
G. BARZAGHI - G. CAVALCOLI
S. PARENTI - P. PASQUET

APPROFONDIMENTI
DI TEMI FILOSOFICI
TOMISTICI

specchia. In abbon. postale - gruppo IV

SAPIENZA

Rivista di Filosofia e di Teologia

Anno XL, n. 1

Gennaio - Marzo 1987

Napoli - Editrice Domenicana Italiana

S A P I E N Z A

Rivista trimestrale
di Filosofia e di Teologia

Vol. 40
1987

SAN DOMENICO MAGGIORE
Vicoletto S. Pietro a Maiella, 4 - 80134 Napoli

G. BARZAGHI - G. CAVALCOLI
S. PARENTI - P. PASQUET

**APPROFONDIMENTI
DI TEMI FILOSOFICI
TOMISTICI**

SAPIENZA
Rivista di Filosofia e di Teologia
Anno XL, n. 1 Gennaio - Marzo 1987

Napoli - Editrice Domenicana Italiana

Il concetto coglie il reale nel senso che lo contiene
intenzionalmente, non nel senso che lo raggiunga
realmente: questo è compito dell'apprensione del
l'intelletto. Il concetto è un prodotto intenzionale,
che però è mezzo col quale l'intelletto appren-
de il reale.

I LIMITI DEL CONCETTO

1. OSSERVAZIONI GENERALI

Senza dubbio il concetto è normalmente necessario perché l'intellezione umana sia completa; non bisogna però ritenere, razionalisticamente o idealisticamente, che il potere del concetto sia illimitato. In realtà i nostri concetti hanno molti limiti, sia sostanziali che accidentali.

Limiti sostanziali sono dati dal rapporto con l'oggetto e dalla costituzione del nostro intelletto; limiti accidentali dalla perfeibilità e fallibilità dei concetti stessi.

È chiaro che l'uomo non può naturalmente raggiungere la perfezione che il concetto ha nella mente angelica o addirittura nella mente divina. In quest'ultima il « concetto » è addirittura Dio stesso: il Verbo divino.

Il concetto umano, inoltre, assolve pienamente alla sua funzione quando l'oggetto è « comprensibile », cioè proporzionato al nostro pensiero: né troppo intellegibile, né troppo materiale.

Il concetto è tanto più adeguato e aderente alla realtà, quanto più è frutto di un'educazione della ragione, cioè delle virtù intellettuali.

Importante è aver coscienza sia dei limiti naturali che di quelli accidentali o contingenti del concetto e non confonderli tra loro. La concezione luterana della ragione, per esempio, tende a esagerare i limiti accidentali. Viceversa, la concezione hegeliana esagera talmente il potere del concetto umano, da confonderlo con quello divino. Bisogna evitare due errori opposti: quello di affermare che il concetto non coglie la realtà, e quello di pensare che la colga così perfettamente da esaurirne sempre e in ogni caso tutta l'intelligibilità. La verità sta in una posizione intermedia: il concetto coglie la realtà, ma in modo sempre limitato, perfeibile e fallibile.

Il primo errore è una tesi assurda e che si confuta da sola: essa infatti è posta in concetti, per cui, per il fatto di essere posta

così, suppone di accettare il valore di quello stesso concetto che vuole negare. Il secondo errore trascura i fatti macroscopici della limitatezza, perfettibilità e fallibilità dei nostri concetti, e dipende dalla cecità che purtroppo la superbia provoca a volte nella mente dei filosofi anche più intelligenti.

Si discute da qualche parte — vedi per es. lo Schillebeeckx — se i nostri concetti possano o no avere un valore « assoluto ». Bisogna vedere cosa s'intende con la parola. Se si pensa a un concetto « assoluto » nel senso hegeliano, è chiaro che la mente umana non possiede simili concetti. Se invece per « assoluto » s'intende « perfetto nel suo genere », allora si può dire che i nostri concetti possono avere un valore « assoluto », nel senso che *possono adempiere perfettamente allo scopo per il quale li produciamo*. In tal senso possiamo dire che se un concetto è vero, ha un valore assoluto, perché nulla e nessuno può far sì che un concetto vero, fintantoché vale la sua relazione di verità, non sia vero. Se Socrate è stato seduto e ora è in piedi, sarà sempre e assolutamente vero che Socrate è stato seduto, anche se ora è in piedi.

Contrariamente a quanto pensa Schillebeeckx, il concetto, in quanto funzione di verità del nostro conoscere, può e deve avere, nel senso suddetto, un valore « assoluto », nel senso che può, da solo, senza influenze o aiuti esterni, compiere il suo scopo essenziale di rappresentarci conoscitivamente le cose come sono. Vedremo ancora questo punto più avanti, nella critica allo Schillebeeckx.

La funzione della verità non appartiene certo solo al concetto, ma inizia già col preconcio e culmina nel fondo o vertice dell'anima. Il concetto non ha l'esclusiva della verità, ma sarebbe un errore compromettere la funzione propria del concetto in nome delle potenze extraconcettuali. Queste possono preparare la produzione del concetto (preconcio), oppure, presupponendolo, possono aiutarlo a cogliere la verità (fondo dell'anima), ma il concetto, nell'ambito di oggettività che gli è proprio, può e deve benissimo cogliere la verità *da solo*, senza l'aiuto o l'intervento o l'integrazione proveniente da altre funzioni dello spirito o dei sensi. Così, nell'organismo vivente, il cuore aiuta certamente il cervello, ma non può mai sostituirglisi nelle sue funzioni proprie. Nessuna conoscenza per connaturalità, affettiva, atematica, esistenziale, personale o come la si voglia chiamare, può mai considerare il concetto come una specie di minorato congenito, che abbia istituzionalmente

bisogno della sua assistenza. Il concetto ne resterebbe giustamente offeso e non potrebbe considerare l'atteggiamento di quel tipo di conoscenza altro che come un'indebita ingerenza nel proprio territorio di giurisdizione.

Se i nostri concetti possono avere, nel senso suddetto, una certa assolutezza, si può anche e si deve parlare, ma anche qui col dovuto equilibrio, di una loro « relatività ». La relatività del concetto non tocca la sua funzione normale ed essenziale di darci la verità delle cose, ma può concernere la sua perfettibilità e fallibilità; può riferirsi alla sua eventuale mutevolezza o — come si ama dire oggi — « storicità ». È chiaro che, se una realtà muta, anche il suo concetto, per restare nella verità, deve mutare. Se ora Socrate è in piedi, mentre prima era a sedere, è evidente che non sarebbe più vero dire ora che Socrate sta a sedere. È in base a questo principio, certamente, che occorre mutare a volte interi sistemi scientifici, giuridici o filosofici, e aggiornare le nostre concezioni morali. La necessità di tali mutamenti anche profondi non deve tuttavia celare il malsano desiderio di ignorare o tradire i valori permanenti e universali, espressi anch'essi in appositi concetti i quali, per esser veri, non possono a loro volta non essere immutabili.

Una benintesa « assolutezza » del concetto non esclude dunque un'altrettanto benintesa « storicità ». Avremo così la riprova di concepire rettamente tali proprietà, se saremo capaci di metterle assieme senza contraddirci. Allora sarà anche il segno che possediamo una giusta dottrina del concetto.

2. LA NOSTRA CONOSCENZA È DERIVATA

a. *Conoscenza e libertà*

Una prima considerazione da fare è che la nostra conoscenza è derivata, non originaria; non è un *primum*. La nostra conoscenza non pone l'oggetto in modo formale (Kant) o assoluto (Fichte), ma lo deriva da altro da sé, dall'ente extramentale, dalla « cosa in sé ». Il conoscere non ha soltanto una sorgente interiore, ma anche e ben più una sorgente extramentale e, come l'oggetto interiore (il concetto), è tutto funzionale a esprimere il contenuto che, attraverso la specie impressa, ci viene dalla realtà esterna, che è il suo oggetto principale, ciò per cui maggiormente è fatto il nostro

intelletto, e quindi ciò che deve interessarci di più. È perché vuol cogliere il reale che l'intelletto produce dei concetti. E d'altra parte, nulla potremmo conoscere di interno alla coscienza, se prima non avessimo colto qualcosa della realtà esterna.

Così la verità del nostro conoscere suppone una forma di sottomissione, di adeguazione, di obbedienza alle cose. Suppone una specie di umiltà. Anzi, sta proprio qui la radice della virtù dell'umiltà: essa è una radice gnoseologica. L'umiltà — come diceva S. Teresa di Gesù Bambino — è verità. Occorre ascoltare le cose e riprodurre fedelmente in noi ciò che esse ci dicono. Occorre andare verso di loro, come dice Husserl; interrogarle, aprirsi a loro, come dice Heidegger; occorre slanciarsi e penetrare in loro, come dice Bergson. In ogni caso occorre accettare ciò che esse ci dicono; occorre adattarvisi, anche se non ci piace, se va contro i nostri progetti, le nostre attese e le nostre speranze; anche se a volte è molto faticoso, e dobbiamo superare barriere interiori o esteriori che ci tolgono la vista.

Non si tratta di « intervenire » sulle cose, di dar loro « forma », di modificarle, di agire su di esse. Niente di tutto questo. Saremo nella verità, invece, solo se le prendiamo come regola e norma del pensiero; come ciò da cui esso dipende e a cui deve adeguarsi. Una conoscenza « inadeguata » è una conoscenza falsa. Nella conoscenza, le cose devono fare da guide e da padrone del nostro pensiero.

Sarebbe forse tale sottomissione il segno di uno spirito debole, gretto e meschino? Presupporrebbe essa una specie di schiavitù nei confronti delle cose, tale da impedire al nostro spirito la sua libera creatività e il dominio su di esse? Strauss e Feuerbach erano di quest'avviso. Ad essi, come si sa, fa seguito Marx, il quale ritiene che la scienza non può essere data da una speculazione che si limita a rispecchiare il mondo senza trasformarlo, ma essa stessa è intrinsecamente costituita dall'intervento trasformatore della prassi.

Sembra allora che si debba scegliere: o si ammette la superiorità dello spirito sulla natura, e allora pare si debba far dipendere l'essere dal pensiero inteso come fonte di esistenza oltre che di verità; o ammettiamo che è il pensiero a dover essere regolato dall'essere, e allora sembra necessario ammettere un primato della materia sullo spirito. Nel primo caso, abbiamo la lunga storia dell'idealismo, i cui prodromi si trovano già in Parmenide e Protagora,

ai quali ha fatto seguito, negli ultimi secoli, il pensiero di Cartesio e di Hegel. Nel secondo caso, abbiamo il materialismo, iniziato anticamente con Democrito e culminante oggi con Marx e Teilhard de Chardin.

In Marx, poi, paradossalmente, il materialismo si sposa col primato hegeliano dello spirito, per cui mentre da una parte egli recupera il realismo ammettendo la dipendenza della coscienza dalla realtà esterna, dall'altra fa dipendere la verità del dato esterno, hegelianamente, dall'intervento trasformatore della prassi.

Siccome però Marx continua ancora con Hegel a confondere l'essere col pensiero, la dipendenza della coscienza dalla materia non è per lui soltanto gnoseologica, ma anche ontologica: dal che il suo materialismo, col quale è costretto a pagare il recupero di realismo. Quanto poi al primato dello spirito, esso non è del tutto assente in lui, ma è pagato al prezzo di un inaccettabile prassismo che è in aperto contrasto con l'istanza realistica. Si tratta di prezzi troppo alti per salvare il realismo e la dignità dello spirito.

Questo problema di come rispettare il realismo mantenendo intatta l'esigenza della libertà dello spirito, è un problema molto vecchio: se lo pose anche S. Agostino, e la sua soluzione, per la verità, non sembra del tutto chiara. Per impedire alle realtà materiali di condizionare lo spirito, Agostino riduce infatti al minimo la parte della conoscenza sensibile, sostenendo uno spiritualismo apriorista, che però non chiude del tutto le porte alla possibilità dell'astrazione, cosa che avverrà invece con l'apriorismo kantiano, e ciò per il fatto che, mentre Agostino crede, nonostante tutto, al fatto che attraverso i sensi ci viene la conoscenza della cosa in sé — almeno di quella materiale —, Kant vi si rifiuta.

C'è voluto un Tommaso d'Aquino per poter dimostrare che il fatto di fidarsi dei sensi per ricevere da essi la verità anche riguardo alle realtà spirituali non costituisce affatto un'offesa alla dignità dello spirito e alla sua superiorità nei confronti della materia, perché questo docile accostamento noetico al reale materiale non è attuato dallo spirito in forza di un'impossibile dipendenza ontologica dalla materia e neppure al fine di divenire esso stesso materia, ma al contrario al fine e col risultato di elevare la forma della cosa sensibile dalla intellegibilità potenziale a quella attuale, portandola, nell'ambito stesso dello spirito, a un livello di esistenza — l'« esse intentionale » — superiore a quello che essa possiede con la sua sussistenza nella realtà esterna. È dunque la materia che,

nell'atto conoscitivo, è innalzata allo spirito, e non lo spirito che si abbassa alla materia.

D'altra parte, il problema della libertà non riguarda di per sé il conoscere, ma il volere. Preoccuparsi di concepire il conoscere in termini di « libertà », come ha sempre fatto il volontarismo fino ai nostri giorni con Heidegger e Rahner, significa ricondurre assurdamente la funzione cognitiva a quella volitiva. Con ciò non si vuol negare che l'atto libero abbia qualche parte nel processo cognitivo, tutt'altro: soprattutto negli atti più complessi ha una funzione essenziale e, nella contemplazione, addirittura oggettivante. Tuttavia, questa funzione della libertà non è mai quella di concorrere *intrinsecamente* alla costituzione dell'atto cognitivo, che ha una sua struttura propria del tutto autonoma e distinta, ma è quella di sostenerlo e condurlo nella sua *attuazione effettiva*, aiutandolo e rafforzandolo, senza però mai sostituirsi ad esso in quanto esso compie di proprio come atto di conoscenza¹.

Come sostiene giustamente il Fabro, l'idealismo ha una strettissima parentela col volontarismo: entrambi infatti suppongono la pretesa che l'oggetto del conoscere dipenda ontologicamente dal conoscente: deve essere emanazione da un presupposto (apriori del pensiero o della prassi) che si trova nel soggetto e non un qualcosa di già dato in una realtà esterna indipendente dal soggetto. Tanto l'idealismo quanto il volontarismo sottendono un imperialismo dello spirito nei confronti della realtà, in forza del quale non si accetta nulla che preceda l'atto dello spirito o sia da esso indipendente, perché ciò verrebbe considerato come un attentato al suo potere e alla sua libertà. Il primato idealista del pensiero e della « coscienza » sull'essere va così a braccetto col primato volontarista della volontà sul pensiero, perché, sia nell'uno come nell'altro caso, si pensa di assicurare la tanto desiderata dipendenza della realtà dallo spirito.

È invece soltanto in Dio che — per usare un'affermazione di Heidegger ripresa da Rahner — « l'essenza della verità è la libertà ». Dio solo, infatti, nell'infinita perfezione della sua semplicissima essenza, non riceve la verità dal di fuori, ma la crea con atto liberissimo in forza della sua onnipotenza. Soltanto in Lui il

¹ La volontà « concorre » alla formazione dell'oggetto della contemplazione mistica, che però, proprio per questo concorso, non è un oggetto puramente intellettuale.

conoscere e il volere, identificandosi col suo Essere, s'identificano tra loro, per cui la sapienza divina, pur restando nozionalmente distinta dalla sua libertà, si identifica realmente con essa nell'unità del suo essere sussistente.

La creatura viceversa, anche quella angelica, non ricava il vero da se stessa, ma lo riceve dall'oggetto, e ciò a causa della finitezza della propria realtà di creatura, che non può assumere intenzionalmente forme diverse dalla sua, se non ricevendole dai soggetti, diversi da lei, che le posseggono.

