

PAVALCOLI

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

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

Universalità
della verità

La verità
bene comune

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 godersene.

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, perché 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 o oggettiva che sola può collocare il singolo nel vero, collocandolo in se stessa, purché 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~~ misurato, 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~~ 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 corretta. Con ciò Agostino non intende negare la legittimità di un pluralismo di opinioni, ma vuol ricordarci come anche l'opinione (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

*L'interiorismo
agostiniano*

9. La verità, dunque, è interiore alla mente, ma nel contempo da essa indipendente e da essa superiore. interiore, in quanto opposta all'"esteriorità" delle realtà materiali che si trovano "fuori" dell'io, nello spazio e nel tempo; ma è nello stesso tempo - si direbbe in linguaggio tomistico - "esterna" all'io appunto nel senso che non può essere, nel suo contenuto, determinata da lui; ma al contrario è l'individuo che ad essa deve commisurarsi. Dal che si vede come il "soggettivismo" (se così lo si vuole chiamare) e l'interiorismo agostiniano non hanno nulla a che vedere con il soggettivismo scettico tipo quello di Protagora, ma si riallaccia al realismo interioristico di Platone. E inoltre, come vedremo meglio, l'interiorismo agostiniano non ha nulla a che vedere col soggettivismo trascendentale kantiano, perché per Agostino la verità è un dato interiore non nel senso kantiano che essa sarebbe data da un accordo della ragione con se stessa, ma da un accordo della ragione con la realtà in sé, presente alla ragione in una forma ideale, come derivazione della luce divina. L'interiorità agostiniana, insomma, a differenza del soggettivismo moderno, col quale sembrerebbe avere delle affinità, non esclude affatto la trascendenza, e quindi la dipendenza del conoscere dall'essere, nel che consiste il realismo e la vera concezione del conoscere speculativo umano.

la verità - luce

10. Per Agostino, la verità è luce: a) luce come oggetto e fine ultimo del vedere; e allora è Dio stesso; b) luce come qualità di ciò che è intellegibile. Come infatti la luce è qualità del corpo luminoso e quindi visibile, così la verità è la qualità dell'essere vero e quindi intellegibile. Qui troviamo un riflesso della dottrina platonica per la quale "tutto ciò che si manifesta è luce" (Efes. 5, 13). c) La verità è luce nella quale e per la quale si vede ciò che è visibile, la luce che consente di vedere, quindi come "ambiente", come medio e principio condizionante del vedere. d) La verità è luce in quanto rappresentazione o immagine, prodotta dalla mente, di ciò che è visto. Si tratta allora della luce della mente e dei suoi giudizi, in quanto veri o rispecchiamenti il vero. e) Infine, la verità è ciò che emana luce, in quanto fa vedere come principio efficiente del vedere; è sorgente di luce, che illumina l'intelletto rendendolo capace di vedere. La verità, allora, intesa in questo senso, è ancora Dio, e, come si esprime cristianamente Agostino, è Cristo stesso, Maestro interiore. Dio, fonte infinita di verità-luce, rende luminoso l'intelletto umano nell'esercizio del suo conoscere consentendogli di raggiungere la verità. Dio è allora all'origine della verità-luce nel senso (c). Abbiamo qui allora in embrione quella che sarà la teoria tomistica, desunta da Aristotele, dell'intelletto agente, lume creato immanente all'uomo, partecipazione naturale della luce stessa dell'Intelletto divino.

Evidentissimo è, in questo molteplice accostamento della idea di verità con quella della luce, l'influsso dell'insegnamento biblico, in particolare, dei Salmi, di S. Paolo e di S. Giovanni.

*Verità spirituale
e verità materiale*

11. La realtà spirituale, come abbiamo detto, è verità per eccellenza; ma anche i corpi hanno una loro verità, sebbene sottoposti, in questa vita, alla caducità e alla corruzione, e sebbene la materia sia per sua natura legata al flusso del divenire, alla particolarità e alla molteplicità.

In particolare, però, il corpo umano, poiché, secondo l'annuncio cristiano, è destinato all'immortalità, in tal senso diventa -come afferma lo stesso S. Paolo- in qualche modo "spirituale" e partecipa quindi dell'immortalità dell'anima, e per conseguenza raggiunge anch'esso un'eterna verità.

La spiritualizzazione del corpo e quindi del sensu che lo percepisce, per la quale Agostino, soprattutto al termine della sua vita, si libera alquanto dal dualismo platonico che oppone senso e intelletto, o "mondo sensibile" a "mondo intelligibile", non va intesa nel senso che Agostino si dimentichi della distinzione reale, nell'uomo, tra anima e corpo, e in generale, della distinzione tra realtà corporea e realtà spirituale, dogmi questi espressamente insegnati dalla fede cristiana e chiaramente contenuti nella Scrittura. Va intesa invece nel senso di un ritorno della realtà corporea alla sua piena sottomissione allo spirito, secondo una prospettiva che avrà la sua perfetta attuazione solo alla resurrezione. Il corpo non diventa spirito, ma si attua pienamente come corpo nella sua piena, naturale sottomissione allo spirito. E in questo avvenimento, lo spirito non si materializza, ma conserva più che mai la sua prerogativa di essere signore e guida del corpo. Questa è la vera antropologia agostiniana, perfettamente cristiana e biblica, contro certe false interpretazioni provocate, forse, da certi residui, presenti in essa, del linguaggio platonico.

Resta vero, comunque, come gli riconosce anche S. Tommaso, che Agostino sembra ammettere un "sentire" anche dell'anima come tale, il che lascerebbe supporre in lui una certa ignoranza della realtà della percezione sensibile. E' vero che la psicologia agostiniana del senso è piuttosto lacunosa e lascia un po' perplessi -come vedremo più avanti-; ma questo "sentire" lo si potrebbe intendere anche in senso metaforico, come faranno poi certi discepoli di Agostino, come S. Bonaventura con la sua teoria dei "sensi spirituali".

II. LA CERTEZZA FONDAMENTALE.

12. Il dubbio sull'esistenza della verità tormentò alquanto Agostino prima della sua conversione, influenzato com'era stato dal pensiero della Nuova Accademia, una corrente che nasceva, dal pensiero platonico, soltanto il suo scetticismo nei riguardi della conoscenza dei sensibili; e poiché gli Accademici erano dei materialisti, respingevano quella dottrina delle idee dove soltanto si sarebbe potuto ricavare un principio di realismo e quindi di fede nella verità.

Gli Accademici negavano la possibilità e l'esistenza di una verità certa e assoluta, e si limitavano ad affermare l'esistenza del probabile o del verosimile; insegnavano inoltre che il saggio, per evitare di sbagliarsi, doveva sospendere sempre il giudizio e non dare a nulla un assenso categorico e incondizionato. Infine, sostenevano che la beatitudine del saggio non sta nel possesso, ma nella ricerca della verità: in una continua ricerca, che doveva mettere da parte, come illusione, la speranza di arrivare mai ad una verità certa e definitiva. Qualunque verità poteva e doveva essere rimessa in discussione per riprendere daccapo la ricerca, senza potersi mai formare in alcuna conclusione sicura e assoluta.

*Sentire
dell'anima*

*ha lotta
contro
gli Accademici*

Il verosimile

13. Nella sua opera "Contra Academicos", S. Agostino confuta lo scetticismo accademico, osservando che non sarebbe possibile parlare di un "verosimile" se non si conoscesse già una verità certa, alla quale il verosimile deve necessariamente riferirsi per esser tale: come infatti può esserci un verosimile, se non c'è un vero cui il verosimile sia simile? E come faccio io a sapere che una cosa è verosimile, se non conosco già ciò a cui quella cosa è simile? Non potrei quindi giudicare del verosimile, se non conoscessi già la verità. Il verosimile, quindi, ben lungi dall'escludere il vero, lo presuppone; diversamente sarebbe impossibile lo stesso verosimile.

Opinione e verità

Ciò non significa che io non posso avere un'opinione su un dato argomento se al contempo non ho anche la certezza sul medesimo argomento, perchè se io raggiunge la certezza, non ho più l'opinione. Il discorso di Agostino va inteso in un sense generale, in linea di principio, nel senso che, in generale, io non posso opinare, se non fossi certo della verità, perchè l'opinione stessa non può sostenersi se non in relazione ad una certezza almeno possibile o sperata o cercata, e quindi, in qualche modo, preconosciuta. Io posso non sapere quale sia, con certezza, la verità su un dato argomento; ma, se il mio opinare ha un senso, posso essere certo che tale verità esiste, anche se non la conosco nel suo preciso contenuto, e forse non potrò mai conoscerla.

La vera sapienza

14. Inoltre, tutti definiscono "saggio" colui che sa; e tutti istintivamente cercano e amano la sapienza; ma se la "saggezza" sta in una professione d'incertezza, nel ripudio d'ogni certezza, nel rifiuto di prender mai posizione, nel non impegnarsi mai in nessuna scelta intellettuale, che saggezza sarà mai quella degli Accademici? La ricerca o il possesso della sapienza suppone almeno questa certezza: che la sapienza è un sapere certo. E' assurdo allora far consistere il sapere assolutamente certo nel rifiuto d'ogni certezza: essere cioè assolutamente certi che nulla vi è di certo. Ci si confuta da soli. O gli Accademici rinunciano alla sapienza o a farsi chiamare sapienti, o devono ammettere che, se vogliono la sapienza, devono credere nella verità.

La ricerca della verità

15. E' impossibile una pura ricerca della verità senza che ciò ineluttabilmente comporti, in qualche modo, il possesso della verità stessa: si cerca, in fondo, ciò che si è già trovato. In che senso? Vediamo cosa è la ricerca. Essa è come un cammino o un movimento che per avere un senso e anzi per esistere deve avere una direzione; e perchè ci sia questo, occorre un fine, una meta; altrimenti, non ci sarebbe né cammino né movimento. E questo fine è appunto la verità, cui la ricerca deve indirizzarsi, dalla quale dipende la ricerca, nel suo essere e nel suo orientarsi. Per questo, occorre che la verità sia in qualche modo presupposta alla ricerca della verità, e che in questo senso la verità sia già posseduta, almeno nell'intenzione del ricercatore o inequivocabilmente in modo già reale. Non è possibile dunque una ricerca nella mancanza totale del possesso della verità.

L'errore più grave

16. Una ricerca fine a se stessa, un puro speculare senza orientarsi seriamente verso il fine della ricerca, la verità, dove soltanto l'intelligenza può trovare la sua gioia o l'uomo la sua salvezza; un "errare" o vagabondare senza scopo, il rifiuto di porci dei problemi disperando della loro soluzione o

ritentandosi di risolverli in nome di un perpetuo ipotizzare
 fine a se stesso, al di fuori di ogni certezza o bisogno di certezza, tutto ciò è un insieme di posizioni assurde, autocontraddittorie, distruttive dell'intelligenza, e del tutto contrarie alla vera beatitudine, checchè ne pensino, con Cicerone, gli Accademici.

*Il senso
del cercare*

Il cercare ha indubbiamente un suo valore, e corrisponde a quella che è la condizione propria dell'intelligenza umana nella vita presente, nella quale non abbiamo il possesso pieno della Verità assoluta, che è Dio. Il cercare, quindi, può avere un suo valore, può dare una certa felicità, ma in quanto vi è la volontà e la speranza di raggiungere la piena Verità, che in qualche modo, seppure non nella sua pienezza, dev'essere presente nella mente fin dall'inizio della ricerca. Agostino non ammette un cammino al buio dell'intelligenza: o la verità c'è fin dall'inizio del suo cammino, o non ci sarà mai; ma allora neppure il pensiero si può esercitare. La ricerca stessa, l'opinare, l'errore stesso, tutte le avventure e disavventure del pensiero, in quanto il pensiero in qualche maniera funziona, avvengono, per Agostino, sotto la spinta di una incoercibile fiducia del pensiero nella verità, sicchè la massima stoltezza e disgrazia che possa capitare all'uomo e alla sua intelligenza, per Agostino, è quella di mettere in dubbio questa certezza fondamentale.

*La verità
originaria*

17. La confutazione degli Accademici è sempre basata sulla convinzione che, comunque cerchiamo di distruggere la certezza, in ogni caso esistono in noi verità originariamente presenti alla mente, alle quali non possiamo assolutamente sfuggire, e la cui luce, una volta apparsa, distrugge inesorabilmente ogni dubbio e ogni scetticismo, perchè essi stessi, in qualche modo, son costretti a servirsi di quella certezza che vorrebbero eliminare.

*La verità
come orizzonte*

La mente umana, per Agostino, è quindi costitutivamente collocata nella verità, che è per lei una specie di orizzonte circoscrivente o di ambiente o di atmosfera vitale, nei quali essa non può non agire, respirare e muoversi. Il che non significa, evidentemente, che la mente umana non possa errare o che si trovi sempre in piena luce. No. Questa specie di "orizzonte circoscrivente", secondo un'espressione della Manferdini, che ben traduce la concezione agostiniana, non va inteso come verità di singoli giudizi, dove l'errore è sempre possibile, ma anche sempre rimediabile; ma è da intendersi come verità per la quale e nella quale ogni affermazione viene pronunciata, vera e falsa che sia nel suo particolare oggetto: qualunque affermazione, infatti, qualunque sia il valore del suo contenuto particolare, suppone sempre o comunque, anche se inconfessata, la convinzione della verità come ambiente vitale dell'intelligenza e ambito fondamentale d'intesa tra i pensanti e dialoganti, anche al di là delle più gravi divergenze d'idee.

Lo scetticismo

18. Lo scettico (l'Accademico) cerca di evadere da questo orizzonte onnivolgente l'attività mentale, ma non può riuscirci, nel momento in cui mette in atto, sia pure insensatamente, la funzione del pensiero. L'errore più grave è irrimediabile, dunque, per Agostino, non sta tanto nell'allontanarsi da verità particolari, conosciute, per la debolezza umana, ai rischi dell'esperienza e del ragionamento, dove facilmente si cade nonostante le precauzioni prese. L'errore più grave sta invece nel

tentativo tanto stolto quanto inutile di opporsi alla luce irresistibile di questa verità ambientale della coscienza (quella che Aristotele chiama la verità dei "primi principi"): orrere tanto più grave in quanto più facilmente compiuto in mala fede e per protervia (come già osservava anche Aristotele), nella misura in cui l'evidenza di questa verità emerge chiara e irresistibile alla coscienza: nel qual caso, l'opposizione al vero non potrà essere fatta con sincerità, ma solo a parole.

ha certezza
dell'io

19. Nel pensiero agostiniano, oltre alla certezza della verità come ambiente costitutivo dell'intendere nella sua possibilità di verità, si dà anche un altro principio fondamentale della certezza naturale: la certezza dell'esistenza dell'io, altrimenti chiamato il principio dell'autocoscienza.

La certezza della verità-ambiente ha il carattere di assoluta universalità o necessità, perchè è costitutiva del pensiero come tale, qualunque ne sia l'oggetto particolare, anche se falso. In questo senso, ogni altra certezza ne è come una derivazione. La certezza della verità-ambiente è puramente intellettuale e tocca solo il piano della possibilità logica (e quindi della possibilità reale). Corrisponde alla certezza dell'essere e della sua identità, almeno come possibili, che ritroviamo nell'aristotelismo. S. Agostino, come abbiamo già notato, vede infatti l'essere sotto l'aspetto della verità. Per questo la metafisica agostiniana, a somiglianza di quella platonica, è una metafisica della Verità e del Pensiero sussistente. Per questo, si può dire anche che Agostino non ha una vera e propria metafisica, se non nella sua parte -del resto più elevata- che è quella psicologica o filosofia dello spirito. Essa però non ha nulla a che vedere con l'idealismo moderno, perchè, come vedremo meglio, è fondata sul realismo.

ha verità-ambiente
e la verità dell'io

20. La certezza dell'io iscrive la propria possibilità nella certezza della verità-ambiente, dandole un contenuto di esperienza concreta, un contenuto, diremmo oggi, esistenziale: il mio io, esistente qui e ora. La prima di queste certezze dà dunque l'evidenza di ragione, che prescinde anche dall'esistenza attuale; la seconda, dà l'evidenza d'esperienza, che suppone il reale (l'io) come attualmente presente e percepito. La prima raggiunge la realtà nella sua possibilità e nella sua necessità in quanto oggetto dell'intelletto; la seconda, la realtà nella sua attualità e contingenza, in quanto realtà dell'io dato immediatamente all'esperienza riflessa come esistente contingente, e necessario di fatto, nel senso che il mio io non è necessario in modo assoluto (cioè non sono Dio); però, finchè ci sono, non posso non esserci. Questa necessità di fatto della mia esistenza può già da sola, in quanto necessità, dare una certezza assoluta al mio sapere: farmi certo, cioè, dell'esistenza della verità. In ciò l'autocoscienza agostiniana, come vedremo, assomiglia a quella cartesiana.

