ancora una volta, allora, l'apparenza interiore trasformata in realtà, dissolve l'unità e la realtà del soggetto pensante: all'unità del pensante si sostituisce (assurdamente) la molteplicità dei pensati reificati, cioè trasformati in oggetti reali.

Come l'uomo può essere misura

5. La verità è che l'uomo può misurare le cose in un modo puramente estrinseco e quantitativo, con un'unità di misura che le cose stesse gli offrono, e per dei risultati che avranno la loro validità solo in quanto rispecchieranno quella che è la quantità reale, quelle che sono le dimensioni reali delle cose. In realtà le cose hanno già da sole la loro intrinseca misura di essere. Non sta all'uomo stabilire questa misura. La verità del conoscere dipende invece dal fatto che sia l'intelletto stesso dell'uomo a misurarsi sulle cose e a prendere da esse la misura e il criterio della sua verità. Il principio protagoreo confonde pertanto l'idea del tutto legittima di una misurazione quantitativa e matematica che l'uomo può fare nei confronti del mondo fisico, con l'assurda idea che il pensiero umano, nelle sue soggettive percezioni e opinioni, possa dare alle cose la loro misura ontologica e globale, misura che viceversa esse detengono già da sole come effetto del loro ordinamento da parte della Causa prima, e della loro relazione con Essa.

l'individualismo di Protagora

6. Secondo il Gomperz("I pensatori greci",Ed."La Nuova Italia",Firenze,1933,vol.II,p.273ss.), l'"uomo-misura" protagoreo, al fine di non essere interpretato in senso fenomenistico, andrebbe considerato come la stessa natura umana, e non come individuo. Protagora, cioè, farebbe riferimento non ad un apparire delle cose all'individuo, variabile da individuo a individuo, ma ad una specie di "apparenza trascendentale" di kantiana memoria. Ma anche dato e non concesso che così fosse, ciò non servirebbe ad evitare il soggettivismo o il fenomenismo.

L'interpretazione di Gomperz infatti è smentita dal fatto che Protagora ammette una molteplicità di apparenze-verità, evidentemente dipendenti dalla varietà degli individui conoscenti. Ciò risulta dal suo principio per cui "Uk èstin antilèghein"(Non è possibile contraddire): una sentenza riferitaci da Diogene Laerzio. I contrasti ci sono; ma ogni parere è vero. L'errore non esiste. Per questo, nessuna opinione può essere contraddetta con argomenti opposti che le siano migliori, e anzi -come ci riferisce Aristotele- anche il discorso peggiore e più inverosimile, può diventare, se presentato in certo modo, il migliore e il più verosimile, giocando sempre, s'intende, sulle apparenze, e non facendo uso di prove oggettive, ritenute impossibili.

Tutto ciò suppone evidentemente, in linea col principio dell'uomo-misura, che non si dà un criterio assoluto di verità, posto nel riferimento a un dato oggettivo esterno valido per tutti, misura del sapere di ognuno; ma che vi sono tanti criteri quante sono, nella loro varietà e contraddittorietà, le opinioni soggettive.

Tutto il problema della verità, quindi, per Protagora, si risolve nell'esprimere adeguatamente e veracemente ciò che si pensa, indipendentemente dalla preoccupazione di verificare se ciò che si pensa è commisurato a un dato reale esterno oggettivo e indipendente dall'uomo: al contrario, è la stessa opinione umana a esser regola e misura del contenuto conoscitivo.

Si tratta, dunque, dell'apparenza puramente soggettiva e individuale, non di una kantiana apparenza trascendentale, nella quale i contenuti sono universali e necessari in forza

di forme a priori soggettive ma universali e necessarie.

Ma quand'anche si potesse interpretare Protagora in senso kantiano, non per questo si eviterebbe il fenomenismo, come vedremo meglio nell'esame del pensiero kantiano.

Confusione tra apparenza e realtà

7. Comunque sia, caratteristica del pensiero protagoreo, è la mancata distinzione tra apparenza e realtà (o verità): è vero, per lui, ciò che appare all'uomo (individuo o specie che sia). L'apparire soggettivo non può essere sottoposto a critica in base a una misura esterna all'uomo (la cosa, l'ente), perchè è l'uomo, al contrario, col suo pensiero, ad essere misura del reale. La critica quindi semmai, per Protagora, colpisce la posizione realistica, che sostiene la possibilità di un criterio, di una misura del vero esterna all'uomo e indipendente dall'uomo.

8. Sull'apparire soggettivo non si pone alcun sospetto; non si pensa che esso possa qualche volta nascondere il falso; non ha bisogno di controlli o verifiche, perchè al contrario è il parere stesso soggettivo ad essere considerato criterio e misura della verità delle cose, nel loro essere come nel loro non essere: la loro verità non è loro proprietà intrinseca, ma dipende dalla loro relazione con l'uomo che le misura pensandole.

La concezione protagorea nasconde così evidentemente una metafisica eraclitea del puro divenire, in totale opposizione a una svalutazione totale dell'apparenza, come conseguenza di una metafisica parmenidea. Aristotele, viceversa, saprà trovare una posizione di equilibrio, conformemente ai suoi presupposti metafisici, che danno spazio tanto all'essere quanto al divenire, ed ammettendo quindi il valore della apparenza, che tuttavia non può sempre considerarsi come identica alla verità. Da qui il suo principio che "Non tutto ciò che appare, è vero". Vedremo meglio questo più avanti.

Dialettica

apparire (Erscheinung) e apparenza (Schein)

9. L'apparenza protagorea non è il puro apparire o manifestarsi dell'essere; non manifesta la realtà, che non è negata, ma è al contrario regola e forma della realtà vista appunto come apparenza o fenomeno. In ciò Protagora ricorda certamente Kant. L'apparenza protagorea, quindi, è la parvenza come tale identificata col vero; è la pura sembianza, il sembrare nella sua mutevolezza da individuo a individuo e nello stesso individuo; è la rappresentazione o interpretazione del reale identificata con la verità dello stesso reale, da esso misurato come vero e reale. L'apparire protagoreo non è l'apparire all'uomo di un dato ontologico a lui esterno, sul quale misurare il pensiero; ma è l'apparire inteso come parere umano elevato a misura della realtà delle cose.

Non vi sono apparenze vere e apparenze false; ma ogni apparenza è vera, perchè non è giudicata da una realtà assoluta indipendente dall'uomo; ma è questa stessa apparenza che giudica della realtà riportandola a se stessa come a sua misura regolatrice.

O nel caso si pretendesse raggiungere una realtà in sè oltre l'apparenza, come vuole il realismo, si dovrebbe dire, nella visuale protagorea, che ogni apparenza è falsa, perchè nessuna raggiunge una realtà esterna cui adeguarsi. La realtà esterna è ammessa, ma vale, dal punto di vista della verità, in quanto misurata dall'opinione che l'uomo ha di

essa.

apparenza soggettiva

10. L'apparenza protagorea non è neppure un'apparenza oggettiva; non sono le apparenze esterne, non sono i fenomeni esterni, non sono gli accidenti delle cose, perchè tutto ciò implicherebbe una misura della verità esterna all'uomo: cosa che Protagora non ammette. L'apparenza protagorea è invece apparenza soggettiva, puro fenomeno di coscienza, immanente alla coscienza e chiuso nei suoi limiti, parte, quindi dell'uomo, od emanazione dell'uomo: è il suo pensare, il suo percepire, il suo opinare, è il mondo delle sue rappresentazioni, espresso nel linguaggio e nella retorica.

dove vale e dove non vale il protagorismo

11. E' chiaro, allora, che nella visuale protagorea non c'è posto per verità metafisiche, teologiche e religiose, le quali sono più di ogni altra criteriate su di una realtà la cui verità non dipende dall'uomo, ma al contrario lo trascende ponendosi come principio del suo essere e del suo pensare, regola e misura del suo pensare, e quindi del suo agire.

Il problema della verità non può porsi, per Protagora, al di fuori di quei settori di realtà nei quali l'uomo non può essere misura: il campo quindi della produzione umana più sottomesso all'uomo stesso: quello tecnologico, linguistico, retorico, politico. All'interno di questi campi la concezione protagorea della verità può avere qualche valore. Applicata invece in quegli ambiti del reale che come tali trascendono l'uomo, non può che inevitabilmente portare all'errore o mostrarsi del tutto inadatta a comprenderli.

12. Per quanto riguarda il problema oggi tanto discusso del pluralismo culturale, sarebbe illusorio credere di poter trovare in Protagora un suo autentico sostenitore, nonostante certe apparenze. La sua teoria dei "molti veri" poggia infatti su di un fondamento falso, perchè presuppone l'impossibilità di commisurare il pensiero alla realtà esterna. La legittimità dei "molti veri" si fonderebbe sull'impossibilità, uguale per tutti, di raggiungere un'unica verità oggettiva al di là delle molteplici apparenze. Senonchè bisogna tener presente che un riferimento oggettivo è ineliminabile dall'esercizio stesso del pensiero: ogni opinione, anche la più incerta e dubbiosa, ha la pretesa, almeno tendenziale, di orientarsi verso una verità oggettiva, la cui attrattiva, per quanto debole, motiva il suo stesso porsi e svilupparsi come opinione.

13. Il pluralismo delle opinioni, invece -a parte considerazioni di carattere sociale che qui non interessano- ha un suo fondamento teoretico proprio ammettendo l'orientamento naturalmente realistico del pensiero. Da questo punto di vista, il pluralismo può avere un duplice significato: o quello di riflettere la pluralità degli aspetti del reale; o quello di riflettere la difficoltà della soluzione di un problema, la cui soluzione, di per sè unica, non apparendo ancora chiara, ammette una provvisoria molteplicità di tentativi di soluzione, destinati a venir meno non appena scoperta con certezza la verità, destinata a sostituire la molteplicità delle incerte e provvisorie opinioni.

Nel primo caso il pluralismo gode di un diritto incondizionato; nel secondo caso, tale diritto è condizionato dalle esigenze della ricerca umana e dai suoi limiti.

Esistono dunque molte verità non perchè ogni apparenza come tale corrisponda a verità, ma perchè molti sono gli aspetti del reale espressi da ciascuna delle molteplici opinioni. Ciascuna, da questo punto di vista, ha così lo scopo di portare un particolare contributo alla costruzione di una sintesi armoniosa di sapere, dove ogni parte, ben lungi dall'opporsi alle altre, si integra con esse, allo stesso modo col quale i singoli aspetti di un tutto reale si integrano a vicenda.

E anche quando si tratta di semplici provvisorie opinioni in vista di un'unica verità da raggiungere, chiara per tutti, il pluralismo ha una sua ragion d'essere non per la sfiducia nel raggiungimento di una verità unica, la cui attrattiva costituisce invece la molla stessa del travaglio delle molteplici opinioni, ma in forza della condizione umana stessa della ricerca intellettuale, per sua natura comportante tale provvisoria molteplicità.

14. Se tuttavia la concezione protagorea si mostra inadeguata a spiegare il pluralismo delle opinioni speculative, può risultare adatta a comprendere altre forme di pluralismo culturale, come quelle attinenti il campo pratico, dell'agire morale o della produzione tecnologica, il campo dell'affettività umana (sia nella dimensione sociale che in quella religiosa), e infine il campo della sensibilità estetica e della produzione artistica.

In tutti questi campi la soggettività umana, con la sua irripetibile originalità personale, diversa da persona a persona, per motivi spesso impenetrabili alla indagine razionale, diviene realmente, in certa e varia misura, in forza di particolari esigenze ideali interiori, modello e misura delle realtà che emanano dal suo agire morale o dalla sua produzione materiale.

CAP.II - LA VERITA' DELL'IDEALE SECONDO PLATONE.