Nello spirito creato, quindi, la verità non può coincidere con la libertà, ma ne è invece un principio presupposto da essa realmente distinto. Come afferma chiaramente il Cristo nel Vangelo, la verità è *causa e principio* della libertà (cf. Gv 8, 32). E questo perché, mentre il momento della verità corrisponde alla dimensione statica dell'essere, quello della libertà corrisponde alla dimensione dell'agire. Ora, la forma dell'azione dipende dalla forma dell'agente, e per questo il volere, che è il modo proprio d'agire della creatura intellettuale, segue all'intendere, che è il modo proprio di perfezionarsi della sua essenza.

b. *Verità e necessità*

La verità del conoscere comporta una certa necessità, la quale, fondandosi nell'oggetto, viene a determinare il modo d'essere proprio dell'atto conoscitivo. Per questo, la necessità propria legata alla funzione della conoscenza è detta necessità « oggettiva ». Essa cioè non concerne l'*esercizio* dell'atto conoscitivo, che resta sempre libero, ma caratterizza l'*essenza* stessa dell'atto, in quanto vero. Essa suppone, nell'oggetto, il principio d'identità, e nell'intelletto il principio di non contraddizione. Si tratta della necessità dell'oggetto in ordine alla sua intellegibilità e conoscibilità. È ciò che caratterizza l'oggetto in quanto oggetto di una possibile conoscenza vera. Discende immediatamente, nell'oggetto, dal principio d'identità, in quanto essa dice la necessità che l'oggetto sia così fintantoché è così. Questa identità permette all'oggetto di essere conosciuto. Diversamente, se esso negasse se stesso, cioè fosse e non fosse nello stesso tempo — il che del resto è impossibile —, non potrebbe essere conosciuto, né quindi vi potrebbe essere verità su di esso. Il fatto viceversa che l'oggetto abbia una sua precisa identità, gli consente di poter essere « identificato », cioè conosciuto. A

questo punto interviene l'effetto della necessità oggettiva sul conoscente: anche l'atto del suo conoscere, per esser vero, non può non avere una sua precisa identità, il che suppone, in questo caso, l'applicazione del principio di non contraddizione. La necessità ontologica dell'oggetto segna di sé la natura dell'atto, il quale, a sua volta, per essere vero, non può non essere così com'è.

La necessità oggettiva vale anche per le realtà mutevoli e contingenti. È un principio assolutamente universale di intellegibilità. Socrate che sta seduto, può anche alzarsi, ma finché è seduto, è *necessario* che sia seduto. E d'altra parte, dato che Socrate può alzarsi, se è seduto, è *necessariamente* vero che sia seduto, anche se di fatto egli si può alzare.

Certamente, anche davanti alla necessità oggettiva, l'intelletto resta libero. Tuttavia, se vuol essere nella verità e far buon uso della sua libertà, suo compito sarà proprio quello di lasciarsi liberamente determinare dall'oggetto: egli non potrà non dire ciò che l'oggetto non può non essere. Davanti all'oggetto, l'intelletto non può non vedere la verità. Se in tal caso egli volesse estendere la sua libertà dall'esercizio dell'atto conoscitivo al suo stesso contenuto, cadrebbe nell'errore. Un prezzo troppo alto per la libertà. Oltre a ciò, si precluderebbe la successiva libertà rispetto a quell'oggetto a proposito del quale è caduto nell'errore. Come infatti la verità è fonte di libertà, così l'errore è principio di schiavitù. Se io ho un concetto esatto della castità, raggiungo la vera libertà in materia di castità. Se io invece ne ho un concetto errato, divento schiavo del vizio, magari senza accorgermene.

Il problema della libertà nella conoscenza, come abbiamo detto, non concerne la natura dell'atto conoscitivo, ma il suo esercizio, che dipende dalla volontà. Importantissimo è il contributo dato da questa nella conquista della verità, e tuttavia è un contributo indiretto, che non entra propriamente a costituire l'atto col quale lo spirito s'impadronisce della verità, che è proprio ed esclusivo dell'intelletto. Senza amore per la verità, non si giunge alla pienezza della verità. Ma tale amore dipende appunto dalla volontà. La conquista della verità richiede assolutamente un clima spirituale di libertà e di responsabilità. Tutto ciò però può essere assicurato non dall'intelletto, ma dalla volontà.

Davanti all'evidenza di un dato di fatto o di ragione, davanti all'evidenza di certe prove di credibilità, il mio intelletto è necessitato: non può non dare il suo assenso. E tuttavia, se io in tal

caso non posso non conoscere come stanno le cose, posso sempre rifiutarmi di riconoscerlo, distogliendo l'attenzione o formulando volontariamente un giudizio falso. Chi mi può portare a ciò? Appunto una volontà che non ama la verità. Certo, anche in questo caso resto libero: ma che me ne faccio di tale libertà? A che mi serve una libertà che distrugge se stessa nell'illusione?

Dobbiamo allora concludere ripetendo che la vera libertà nasce precisamente dalla necessità oggettiva e dalla sottomissione dell'intelletto a quanto le cose gli dicono. Ciò vale anche per il sapere pratico, morale o tecnico: anche se questo ha per sua natura una certa possibilità di far dipendere le condizioni della realtà dalle direttive del pensiero, tuttavia questa possibilità trova il suo legittimo campo d'applicazione in uno spazio conoscitivo precedentemente stabilito dalla conoscenza speculativa. Un pittore è liberissimo di dipingere oggi un paesaggio e domani un ritratto, ma la conoscenza di come si usano i colori per ottenere certi effetti, se vuol essere vera e non frutto della fantasia, suppone che in precedenza il suo intelletto si sia sottomesso alla necessità oggettiva del dato in questione. Un domenicano è liberissimo di regolare la sua vita di pietà in modo diverso da un trappista, ma è chiaro che tale libertà è legittima nella misura in cui suppone l'accettazione e quindi la conoscenza speculativa del vero concetto generale della pietà cristiana.

Il fatto che il sapere pratico indichi uno stato di cose diverso da quello esistente, non deve far pensare che esso non abbia alcun aggancio con la realtà effettiva e che quindi non presupponga l'accettazione speculativa di tale realtà. La scienza pratica non ci ordina di condurre il reale fattuale verso delle utopie, degli ideali astratti, dei ghiribizzi del pensiero o delle idee-limite di tipo kantiano, sempre più avvicinati e mai raggiungibili: niente di tutto questo. Al contrario, la vera scienza pratica ha il titolo legittimo di guidarci nell'azione, in quanto ci insegna a portare una realtà dalla potenza all'atto, dalla imperfezione alla perfezione, liberandola dai difetti e da ciò che le manca, il che dev'essere non un sogno ma qualcosa di reale, che altrove si è già realizzato², e che come tale è già stato in precedenza conosciuto mediante il sapere speculativo.

² S'intende realizzato in linea di principio, salva restando la possibilità e anzi la necessità di una applicazione originale del medesimo principio.

3. LA NOSTRA CONOSCENZA È ASTRATTA

a. *Limite del concetto in dipendenza dalla nostra mente che lo produce*

Abbiamo visto nel paragrafo precedente come i nostri concetti siano limitati in relazione al fatto che dipendono dalla realtà esterna. Vediamo qui il loro limite in rapporto alla nostra mente che li produce.

Nella conoscenza, l'oggetto è presente al soggetto; gli è in qualche modo immanente. Ciò comporta, come conseguenza, che venga in qualche modo a partecipare del medesimo modo d'essere del soggetto che lo accoglie o lo riceve. « Quidquid recipitur », dicevano gli Scolastici, « ad modum recipientis recipitur ». L'oggetto resta ciò che è, nella sua *essenza*; è solo il suo *modo d'essere* che si conforma al soggetto nel quale viene accolto. Così per es. le cose materiali vengono « umanizzate » nella mente umana; divengono puro spirito nella mente angelica; sono Dio stesso nella mente divina.

Quando noi conosciamo una cosa, la sua essenza « entra » in noi, « è » in noi. *Ciò che è in noi è ciò stesso che è fuori di noi, nella realtà esterna.* Il contenuto intellegibile o — come dicono gli Scolastici — la « ratio » è la stessa. Muta il modo d'esistere della cosa. Divenendo conosciuta, essa perde, per noi, il suo modo d'esistere *in sé* e acquista un modo d'esistere *per noi*, cioè conforme o adatto al nostro pensiero, nella concretezza esistenziale di questo pensiero, che è diversa da individuo a individuo, per cui essa sarà conosciuta meglio da un soggetto più intelligente, sarà considerata sotto quel dato punto di vista da chi parte da quel dato punto di vista, e così via.

In tal senso, è vero dire, con Kant, che noi non conosciamo le cose « in sé »: cioè l'essere che la cosa ha quando è conosciuta non è lo stesso essere che ha in sé, né lo potrebbe avere. Noi però conosciamo le cose in sé, nel senso che noi conosciamo le cose *stesse*: quel « to autò », al quale giustamente teneva tanto Platone nella sua polemica contro il soggettivismo di Protagora e dei sofisti. Se noi non conosciamo le *cose in sé*, nel senso che non possiamo far nostro il loro essere concreto e singolo che ci rimane un mistero impenetrabile, ciò non vuol dire che non possiamo conoscere *le cose puramente e semplicemente come sono, cioè nella loro essenza.*

Giovanni, l'Apostolo, ci assicura che potremo *vedere Dio com'è* (I Gv 3, 2). Se questo ci sarà dato per il mistero infinito di Dio, figuriamoci se non ci sarà possibile per le cose materiali che abbiamo sotto gli occhi! Il grave errore del pensiero kantiano sta nell'aver confuso l'essenza della cosa col suo modo d'esistere, e d'aver quindi pensato che, per il semplice fatto che noi non possiamo avere una percezione intellettuale esaustiva dell'essere della cosa (il che è possibile solo alla mente divina), non possiamo neppure cogliere l'essenza della realtà nei nostri concetti speculativi.

Indubbiamente noi non possiamo cogliere la quiddità dell'essere concreto. Da questo punto di vista, non c'è « esperienza atematica » che tenga, checché ne pensi lo Schillebeeckx. Noi non possiamo assolutamente avere, né in terra né in cielo, una intuizione o coscienza intellettuale, concettuale o non-concettuale che sia, del concreto esistente o — per meglio esprimermi — dell'essere concreto. Per poter far questo, noi dovremmo poter essere gli *ideatori* di tale essere, il che è come dire i creatori: cioè dovremmo essere Dio. Nel famoso motto del Vico, « *verum ipsum factum* », c'è qualcosa di vero. Noi possiamo in realtà conoscere anche ciò che non abbiamo fatto, ma non c'è dubbio che possiamo avere conoscenza esaustiva soltanto di ciò che è prodotto dal nostro stesso pensiero. Per le altre cose, alte o umili che siano, resta sempre in loro, nel loro essere concreto, un nucleo di impenetrabile mistero, che stimola la nostra ricerca, ma che le impedisce sempre di giungere a termine. In ogni cosa, anche la più umile, c'è un'impronta, una traccia dell'ineffabile mistero di Dio.

Sappiamo che le cose *sono*, che ciascuna ha il proprio atto di essere; possiamo formarci, nella metafisica, un concetto dell'essere, per la verità assai imperfetto e laborioso; ma non possiamo farci un concetto o comunque conoscere *l'essenza di quel proprio atto di essere* di ciascuna.

Il nostro conoscere, insomma, non è ontologico ed esaustivo, ma è quidditativo e riducente, e per questo soggetto a un indefinito progresso e approfondimento. Il che è come dire che il nostro conoscere è astrattivo. Noi, cioè, non riusciamo a cogliere gli esseri in quanto esseri, ma in quanto essenze, astraendo dalle loro note individuanti materiali. Non possiamo conoscerli in quanto *sono*, ma in quanto sono *qualcosa*. Anche la conoscenza metafisica dell'essere va ricondotta in qualche modo, perché sia possibile, allo schema

dell'essenza, conservando la consapevolezza che l'essere continua ad appartenere a un ordine superiore.

La metafisica autentica, come ha sottolineato giustamente Heidegger, non s'accontenta certo dell'essenza, e neppure dell'ente, ma punta coraggiosamente verso l'essere. Ma essa si guarda bene dal pensare anche lontanamente di poter assicurare un'intuizione del concreto, e si ritiene già più che soddisfatta di raggiungere una nozione astratta e analogica dell'essere, confusa, ma veramente onnicomprensiva.

L'intuizione del concreto, che è conoscenza esaustiva delle cose, appartiene, come s'è detto, solo al loro Creatore, il quale pertanto non riceve la loro forma e il loro essere dal di fuori, ma li emana da Sé rispettivamente mediante la conoscenza e l'atto creatore, il che significa che le conosce non per mezzo di potenza intellettuale, come avviene nelle creature, ma per mezzo del suo stesso essere. E qui allora si vede come sia inaccettabile la posizione di Heidegger, quando sembra attribuire la domanda e la risposta sull'essere all'essere stesso dell'uomo, nel quale Heidegger sembra risolvere la natura e la portata dell'essere.

Ogni conoscenza creata è dunque riducente, è astratta. Nell'angelo essa prescinde almeno dall'essere, anche se egli non ha bisogno di astrarre l'essenza dal sensibile. In noi uomini si aggiunge la necessità di astrarre anche dall'essenza individuale, la quale, implicita nella materia, è bensì oggetto, come dato sensibile, dell'esperienza dei sensi, ma sfugge come dato intellegibile al nostro intelletto. Oggetto proporzionato al nostro intelletto è un settore ben delimitato della realtà, e soprattutto ciò che oltrepassa la materia individuale, senza tuttavia essere totalmente indipendente dalla materia: si tratta della cosiddetta « materia intellegibile », che è l'oggetto privilegiato delle matematiche, le quali, come già riconosceva Aristotele, sono pertanto le scienze più alla portata dell'intelligenza umana. Il loro oggetto, infatti, corrisponde all'essere stesso dell'uomo, composto appunto di spirito e materia.

Partendo dall'oggetto a noi connaturale, possiamo spostare lo sguardo anche agli altri livelli del reale, i quali però verranno conosciuti più riduttivamente, e indirettamente, per analogia con quelli a noi più connaturali. Così possiamo elevarci alla conoscenza delle sostanze spirituali e dell'essere divino, o abbassare lo sguardo alla considerazione degli elementi del mondo fisico e alla materia prima.

b. *La natura del processo astrattivo*

L'intelletto umano coglie l'essenza delle cose materiali astraendo dalle note individuanti presenti nell'immagine fornita dall'esperienza sensibile. Tale immagine contiene in potenza la specie intellegibile della cosa, ossia la specie impressa. L'intelletto, illuminando l'immagine, evidenzia questa specie, in modo tale che essa viene a sua volta a « illuminare » o informare l'intelletto stesso, il quale così passa da una funzione attiva a una funzione passiva. Una volta attuato dalla specie impressa astratta dall'immagine, l'intelletto torna ad essere attivo, agendo nel modo indicato dalla forma ricevuta; passa, come si dice nella Scuola, all'«atto secondo», essendo l'«atto primo» corrispondente alla condizione nella quale esso si trova al momento dell'informazione. L'atto secondo è un'azione del tutto immanente, e corrisponde alla produzione di un oggetto interiore, la specie espressa o concetto.

Questo processo si riferisce alla conoscenza delle cose *materiali*, alle quali si collegano le grandi categorie aristoteliche della « fisica » e delle matematiche. Per la conoscenza delle realtà *spirituali*, tale processo non è più sufficiente, ed è necessario aggiungervi la funzione del *giudizio*, e in special modo di un giudizio *separativo*, per il quale l'intelletto considera la forma ricevuta dalla specie impressa come *realmente* separata dalla materia, e non soltanto logicamente o nel nostro pensiero, come avviene per il semplice processo astrattivo adatto alle realtà materiali. In sostanza, noi non conosciamo le cose spirituali per mezzo di una semplice astrazione, ma attraverso il giudizio, il quale, attingendo in qualche modo l'*essere* (attraverso la copula come rappresentazione dell'esistenza), può consentire all'intelletto di cogliere, anche se molto imperfettamente, la forma che è *realmente separata dalla materia*.

L'astrazione riduce il dato, ma non lo falsifica. Essa permette di cogliere *tutto* ciò che è necessario a una data *essenza*, anche se non può cogliere *tutto l'esistente* concreto. Il nostro lavoro astrattivo, come s'è detto, non prescinde soltanto dall'essere concreto, ma anche, quando c'è, dall'essenza individuale; e anche l'essenza universale viene sì colta fin dall'inizio nelle sue note necessarie, ma poi ognuna di esse, e quindi l'essenza nel suo insieme, riserva sempre, come già si è detto, un « nucleo » o « centro » misterioso, mai totalmente comprensibile dal nostro intelletto, nonostante gli approfondimenti conoscitivi che esso può attuare. Questo nucleo

centrale c'impedisce di conoscere il « tutto » di qualunque cosa reale, non nel senso, ripetiamolo, che non ci sia possibile conoscerne *tutte* le note essenziali, ma nel senso che tali note non posso mai comprenderle *totalmente*, fino ad esaurire ciò che esse possono dire di nuovo alla mia intelligenza. In tal modo l'intelletto umano può conoscere *realmente* una cosa, senza tuttavia mai finire di conoscerla « *del tutto* ». Il fatto che io non abbia questa possibilità estrema, che è esclusivamente propria della mente divina, non significa che io non possa cogliere *tutto* quanto appartiene alle *note essenziali* di una data cosa. Se io non afferrassi questo tipo di « totalità », non afferrerei nulla. Se trascurassi anche una sola di queste note necessarie, cadrei nell'errore. Se io per esempio concepissi l'uomo come un vivente privo della capacità di ragionare o nel quale la ragione fosse naturalmente o irrimediabilmente frustrata, non potrei dire di avere un concetto giusto dell'essere umano, e lo scambierei semmai con un animale o una pianta. Se vogliamo dunque salvare la verità della conoscenza, dobbiamo ammettere la possibilità, da parte del nostro intelletto, di cogliere tutte le note necessarie di una data essenza materiale o soggettata nella materia (come l'uomo), anche se dobbiamo umilmente riconoscere di non poter capire, né intuitivamente né discorsivamente, né sperimentalmente né indirettamente, tutto quanto una data cosa contiene di intellegibilità.