21. Le due forme di certezza, dunque, si richiamano e si sostengono a vicenda, per i vantaggi reciproci che esse offrono dal punto di vista del problema della certezza della conoscenza.

In Aristotele la certezza dell'io sembra praticamente assente: e questa è una lacuna del suo pensiero, che mostra la sua scarsa attenzione al valore ontologico dell'individuo: ad Aristotele, dal punto di vista speculativo, interessa solo l'essenza universale. In S. Tommaso invece troveremo questo ar

gomento della certezza dell'esistenza dell'io; e ciò si spiega, come anche per S. Agostino, con l'influsso dell'insegnamento cristiano sul valore della persona, e con la stimolazione, operata dal cristianesimo, dell'esigenza, da parte della persona, della propria consistenza ontologica e della propria salvezza: interessi, questi, scarsamente presenti nel pensiero aristotelico.

Il vero senso
dell'autocoscienza

22. Il pensiero agostiniano sviluppa moltissimo, più di quello tomista, questo interesse esistenziale per la soggettività, vista nella sua originalità e al contempo nella sua universalità, come immagine di Dio e ricettacolo del suo amore misericordioso (pensiamo alle "Confessioni").

La certezza agostiniana dell'io non può tuttavia assolutamente disgiungersi dalla certezza della verità, quella verità che, al limite, è Dio stesso, e quindi quella verità che fonda e giustifica la certezza stessa e la verità dell'io. Non bisogna, quindi, da questo punto di vista, intendere l'autocoscienza agostiniana come principio primo di certezza in sensu assoluto, come viceversa tenterà di fare Cartesio; opponendo la certezza dell'io alla certezza del principio d'identità e d'esperienza, e pretendendo di dare all'autocoscienza un primato assoluto su ogni altro principio.

L'autocoscienza agostiniana ha un primato, se vogliamo, da un punto di vista esistenziale; ma non c'è dubbio che la certezza di quella verità che, presente alla coscienza, la fonda nella sua funzione conoscitiva; quella verità che trascende la ragione e che è riflesso della Verità divina: questa verità è principio di certezza più profondo, universale e necessario che non l'autocoscienza: in quanto principio dell'intendere, come tale superiore a quello dell'esperienza (funzione dell'autocoscienza), esso è il principio veramente primo e fondamentale.

Origine
teologica
della verità

23. Quindi per Agostino la verità (cioè, per lui, la realtà) mi è data più da Dio presente in me come Verità per la quale e nella quale penso tutto ciò che penso, che non dalla coscienza sensibile e pur certissima che ho della mia individualità empirica, e, attraverso essa, del mio io pensante.

Ciò non significa affatto che la Verità divina come tale e in se stessa costituisca, nella vita presente, oggetto di immediata e chiara visione da parte dell'intelletto, quasi primo oggetto intuito dal nostro conoscere. La funzione fondante esercitata da Dio-Verità nel nostro conoscere va intesa in senso ontologico, non in senso gnoseologico o logico, quasiché l'intuizione immediata iniziale dell'Essenza divina potesse essere condizione necessaria ad ogni nostro ulteriore cammino nella verità.

Agostino
non è ontologista

Questa falsa interpretazione, fatta dagli ontologisti, fu vigorosamente a suo tempo confutata dal P. Lepidi, nell'800: egli, a sostegno della sua tesi, raccolse numerosi passi molto chiari di S. Agostino, tali da illuminare quelli che potrebbero prestarsi all'equivoco. La stessa difesa di Agostino in questo senso è stata fatta anche dal Gilson, nella sua "Introduction à l'étude de Saint Augustin", Vrin, Paris 1969).

non è intuizionista

24. La certezza della verità in generale non significa ancora, per Agostino, certezza dell'esistenza di Dio, né tanto meno, per la vita presente, intuizione immediata della sua Essenza. Questa coincidenza si avrà in modo pieno e perfetto solo nella beata visione del cielo.

*Cammino
della ragione
verso Dio*

*Verità in sé
e verità su Dio*

d'azione divina

*Interiorità
dei valori
spirituali*

Tra la certezza iniziale e necessaria della verità in generale e la certezza di Dio c'è tutto un cammino da fare e anche abbastanza complesso, che Agostino illustra nel II° libro del suo "De Libero Arbitrio". Ciò significa che la certezza di Dio, per lui, non è affatto una certezza immediata come quella della verità, ma una certezza cui si giunge attraverso la mediazione di ben precise prove e realtà, bisognose a loro volta d'essere dimostrate, e la cui presa di coscienza è necessaria per giungere alla coscienza dell'esistenza di Dio, che vien posta quindi come necessaria spiegazione dei fatti precedentemente esaminati.

25. Per Agostino, quindi, si può benissimo essere nella verità, senza per questo esser ancor giunti alla conoscenza di Dio; anche se ciò non toglie, per lui, che è impossibile che il seguire coerentemente la luce interiore della verità e quindi un sincero amore per essa non porti, prima o poi, alla scoperta di Dio.

Dio è certamente presente nell'anima fin dall'inizio del suo cammino intellettuale, ma nascosto sotto il velo della verità naturalmente conosciuta. E' certamente Lui che, fondamentalmente, muove l'anima verso la pienezza della verità e quindi verso Se stesso; ma di ciò l'anima non si rende conto se non nel momento in cui, portando fino alle estreme conseguenze la sua esigenza di verità, essa si accorge che quella verità che essa cercava fin dall'inizio, e nella quale muoveva i suoi passi, possiede, in quanto essa è fondamento dell'essere e del conoscere, un nome e un volto, anzi un volto personale: si chiama Dio, e per il cristiano ha addirittura un volto d'uomo: si chiama Gesù Cristo.

III. DALL'ESTERIORITÀ DEL SENSO ALL'INTERIORITÀ DELLO SPIRITO.

26. Come si sa, Agostino dà una grande importanza al valore dell'"interiorità". Insieme con l'esigenza dell'immutabilità, quella dell'interiorità costituisce una caratteristica di fondo della spiritualità agostiniana. I valori supremi, per lui, sono tali in quanto godono veramente di queste prerogative dell'interiorità e dell'immutabilità. E poiché i valori spirituali e immateriali sono tali, indipendenti dall'estensione, dalla caducità, dallo spazio e dal tempo, i valori spirituali sono i valori supremi.

Ci siamo già fermati sul valore dell'immutabilità; vediamo ora come si configura quello dell'interiorità.

L'interiorità agostiniana si riferisce a tutta la tematica della persona, o, come potremmo dire con termine moderno, della soggettività, tematica che in Agostino è assai sviluppata: i valori della verità, del pensiero, dell'ideale, della coscienza, dell'intelletto, della volontà, dell'affettività, della sensibilità, col loro radicarsi in un soggetto spirituale e quindi immortale: l'anima spirituale, ognuna diversa dall'altra nella sua sostanzialità: ciascuna con un proprio mondo interiore, con propri doni ricevuti da Dio, ma anche capace di comunicare con le altre nell'unica verità, e di comunicare proprio i contenuti di questo mondo interiore per un reciproco, continuo arricchimento.

L'interiorità, in sostanza, per Agostino, è l'attributo proprio delle realtà spirituali: non solo dell'anima, ma anche degli Angeli e di Dio. Lo Spirito come tale, per Agostino, è interiore all'uomo: vi abita come in una sua dimora; e quindi

la coscienza

l'uomo lo trova guardando dentro di sé, nella sua coscienza, non individualisticamente intesa, ma -potremmo dire- nella Coscienza come tale. Come per Heidegger l'uomo è la "casa dell'essere", così per Agostino il cuore e la mente dell'uomo è e dev'essere la dimora di Dio, del Dio-Verità. Evidente è anche qui l'influsso biblico dell'inabitazione della Trinità divina nell'anima del giusto.

La Verità divina è all'origine di tutte le verità, anche quelle concernenti il mondo dei sensi, la natura esteriore. Però Agostino non insiste sul fatto della superiorità della mente umana e dei suoi contenuti (le idee) nei confronti del mondo sensibile, la cui verità è vista solo come riflesso di un'idealità che lo trascende (un po' alla maniera platonica), e che è percepibile alla mente umana, non allo stesso mondo sensibile, neppure ai sensi stessi. Per questo Agostino, pur riconoscendo a chiare lettere come Dio sia il creatore dell'universo fisico, preferisce sottolineare come la scoperta di Dio possa farlo attraverso l'autocoscienza, secondo il processo descritto nel "De Libero Arbitrio".

Il pensiero

27. La spiritualità che ci è più immediatamente nota e familiare è quella dei prodotti del nostro pensiero, interni al nostro pensiero (quelli che la Scolastica chiamerà: gli "enti di ragione" e l'"esse intentionale"). Ecco un secondo motivo per parlare di "interiorità" a proposito della realtà spirituale.

Il mondo dell'esteriorità

28. E l'"esteriorità" che cos'è per Agostino? E' il mondo delle cose che si estendono e si moltiplicano nello spazio e nel tempo: il mondo sensibile dei corpi, delle cose materiali. Queste realtà stanno "al di fuori" di me sia in senso spaziale, in quanto tra me e loro c'è sempre una distanza fisica, devo muovermi nello spazio per raggiungerle, e anche quando le ho fatte mie, restano sempre esterne a me e facilmente omissibili; sia, più profondamente e conseguentemente, in senso morale, in quanto mi sono in qualche modo estranei: appartendo ad un genere di realtà (la materia) distinto dalla realtà del mio spirito, esse non sono in grado di assimilarsi così bene al mio spirito quanto lo sono capaci le realtà spirituali, alle quali posso congiungermi in modo assai più perfetto e gratificante. La verità che può darmi la conoscenza della realtà spirituale è molto più certa, utile, dilettevole e importante della verità che mi viene dalla conoscenza della natura esteriore.

Scienza e sapienza

Ciò non significa affatto che io non debba volgere con grande amore il mio sguardo anche ai beni materiali, purché però vi sia sempre in me la volontà di ordinarli a quelli dello spirito. Vi è un preciso ordine del sapere, per Agostino, che ha per scopo la conoscenza della natura esteriore, e questo è ciò che egli genericamente chiama la "scienza" (scientia); ma questo sapere, per non essere occasione di superbia e di empietà, dev'essere sempre ordinato al sapere supremo, che non può essere mai occasione di peccato, perché come tale dev'essere sempre accompagnato dalla carità divina, e questo sapere, conoscenza amante delle realtà celesti e spirituali, è la "sapienza" (sapientia). Si vede da qui, peraltro, come Agostino sembra non tenere in grande considerazione una sapienza di ordine naturale, come farà invece S. Tommaso. Agostino insiste molto nel mettere la conoscenza delle realtà spirituali, anche naturali, sotto la protezione della luce della fede.

*dall' esterno
all' interno*

no, la verità suprema, cioè Dio, si raggiunge attraverso un processo prevalentemente riflessivo per il quale si passa dall' "esteriore" all' "interiore". Giunti però all' interno di se stessi, il cammino non è ancora finito, perchè nella nostra interiorità scopriamo due dati i quali, per la loro incompatibilità, ci suggeriscono, anzi ci costringono, se siamo logici, a compiere un passo ulteriore. Quali sono questi due dati? Da una parte, la presenza, nella nostra coscienza, di certi contenuti ideali, intellettuali e morali, immutabili, universali, perfetti: verità eterne, regole del nostro pensare e del nostro agire, vertici di una perfezione assoluta verso la quale tendiamo e che ancora non possediamo; e dall' altra parte, la realtà del nostro stesso io individuale, con la sua fallibilità, i suoi dubbi, le sue miserie, le sue imperfezioni, la sua limitatezza, la sua mutabilità, il bisogno che ha di avere luce e forza da quegli ideali, e quindi la dipendenza da essi in cui egli si trova. La sua coscienza non regola quegli ideali, ma sono quegli ideali che regolano la sua coscienza, a volte approvandone l' opera, a volte disapprovandola.

*da trascendenza
interiore*

Da dove vengono quegli ideali? Non vengono certamente dal mio io. Essi vengono invece da più in alto del mio io. Per questo, volendo trovarne l' origine, occorre guardare più in alto, trascendere il mondo umano e razionale, senza peraltro uscire dall' "interiorità", anzi penetrando più che mai in essa, al di là della zona della coscienza dove ancora la ragione può far luce, oltre le sue stesse radici e il suo stesso vertice, là dove appunto Dio si cela, più intimo alla coscienza di quanto la coscienza non lo sia a se stessa: intimior intimo meo. Il mondo dello spirito infatti è il mondo dell' unità e dell' intimità e della comunione, e quanto più si penetra in questo mondo, tanto più il grado di quei valori aumenta.

*Differenze
di linguaggio,
ma contenuti
identici*

30. Se tale dunque è il linguaggio agostiniano, una volta che lo abbiamo compreso, dobbiamo fare molta attenzione a non confondere la sua distinzione tra "esteriore" e "interiore" con quella aristotelico-tomista tra "extramentale" e "intramentale". Queste distinzioni non sono perfettamente coincidenti, e lo scambiare tra loro senza le opportune precisazioni, porterebbe a gravi equivoci. Occorre qui che i tomisti cerchino di comprendere il linguaggio agostiniano, e viceversa.

Che cos' è, nel tomismo, l' intramentale (in anima) e l' extramentale (extra animam)? L' intramentale è principalmente lo ente di ragione e più genericamente l' essere intenzionale (e se intenzionale o esse cognitum): il mondo del pensiero umano, come accidente predicamentale dell' intelletto e dell' anima.

L' extramentale, invece, è la realtà in sé, indipendente dal pensiero umano, fonte e regola della sua verità, sia essa materiale o sia anche spirituale (è qui soprattutto la differenza con Agostino). Nella riflessione, quindi, sia essa logica o critica, per la quale l' intelletto può conoscere se stesso e i propri prodotti e strumenti di pensiero, cioè il suo mondo interiore, nel momento in cui questo mondo viene oggettivato, cioè conosciuto, esso automaticamente si presenta come "extramentale", cioè come realtà in sé cui adeguare il giudizio affinché esso sia vero.

31. Se tale è il linguaggio tomista, si capisce allora perchè nel tomismo, se è vero che la verità come termine del conoscere si trova all' interno del conoscente, questa "interiori-

ta della verità non ha lo stesso senso che per Agostino, poiché per questi si tratta, come abbiamo visto, della verità ontologica, mentre per S. Tommaso si tratta della verità logica. Per questo, mentre in Agostino la verità è "interiore" restando trascendente, per S. Tommaso la verità è "interiore" in quanto immanente, cioè come accidente o proprietà dell'intelletto, in particolare del giudizio.

Inoltre, si capisce anche l'importanza data dal tomismo al "dato esterno" (materiale o immateriale): con ciò s'intende precisamente la realtà in quanto misura e regola del pensiero. Agostino non nega alla realtà questa funzione, che garantisce la verità del conoscere, ed è la qualità fondamentale del realismo gnoseologico; ma preferisce vedere questa realtà come rivestita dell'attributo dell'"interiorità" nel senso già esaminato.

L'importanza data dal tomismo al dato esterno, in particolare, quello materiale, comporta la necessità di un moto del conoscente verso l'esterno, piuttosto trascurato da Agostino, e che invece nel tomismo apparirà come il segno di una concezione realistica del conoscere più completa e rispettosa del valore dell'esperienza sensibile.

32. Qual è il carattere del realismo agostiniano? Sta nella coscienza, già prefigurata dal realismo platonico, dell'assoluta oggettività dei valori: la verità-realtà esiste in sé, indipendentemente dai singoli pensanti, una per tutti, superiore a tutti, criterio di giudizio per tutti.

Manca, dobbiamo dirlo, in Agostino, una chiara ed esauriente spiegazione psicologica di come e per quale via l'intelletto umano giunga alla percezione di questi valori universali ed eterni. Ma nessuno potrà mai negare che Agostino li abbia scoperti, mostrandone qualità e importanza, e divenendone immortale maestro.