I. La critica del fenomenismo protagoreo.

la fondazione della conoscenza

1. Platone si accorse che il fenomenismo assoluto di Protagora rendeva impossibile la conoscenza, e quindi la verità, e quindi il linguaggio, a causa dei presupposti metafisici eraclitei, per i quali al conoscere si offre un oggetto in continuo divenire, in modo tale che la mente non fà a tempo ad afferrarne un aspetto, che questo è già svanito nel nulla, sostituito da un aspetto nuovo.

Platone fà quindi giustamente notare che, perchè sia possibile la conoscenza, occorre ammettere nella realtà un minimo di essere e di stabilità, e non tutto ridurre al puro divenire e movimento.

l'influsso di Parmenide

2. Il fenomenismo protagoreo negava l'assolutezza di qualunque verità, non solo sensibile, ma anche intellegibile. Anzi non si preoccupava neppure della distinzione, tendendo ad identificare sensazione e intellezione: per lui, qualunque verità era relativa al singolo e vario pensante che la pensa.

Platone, invece, influenzato dalla metafisica parmenidea che afferma la sola esistenza dell'Essere Assoluto e nega quindi valore ontologico alle apparenze sensibili, rivaluta la verità dell'intelletto; ma non riesce a confutare lo scetticismo protagoreo riguardo il valore della sensazione.

la verità in sè

3. Egli giustamente s'accorge che la verità non sta in ciò che appare a me, ma in ciò che è in sè. Questo "in sè" è da lui frequentemente espresso col pronome neutro "autò". Egli però ammette l'oggettività dei valori intellegibili, ma non delle apparenze sensibili, cioè delle qualità sensibili delle cose. I"fenomeni"(come si direbbe oggi) non hanno per lui nè essere nè verità, ma li vede, ancora come Eraclito, come puro divenire. Essi sono oggetto dell'"opinione"(doxa) o dell'"immaginazione"(eikasìa), che è conoscenza incerta e soggettiva; e non già della "scienza"(epistème) o della "dialettica"(dialektikòn), che è vero sapere, certo e oggettivo.

contrasto fra apparenza e verità

4. Platone separa nettamente ed esageratamente apparenza e verità, soprattutto in campo sensibile, nel quale ciò che appare esternamente o interiormente non può mai essere oggettivamente vero.

D'altra parte, per quanto riguarda le apparenze interiori, se esse hanno un contenuto intellettuale, non sono mai messe in discussione, ma ritenute sempre vere. Protagora, su questo punto, pur con tutto il suo relativismo, si mostra più realista di Platone: infatti lo stesso realismo richiede, in questo caso, una certa dose di relativismo, nel senso di ammettere la possibilità dell'errore intellettuale: cosa che Platone non ammette. Qualunque idea infatti per lui è sempre vera e certa; è la sensazione invece, ad avere sempre un valore incerto e relativo.

Ma in fondo la differenza tra Platone e Protagora su questo punto è meno grande di quanto possa sembrare: entrambi infatti identificano l'apparenza intellettuale interiore(il concetto) con la realtà; con la differenza che mentre per Platone tale apparenza sussiste realmente (occo il realismo esagerato di Platone); per Protagora l'unica "realtà" che possiamo

conoscere è il suo apparire all'uomo.

II. Il principio della verità secondo Platone.

la verità ideale

5. Platone nota giustamente che il puro divenire è inintellegibile. Oggetto del conoscere, invece, dev'essere la verità ideale, che è permanente e universale; e per esser tale, dev'essere immateriale, quindi non sensibile, ma intellegibile. Intuizione giusta e profonda, che ci fa capire che Platone ebbe coscienza della spiritualità dell'intelligenza umana, la quale, nel suo essere, nel suo operare e (almeno parzialmente) nel suo oggetto, trascende i limiti della natura materiale.

l'Idea platonica

6. Senonchè l'ideale platonico è anche un concetto che porta nel suo seno delle gravi e insolubili contraddizioni, preso così com'è nel suo pensiero. In esso infatti si confonde l'ideale che è universale come causa reale, esemplare delle cose sensibili, da esse imitato (mimesi) e partecipato (metessi) come modello di perfezione: l'ideale come fine, valore, criterio, e quindi come realtà (ciò che esprime soprattutto il termine greco "idea"); e l'ideale universale come essenza astratta o logica ("eidos"), che di per sè sarebbe puro ente di ragione. Così l'"ideale" non solo come esemplare ma anche come essenza ("usia"), è visto come trascendente ciò di cui è essenza (il dato sensibile), e sussistente in sè nel suo stato di universalità come pura forma("morfè") separata dalla materia.

In breve, Platone confonde così l'"ideale" come modello e causa reale di realtà, con l'"ideale" come essenza logica e astratta, o ancora più in breve, confonde l'ideale (logico) col reale: il logico con l'ontologico.

Idea divina e idea umana

7. L'idea platonica accompagna così contradditoriamente i caratteri dell'Idea divina, archetipo e modello del reale empirico (universale come causa), e quelli dell'idea umana, semplice rappresentazione del reale, esistente, nel suo stato di astratta universalità, solo all'interno della mente, anche se l'essenza concepita o rappresentata è certamente l'essenza reale (universale come essenza in quanto universale, cioè universale logico).

Nell'elaborazione di un concetto generale di "idea" come principio immateriale, universale e immutabile di conoscenza e di verità, Platone non s'accorse di porre all'interno di tale concetto delle note tra loro inconciliabili, tali da provocare le successive critiche di Aristotele e di S.Agostino.

8. Con questo non intendiamo affatto pensare ad un concetto generico di "idea" che includerebbe in sè, quasi differenze specifiche, l'"idea divina" e l'"idea umana", quasicchè l'idea divina potesse essere la specie di un genere che la trascenda.

In realtà noi possiamo parlare di "Idee divine" solo per analogia con una certa classe di idee umane, quelle che possiamo chiamare idee pratiche (modelli di azione morale o di produzione tecnica): sono queste le idee che possiamo paragonare, per analogia, alle Idee divine, perchè nelle idee pratiche, similmente alle Idee divine, non è l'idea che deve adeguarsi al reale, ma è il reale che deve adeguarsi all'idea.

III. La critica di Aristotele. Il recupero agostiniano. La sintesi tomista.

Opposizione di Aristotele

9. Aristotele, tutto intento nell'indagare la natura del conoscere umano, dove riuscì maestro, non comprese tuttavia l'elevatezza delle intuizioni platoniche, per la verità infelicemente inserite in un contesto tale da renderle facilmente fraintendibili, come di fatto avvenne per Aristotele. Ma non così avverrà per Agostino, il quale, invece, saprà scoprire elementi di alto valore utilizzabili nella teologia cristiana. Aristotele, viceversa, pensando che lo stesso Platone intendesse trattare del pensiero umano (e tale probabilmente era la sua intenzione), e considerando quindi la dottrina platonica sotto questa sola angolatura, fu logicamente portato a respingere quelle proprietà delle idee che in base all'esperienza non potevano riscontrarsi come effettivamente esistenti nel conoscere umano. Vedremo meglio questo nel capitolo su Aristotele.

Recupero agostiniano

10. Quanto a S.Agostino, illuminato dalla Rivelazione sul mistero della Sapienza creatrice, non fu difficile scoprire quanto nel pensiero platonico poteva essere utilizzato in chiave teologica per chiarire la natura della Conoscenza divina.

S.Agostino, a differenza di Aristotele, era più interessato a comprendere la natura della Sapienza divina, che quella della sapienza umana. D'altra parte, non conosceva i risultati della gnoseologia aristotelica. Per questo, mentre la gnoseologia agostiniana presenta lacune o imprecisioni, pur nella sua profondità, la teologia agostiniana ha saputo magistralmente utilizzare, previe le dovute correzioni, la dottrina platonica delle idee per illustrare il mistero delle Idee divine. In particolare, come vedremo meglio nel capitolo su Agostino, egli negò che le idee esemplari potessero avere una sussistenza reale ciascuna per conto suo, come un insieme di divinità pagane, e comprese che, se di Idee divine si poteva parlare, esse dovevano idealmente collocarsi nella Mente divina, come emanazioni finite della sua stessa Essenza.

Complementi Tomistici

11. A S.Tommaso, al corrente com'era sia delle opere aristoteliche che di quelle agostiniane, andò la possibilità di elaborare una sintesi che, con le dovute distinzioni e correzioni, potesse recuperare veramente tutto quanto c'era di utilizzabile nelle idee platoniche, sebbene S.Tommaso non abbia potuto attingere a fondo a tali opere, allora poco conosciute.

Nozione Tomistica della verità

12. La famosa concezione tomista della verità come "adaequatio intellectus et rei" darà così spazio sia al concetto di "idea" come adeguazione rappresentativa al dato esterno (idea umana), sia al concetto di idea come modello-causa cui il reale, per essere vero, deve adeguarsi (idea divina): definizione nella quale la verità ontologica o delle cose dipendeva in ultima analisi dalla Verità ideale concepita dall'Intelletto divino. Riconoscimento più alto le profonde intuizioni platoniche non potevano avere.

13. Anche per S.Tommaso infatti, in definitiva, la Verità appartiene all'Idea immateriale, universale e immutabile, più o prima che alla cosa sensibile, mutevole e particolare: Idea identica al Reale, ma che si trova prima nell'Intelletto che nella realtà, concepita cioè prima come intellettuale che reale: quell'Idea che è Dio stesso, nella cui semplicissima Es-

senza spirituale Idea, Realtà e Intelletto si identificano assolutamente.

E se la verità delle idee umane è data dal loro adeguarsi alle cose, è perchè le cose per prime e indipendentemente dall'uomo riflettono, nel loro essere e intellegibilità, l'idea divina secondo la quale sono state create e formate: idea oggettiva, canone di essere e verità, realtà ideale e ideale concreto ancora più indipendente dalla mente umana e dalla stessa realtà sensibile che ne partecipa e la imita.

IV. Intelletto e senso in rapporto al vero secondo Platone.

Il sensibile e l'intellegibile

14. Per Platone la verità non è nel sensibile, ma solo nell'intellegibile. Non c'è evidenza o certezza sensibile, ma solo intellegibile. Non c'è scienza del sensibile, ma solo dell'intellegibile. Il sensibile è soggettiva apparenza; solo lo intellegibile è oggettiva realtà come "Idea". Platone, come Parmenide, nega ogni valore oggettivo alle apparenze sensibili, cioè alle qualità sensibili delle cose.

I sensi, per Platone, non solo non servono alla conoscenza della verità, ma anzi sono d'ostacolo. E' l'intelletto da solo a conoscere la verità, senz'alcun aiuto o condizionamento da parte dei sensi.

Mentre Protagora identifica in modo assoluto apparenza e verità, Platone le separa in modo assoluto, riferendo l'apparenza al dato sensibile, e la verità al dato intellegibile. La realtà materiale non è intellegibile, ma solo lo è quella immateriale; non si dà assolutamente conoscenza dell'ente che muta, neppure come ente, perchè non è riconosciuto come ente. Conoscibile invece è solo ciò che non muta, indipendente dallo spazio e dal tempo, l'"ideale" sia come concetto che come causa.

universale metafisico e universale logico

15. Dal sensibile non si ricava nulla di intellegibile, perchè la sua intellegibilità (cioè l'intellegibile) lo trascende non solo in quanto appartenente a un più alto livello di essere, ma in quanto da lui realmente separato. L'universale si identifica con l'universalità, e come tale viene a separarsi dal suo soggetto reale: l'universale metafisico si identifica con l'universale logico: l'essenza come tale, quasi di per sè si trovasse in uno stato di astrazione logica, è separata dal soggetto cui appartiene, proprio come accade all'essenza in quanto conosciuta e presente nella mente.