L'atto astrattivo richiede un certo « allontanarsi » dalla materia. Quanti equivoci su questa caratteristica dell'astrazione! Quanti pretesti per accusarla di irrealismo e di « astrattezza » nel senso peggiorativo della parola!

In realtà il nostro intelletto deve, in certo senso, « allontanarsi » dalla materia, « rinunciare » ad essa proprio al fine di conoscere veramente la stessa realtà materiale. È un fatto, però, che questo apparente paradosso non potrà mai svanire, finché non si tornerà ad accettare con chiarezza e convinzione un fatto in fondo molto semplice, e del quale i Dottori medioevali avevano piena coscienza, e cioè che *la conoscenza dice immaterialità*. Il materialismo invadente di questi ultimi secoli ha cercato di nascondere in tutti i modi questa fondamentale verità di buon senso, elaborando le teorie più strane, assurde e ridicole. E lo stesso idealismo — che pure si picca di navigare soltanto nelle acque del pensiero, della coscienza, dell'io, dello spirito, senza neppur nominare o quasi la vile materia — è, proprio su questo punto della natura del conoscere, più materialista di quanto non sembri. Il Maritain, in un

memorabile studio³, ha dimostrato sessant'anni fa come la tanto declamata concezione kantiana della conoscenza in realtà supponga l'ignoranza della caratteristica propria dell'atto conoscitivo, in quanto azione *immanente*, il che è come dire immateriale e spirituale, confondendo il processo conoscitivo col procedimento assimilativo proprio delle piante. Gli empiristi, che pur paiono tanto grossolani, non son scesi così in basso e si sono limitati a confondere la conoscenza umana con quella degli animali.

Per noi uomini, il paradigma più facile da comprendere per pensare a un qualcosa di esistente in atto, è la cosa materiale presente all'esperienza. Ora, supponendo, come è vero, che la conoscenza deve avere per oggetto la realtà, bisogna riconoscere che a tutta prima la tesi secondo la quale noi possiamo attingere alla realtà separandoci da questa concretezza materiale, appare veramente sorprendente e quasi assurda. Da qui gli sforzi, già propri della Scolastica francescana medioevale, di assicurare la possibilità di una intuizione del concreto e dell'individuo, lasciando salva la dignità del pensiero e dell'intelletto. Questi sforzi non hanno portato ad alcun risultato, perché non ci si era accorti di essersi messi in un vicolo cieco fin dall'inizio. Gli epigoni moderni di questi ingenui Scolastici, privi dello scrupolo di mantenere la spiritualità del pensiero, non si sono fatti ritegno, per la loro ostinata volontà di assicurare un'esperienza della realtà concreta, o di abbassare la conoscenza al livello della pura esperienza del senso, o di innalzarla presuntuosamente alle possibilità della scienza divina. Da una parte abbiamo avuto gli empiristi, dall'altra l'idealismo tedesco dell'Ottocento.

Per vincere l'imperante materialismo, che non abbraccia solo la forma marxista, ma anche quella empirista, positivista, psicologista, e rischia sfacciatamente di entrare persino negli ambienti della teologia ed esegesi biblica, è assolutamente necessario che il vero spiritualismo proponga come alternativa, non le fumose riesumazioni dell'ontologismo o addirittura dell'idealismo, che non fanno altro che prestare il fianco agli avversari, ma se stesso nel suo autentico fondamento antropologico, che è una corretta concezione della conoscenza che ne riconosca — col dovuto equilibrio — l'immaterialità e la spiritualità. Da questo punto di vista, bisogna dire

³ J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1926, c. II.

con franchezza, anche se con dolore, che lo « spiritualismo » rahneriano è proprio fatto apposta per aumentare l'arroganza del materialismo e la confusione negli spiriti. Finché al materialismo opporremo simili avversari, non faremo altro che aizzarlo ancor più: gli si opponga un tomismo aggiornato secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, e lo vedremo abbassare le armi.

La necessità dell'astrazione e quindi dell'immaterialità del conoscere è stata a suo tempo rilevata da Aristotele con un'osservazione apparentemente banale, ma in realtà assai profonda e ricca di virtualità in campo gnoseologico e metafisico: « Non è la *pietra* che è nell'anima, ma *l'immagine della pietra* ». Si suppone innanzitutto qui la distinzione tra *l'essere* e la *conoscenza dell'essere*, regolarmente trascurata da idealisti vecchi e nuovi. Inoltre, da tale osservazione si ricava il fatto che la pietra, « entrando » nell'anima, deve necessariamente perdere quella materialità concreta con la quale esiste in se stessa nella realtà esterna. Entra dunque la « forma » o « essenza » della pietra, senza quell'insieme di note empiriche che fanno la sua individualità materiale. La pietra viene dunque in certo modo smaterializzata, dato che l'immagine della pietra, per essere nell'anima, deve necessariamente prescindere o « astrarre » dall'essere concreto della pietra con la sua materialità individuale, che evidentemente non può, come tale, « entrare » nella mente.

La conoscenza richiede così certamente una « proporzione » tra il conoscente e il conosciuto, da intendersi, tuttavia, non come somiglianza ontologica, ma come effetto del potere conoscitivo, il quale, quanto più è elevato, tanto più sa proporzionarsi all'oggetto. Così, per esempio, non è affatto detto che il conoscente, al fine di conoscere bene un oggetto materiale, debba necessariamente anch'esso partecipare delle sue condizioni materiali, al contrario: lo conoscerà tanto meglio, quanto più sarà spirituale. L'uomo conosce molto meglio la natura del gatto che non il gatto stesso; e l'angelo la conosce ancora meglio. La « proporzione », quindi, tra soggetto e oggetto va intesa come capacità di assimilazione dell'essenza dell'oggetto, come capacità di « divenire » questa stessa essenza pur mantenendo la propria identità, come capacità di « accogliere » la forma dell'oggetto senza alterarla e senza imporle la propria forma, come capacità di cogliere questa essenza nei suoi caratteri necessari e universali, a prescindere da proprietà o attributi accidentali o contingenti. Tutto ciò comporta la capacità, da parte del conoscente,

di portare il conosciuto, se già non vi si trova, a un ordine di esistenza superiore alla materia, e suppone inoltre, nel conoscente, una potenza anch'essa superiore all'ordine della materia.

Oltre al suddetto tipo di proporzione, relativo alla potenza conoscitiva, vi è poi un altro tipo di proporzione, dipendente dall'oggetto. Si tratta allora del cosiddetto « oggetto proprio ». In tal caso esiste una corrispondenza tra oggetto e soggetto fondata sulla loro struttura ontologica. Così per esempio l'oggetto proprio dell'intelletto umano, che è una « forma » che, pur informando una materia corporea, la trascende, è una forma « astratta » dalla materia, e come l'uomo è composto di materia e forma, così l'oggetto intellegibile a lui proporzionato è composto di materia e forma.

L'oggetto proprio è quello meglio proporzionato non in relazione alla potenza conoscitiva, ma alla natura del soggetto conoscente. Così, l'oggetto proprio di noi esseri umani è la forma soggettata nella materia, perché il nostro essere è forma soggettata in una materia. Il potere conoscitivo, in noi, è potenza della nostra forma (l'anima), non della nostra essenza totale, comprendente anche la materia. Non potrebbe esserlo, dato che, come abbiamo visto, la potenza conoscitiva deve essere immateriale. Da qui viene come conseguenza che noi non siamo proporzionati al nostro oggetto proprio con tutta la nostra essenza, ma solo con la sua parte formale: per questo riusciamo a cogliere, degli oggetti, solo la forma, e dobbiamo astrarre dalla loro materia individuale. L'angelo, viceversa, che coglie l'oggetto mediante la totalità della sua propria essenza angelica, perché in lui non vi è materia che possa impedire l'attività conoscitiva, può cogliere la totalità dell'essenza individuale del concreto materiale, prescindendo soltanto dall'atto di essere, noto solo alla mente divina. Alla mente angelica, insomma, anche la materia individuale appare nella sua intellegibilità, cosa impossibile per la mente umana. Per questo l'angelo, sebbene puro spirito, anzi proprio per questo, conosce meglio dell'uomo le realtà materiali, e per giunta nella loro essenza singola.

c. L'astrazione e l'esperienza

Una certa attività astrattiva comincia già al livello dell'esperienza sensibile, ed è pertanto comune all'uomo e all'animale, con la differenza che mentre nel primo prepara l'astrazione intellettuale, nel secondo completa l'atto cognitivo.

L'astrazione sensibile è operata dal senso interno il quale, nell'atto conoscitivo, deve prescindere dalla materialità concreta dell'oggetto. Tuttavia, nella semplice esperienza del senso, comune all'uomo e all'animale, l'immagine della suddetta materialità concreta resta unita alla forma essenziale dell'oggetto. L'uomo, mediante l'astrazione intellettuale, riesce a prescindere da quella materialità; l'animale, invece, coglie quella forma non in se stessa, ma in quanto immersa nella concretezza dell'individualità materiale. L'agnello non fugge quel dato lupo solo perché è *quel* lupo, ma perché è *il* lupo. Ciò evidentemente significa che anche l'animale sa cogliere la specie al di là dell'individuo, tuttavia non lo fa perché astragga la specie come tale, ma perché nell'individuo è sempre implicita la specie. Questo attaccamento dell'animale all'apparenza sensibile, fa sì che esso possa facilmente essere vittima dell'inganno a proposito dell'essenza di ciò che percepisce: basta uno spaventapasseri per far credere agli uccelli che sia presente un uomo. Le cose si fanno serie quando capita a un uomo, che si considera filosofo, di elaborare una teoria della conoscenza la quale, non distinguendo l'astrazione immaginativa da quella intellettuale, una volta vissuta, non consente di distinguere un altro uomo da uno spaventapasseri.

Temo che la teoria della conoscenza di un Bertrand Russell o di uno Hume non siano molto distanti da queste posizioni. Anzi, tenendo conto del fatto che, secondo loro, la nostra conoscenza non attinge all'essenza universale o alla sostanza delle cose del mondo esterno, ma semplicemente ha per oggetto delle « sensazioni » o dei « dati di senso », la loro teoria sembra ridurre la conoscenza ai fenomeni allucinatori della psicologia animale, visto che sembra evidente che a un agnello psichicamente sano non interessa scappare davanti a un'immagine o ad una « sensazione » del lupo, che può essere indotta anche da oggetti diversi, ma davanti al lupo stesso; tanto è vero che se si accorge che ciò che gli sembra il lupo è — mettiamo — un lupo dipinto, si scrolla di dosso ogni preoccupazione.

Nell'astrarre l'essenza, certamente il nostro intelletto non sempre riesce, soprattutto all'inizio del processo conoscitivo, a evidenziarne i caratteri intrinseci e specifici; li può cogliere però indirettamente per mezzo delle manifestazioni empiriche scientificamente o per lo meno sicuramente costatabili. Sappiamo per esempio che normalmente al gatto piace il pesce. Da qui si deduce lo-

gicamente che ci dev'essere una ragione insita nella sua natura di gatto, per la quale gli piaccia il pesce, anche se non conosciamo in sé questa ragione. Tuttavia, questo fenomeno dell'appetito per il pesce, costante nei gatti sani e normali, ci aiuta a conoscere l'essenza di quella cosa che è il gatto. Il nostro potere astrattivo sa cogliere le ragioni intrinseche soltanto di settori ampiamente generici dell'esistenza, come sono i gradi fondamentali del reale (mondo inanimato, piante, animali, uomo, spiriti puri, Dio), per il fatto che tale distinzione è riconducibile alla nozione prima dell'ente e dei primi principi della metafisica e della filosofia della natura⁴. Ma laddove non è possibile questa riduzione trascendentale, le ragioni specifiche degli esseri che si trovano all'interno di quei grandi settori generici — nonostante la nostra attività astrattiva — ci rimangono in se stesse ignote, e spesso soltanto ipoteticamente afferrabili attraverso le loro manifestazioni empiriche dotate di una certa fissità e permanenza.

La funzione astrattiva esprime in noi la necessità di dover sempre far ricorso — per vari motivi — all'esperienza. In ciò l'empirismo ha perfettamente ragione contro il razionalismo. Tutte le nostre idee, anche le più spirituali e teologiche, si formano a partire dall'esperienza sensibile e, per essere intellegibili, devono potersi ricollegare con l'esperienza del senso. Il limite degli empiristi sta nel credere che sia impossibile, partendo dall'esperienza e per via di astrazione, giungere alla conoscenza di essenze universali o addirittura dell'essere. In ciò essi del resto sono d'accordo con i razionalisti. Si sa bene come un Rosmini, da tutt'altra sponda degli empiristi, venisse tuttavia a sostenere con loro l'impossibilità di ricavare l'idea dell'essere dal processo astrattivo.

È invece molto importante comprendere che l'astrazione, in realtà, fa da collegamento tra l'esperienza e il pensiero, assicurando lo sviluppo coerente del processo cognitivo. Sia l'una che l'altro, infatti, devono collaborare nella conoscenza della realtà, ciascuno secondo la funzione che gli compete: l'esperienza, nell'assicurare il contatto immediato con le cose materiali; il pensiero, nell'evidenziare l'intellegibilità contenuta nei dati di senso, procedendo poi, per via di causalità e di analogia, da questa intellegibilità materiale

⁴ Troviamo la descrizione di questi gradi in J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Hartmann, 1947, pp. 221-230.

alla scoperta della pura intellegibilità spirituale delle sostanze separate e di Dio.

Chi non vede il suddetto collegamento, spezza l'unità del processo conoscitivo, cadendo inevitabilmente in una concezione dualistica, che costringe a scegliere tra l'esperienza e il pensiero come se l'una escludesse l'altro. In ciò empirismo e razionalismo cadono nello stesso errore, con la differenza che mentre il primo crede di dover optare per l'esperienza, il secondo sceglie il pensiero. Ne nasce così un'esperienza cieca e un razionalismo « astratto » nel senso peggiore del termine. Se non vogliamo invece creare un pensare schizofrenico e dissociato, sorgente di malattie mentali e disordini morali, dobbiamo riconoscere la continuità unitaria del processo cognitivo umano, risultante dalla collaborazione tra esperienza e pensiero, che sono fattori entrambi essenziali della nostra funzione conoscitiva.

d. *Astrazione e pensiero*

Nella storia del pensiero ci si è spesso domandati se e come sia possibile un passaggio dall'esperienza al pensiero. L'empirismo ha risposto riducendo il pensiero all'esperienza. Secondo lui, se si sta all'esperienza, non si può mai giungere a un dato « sovrasensibile ». Per questo, tale dato, per l'empirista, è una pura finzione, una evasione dalla realtà. Per il razionalista, viceversa, il sovrasensibile esiste, ma si coglie immediatamente, con un semplice atto di coscienza, senza doverlo, e anzi — in ciò concorda con l'empirista — senza poterlo ricavare dall'esperienza.

La famosa « sintesi » tra l'empirismo e il razionalismo operata da Kant non è altro, in realtà, che la conferma dell'opinione, comune a entrambi, che comunque, partendo dall'esperienza, non si giunge a nessun sovrasensibile. Merito indubbio di Kant, contro lo scetticismo materialista ed edonista di Hume, è stato quello di aver voluto salvare comunque il sovrasensibile, soprattutto in campo morale, a costo di prescindere dai risultati della ragione speculativa, mediante una semplice conoscenza morale « a priori », fondata sull'« io penso » di origine cartesiana.

Kant non riesce a vedere come dall'esperienza possa sorgere il pensiero, perché resta prigioniero del concetto empirista di « esperienza ». Egli ritiene che il nostro intelletto « non possa superare i limiti imposti dall'esperienza ». Ora, questa affermazione può es-

sere giusta, ma va intesa bene. Quando parliamo di « limiti dell'esperienza » possiamo infatti dare a questa espressione o un riferimento *soggettivo*: l'*attività* dell'esperienza, o un riferimento *oggettivo*: *ciò che ci può dare* l'esperienza. Kant confonde questi due significati dell'espressione e crede che, per il fatto che il nostro intelletto sia per natura condizionato dall'*attività* esperienziale, non possa per questo conoscere *oggetti* che oltrepassano ciò che l'esperienza ci può *dare*.

Kant confonde l'esperienza come attività, come *sperimentare*, con l'esperienza come contenuto, come *sperimentato*. Ora, è vero che ciò che è sperimentato non può mai essere il sovrasensibile. Ma non è detto che, per il fatto che, nel conoscere, noi dobbiamo sempre in qualche modo sperimentare, per questo solo fatto noi non possiamo attingere al sovrasensibile, per cui, per ottenere questo, occorrerebbe un « pensare » a priori, del tutto « indipendente » dall'esperienza.