Il fatto che Agostino non sappia o non pensi di spiegarci dimostrativamente come egli vi sia giunto, non toglie che la sua passione sincera per la verità e il suo genio di filosofo e di santo gli abbiano effettivamente permesso di giungervi. Accade in Agostino un fatto simile a quello constatato in Platone: ad un metodo che, non avendo ancora preso piena coscienza di sé, appare primitivo e lacunoso, ma che tuttavia evidentemente funziona, corrispondono risultati sorprendentemente solidi ed elevati, segno di una straordinaria potenza intuitiva dell'intelligenza che li ha raggiunti. A S. Tommaso, forte delle analisi aristoteliche, andrà la possibilità e il compito di darci una teoria veramente dimostrativa e completa del processo psicologico della conoscenza umana.

33. Il dubbio che può far sorgere il realismo agostiniano è dato dal fatto che Agostino sembra far sorgere i contenuti puramente intellegibili del reale e del pensiero, cioè i valori metafisici, morali e teologici, non da una preliminare esperienza del mondo esterno, ma semplicemente da un atto riflessivo, ciò che egli chiama la "memoria" (reminiscenza), e che giustamente il Gilson, per distinguerla dalla reminiscenza platonica del passato, chiama "memoria del presente".

La conoscenza dei corpi, secondo Agostino, richiede la sensazione, cioè l'esperienza sensibile, ma non così - a quanto pare - la conoscenza dello spirituale, o anche soltanto di quanto di intellegibile esiste nel mondo dei corpi.

Il realismo
agostiniano

metodo
lacunoso,
ma il fine
è raggiunto

Ma c'è di più: la stessa sensazione sembra ridursi soltanto al suo aspetto attivo, cioè vitale, ed escludere l'aspetto passivo o ricettivo, che è quello che ne assicura la verità oggettiva, e quindi il realismo. La sensazione non riceve nulla dal suo oggetto, pur essendo oggettiva. Essa infatti può considerarlo veracemente, com'è. E' difficilmente spiegabile come, nella visuale agostiniana, ciò possa avvenire; eppure questo è il pensiero di Agostino. Egli non ha dubbi sul fatto che coi sensi, sebbene spesso s'ingannino, si può conoscere il vero, almeno quello ad essi proporzionato, cioè la realtà dei corpi.

IV. 'LA SENSIBILITA' DELL'ANIMA.

34. La dottrina agostiniana della sensazione è realistica, nel senso che Agostino sostiene che "omnis res quaecumque cognoscimus congenoratur in nobis notitia sui" (De Trin., IX, 12, 18): la conoscenza, cioè, rispecchia la natura delle cose, deriva da esse, è causata da esse; anche se - come egli precisa subito dopo - non solo da esse, ma anche dal conoscente, cioè dalla sua stessa attività conoscitiva.

*funzione
dell'esperienza*

La conoscenza intellettuale, almeno quella dei corpi, sarebbe impossibile senza la preliminare esperienza sensibile dei corpi stessi: "Nemo de illo corpore utrum sit intelligere potest nisi cui sensus quidquam de illo nuntiavit" (Epist. XIII, 4; cfr. De Trin., XI, 5, 9). I contenuti oggettivi della sensibilità, dunque, necessari alla mente per conoscere intellettivamente i corpi, sono offerti al conoscente dalla stessa realtà esterna, corporale, la quale comunica al conoscente il contenuto sensibile o intellegibile del proprio essere. Per questo la sensazione dà la verità oggettiva dei corpi, anche se sempre possibile o frequente è l'errore o l'apparenza ingannatrice. La verifica oggettiva è tuttavia sempre altrettanto possibile o doverosa, onde ottenere, per quanto possibile, la certezza di non errare.

la sensazione

35. Agostino considera la sensazione come effetto di una certa attività dell'anima. E poiché d'altra parte, giustamente, ritiene che un corpo non può agire sull'anima, ma al contrario è la anima che può agire su di un corpo, dato che la materia dice passività, mentre l'anima, per sua natura, dice attività, Agostino vede nella sensazione solo il risultato dell'azione svolta dall'anima nel formare in se stessa, nel senso interno, l'immagine del corpo conosciuto. L'anima, ben inteso, non produce o non emana da sé il contenuto sensibile della realtà - il che, per Agostino, sarebbe un intollerabile soggettivismo degno degli Accademici -, però produce l'immagine nella sua forma d'immagine, cioè l'immagine in quanto immagine, in quanto dato interiore di coscienza, entità immateriale (De Trin., XI, 2), o, come diranno poi gli Scolastici, entità intenzionale o "oggettiva" (esse obiectivum).

36. Agostino non considera il fatto che l'oggetto conosciuto possa, in qualche modo, influire o agire sul conoscente, o comunque attuarlo o determinarlo. In tal senso il realismo agostiniano appare lacunoso. Questa lacuna sarà colmata dal tomismo, il quale preciserà che, se è vero che la realtà corporale esterna non può compiere sull'anima una vera e propria "azione" nel senso di togliergli qualcosa della sua sostanza, tuttavia la

anima "patisce" in un senso puramente metafisico, nel senso cioè che passa dalla potenza all'atto; e l'oggetto agisce solo in quanto è sensibile in atto. È il semplice fatto che caso sia in atto in quanto sensibile, mentre l'anima si trovi rispetto a lui in potenza, cioè nella possibilità di sentirlo, questo fatto rappresenta la condizione dell'"azione" (o atto) compiuta dall'oggetto nei confronti dell'anima, in quanto l'oggetto attua la facoltà conoscitiva secondo la forma dell'oggetto. Questa attuazione della facoltà rappresenta precisamente l'atto del suo conoscere.

37. Nella concezione agostiniana della sensazione, inoltre, non è ancora del tutto chiara l'azione svolta dal corpo senziente. Agostino vede in esso un semplice strumento (pur necessario) dell'anima; mentre l'anima assume il ruolo di vero ed unico soggetto della sensazione: "Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se ipsa quod extrinsecus nuntiatur" (De Gen. ad Litt., l. XII, c. 24). La sensazione vera e propria è atto dell'anima, che raccoglie e perfeziona le informazioni ricevute dal corpo, il quale le si contrappone quasi fosse un altro soggetto ad essa inferiore e posto al suo servizio, una specie, appunto, di "messaggero", come un postino che consegna una lettera senza conoscerne il contenuto.

38. L'organo di senso certamente patisce dell'oggetto, viene modificato e alterato; e questa è una condizione fisica e fisiologica necessaria perché si abbia la sensazione. Ma ciò non costituisce ancora affatto la sensazione, appartenendo semplicemente al livello vegetativo dell'anima, e non ancora a quello sensitivo. Ma Agostino sembra quasi ignorare la funzione specifica di quest'ultimo nella sensazione.

Questa passività fisica del corpo senziente, tuttavia, questa "passio corporis", come la chiama Agostino, porta in sé, in qualche modo, un contenuto intenzionale o almeno potenzialmente intenzionale? Questo non ci viene spiegato; il fatto è che comunque, in concomitanza a questo fatto fisiologico, c'è stato del contatto fisico del senziente col sentito, l'anima percepisce oggettivamente il corpo esterno, forma cioè in se stessa l'atto della sensazione: "Sensum patitur esse, non latere animam quod patitur corpus" (De Quant. Animae, c. XXIII, n. 41): già il corpo, a quanto pare, avverte, "patisce" qualcosa. Ma la sensazione sta solo nel fatto che l'anima prende coscienza di questo avvenimento corporeo. L'anima dà come il suo riconoscimento a quanto in fondo è già avvenuto tramite la passione corporea. Ma la sensazione, per Agostino, non esiste ancora formalmente, senza questa consapevolezza dell'anima.

39. La teoria agostiniana della sensazione sembra dunque porci di fronte a due soggetti reali del sentire: uno, il "corpo", che sente inconsciamente; e l'altro, l'"anima", che prende atto di quel patitur corpus. Il corpo riceve, evidentemente, il contenuto sensibile oggettivo della realtà che ha contattato, per poterlo trasmettere all'anima. Tuttavia, ciò non fa ancora l'atto della sensazione. Agostino richiede ancora qualcosa di più, sembra per il fatto che il suo interesse è più rivolto all'attività dei senzi interni che di quelli esterni, per cui

passività
del senso

un certo
dualismo

nell'agostinismo la sensazione vera e propria (atto del senso esterno) tende a cadere sotto l'orbita di quella che più propriamente si chiama percezione (atto del senso interno, perfetto della conoscenza sensibile). Egli infatti tende a spiegare la sensazione esterna (o "sensazione" sic et simpliciter) coi medesimi principi della sensazione interna (o percezione). Per questo per lui la sensazione deve sempre e comunque comportare un forma di riflessione o di consapevolezza, di per sé propria soltanto del senso interno. E deve comportare anche un'immagine, la quale anch'essa, di per sé, sarebbe esclusiva del senso interno, come si è visto nel capitolo dedicato ad Aristotele.

*Attività
dell'anima*

Per questo Agostino, anche a proposito della sensazione, insiste sull'importanza dell'attività dell'anima: egli ha sempre presente l'elaborazione dell'immagine e della nozione intellettuale, che evidentemente non può sorgere senza l'attività dell'anima. Così egli sottolinea come "praestantior sit imago corporis in spiritu quam ipsum corpus in substantia sua" (De Gen. ad Litt., I, XIII, c. 16): l'essenza della realtà corporea esterna raggiunge una maggiore dignità intellegibile nel nostro spirito, di quanto non ne abbia in se stessa, implicata com'è nei limiti della materia. Ora, com'è possibile questa spiritualizzazione del reale? Non certo per il fatto che esso, nella sua materialità, influisce sul nostro spirito; ma ciò è invece l'effetto di un'azione che in qualche modo il nostro spirito compie sul reale: un'azione che non ne modifica l'oggettività, ma che al contrario la rende assimilabile dal nostro spirito.

La sensazione, dunque, per Agostino, si attua pienamente nella coscienza spirituale di ciò che il corpo umano ha ricevuto dall'esterno, nel momento in cui il contenuto sensibile si trasfigura in immagine immateriale ad opera di un'attività non meglio precisata dell'anima, alla quale sola va la consapevolezza della presenza in lei dell'immagine veridica della realtà così conosciuta.

*Aspetto fisiologico
e aspetto intersub-
iettivo della
sensazione*

40. Il sentire, così, per Agostino, presenta come un duplice aspetto: uno, fisiologico, che non ne è che la condizione estrinseca e materiale; e un altro, "spirituale", per il quale Agostino sembra attribuire, in fin dei conti, il sentire alla attività stessa dell'anima spirituale. Paradossalmente, quindi, l'indagine agostiniana, sembra non aver messo a fuoco a sufficienza quel settore che viceversa avrebbe fornito le spiegazioni più pertinenti: quello dell'anima sensitiva. Infatti il sentire è innanzitutto e di per sé l'effetto di questo grado caratteristico della vita.

Osservazioni

A questo punto, allora, sorge un problema: se non vogliamo sostenere che, per i suddetti motivi, la teoria agostiniana della sensazione è errata (interpretazione possibile), potremmo chiederci: che cosa è allora la "sensazione" per Agostino? Si può parlare di un "sentire" da parte dell'anima spirituale? Esiste nello spirito umano, oltre all'intendere o al volere, una terza "facoltà", quella del "sentire", nella quale il corpo non abbia parte? Il corpo, poi, nel sentire, è veramente quella specie di soggetto autonomo, annunciatore o messaggero, così come pare voglia intendere la teoria agostiniana? Esiste dunque, con la "passio corporis", un "senti-

re" che non è ancora vero sentire perchè non ancora spiritualizzato e riconosciuto dall'anima?

41. E' fuor di dubbio che se dovessimo interpretare le tesi agostiniane in senso psicologico, esse non potrebbero essere accettate, perchè inficerebbero l'unità sostanziale del composto umano con una distinzione troppo netta tra anima e corpo; e nello stesso tempo, paradossalmente, attribuendo il sentire all'anima spirituale, porterebbero alla confusione tra l'anima sensitiva e quella spirituale, e quindi tra il sentire e l'intendere intellettuale. Si darebbe quindi un'oscillazione tra due errori opposti: quello del duelismo e quello del monismo (spiritualista).

Ora dobbiamo affermare con cortezza che il sentire, nel senso comune della parola, cioè psicologico-sensitivo, come di mostrano Aristotele o S. Tommaso, non è atto della sola anima, nè tanto meno della anima spirituale, ma è atto congiunto dell'anima sensitiva unita al proprio corpo; è atto, cioè, dello insieme, del composto (synolon, coniunctum).

42. Al di fuori, però, del contesto psicologico, per il quale il sentire, nella sua essenza, accomuna l'uomo agli animali, si può recuperare in qualche modo la teoria agostiniana, parlando di un "sentire" più elevato, che possa appartenere solo allo spirito, cioè solo all'uomo, al di sopra dell'animale?

Non si può dubitare che Agostino non abbia chiara la differenza, in generale, tra il corpo e lo spirito, tra il sensibile e l'intelligibile, tra il sensu e l'intelletto. E' questo anzi uno dei cardini della sua metafisica e della sua gnoseologia, derivati da Platone. Quando egli quindi sembra parlare di versamento, non possiamo pensare che egli confonda. Eventualmente, negli scritti giovanili, svaluta la realtà materiale. Più che di monismo, quindi, si potrà parlare di tendenza spiritualistica.

Altrettanto indubitabile è lo sforzo di Agostino di superare il dualismo plotiniano e platonico di anima e di corpo, per giungere, secondo l'insegnamento cristiano, ad un concetto di uomo che supponga l'unità sostanziale, e non accidentale, di anima e di corpo: "Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore" (De Trin., XV, 7, 11; cfr. De Civ. Dei, XIII, 24).

43. Ci si potrebbe chiedere se, nonostante gli sforzi, e quanto, Agostino sia riuscito a superare il dualismo greco nella sua concezione della conoscenza sensibile. A quanto pare, non c'è riuscito del tutto, nonostante i progressi compiuti alla luce della rivelazione cristiana. Non c'è dubbio tuttavia che la sua intenzione profonda era quella di superare tale dualismo, anche se gli strumenti platonici di cui disponeva non gli promettevano un'impresa facile. Da questo punto di vista saranno di molto maggiore utilità gli strumenti aristotelici, successivamente utilizzati con frutto da S. Tommaso, il quale chiarirà l'aspetto di materialità proprio alla conoscenza sensitiva, nel suo specifico legame con gli organi di senso esterni ed interni.

44. La teoria agostiniana, dunque, intesa in senso psicologico, è contraria alle intenzioni profonde di Agostino stesso, soprattutto dell'Agostino maturo. Vediamo allora se e come tale

La sensazione
è atto del
composto

Sensu e
intelletto

Superamento
del dualismo
platonico

Applicazioni
in teologia
spirituale

la teoria può ricevere un senso valido e accettabile.

La risposta è affermativa e dice: la teoria può avere un significato non in senso meramente filosofico, ma soprattutto teologico e mistico, ricavato dallo stesso linguaggio della Scrittura e della tradizione spirituale cristiana. Esso sarà poi ulteriormente ripreso e sviluppato dalla medesima tradizione, a volte con eccessi ed equivoci che purtroppo faciliteranno l'errore e l'eresia.

Il sentire, in questo contesto, verrà ad esprimere allora l'atto della sapienza, infusa o mistica, dono soprannaturale dello Spirito Santo, secondo l'insegnamento biblico e patristico. In tal senso si viene a parlare di un sentire spirituale o "secondo lo Spirito", accanto e oltre un sentire animale o corporeale, o un sentire "carneale" (linguaggio paulino): il "sentire" dell'"uomo nuovo" o il "sentire" dell'"uomo vecchio". Il sentire animale, poi, corrisponderebbe al sentire in senso psicologico, analizzato da Aristotele. I termini paulini dello "Spirito" e della "carne" aggiungono al concetto del sentire inteso come funzione naturale una nota morale, rispettivamente positiva e negativa: nota morale che è quasi sempre presente nelle speculazioni agostiniane, anche quelle teoriche e metafisiche.

Agostino, dunque, non nega affatto il sentire corporeale; ma non si sofferma a descriverlo scientificamente; il suo interesse di fondo, anche in questo settore che ci accomuna agli animali, è quasi sempre pratico o sapienziale, cioè mosso in relazione coi misteri cristiani del pecato e della salvezza.

Senso spirituale

45. In tal senso, allora, il "sentire" più vero, nobile e produttivo, per Agostino, è il sentire "spirituale", non quello corporeale. Il primo appartiene alla sapienza, il secondo alla scienza (De Trin., XII, 12, 17; De div. quest. ad Simplicianum, II, 3). La scienza, infatti, s'interessa alle realtà materiali, sensibili fisicamente, le quali, in questa vita, sono temporali o transitorie; la sapienza, invece, s'interessa delle realtà spirituali, che sono immutabili ed eterno (De Trin., XII, 15, 25).