L'intelletto vede l'intellegibile direttamente nella coscienza, per semplice atto riflessivo, come avviene nella conoscenza angelica, senza la mediazione dei sensi, anzi, rifiutando, possibilmente, ogni loro intervento o giudizio, considerato come controproducente. L'intellegibile infatti si offre immediatamente all'intelletto perchè l'intellegibile, anche se trattasi di realtà materiali, è già in atto al momento del suo offrirsi all'intelletto. Quest'ultimo, quindi, immediatamente posto di fronte ad esso, non ha che da intuirlo, o tutt'al più da evocarlo dal fondo della propria coscienza (ecco la "reminiscenza"), liberandosi dalle vane suggestioni operate dai sensi. L'intellegibile non è nascosto nel sensibile, ma al contrario è il sensibile che nasconde l'intellegibile.

I sensi, a contatto col puro divenire, che è pura fuggevole apparenza senza sostanza, irrazionale e illusoria mistu-

ra di essere e non-essere, falliscono per loro natura nel darci la verità: di tale incertezza dei dati del senso approfitta la vana rettorica dei sofisti per farci credere quello che non è e per non farci credere quello che è. Viceversa l'intelletto, a contatto diretto e intuitivo con l'intellegibile immateriale, lo stesso criterio dell'essere e della verità (cioè l'"idea"), non può mai sbagliare, ed è l'organo del vero sapere, cioè la filosofia e la dialettica.

conoscenza matematica

Se Platone nega oggettività alle qualità sensibili, ammette invece l'oggettività delle dimensioni corporee, e quindi dei dati quantitativi delle cose, a causa della loro relativa capacità di esprimersi in contenuti intellegibili e universali. Per questo egli ammette "idee" non solo delle realtà puramente immateriali, ma anche delle entità matematiche. La conoscenza matematica rientra quindi per lui, insieme con la filosofia, nel vero sapere, certo ed evidente.

spiritualità platonica

16. L'intellegibile platonico è certamente immateriale, indipendente dallo spazio e dal tempo; ma possiamo chiederci fino a che punto si tratti della sostanza spirituale (Dio, l'angelo, l'anima umana) o non si tratti piuttosto dell'ente di ragione (gli universali logici e matematici). Le "idee" platoniche infatti, sia per il modo intuitivo e riflessivo col quale se ne percepiscono i contenuti, sia per la qualità dei contenuti stessi, rispecchianti ideali di perfezione relativi alle cose sensibili o al massimo all'agire umano, richiamano alla mente, generalmente, molto più i dati di astrazioni logiche, che le proprietà di vere e proprie sostanze o forme separate spirituali, la cui conoscenza, come dimostreranno Aristotele e S.Tommaso, non è affatto possibile per l'uomo in questa vita in modo astrattivo e intuitivo, ma soltanto attraverso un'applicazione del principio di analogia e di causalità, senza che comunque ci sia possibile conoscere in se stessa l'essenza propria di tali sostanze.

E quando Platone accenna, peraltro con profondità, a proprietà specifiche della sostanza spirituale pura (angelo o Dio), sembra non rendersene conto, attribuendo tali proprietà alle facoltà umane.

Aspetti positivi e aspetti negativi

17. Il trascendimento del senso nella conquista della verità è in Platone parzialmente vero e parzialmente falso.

E' vero per i seguenti motivi:

a) la conoscenza è tanto più vera, perfetta ed elevata, quanto più immateriale è il suo atto e il suo oggetto;

b) le realtà spirituali pure trascendono la materia non solo essenzialmente ma anche esistenzialmente; sono separate dalla materia, cioè, non solo in senso logico, ma anche reale.

c) la certezza e verità perfette si trovano nella pura intuizione intellettuale del puro Intellegibile perfetto (to pantelòs on). Questa tesi sarà utilizzata dalla teologia cattolica per illustrare il misyero della visione beatifica di Dio.

d) di fatto capita, nella vita presente, che il senso offuschi e ostacoli la limpidezza e la certezza della visione intellettuale.

E' falso per i seguenti motivi:

a) la conoscenza è una realtà analogica, che si attua non solo nell'intelletto, ma anche nel senso. Il che vuol di

re che non solo l'intelletto, ma anche il senso ha una sua verità, anche se meno universale e stabile di quella intellettuale.

E noi non potremmo farci un'idea della verità intellettuale, se non partissimo dall'esperienza di quanto avviene nella conoscenza sensibile. E' per analogia con quanto avviene in tale conoscenza, che noi possiamo parlare di verità nella conoscenza intellettuale, anche se è vero che, in secondo tempo, è la certezza intellettuale riflessa(risultato della criteriologia) che dà fondamento razionale di certezza alle stesse certezze sensibili.

Il sommo analogato del conoscere è certamente quello intellettuale; ma noi giungiamo a farcene un'idea partendo dalla conoscenza sensibile, immediatamente data all'esperienza e alla nostra comprensione.

Non è detto che il senso sia sempre soggettivo; e non è detto che l'intelletto sia sempre oggettivo. Verità ed errore possono essere parimenti tanto nel senso quanto nell'intelletto, anche se è vero che l'intelletto ha una responsabilità precipua nel guidare la mente alla verità. L'intelletto infatti può giudicare del senso, ma non viceversa.

Se però non ci fosse verità nei contenuti sensibili (sensazioni, percezioni, immagini,ecc.), non potrebbe esserceno neppure in quelli intellettuali, poichè questi sono potenzialmente contenuti nelle immagini, come dimostra la gnoseologia. E se non lo fossero in potenza, non potrebbero esserlo in atto. D'altra parte, l'intelletto non ha naturalmente altre fonti originarie da cui attingere la verità. I contenuti intellegibili sono, come tali, più ricchi di verità, perchè sono più ricchi di realtà; ma se le immagini sensibili non ci potessero dare la verità in uno stato di indeterminazione rispetto all'intellegibile, inutilmente noi potremmo cercarvela, e anche l'intelletto non potrebbe raggiungere la verità.

E anche le nostre stesse conoscenze soprannaturali, sebbene in se stesse ci facciano attingere delle Realtà infinitamente superiori a quelle sensibili, tuttavia si esprimono in concetti, la cui verità originaria è tratta dall'esperienza sensibile.

b) E' illusorio pensare che l'intuizione interiore e la riflessione siano sufficienti a dimostrare l'esistenza di sostanze puramente spirituali, realmente separate dalla materia: facilmente finiremo per confonderle con delle semplici astrazioni o enti di ragione, come appunto è capitato a Platone. La loro esistenza può essere dimostrata invece partendo dai loro effetti sensibili e applicando il principio della causalità efficiente in modo analogo a quanto avviene nel mondo fisico. Le idee platoniche, nella loro astratta immutabilità, non possono essere principio efficiente di realtà: non possono agire.

c) Il massimo ente reale (Dio) è sì in se stesso il massimo intellegibile: ma non per noi uomini nella vita presente, per i quali, soprattutto all'inizio del nostro cammino intellettuale, ciò che è più noto è ciò che è al più basso grado del reale: cioè la realtà materiale.

d) Infine, se è vero che la sensibilità può turbare il lavoro intellettuale, è vero anche che un rigido e astratto

intellettualismo freni o deformi la libera affermazione della sensibilità impedendole di svolgere il suo servizio a favore dell'intelletto, e quindi si volga ai danni dell'intelletto stesso, come appunto è avvenuto per Platone, il quale non sembra essersi affatto reso conto dei pericoli che possono provenire da un certo dispotismo dell'intelletto nei confronti del senso.

Platone ha compreso il primato dell'intelletto nella conoscenza umana; ma ha talmente esagerato questo primato, da sottovalutare la sia pur subordinata ma pur sempre essenziale funzione del senso ai fini di una vera e matura conoscenza intellettuale.

Platone ha compreso che il contrasto di fatto esistente tra senso e intelletto, e il primato dell'intelletto richiedono una certa rinuncia al senso quando questo turbi la ricerca intellettuale: ma ha esagerato la portata di questa astensione dal senso, dimenticandosi che alla fin fine la stessa fuga dalla sensibilità è provvisoria e di per sè ordinata al suo recupero e alla sua purificazione in un cammino verso il vero che veda la collaborazione congiunta e armoniosa del senso con l'intelletto.

IV. La conoscenza per affinità in Platone.

l'elemento affettivo della conoscenza

18. "A chi non è affine all'oggetto -dice Platone nella VII Lettera,344a-, nè la facilità nell'apprendere nè la memoria gli daranno tale facoltà, poichè nulla può svilupparsi in un ambiente estraneo": la semplice apprensione, cioè, ci rende ancora "estranei" all'oggetto; non è sufficiente per una piena conoscenza della verità: occorre anche una specie di affinità, di similitudine, di simbiosi tra il conoscente e il conosciuto. Occorre una specie di reciproca attrazione o "simpatia". Occorre, in qualche modo, essere "ben disposti"(343e) nei confronti dell'oggetto, amarlo in qualche modo, senza di che "neppure Linceo"(l'argonauta dall'acutissima vista)"potrebbe dargli la facoltà di vedere"(ibid.).

Questa "affinità" sembra causata sia da fattori naturali (particolari qualità del "carattere",343e), sia da fattori affettivo-morali(particolari qualità dell'"animo",ibid.), che creano una speciale proporzione o convenienza del conoscente col conosciuto o, come si esprimerà più tardi S.Tommaso, parlando di questo tipo di "conoscenza", una speciale "connaturalità"(connaturalitas) o "inclinazione"(inclinatio) del conoscente nei confronti del conosciuto. E in forza di ciò l'atto conoscitivo, in se stesso di natura intellettuale, risulterà tuttavia più vero, che se facesse fidamento solo sulle sue proprie energie.

l'Idea del Bene

19. Altrove, nella Repubblica(508e-509b), Platone ci spiega la ragione ultima, metafisica, di tale tipo di conoscenza: essa è data dal primato dell'Idea del Bene nei confronti della scienza e della verità, in quanto il Bene viene da lui visto qui come il Principio stesso trascendente e perfettissimo della verità delle cose e della verità del conoscere: un Principio che dà alle cose sia loro conoscibilità che il loro essere, e che quindi, per poter far ciò, dev'essere "al di là dell'essere e della sostanza"(epèkeina tes usias), come anche al di là della "verità" umanamente intesa.

Si tratta, evidentemente, di Dio stesso, anche se Platone qui non ne fà il nome, per cui forse non si rese conto di aver toccato tale augustissimo Mistero, sebbene Platone più volte parli di Dio.

Il pensiero cristiano seguente con S.Agostino utilizzerà questo sublime spunto platonico, nel quale l'Idea del Bene è paragonata al sole che fà vedere il vedente e rende le cose visibili (qui Platone si mostra conscio della verità del senso!), per chiarire appunto il mistero della Natura divina come Principio della verità e conoscibilità della realtà e della verità dell'intellezione umana che la conosce: il "Lumen publicum", "Sole intellegibile", come dirà più tardi S.Agostino.

Primato dell'Idea del Bene

20. Il Bene, in questo contesto, se è Dio stesso (come pare), è evidentemente superiore al vero in quanto si tratta della verità finita delle cose e delle intelligenze che derivano dal Bene divino. Questo passo, così inteso, non dovrebbe quindi prestarsi a interpretazioni volontaristiche, che dessero un primato cognitivo all'affettività nei confronti dello stesso intelletto, spodestato nella sua funzione dalla volontà, come se il vero e non il bene fossero suo oggetto, e se meta suprema del conoscere fosse il bene e non il vero.

21. Il presentare il Bene e non il Vero come Principio trascendente della verità del conoscere umano, dovrebbe allontanare anche concezioni di tipo ontologistico, alle quali il platonismo in altri contesti può dar effettivamente luogo. Infatti, il Principio metafisico del conoscere non può nel contempo essere il primo conosciuto, come pretenderebbe l'ontologismo: e ciò sarebbe proprio espresso dall'attributo del "bene" il quale, in quanto diverso dal "vero", distoglie da esso l'attenzione, e quindi allontana l'ipotesi che il primo Principio dell'essere e del conoscere sia anche il primo "vero" nel senso del "primo conosciuto", punto di partenza del conoscere.