Noi non possiamo aver alcun contenuto di pensiero, anche il più spirituale, anche Dio stesso, senza in qualche modo « risolverlo » o « ricondurlo » a un'immagine tratta dall'esperienza, senza cioè un dato sperimentato divenuto oggetto dell'immaginazione. È questa la famosa « *reductio ad sensibilia* » o « *conversio ad phantasmata* », di cui parlano gli Scolastici.

Per aver confuso l'esperire con lo sperimentato, Kant confonde quella che è la *risoluzione empirica del sapere* con la *capacità e i limiti del sapere o della ragione umana*. E siccome tale risoluzione (cioè la « *conversio ad phantasmata* ») è sempre necessaria, pensò che per questo fatto la ragione speculativa non possa abbracciare altri oggetti al di là dei fenomeni. È vero, per lui, che il sapere morale può cogliere il sovrasensibile, ma senza però ricavarlo dall'esperienza.

Certamente, anche su questa « risoluzione empirica del sapere » occorre intendersi: essa non significa, come credono gli empiristi, che qualunque affermazione sulla realtà, per essere vera o anche per avere un « senso », deve poter essere verificabile mediante l'esperienza sensibile. Significa invece che l'immagine sensibile è sempre per noi il punto di partenza del pensiero e un punto di riferimento al quale « ritornare » o « rivolgersi » proprio per potersi attuare come pensiero. La risoluzione sensibile, dunque, ben lungi dall'impedirci di conoscere la verità sulle realtà spirituali, è proprio la condizione necessaria che ce lo consente.

La « dipendenza » del pensiero dall'esperienza e la sua risoluzione empirica non stabiliscono, come credeva Kant, *quanto e fin dove* possiamo sapere, ma semplicemente *come o in che modo* conosciamo. Il nostro potere astrattivo non ci lascia nei limiti di ciò che l'esperienza può *darci*, ma consente al nostro potere conoscitivo di passare dal livello dell'esperienza a quello del pensiero, cogliendo speculativamente il sovrasensibile. L'intelletto travalica i limiti dello sperimentato, non dello sperimentare, e quando compie questo atto, lo sperimentare non serve a chiuderlo nei limiti dello sperimentato, il che evidentemente sarebbe contraddittorio, ma come riferimento sensibile per conoscere il metasperimentato, cioè il sovrasensibile, lo spirituale.

Il nostro intelletto è indipendente dalla *materia*, non dall'*esperienza*. Per questo, egli può avere per oggetto lo spirituale senza bisogno d'essere indipendente dall'esperienza. Astrae dallo sperimentato, ma non può astrarre dall'esperienza: vale a dire che l'atto del pensiero utilizza sempre un'immagine corrispondente al contenuto intellegibile, anche se tale contenuto è puramente spirituale e non-immaginabile. Questa immagine serve come appoggio e risoluzione non necessariamente per il *contenuto* del pensiero, ma — in particolare quando si tratta di oggetti immateriali — per il suo *atto*. Il pensare umano è in certo modo composto di materia e forma, come il soggetto umano che lo produce, e come non può essere umano un soggetto puramente spirituale, una « pura coscienza » o un « puro io » senza corpo, così non può essere umano un « puro pensare » che non sia sottoggettato nell'immagine fornita, per astrazione, dall'esperienza.

Il pensiero umano, dunque, non nasce a priori come nei soggetti puramente spirituali, cioè gli angeli, ma nasce sempre dall'esperienza, mediante l'astrazione che eleva il contenuto dell'immagine al livello dell'intellegibilità. La cosa che è sensibile è la *medesima cosa* che è intellegibile. Ciò sia detto senza negare l'esistenza di realtà puramente intellegibili e non sensibili: cioè le sostanze separate, i puri spiriti. Tuttavia è importante riconoscere che noi scopriamo l'intellegibilità e l'essere a cominciare dalle umili cose materiali: « *entitas in hoc* », diceva S. Tommaso, intendendo per questo « *hoc* » precisamente il concreto materiale presente al senso.

Un altro errore di Kant è stato pertanto quello di partire da una concezione dualistica della realtà, di sapore platonico, per la

quale il dato di senso non appare come intelligibile, ma soltanto, appunto, come dato di senso. La distinzione necessaria e fondamentale tra intellegibilità e sensibilità — come ragioni intellegibili — non esclude, ma anzi richiede che il sensibile — come realtà concreta — sia nello stesso tempo intelligibile. In questo caso, l'astrazione non ha lo scopo di separare intellegibile e sensibile, quasi fossero *due cose*, ma deve semplicemente separare intellegibilità e sensibilità come *due ragioni di un medesimo ente*. Si tratta di fare, cioè, un'astrazione *logica*, non *reale*. Questa viceversa sarà necessaria quando la forma da astrarre sarà realmente separata dalla materia.

L'esperienza è fatta per aiutare il pensiero: ne è il suo nutrimento, anche se il pensiero è capace, sempre partendo dall'esperienza e mediante la « risoluzione nel sensibile », di trascendere ciò che ci può essere offerto dall'esperienza, cioè il livello dei fenomeni e delle cose materiali. L'appoggio dato dall'esperienza e dall'immaginazione serve al nostro intelletto, mediante l'astrazione e altri opportuni procedimenti logici, proprio a permettergli di pensare realisticamente a tutte le forme e gradi del mondo dello spirito, per quanto il nostro intelletto — s'intende — può esserne capace.

L'atto del pensiero, certamente, trascende l'atto empirico, e *come tale* non ha bisogno di questo atto. Ne ha bisogno, normalmente, nell'uomo, solo in quanto il pensiero è atto di una sostanza spirituale (l'anima umana) che è naturalmente forma di una materia. Per questo, per l'uomo, come composto di anima e corpo, è naturale pensare partendo dall'esperienza. Ciò non significa naturalmente che anche l'anima separata non possa pensare. In essa anzi l'atto del pensiero è *in se stesso* più perfetto, anche se meno perfetto rispetto alle *nostre proprie condizioni umane del pensare*, per le quali il pensiero è risultato dell'astrazione dal dato sensibile.

e. *L'« abstractio a sensibus »*

Il processo astrattivo raccoglie lo spirito in se stesso, allontanandolo, in certo modo, dalla materia: l'intelletto si allontana dalla materia individuale dell'oggetto, ma si allontana anche, in certo senso, dalla materia del proprio corpo e conseguentemente dai contatti che questo intrattiene col mondo esterno. Questo « al-

lontanarsi » dello spirito dal proprio io corporeo, è sostanzialmente un processo meramente immanente e intenzionale, che tuttavia, in certi casi, può avere dei riflessi psicologici. Se il potere intellettuale è forte, e se l'oggetto è molto attraente, vale a dire una realtà altamente spirituale e amabile, può capitare che il processo astrattivo *mentale* si accompagni a una specie di *astrarsi dell'io stesso* dalla realtà sensibile circostante, escludendo quella che eventualmente suscita una così intensa percezione intellettuale. L'attenzione dell'io, totalmente concentrata sull'oggetto, può essere tanto forte che, in tali condizioni, il soggetto può anche non avvertire degli stimoli sensibili provenienti dall'interno o dall'esterno eventualmente anche molto intensi o dolorosi. È questa la cosiddetta « abstractio a sensibus », della quale parla S. Tommaso⁵. Essa può avere un principio naturale, o anche soprannaturale, come nel caso della profezia⁶, in certe forme di contemplazione mistica — il cosiddetto « raptus » — e nella stessa visione beatifica⁷.

La necessità, l'opportunità o il bisogno di lasciare il corpo, in queste forme speciali di « astrazione », non vanno intesi secondo un presupposto platonico che vede nella corporeità o nella sensibilità come tali un male o un ostacolo alla conoscenza, ma in relazione alla condizione della natura decaduta, nella quale l'opposizione della « carne » allo « spirito » non rientra nella natura della « carne »

⁵ « Propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus », *Sum. Theol.*, I-II, 37, 1; 28, 3. « Tanta esse potest in actu speculationis vehementia, ut omnino a sensibili operatione abstrahatur », *De Ver.*, XIII, 3, 10 m.

⁶ « Quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quae exterius sentiuntur: sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quae exterius percipit ab his quae imaginabiliter videt. ... Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturae (sicut in arreptitiis vel furiosis), sed per aliquam causam ordinatam: vel naturalem, sicut per somnium; vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam », *Sum. Theol.*, II-II, 173, 3.

« Acceptio autem supernaturalis propria prophetae, est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur vis humana ab aliquo spiritu, et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit XII Super Gen. ad litteram (c. IX). Cuius ratio est, quia vis imaginaria, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quae per sensus accipiuntur; unde non potest esse quod intentio eius principaliter transferatur ad ea quae aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quaecumque fit prophetia secundum imaginariam visionem, oportet a sensibus esse abstractum prophetam », *De Ver.*, XII, 10, c.

⁷ « Oportet mentem quae divinam substantiam videt, totaliter a corporalibus sensibus esse absolutam, vel per mortem, vel per aliquem raptum », *Contra Gentes*, III, 47.

come tale, che invece è parte essenziale del composto umano, ma è conseguenza del peccato, ed è destinata a scomparire quando essa risorgerà nella gloria della beatitudine. In questa prospettiva Cristo dice: « Se il tuo occhio ti scandalizza, togliilo » (Mt 5, 29). L'« astrazione » ha anche un significato ascetico, come separazione dal mondo, al fine di consentire allo spirito di raggiungere la piena conoscenza delle realtà celesti. Si tratta però, in questo senso, di un'esigenza che suppone uno stato di divisione interiore dell'essere umano, che è destinato a scomparire, proprio mediante l'esercizio dell'ascesi e della virtù.

L'« abstractio a sensibus », con gli inconvenienti che comporta, è il segno di una natura ancora debole e ferita. Come osserva giustamente lo Joret, « il deliquio corporale preso a parte non è dunque se non una miseria; è una debolezza morbosa, da cui bisogna cercare di guarire quando viene da un cattivo stato di salute; ed è una debolezza comune all'umanità che si deve sopportare pazientemente, quando l'unione mistica che l'ha prodotta ne vale la pena, oppure quando l'alienazione dai sensi è necessaria per permettere una visione. Sì, la ragione principale delle estasi, e degli stessi rapimenti, S. Tommaso la trova nella debolezza dell'uomo. Le forze dell'anima sua sono limitate, e durante la vita terrestre il corpo non è abbastanza sottomesso allo spirito »⁸.

4. LA NOSTRA CONOSCENZA È SINTETICA

a. *Considerazioni generali*

Supponendo un intelletto indipendente dalla materia, non solo nel suo atto, ma anche nel suo soggetto, vale a dire un soggetto puramente spirituale, non si vede perché un simile intelletto non dovrebbe intuire la totalità dell'essenza dell'oggetto in modo istantaneo e non successivo. Difatti, l'esigenza di una successione di atti intellettuali appartiene a un intelletto come il nostro, il quale, essendo forma di una materia, cioè il nostro corpo, agisce — come abbiamo visto — utilizzando un'immagine ricavata dall'esperienza sensibile. Il fatto che l'essenza sia mediata dall'immagine fa sì che l'intelletto abbia, di volta in volta, una visuale molto imperfetta

⁸ F. D. JORET, *La contemplazione mistica secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1942, p. 419.

della medesima essenza, e ciò a causa della particolarità e limitatezza dell'immagine che la contiene. Il nostro intelletto, nel percepire l'essenza di una cosa, si accorge del divario tra quanto egli afferra di tale cosa e quanto gli resta ancora da sapere su di essa: da qui la ripetizione dell'atto intellettivo diretto sulla medesima cosa, al fine di aumentare il sapere. Questo succedersi di atti, peraltro, caratteristico del nostro intelletto, non ha mai termine, perché ogni volta egli deve servirsi di un'immagine sensibile, che gli dà sempre soltanto un aspetto parziale della realtà.

Il nostro intelletto dunque si attua in modo evolutivo. Il suo legame col corpo fa sì che egli partecipi in qualche modo del divenire della materia. Il ripetersi degli atti evolutivi provoca una moltiplicazione dei concetti utilizzati per la conoscenza di un medesimo oggetto. Tale moltiplicazione avviene sia nel decorso del processo conoscitivo di un medesimo intelletto, sia in relazione alla moltitudine degli intelletti, ognuno dei quali può produrre un proprio concetto. Tale produzione di concetti non esclude il fatto che il concetto vero di una data cosa debba necessariamente essere uno solo; difatti la moltitudine dei concetti non ha altro scopo che quello di sintetizzarsi e organizzarsi attorno a quello che dev'essere il concetto proprio dell'oggetto preso in considerazione. Il concetto dell'uomo che ha il sociologo, per esempio, utilizza un insieme di categorie chiaramente differente da quello utilizzato da uno psicologo, però è altrettanto chiaro che il concetto fondamentale di « uomo », nell'uno come nell'altro caso, non può non convergere verso quello dell'« animal rationale ».

L'evoluitività del nostro conoscere non può allora non procedere verso una sintesi, che si rende necessaria affinché il nostro intelletto possa in qualche modo rispecchiare l'unità della realtà oggetto della sua indagine e conoscenza. La sintesi primordiale è quella del giudizio, ma ad essa fa seguito quella del ragionamento, e altre forme superiori come quella del trattato e del sistema.

b. *Il cominciamento del sapere*

Il concetto iniziale di una cosa è sempre vago, indeterminato, generico, confuso, oscuro, impreciso. La tendenza è poi quella di giungere alla determinatezza, specificità, precisione, chiarezza. Questo avviene sia per i concetti categoriali, che per quelli trascendentali. A proposito di questi ultimi, è rimasta famosa l'analisi com-

piuta da Hegel a proposito del concetto dell'essere⁹. Tale concetto, all'inizio, appare effettivamente dotato della massima indeterminazione e della privazione di qualunque contenuto. In esso, in certo senso, c'è tutto e non c'è nulla. C'è la creatura e c'è Dio. C'è il reale e l'ideale. Tuttavia Hegel, troppo preso, si direbbe, dall'aspetto logico del concetto, e dimenticandone il contenuto reale, afferma l'identificazione dell'essere col non-essere, senza accorgersi così di tradire il fondamentale principio di non-contraddizione. Viceversa il concetto dell'essere, per quanto specialissimo esso sia, ha, come tutti gli altri, un suo contenuto, non facilmente afferrabile, anche se il più reale di tutti. Tale contenuto però non può essere colto se lo si ipotizza — come sembra abbia fatto Hegel¹⁰ — come risultato di un'astrazione che prescinda totalmente dagli inferiori; ché anzi in esso, accanto all'universale, deve entrare anche il particolare e il concreto. Se invece si compie una tale astrazione, la comprensione del concetto viene ad annullarsi, per cui non c'è da meravigliarsi se a un certo punto l'essere sembra identificarsi col nulla. Hegel insomma non si accorse della ricchezza analogica del concetto dell'essere: con la sua tendenza a reificare il pensiero, egli lo concepì invece come un genere supremo assolutamente astratto da qualunque determinazione positiva, pensando con ciò peraltro di identificarlo col « divenire », da cui la coincidenza di essere e divenire.

Il cominciamento hegeliano è dunque allo stesso tempo gno-seologico e ontologico, dove l'essere inizialmente si presenta come nulla, per cui, da questa autocontraddizione, da Hegel intesa come « divenire », avrebbe luogo il sorgere sia della conoscenza che della realtà.

Se viceversa vogliamo guardare alla verità delle cose, dobbiamo distinguere il cominciamento del nostro conoscere dal cominciamento della realtà. Ciò che inizialmente viene concepito dal nostro intelletto è l'ente (*ens*), ovvero ciò che esercita l'atto di essere. Per essere più precisi, si concepisce un qualcosa di determinato e materiale come ente. L'ente, inizialmente, non viene esplicitato e coscientizzato per se stesso, ma rimane come sfondo necessario anche se implicito del primo o dei primi concetti, fintan-

⁹ G. G. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1963, parr. 84-89.

¹⁰ Cfr. i rilievi del MARITAIN in *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Téqui, Paris 1934, p. 44.

toché non viene illuminato come ente, e allora l'intelletto potrà esercitare l'intellezione propria del metafisico. L'intelletto concepisce dunque inizialmente un ente finito, in divenire, ma non concepisce un divenire puro né tanto meno un'impossibile autocontraddizione dell'essere. Concepisce un ente in potenza, ma nella luce dell'atto. Difatti, la nozione di « potenza » suppone quella di « atto ».