La sapienza è frutto della ratio superior, orientata alla contemplazione; la scienza deriva dalla ratio inferior, orientata all'azione e alla trasformazione del mondo per le necessità presenti dell'uomo. Essa abbraccia quindi tutta l'opera di dominio e di utilizzazione della natura mediante il lavoro e la tecnica.

46. Stando così le cose, le realtà spirituali, nella visione agostiniana, comprese Dio stesso, appaiono come misticamente sensibili (Solil., I, 1, 2-3; Retract., I, 1, 2): sensibili, però, non al corpo, ma alla mente: "est sensus et mentis" (Retract., ibid.). Tali realtà possono così essere "sentite" dalla "sensibilità" dell'anima. Divengono sensibili a chi ha una sensibilità spirituale. E questa mistica sensibilità è la prerogativa del dono della sapienza. Nasce così - come poi riconosceranno Tommaso e Bonaventura - la possibilità di una conoscenza "quasi sperimentale" delle realtà divine. E in tal senso si parla, tradizionalmente, di "esperienza mistica". Agostino è inoltre alle origini del concetto moderno del "sentimento", proprio dell'uomo, in quanto distinto dalla sensazione-percezione, appartenente anche all'animale.

Si tratta dunque di una nuova facoltà da porre accanto al

l'intelletto e alla volontà? Contrariamente all'opinione di alcuni, non crediamo che tale sia l'intenzione di Agostino. Ci sembra invece che questo "sentire" spirituale possa e debba essere inteso come il risultato convergente dell'esercizio della memoria, dell'intelletto, della volontà e delle altre facoltà sensibili nell'atto del dono della sapienza infusa.

Il corpo spirituale

47. E come lo spirito può "sentire", così, per converso, anche il corpo, spiritualizzato dalla grazia, e quindi divenuto, secondo l'espressione paolina, "spirituale", acquista una tale "sensibilità" che lo rende capace di percepire le realtà spirituali (cfr. De Civ. Dei, XII, 29).

Come interpretare, ancora, simili audacie agostiniane? Non è pensabile che Agostino, in simile contesto, abbandoni la distinzione reale tra il corpo e lo spirito, sulla quale tanto e continuamente insiste; e anche ammesso e non concesso che tale fosse il suo intendimento, certo su questa strada non potremmo seguirlo. L'interpretazione più plausibile appare allora quella di S. Tommaso, il quale, dopo avere perentoriamente affermato l'impossibilità assoluta, sia in terra che in cielo, da parte del senso corporale (per quanto spiritualizzato) di percepire formalmente la realtà spirituale, pena la negazione della natura specifica del senso corporale stesso, spiega l'affermazione agostiniana invocando la teoria psicologica del "sensibile per accidens" (Sum. Theol., Suppl., 92, 2): l'occhio fisico, propriamente, non vede né può vedere l'Essenza divina; ma si può dire che la vede "accidentalmente" contemplando con perfetta purezza la realtà creata risorta, in cielo, la quale, da Dio creata, a Lui rinvia. Ma l'Essenza divina, propriamente, può essere contemplata dal solo intelletto, elevato allo stato di gloria.

la bellezza

48. La teoria agostiniana del sentire può essere infine ulteriormente precisata e compresa in riferimento al tema della bellezza, attributo divino particolarmente caro ad Agostino (cfr. T. Hanferdini, L'estetica religiosa in S. Agostino, Zanichelli, Bologna 1969, c. 2).

La spiritualità agostiniana è fortemente impregnata e caratterizzata dalla presenza del trascendentale della Bellezza, accanto a quello della Verità e della Bontà, similmente all'impostazione platonica: l'intero cammino spirituale dell'uomo verso Dio è frequentemente presentato come ricerca della vera e suprema Bellezza, la quale, come tale, non potrà che essere oggettiva e spirituale, superiore a quella dei corpi (cfr. De vera Relig., c. XXXII). Si tratta della bellezza, appunto, della bontà, della virtù, della santità.

La ricerca della verità appare inescindibilmente connessa con quella della bellezza; e ciò costituisce un altro aspetto della verità nella spiritualità agostiniana: la verità non appare mai isolata in se stessa secondo un metodo puramente scientifico e obiettivo, come avviene nell'aristotelismo e nel tomismo, ma è sempre come avvolta dallo splendore della bellezza, insieme con la quale essa è sempre cercata, descritta ed espressa. L'interesse intellettuale di fondo, infatti, per Agostino, non è, come per Tommaso, quello della teologia scolastica o della "cognitio doctrinae" (secondo un'espressione tomista), ma

-come bene osserva il Maritain nel suo saggio dedicato alla sapienza agostiniana in *Les degrés du savoir*- è quello della sapienza infusa, o della "cognitio affectiva", la quale, come osserva S. Tommaso, è una conoscenza "quasi experimentalis" delle realtà divine.

Si capisce allora, in questo contesto, l'importanza essenziale del trascendentale della bellezza, in quanto esso, per noi uomini, è legato ai valori dell'affettività e dell'esperienza sensibile.

la sensibilità
nel corpo
glorioso

49. L'innalzamento della sensibilità nell'agostinismo non avviene però soltanto nei suddetti modi, cioè mediante la sensibilità dell'anima e la spiritualeizzazione del corpo; ma avviene anche mediante una purificazione della natura intrinseca stessa della sensibilità corporea, di per sé orientata alla conoscenza dei corpi. Questo aspetto psicologico, trascurato dall'Agostino giovane, ancora sotto l'influsso del pessimismo platonico, emerge in maggior luce nell'Agostino maturo, più influenzato dal cristianesimo: per cui il problema della beatitudine non è più, come per Platone, quello di fuggire i corpi e i senzi corporei, ma è invece quello di percepire, con un senso purificato, una corporeità a sua volta purificata e liberata dalla morte: "Non ergo ad beatitudinem consequendam omnia fugienda sunt corpora; sed corruptibilia molestia, gratia moribunda; non qualia fecit primis hominibus bonitas Dei, sed qualia esse compulsi poena peccati" (De Civ. Dei, XIII, 17; cfr. anche X, 24 e 29; XII, 27).

Il senso corporeo ha dunque anch'esso un suo valore nella conoscenza del vero e nella beatitudine: il problema allora non è tanto quello di abbandonare il senso, quanto quello - mediante l'ascesi - di purificarlo e di passare da una sensibilità meramente "carnale" o "strumentale" (come la chiama la Manferdini), cioè meramente al servizio dell'utile e legata alla temporalità, a una sensibilità "spirituale" o "estetica" (Manferdini), ordinata cioè alla contemplazione della bellezza e della verità spirituali, nell'esercizio della sapienza infusa. Se la sensibilità nella vita presente è di fatto legata ai condizionamenti della concupiscenza e della cupidigia, l'ascesi cristiana ha il compito di prepararla, fin da questa vita, a liberarsi da tali condizionamenti per orientarsi alla pura gioia del gaudium de veritate. (cfr. De Civ. Dei, XXII, 24)

V. LA DOTTRINA DELL'ILLUMINAZIONE.

50. Per Agostino, la garanzia più certa che la mente umana possa avere di essere nella verità le è data dal fatto di essere illuminata da Dio-Verità nel suo atto conoscitivo. Il nostro intelletto raggiunge il vero, e soprattutto il vero più importante, che è quello della realtà intellegibile ideale, propria al mondo dello spirito e delle norme morali, per mezzo di una illuminazione da parte di Dio, considerato appunto come luce della nostra mente.

Interpretazioni
errate

Questa teoria agostiniana, in sé profondamente vera, è stata però illustrata da Agostino con espressioni non sempre del tutto chiare, che sono state più volte intese in modo tale da falsificare il valore di verità di tale teoria.

In particolare, secondo taluni interpreti, la teoria

dell'illuminazione implicherebbe tre aspetti: 1) il fideismo, per il quale la verità verrebbe raggiunta non in modo razionale, ma solo per fede o per grazia divina, in modo soprannaturale. La ragione umana non avrebbe una sua attività propria, non possederebbe una sua propria luce naturale, ma la luce illuminante sarebbe solo quella divina, increata. Non si darebbe, quindi, una conoscenza puramente razionale e naturale della verità, ma solo per un'intuizione di fede o addirittura un'intuizione mistica. 2) l'ontologismo, per il quale la verità non verrebbe raggiunta dalla nostra mente se non grazie alla luce delle Idee divine immediatamente e preliminarmente a ogni nostra ulteriore conoscenza, per noi possibile proprio in quanto vi è previamente in noi l'immediata intuizione di queste Idee, esemplari e modelli delle cose, per le quali giudichiamo della verità o rettitudine delle cose. 3) l'immanentismo, per il quale la verità non è ricavata o ricevuta dall'esterno della nostra mente, ma solo dal suo interno, per un atto riflessivo, semplicemente occasionato dall'esperienza sensibile, ma senza che dei sensi provenga alcun contenuto intellegibile, perchè esso sarebbe già all'interno della mente prima ancora dell'esperienza e anzi come condizione dell'esperienza. La conoscenza, quindi, non si raggiungerebbe tramite l'apprendimento, ma solo tramite il ricordo.

51. In sostanza, questa interpretazione dell'illuminazione agostiniana comporterebbe un'esasperazione del tema dell'interiorità, per il quale tutto il processo conoscitivo si attuerebbe e risolverebbe soltanto all'interno della mente e della coscienza, compreso lo stesso sentire, senza che l'anima riceva alcunché dalla realtà esterna attraverso i sensi. Una simile interpretazione comprometterebbe gravemente sia l'autonomia propria della ragione naturale rispetto alla fede (fideismo), sia la necessaria mediazione della realtà visibile rispetto alla conoscenza delle realtà spirituali e di Dio (ontologismo), sia infine la veracità dell'esperienza sensibile come punto di partenza originario di tutte le nostre idee, comprese quelle delle realtà spirituali.

*Conseguenze
inaccettabili*

52. Viceversa, in base ad una più attenta considerazione del pensiero agostiniano, dobbiamo ritenere che la dottrina dell'illuminazione sia esente dagli errori suddetti, che porterebbero a conseguenze assai gravi, come il panteismo e l'immanentismo idealistico. E' vero che ci sono in Agostino alcune proposizioni le quali, staccate dal contesto, potrebbero ricevere una simile interpretazione; ma, accostate ad altre proposizioni più chiare che trattano dello stesso argomento, si comprende che il loro vero senso non può essere nella direzione degli errori su nominati.

Con ciò intendiamo smentire tutta una corrente di pensiero, nata soprattutto da Cartesio e Malebranche, la quale pretenderebbe di farsi erede, su questo punto, di Agostino, mentre in realtà lo interpreta nel senso utile alle proprie posizioni precostituite, orientate verso l'ontologismo e l'immanentismo idealistico. Riteniamo invece, col Maritain, che il vero erede di Agostino, anche per ciò che concerne il problema gnosologico, sia S. Tommaso, non tanto nel senso che Tommaso si faccia un semplice ripetitore della dottrina agostiniana dell'illuminazione,

ma nel senso che ha saputo coglierne il profondo significato di verità, puro riflesso dello spiritualismo e del realismo gnoseologico biblico (in particolare di S. Giovanni, dei Salmo dei Libri Sapientziali), nel momento in cui, valendosi delle elucidazioni e delle precisazioni tecniche di Aristotele, ha saputo colmare le lacune e presentarci la teoria agostiniana in una forma dimostrativa ed esauriente dal punto di vista scientifico e psicologico, una forma chiara e del tutto aliena da possibili interpretazioni erranee o eterodosse.

*ha giusta
interpretazione*

53. Questo lavoro di chiarificazione del pensiero agostiniano è stato compiuto in modo perspicuo, per quanto ne sappiamo, soprattutto nell'800 con gli studi del card. Zigliara ("Della luce intellettuale e dell'ontologismo", Tipogr. Cattolica di F. Chiappari e C., Roma 1874, 2 voll.) e del P. Lepidi ("Examen philosophico-theologicum de Ontologismo", Lovanii 1874). Anche il Gilson, sebbene con minore chiarezza e convinzione, riprende l'interpretazione di quegli Autori.

Lo Zigliara e il Lepidi riportano nelle loro opere molti passi di Agostino che ci aiutano a comprendere le affermazioni meno chiare ed equivocabili: per questo, l'impressione complessiva che si trae dalla lettura di queste opere è che la tesi che esse difendono sia ben dimostrata, contro le persistenti interpretazioni ontologistiche e soggettivistiche ancor oggi presenti negli ambienti accademici.

Troppo lungo sarebbe qui riportare per esteso la documentazione dei due Autori, e anche del Gilson. Rimandiamo lo studio a queste opere, anche se purtroppo le prime due non sono facilmente reperibili. Ma una copia si trova, di ciascuna, nella Biblioteca del Convento di S. Domenico di Bologna. Il Gilson è più facilmente reperibile, avendo avuto un'edizione, in quarta, nel 1969.

Basterà qui riassumere i risultati delle predette ricerche in relazione ai tre punti (fideismo, ontologismo, innatismo) accennati al n. 50.

*Contro
il fideismo*

54. Per quanto riguarda il fideismo, occorre dire che per Agostino l'intelletto non è un mero recipiente passivo della luce divina, un mero ambiente o luogo nel quale essa si manifesta, ma è un vero e proprio soggetto, proprietà dell'anima spirituale, dotato quindi di una sua propria attività e luminosità, capace di una sua propria azione illuminante, anche se, s'intende, sotto l'effetto della superiore e trascendente azione illuminatrice della Mente divina.

Agostino non ci spiega in che consista, esattamente, questa funzione illuminante dell'intelletto; non ce ne spiega le ragioni né il suo modo d'operare né il risultato del suo lavoro; non ci spiega qual è la funzione di tale illuminazione nei confronti dei dati dell'esperienza sensibile. Tutto ciò verrà spiegato da Tommaso con gli strumenti della gnoseologia aristotelica. Ma per Agostino, nonostante l'equivocità di certe sue espressioni generiche, non v'ha dubbio che questo intelletto illuminatore esiste, e che per raggiungere la verità dei suoi contenuti, ha in qualche modo bisogno di una preliminare esperienza del senso, anche se non ci viene spiegato quale sia la necessità di tale esperienza e quale servizio essa renda all'azione dell'intelletto. L'esperienza sensibile ci vuole, ma non si sa

bene perchè.

55. Agostino, dunque, non nega, accanto all'esistenza di una luce divina increata e soprannaturale, l'esistenza di una luce creata, il lume della ragione naturale.

La verità intellegibile non presuppone sempre necessariamente la fede o la grazia divina: l'esistenza del mondo intellegibile, dell'anima, di Dio, delle norme morali si dimostra razionalmente partendo dall'esperienza interiore e dall'esame dei dati della propria coscienza, anche indipendentemente dalla fede nella rivelazione divina contenuta nella Scrittura e proposta dalla Chiesa, sebbene tale rivelazione confermi questi dati con la sua divina autorità.

Certamente noi non avremmo alcuna coscienza morale, non vi sarebbe in noi alcun ideale di giustizia o di santità, non avremmo alcuna coscienza della superiorità e immutabilità delle realtà spirituali e dell'esistenza di Dio, se la luce o la verità divine non fossero all'origine della nostra coscienza teoretica e morale, più intimo ad essa di quanto essa non lo sia a se stessa; ma ciò non significa affatto che questa con sapevolezza, nella vita presente, richieda in noi, come suo presupposto, una vera e propria cognizione di fede, o addirittura l'intuizione immediata delle stesse Idee divine come contenuti oggettivi, immediatamente visti, della nostra mente.

Ciò per Agostino, conformemente alla fede cattolica, può esser proprio solo della visione beatifica di Dio nella vita eterna di cui parla la Scrittura, oltre i limiti della vita presente.

Noi vediamo la verità nella luce divina, in questa vita, non in quanto vediamo immediatamente e in se stessa questa medesima luce, ma in quanto la luce divina, non vista in se stessa, è la causa reale e prima dell'essere e dell'agire del nostro intelletto e della luce a lui propria.

E anche la luce della fede, sebbene sia luce divina e increata, per Agostino, conformemente all'insegnamento biblico, non permette ancora l'immediata visione di Dio, ma appunto lo si contraddistingue come conoscenza speculare ed anagorica (secondo l'espressione paolina), anche se il suo oggetto è la stessa Realtà divina.