Il Bene sorgente del vero

22. Così il fatto che Platone parli di un "Bene" come sorgente del "vero" (da intendersi come il vero umano e razionali, principiato e quindi finito) e non parli invece, come sembrerebbe più logico di un Vero assoluto e infinito che sia principio del vero umano, può trovare la sua ragione nell'intento platonico di parlarci della finitezza della verità delle cose e dell'intelletto umano e della superiorità e trascendenza del Principio da cui promanano; e si può pensare che egli abbia scelto un aggettivo diverso (il "bene") proprio per esprimere questa trascendenza misteriosa e umanamente inconoscibile del Principio assoluto del vero umano. Il Principio del vero, nella sua trascendenza, non è il "vero" così come umanamente, coi nostri limiti, lo conosciamo. Lo stesso dicasi per l'"essere": il Principio è al di sopra dell'"essere" così come lo concepiamo con la nostra limitata intelligenza.

23. Ma perchè scegliere proprio l'idea del Bene? Ecco che veniamo alla risposta dell'origine metafisica della "conoscenza per affinità": salvo infatti restando il fatto che -come riconosce lo stesso Platone(Rep.508e)- "la verità è conosciuta per mezzo dell'intelligenza", l'amore tuttavia aiuta l'intel-

ligenza nella conoscenza del vero, per cui la vera sapienza è un sapere amoroso o un amore veggente: è -diremmo noi- una esperienza contemplativa. Tale, del resto, è la tesi sostenuta nel Convito(204a-b).

Applicazioni cristiane

24. Questi modi di interpretare Platone si prestano ad essere utilizzati per chiarire la natura dell'esperienza mistica cattolica così come risulta soprattutto dall'insegnamento biblico giovanneo e paolino. E di fatto questo lavoro fu compiuto fin dai primi secoli cristiani, oltre che da S.Agostino, anche dallo Pseudo-Dionigi, il quale si valse degli sviluppi plotiniani. Un ultimo perfezionamento all'interpretazione dionisiana, ancora venata di platonismo, fu successivamente data da S.Tommaso nel suo commento a Dionigi, dal quale commento risulta un'ulteriore purificazione del pensiero platonico onde renderlo meglio utilizzabile nel chiarimento della verità cristiana.

Certamente, dopo tutti questi adattamenti, non molto resta di Platone nel pensiero cristiano; e ci si potrebbe chiedere anche fino a che punto tale pensiero lo ha correttamente interpretato. Resta vero comunque il fatto che se il Platone trasfuso nel pensiero cristiano è il vero Platone, dobbiamo riconoscere che si tratta allora di un grande Platone.

CAP.IV - LA SOSTANZA COME PRINCIPIO DI VERITA' IN ARISTOTELE.

I. LA SOSTANZA (usìa) E L'ENTE (on).

Analogia dell'ente

1. La sostanza, per Aristotele, è l'ente in senso primario o principale. E poichè la conoscenza più vera è conoscenza dell'ente in quanto ente (Metafisica), la conoscenza è primariamente orientata alla sostanza, che è l'ente in sè e per sè, distinta dall'accidente (symbebekòn), che è l'ente dell'ente, esistente solo nella sostanza come soggetto (ypokèimenon). (Met.,VII,1)

L'ente, per Aristotele, è analogo, e quindi si dice in molti modi (pollakòs legòmenon): è ente, principalmente, la sostanza, ciò che esiste in sè; ma è ente, in certo senso, anche l'accidente.

E la sostanza può essere composta; può essere un insieme (synolon) di materia e forma, generabile e corruttibile; oppure può essere semplice, pura forma (morfè), sostanza soprasensibile, ingenerabile e incorruttibile. La prima è singolare, individuale; la seconda, universale (kath'olu). La prima è sensibile, per la materia, e intellegibile per la forma; la seconda, pura forma, è puramente intellegibile. (Fisica,I,7,9; Met.,VIII,1)

Principio d'identità

2. L'ente è principio di verità in tutte le sue forme e gradi: è sufficiente che esso sia identico a se stesso, cioè che non contravvenga al principio d'identità. Del resto, un ente che vi contravvenisse, non può esistere: sarebbe pura assurdità. Quindi non può essere vero, nè render vero il pensiero, nè essere affermato, se non solo con parole prive di senso.

Il principio d'identità è quello per il quale l'ente è se stesso, ha un'identità; come tale e solo come tale è intellegibile e pensabile, e principio di verità. (Met.,IV,3-4)

l'universale

3. La sostanza, essendo ente per eccellenza e in senso proprio, è eminentemente principio di verità; in particolare, lo è la sostanza soprasensibile, la forma in quanto semplice, immutabile, necessaria, libera dal divenire della materia, dall'accidentalità, e dall'individualità: e quindi universale: una in molti, perfettamente identica a se stessa, e quindi totalmente intellegibile. La forma può esistere separatamente dalla materia, sebbene le sostanze che cadono immediatamente sotto la nostra esperienza siano composte, per cui la loro forma è conosciuta separatamente dalla materia, senza che per questo sia considerata come realmente separata dalla materia, cosa che invece si ha nella concezione platonica. (Met.,VII,13;cfr.Perih.,7,17a39)

l'essenza

4. L'ente è principio di verità anche in quanto è in atto, in quanto è atto (enèrgheia), quindi in quanto essere (èinai) o atto di essere. L'actus essendi avrà un'enorme importanza nella metafisica tomista. L'attualità discende immediatamente dall'identità o possiamo anche dire che l'identità è data dall'attualità. L'attualità, inoltre, si esercita mediante la forma o essenza (èidos), che è l'ente stesso in quanto intellegibile. L'essenza è colta nella definizione come "quiddità" (quidditas, che traduce la curiosa espressione aristotelica"to ti en einai", quod quid erat esse, che vuol dire alla lettera: "ciò che era lo essere"). Anche "usìa" si può tradurre con "essenza", anzi vi corrisponde meglio che non "èidos", che corrisponde di più a "specie" (species). L'essenza è anche chiamata "sostanza seconda, in quanto universale; mentre la sostanza 1ª quanto indivi-

duo, è la "sostanza prima". (Per la teoria dell'atto:Met.,IX)

la scienza

5. L'ente, inoltre, è principio di verità in quanto causa (aitia). Conoscere la causa, per Aristotele, equivale a conoscere la verità. Vero è il sapere che conosce la causa; e più la causa è certa, profonda e universale, maggiore è la verità e la certezza (acribeia) del sapere: ed è allora il sapere perfetto, cioè la scienza (epistème). (Anal.Post. I,2,71b9;Etica Nic.,VI,6)

Più l'ente è atto, semplice e forma, più esso è intellegibile ed elevato, fino a che il massimo ente è anche l'ottimo intellegibile; ed essendo tale, è massimamente principio di verità.

II. LA VERITA'.

Il pensiero, luogo della verità

6. La verità, per Aristotele, non appartiene anzitutto al reale (come per Platone), ma al pensiero. L'essere vero è l'intelletto vero, cioè che giudica secondo verità. L'essere vero è il dire la verità che rende vero l'intelletto.(Metafisica,l.V,c.VII; l.VI,c.IV;l.IX,c.X;l.XI,c.VIII,1065a20)

In fondo, anche per Platone la verità riguarda il pensiero; ma in quanto il pensiero (l'Idea) è la realtà stessa più reale; per lui la verità appartiene al reale perchè il reale vero è ideale o comunque riflesso di un pensiero, Pensiero, s'intende, trascendente il labile pensare umano, al quale però la mente umana può salire e congiungersi intuitivamente dopo un opportuno processo dialettico di purificazione e di liberazione dal senso.

Aristotele toglie al reale platonico le sue proprietà logiche (universalità, astrazione dalla materia, intellegibilità in atto) e le assegna al loro soggetto proprio, appunto all'ente di ragione logico: il contenuto oggettivo del concetto (quello che gli Scolastici chiameranno "conceptum obiectivum").

La verità del giudizio

7. Aristotele fa dipendere l'ente in quanto vero dall'ente in quanto ente. Il vero è per lui l'intelletto stesso in quanto adeguato all'ente reale mediante il giudizio. Non considera, come Platone, che la sostanza o l'essenza delle cose possa avere una verità in quanto riflesso di un'Idealità trascendente. Aristotele conosce sì una dipendenza del reale dall'ideale, ma una dipendenza puramente accidentale, che può toccare o la forma accidentale (nell'arte umana) o la finalità morale dell'oggetto (nella virtù di prudenza), in quanto, sia nell'uno come nell'altro campo, si tratta di realtà non necessarie ma contingenti, e sottomesse quindi al potere pratico dell'uomo, il quale dà loro, in qualche modo, una forma e una finalità.

La funzione della sostanza

8. L'ente sostanziale, come abbiamo detto, è principio di verità. Ma la sostanza può essere composta (ente fisico) o semplice (pura forma). Il che significa allora che per Aristotele, a differenza da Platone, non solo la pura forma (ente intellegibile ed ente matematico), ma anche il mondo del divenire, del sensibile può dare una verità, può essere oggetto di scienza, che è appunto la Fisica (physikè epistème).

Il valore preminente, dal punto di vista dell'intellegibilità e della certezza, della Matematica e della Metafisica, non tolgono alla Fisica, sebbene nell'ultimo gradino, la dignità di vera scienza. (Met. VI,1,1026a18)

La verità infatti sorge dall'ente, soprattutto dall'ente sostanziale. Ora, non soltanto la Metafisica e la Matematica hanno l'ente per oggetto, ma anche la Fisica. Ed anzi la Fisica

la matematica e la Fisica

lo ha più della Matematica, in certo senso, in quanto
la matematica ha per oggetto *un accidente (la quantità)*, che, come tale è un ente ideale e non reale, anche se ricavato dal reale; la Fisica ha per oggetto la stessa sostanza sensibile, l'ente reale in quanto mobile e sensibile. E la sostanza di questo ente non gli è separata e trascendente, come pensava Platone; ma al contrario gli è immanente, come suo intrinseco principio formale di esistenza. La conoscenza dei sensibili non si ricava, come pensa Platone, giudicandoli in base ad un modello ideale ad esso trascendente, la loro supposta "sostanza" o "essenza", conosciuta a priori, riflessivamente, indipendentemente dal contatto sensibile con l'oggetto in questione; al contrario, la conoscenza dei sensibili si ricava contattandoli sensibilmente, e cercando all'interno del contenuto stesso di tale esperienza la forma del loro essere, forma che certamente trascende le connotazioni sensibili del dato d'esperienza, ma non può trascendere il dato stesso, perchè il dato rappresenta precisamente l'oggetto da conoscere, per cui se la forma intuita dovesse trascendere il dato, non potremmo più dire di conoscere l'oggetto, ma un altro oggetto, rappresentato appunto da quella forma.

Anche il senso, dunque, per Aristotele, è via alla verità, e non solo l'intelletto; e l'intelletto stesso non può giungere alla verità, se non mediante un'opportuna messa a fuoco degli stessi dati del senso, per cui, è vero che la verità intellegibile è superiore a quella sensibile; ma se i sensi c'ingannassero, neppure l'intelletto potrebbe raggiungere la verità: se lo occhio non vede il colore, perchè è l'occhio di un cieco, sarà impossibile all'intelletto farsi un concetto del colore.

Principio di identità e principio di non-contraddizione

10. L'ente è principio di verità per il pensiero; ma la verità nasce, di fatto, allorchè il pensiero, sotto l'influsso del principio d'identità, che è il primo principio del suo oggetto, che è l'ente uno e in atto, applica il principio di non-contraddizione, che proibisce di affermare e negare nello stesso tempo e sotto lo stesso rapporto. Questa proibizione corrisponde ad una impossibilità assoluta, pena la distruzione del pensiero; come la negazione del principio d'identità corrisponde anch'essa ad un'impossibilità assoluta, pena la distruzione dell'ente. Il principio di non-contraddizione è il riflesso, nel pensiero e nel discorso, del principio d'identità.