Il cominciamento del conoscere comporta dunque un'indeterminatezza iniziale che tende verso la determinazione, e questo vale, come s'è detto, sia per le categorie che per i trascendentali. Questa indeterminazione però non è carenza assoluta di contenuti, non è il « nulla », ma è la presenza di una forma più o meno vaga e imprecisa. Il concetto del nulla viene formulato successivamente a quello dell'essere, appunto come negazione dell'essere. La carenza di contenuto non corrisponde dunque all'inizio del pensiero, ma a ciò che precede tale inizio, cioè all'ignoranza. Hegel sembra non essersi accorto che l'inizio del soggetto conoscente non coincide, in noi, con l'inizio del conoscere: l'inizio del nostro conoscere non è un inizio assoluto, ma è preceduto da una condizione del nostro essere nella quale non abbiamo ancora cominciato a conoscere, e questa condizione si chiama ignoranza. In tale condizione il pensiero si trova sì privo di contenuti, ma per il semplice fatto che ancora non esercita l'attività conoscitiva. Con la sua pretesa di introdurre una carenza di contenuto all'interno del concetto iniziale dell'essere, Hegel ha confuso la conoscenza con l'ignoranza. Questa posizione assurda è la conseguenza estrema dell'apriorismo iniziato con Cartesio e che passa attraverso Kant, per giungere oggi alla fenomenologia husserliana. In questa concezione del conoscere, non si vuole ammettere che, nello sviluppo psicologico del soggetto, l'atto del conoscere sia preceduto dall'ignoranza. Si rifiuta la teoria aristotelica della « tabula rasa » e si pretende che vi sia tutto fin dall'inizio, sia pure in modo indeterminato, come una « forma » che deve essere « riempita ».

Il vizio di fondo di queste tendenze aprioristiche, difetto già latente nel « cogito » cartesiano, è quello di far dipendere l'essere dal pensiero o « coscienza »: in tal modo la coscienza viene caricata di una valenza ontologica che non le compete assolutamente, assumendosi l'incarico di dar origine all'essere. Da qui la teoria di un concetto iniziale che in qualche modo deve contenere tutto, ma nello stesso tempo deve essere totalmente vuoto, perché nulla è

ancora conosciuto. Da qui l'idea assurda di un cominciamento dell'essere, per il quale l'assoluto o « Dio » si troveranno alla fine del processo. Questa idea apparirà chiara in Hegel. E come prima, sul piano del conoscere, si introduceva surrettiziamente il processo proprio del reale, così adesso, sul piano del reale, si introduce clandestinamente ciò che è proprio del cammino del pensiero. E ciò sempre per la solita confusione tra essere e pensiero, caratteristica dell'idealismo e già implicita nell'apriorismo cartesiano. Non è la realtà che giunge all'assoluto partendo dal nulla, ma è la nostra conoscenza. E d'altra parte non è la nostra conoscenza che giunge al finito e al determinato partendo dall'assoluto, ma è la realtà. Dio è alla *fine* del *nostro processo conoscitivo*, anche se Egli, in Se stesso, è *all'inizio della realtà*, dato che ne è il Creatore.

La nostra conoscenza sorge dall'ignoranza in modo simile a quello per cui l'essere finito sorge dal nulla. E tuttavia come non è il nulla che *fa* sorgere la conoscenza, così non è il nulla che *fa* sorgere l'essere. Occorre invece, nell'uno come nell'altro caso, una causa proporzionata, una ragione sufficiente, « che tutti — per dirla con S. Tommaso — chiamano 'Dio' ».

La nostra conoscenza, dunque, suppone un assoluto *ontologico* — cioè Dio —, non un assoluto *logico* o coscienziale, un fantomatico e inesistente « essere iniziale », dove ci dev'esser tutto e non ci dev'esser nulla, un « essere » che sembra abbia ingannato anche il grande e santo Rosmini, e che sembra attiri le simpatie del *Vorgriff* rahneriano. Non è con queste concezioni dell'essere e del cominciamento del conoscere che si salva — sempre che lo si voglia veramente — la vera trascendenza dell'assoluto e la dignità del pensiero; esse, al contrario, nascondono e presuppongono un inconfessato o inconsapevole sconfinato orgoglio dello spirito.

c. *L'evoluzione dei concetti*

L'evoluzione del nostro sapere non consiste soltanto nel fatto di un succedersi di atti con la produzione di nuovi concetti e la necessità di elaborare sempre nuove sintesi o sistemi, come abbiamo accennato nel precedente paragrafo, ma comporta e richiede anche una certa mutevolezza dei nostri stessi concetti. Come già s'è detto, non è il *rapporto di verità* come tale che muta, anche nel caso di verità contingenti o fatti racchiusi nei limiti del tempo, ma è la *nozione* che muta o deve mutare, proprio in nome delle esigenze

della verità. È proprio perché la verità è immutabile che i concetti, almeno alcuni, devono mutare. E qui — ripetiamolo — non intendiamo « verità » nel senso di « realtà », ma nel senso di rapporto con l'oggetto: se Socrate è stato seduto, sarà *sempre vero* che Socrate è stato seduto, anche se Socrate, come realtà, è mutevole: ora in piedi, ora seduto.

Le cause per le quali l'intelletto, proprio in nome della verità, deve ridursi di buon grado a mutare i suoi concetti, possono ridursi a tre gruppi: 1) o perché a una migliore analisi essi si rivelano *errati*; 2) o perché l'*oggetto muta*; 3) o perché vengono *migliorati*.

Un concetto è errato quando non riflette la realtà; quando, per dirla con altre parole, non è conforme al reale. Si potrebbe dire anche « non adeguato », intendendo ciò secondo le espressioni precedenti, non nel senso di « non comprendente esaustivamente la realtà », perché allora tutti i nostri concetti sarebbero « errati ».

Un concetto è falso quando non « coglie » la realtà: non la « raggiunge », non la « afferra »; diciamo: non la « capisce ». Anche qui però occorre togliere alle espressioni ogni senso di « comprensione esaustiva ».

Un concetto è errato, sostanzialmente, quando non consente al nostro intelletto di adeguarsi alla realtà, per un difetto della sua funzione rappresentativa dipendente dalla composizione degli elementi nozionali del giudizio, per cui tale composizione non corrisponde al modo col quale il fondamento reale di quelle nozioni si trova effettivamente organizzato e sintetizzato nella realtà.

Le cause dell'errore si possono ricondurre a vari ordini di fattori: o 1) un difetto nella *potenza apprensiva*; o 2) un cattivo uso delle *mediazioni soggettive* (per es. un numero eccessivo) od *oggettive*, come può essere un medio reale inadatto (per es. mancanza di luce); o 3) un *oggetto sproporzionato* alla potenza (o troppo semplice o troppo complesso, o troppo vicino o troppo lontano, o troppo materiale o troppo spirituale, ecc.).

L'errore ha sempre la struttura noetica di un'apparenza o di un'opinione, anche se non ogni apparenza e opinione sono evidentemente erronee. La percezione immediata del senso esterno o il sapere evidente o dimostrativo dell'intelletto escludono l'errore in modo assoluto e danno la certezza della verità, perché fanno conoscere la necessità per la quale le cose stanno in un certo modo, pena la trasgressione del principio di non-contraddizione; necessità

di fatto, nei dati intuitivi del senso e dell'intelletto; necessità logica, nei dati derivati riducibili ai primi principi. Quanto all'atto di fede, esso è tanto più certo, quanto più lo sono i motivi che lo fondano.

L'errore può essere volontario (in « mala fede ») o involontario (in « buona fede »). Sia nell'uno come nell'altro caso, l'errante ritiene di trovarsi nella verità, con la differenza che nel primo caso sa di non esserlo, mentre nel secondo non lo sa. L'intelletto infatti tende naturalmente alla verità, e anche chi la rifiuta volontariamente, considera come verità la sua negazione della verità.

L'errore involontario non è moralmente imputabile. Diventa colpa morale, se l'errante pretende di dar per certo ciò che sa non esserlo. Questa seconda forma di errore, che è volontaria, costituisce il peccato di falsità. Se tale errore viene comunicato nel linguaggio, si ha la menzogna o inganno.

Chi, essendo vittima di un errore involontario, se ne accorge, non può mancare di cercare di correggersi. Questo fatto invece non avviene nel caso dell'errore volontario, dato che in tal caso manca un sincero amore per la verità e la propria posizione ideologica è dettata da interessi estranei alla verità. In campo morale, l'attaccamento della volontà al peccato è un motivo caratteristico per il quale il peccatore, trovando infinite scuse, non accetta la verità del principio morale opposto, anche se glielo si dimostra coi più validi argomenti. Come dice Cristo, « chiunque fa il male, odia la luce » (Gv 3, 20).

Se l'oggetto o la cosa mutano, anche il suo concetto, per restare vero, deve mutare, cercando di rispecchiare il mutamento avvenuto nell'oggetto o nella cosa. Se poi l'oggetto o la cosa sono sostanzialmente mutevoli, tanto da subire o una corruzione o una trasformazione sostanziale, anche il concetto viene meno o deve subire un'altrettale trasformazione. Non muta il *rapporto* di verità, ma il *contenuto*. In questo secondo senso, si può dire che ciò che era vero ieri, non è più vero oggi. La descrizione di com'era Roma duecento anni fa, oggi non è più « vera », non nel senso che, supponendo che essa fosse vera in relazione alle condizioni della città che essa si propose come oggetto, essa abbia perso questo rapporto di verità, ma nel senso che l'oggetto è cambiato.

Se viceversa il dato è immutabile, anche il concetto può e deve essere immutabile. Può esserlo, perché il concetto, sia come atto che come contenuto, è spirituale, indipendente dalla materia,

dallo spazio e dal tempo. Un concetto, quindi, non può mutare, se non è l'intelletto a mutarlo, perché necessitato o dall'evidenza o dalla dimostrazione o per un atto volontario. Il concetto come tale è un prodotto dello spirito, indipendente dall'usura del tempo. Può essere dimenticato per cause psicologiche o spirituali; può divenire inattuale, non più corrispondente all'evolversi della realtà, ma di per sé è un'entità spirituale non soggetta al divenire proprio della materia. Grave errore di Hegel, seguito purtroppo da moltissimi anche oggi, è stato quello di credere a un'intrinseca ed essenziale mutabilità o — come si dice — « storicità » dei concetti. Questo errore gravissimo si trova — secondo noi — alla base delle deviazioni di Kūng (e purtroppo anche lo Schillebeeckx non sembra essergli da meno).

Il fatto che il concetto sia di per sé immutabile, e possa essere mutato solo da un intervento dello spirito che lo ha prodotto, fa sì che sia un preciso dovere morale mutare quei concetti che avessero perso il loro aggancio con una realtà che si è evoluta, e tale dovere è tanto più grave, quanto più importante può essere tale realtà.

Ma il concetto non va mutato solo perché la realtà si evolve — e con questo veniamo al terzo principio della mutabilità dei concetti —; esso va in certo modo mutato anche in forza del *progresso* della conoscenza di una medesima realtà, anche immutabile. Qui sorge, per esempio, il delicato problema di quella che si suole chiamare l'« evoluzione dogmatica », espressione forse un po' ambigua, che sembra dar ragione a un insano evolucionismo assoluto¹¹.

Come e in che misura può « mutare » il concetto di una realtà immutabile? Nel modo simile al quale « muta » la visione di una realtà — supponiamo un paesaggio — che ci si sta avvicinando allo sguardo. Un panorama di Roma visto da Montemario è uguale o diverso dal panorama visto da un aereo? In fondo, il grande dibattito sull'evoluzione dei concetti, così vivo all'epoca del modernismo, e risorto anche oggi, ci sembra possa essere chiarito con un ricorso a quel semplice paragone. Roma è sempre quella; eppure,

¹¹ Resta sempre utile lo studio classico di F. MARIN-SOLA, *La evolución homogenea del dogma católico*, B.A.C., Madrid-Valencia 1952. Cfr. anche: S. CARTECHINI, *Dall'opinione al dogma*, Ed. « La Civiltà Cattolica », Roma 1953; R.M. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum*, Lethielleux, Paris 1922; J. RATZINGER, *Storia e dogma*, Jaka Book, Milano 1971.

nei due casi, la si vede « diversa ». Come va dunque questa cosa? Una realtà non può essere a un tempo identica a se stessa e altra da sé. Non muta la *realtà*, ma il « *punto di vista* », cioè il modo o il mezzo per conoscerla. L'evoluzione legittima dei concetti in rapporto a una realtà immutabile, come può essere una verità di fede — per esempio il concetto di « persona » o di « anima » o di « risurrezione » o di « trinità » ecc. — si può ricondurre a questo fatto. Si evolvono i mezzi o strumenti del conoscere proprio al fine di *migliorare* la conoscenza di una medesima realtà immutabile.

Ci si può chiedere, tuttavia: l'immutabilità della realtà non può richiedere comunque al concetto una certa corrispondente immutabilità? Certamente. Fin dove, allora, il concetto può mutare, e fin dove deve rimanere? Ecco il punto delicato. Ma non bisogna troppo complicare le cose, il che è purtroppo frequente, quando, come avviene soprattutto in questioni concernenti la fede e la morale, l'interesse per la verità vien compromesso da altri meno nobili e a volte inconfessati interessi.

Chi vede Roma da Montemario e poi la vede dall'aereo non ha dubbi né sul fatto che si tratta sempre di Roma, né sul fatto di vederla da due punti di vista diversi. Si rende conto, inoltre, di vederla più da vicino e meglio da Montemario. In modo simile, occorre rendersi conto che la realtà della persona — per fare un esempio —, al di là degli innegabili sviluppi storici, è la medesima ai tempi di Tertulliano o di S. Agostino come ai tempi nostri di Maritain o di K. Wojtyła. È mutato il concetto di persona? No: *sostanzialmente* è restato identico; e tuttavia si è arricchito di apporti e approfondimenti che, per quanto notevoli e importanti, restano tuttavia *accidentali*. Oggi non si può più restare ai tempi di Tertulliano o di S. Agostino. Ma ciò non significa che il loro concetto, nella sostanza, vada abbandonato. Semplicemente va arricchito coi nuovi apporti di un Maritain o di un Wojtyła. Supponiamo qui evidentemente di parlare di concezioni vere della persona. Esse possono essere tutte vere, nel senso suddetto, senza contraddirsi tra loro. Diverso è il caso di chi invece, col pretesto del pluralismo e del progresso del sapere, intacca il concetto di persona in ciò che esso ha di sostanziale e immutabile, come per esempio l'aspetto di sostanza o di sussistenza, concependola erroneamente come « coscienza », « libertà » o cose del genere. È chiaro che in tal caso non abbiamo più la realtà della persona, ma

una cosa diversa, che pur tuttavia si vorrebbe ancora far passare come concetto della « persona ». Sarebbe come se affermassi che mentre dall'aereo vedo Roma, da Montemario affermassi di vedere la torre Eiffel e continuassi a dire di vedere Roma.

Un ultimo problema: la differenza del punto di vista giustifica la tesi secondo la quale di una medesima cosa non si può dare un'unica verità e un unico concetto?

La risposta dovrebbe risultare chiara da quanto abbiamo già detto: se tutti gli osservatori dai vari punti di vista sono nella verità, i loro punti di vista non possono non convergere in qualcosa di sostanziale: la medesima cosa che tutti vedono, e quindi non può non esservi tra loro in comune, in tal senso, una medesima verità. La differenza dei punti di vista allora, nella suddetta ipotesi, crea soltanto delle vedute parzialmente o accidentalmente differenti che in realtà, ben lungi dal contraddirsi tra loro, si completano a vicenda.

Gli aspetti più profondi del reale, sia cosmico, sia antropologico e sia teologico, costituiscono dei valori immutabili e perenni che, come tali, stanno a fondamento di concetti i quali, per esser veri, non possono non riflettere questa indistruttibile stabilità; ma nello stesso tempo, dato che quei valori, soprattutto quelli teologici, costituiscono delle riserve inesauribili di intellegibilità, i medesimi concetti, sempre in nome della verità, non possono non andar soggetti a moderati mutamenti i quali, lasciando intatto il significato fondamentale attinente alla sostanza immutabile dell'oggetto, ne arricchiscono sempre più il significato, svelando i sempre nuovi aspetti del reale che l'indagine umana va mano a mano scoprendo nel corso dell'esperienza e della riflessione dei singoli e delle generazioni.

I diversi livelli di approfondimento o di precisazione di questi concetti fondamentali o i diversi punti di vista che si riflettono nel modo di accostare la realtà da essi rappresentata, se sono tutti fondati in verità, si armonizzano tra loro e si richiamano a vicenda in sintesi unitarie e sviluppi coerenti che non deprimono ma al contrario evidenziano ed esaltano le diversità, costituendo così quel legittimo pluralismo che da tanti oggi è lodato come un valore e reclamato come un diritto, ma da pochi — secondo noi — conosciuto e apprezzato nella sua vera ragion d'essere e legittimità.