56. Per quanto concerne l'ontologismo, dobbiamo ritenere che, nonostante l'ambiguità di certe espressioni, per Agostino noi non abbiamo nella vita presente un'intuizione immediata delle Idee divine, il che sarebbe come ammettere la visione immediata di Dio, cosa espressamente negata da Agostino.

Come abbiamo visto, invece, per Agostino, la nostra anima possiede una duplice facoltà conoscitiva naturale, creata e limitata com'è l'essere stesso dell'anima: il sensu e l'intelletto, i cui oggetti naturali non possono che essere creati e finiti come loro. E sono appunto questi gli oggetti che cadono immediatamente e costantemente sotto le prese della nostra facoltà conoscitiva: i corpi per il senso, e le essenze intellegibili, universali e immutabili, per l'intelletto.

Per Agostino esistono dunque delle certezze naturali e create preliminarmente alla certezza suprema e beatificante della visione nuda e scoperta dell'essenza divina, propria soltanto della vita futura e celeste. Non è la certezza dell'esistenza di Dio che fonda la certezza della realtà delle cose e del

*Contro
l'ontologismo*

l'autocoscienza: questa è la falsa interpretazione degli ontologisti. E' al contrario, come abbiamo detto e visto, dalla certezza della verità in generale, della "verità-ambiente" e della verità dell'autocoscienza, che si può e si deve giungere alla certezza dell'esistenza di Dio.

Per Agostino come per tutto il vero pensiero cristiano, Dio precede le cose ontologicamente, in quanto ne è il creatore e la causa prima, non le precede nel nostro conoscere; ma al contrario, nel conoscere proprio al nostro intelletto, è dalle cose che si passa a Dio, come insegna chiaramente la Scrittura.

Confondere il processo della produzione dell'essere col procedere del nostro conoscere umano è un errore gravissimo, che porta al panteismo e all'immanentismo idealistico, quando facciamo del nostro pensiero lo stesso procedere della realtà: confondiamo allora il nostro limitato pensiero col procedere stesso del Pensiero divino creatore delle cose; oppure può portare al materialismo e all'ateismo, se imponiamo allo sviluppo dell'essere lo stesso sviluppo induttivo del nostro pensiero: come in questo noi procediamo dal materiale allo spirituale, dalle cose a Dio, così ci sembrerà che nella realtà stessa lo spirituale e il divino non sia altro che una derivazione e un prodotto del materiale: ciò che per noi è primo nel conoscere ci apparirà come primo nell'essere, e così, anziché porre il primato dello spirito sulla materia, porremo il primato della materia sullo spirito.

57. Agostino non rifiuta affatto il procedimento induttivo del conoscere, neppure nel suo risultato teologico, anche se non ci precisa esattamente le articolazioni e i passi di questo procedere, come farà S. Tommaso. Ciò tuttavia è sufficiente per aiutarci a comprendere che egli non intende affatto identificare qualunque nostro processo conoscitivo con la deduzione intesa peraltro alla maniera ontologista, come procedere dalla certezza su Dio alla certezza sulle cose. La certezza iniziale e primordiale del conoscere per Agostino - come abbiamo visto - non è la certezza di Dio, ma la certezza della verità in generale e dell'io in particolare. Non è la certezza dello Essere divino, ma la certezza dell'essere in generale e del mio essere, senza che questi si confondano affatto con quello.

La dipendenza del nostro conoscere dall'illuminazione divina non va affatto intesa in senso gnoseologico, come definizione del procedere del nostro conoscere, ma in senso metafisico, come definizione dell'origine dell'essere stesso del nostro conoscere. Non si tratta di una dipendenza logico-obiettivo-intenzionale, ma di una dipendenza ontologico-causale.

58. Per quanto riguarda l'innatismo, il problema appare più delicato, perchè, posto che la nostra mente possiede un suo proprio lume col quale illumina la realtà, e posto che l'oggetto immediato del nostro conoscere non è Dio ma sono le cose da Lui create, dobbiamo riconoscere che il pensiero agostiniano presenta particolari difficoltà interpretative per ciò che concerne il modo del nostro conoscere, a proposito del quale Agostino sembra propendere per una posizione innatista, per la quale cioè i contenuti del nostro conoscere non sarebbero acquisiti dall'esterno con l'apprendimento mediante un passaggio della mente da una condizione di privazione di contenuti

*Contro
l'innatismo*

intelligibili a una condizione di possesso degli stessi, ma quelli contenuti si troverebbero strutturalmente collocati all'interno della mente senza essere ricevuti dal di fuori, per cui il conoscere consisterebbe soltanto in una presa di coscienza che porterebbe alla luce ciò che già è presente ma in una condizione di oscurità e di latenza.

L'impressione di innatismo, nella gnoseologia agostiniana, può essere data dalla sua teoria dell'illuminazione come particolare espressione dell'impostazione interioristica propria del pensiero agostiniano. Occorre inoltre tener presente che l'interesse e la preoccupazione di Agostino non è tanto quella di scoprire l'origine delle nostre idee e qual è il processo psicologico per il quale esse vengono a formarsi nella nostra mente e nella nostra coscienza. Ciò che invece sta più a cuore ad Agostino è la portanza ed oggettività delle nostre conoscenze sensibili e intellettuali, nonché la trascendenza dell'intelligibile nei confronti del sensibile, con la conseguente necessità di ammettere nella nostra anima la presenza di una luce speciale, superiore alla luce fisica dei corpi luminosi, e per la quale la nostra mente sia in grado di percepire la dignità del mondo intelligibile e immutabile delle idee e delle norme morali, al vertice del quale c'è la realtà degli spiriti o di Dio.

59. La preoccupazione realistica è molto accentuata in Agostino, come abbiamo visto, col suo sottolineare la possibilità e il dovere che abbiamo di cercare e trovare la verità universale, comune agli spiriti e indipendente dalla natura propria di ciascuno di essi, nonché col suo affermare la necessità di partire dall'esperienza sensibile e dalla conoscenza dei corpi per poi giungere alla scoperta del mondo spirituale e di Dio.

Ciò che invece Agostino non mette abbastanza in luce e che può indurre a renderlo sospetto di innatismo, è il fatto che nella sua gnoseologia non appare ben chiarito né il rapporto tra le cose esterne e l'attività sensitiva, né il rapporto tra questa e l'attività intellettuale. Si ammette l'oggettività e la verità della realtà esterna, si ammette la necessità e la veracità della conoscenza sensibile, si ammette la dignità o la superiorità della verità intellettuale; ma i nessi tra questi tre valori, e come la verità dall'esterno giunga all'interno della mente o della coscienza, non viene spiegato.

Agostino insiste molto sulla superiorità dell'attività conoscitiva dell'anima nei confronti della realtà corporea e sensibile; e questa insistenza può dare l'impressione di innatismo; in realtà, noi pensiamo che essa sia legittima, in quanto essa non mette in gioco i contenuti di conoscenza, che come tali sono oggettivi e indipendenti dall'anima, esterni quelli materiali, "interiori" quelli spirituali (ma abbiamo visto che l'interiorità agostiniana non ha nessun senso immanentistico o soggettivistico). L'attività dell'anima, per Agostino, è innata non in relazione ai suoi contenuti conoscitivi, ma al modo della conoscenza, che è esplicazione di un'energia vitale, di una luminosità spirituale propria dell'anima. E su ciò non possiamo certamente dare torto ad Agostino; anzi abbiamo qui un'ulteriore conferma di come e quanto egli effettivamente riconosca l'autonomia del lume naturale nei confronti del lume divino dal quale è illuminato.

Il maestro
interiore

64

60. Non si può dedurre l'innatismo in Agostino neppure dalla sua dottrina del "maestro interiore", che intende spiegare l'apprendimento causato dall'insegnamento. A questo proposito, Agostino insiste sul fatto che il vero Maestro che istruisce, nell'esperienza del discepolato, non è tanto il maestro che parla dal di fuori, ma è quello che parla nell'interno della coscienza del discepolo, cioè Dio stesso, nei confronti del quale anche il maestro esteriore è discepolo. Il processo dell'apprendimento, in questo caso, è certamente stimolato e occasionato dalle parole del maestro esteriore e materiale, ma esso si compie formalmente all'interno della coscienza del discepolo, mediante un suo atto interiore libero e responsabile di utilizzazione del messaggio e dello stimolo ricevuto dal di fuori, per mettere in luce la verità già implicitamente presente nella propria coscienza nelle cognizioni precedentemente acquisite. Il discepolato, così, per Agostino, è lo sviluppo e l'esplicitazione di una verità già presente nel discepolo, mediante un atto interiore e autonomo compiuto dal discepolo stesso, un atto consistente nel consultare la verità ideale ed esemplare già esistente in lui, riflesso della luce divina e del "Maestro interiore", e alla luce di questa verità usata come criterio, nel giudicare della verità del messaggio che gli viene proposto.

La presenza, nella mente del discepolo, di cognizioni che precedono l'acquisizione del messaggio del maestro esteriore, non dev'essere intesa come la prova, in Agostino, di una concezione innatista, ma rappresenta un dato di fatto reale, che non dev'essere necessariamente spiegato con l'innatismo. Di fatto l'acquisizione della verità mediante l'apprendimento verbale suppone sempre, logicamente, nel discepolo, delle cognizioni, necessarie per comprendere il senso delle parole che gli vengono comunicate per spiegargli ciò che egli ancora ignora. Si potrebbe parlare di innatismo, se tutto il processo della conoscenza si risolvesse in un fatto d'apprendimento verbale, nel quale sempre, per la verità, occorrono delle cognizioni presupposte nel discepolo. Ma ciò evidentemente non esaurisce le sorgenti della conoscenza: vi è un'altra fonte, più radicale e primordiale, che precede sempre, logicamente e temporalmente, quella dell'apprendimento verbale, e questa sorgente è l'esperienza, sensibile e la riflessione personale e autonoma condotta su questa esperienza. E' in questa esperienza conoscitiva che la mente acquisisce le certezze e i criteri fondamentali, quelli che Aristotele chiama i primi principi, che le serviranno per tutto lo sviluppo successivo della conoscenza. Questo ricorso all'esperienza e alla riflessione personale non può mai essere sostituito dall'apprendimento verbale e comunque semantico, perchè, sebbene questo possa essere tramitato di contenuti che oltrepassano l'esperienza e la ragione (come è il caso della fede religiosa), tuttavia ogni forma di certezza, anche di fede, è impossibile per la mente umana senza che essa consulti quella luce interiore, derivata da Dio, e che si è formata in noi con l'esercizio dell'esperienza e della ragione.

Agostino è ben lontano dall'ignorare tutto questo e lo fa ben comprendere appunto quando parla dell'origine empirica e razionale della conoscenza, presupposto necessario ad ogni

altra forma, caratterizzata dalla comunicazione verbale e semantica.

*Testi
agostiniani*

61. A conclusione di questo capitolo su Agostino, riportiamo alcuni suoi passi particolarmente significativi a testimonianza di come egli sia lontano dall'innatismo e dia valore all'esperienza sensibile, anche se non ci porta tutte le ragioni e le precisazioni che desideriamo e che verranno fornite dalla sistemazione scientifica di S. Tommaso.

Le nozioni universali, per Agostino, sono tratte dall'esperienza: "Quid sit mori et quid sit vivere, utique scimus" (De Trin., V, 8): ecco la nozione universale: il morire, il vivere. Ma come giungiamo a queste nozioni? Dall'esperienza di casi concreti: "Quia et vivimus et mortuos ac morientes aliquando vidimus et experti sumus" (ibid.).

Così anche possiamo giungere al concetto di una bellezza che non abbiamo mai visto, partendo dalla nozione di bellezze corporee già sperimentate: "In his quippe rebus in quibus non usitate dicitur studium, solent existere amores ex auditu, dum cujusque pulchritudinis forma ad videndum ac fruendum animus accenditur, quia generaliter novit corporum pulchritudines, ex eo quod plurimas vidit, inest intrinsecus unde approbatur, cui forinsecus inhiatur. Quod cum fit, non rei penitus ignotae amor excutatur, cujus genus ita notum est" (De Trin., X, 1, 1).

Mediante l'esperienza giungiamo alla conoscenza di natura che solo l'intelletto come tale può cogliere: "Nos pro captu infirmitatis humanae jam in ipsis rebus tempore exortis possumus nosse quid in cujusque natura sit, quod experimento percuperimus" (De Gen. ad Litt., VI, 16). Queste nature sono occulte ai sensi, ma non alla mente (cfr. ibid.). L'intelleghibile, dunque, per Agostino, non è innato, ma ricavato dall'esperienza.

Possiamo giungere alla conoscenza delle regioni ideali delle cose sensibili, metterci in qualche modo dal punto di vista di Dio stesso; ma ciò è impossibile senza partire dall'esperienza sensibile di quelle medesime cose: "Nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sint etiamsi non ea videamus per corporis sensus" (De Gen. ad Litt., V, 16, 34).

*Astrazione
e induzione*

62. La conoscenza umana inizia dunque in modo induttivo, dal particolare all'universale. Anche se quindi Agostino non enuncia esplicitamente la dottrina dell'astrazione, è chiaro che essa è implicita nel suo pensiero, e che non contrasta neppure con la sua dottrina dell'illuminazione, atteso che, come abbiamo visto, essa non esclude affatto ma esige che l'intelletto umano possieda anch'esso una funzione illuminante, sebbene subordinata alla luce divina; ed è appunto questa funzione illuminante quella che gli permette di vedere l'essenza universale, intellegibile e immutabile, a prescindere dal particolare e dal mutevole dato nell'esperienza.

La teoria dell'astrazione, quindi, manca in Agostino non perché sia incompatibile con l'illuminazione, ma semplicemente perché egli non ci spiega la necessità, da lui ammessa, dell'esperienza sensibile, e come l'intelletto, partendo dall'esperienza dei corpi, giunge alla conoscenza e alla nozione della loro essenza universale, e alla nozione delle realtà puramente

spirituali e intellegibili. Spiegarci queste cose, avrebbe voluto dire, per logica necessità, porre la teoria dell'astrazione. Agostino non l'ha fatto, crediamo, non perchè il suo pensiero in se stesso non poteva aprirsi alla teoria dell'astrazione, ma perchè probabilmente egli non si sentì interessato alla questione o non si sentì capace di risolverla o non pensò a risolverla.

*Procedimento
a posteriori*

63. In forza dell'induzione, la mente procede dalla conoscenza dei corpi a quella degli spiriti, dal sensibile all'intelligibile, e dall'intelligibile corporeo all'intelligibile spirituale, al cui vertice c'è Dio stesso, conosciuto però in questa vita solo indirettamente, attraverso le realtà visibili, "per speculum et in aenigmate", come insegna S. Paolo. Questa possibilità Agostino la riconosce attuata negli stessi filosofi pagani, quindi indipendentemente dal soccorso della fede: "Praeclaram incommutabilemque substantiam per illa quae facta sunt intelligere potuerunt" (De Trin., IV, 16, 21).

Così la mente umana, iniziando dal corporeo, mutevole e corruttibile, attinto dai sensi, può giungere alla conoscenza dell'incorporeo spirituale, immutabile e incorruttibile, e tanto dal solo intelletto, e in questa scalarità oggettiva, il ponte di passaggio, il tramite tra il mondo della pura corporeità e quello della pura spiritualità, è la mente umana, aperta ai corpi mediante i sensi, e aperta allo spirito per la presenza in lei dei contenuti ideali dell'essere e dell'agire. (cfr. LXXXIII Qq., XLV, 1; De Vera Relig., LXXIX; Epist. 118 ad Dioscorum, c. III, n. 15; De Civ. Dei, VIII, 6; In Ioan. Evang., V, tract. XIX, n. 114q.; Enarr. in Psalm. XLI, nn. 7-8, et alibi, passim).

64. Appare chiaro che per Agostino la conoscenza dello spirituale non è il semplice risultato di un'astrazione, non è la semplice essenza della realtà corporea ipostatizzata alla maniera platonica, ma si raggiunge attraverso una vera separazione dalla materia, applicando il principio di causalità: "Mens itaque humana prius habet quae facta sunt per sensus corporis experitur, eorum notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit: et deinde quaerit eorum causas, et quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciere" (De Gen. ad Litt., IV, 32, 49).

*l'itinerario
agostiniano*

Concludiamo con questo bellissimo e famoso passo delle Confessioni, dove troviamo come un riassunto di tutto il cammino dell'anima agostiniana dalla certezza della verità dei sensi alla certezza superiore e assoluta della verità spirituale e mistica: "Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum, sive caelestium, sive terrestrium; et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti, et dicenti: Hoc ita esse debet, illud non ita: hoc ergo quaerens unde judicarem, cum ita judicarem, invenirem incommutabilem et veram veritatis aeternitatem, supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam; atque inde ad eius interiorum vim, cui sensus corporis exterius annuntiaret; et quousque possunt bestiae: atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis.