Il principio di non contraddizione è il primo principio della verità del discorso, e quindi della Logica; mentre il principio d'identità è il primo principio dell'ente e quindi della Metafisica: primo principio ontologico della verità del pensiero, e quindi primo principio anche della Critica della conoscenza.

Vero quindi è quel pensiero che riflette l'identità dell'ente: identità che è come dire la sua intellegibilità; vero sarà quel discorso che esprimerà con proprietà e coerenza la verità del pensiero, cioè di un pensiero adeguato all'ente.

la verità accidentale

11. L'accidente ha una sua verità in quanto ente. Se possiede una permanenza nella sostanza, tanto da rientrare nella sua essenza, come la quantità, la qualità e la relazione, se ne può avere una conoscenza certa e scientifica, come avviene nella Fisica per la qualità e la relazione, e nella Matematica per la quantità. Ma l'accidente, nel senso suo più caratteristico, è l'accidente contingente, che non ha permanenza, ed appare come casuale, legato all'indefinita molteplicità e all'oscurità della materia. Di tale accidente non si può dar scienza, perchè esso appare privo di ragioni necessarie ed universali, quali sono

quelle appunto cercate dalla scienza.

L'accidente contingente, nella sua incertezza e labilità, non può che dar luogo ad una conoscenza altrettanto labile ed incerta, che ha una sua funzione nel sapere pratico in ordine all'esercizio della prudenza e della virtù morale, ma che è priva d'interesse dal punto di vista veramente scientifico e speculativo.

La verità si fonda sull'ente in atto

12. La verità scaturisce dall'attualità dell'ente: vero è il potere conoscitivo in atto identificato col suo oggetto in atto, cioè con l'ente in atto: il conoscente in atto è per Aristotele il conosciuto in atto; mentre il conoscente in potenza è distinto dal conosciuto in potenza. Con ciò Aristotele salva sia l'intenzionalità del conoscere quanto il realismo, che richiede la distinzione tra l'ente e il pensiero umano e la dipendenza di questo da quello. Ciò vale tanto per l'intelletto quanto per il senso. La potenza (dynamis), quindi, nella quale, insieme con lo atto, si divide l'ente finito, non è intellegibile come tale, in quanto potenza d'attuazione; ma è intellegibile solo in relazione a quell'attualità cui si rapporta come a suo fine e perfezione.

Conoscibilità della materia

13. La materia (yle), dunque, che è potenza di essere, non è, sopratutto dalla sua forma, principio di verità per il nostro intelletto. Non che sia principio di falsità, come pensava Platone; tutt'altro, anzi, è orientata al vero e non al falso, essendo un inizio di essere, e l'essere è vero. Tuttavia, il suo essere come la sua verità, per la sua povertà ontologica, sfugge alle prese del nostro intelletto, che può conoscerla solo attraverso la forma che l'informa e la attua.

La materia, comunque, in quanto anch'essa realtà e natura (physis) concorre, come principio ontologico, nel dare origine alla sostanza composta, al sensibile, per cui è considerata anch'essa come causa da Aristotele accanto alle altre cause (la forma, il fine, l'agente), sebbene all'ultimo posto, perchè essa spiega ciò che nella sostanza c'è di imperfetto, di molteplice, di individuale, di contingente, di mutevole: tutti elementi reali, ma refrattari all'indagine scientifica deduttiva e speculativa, che per Aristotele è il sapere per eccellenza.

Conoscibilità dell'individuo

14. Anche l'individuo (to de ti:"questo qui")come tale non può esser principio di verità speculativa e quindi di scienza. L'individuale infatti si oppone all'universale, solo e vero oggetto del sapere certo. L'universale infatti e non l'individuale riflette chiaramente e stabilmente quella identità, semplicità e unità dell'ente che sole possono renderlo intellegibile e fonte di verità. L'individuale, invece, è caratterizzato dalla presenza degli accidenti e della materia, che sono certamente realtà, ma che per la loro complessità e mutevolezza sfuggono alle prese dell'intelletto.

L'accidente, la materia, l'individuale, il potenziale, il particolare, il contingente, il divenire, troppo poveri d'intellegibilità per l'intelletto, sono invece proporzionati al senso, e l'intelletto, attraverso il senso, in qualche modo può raggiungerli, ma non per degli scopi speculativi, bensì pratici (morali o artistici).

III. LA VERITA' DEL CONOSCERE.

15. Aristotele crede nella verità, in una verità assoluta, universale, oggettiva, anche se ammette la difficoltà nel conseguirla e la facilità dell'errore, sia nel senso che nell'intelletto.

Esistono verità assolutamente evidenti, contenenti, nella ricchezza implicita delle loro virtualità, tutte le altre verità e certezze che la ragione può conseguire: sono le apprensioni immediate del senso (i sensibili propri) e i primi principi dello intelletto (primo di tutti quello di non-contraddizione). Questi principi sono alla base del sapere empirico e razionale; la fonte di ogni certezza d'esperienza e di ragione. La loro evidenza non può essere negata senza cadere in contraddizione. E' impossibile non usarli nel momento in cui si mette in esercizio la potenza conoscitiva, perchè ne sono precisamente il principio della sua attuazione; per cui, anche chi volesse negarli, si autoconfuterebbe, costretto ad usarli nel momento in cui li nega o per negarli. (Anal.Post.,I,2)

primi principi

Tali principi sono primi, indimostrabili, inconfutabili e immutabili, assolutamente necessari a qualunque forma di conoscenza. Non sono innati, ma immediatamente intuiti non appena si conosce il significato dei termini del giudzio che li esprime. Sono come i "dogmi" della conoscenza razionale, con la differenza, rispetto al dogma di fede religiosa, che si tratta di verità assolutamente evidenti, e per questo non bisognosi di essere dimostrati. In tal senso i sofisti e gli scettici chiamavano "dogmatici" i realisti, che ammettevano contro di loro questi principi.

16. Pretendere di dimostrare i primi principi, richiederebbe l'uso di principi più fondamentali, altrimenti si cadrebbe in un circolo vizioso, ammettendo quei principi come noti e non noti (cioè da dimostrarsi) allo stesso tempo. L'atteggiamento giusto invece da tenere nei loro confronti è quello di accettarli come sono, riconoscendone senza protervia e malafede la loro verità, ed anzi con immensa gratitudine -per così dire- per gl'immensi servigi che essi possono prestare al nostro intelletto, contenendo essi, come s'esprimerà più tardi S.Tommaso, i germi di tutto il nostro sapere, e quindi costituendone la molla fondamentale del suo indefinito progresso. (Anal.Post.,I,10)

sono indimostrabili evidenti

fecondi

Aristotele ammette dunque delle verità intuitive come punto di partenza del sapere. Di esse, egli dice, non c'è scienza nè dimostrazione, ma solo intelletto (nus), o potremmo dire anche: intuizione. Il rispetto vero della ragione umana richiede proprio, per Aristotele, che non tutto si può dimostrare. Oltrepassare i confini dei primi principi, pretendendo di trovare qualcos'altro prima di loro, significherebbe mettere la ragione in contrasto con se stessa e quindi distruggerla. La ragione che non s'accontenta dei suoi limiti gettandosi in uno sfrenato razionalismo e criticismo, decreta inesorabilmente la sua condanna a morte. La ragione può avanzare, certamente, e indefinitamente (ma sempre entro certi limiti, che sono quelli dell'esperienza sensibile), partendo dai primi principi, ma non pretendendo di precederli, quasi che essi non avessero in se stessi garanzie di sufficiente certezza. Una diffidenza o un'eccessiva prudenza nei loro confronti, per uno scriterinto bisogno di chiarezza o di certezza, porta in realtà la ragione alla stoltezza o addirittura alla pazzia, come ha dimostrato largamente, nelle sue ultime conseguenze soprattutto pratiche, il razionalismo

intuitivi

assoluti

moderno nato da Cartesio, da Kant e da Hegel.

immediati

17. Si dice che i primi principi dell'intelletto sono immediati non nel senso che non siano dedotti dall'esperienza, ma nel senso che non c'è bisogno di un medio termine (mesos) per render evidente la ragione dell'unione del soggetto col predicato nel giudizio che li esprime. E questo perchè la ragione dell'unione appare evidente all'esame stesso del significato dei termini che esprimono il soggetto e il predicato: o perchè il predicato si mostra come proprietà necessaria del soggetto, o perchè l'essenza del soggetto mostra d'aver bisogno, per essere se stessa, dell'attribuzione del predicato. Così avviene in questi principi, studiati soprattutto dalla Metafisica, come il già citato principio d'identità, o poi anche il principio di causalità, il principio di finalità, ecc. (Anal.Post.,I,3)

semplici

18. La conoscenza, per Aristotele, parte da delle apprensioni iniziali semplici, che presentano un tutto o un oggetto in maniera unitaria e indivisa (teoria ripresa oggi dalla Psicologia della Gestalt). In campo intellettuale c'è quella che egli chiama l'apprensione degli "indivisibili". Si tratta di una percezione iniziale dell'essenza delle cose, fatta in un modo molto semplice e per così dire compatto, per cui, in queste prime percezioni non ci sono vie di mezzo: non esiste propriamente l'errore come cognizione incompleta o deviata: o si coglie tutto o non si coglie niente. (De Anima,III,6,430a26;Perih.,I,16a10,14)

apprensione e giudizio

L'apprensione dell'indivisibile non mette ancora in gioco la verità per il fatto che l'intelletto non ha ancora cominciato a scomporre concettualmente l'oggetto, per cui, non essendosi ancora pronunciato su quali predicati attribuirgli o negargli, non c'è ancora il problema di un'adeguazione o meno dell'intelletto, attraverso il giudizio, alla realtà, nel che sta appunto il problema della verità. (Perih.,I,16a9;16a12,17)

Già con l'apprensione, comunque, l'intelletto agisce alla luce del principio d'identità e degli altri primi principi, anche se ancora non se ne rende conto nè ha puntato l'attenzione su di essi. Sotto la spinta della certezza che da essi promana, tuttavia, l'intelletto procede, come ragione (logos), agli altri atti suoi naturali che gli permetteranno di impossessarsi sempre meglio e solidamente della verità: il giudizio e il ragionamento (sylloghismòs). (Anal.pr.,I,24b18)

ragionamento

scienza

19. Col ragionamento l'intelletto raggiunge il sapere più perfetto e certo di cui è capace: la scienza, che è il sapere dimostrativo per mezzo della causa di ciò che si attribuisce al soggetto dell'affermazione. E la dimostrazione (apòdeixis) può essere induttiva o deduttiva: la prima prova che (oti) un predicato và attribuito a un dato soggetto; la seconda, più completa e certa, prova il perchè (dioti) quel dato predicato và attribuito a quel dato soggetto. (Anal.Post.,I,2;13)

principio realistico

20. Con Platone, Aristotele conviene nel riconoscere, contro Protagora che il reale esiste in sè senza trarre la misura del suo essere e della sua verità dal mutevole pensiero umano. Per questo vale per entrambi il principio che non è vero che tutto ciò che appare è vero. Ma Aristotele, come ho detto, non rifiuta all'apparenza qualche possibilità di corrispondere al vero, diversamente da Platone, molto severo nei riguardi dell'apparenza, che egli identifica con l'apparenza sensibile, totalmente condannata. Viceversa, Aristotele ammette la possibilità di una conoscenza vera e certa dei sensibili (la Fisica).

E per contro, sarà più guardingo di Platone nel dare importanza alla dialettica, che per Platone s'identificava con la scienza o la filosofia; e questo perchè non è sufficiente, per Aristotele, rappresentarsi intellettualmente il reale per esser subito certi della verità di tale rappresentazione: anche l'intelletto, per Aristotele, può sbagliare, almeno nel giudizio.

la dialettica

21. Per Aristotele la dialettica, in quanto movimento di idee che procede per opposizioni o identificazioni, ha certamente una sua importanza; ma trattandosi di un approccio al reale mediante semplici categorie logiche, senza entrare nel merito stesso del reale per scovarvi i suoi principi intrinseci, non può pretendere al ruolo di vera scienza.