Pluralismo sano e non autodistruttivo è quello che sa riconoscere il valore di perennità del reale e del concetto che lo rap-

presenta, superando gli irrigidimenti e i conservatorismi, che nulla hanno a che vedere con la ricerca della verità, ma che dipendono invece dalla pigrizia intellettuale o dal desiderio di conservare posizioni di prestigio. Soltanto su questa base di saldo ancoraggio al perenne e all'universale, e di sapiente distacco dal contingente e dal caduco, gli infiniti aspetti del reale possono gradualmente e progressivamente trovare una rappresentazione concettuale nel corso della storia dell'umano pensiero.

L'espressione concettuale, se non prende nei confronti del reale un atteggiamento timido, scettico o pusillanime, pur senza mire imperialistiche o totalizzanti, non teme di moltiplicarsi in un numero indefinito di forme, perché esse troveranno sempre il modo di coordinarsi tra loro rispettandosi a vicenda. L'evoluzione del sapere avviene allora in modo armonioso e ordinato; le conquiste precedenti si arricchiscono delle nuove; si forma una continuità tra le antiche e le nuove generazioni degli studiosi, ciascuno dei quali si sente partecipe di un patrimonio comune, nell'ambito del quale emergono le più spiccate e diverse personalità, che non per questo incrinano la fondamentale unità di spiriti e d'intenti, ma anzi la irrobustiscono e la arricchiscono. Testimone di tutto ciò sia la scuola di pensiero tomista.

Viceversa, se non c'è la fiducia nella verità, il parlare di pluralismo porterà soltanto confusione e il persistere di ostinati esclusivismi reciproci, nell'incapacità di cogliere quello spazio comune che legittima la presenza di chi la pensa in modo diverso. Ora, la percezione di tale spazio suppone precisamente la capacità di cogliere concettualmente i valori perenni cui ho accennato sopra. Diversamente gli errori generano errori, i concetti falsi provocano continui quanto vani correttivi, bloccano e isteriliscono il pensiero, costringendolo ai più complicati contorsionismi, che eventualmente si cerca di mascherare con una cortina di fumo di paroloni altisonanti e fantascientifici. Quando i principi sono falsi, finché non li si corregge colpendo il male alla radice, l'evoluzione, anche se infarcita della più raffinata erudizione e della logica consequenziale più rigorosa, avviene sempre per continue rotture, ribellioni, litigi, escandescenze, distruzioni, totali quanto inutili rifacimenti, spesso chiamati « rivoluzioni », che cambiano tutto tranne la radice dell'errore. L'evoluzione — per usare un eufemismo — avviene così in modo freneticamente pendolare, passando continuamente da un eccesso all'altro in maniera tormentosa ed esasperante: al raziona-

lismo di Cartesio reagisce l'empirismo di Locke; all'empirismo di Locke, l'idealismo di Berkeley; all'idealismo di Berkeley, l'empirismo di Hume; a questi il razionalismo di Kant; alla timidezza empirista del razionalismo kantiano, la ubriacatura speculativa di Hegel; a questa il prassismo rivoluzionario di Marx e la volontà di potenza di Nietzsche; a questi il ritorno idealistico di Husserl e Heidegger: e quando costoro saranno tramontati, che altro ancora?

5. LA NOSTRA CONOSCENZA È RAZIONALE

a. *Il valore del ragionamento*

Col ragionamento, i nostri concetti raggiungono la pienezza umana della loro perfezione e ricchezza di contenuto; ma, nello stesso tempo, la necessità del ragionamento è un'altra prova della limitatezza dei nostri concetti.

Col ragionamento, i concetti diventano « scientifici », raggiungendo il massimo possibile della loro fondatezza, chiarezza, solidità, precisione, comprensività. Ma sempre il ragionamento sta a dimostrare, con la sua complessità, laboriosità, possibilità dell'errore e intrinseca incompiutezza, la necessità, da parte dei nostri concetti, di moltiplicarsi, svilupparsi, organizzarsi e correggersi tra loro. Il ragionamento, quindi, nel quale si riassume tutto il lavoro e il potere dell'intelletto umano, è allo stesso tempo il processo conoscitivo nel quale maggiormente appare la parcellarità, relatività e debolezza dei nostri concetti, motivate sia dai limiti naturali della ragione umana, sia dai difetti che vi si aggiungono nell'attuale stato della natura decaduta.

Il ragionamento, quando intende affermare il massimo del suo potere, corrisponde allo sforzo della ragione umana di superare il finito per giungere all'infinito, all'assoluto. Bisogna dare atto a Hegel di aver restaurato quest'orientamento del ragionamento speculativo contro la riduzione empiristica fattane da Kant il quale, « svegliato » da Hume dal « sonno dogmatico », si è poi addormentato, da questo punto di vista, nel sonno empirista.

Il nostro ragionare non s'accontenta di trascendere il sensibile per giungere al sovrasensibile e allo spirituale, ma, se lasciato libero nel suo procedere naturale, giunge, in forza della pressione esercitata dalle necessità oggettive e dell'effetto stesso delle leggi

del suo procedere — dovutamente rispettate — a « trascendere » anche il finito, per aprirsi alla conoscenza e alla concettualizzazione dell'Assoluto, cioè di Dio.

Il ragionamento scopre l'Assoluto al termine del cammino; non lo possiede all'inizio. Come già abbiamo detto, l'Assoluto è all'inizio nel processo dell'essere, non del nostro conoscere. Dobbiamo distinguere il movimento del nostro pensiero *come pensiero* e *come essere*. Come essere, è chiaro che il nostro pensiero suppone l'esistenza di Dio che lo muove nei suoi atti successivi. Ma come pensiero, il nostro ragionare si muove in base a due principi naturali: la forza e le leggi dell'intelletto e della ragione da una parte, e l'influsso delle cose sulla nostra esperienza dall'altra. In questo movimento intenzionale e interiore, *Dio non è all'inizio, ma alla fine*, trattandosi non di « Dio-Realtà », ma di « Dio-pensato-da-me », della mia *idea* di Dio: Dio in quanto *conosciuto e oggettivato*.

L'essere divino è all'inizio della realtà e anche del conoscere nella sua realtà entitativa; il mio pensiero o *concetto* o coscienza di Dio è invece alla fine di uno speciale processo razionale metafisico, processo che è portato avanti non direttamente da Dio né da una fantomatica esperienza originaria e apriori di Dio, ma dalla luce dell'intelletto e dalle esigenze dell'esperienza.

L'intelletto quindi produce l'*idea* o *concetto* di Dio; e sarebbe assurdo pensare che potesse produrre l'*essere* o la *realtà* di Dio. Eppure l'idealismo, che confonde essere e pensiero, arriva tranquillamente ad ammettere questo incredibile assurdo. Così « Dio » diventa un prodotto del pensiero umano. Questo, per Hegel, è il vero Dio. La reazione di un Feuerbach, da questo punto di vista, ha una parte di legittimità: che Dio è un « Dio » prodotto dall'uomo? Già la Scrittura rileva insistentemente come un « Dio » di questo genere non è un « Dio che salva », ma è un falso dio, un idolo.

Senonché anche Feuerbach, nonostante la sua ribellione a Hegel, non riesce a liberarsi dalle pastoie dell'idealismo e, continuando a confondere essere e pensiero, rifiuta, insieme al Dio « pensato », al concetto di Dio, anche Dio come realtà. Da qui il suo noto ateismo, che prepara quello di Marx, vittima dello stesso equivoco idealistico.

L'idea di Dio è certamente un'idea specialissima, ma è pur sempre un'idea, formalmente prodotta dall'intelletto. È dunque una pia illusione o il segno di un sottile orgoglio credere che essa non

abbia, come le altre, le sue umili origini dall'esperienza sensibile, ma supponga chissà quale soprannaturale « illuminazione » diretta da parte di Dio o un concetto « apriori » dell'essere o una conoscenza « previa » all'esperienza o una qualche esperienza originaria dell'assoluto. Tutto ciò non è necessario e non corrisponde affatto al vero cammino col quale giungiamo alla conoscenza di Dio. Esso non parte da nessuna idea di Dio, da nessun concetto apriori dell'essere, da nessuna conoscenza precedente all'esperienza, da nessuno « slancio » immediato verso l'assoluto, da nessuna esperienza « atematica » precedente la concettualizzazione, ma parte — come afferma la Scrittura (Rm 1, 20) — dalla percezione dell'intelligibilità degli effetti della creazione o — come spiegherà poi S. Tommaso — dalla intellesione e concettualizzazione della « quidditas rei materialis » astratta dall'esperienza sensibile. Così *dal concetto delle realtà materiali si giunge al concetto di Dio*. Il nostro intelletto comincia a pensare volgendosi alle cose materiali, non a Dio. Pensandole, le concettualizza, sicché è in riferimento ad esse e non a Dio che comincia la nostra attività concettualizzatrice.

Certamente, è verissimo che tutte le nostre nozioni, fin dalla prima che formuliamo, si risolvono non solo nell'esperienza, ma anche nella nozione dell'« ente » (*ens*). Tuttavia, come abbiamo già detto, questo « ente » non è inizialmente coscientizzato per se stesso (ciò avviene solo nel sapere metafisico), non è apriori, ma è implicitamente contenuto nel dato dell'esperienza, perché la cosa sensibile è ente, né tanto meno si tratta dell'essere divino, per conoscere il quale il nostro intelletto deve fare ancora molta strada. Il pensare di giungervi immediatamente, fin dall'inizio, è il segno di un'intollerabile presunzione. Non basta tutta una vita e occorre inoltre la fede soprannaturale per giungere a una qualche conoscenza — e per giunta analogica e indiretta — della natura intima di Dio: figuriamoci se essa può considerarsi come dato apriori strutturale del pensiero umano.

b. *Come il nostro intelletto supera il finito?*

Obiezione classica degli ontologisti e degli aprioristi alla possibilità e necessità di giungere a Dio dall'esperienza del finito, e per giunta materiale, è che l'« infinito » (Dio) « non può sorgere » dal finito (la creatura), per cui o l'« infinito » c'è dall'inizio o non si raggiunge mai.

Tale obiezione suppone la confusione idealistica tra essere e pensiero. Essa sarebbe valida sul piano dell'essere, ma non ha senso sul piano del conoscere. È sul piano dell'essere che è impossibile che il più venga dal meno, che lo spirito abbia principio dalla materia, ed è per questo che è assurda l'ontologia presupposta al pensiero di un Darwin o di Teilhard de Chardin.

Per quanto riguarda invece il cammino del nostro conoscere, non si deve trovare nessuno scandalo nel fatto che la conoscenza delle cose materiali preceda la conoscenza di Dio e che esista effettivamente questo passaggio dal meno, anzi dal nulla (dell'ignoranza) al più (e anzi al Tutto che è Dio).

Il problema di come il nostro intelletto possa passare dal finito all'infinito non sembrerà più inestricabile quando ci saremo resi conto con chiarezza che il nostro pensiero non ha il compito di « costituire » o produrre o creare la realtà, ma semplicemente di riconoscere o prender atto di una realtà che preesiste al pensiero, una realtà già data, indipendente dal pensiero. È chiaro che un intelletto, come il nostro, che è finito, non può *produrre* l'infinito. Ma ciò non significa che non possa *conoscerlo* secondo il suo modo naturale, cioè mediante un concetto ricavato dall'esperienza sensibile. Se non vogliamo continuare a muoverci nell'assurdo, occorre una buona volta decidersi ad abbandonare l'idea kantiana del conoscere come « produzione » e recuperare quella scolastico-tomista di « conformità o adeguazione intenzionale » (« fieri aliud in quantum aliud »). Tale assimilazione spirituale del pensiero all'essere, ben lungi dal supporre l'impossibile ipotesi che il pensiero umano « produca » l'essere, suppone invece il primato dell'essere sul pensiero e quindi la *necessità* di spiegare l'origine dell'essere non col pensiero, ma *con lo stesso essere*, vale a dire con quell'essere infinito e assoluto che chiamiamo « Dio ».

Col ragionamento, il nostro intelletto giunge alla scoperta di un essere — l'essere divino — il quale in se stesso precede ontologicamente e il nostro intelletto e il suo punto di partenza (le cose materiali) e tutta la realtà attuale e possibile.

Col ragionamento, allora, il nostro pensiero non si accontenta dell'affermazione dell'esistenza finita, che è l'oggetto del primo giudizio esistenziale, ma, stimolato dal dinamismo dell'intelletto e dalla sollecitazione proveniente dalla realtà, scopre la relazione esistente tra il finito e l'infinito, ed è quindi portato a trovare l'esistenza di quell'infinito ontologico che chiamiamo « Dio ».

Il nostro pensiero, quindi, non « supera » il finito perché l'infinito è intenzionalmente presente fin dall'inizio del cammino, ma perché tale superamento è effetto dell'energia spirituale dell'intelletto e della guida che su di esso esercita la realtà: le cose stesse guidano l'intelletto alla scoperta di quella realtà divina, della quale egli, all'inizio, *non sa nulla*.

Il principio di causalità non è, come pensava Kant, una forma a priori del pensiero utile semplicemente a organizzare i dati di un'informe esperienza, ma è l'effetto esercitato sul nostro pensiero dalla realtà che, in quanto finita e contingente, non può avere in se stessa la sua ragion d'essere, ma « parla » al nostro intelletto di un fondamento infinito ed assoluto, che la trascende e la precede, e che non è altro che Dio. Non è dunque il nostro pensiero, ma sono le cose stesse che necessitano il nostro pensiero, se vuol essere nella verità, a « porre » l'esistenza di Dio.

Questo superamento del finito avviene sempre col concetto e tramite il concetto, che però evidentemente dovrà essere ben diverso da quello delle cose materiali o anche soltanto da quelle finite, anche se spirituali. Tale concetto è quello dell'*ente analogico*. È questa nozione, e soltanto questa, che ci permette il passaggio dal finito all'infinito, distinguendoli e relazionandoli a un tempo tra loro. Non si tratta di un « genere » superiore, del quale finito e infinito non sarebbero che specificazioni inferiori, anche se inevitabilmente il nostro modo limitato di pensare ci porta a questa concezione. Per questo, occorre qui fare molta attenzione a non imporre alla realtà tale nostro modo di pensare. Il concetto analogico dell'ente ci permette di pensare l'infinito divino non nella sua *essenza*, ma soltanto come *causa* dell'ente finito; ci porta ad affermarne l'esistenza, senza che l'essenza possa esserci svelata in se stessa. In questo senso, è vero dire con Schillebeeckx che non possiamo avere un « concetto » di Dio. Senonché il concetto non riguarda solo l'essenza, ma anche l'esistenza. Non è impossibile concepire come esistente qualcosa di cui ignoriamo l'essenza. Questo avviene comunemente anche nella nostra esperienza quotidiana. Esistono molte cose delle quali ignoriamo l'essenza e non per questo dobbiamo dubitare della loro esistenza. L'affermazione di Dio rientra in questo ambito di realtà, con la differenza che, mentre il mistero delle realtà finite dipende solo dal fatto di essere accidentalmente al di fuori della zona di luce dell'intelletto, il mistero divino, proprio per la sua infinità, resta inscrutabile e incomprendibile anche quando

il pensiero finito lo illumina con tutta la forza del suo potere.

Il concetto di Dio, formulato mediante l'analogia dell'ente, non coglie la realtà divina nella sua essenza ma ne coglie l'esistenza, non nel senso che questa venga *intuita*, ma nel senso che viene *affermata* nel giudizio. Quando io dico « Dio esiste », il predicato dell'esistenza non esprime il fatto che io veda questa esistenza, ma semplicemente, come dice S. Tommaso, significa la verità del giudizio.

Il concetto di Dio, come ogni altro, possiede anche esso la sua risoluzione trascendentale nel concetto analogico dell'ente e la sua risoluzione empirica in un'immagine tratta dai sensi. Anch'esso si formula nella luce nell'ente e deve appoggiarsi su di un'immagine sensibile. Nel caso di Dio, però, ciò avviene in un modo del tutto speciale, data la dignità infinita della realtà rappresentata. Il valore intellegibile della nozione di « Dio » non sta nel porvi qualche determinazione finita o comprensibile, ma suppone al contrario la sua esclusione, nella consapevolezza che la realtà divina è infinitamente al di sopra di una qualunque di esse, anche se di altissimo valore. Il concetto dell'ente viene così svuotato di ogni contenuto per noi intellegibile, non per sostituirlo — hegelianamente — col nulla, ma perché sappiamo che al posto del vuoto così creato entra un contenuto — l'essenza divina — infinitamente intellegibile, che a noi però resta naturalmente ignota, e appena percettibile soltanto nella beatitudine eterna, pur continuando a restare incomprendibile.