Quae se quoque in me comperiens mutabilem, crexit se ad

intelligentiam suam; et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se a contradicentibus turbis phantasmatum, ut invigilet quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clameret, incommutabile praeferendum esse mutabili; unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponebat. Et pervenit ad Id Quod Est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua, per ea quae facta sunt, intellecta conspexi; sed aciem figere non valui: et re percussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam, et quasi olfacta desiderantem quae comedere nondum possem" (Confess., VII, 12, 13).

CAP.V - LA CORRISPONDENZA TRA L'ESSERE E L'INTELLETTUO
IN S.TOMMASO.

I. LA SINTESI TOMISTA.

le fonti

1. S.Tommaso ha potuto affrontare il problema critico valendosi dell'apporto aristotelico come di quello platonico, filtrato e corretto, quest'ultimo, da Agostino. Ma la posizione tomista, mediante quest'opera di sintesi, giunge ad una concezione più vasta e profonda, che fa appunto la sua originalità, e che porta ad una visuale e ad una soluzione veramente sistematiche e complete dell'intero problema, tanto che dopo S.Tommaso il pensiero filosofico non ha potuto fare altro che o ritornare a posizioni precedenti, con le loro imperfezioni ed errori, o consolidare, approfondire e difendere la posizione tomista, senz'alcun mutamento sostanziale.

2. Certamente, come Agostino, Tommaso ha potuto valersi, per la soluzione del problema critico, dell'apporto proveniente dalla Rivelazione cristiana, apporto che peraltro, dato che si pone nell'ambito della metafisica (critica), ha potuto essere da Tommaso elaborato e approfondito con un metodo puramente razionale, mediante gli strumenti provenienti da Aristotele, da Platone e da altri pensatori non-cristiani, purché di valore.

Alla luce della Rivelazione la ricerca tomista si volge decisamente ad allargare l'orizzonte del problema fino a coinvolgere l'attività dell'intelletto sussistente, angelico o divino, e quindi a interrogarsi su come, in questi gradi supremi dell'intellettualità e del pensiero, si attua la nozione della verità; se e come, cioè, in questi gradi supremi dello Spirito avviene la riflessione critica su di un conoscere che peraltro non è certo sensibile ma puramente intellettuale.

Questa indagine così ardua, non direttamente contratta sull'intelletto umano, porta tuttavia benefiche conseguenze e vantaggi nell'ambito del problema critico in quanto problema puramente umano sulla verità dell'intelletto umano; e questo perché simile indagine consolida la certezza del valore dell'intelletto, certezza peraltro già di per sé raggiungibile - ma non perfettamente - attraverso l'indagine critica sull'umano conoscere.

Sebbene si tratti di argomenti che di fatto si trovano esplicitamente presenti solo nella Rivelazione cristiana, tuttavia, come ho detto, essi presentano un aspetto metafisico e quindi razionale; ed è precisamente da questo punto di vista che Tommaso ha saputo mettersi: è lo stesso punto di vista dal quale cercheremo qui di metterci noi.

Definizione
della verità

3. La definizione della verità come "adequatio intellectus et rei", che Tommaso dichiara di assumere da un certo Isacco, filosofo ebreo vissuto nel IX-X° sec., riassume in qualche modo tutta la sua sintesi, ed è per questo, credo, che Tommaso la ripete così spesso e la preferisce a pur altro venerando definizioni, come quelle di S.Agostino, S.Anselmo e S.Illario, che pur egli cita e commenta, ma che probabilmente egli non giudicò così perfette e comprensive, o così adatte - ripeto - a riassumere i risultati e i caratteri della sua nuova sintesi, come la formula del filosofo ebreo, formula che però un recente studio del Muckle fa risalire molto più addietro nel tempo,

fin quasi ad Aristotele; e di fatti concorda bene col suo pensiero, anche se non vi è formalmente contenuta.

E' molto importante cercare di comprendere a fondo il senso preciso di questa famosa definizione (così spesso malcompresa o disprezzata), senza assolutamente tentare di mutarla in nulla, anche se con l'intento di renderla meno ostica e più facilmente comprensibile. Infatti tutta la risposta tomista al problema critico è contenuta in questa breve formula, purché -s'intende- compresa in tutti i suoi aspetti e virtualità.

La verità, quindi, per Tommaso, intesa nel suo senso più ampio, anche come verità del conoscere, e non come semplice verità umana, non si esaurisce in una "adaequatio intellectus ad rem", come sembra voglia intendere la Vanni-Revigli nei suoi "Elementi di Filosofia", vol. I, p. 161, La Scuola, Brescia 1962. E' vero che l'Autrice, in quel contesto, intende limitarsi al problema della verità del conoscere da un punto di vista umano, cioè al problema della verità del solo intelletto umano. Ed è vero anche che l'espressione latina che essa riporta non è riferita esplicitamente a Tommaso; resta tuttavia, secondo noi, il dubbio in chi legge che l'Autrice non tenga nel conto dovuto il problema della verità del conoscere in tutta la sua ampiezza metafisica; ampiezza che quindi può cadere sotto l'occhio del metafisico, anche se di fatto la materia d'indagine è stata fornita dalla Rivelazione cristiana.

4. L'espressione tomista "adaequatio intellectus et rei" implica una sorta di mutua implicanza tra l'essere e l'intelletto con una prevalenza dell'essere e dell'intelletto secondo visuali diverse e reciprocamente complementari, come vedremo. In ciò sta l'originalità della concezione tomista rispetto alle altre pur giuste ma meno perfette definizioni che Tommaso passa in rassegna.

Egli, in questa definizione, viene a combinare assieme l'apporto aristotelico che sottolinea la dipendenza del pensiero dalla cosa ("adaequatio intellectus ad rem"), e quindi l'aspetto logico e umano della verità; e l'apporto platonico-agostiniano, che sottolinea la dipendenza della cosa dall'Intelletto ("adaequatio rei ad intellectum"), e quindi l'aspetto ontologico, trascendente e divino della verità.

5. Ora, questa adeguazione o conformità tra l'intelletto e la cosa da chi è operata? Dall'intelletto: se infatti è la cosa ad essere adeguata, è perché l'intelletto se la è adeguata; e se è l'intelletto ad essere adeguato, è perché l'intelletto si è adeguato. Per questo, per Tommaso, la verità, formalmente, risiede nell'intelletto, perché è l'intelletto che compie, a suo favore o a favore della cosa, l'atto di adeguazione nel quale consiste la ragione di verità (cfr. De Ver., I, 1).

Se è la cosa ad essere adeguata, si ha la verità della cosa o nella cosa, cioè la verità ontologica; se è l'intelletto ad essere adeguato, si ha la verità dell'intelletto o nell'intelletto, o verità gnoseologica (non diciamo "verità logica", come alcuni tomisti fanno, perché dice ancora poco, come vedremo più avanti, al n. 34). L'intelletto può essere adeguato alla cosa perché l'ha adeguata o se stesso: o allora si ha l'intelletto pratico; oppure, perché esso stesso si è adeguato alla cosa: e allora si ha l'intelletto speculativo. Sin

mutua
implicanza
e proporzione

Formazione
dell'intelletto

Verità gnoseologica
e verità ontologica

intelletto pratico
e intelletto speculativo

nel primo che nel secondo caso, l'adeguazione dipende dall'intelletto; e poichè, come abbiamo detto, la verità sta in questo rapporto di adeguazione, ne viene che la verità, propriamente, è quella dell'intelletto, o meglio, nell'intelletto, e non nella cosa, la quale, se è adeguata, ciò dipende dall'intelletto che se la adogua o che le si adogua.

*ente
ed intelletto*

L'essere quindi, o la cosa, per Tommaso, precede la ragione o relazione di verità. Il vero suppone l'ente. La ragione di ente, viceversa, non dice ancora quella di vero, se non quando l'ente si oppone come oggetto all'intelletto: solo allora si presenta o appare come vero nei confronti dello intelletto; solo allora si ha questa convenienza dell'essere con l'intelletto nella quale consiste l'essenza della verità. Perchè ci sia la verità, quindi, non basta che ci sia l'ente, ma occorre un intelletto che entri in relazione con l'ente: l'ente apparirà allora come vero per questo intelletto, ma non perchè esprima la stessa nozione o forma intellegibile (anche se nel reale vero ed ente s'identificano), e nè perchè la verità appartenga anzitutto all'ente, ma perchè nell'ente l'intelletto trova il fondamento della sua verità, cioè di quel rapporto di adeguazione con l'ente, per il quale rapporto l'intelletto adogua l'ente a sè o si adogua all'ente. E poichè tale adeguazione è attuata dall'intelletto, e in tale adeguazione sta la verità nel senso proprio e formale (non in senso enunciativo, qual è la funzione dell'ente), ne viene che la verità si trova innanzitutto nell'intelletto e non nel l'ente.

la conoscenza

6. La conoscenza, per Tommaso, non è altro che l'effetto di questo rapporto dell'intelletto con la realtà, di questo trovarsi dell'intelletto nella verità (cfr. De Ver., ibid.). Il vero conoscere o verità del conoscere nasce da questo rapporto nel quale l'intelletto diviene vero, e, come ente, ha la sua verità ontologica. La conoscenza stessa, come atto dell'intelletto e sua perfezione, ha una sua realtà e quindi una sua verità ontologica; e anche il rapporto di adeguazione, che dà origine alla conoscenza, è un atto reale dell'intelletto; e la riflessione critica lo prende precisamente come oggetto della sua indagine: la coscienza certa della verità del conoscere nasce appunto dalla riflessione critica sul valore di tale rapporto di adeguazione.

Per l'ampiezza e profondità con le quali Tommaso ha saputo indagare e sistemare questa materia, può essere considerato come il pensatore che meglio di ogni altro ha saputo dare una risposta adeguata al problema critico; il che sia detto senza negare gli approfondimenti verificatisi dopo di lui: ma essi hanno un valore in quanto sviluppo delle basi da lui poste e non in quanto in contrasto con esse.

II. IL PRIMATO DELL'ESSERE SUL VERO.

7. S. Tommaso riprende, soprattutto nei suoi commenti ad Aristotele, tutto l'insegnamento aristotelico sull'argomento critico, e poichè abbiamo già esposto il pensiero di quest'ultimo, non è il caso di riesporlo nuovamente, anche se i commenti tomisti non sono privi di sviluppi e approfondimenti personali. Per motivi di spazio, dobbiamo però limitarci a riportare qui ciò che del pensiero tomista vi è di più originale

rispetto ad Aristotele.

Nei confronti di Platone, Tommaso è più critico, riprendendo in parte le critiche aristoteliche; a differenza infatti di questi, recupera quanto di valido era contenuto nella dottrina platonica delle idee. Aristotele infatti non era stato capace di comprendere tale aspetto positivo; vi riuscì invece S. Agostino attraverso la mediazione neo-platonica con la quale soprattutto era stato a contatto. Tommaso trovò quindi in ciò la strada già spianata da Agostino, ed ebbe così la possibilità di connettere le speculazioni aristoteliche, particolarmente utili per la critica della certezza umana, con le dottrine agostiniane sulle Idee divine, utilizzabili nel trattato della Scienza divina.

Primate
dell'essere

8. Il concetto tomista della verità suppone il primato dell'essere sul vero, cosa che troviamo già in Aristotele; ma Tommaso porta alle estreme conseguenze questo principio, per cui, se per Aristotele la verità si limita a dipendere dalla essenza o quiddità (o *tiwainai*), per Tommaso la verità dipende o deriva dall'essere stesso (esse), considerato come perfezione massima e assoluta, attualità suprema del reale: "Veritas fundatur in esse, magis quam in quidditate" (I Sent. d.19, q.5, a.1). La verità segue all'essere, più che all'essenza o all'ente: "Veritas sequitur esse rerum" (De Ver., I, 1, s.c.3).

L'intelletto s'indirizza all'essere, per Tommaso, prima ancora e indipendentemente dal fatto di considerarlo come vero, anche se certamente l'apprensione dell'essere porta con sé l'apparire dell'essere come vero. Tuttavia, non è necessario all'intelletto, al fine di cogliere l'essere, il coglierlo sotto la ragione di vero: "Ens potest intelligi sine vero; sed non e converso: quia verum non est in ratione entis, sed ens est in ratione veri" (I Sent. d.19, q.5, a.1, 2a). Viceversa, "verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri" (I, 16, 3, 3a).

9. La realtà per Tommaso è data quindi innanzitutto dall'ente e dall'essere, più e prima che dal vero, cioè dal pensiero. Il vero infatti per lui si trova soprattutto nell'intelletto e nel pensiero, più che nelle cose e nel reale: "Verum principaliter in intellectu; ens vero principaliter in rebus" (I, 16, 3, 1a). Il vero ontologico è sostanzialmente l'ente, il reale, l'essere; non è formalmente il vero; è invece una proprietà dell'ente, proprietà indipendente dalla ragione di ente e che quindi, almeno rispetto al nostro intelletto, può essere del tutto avventiziale e accidentale, supponendo un ente non ancora conosciuto: in tal caso infatti, pur non presentando la ragione di vero per il nostro intelletto, non per questo perde la sua entità.

"Verum quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam" (ibid.). Viceversa, "verum quod est in intellectu, convertitur cum ente ut manifestativum" (=l'intelletto) "cum manifestato" (=l'ente) (ibid.). Il vero cioè non è semplicemente l'ente o il reale, ma è l'ente già qualificato secondo un suo certo modo d'essere: l'ente in quanto manifestato; a chi? Evidentemente all'intelletto. Ecco quindi la necessità dell'intelletto perché ci sia il vero; mentre non è necessario che ci sia l'intelletto o il pensiero perché ci sia l'ente o il reale.

Manifestante
e manifestato

1) All'ente corrisponde il vero ontologico

2) All'ente manifestato (fenomenologico) corrisponde il vero gnoseologico.

Pensiero divino

10. L'ente creato certamente dipende dal Pensiero divino, ma non sotto la ragione di Pensiero, bensì in quanto il Pensiero divino si identifica realmente col suo stesso Essere. Anche per Dio si deve dire, propriamente, che l'essere creato deriva dall'Essere divino e non dal Pensiero divino. Dal Pensiero divino deriva, come vedremo più avanti, non l'essere ma la verità del creato.

L'essere quindi precede, secondo il nostro modo di pensare, il pensiero anche in Dio, sebbene in Lui essere e pensiero s'identifichino. S. Tommaso pone la ragione dell'essere al di sopra di ogni altro e di tutti i trascendentali, perché, dietro l'indicazione di Es. 3, 14, la considera come esprime il Nome proprio di Dio, che quindi caratterizza formalmente in qualche modo la stessa Divina essenza, se si può dire, nella sua specificità. Per questo è un nome sacro che va tenuto al di sopra di ogni altro nome, e anche attribuzione alla creatura, va posto al di sopra di tutti i valori che in essa si trovano come quelle che maggiormente ci richiamano al legame che essa ha col Creatore, la fonte prima dell'essere, esso stesso l'Ipsum Esse per se subsistens.

Questa costante preoccupazione di mettere l'essere al di sopra di tutto, tra l'altro, è ciò che caratterizza il pensiero tomista nel suo realismo profondo e nella coerenza ed originalità stessa della sua natura.

11. Il vero è l'essere in quanto manifestato: vediamo qui come Tommaso non sia affatto insensibile all'istanza heideggeriana della verità come manifestazione, come non-latenza e rivelazione, significato che del resto trova conferma nell'etimologia stessa del termine greco: "a-lètheia", che significa appunto: "non-latenza", "non-esser-nascosto". E come - si potrebbe dire - un Tommaso cristiano, credente appunto in una verità intesa come Rivelazione divina, avrebbe potuto ignorare tale aspetto della verità? E' difficile allora condividere l'accusa fatta da Heidegger alla metafisica medioevale-scolastica di non aver compreso tale aspetto della verità.

Ciò che sfugge invece ad Heidegger è che il "manifestato", cioè l'essere in quanto manifestato non è la verità ontologica, non è la verità dell'essere, non è il "verum quod est in rebus", ma è il "verum quod est in intellectu". L'essere non si manifesta se non all'intelletto che lo manifesta a se stesso. Ecco perché la "adeguazione", da Heidegger ingiustamente rifiutata come costitutivo della verità e da lui falsamente opposta alla "manifestazione", è invece necessaria proprio per salvare il vero inteso come manifestazione o rivelazione: l'essere infatti si rivela come vero proprio in quanto è proporzionato e adeguato all'intelletto che entra in relazione con lui, che lo manifesta e lo rivela pensando e conoscendolo.