Non basta riflettere sul pensato ai fini di raggiungere il reale, limitandosi a inquadrarlo in categorie logiche più o meno generiche; ma occorre mettersi a contatto diretto col reale stesso, considerando del resto che il pensato stesso non avrebbe valore di verità se non fosse stato ricavato a sua volta dall'esperienza del reale che esso rappresenta. (Met.,IV,2,1015-1025)

Così per Aristotele la dialettica ha minori pretese scientifiche: essa può essere strumento di scienza ma non ancora scienza; è un primo approccio alla realtà fondato su apparenze e categorie logiche, magari in contrasto tra loro; illumina questi contrasti senza poterli risolvere; per questo essa rappresenta il campo dell'opinione (doxa) e non certo della scienza.

l'opinione

La dialettica può essere utile strumento di conoscenza nell'ambito dell'agire umano (per esempio la politica), legato alla mutevolezza delle contingenze; ma non per il sapere speculativo, orientato come tale al necessario e al dimostrabile.

La dialettica, viceversa, non dimostra niente; è vero che non pretende di farlo; e di fatti Platone non ha una teoria della dimostrazione, e a mala pena ha una teoria del giudizio; ma allora la dialettica non può considerarsi un sapere certo e rigoroso quale la filosofia può e deve essere come sapere razionale.

metodo del sapere

22. Aristotele conserva invece da Platone l'esigenza intuitiva del sapere fondata sull'unità e identità dell'ente: esigenza derivata a sua volta da Parmenide. Però l'intuizionismo di Aristotele è più prudente e metodologicamente più solido di quello platonico. Aristotele preferisce procedere più lentamente ma più sicuro, più coi piedi per terra, seppur rivolto al cielo come Platone. Aristotele ha quindi maggior rispetto per i gradi inferiori, empirici, del sapere; e questo non soltanto in forza del suo realismo, ma anche perchè consapevole del fatto che se all'uomo è concesso di conoscere qualcosa della realtà soprasensibile (lo spirito, l'anima intellettuale, la Causa prima), ciò non può avvenire se non seguendo quel cammino che inizialmente ci è indicato dall'umile esperienza del senso e senza mai tradire le sue indicazioni.

23. L'intuizionismo aristotelico supera quello platonico non per i contenuti ma come metodo. Dal punto di vista dei contenuti, Platone è per certi aspetti superiore: pensiamo a quanto della dottrina delle Idee non ha capito Aristotele, ed era la parte più elevata; pensiamo all'Idea platonica del Bene e del Bello, delle quali ben poco resta nel pensiero aristotelico; e anche alla conoscenza per affinità, più importante in Platone che in Aristotele. Viceversa il metodo aristotelico è più sicuro e più perfetto dal punto di vista razionale. Esso consiste nello

astrazione
induzione
causalità

uso dell'astrazione (chorismòs, De An.,III,4) e dell'induzione (epagoghè, Anal.Pr.,II,23;Anal.Post.,I,18;Top.,I,10(o 12), che garantiscono il realismo dell'intuizione; ed inoltre, per i gradi più elevati dell'ente (forme pure, Causa prima), nello uso del principio di causalità (Met., IX,8;XII,6;Fis.,VII,1;De An.,II,5) che consente un superamento reale della materia senza evadere dalla realtà, e quindi restando nella verità.

24. Platone, invece, ignorando sia il metodo dell'astrazione logica che quello della separazione reale attraverso il giudizio e il ragionamento, li confonde assieme pretendendo di ottenere dal primo ciò che si può avere solo dal secondo, e scambiando per realmente separate le forme (idee) che lo sono solo logicamente e astrattamente. Per questo lo spiritualismo platonico è a volte più un matematismo dell'astrazione che un vero spiritualismo che risulti da un metodo realistico. Ci vuol altro che la semplice riflessione per percepire la natura delle realtà spirituali puramente intellegibili, anche se l'intuizione platonica si attua solo al termine di un processo di purificazione dai dati del senso (la "reminiscenza") e di un confronto dialettico delle idee viste come "logoi", cioè ragioni ideali delle cose. Il metodo platonico, ricco di risultati in forza della genialità del suo Autore, è tuttavia in se stesso ingenuo, primitivo e forse anche presuntuoso.

IV. IL METODO PER LA RICERCA DELLA VERITA'.

la certezza

25. Indubbiamente Aristotele ha ereditato da Platone, contro i sofisti e Protagora, un profondo bisogno di certezza e, come egli dice, di "acribeia" parola che potremmo tradurre con "acribìa" e che significa: cura, esattezza, diligenza, precisione, acutezza, rigore, chiarezza, evidenza (Anal.Post.,I,27,87a31; Met.,I,2,982a25;Et.Nic.,VII,7,1141a16).

Aristotele ha compreso, con Platone che o la conoscenza è fatta per la verità o non si dà conoscenza: tutte le teorizzazioni sofistiche o scettiche sul soggettivismo, sul probabilismo, sull'impossibilità di conoscere ed esprimere un vero oggettivo e immutabile, sono apparse ai due filosofi come mere assurdità, e si sono sforzati con successo di dimostrarlo, come abbiamo visto per gli argomenti di Aristotele contro Protagora, alcuni dei quali si trovano già in Platone.(Met.,IV,4-5)

26. Le teorie scettiche, apparentemente finalizzate a spiegare la labilità e relatività dell'umano pensare, in realtà finiscono con l'assolutizzare tale pensiero nella sua stessa relatività e fallibilità e individualistica soggettività, senza dare alcuna soddisfacente spiegazione dell'esistenza dell'errore.

spiegazione dell'errore

Viceversa il realismo platonico e soprattutto quello aristotelico, il cui dogmatismo sembrerebbe a tutta prima escludere la possibilità dell'errore e della relatività del pensiero, in realtà costituisce un valido principio di spiegazione dell'esistenza dell'erroneo e dell'opinabile soggettivo, e questo proprio in forza dell'affermazione categorica della verità universale del conoscere e dei primi principi, che costituiscono precisamente il solido e chiaro criteri per l'individuazione dell'erroneo e del falso.

L'errore e il relativo, in tal modo, nel realismo, non sono necessari o sostanziali al conoscere, ma accidentali, co

me sua corruzione (l'errore), o imperfezione (il relativo, l'opinabile). Essi ci sono, quindi, e sono riconoscibili proprio perchè c'è una verità cui far riferimento e che li giudica.

L'errore per il realismo trova le sue cause e le sue occasioni in quella mutevolezza e molteplicità del conoscente e del conosciuto, che costituiva per i sofisti l'unico orizzonte di realtà nel quale si collocavano, secondo presupposti metafisici eraclitei o democritei, incapaci di elevarsi dalla mutabilità, labilità e particolarità del sensibile e del materiale alla perennità, universalità e certezza dell'intellegibile e del formale.

27. Una ricca ed equilibrata teoria dell'errore e delle sue cause e dei suoi rimedi, si trova comunque molto più in Aristotele che in Platone. Platone infatti, come abbiamo visto, esagera la fallibilità e relatività del senso e sopravvaluta la certezza delle visioni intellettuali. Aristotele mostrerà meglio la fallibilità della conoscenza intellettuale, a causa di quella sua complessità, che Platone non aveva colto; e metterà in maggior luce il valore della conoscenza sensibile, la cui debolezza e limitatezza viene troppo accentuata nella concezione platonica, salvo poi trovarsi in lui un recupero della sensibilità nel Convito, con la famosa teoria dell'eros filosofico. Per la teoria aristotelica dell'errore, vedi per es.: Met.,V,4 e De An., III,3.

Funzione della logica

28. Lo strumento elaborato da Aristotele per l'individuazione e l'eliminazione dell'errore è dato dalla scienza della Logica (logikè epistème), della quale egli si può considerare il fondatore. La Logica è scienza del pensiero come pensato (nòema: che si può tradurre anche con: concetto), esistente quindi in quanto tale solo nella mente, non nel reale, in natura. Ora, poichè il vero e il falso, per Aristotele, sono nella mente e non nelle cose, per questo la Logica s'interessa della verità e dell'errore. Essa però se n'interessa non per fondarla o per spiegarne l'esistenza nella mente (questo è compito critico che egli svolge soprattutto nel IV° libro della Metafisica); se ne interessa invece per ordinare gli atti della ragione (concetti, giudizi, ragionamenti) in modo tale che la ragione possa raggiungerla facilmente, con certezza e senza errore. (Top.,I,18;VIII, 14;Met.,II,3;IV,3)

La Logica non s'interessa solo di guidare la ragione, ma anche il senso verso la verità. Per questo, sebbene Aristotele, come tutto il pensiero antico, dia scarsa importanza al sapere scientifico sperimentale, tuttavia egli seppe porre anche di esso, seppure in modo ancora vago e impreciso, i principi e metodi fondamentali, i quali disgraziatamente non furono sviluppati dai suoi discepoli se non in tempi recentissimi (vedi il Maritain); e dico disgraziatamente, perchè nel frattempo tali sviluppi erano avvenuti indipendentemente dai presupposti metafisici aristotelici ed anzi in polemica e in antagonismo con essi. Vedi per es. la scuola empiristica inglese o il positivismo comtiano.

logica formale e logica materiale

29. Per questo orientamento nei confronti della verità, è falso affermare, come fanno alcuni, che la Logica aristotelica si limiterebbe ad essere una pura logica formale. Si direbbe che costoro ignorino che esiste anche una logica materiale, il cui compito specifico è precisamente quello di ordinare gli atti del pensiero affinchè essi siano nella verità e giungano alla verità.

Si direbbe anche che per questi studiosi l'interesse per la verità o comunque per dei contenuti di pensiero non possa essere di pertinenza della logica, ma semmai della metafisica. Per loro, la logica non dovrebbe avere a che fare con la verità. Ma questo è falso. Non sono i contenuti intellegibili come tali ad essere estranei alla logica; lo sono solo in quanto appartenenti all'ente reale extramentale. Ma in quanto essi si trovano, nella mente, nelle condizioni del pensiero, in quanto "concetti oggettivi", essi non possono considerarsi come oggetto della scienza del reale (come è la Metafisica), ma del pensato come pensato, che è appunto la Logica, in tal caso, la Logica materiale, detta così appunto perchè considera la "materia" o "contenuto" oggettivo del pensiero o del discorso, nella sua condizione di oggettività, non di realtà.

la triplice ricerca della verità

30. La ricerca della verità, dunque, per Aristotele, avviene secondo tre direttrici: una direttrice metafisico-diretta; una direttrice metafisico-riflessa (o critica) e una direttrice logica. Misconoscere quest'ultima nella sua specificità, vuol dire interpretare Aristotele con occhiali idealistici i quali confondono il logico con l'ontologico, misconoscendo quindi una delle caratteristichefondamentali del pensiero aristotelico che è appunto la loro distinzione. Simili confusioni, per le quali si pretenderebbe parlare di una "logica formale" senza una logica materiale, portano poi come conseguenza la riduzione del pensare ad una pura connessione formale di contenuti, senza preoccupazione per la verità dei medesimi, svuotando quindi il pensiero della ragione stessa del suo procedere, che non può essere altro che quella della ricerca del vero. Per questo, senza una logica materiale, anche la logica formale non ha nessun senso razionale.

Si può anche dire che l'ignoranza in cui è tenuta, presso certi studiosi, la logica materiale aristotelica, può dipendere anche da pregiudizi scettici (dato che si presenta come metodo per la ricerca del vero) o antimetafisici (dato che ha le sue più importanti applicazioni in metafisica).