Per quanto poi riguarda la riduzione sensibile, essa, oltre a non poter essere assolutamente il corrispettivo dell'essenza, dato che non si tratta di un oggetto materiale, non ha neppure propriamente uno scopo « rappresentativo », come può essere quello di un'immagine che io riferisco a un'essenza creata anche se spirituale. Di Dio non posso, propriamente, avere una rappresentazione, in quanto essa dice presenza intenzionale dell'essenza. Ciò mi è già difficoltoso per la sostanza spirituale, la cui essenza specifica mi sfugge, e tuttavia posso rappresentarmela sotto la categoria della sostanza finita, di per sé comprensibile all'intelletto finito. Ma Dio non può essermi « presente » in questo modo, né nella sua essenza, che è incomprendibile, né nella sua esistenza che, come ho detto, non è intuita ma semplicemente affermata come vera. Di « presenza » di Dio nell'anima si può parlare in un senso esistenziale, proprio della mistica, e non mai, nella vita presente, in un

senso intenzionale o propriamente gnoseologico.

Se per « concetto » s'intende « rappresentazione o apprensione intenzionale », anche in tal senso Schillebeeckx ha ragione nel dire che di Dio non si dà concetto. Occorre tuttavia ricordare l'apprensione dell'essere che avviene nel giudizio, della quale abbiamo già parlato, e del « concetto » che ne consegue. In tal senso, allora, si può e si deve dare un « concetto » di Dio. Si tratta di un concetto non apprensivo, ma « giudicativo », ossia risultante precisamente dal giudizio col quale affermo la sua esistenza.

L'immagine sensibile, allora, nel concetto di Dio, non è né un contenuto dal quale si estrae l'essenza, e non è neppure, come per le sostanze spirituali, la rappresentazione simbolica di qualche determinazione finita. Essa non rappresenta nulla di Dio in se stesso, ma soltanto qualche effetto materiale della sua potenza — come per esempio la luce, il fuoco, il vento, la roccia — che si presti in modo particolare a rappresentare le prerogative dello spirito, attuate in Dio in un modo che sappiamo infinito, ma che tuttavia, e anzi proprio per questo, ci resta sconosciuto.

c. *La ragione kantiana*

Si sa come la ragion pratica kantiana intenda in certo modo recuperare ciò che l'intelletto, legato ai « fenomeni », non riesce a cogliere, vale a dire una nozione di Dio, del mondo, della persona, del dovere morale.

La posizione kantiana, però, di una ragion pratica che raggiunge ciò che non sa cogliere la ragione speculativa, è una ben strana teoria, che lascia intendere come in lui non vi fosse chiarezza tra quella che è la vera distinzione dello speculativo dal pratico. Tale distinzione, infatti, non sta tanto in una differenza di *contenuti* (là i « fenomeni », qui il « dovere »), quanto piuttosto in una diversità di *fini*: la pura *verità* per la ragione speculativa; la direzione degli *atti umani*, per la ragion pratica.

La ragion pratica, e ancor più la volontà, non sono in grado — come sembra pensare Kant — di darsi un oggetto indipendentemente da quanto può ottenere l'intelletto nell'attività speculativa. Il « pratico » non è altro che lo « speculativo » in quanto si estende e si finalizza all'azione dell'uomo. La ragion pratica non fa altro che orientare all'azione ciò che le viene offerto dalla ragione speculativa. Essa non possiede, quindi, oggetti per conto suo, senza

che questi siano stati precedentemente passati al vaglio della speculazione e dell'intelletto.

L'oggetto della volontà non è indipendente da quello dell'intelletto, ma non è altro che quello di quest'ultimo in quanto inteso come bene. La volontà cerca istintivamente il bene, ma sta all'intelletto stabilire la verità sul bene. Ora, il dovere, così sottolineato da Kant, diventa imperativo categorico solo quando corrisponde al vero bene. Diversamente, non ha alcun diritto di obbligare in coscienza.

Il « dovere » kantiano sembra prescindere dal problema della verità in morale, che è invece fondamentale: io debbo, in coscienza, compiere una data azione solo se corrisponde alla verità sull'uomo, che l'azione morale si propone appunto di realizzare compiutamente.

La morale non può sottrarsi al problema del rapporto speculativo con la cosa in sé, dal quale dipende la verità del conoscere. Sganciando la morale dal problema della verità, Kant rischia fortemente di presentare il suo « imperativo categorico » come l'assolutizzazione di un ideale puramente astratto e arbitrario.

La ragione kantiana appare così troppo pretenziosa sul piano morale e troppo debole sul piano speculativo. Mentre sul piano pratico essa si rapporta con l'assoluto immediatamente e apriori, su quello speculativo non riesce a raggiungere neppure la realtà contingente, ma soltanto dei « fenomeni » che lasciano sconosciuta la cosa in sé. Ora, tutto ciò non può non essere il segno di uno sconcertante squilibrio e di una grave incoerenza.

Per quanto riguarda il problema della scienza, Kant ha preteso attribuire i caratteri della necessità e universalità a contenuti fenomenici che nulla possono dirci della realtà in se stessa, mentre d'altra parte ha abbassato al livello di un irresolubile contrasto di opinioni, da lui chiamato « dialettica trascendentale », la fondamentale istanza metafisica dell'intelletto umano. In tal modo egli ha irrigidito quel sapere empirico che viceversa, per assolvere al suo compito, deve sempre saper riadattare le proprie ipotesi e teorie all'evolversi cangiante e molteplice dei fenomeni, mentre ha gettato la ragione umana nello sconcerto riguardo a quelli che sono i fondamenti primi del suo essere e del suo pensare. Il « fenomeno » diventa la verità, e il dato metafisico si riduce a mera apparenza, a contrasto dialettico.

d. *Gli sviluppi della ragione kantiana*

Questa impostazione fenomenistica del sapere preannuncia già quella che sarà la « fenomenologia » di Hegel, Husserl e Heidegger. Basterà prendere sul serio questa « dialettica » kantiana, trasformarla in scienza, e il gioco è fatto. Hegel elimina la cosa in sé, ma nello stesso tempo non si rassegna a veder bistrattati e relegati nella « dialettica » valori così fondamentali come quelli dell'essere, dello spirito, del pensiero, della libertà. Su tali questioni della massima importanza per l'uomo e il suo destino Kant conclude con uno scetticismo speculativo scoraggiante, che Hegel non si sente affatto di accettare. Gli effetti tormentosi di tale incertezza di Kant sembrano trasparire qua e là nello stesso stile letterario, apparentemente aulico e composto, ma sostanzialmente involuto, pieno di caute ma puntigliose ripetizioni, quasi a voler convincere se stesso e a chieder venia al lettore per i paradossi che propone. Dietro l'apparente serenità si cela già l'irrazionalismo romantico, del quale Hegel non farà che prender piena coscienza, senza cercare di eliminarlo, ma anzi facendone l'ingrediente di una « Ragione » che procede nella storia mediante la sua stessa autonegazione.

Se la ricerca del fondamento non porta che alla « dialettica » — osserva Hegel —, ben venga la dialettica! Allora vuol dire che il sapere assoluto non è la scienza kantiana dei fenomeni, ma è la « dialettica ». Il « fenomeno » veramente interessante, per Hegel, non è la natura, ma lo spirito, l'essere. La fenomenologia nasce con Hegel, prima che con Husserl. Quest'ultimo ha abbandonato la « dialettica », ma non ha rinunciato a un essere come puro fenomeno. L'identità di essere ed essere di coscienza persiste ancora.

Inoltre, Hegel ha tentato di rivalorizzare, contro Kant, il potere del ragionamento. Esso supera l'immediato empirico e anche il finito, per accedere all'assoluto. Alla pusillanimità della ragione speculativa kantiana, fa seguito però in Hegel una ragione esaltata e priva di moderazione. Se in Kant il concetto non coglie la cosa in sé, in Hegel esso diventa puramente e semplicemente la stessa realtà. Non soltanto, quindi, per lui, si dà un concetto di Dio, ma esso è tale da comprenderne l'essenza. Il « concetto » hegeliano non ha fatto fortuna; anzi ha suscitato numerose reazioni contrarie anticoncettualiste fino ai nostri giorni; e tuttavia, l'identità di essere ed essere pensato, la confusione tra l'essere e la coscienza sono rimaste anch'esse fino ai nostri giorni con Heidegger e Rahner.

e. *Apparenza e realtà*

La storia dell'idealismo, a partire da Cartesio, è, in fondo, una ripresa del vecchio spirito protagoreo e della vecchia sofistica, che — come già osservava Platone — rendevano il pensiero umano misura delle cose, anziché da esse misurato, trasformando l'idea o concetto, da *mezzo* di conoscenza, a *oggetto* primo e immediato, e portando quindi il pensiero, staccato dalla realtà, a un irrimediabile sterilità solipsistica, dalla quale ci si sarebbe invano tentati di liberare, con uno Schopenhauer o un Nietzsche, gettandosi nel vortice di un'azione la quale, per non essere illuminata dall'intelligenza del vero e del bene morale, avrebbe portato la filosofia prima e l'umanità poi a immani disastri.

L'apparenza, con Kant, codificata come « fenomeno », ha preteso di raggiungere uno statuto scientifico. Con Hegel, il pensato come tale, l'idea, il concetto, in quanto dati di coscienza, « apparenze » interiori, si irrigidiscono e si assolutizzano ancor di più, passando dal grado kantiano della scienza della natura a quello dello spirito, alla metafisica. In questo senso, Husserl ed Heidegger non sono che dei continuatori di Hegel.

Come già dimostrò S. Tommaso in un articolo della *Summa Theologiae* (I, 85, 2) — fondamentale per la gnoseologia e per una sana teoria del concetto — l'identificazione tra la « species intelligibilis » e l'« id quod intelligitur » equivale alla confusione tra l'« id quod videtur » (l'apparenza) e l'« id quod est » (la realtà) e porta all'assurdo. Tuttavia questa dimostrazione non sembra turbare eccessivamente gli idealisti, che imperterriti continuano a mantenere le loro posizioni di fondo mutando solamente qualche accentuazione o qualche espressione linguistica.

È innegabile, con tutto questo, che la natura della conoscenza umana comporta spesso un primo approccio alla realtà, per cui essa non appare in se stessa: per vari motivi, si forma nella nostra mente un contenuto, un giudizio o un ragionamento che noi riferiamo alla realtà, ma senza la certezza che vi corrisponda realmente, senza, cioè, la certezza della verità. Abbiamo allora quella che già Platone e Aristotele chiamarono l'« opinione » e quest'ultimo, in modo particolare, la « dialettica ». In questo caso, l'intelletto non s'impadronisce della realtà, ma deve accontentarsi di un'« apparenza », di una « sembianza », che può corrispondere al reale, ma può anche non corrispondere. L'intelletto pensa qualcosa del reale, ma non è

certo che ciò che pensa corrisponda al reale stesso, cioè sia vero.

Bisogna fare attenzione a non confondere l'« apparenza » intesa come « apparire », « manifestarsi », « rivelarsi », « presentarsi » (*Erscheinung, Offenbarung*) e l'apparenza intesa come « sembianza », « sembrare » (*Schein, Videtur*). La prima costituisce il « fenomeno » in un senso sanamente « fenomenologico », cioè non idealistico. In tal senso non si oppone alla realtà e si dice, per esempio, l'« apparire » della realtà, per dire che la realtà si manifesta, si rivela. Nel secondo senso, invece, si oppone alla realtà e si cadrebbe nell'idealismo volendo identificarla con la realtà.

Il « fenomeno », inteso in senso realistico, non idealista, può essere quindi o un primo apparire della realtà, interiore o sensibile, che preannuncia l'esistenza di una realtà più profonda, rintracciabile successivamente attraverso il fenomeno — tale sembra essere per esempio l'accezione del termine negli scritti di K. Wojtyła —, oppure, in un senso più prettamente fenomenologico, può essere l'essere stesso, la realtà, in quanto « appare », si manifesta all'intelletto o alla coscienza.

Mentre il vero sapere non ammette pluralismo, l'opinione è il fondamento del legittimo pluralismo ideologico e culturale. Mentre infatti un contenuto di verità non può moltiplicarsi senza negare se stesso, perché una cosa non può essere e non essere allo stesso tempo, le opinioni possono essere legittimamente numerose per il fatto di non possedere un rapporto di adeguazione alla realtà — anche se nell'intenzione degli opinanti vuol esserci tale riferimento —, e di essere invece dei semplici contenuti soggettivi i quali possono variare da individuo a individuo, pur avendo tutti un certo grado di probabilità.

Se poi, in un gruppo di opinioni, una di esse, per qualche valido motivo, si trasforma in sapere, è chiaro che le altre, vertenti sullo stesso argomento, devono cedere il campo, dal momento che si dimostrano automaticamente false. Finché infatti si è sul piano della semplice probabilità, un'opinione contraria può anch'essa avere la sua probabilità; ma quando ci si trova sul piano della verità, un giudizio contrario non può che essere falso.

Il giudizio opinabile suppone la possibilità di conoscere il vero e tende naturalmente a raggiungere la verità. Per questo, tutte le gnoseologie che, sotto vari pretesti, pretendono che l'intelletto si accontenti del probabile, rinunciando alla certezza, frustrano alla radice l'essenziale tendenza dell'intelletto verso la verità, e rendono

inspiegabile la stessa realtà dell'opinione e del processo dialettico.

È evidente che in certi casi bisogna accontentarsi di giudizi o conclusioni semplicemente probabili o anche dubbie, ma l'intelletto sano sente istintivamente, in tali situazioni, di non aver raggiunto pienamente il suo scopo, che è quello di afferrare la realtà, nella verità e nella certezza. È chiaro che l'intelletto non deve dar per certo ciò che può essere semplice apparenza: ma proprio questa stessa tendenza dell'intelletto, a volte irrefrenabile, dimostra l'assurdità di voler imprigionare in modo assoluto il pensiero nei limiti dell'incerto o del dubbio, proibendogli l'accesso alla certezza oggettiva, nella quale sola, viceversa, esso può realizzare le aspirazioni del suo dinamismo più profondo.

Il concetto prodotto dall'opinione rappresenta un primo tentativo dell'intelletto di orientarsi verso la realtà, senza però che — per vari motivi — esso riesca a raggiungerla. Ciò invece potrà avvenire o per un miglioramento della potenza visiva dell'intelletto o per una maggiore accessibilità dell'oggetto. Per questo, l'opinione si riferisce sempre a realtà lontane dal nostro intelletto. Ciò che cade immediatamente sotto l'esperienza o l'intuizione non può mai essere oggetto di opinione. Inoltre, perché si abbia l'opinione, occorre che quelle realtà non siano raggiungibili in base a principi o prove sicure: diversamente abbiamo la scienza o la dimostrazione, che supera l'incertezza propria dell'opinione.

Nell'opinione, l'intelletto non è vincolato o determinato — come nella scienza — dalla necessità oggettiva dell'evidenza o della dimostrazione. L'attività dell'intelletto resta libera non solo riguardo all'esercizio, ma anche alla specificazione dell'oggetto. Questo tipo di libertà però non può essere apprezzato dall'intelletto che cerca la verità, il quale viceversa trova la sua più vera e alta libertà, come già abbiamo visto, proprio nel momento nel quale ha modo di potersi sottomettere a una reale necessità oggettiva. È solo in questo momento, infatti, che è il momento della verità, che lo spirito trova il fondamento della sua vera e piena libertà, che non si riferisce tanto al semplice esercizio del pensiero, come avviene nella dinamica dell'opinione e nei procedimenti dialettici, ma coinvolge il destino umano nella sua interezza, per cui tale destino non può avere il suo compimento se non riflette la verità sull'uomo previamente conosciuta con certezza dall'intelletto: il che non può avvenire se questi non passa dal fluttuare delle opinioni alla certezza oggettiva del sapere. In tale passaggio indubbiamente l'in-

telletto deve rinunciare a quella libertà che gli veniva dal fatto di non essere necessitato dalle apparenze e dalle sembianze dell'opinione; ma la prospettiva che si apre con la conquista del sapere è quella di una libertà ben maggiore e più preziosa, che consiste nel poter condurre tutto l'uomo alla realizzazione dei fini per i quali esiste ed è stato creato.

6. IL CONCETTO « TENDENZIALE » DELLO SCHILLEBEECKX

a. *Esposizione della teoria*

Lo Schillebeeckx intende sottolineare il fattore non-concettuale della conoscenza, in polemica contro il razionalismo. Egli però finisce col sottovalutare la funzione del concetto.

Secondo lui, « in sé e di per se stessi i nostri concetti non colgono la realtà »¹², ma la colgono solo « grazie a un contatto non-concettuale con la realtà concreta alla quale rinviano oggettivamente »¹³.

Questo « contatto non-concettuale » è quella che egli chiama « esperienza implicita » o anche semplicemente « esperienza ». Il concetto sarebbe l'esplicitazione di tale « esperienza ».

L'incapacità dei concetti di raggiungere, da soli, senza questa « esperienza », la realtà, costituisce per Schillebeeckx la loro « inadeguatezza » o « limitatezza ». Essi hanno « valore di realtà » solo « in connessione con l'aspetto non-concettuale », cioè con l'esperienza implicita¹⁴.