Il tentativo heideggeriano, dunque, di dare il primato alla verità ontologica della manifestazione su quella epistemo-logica dell'adeguazione, fallisce proprio nel momento in cui Heidegger pretende di soddisfare l'istanza della verità-manifestazione mediante il primato della verità dell'essere. La verità dell'essere, ribatterebbe S. Tommaso, sostanzialmente è l'essere stesso; e se l'essere ha una verità,

essere che si
manifesta
verità ontologica

essere come
manifestato
verità epistemo-log.

Verità
come manifestazione

essere manifestato per se
dell'essere

essere e pensiero

epistemo-log.

• L'essere è vero in q.t.
conforme al pensiero.

• L'essere è per se stesso,
non è per se vero, al-
trimenti si identificherebbe col pensiero.

• Il pensiero, invece, è
per se vero, e secondo
evidentemente è essere.

• Dunque il vero è
prima nel pensiero
che nell'essere, e
l'essere è prima del
pensiero. Il pensiero
non è essere, ma l'essere
non è necess. pensiero.

e quindi si manifesta, è solo perchè c'è un intelletto a cui si manifesta o che lo manifesta o per cui si manifesta; è per ciò che c'è questa adeguazione dell'intelletto con l'essere; ed è quindi propriamente per questa adeguazione, che c'è la verità; e quindi è perchè c'è l'intelletto, che c'è la verità; e dunque la verità appartiene prima all'intelletto che all'essere.

Heidegger, viceversa, ponendo la verità dell'essere come manifestazione e al contempo come vera essenza della verità, fallisce nella sua conclamata riscoperta dell'essere, e ricade invece nella vecchia posizione dell'idealismo ottocentesco incapace di vedere la trascendenza dell'essere nei confronti del pensiero, quando invece S. Tommaso, come abbiamo visto, pone il primato dell'essere -almeno concettualmente- persino in Dio.

ha origine
della verità

12. S. Tommaso non è esistenzialista: per lui l'essenza si trova veramente nella realtà; e tuttavia la fonte prima del vero non è l'essenza ma l'essere, l'esistente. Il pensiero, per Tommaso, non può chiudersi nell'ambito dei suoi concetti, e sebbene egli non neghi affatto la necessità e l'importanza dei concetti, egli invita il nostro pensiero ad andar oltre, verso l'essere stesso, e da lì trarre il nutrimento per tutti i nostri concetti, senza che peraltro ci sia impedito, anzi ci è richiesto, di formulare anche un concetto dell'essere, onde poterlo pensare.

Verità
e concetto

Nella vita presente, per Tommaso, noi cogliamo la verità nei concetti; ci è impossibile l'intuizione dell'essenza della pura realtà spirituale; e anche le essenze materiali, nella loro specificità, ci sono note solo indirettamente, attraverso gli accidenti della sostanza. L'unica essenza che possiamo conoscere specificamente nelle sue necessità intelleggibili, è l'essenza umana, naturalmente proporzionata alla nostra facoltà conoscitiva; ma anche l'essenza della nostra anima, a causa della sua spiritualità, nella vita presente ci sfugge. Ciò tuttavia non ci impedisce una vera anche se molto imperfetta conoscenza delle realtà spirituali attraverso soprattutto l'uso analogico dei concetti trascendentali.

Giudizio

13. Il nostro intelletto non coglie l'essere nella semplice apprensione, che si limita all'essenza o quiddità; quindi neppure per semplice estrazione dell'universale, la quale non può andar oltre le quiddità materiali. Possiamo invece cogliere l'essere nel giudizio; è in questa operazione che l'intelletto raggiunge la sua massima assimilazione all'essere, e con ciò stesso raggiunge la verità: "in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quandam simulationem ad ipsum, completur ratio adequationis, in qua consistit ratio veritatis" (I Sent. d. 19, q. 5, a. 1).

Sapienza

La virtù intellettuale che porta a perfezione il giudizio è la sapienza (II-II, 45); ed è il giudizio sapienziale che omnia da se l'atto finale del processo conoscitivo, il "simplex intuitus veritatis" (II-II, 180, 3, 1m). Quest'atto intuitivo finale, nella vita presente, anche nei più alti gradi del sapere, non è mai, per Tommaso, una pura intuizione dello spirituale, ma resta sempre l'intuizione della verità espressa nel giudizio, quindi mediante concetti riservati in fondo all'esperienza, anche se suscettibili dei più elevati signifi-

enti analogici e metaforici, e incapaci di esprimere adeguatamente il contenuto intellegibile percepito.

Il vero essere

14. Per Tommaso, dunque, il vero essere non è il vero, cioè l'essere come vero, ma l'essere come atto, come "actunitas absolute" (in Perih., I, I, lect. V, n. 73). Il vero, per Tommaso, indica un modo di essere: in quanto relazionato all'intelletto, il vero entra a far parte del soggettivo, del potenziale, del limitato. In quanto dice manifestazione o apparizione, il vero si pone in quel livello ontologico ambivalente nel quale si pone il gioco delle apparenze, e quindi il rischio del contrario, cioè del falso, a causa della medesime rappresentative necessarie all'intelletto creato. Viceversa, l'essere come atto è estraneo all'alternativa apparenza-realtà, perchè è pura realtà. Il vero essere, per Tommaso, non è l'essere come appare o come mi appare, dietro il quale può nascondersi anche il falso, ma l'essere in sé. E l'essere come vero è tale in quanto riflesso dell'essere in sé, ed è tanto più vero quanto più perfettamente congiunto all'essere e adeguato all'essere.

Il rigore e la tenacia coi quali Tommaso conserva sempre il primato dell'essere sul pensiero, sono quelli che assicurano al suo sistema e al suo pensiero la sua straordinaria obiettività, universalità e capacità di progresso, perchè in esso l'intelletto è sempre riportato al di là delle apparenze e dei contenuti soggettivi, alla fonte perenne della verità che non è la verità stessa, ma è l'essere.

III. VERITÀ UMANA E VERITÀ DIVINA.

15. Con S. Tommaso appare chiaramente formulata e sviluppata la distinzione tra la verità dell'intelletto creato (umano e angelico) e la verità dell'intelletto divino increato, che s'identifica con Dio stesso.

Il pensiero greco era stato poco interessato a questa distinzione, o perchè, come in Aristotele, era stato quasi esclusivamente attratto dalla natura dell'intelletto umano, trascurando forme superiori di intellettualità; o perchè, come in Platone, aveva avuto sì qualche intuizione degli attributi propri dell'intelletto trascendente, ma anzichè porli in Dio, aveva finito col metterli nell'uomo o in un mitico mondo trascendente intermedio tra l'uomo e la Somma Divinità (Iperuranio).

Tommaso viceversa, oltre a distinguere i due piani di verità e di intellettualità (creato e increato), stabilisce il loro nesso in relazione alla verità ontologica, nel senso che essa si pone come punto di riferimento per la loro distinzione e al contempo il loro rapporto, in quanto la verità ontologica si pone come misura rispetto all'intelletto creato, e come misurata rispetto all'intelletto divino, in modo tale che l'intelletto divino creatore si rapporta alle cose create in modo analogo a quello col quale un artista umano rapporta l'idea dell'opera che intende compiere al risultato pratico del suo lavoro artistico in quanto esso riflette nella realtà l'idea artistica precedentemente concepita.

Intelletto divino

16. L'intelletto divino, tuttavia, per Tommaso non è soltan-

to pratico ma anche speculativo, nei confronti, intendiamo, del creato stesso (I,14,16), in quanto l'intelletto speculativo comporta la perfezione assoluta del conoscere, superiore alla conoscenza pratica. Mentre infatti questa ha per fine la produzione di un'opera, la speculazione o contemplazione (contemplatio) ha per fine la pura verità, che è la perfezione e il bene propri dell'intelletto, qualunque intelletto, quello creato e quello increato. Siccome allora è necessario attribuire a Dio la perfezione massima dell'attività intellettuale, ne viene che occorre attribuire a Dio una conoscenza speculativa del creato, e non solo di Se Stesso. Anche in ciò Tommaso compie un passo avanti rispetto ad Aristotele, il quale riconosce sì che Dio deve avere Se Stesso come oggetto del proprio intelletto (la famosa "nōsis nobiscos", il "pensiero del pensiero" del I, XII^o della Metafisica), ma non ritiene degno dell'intelletto divino interessarsi speculativamente delle realtà sensibili e naturali. E questo perché, come ebbe già a suo tempo a riconoscere S. Bonaventura, ad Aristotele sfuggì completamente l'idea di applicare a livello teologico l'esemplarismo della dottrina platonica delle idee, possibilità che poi non sfuggirà a S. Agostino e quindi poi a S. Tommaso.

17. Il mondo, così, per Aristotele, appare certamente mosso dal Motore immobile e finalizzato al Sommo Bene; ma nel contempo Aristotele tace completamente e anzi sembra negare la possibilità che il mondo sia il frutto di un Pensiero divino, il quale, come insegna la Scrittura, progetta ciò che crea e se ne prende cura con amore e sapienza infiniti.

Viceversa, per Tommaso, l'atto speculativo non comporta necessariamente la dipendenza del pensiero dall'essere (come avviene per l'intelletto creato), ma dice semplicemente, nella sua ragione, una "consideratio veritatis" (I,14,16), a prescindere dal fatto che questa verità dipenda o non dipenda, nel suo essere, dal soggetto intelligente che la conosce.

Questa conoscenza speculativa che Dio possiede delle cose, è da Lui attuata nella contemplazione che Egli ha della propria Essenza, in quanto Egli "omnia alia videt in Seipso"; e poiché tale conoscenza che Dio ha di sé non può che essere puramente speculativa, anche la conoscenza che Egli ha delle cose si presenta, in tal senso, come puramente speculativa.

18. Per Aristotele non ha senso parlare di un Pensiero ipotetizzato come faceva Platone: un universale sussistente, concepito come sostanza separata dai sensibili e ad essi trascendente. In parte aveva ragione, in quanto Platone attribuiva a questo pensiero sussistente delle proprietà logiche (universalità e predicibilità), che l'essenza possiede solo in quanto pensata dall'intelletto umano; per questo, e giustamente, Aristotele comprese che gli universali come tali non esistono in sé ma solo nell'intelletto umano, in quanto frutto del suo modo proprio di pensare ed accogliere il reale in se stesso. Aristotele però non comprese che questi non erano motivi sufficienti per scartare in modo assoluto l'ipotesi della esistenza effettiva di un Pensiero sussistente modello ed esemplare delle cose sensibili e temporali. Se è vero, come egli sottolineava, che la natura possiede principi e cause intrinseci o comunque naturali del suo divenire, e che quindi è assurdo se non ridicolo spiegare questo divenire con principi meramen-

te astratti, inventando una realtà fittizia e puramente di ragione come doppione della realtà esistente ed empirica, lasciando inspiegata tale realtà, ed anzi complicando le cose con la introduzione gratuita di un nuovo ordine di cose (le "idee"), e con la pretesa che tali enti di ragione possano spiegare la realtà; se è vero tutto ciò e se in tutto ciò la critica aristotelica colpisce nel segno, tuttavia, probabilmente nel fervore della polemica, ad Aristotele sfuggì il fatto che l'esistenza di principi intrinseci del divenire della natura non esclude affatto ma postulava la necessità di ammettere un mondo ideale trascendente la natura e modello di essa nella sua stessa verità ontologica. Di ciò, seppure con molti equivoci, si era reso conto Platone; ed è da ciò che Agostino parte per la sua dottrina delle Idee divine, identiche, in sostanza, a Dio stesso, e per le quali Egli, a somiglianza di un artista umano, pensa, progetta, crea ed assiste con la sua provvidenza tutte le cose.

IV. INTELLETTU UMANO E INTELLETTU ANGELICO.

19. Per S. Tommaso la conoscenza umana sorge da due principi soggettivi: il sensu e l'intelletto. Tanto l'uno che l'altro s'indirizzano verso un proprio ambito di realtà, che costituiscono il rispettivo oggetto proprio di ciascuna: il particolare accidentale per il senso; l'universale sostanziale per l'intelletto, e per la precisione, la quiddità della realtà materiale.

La conoscenza umana trova la sua massima realizzazione nell'esercizio dell'intelletto, di per sé infinitamente superiore al senso, per il fatto che il senso è legato al finito, mentre l'intelletto è aperto all'essere infinito. Ma anche il modo di conoscere intellettuale è molto più perfetto di quello sensibile, perchè più comprensivo, più profondo, più intimo, più certo, più stabile, più rapido per non dire istantaneo.

La conoscenza sensibile, dunque, nell'uomo, è ordinata a quella intellettuale; ha lo scopo di aiutarla, di prepararla e d'introdurre ad essa. Tuttavia, la conoscenza intellettuale è essenzialmente legata a quella sensibile; non può attuarsi, se il senso non si attua; ed inoltre non può sostituirsi al senso, sia perchè questo la completa assicurandole il contatto con l'esistenza e con l'individuale, sia perchè il senso possiede un oggetto proprio che l'intelletto può certamente conoscere meglio dal suo punto di vista, ma che in quanto oggetto sensibile, non può essere percepito altro che dal senso. Quindi, sebbene il senso sia meno perfetto dell'intelletto, tuttavia, da questi punti di vista, il senso perfeziona l'intelletto.

20. L'intelletto umano ha un suo modo di funzionare autonomo, indipendente dal senso, è una potenza puramente spirituale, e il suo atto, quindi, è puramente spirituale; mentre il senso è una potenza in parte materiale e in parte immateriale; ma non, propriamente, spirituale, perchè, nel suo agire, ha essenzialmente bisogno del corpo come soggetto dell'agire stesso. L'intelletto viceversa, ha certamente bisogno anch'esso del corpo per la sua azione, ma solo come condizione estrinseca e non come soggetto: l'unico soggetto dell'atto intellettuale è l'intelletto, senz'alcuna collaborazione da parte della materia. Invece l'intelletto umano ha bisogno del corpo (senziente o sentito) in relazione all'oggetto del suo conoscere,

*Sensu
e intelletto*

*Indipendenza
dell'intelletto*

che è "come abbiamo detto" l'essenza della realtà materiale potenzialmente contenuta, allo stato di rappresentazione, nell'immagine sensibile elaborata dal senso. L'intelletto, quindi, deve ricavare il suo oggetto formale, termine del suo atto intellettuale, dall'immagine sensibile fornita dal senso interno attraversando l'esperienza del senso esterno.

*limiti
dell'intelletto
umano*

21. L'intelletto umano, dunque, per quanto in sé più perfetto del senso, ha bisogno di essere aiutato e completato dall'opera del senso. Approfondendo però la natura dell'intelletto, considerato nella sua perfezione assoluta indipendentemente dalle sue condizioni d'esistenza nell'uomo, S. Tommaso si accorge che la conoscenza intellettuale in tale sua perfezione non ha bisogno del senso, ed anzi realizza meglio del senso quello che il senso fa in proprio, come la conoscenza dell'individuo materiale (cfr. De Ver., 8, 11; CG, II, 100; I, 57, 1-2). Tuttavia, questo non vale per l'intelletto umano: esso invece, come s'è detto, giunge alla sua perfezione solo collaborando col senso.

22. L'indagine tomista sull'intelletto umano, comunque, giunge a comprendere che esso non realizza pienamente la ragione di intellettualità, sebbene la sua perfezione nell'uomo comporti precisamente questa condizione d'incompletezza. Intelletto, per Tommaso, dice immaterialità e soprattutto spiritualità; e viceversa; eppure l'intelletto umano, per il suo funzionamento, ha bisogno di unirsi alla materia: "substantie spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporis formae: et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur: alioquin frustra corpori unirentur" (I, 55, 2).

La natura d'incompletezza con la quale l'intelletto si realizza nell'uomo lascia supporre, e per Tommaso sembra essere concludenza certa, che nell'universo creato esista anche una forma d'intelletto pienamente perfetta, in forza del principio per il quale l'esistenza dell'imperfetto in un certo genere implica la esistenza del perfetto nel medesimo genere (cfr. CG, II, 91); e questo intelletto, per Tommaso, non è altro che l'intelletto angelico, proprio cioè della creatura puramente spirituale, oggetto di fede per la dottrina cattolica.

l' intelletto angelico

23. L'approfondita considerazione della dignità dell'intelletto, in quanto distinto dal senso, richiede dunque per Tommaso la considerazione della natura dell'intelletto angelico, in quanto in esso si realizza pienamente quella ragione d'intellettualità della quale noi uomini non possediamo naturalmente che una partecipazione.