31. Senza ripetere quanto ho già detto nell'Introduzione a proposito dei diversi compiti della Metafisica, della Critica e della Logica a proposito del problema della verità, dove esponevo vedute derivate dal pensiero aristotelico, possiamo precisare qui dicendo che l'approccio logico alla verità differisce da quello metafisico, secondo Aristotele, per il fatto che mentre l'approccio logico, attraverso la dialettica, si limita ad inquadrare il reale in schemi mentali generici, formandosi così sul campo della semplice opinione, la metafisica dirige la propria attenzione direttamente sul reale dimostrando le sue affermazioni con principi ricavati dal reale stesso. (Met.,IV,2,1004a15-25).

Mentre la metafisica ricava la verità dal fatto d'orientare la ragione verso il reale, principio e criterio di verità del pensiero, la logica insegna alla ragione come muoversi per giungere con successo alla conoscenza del reale, e come far passare la mente da una conoscenza ancora generica e opinabile (dialettica) a una conoscenza precisa, specifica e certa ricavata da un contatto con la natura stessa delle cose (filosofia).

7 gradi del sapere

32. La conoscenza per Aristotele si realizza in modo analogico in vari gradi in relazione alla dignità ontologica dello oggetto destinato ad attuare la potenza conoscitiva: quanto più esso è elevato nell'essere (cioè nell'attualità, semplicità e universalità), tanto più certo e solido è il sapere cui esso dà luogo, e quindi la verità raggiunta.

33. La vera e perfetta conoscenza è la "scienza"(epistème), rappresentata dalla filosofia, che comprende la metafisica e soprattutto la teologia. La più perfetta delle scienze è la sapienza (sofia), che corrisponde alla teologia. Essa presuppone sia l'intelletto (nus), che dà la conoscenza dei primi principi, sia la scienza come sapere certo mediante dimostrazione. (Et.Nic.,VI,7)

Intelletto, scienza e sapienza sono la fonte della verità speculativa, che ha per oggetto il necessario. Il contingente, invece, è oggetto dell'arte (techne) e della prudenza (sofrosyne), che danno luogo al sapere pratico. L'arte stabilisce il vero nella elaborazione razionale della materia ad opera dell'uomo; la prudenza stabilisce il vero dell'agire in ordine al fine dell'uomo; regola la ragione umana nell'agire morale. La verità delle decisioni prudenziali non dipende solo dalla ragione, ma anche dalla rettitudine dell'appetito nei confronti del bene morale.

Anche il senso ha per oggetto il contingente. La verità del senso è al servizio tanto del sapere speculativo quanto di quello pratico. Nella prudenza, l'intelletto, benchè di per sè orientato all'universale, attraverso il senso raggiunge il particolare contingente, in quanto intelletto pratico che deve orientare all'azione; e le azioni riguardano le contingenze delle situazioni concrete.

34. Quanto più elevato è l'oggetto, tanto più elevato è il sapere, che si raggiunge attraverso la mediazione della dimostrazione deduttiva. Ciò che quindi per noi è immediatamente noto e intellegibile (il sensibile), è ciò che in se stesso lo è di meno.

Il sapere sommo

Il sapere più elevato è quello speculativo, perchè l'oggetto più elevato è l'assolutamente necessario, che in quanto tale non può essere modificato dalla prassi umana, che ha per oggetto il contingente. Per questo, secondo un principio apparentemente paradossale, il sapere più perfetto e più importante per l'uomo è un sapere del tutto inutile, cioè scevro da finalità pratica: un sapere che ha solo se stesso come fine. C'è di che scandalizzare l'uomo moderno, tutto e sempre proteso alla ricerca di un sapere puramente pratico. Eppure, dietro questa concezione aristotelica del sapere, che fa prevalere la speculazione alla prassi, c'è la profonda intuizione (già platonica) della suprema dignità, nell'uomo, dell'intelletto, nel cui solo esercizio l'uomo può raggiungere la massima perfezione e felicità di cui è capace. (Met.,I,2)

S.Tommaso non resterà insensibile a questa profonda prospettiva aristotelica, tanto da porre l'essenza della beatitudine nell'atto dell'intelletto. Il che però non impedirà a Tommaso di moderare l'intellettualismo aristotelico dando nella ricerca della verità nella vita presente un'importanza primaria alla volontà nella virtù della carità, secondo le indicazioni risultanti dalla Rivelazione cristiana.

Per questo il primato tomista della vita contemplativa su quella attiva conserva il suo valore, ma non va inteso come una pura e semplice applicazione della concezione aristotelica. Il concetto tomista di "contemplazione", infatti, originato dalla sapienza cristiana, è profondamente originale rispetto alla "theoria" aristotelica, anche se risente del suo influsso ; ma esso risente anche dell'influsso dell'eros platonico, in quanto anch'esso poteva servire a spiegare la parte essenziale che, nella sapienza cristiana, è detenuta, nella contemplazione, dai poteri affettivi.

la teologia

35. Sta di fatto, comunque, che per Aristotele il sapere ha innegabilmente un orientamento teologico, meno affrettato e pretenzioso di quello platonico, anche se forse meno profondo e privo del misticismo che si riscontra in Platone.

Più prudente di Platone nell'uso della ragione e più di lui attento alle esigenze e alla dignità del dato sensibile, Aristotele ha tuttavia conservato, del suo maestro, la medesima ansia di assoluto e di certezza: il sapere si orienta così, secondo una direzione più complessa e calibrata, ma sostanzialmente identica a quella platonica, verso la Trascendenza, che assumerà nomi e attributi diversi, ma complementari a quanto di valido e di non astratto c'è nella Trascendenza platonica: procederà così verso la sostanza o forma separata, il necessario, l'atto di essere, l'ottimo intellegibile, il sommo bene, causa prima, motore immobile, pensiero assoluto che pensa se stesso, in una parola: verso Dio.

VI. L'ERRORE E LE SUE CAUSE.

36. L'errore, in generale, per Aristotele, è un difetto di conoscenza, un conoscere puramente apparente; una mancata adeguazione del pensiero al reale.

Critica a Platone

La distinzione che egli fà tra logico e ontologico gli permette di superare le gravi difficoltà nelle quali, per questa mancata distinzione, si dibatte l'ontologismo platonico, il quale, giunto a comprendere che l'ente non può che essere vero, e che d'altra parte non si dà conoscenza del non-ente, finisce però col confondere la verità ontologica con la verità logica; o diciamo forse meglio che ancora non riesce a vedere la verità logica; per cui l'alternativa tra verità ed errore gli appare come alternativa tra conoscere e non conoscere. In tali condizioni la spiegazione dell'errore diventa impossibile, poichè se la si fà coincidere con l'assenza del conoscere, o se l'errore è l'apprendere una cosa per un'altra, mancando la conoscenza, dov'è l'errore?

Aristotele riconosce che l'errore è in certo senso mancanza di conoscenza, poichè non c'è conoscenza dell'errore. Lo errore è corruzione del conoscere; ma non assenza totale, perchè allora non ci sarebbe neppure l'errore, perchè mancherebbe il soggetto stesso (il conoscere) di ciò che dovrebbe essere erroneo.

L'errore si trova nel giudizio

Ora, l'oggetto del conoscere, come tale -salvo il caso che sia tale da ingannare- non è errante in se stesso. La errranza, invece, nel caso dell'errore, sta nella facoltà conoscitiva non adeguata nel suo giudizio alla realtà dell'oggetto. L'errore è quindi una mancata adeguazione del pensiero al reale, per cui si presuppone evidentemente la distinzione tra l'uno e l'altro non del tutto chiara nel platonismo.

Le cose come tali sono sempre vere e fonte di verità ("verità ontologica"), anche se a volte la loro apparenza può ingannarci facendoci credere che siano quello che non sono. Il falso invece si trova nel giudizio (del senso o dell'intelletto) e consiste nel dare alla cosa un predicato che non possiede o nel negarle un predicato che possiede.

37. L'errore può colpire tutte le nostre funzioni conoscitive, senza mai distruggerle radicalmente; altrimenti, mancherebbe -come s'è detto- il soggetto stesso di cui l'errore ha bisogno per esistere. Esso infatti non è una sostanza, ma una privazione, come il male; l'errore infatti è il male dell'intelletto e del senso, come il vero è il loro bene. E appunto come privazione, l'errore ha bisogno di un soggetto che sia affetto da questa privazione e che come tale sia vero. Per questo in ogni errore c'è sempre una parte di verità: se io dico che l'anima umana è mortale, è falso che sia mortale; ma è vero che esiste l'anima umana; e così via.

I primi principi sono infallibili

Il potere conoscitivo, quindi, nel momento in cui si esercita, per quanto grave possa essere l'errore da cui può essere affetto, tuttavia, nella sua radice e nei suoi principi esso è infallibile. In ciò sta, se vogliamo, il "dogmatismo" della concezione realistica. Ma è un dogmatismo estremamente liberale e tollerante, perchè è precisamente quello che ci permette di elaborare una teoria veramente scientifica dell'errore e della relatività e labilità del sapere umano. Il dogmatismo peggiore nasce invece dalle posizioni scettiche e relativiste, per le quali, mancando un criterio oggettivo di distinzione tra il vero e il falso, son costrette ad affermare, come si è visto, che tutto ciò che appare è vero, e quindi ad assolutizzare anche il falso o per lo meno la semplice apparenza, senza domandarsi se sia vera o falsa.

38. L'errore così non può intaccare le intuizioni immediate del senso e dell'intelletto, cioè l'apprensione intellettuale e i primi giudizi che corrispondono ai primi principi, che il pensiero non può applicare nel momento in cui pensa senza annullare se stesso.

L'errore nasce viceversa e con tanta maggiore facilità, quanto maggiori e complesse sono le mediazioni che si frappongono tra la facoltà e il suo oggetto: mediazioni soggettive (per es.le rappresentazioni) ed oggettive, che possono riguardare il medio (quando c'è nebbia, le cose sono poco visibili) o l'oggetto stesso (quando appare, per es. soltanto attraverso segni o effetti).

Le cause dell'errore

39. In generale, le cause dell'errore possono ricondursi a tre ordini di fattori: 1) o alle particolari condizioni del conoscente; 2) o alle condizioni dell'oggetto; 3) o al modo del conoscere.

Secondo il punto (1), l'errore può nascere da indisposizioni della facoltà proprie alla facoltà stessa o causate da principi esterni alla facoltà (per es. un impulso passionale fà perdere la lucidità del giudizio).

Secondo il punto (2), l'errore può nascere dalla complessità o oscurità dell'oggetto stesso, o perchè troppo materiale o perchè troppo spirituale per la nostra intelligenza: o perchè è troppo poco intellegibile o perchè la sua intellegibilità oltrepassa i limiti della nostra comprensione (per

sò appartenenti all'ordine naturale, il fatto d'accettarle per fede aiuta la ragione a non errare).

Secondo il punto (3) l'errore può nascere da una cattiva valutazione o da un cattivo uso delle mediazioni. E' questo il campo del conoscere dove occorre valersi delle regole della Logica, la quale insegna appunto come servirsi delle mediazioni soggettive (consequenzialità del pensiero: logica formale) e di quelle oggettive (dimostrazione della causa o dell'effetto: logica materiale).

VII. L'OPINIONE.

Origine dell'opinione

40. L'adeguazione del pensiero al reale, che forma la ragione di verità del pensiero, può avere vari gradi di perfezione: si và dall'adeguazione perfetta, assolutamente solida e certa, propria del sapere scientifico, causata dall'evidenza, mediante dimostrazione, di un oggetto necessario, a gradi di adeguazione inferiore, inferiore, s'intende, non nella ragione di adeguazione stessa, che, come rapporto di uguaglianza, non può essere che unica, ma nella solidità o "acribia" del suo attuarsi. Questo modo d'essere dell'adeguazione è tanto meno certo e solido, quanto più di contingenza possiede l'oggetto. In tal caso, il sapere che ne risulta è debole, incerto e facilmente confutabile a causa della precarietà del suo oggetto. Questa forma imperfetta di conoscenza, è l'opinione (doxa). (Post.anal.,I,33)

Oggetto dell'opinione

41. Oggetto dell'opinione può essere non solo ciò che è realmente contingente e non necessario, ma anche ciò che appare tale all'opinante, anche se in realtà è un oggetto necessario. Ciò può accadere nel caso di verità mediate, allorchè l'opinante non possiede con certezza il mezzo per dimostrarle. Riguardo invece ai princìpi primi del sapere, è impossibile avere soltanto un'opinione e non conoscerli con certezza, perchè essi sono necessariamente evidenti a chiunque eserciti il pensiero.