La perfezione della vita intellettuale richiede quindi per Tommaso una qualche imitazione della vita stessa dell'intelletto angelico, anche se ciò indubbiamente non deve farci dimenticare che questa imitazione va attuata mediante un'opportuna trasposizione delle esigenze dell'intelletto dalle condizioni proprie dell'angelo a quelle più limitate, d'incarnazione, proprie dell'uomo.

*Tentazione
angelistica*

In tal modo Tommaso, nel momento in cui in forza di questo suo metodo porta alle più elevate altezze l'indagine sullo intelletto umano, non cede mai alla tentazione angelistica propria di tutte le forme di innatismo e di intuizionismo da Platone ai nostri giorni. Senza cedere per nulla al materialismo

o all'empirismo (come falsamente viene accusato dagli spirituali e dai personalisti), Tommaso non perde mai di vista le condizioni di materialità nelle quali deve operare l'intelletto umano, non si scandalizza e non se ne affligge, ma le accetta con una perfetta serenità e si direbbe con gioia come si accetta e si deve accettare ciò che corrisponde alle esigenze della natura creata da Dio.

*valore
dell'esperienza
sensibile*

24. In Tommaso, quindi, non c'è nessuna sostanziale diffidenza o scetticismo nei confronti dell'esperienza sensibile; non ne relativizza o minimizza affatto i dati propri; ed essa resta sempre, per lui come per Aristotele, il parametro più immediato, per noi uomini, della certezza del sapere, crollando il quale, crollerebbe anche la possibilità della certezza intellettuale, dato che tutte le nostre conoscenze, anche le più spirituali, partono dall'esperienza sensibile.

Indubbiamente l'intelletto, nella riflessione critica, ha la responsabilità determinante e definitiva nell'accertamento, mediante il giudizio, del valore sia della verità intellettuale come di quella sensibile; però Tommaso rifugge nel modo più assoluto ogni tentazione, da parte dell'intelletto, di fondare le proprie certezze mediante un metodo puramente aprioristico o immatistico, come purtroppo invece si è ripetuto parecchie volte nella storia del pensiero, da Platone, a Cartesio, a Kant, a Rosmini, alle moderne correnti intuizionistiche e personalistiche, per non fare che alcuni pochi nomi.

Agostino era ben conscio anche lui (e ciò sia detto contro certe false interpretazioni sul suo conto) della necessità dell'esperienza sensibile come punto di partenza per tutte le nostre conoscenze, non esclusa quella di Dio; però ad onor del vero dobbiamo riconoscere che Agostino, influenzato dal platonismo, non è stato sempre chiaro e convinto nella difesa di questo principio, e soprattutto è stato ben lontano dallo spiegarci con precisione, come farà poi Tommaso, quali sono i nessi che collegano le varie fasi del processo conoscitivo dal senso esterno a quello interno, all'intelligibile materiale, a quello spirituale, a Dio. Per la mancata presenza di chiari nessi, ciascuna di queste varie fasi sembra a volte per Agostino costituire come un inizio assoluto, dando l'impressione di innatismo, apriorismo od ontologismo.

V. LA SCIENZA DIVINA.

Intelletto Divino

25. Se è lontana da Tommaso la tentazione di confondere l'intelletto umano con quello angelico, ancora più lontana è la tentazione di confonderlo con l'intelletto divino, come avverrà in modo macroscopico con l'idealismo tedesco ottocentesco.

Nelle sue indagini metafisiche sull'intelletto divino, Tommaso porta a piena maturazione la dottrina agostiniana delle Idee divine. Il pensiero tomista su questo argomento costituisce una vera e propria apoteosi dell'intellettualità, la quale, in Dio, s'identifica col suo stesso Essere. Così, se l'intelletto angelico si presenta come il modello supremo dell'intelletto creato, l'intelletto divino si presenta come la sua sorgente trascendente, largitore, secondo la fede cristiana, all'intelletto creato, mediante la grazia, di una partecipazione della sua stessa luce infinita di verità, e fine ultimo beatificante, sempre secondo la fede, di tutto il cammino terreno

dell'intelletto umano, proteso a vivere, nel possesso di Dio, oltre e più che un'imitazione dell'intellettualità angelica, di una partecipazione alla vita stessa infinita e perfettissima dell'intelletto e della scienza divini.

26. Con tutte che la prospettiva concreta di tale soprannaturale partecipazione alla verità divina sia per l'uomo un dato della fede cattolica, gli attributi della scienza divina che Tommaso stabilisce nei suoi trattati sul Dio Uno, anche se trovano conferma e illustrazione nei contenuti della Rivelazione, tuttavia sono ottenuti da Tommaso mediante una rigorosa deduzione metafisica, che utilizza tutti gli strumenti migliori che egli aveva a disposizione, anche non cristiani, purché validi da un punto di vista razionale.

*Perfezione
dell'intelletto
di Dio*

27. L'unità e semplicità assoluta della Natura divina richiedono, per Tommaso, che in Dio vi sia perfetta identità tra tutti gli elementi del conoscere, che nella creatura esistono in uno stato di reale separazione: "In Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem" (I,14,4).

Come abbiamo già accennato, mentre per l'intelletto creato le cose sono la sua misura, la scienza divina è misura delle cose in quanto le crea: "Sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum" (I,14,8,3m). In tal modo, "Divina Veritas est prima et summa Veritas" (CG,I,62): "Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra eum, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consensat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum" (ibid.).

Dio è la Verità: "Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis. Intelligere autem Dei est sua substantia. Ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, non supervenienti aliqua perfectione perfectum est, sed est per se ipsum perfectum. delinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas" (CG,I,60). E siccome l'intelletto divino è lo stesso Essere divino, ne viene che Dio è verità, sia che facciamo riferimento alla verità che è nell'intelletto, sia alla verità ontologica.

Le Idee Divine

28. Nella sua Essenza intuita, Dio conosce tutte le cose come partecipazioni ed imitazioni di quest'unica Essenza perfetta, sì che è Egli stesso in quanto oggetto della sua conoscenza: "Intellectus divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentia imitetur, et in quo ab eius essentia deficit unumquodque" (CG,I,54). "Sic igitur potest quod essentia divina, in quantum est assoluta perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum" (ibid.). In forza dei diversi modi e misure coi quali le creature possono imitare la perfezione dell'Essenza divina, in quanto tutto ciò è conosciuto da Dio, in questo senso, per Tommaso, si può dire che "in intellectu divino est propria ratio diversorum", nel che sta precisamente la riprova della dottrina agostiniana delle Idee divine, matrici e modelli intellegibili delle cose, da Dio intuiti e presenti nella sua Mente, come dice lo stesso Agostino: "Hae rerum creatorum creatorum rationes in mente divina continentur" (De div.83 quest.,n.46).

Come sono
promibili?

29. La pluralità delle Idee divine presenti nella Mente divina non deve farci pensare che in Dio vi sia una molteplicità di rappresentazioni come avviene per l'intelletto creato: questa pluralità non fa parte della natura divina; è invece una pluralità semplicemente pensata da Dio, e che si riferisce alla pluralità dei modi e dei gradi coi quali le creature possono imitare la sua Essenza (cfr. De Ver., 3, 2; CG, I, 54). Quindi, "Deus uno" (cioè nella sua sola Essenza Ideale, che è Egli stesso in quanto autocosciente) "intelligit multa; et non solum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum" (I, 15, 2, 2m). E la verità del l'intelletto divino sta precisamente nella coscienza che Dio ha di ciò: "Deus non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas" (ibid.; cfr. De Ver., 3, 2, 8m).

30. Le Idee divine dunque sono principi mediante i quali Dio conosce le cose e le crea; in quanto le conosce, sono dette "ragioni" (ratio, logos) delle cose; in quanto le crea, sono dette "esemplari" (exemplaria, paradigmata) delle cose. L'intelletto umano, nella vita presente, non può, secondo S. Tommaso, intuire direttamente queste Idee, perchè sarebbe lo stesso che avere la intuizione dell'Essenza divina, cosa possibile solo in cielo, secondo la fede cristiana. Tuttavia, Tommaso -riprendendo Agostino- (cfr. I, 15, 1), riconosce che l'intelletto umano, per acquistare la sapienza, deve orientarsi alla conoscenza di tali Idee, che danno la massima certezza della verità dell'essere e del pensiero, poichè ci si pone, in certo modo, dallo stesso punto di vista di Colui che è la fonte prima dell'essere e del pensiero.

Se dunque la certezza del vero ha inizio per l'uomo dall'esperienza sensibile, per Tommaso essa è destinata a rafforzarsi e a chiarirsi secondo una serie di gradi per i quali, partendo dal senso, si passa all'imitazione dell'intelletto angelico, fino a giungere, con la vita soprannaturale, a una qualche partecipazione della verità e della certezza stessa propria del l'intelletto divino.

31. Nella Mente divina la certezza dell'autocoscienza in quanto adeguata all'essere nella verità, giunge al massimo assoluto della sua perfezione, in quanto quella verità è quella intenzionalità sulle quali l'intelletto riflette non sono altre che la sua stessa essenza immediatamente intuita in quanto ragione dell'essenza divina ed esemplare variamente ed imperfettamente partecipabile da parte della realtà creata.

In Dio dunque e solo in Lui si realizza l'immanenza assoluta dell'essere nel pensiero, prospettiva che l'idealismo ottocentesco assegnava presuntuosamente al divenire storico del pensiero umano, oltre a dimenticare che l'immanenza dell'essere nel pensiero non esclude affatto, nella realtà, neppure in Dio -come abbiamo già detto- il primato dell'essere sul pensiero. Per questo il Dio di S. Tommaso, a differenza del Dio degli idealisti, è Essere (Ipsum Esse), prima che Idea, perchè l'essere è immanente al Suo Pensiero dal punto di vista del pensiero e non dell'essere. E se pensiero ed essere in Lui s'identificano, la distinzione delle loro regioni conserva in Lui un fondamento reale.

La soluzione del problema critico, dunque, per S. Tommaso, non richiede affatto nessuna cortezza iniziale dell'esistenza di Dio, nè tanto meno il postulato immanentistico e pseudo critico della derivazione dell'essere dal pensiero o dalla coscienza dell'uomo; non richiede affatto che sia l'uomo a misurare l'essere o che l'essere s'identifichi con l'essere umano, sia per assolutizzarne la relatività, sia per relativizzarne la dignità.

Il realismo tomista non si vergogna degli umili inizi dell'esperienza sensibile, perchè sa a quale divina dignità è chiamato l'intelletto umano, sia pure alla fine di un lungo e faticoso cammino; ma nello stesso tempo, la consapevolezza della dignità del pensiero umano e della sua quasi infinita potenza lo lascia sempre nella sua modestia, non gli fa mai dimenticare che anche nelle più sublimi altezze la coscienza resta sempre condizionata dalla materia, e gli evita quindi le ubriacature e le ompietà dell'idealismo.

Ente intramentale ed ente extramentale

32. Un segno evidente di come Tommaso ha saputo tenersi lontano dall'idealismo è dato dalla chiara distinzione che egli fa tra l'essere intramentale (res in anima) e l'essere extramentale (res extra animam o ens naturae) a proposito del pensiero umano. Egli riconosce certo all'essere intenzionale, di per sé intramentale, una sua realtà, sia, come concetto formale, in quanto affezione dell'anima (oggetto della psicologia), sia, come concetto oggettivo, in quanto essenza reale pensata (oggetto della critica); ma si guarda bene dal confonderlo con la realtà vera, quella, diremmo oggi, "oggettiva", esistente in sé al di fuori del pensiero ed indipendentemente da lui (intendo il pensiero umano): quella famosa "cosa in sé" che ha scioccamente dato tanti problemi agli idealisti a partire da Kant fino ad Husserl. Tommaso, viceversa, non confonde l'essere extramentale, oggetto della Metafisica, con l'essere intramentale intenzionale, oggetto della Critica. Per lui la filosofia non è anzitutto "critica", ma metafisica; non va ai propri contenuti di coscienza, ma va all'essere.

L'ente di ragione

33. E se Tommaso non reifica l'intenzionalità, tanto meno reifica l'ente di ragione, che, come tale, è addirittura in sé una non-realtà, pensata alla stregua del reale (ad instar entis). Questa chiara consapevolezza del valore e dell'ambito dei contenuti intramentali (essere intenzionale ed ente di ragione) permette al realismo tomista di non anteporli all'essere reale, vero e primo oggetto dell'intelletto, ma di valutarli quanto meritano, cioè come semplici mezzi che non devono - come avviene nell'idealismo - bloccare l'accesso al reale extramentale, ma al contrario permetterlo, secondo il funzionamento proprio dell'intelletto. Tommaso quindi non confonde, come fa Hegel, la Metafisica, che ha per oggetto l'ente extramentale, con la Logica, che ha per oggetto l'ente di ragione.

Ente intenzionale

34. Tommaso si guarda bene anche dal confondere ente di ragione ed ente intenzionale, sotto pretesto che fanno tutti e due parte del pensiero: egli non reifica l'ente di ragione logico, ponendolo nella Psicologia, come tende a fare Suarez, e inclinando così verso l'idealismo; e neppure riduce l'intenzionalità all'ente di ragione, come sembra fare lo stesso Aristotele, col risultato di porre la Critica come parte della Logica anziché della Metafisica, e come faranno, equivocando, an-

che certi tomisti moderni, come la Vanni Rovighi, mostrando un che qui una pericolosa tendenza idealistica, nel senso di ridurre un certo reale (l'intenzionalità è realtà) al puro intramentale, al puro pensiero: viene in mente l'impostazione husserliana della intuizione dell'essenza a prescindere dall'essere: di scorse che va bene in sede di Logica, ma non certamente di Metafisica o di Critica, il cui oggetto, come abbiamo detto nell'introduzione, non è ideale, ma reale: l'intelletto in atto in quanto adeguato all'essere, cioè in quanto vero.

*I significati
della verità*

35. Così, riassumendo tutto quello che siamo venuti dicendo sul significato della verità per S. Tommaso, possiamo concludere col dire che per lui la verità ha tre significati fondamentali: I) un significato proprio e formale: la verità come adeguazione, atto reale dell'intelletto - adeguato all'essere, atto che si pone sul piano dell'essere intenzionale intramentale; e altri due significati secondari e derivati: II) la verità ontologica, in quanto fondamento reale dell'atto di adeguazione proprio dell'intelletto: quindi, l'essere stesso extramentale in quanto vero, in quanto si manifesta all'intelletto o conviene con l'intelletto, è fatto per l'intelletto: la verità altrimenti detta "trascendentale"; III) infine, la verità propriamente logica, come effetto o mezzo della adeguazione, e che consiste nell'ente puramente intramentale, cioè l'ente di ragione logico, oggetto della "seconda intenzione" dell'intelletto (mentre il reale è oggetto della "prima intenzione"), e laborato dall'intelletto umano per abilitarsi ad ordinare i propri concetti e giudizi allo scopo di essere capace di raggiungere il vero con facilità e senza errore. E' la verità immediatamente espressa nel linguaggio e nel discorso. (cfr. De Ver., I, 1)

Della verità nel secondo senso, che è l'essere stesso, s'interessa la Metafisica; della verità nel primo senso, cioè dell'intenzionalità dell'intelletto (la verità dell'intelletto) s'interessa la Critica; infine, della verità nel modo di ordinare i concetti e il linguaggio al fine di far giungere l'intelletto al vero e di fargli esprimere veramente l'essere della cosa, cioè dell'ente di ragione logico e della verità dei segni sensibili che l'esprimono, s'interessa la Logica (formale e materiale).

Conclusioni

36. Con questa franca e umile accettazione dei modi propri e dei limiti del pensiero umano, il realismo tomista, anziché chiudere il pensiero su se stesso e la propria realtà intramentale, confondendo modi e mezzi con contenuti e fini, si pone sempre di fronte con semplicità e coraggio il suo oggetto, fine o bene primario che è l'essere, fidando nelle risorse naturali della ragione e nei soccorsi della grazia divina, apre all'intelletto umano la strada della sua vera grandezza, consentendogli di realizzare effettivamente e meglio quelle aspirazioni che l'idealismo presenta in modo confuso e come meta di un cammino fallace.