A proposito di un medesimo oggetto o argomento è possibile che si diano opinioni contrarie, considerando l'oggetto nella sua realtà; ma non è possibile che l'oggetto formale di tali opinioni sia vero e falso nello stesso tempo.

Probabilità e certezza

42. L'opinione non oltrepassa la forma della probabilità; mentre la scienza dà la certezza. L'opinione può essere un primo approccio al sapere, e può sfociare nella certezza scientifica, dopo una ricerca più o meno lunga. Come esiste una disciplina della ragione scientifica, ed è la logica materiale o della dimostrazione, così c'è una disciplina logica dell'opinare, e questa è la Dialettica, della quale Aristotele parla nei Topici: la dialettica è quindi l'arte e la scienza dell'argomentazione probabile. Il "probabile" è ciò "che appare a tutti o ai più o ai sapienti, e tra costoro, a tutti o ai più o ai più autorevoli"(Top.,I,1).

Funzione della Dialettica

La dialettica insegna l'arte del dubitare con sapienza, del comprendere e vagliare le varie opinioni, onde sopperire gli argomenti migliori. Essa insegna a condurre bene le discussioni, a saper dialogare con gli avversari, e introduce così al sapere filosofico. Gli stessi princìpi primi del sapere, non essendo oggetto di dimostrazione, possono essere intuiti attraverso un previo procedimento dialettico (influsso di Platone) (Top.,I,2)

CAP.IV - L'UOMO INTERIORE, DIMORA DELLA VERITA' SECONDO S.AGOSTINO.

I. LA NOZIONE AGOSTINIANA DELLA VERITA'

La verità come realtà

1. L'amore per la verità, la "caritas veritatis" è l'interesse fondamentale di tutto il pensiero e dell'esistenza di Agostino convertito: la conoscenza della verità, come Verità divina, è il fine ultimo della vita umana, il principio della vera, perfetta ed eterna beatitudine, che è appunto è "gaudium de veritate": la gioia del possesso della verità.

La verità così, per Agostino, è il sommo bene, appassionatamente amato, che sostituisce i beni mortali e materiali precedentemente amati prima della conversione alla fede cattolica.

Si vede subito, nella concezione della verità, una differenza col pensiero aristotelico, e un certo ritorno di platonismo, seppur innalzato alla visione cristiana: la verità, per Agostino, non è anzitutto e principalmente una qualità del giudizio, un dato intramentale, derivato e dipendente dall'essere extramentale. La verità, per lui, è realtà, somma realtà e sommo bene, del tutto indipendente dalla mente dell'uomo, e luce di questa mente, seppure interiore all'uomo stesso, nel modo che vedremo più avanti; la verità, per Agostino, nella sua assoluta perfezione, è Dio stesso; è l'Idea divina modello ed esemplare della creatura fatta a sua immagine, partecipe della perfezione del divino archètipo.

La verità dell'Ideale

2. Per questo, in Agostino, la ricerca, l'amore e la conoscenza della verità fanno tutt'uno con la ricerca, l'amore e la conoscenza di Dio e delle divine idee esemplari, modello e principio ontologico di tutte le cose, alla luce delle quali la mente umana può avere la verità in se stessa, cioè la verità del giudizio.

3. La verità, per Agostino, come per Platone, appartiene, prima che alla mente umana, a un mondo ideale sussistente, originario, indipendente dall'intelletto umano; con la differenza che mentre per Platone questo mondo ideale non è altro che un duplicato ipostatizzato e trascendente del mondo logico del pensiero umano, per Agostino il mondo ideale platonico diventa, dovutamente depurato delle sue connotazioni logiche, il mondo stesso, per così dire, della Mente divina e del suo modo perfettissimo di pensare e idearе le cose, frutto della sua sapienza ordinatrice e creatrice.

La Sapienza divina

Per questo, la concezione agostiniana della verità, sebbene identifichi la verità con la realtà, conserva ugualmente l'attribuzione della verità al pensiero (il Pensiero divino) e non al reale. Il reale, infatti, per Agostino, è vero o in quanto dipende da una mente (umana, ma soprattutto divina) o in quanto s'identifica con la mente stessa (allora si tratta solo della Mente divina). Se c'è un primato della verità ontologica, è soltanto perchè essa è concepita come Pensiero sostanziale e sussistente: cosa diversa, anche se non del tutto dissimile, a quanto pare, dall'ipostatizzazione platonica dell'ente di ragione logico, almeno stando alle critiche di Aristotele, fatte proprie da S.Tommaso.

4. La verità, in Agostino, è ancora un pensiero reificato; e solo in questo senso privilegia la verità ontologica su quella logica. Ma l'operazione agostiniana, a differenza di quella

platonica, ha una sua legittimità, perchè il "pensiero" che viene reificato non è un'astrazione, un universale (come in Platone), ma è quel concretissimo Pensiero divino che ha creato l'essere stesso del pensato: concezione, questa, estranea al platonismo, dove il rapporto del pensato col pensiero è di partecipazione e di imitazione: cosa che attiene alla forma, non all'essere, almeno secondo l'interpretazione più probabile, dato che tutto il pensiero greco antico ha ignorato l'idea di creazione. Platone, in particolare, distinguendo la forma dalla materia come componenti della realtà, non giunge a chiedersi il perchè dell'essere della materia, la quale appare così un presupposto ingiustificato, e quindi un sostrato eterno e increato. Anche le "forme", del resto, per quanto "partecipate", appaiono in se stesse come eterne. Si giunge, in sostanza, a porre il problema della causa della generazione e del divenire, ma non della causa dell'essere.

Immutabilità della verità

5. La verità appartiene all'ambito dell'eterno e dell'immutabile. Questa istanza dell'immutabilità, profonda caratteristica tanto del platonismo quanto dell'aristotelismo, in opposizione alle correnti scettiche ed evoluzioniste già operanti nel pensiero antico, si ritrova in Agostino con un'insistenza e una forza che segnano profondamente le radici di tutto il suo pensiero e di tutti i suoi interessi pratici e speculativi.

Agostino avverte con forza il bisogno, proprio dell'uomo, di beni che non passano; ne comprende profondamente il valore; è profondamente convinto della loro esistenza; concentra in essi tutta la sua attenzione. Nella concezione cristiana, egli trova il concetto di "vita eterna", e cerca di utilizzare a fondo l'istanza di eternità presente nel platonismo per chiarire e approfondire questo dogma cristiano. Se in un primo tempo, più influenzato dal platonismo, Agostino tende a considerare come perenne solo la realtà spirituale, più tardi, alla luce del dogma cristiano della resurrezione del corpo, giungerà a concepire anche la perennità della realtà sensibile.

La verità come bene spirituale intelleg.bile

6. Eterni dunque sono i beni spirituali, puramente intellegibili. Eterna e immutabile, per sua natura, è la verità. Anche le verità che si riferiscono a realtà caduche, sono, in quanto verità, indipendenti dallo spazio e dal tempo e in quanto tali immutabili ed eterne. Chi ama dunque il bene incorruttibile, non può non amare la verità.

La verità stessa è un bene spirituale, invisibile, inattingibile dal senso, ma solo dalla mente. La verità ha uno splendore, una sonorità, un profumo, un gusto, una solidità tutti suoi, che non i sensi ma solo la mente può percepire. S.Agostino non nega che i sensi, che pur così spesso c'ingannano, possano farci conoscere veracemente i corpi. Essi però, da soli, non sono in grado di riconoscere e giudicare quella verità che pur essi ci comunicano riguardo il loro oggetto, cioè i corpi.

La verità interiore

La verità è conosciuta come tale nel silenzio dei sensi e oltre i sensi. La verità è intellegibile, e i sensi non possono capire l'intellegibile. La verità si coglie nell'intimo della mente illuminata da Dio. Essa è per eccellenza il bene della mente, il bene sicuro cui val la pena di donare tutta la propria vita, il vero bene dell'uomo. La sua stabilità dà vera certezza è fà sì che, una volta posseduta, essa sia un bene inammissibile, tale da soddisfare il nostro infinito bisogno di felicità. Ai una felicità che non passi. E poichè la verità non

passa, essa è tale da soddisfare il nostro bisogno di felicità.

Universalità della verità

7. La verità, inoltre, è universale: non appartiene a me o a te, ma è di tutti. E il suo pregio, a differenza dei beni materiali, sta nel fatto che essa può essere posseduta nella sua interezza da ciascuno nello stesso tempo, ed essa, ciononostante, resta tutta intera per ciascuno, identica per tutti, come se ciascuno fosse il solo a goderne.

La verità bene comune

La verità, quindi, è uguale per tutti: i molti, davanti ad essa, sono come tanti specchi, in ciascuno dei quali si riproduce sempre la stessa immagine. Questa presenza della medesima verità nei singoli pensanti, è quella che spiega la possibilità del dialogo, della comunicazione e dell'accordo in un medesimo giudizio su un dato oggetto: il giudizio è unico, perchè unica è la verità che a tutti appare.

Il criterio della verità, dunque, non è soggettivo, ma è oggettivo: cioè è la medesima verità, che, nella sua oggettività, come "lume pubblico"(lumen publicum) a tutti appare nell'intimo della mente.

Oggettività della verità

8.La verità, dunque, non è il prodotto della mente del singolo, non dipende da lui, anche se certamente è il singolo, nella sua coscienza, che deve far propria la verità oggettiva; la verità è un dato oggettivo indipendente dal singolo, che fonda il singolo nel suo esser nella verità e nella sua veracità, un dato al quale il singolo deve adeguarsi se vuol conoscere la verità. Non è il singolo che deve determinare la verità, nel senso che essa possa identificarsi con ciò che soggettivamente gli appare o gli sembra, ma al contrario è la verità universale e oggettiva che sola può collocare il singolo nel vero, collocandolo in se stessa, purchè il singolo ad essa si apra e da essa si lasci illuminare.

La verità come criterio trascendente

La verità, insomma, è superiore alla mente del singolo, come la regola supera ciò che è regolato, il modello ciò che è modellato, il criterio ciò che è ~~modellato~~ criterio, l'ideale, nella sua perfezione, supera la realtà, nella sua imperfezione. La mente non può dare retti giudizi se non volgendosi alla verità, e giudicando in base alla regola e all'ideale da essa forniti. La verità, unica per tutti i pensanti, trascende tutti i pensanti, fondandoli tutti su se stessa e permettendo così, tra loro, l'accordo o l'unione nella medesima verità e nei medesimi giudizi.

L'errore

L'errore e la discordia si danno quando ci si rifiuta o si è incapaci di sottomettersi alla verità oggettiva, all'unica verità trascendente, e si pretende di farla scaturire o dipendere dal proprio arbitrio o dal proprio egoismo individuale. La passione e la superbia portano all'errore; l'umiltà, invece, conduce alla verità. L'errore e la discordia sono provocati da chi, rifiutandosi di accogliere il "lume pubblico", per superbia o prepotenza pretende imporre agli altri un suo criterio puramente arbitrario e soggettivo, dettato non dall'obbedienza alla verità oggettiva, ma dal desiderio di affermare sugli altri o contro gli altri la propria soggettività corrotta. Con ciò Agostino non intende negare la legittimità di un pluralismo di opinioni, ma vuol ricordarci come anche l'opinare (cioè il criterio della verosimiglianza) non potrebbe avere una sua giustificazione se non si credesse in una verità assoluta in relazione alla quale la stessa verosimiglianza può essere misurata.

l'opinione