Il concetto non coglie la realtà, e tuttavia « ci rinvia » ad essa; « tende » verso di essa¹⁵. I concetti « non possiedono alcun valore oggettivo in se stessi e per se stessi »; però possiedono un « dinamismo oggettivo », per il quale si e ci orientano alla realtà, pur senza coglierla con le loro sole forze¹⁶. Per cogliere veramente la realtà, è necessario che noi « oltrepassiamo la conoscenza concettuale »¹⁷. Il concetto, così, « ci indica la direzione oggettiva nella

¹² E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, Ed. Paoline 1975, p. 88.

¹³ E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Ed. Paoline 1969, p. 415.

¹⁴ *Dio e l'uomo*, 90.

¹⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et Théologie*, 255.

¹⁶ Cit. da P. BOURGY, E. Schillebeeckx, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, vol. IV, p. 261.

¹⁷ *Rivelazione e teologia*, Ed. Paoline 1966, p. 291.

quale si trova la realtà »¹⁸ e dà « una direzione e un senso allo slancio che, partendo dai concetti, ci porta verso la realtà »¹⁹.

Questo « slancio » è un'« in-tensione », una « tendenza », un « orientamento cosciente » del nostro spirito, « che ha di mira la realtà senza coglierla concettualmente »²⁰. Lo slancio dell'esperienza implicita coglie la realtà concreta, senza quella decurtazione propria del concetto astratto, che è motivo per il quale esso « non ha alcun valore di realtà »²¹.

In tal modo, « la conoscenza concettuale... non può vantare un valore assoluto. Di conseguenza, noi possiamo modificare i nostri concetti a condizione che i nuovi (impostici dall'evoluzione culturale) ci facciano tendere esattamente alla stessa realtà come i vecchi, in altri termini che esprimiamo la stessa cosa ma in modo diverso »²².

« La concettualità è essenzialmente storicità »²³. Nella realtà si dà « un aspetto di persistenza », che però è « impossibile a formularsi » una volta per tutte in determinati concetti; si può raggiungere una prospettiva « oggettiva », che però come tale è « non tematica e non tematizzabile ». Essa è colta solo dall'« intenzione » dell'esperienza implicita o atematica²⁴. Il concetto come tale non può esprimere una realtà immutabile, e per questo esso è a sua volta mutevole e sempre relativo a « una particolare cultura »²⁵. Cristo, forse, secondo Schillebeeckx, non avrebbe dovuto dire: « Le mie parole non passeranno », ma: « Le mie esperienze atematiche non passeranno ». Ciò che è oggettivo e immutabile è inesprimibile. Ciò che invece è esprimibile — cioè concettualizzabile — è soggettivo e mutevole.

Una chiara applicazione di questa teoria del concetto, che potremmo dire « tendenziale », appare a proposito del problema del « concetto » di Dio.

Secondo Schillebeeckx, Dio non si può cogliere nei concetti: « La nostra conoscenza naturale non possiede alcun concetto proprio

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 292.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Dio e l'uomo*, p. 152.

²² *Rivelazione e teologia*, p. 292.

²³ Cit. da BOURGY, p. 261.

²⁴ *Dio e l'uomo*, Ed. Paoline 1967, p. 53.

²⁵ *Naar een katboliek gebruik van de hermeneutiek*, in *Geloof bij kenterend getij*, Barn 1967, p. 113.

di Dio »²⁶. Tuttavia, « il mio concetto possiede in certo modo un dinamismo interno: esso 'rinvia', tende al di là del suo contenuto verso il divino che deve trovarsi nel suo prolungamento »²⁷.

In realtà Dio è colto, per Schillebeeckx, nell'originaria esperienza atematica. Il concetto di Dio può venire solo in un secondo tempo, e vale nella misura in cui si fonda su tale esperienza iniziale e immediata: « La 'prova' di Dio non è che un'esplicitazione riflessa di questo contenuto di esperienza »²⁸. « La prova di Dio... deve essere l'esplicitazione di un'esperienza nella quale quanto è stato implicitamente sperimentato fin dall'inizio viene recuperato nella riflessione »²⁹. « Quanto io vado implicitamente sperimentando e non posso mettere a nudo che per il tramite di un'esperienza esplicitante, rappresenta il dinamismo, che rinvia oggettivamente al mistero di Dio, dalla realtà terrestre che noi sperimentiamo »³⁰. In tal modo, « il valore noetico della nostra conoscenza concettuale di Dio consiste tipicamente in un atto proiettivo con il quale, attraverso i contenuti concettuali, 'tendiamo' verso Dio, senza poterlo cogliere concettualmente, pur sapendo che Dio sta precisamente nella direzione oggettiva indicata dal contenuto concettuale »³¹.

Il concetto di Dio vale solo se si fonda sull'esperienza atematica e se si presenta come recupero ed esplicitazione di tale esperienza. Diversamente, « una prova... puramente logica dell'esistenza di Dio... non possiede alcun valore di verità »³².

b. Osservazioni

L'infondatezza della teoria del concetto di Schillebeeckx appare già a prima vista, mediante una semplice analisi etimologica del termine « concetto ». « Concetto » vuol dire « concepito ». Si tratta di un'immagine di tipo biologico, che suscita l'idea dell'« accogliere-nel-proprio-seno ». Essa suppone dunque il « cogliere », l'« afferrare », il « capere » latino, che significa « prendere ». Del resto, come si sa, « conceptum » viene da « con-cipio », derivato a sua volta da « cum-capio »: « prendo-con ». Il termine stesso, dun-

²⁶ *Dio e l'uomo*, p. 151.

²⁷ *Rivelazione e teologia*, p. 132.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Dio e l'uomo*, p. 95; cfr. anche pp. 100-101.

³⁰ *L'humanisme religieux et la foi en Dieu*, in *Dieu et l'homme*, p. 57.

³¹ *Ibid.*, p. 61.

³² *Rivelazione e teologia*, p. 293.

que, implica l'idea del prendere, dell'afferrare, del raggiungere, del cogliere, addirittura del « portare-dentro-di-sé », come avviene appunto nel processo della fecondazione, dal quale si trae, per analogia, l'idea stessa del concepire intellettuale.

Da questo indizio etimologico si può avere — non dico una prova, ma certo un sintomo o un sentore — di come la tesi dello Schillebeeckx del concetto che « non coglie la realtà » sia totalmente fuori strada. L'etimologia, infatti, non ci dice certamente tutto della nozione che le corrisponde, e a volte prende da essa una certa distanza; ma non si può ammettere che essa assuma un senso del tutto opposto, come risulterebbe invece dalla teoria dello Schillebeeckx.

Consideriamo inoltre il nostro modo comune di esprimerci: un concetto che non coglie la realtà, non lo chiamiamo « vero », ma semmai « falso », o tutt'al più « dubbio » od « opinabile ». Ciò significa allora che il concetto, per sua natura, ha il compito e la prospettiva di cogliere la realtà. Il fatto che esso non riesca in ciò costituisce una situazione che, per quanto possa essere frequente, resta tuttavia accidentale e non costituisce la sostanza della funzione concettuale. L'intelligenza non è fatta per la semplice opinione, ma per la verità.

C'è da aggiungere una nota più sostanziale. Lo Schillebeeckx sembra ignorare qual è il fondamento stesso e la ragione ultima della teoria del concetto. Essa infatti è stata introdotta precisamente per spiegare il *fatto* della conoscenza, di come, cioè, in essa, il reale « entra » nel nostro spirito e nel contempo il nostro spirito « si adegua » al reale raggiungendo la verità. Il concetto è appunto la « rappresentazione » mentale del reale all'interno del nostro spirito. L'espressione comune e familiare che usiamo tutti i giorni: « avere in mente qualcosa » è estremamente carica di contenuto filosofico e dice moltissimo, ma non, purtroppo, allo Schillebeeckx. Si tratta allora *non di negare questo fatto* — « contra factum non valet argumentum » — ma di *spiegarlo*.

Lo Schillebeeckx, indubbiamente, intende rifiutare lo scetticismo e il soggettivismo. Crede nella verità e nell'oggettività della conoscenza. Ma non attribuisce, fondamentalmente, tale possibilità al concetto. Secondo lui essa appartiene invece all'esperienza atematica. Il concetto da solo non coglie il reale, se non è come sostenuto e integrato da quella « esperienza ». Perché questo? Perché egli parte dal presupposto falso che la conoscenza debba essere

coglimento della realtà concreta, esistenziale, ed egli sa bene che il concetto umano non ha questa capacità. Da qui la necessità dell'esperienza atematica, che integri la funzione del concetto. Egli dimentica che se il concetto non può cogliere l'essere concreto, raggiunge però — sia pur sempre imperfettamente — l'essenza del reale e che, semmai, lo spirito umano non raggiunge il concreto con l'intelletto, ma con la volontà e l'azione.

Se il concetto non coglie la realtà concreta, non per questo esso resta un puro prodotto del pensiero separato dalla realtà. Esso coglie la realtà *non in quanto concreta*, ma in quanto *astratta*: cioè ne coglie l'essenza, essa pure facente parte della realtà. L'essenza della realtà, anche se astratta, *resta realtà*; non diventa — come sembra credere Schillebeeckx — una pura « astrazione », un semplice prodotto del nostro pensiero staccato dal reale. Al contrario è proprio la ricerca dell'essenza — quella che Aristotele chiamava la « caccia alle essenze » — quella che garantisce al nostro intelletto il contatto con la realtà.

Altra osservazione da fare è sul modo errato col quale Schillebeeckx immagina l'« intenzionalità » del concetto. Non è difficile infatti rilevare come egli la confonda con quella del volere, nonostante il suo professato antivolontarismo nella critica che egli fa al Maréchal.

In realtà, l'intenzionalità del conoscere non è un atto che vada « oltre » il concetto, ma lo stesso concetto è « intenzione di realtà » o — come lo chiamava S. Tommaso — « intentio intellecta »³³. È nel concetto che noi « intenzioniamo » conoscitivamente la realtà, in forza del potere rappresentativo del medesimo concetto.

Per raggiungere la realtà, l'intelletto non deve andare « oltre » il concetto, quasicché il contenuto del concetto sia altro dal contenuto intellegibile del reale. Tale contenuto, invece, è il medesimo: è sempre l'essenza del reale, che nel pensiero è astratta dalle note individuanti, mentre nella realtà si trova concretizzata in quelle note. L'atto per il quale lo spirito « supera » il concetto per raggiungere la realtà concreta, è proprio della volontà, non dell'intelletto.

Questa idea che Schillebeeckx si fa del concetto fa pensare che egli non abbia afferrato il senso preciso secondo il quale il concetto è « segno » mentale della realtà. Si direbbe che per lui il concetto sia un « segno » che possiede già di per sé un significato

³³ S. TOMMASO, *Contra Gentes*, l. I, c. 53.

proprio, prima ancora della sua funzione significante, la quale pertanto verrebbe ad aggiungersi estrinsecamente, dall'esterno, a quel significato proprio e intrinseco. Ma il concetto non è « segno » in questo senso. Il concetto non possiede altro significato intrinseco che quello stesso della realtà posto sotto la forma del pensiero. Nel processo conoscitivo noi non conosciamo prima il concetto e poi la realtà significata, quasicché il concetto fosse per noi un oggetto immediato dotato di un suo significato intrinseco. Al contrario, il nostro intelletto va alla realtà — sempre, s'intende per mezzo del concetto — e solo dopo aver conosciuto la realtà esterna, gli può apparire il concetto come oggetto dotato di un suo proprio valore noetico. Tale valore è quello stesso dell'oggetto del concetto, cioè la realtà, ma in quanto posta nelle condizioni del nostro pensiero.

Il concetto è dunque « segno » in un modo del tutto speciale, e per questo è chiamato segno « formale », per distinguerlo da quello « strumentale », corrispondente a quanto ci è dato comunemente dall'esperienza, secondo la quale il segno è una data cosa, con una sua propria natura, la quale, accidentalmente, convenzionalmente o comunque estrinsecamente può assumere un rapporto di significazione nei confronti di un'altra cosa in quanto realtà significata. Ciò consente di poter sostituire questo tipo di segno con un altro, mentre il significato può restare il medesimo. È quanto avviene coi segni del linguaggio: che io esprima una data cosa in italiano o in francese, ciò non cambia nulla al significato della cosa stessa.

Ben diversamente vanno le cose quando si tratta di quel particolarissimo « segno » che è il concetto: in tale segno il rapporto col significato è talmente stretto, che è assolutamente inscindibile, perché il significato (cioè la realtà in quanto pensata) è intrinseco alla natura stessa del concetto. Ciò porta, come conseguenza, che una data realtà può essere significata solo da quel dato concetto che le corrisponde, perché esso non è altro che quella data realtà posta nelle condizioni del pensiero. Il fatto di essere posta in tali condizioni non muta affatto la natura di quella realtà, ma soltanto le sue condizioni d'esistenza. Così, mutando la realtà, non può non mutare il suo concetto; come mutando il concetto, non può non mutare la realtà significata che esso contiene.

Per questo, non ha nessun senso l'ipotesi di Schillebeeckx, secondo la quale sarebbe possibile, normale e auspicabile esprimere

la medesima realtà con concetti diversi. Il concetto di una data realtà può e deve essere perfezionato, arricchito, chiarito, approfondito, ma non può essere sostanzialmente mutato e sostituito con un altro, senza che si perda la percezione di quella realtà. Io non posso sostituire il concetto del cane con quello del cavallo, pretendendo di continuare a pensare alla medesima realtà alla quale pensavo col concetto del cavallo; altrimenti, il risultato sarà semplicemente quello di confondere il cane col cavallo. Se il dogma di Calcedonia ha espresso il mistero di Cristo usando i concetti di « natura » e di « persona », io non posso pretendere di abbandonarli sostituendoli con altri — come vorrebbe Schillebeeckx — e nel contempo restare nell'ortodossia, ma dovrei più lealmente riconoscere di non accettare il mistero di Cristo³⁴.

Altro segno dell'impostazione volontaristica dello Schillebeeckx, nonostante il suo intento di tenersene lontano, è dato dalla sua pretesa di costituire l'« ortoprassi » come criterio di verifica dell'« ortodossia »³⁵. « L'ortodossia — dice egli infatti — non può essere verificata in modo puramente teoretico »³⁶. « I nostri concetti di fede possono essere giudicati, quanto alla loro conformità alla fede, soltanto quando sono veduti come parte integrante di tutta la vita del credente, animata da una retta intenzione al mistero di Cristo »³⁷.

Sembra dunque impossibile, per lo Schillebeeckx, che si possa comprendere una verità di fede senza praticarla; e anzi, la prassi stessa sembra diventare funzione di verità. Il concetto di fede, come tale, non è capace di cogliere la verità: deve accompagnarsi con la pratica della vita cristiana ed ecclesiale. Evidente conseguenza, sul piano teologico, dei principi posti nella gnoseologia.

Il minimo che si possa dire, a questo proposito, è che qui lo Schillebeeckx confonde la semplice conoscenza di fede con la contemplazione mistica. Questa, infatti, è caratterizzata da una particolare funzione oggettivante svolta dalla carità, funzione che merita un discorso a parte.

Nella contemplazione mistica, lo spirito raggiunge certamente la pienezza della verità consentita alla vita presente; ma ciò non to-

³⁴ Cfr. *Dio e l'uomo*, p. 211; *Intelligenza della fede*, pp. 97 e 112.

³⁵ Cit. da BOURGY, pp. 262-263; *Entretien avec le Père Schillebeeckx*, in *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, Fayard, Paris 1969, pp. 96-135.

³⁶ *Intelligenza della fede*, p. 94.

³⁷ *Intelligenza della fede*, p. 98.

glie assolutamente e anzi presuppone l'autonomia e il valore di verità raggiunti dalla conoscenza di fede intesa come semplice atto dell'intelletto espresso mediante concetti (i dogmi), sia pur determinato con l'aiuto della volontà³⁸. La contemplazione mistica sorge dalla stessa conoscenza di fede, per l'aggiunta *successiva* di un potere illuminante che rafforza la luce della fede: il lume della sapienza come dono dello Spirito, il quale non fa altro, sostanzialmente, che migliorare la conoscenza di ciò che è *già dato* nei concetti della fede, cioè nei dogmi.

Lo Schillebeeckx, quindi, nella migliore delle ipotesi, verrebbe a sostenere che la verità di fede si giudica e si discerne solo per mezzo dell'esperienza mistica. Per conoscere i contenuti della fede, occorre essere dei mistici e soltanto dei mistici, come se la conoscenza di Dio che ci offre il cristianesimo partisse dalla contemplazione mistica: il che non è affatto vero. La contemplazione è un punto di arrivo, non un punto di partenza. La nostra conoscenza di Dio non comincia con un'illuminazione mistica, ma con una riflessione razionale sull'origine delle cose e della realtà. Dio non dà la luce della fede a chi non ha questa sete naturale di Lui e della sua verità, perché la fede non è altro che la *risposta divina* alla *domanda su Dio posta dalla ragione naturale*; una risposta, certo, nella quale l'infinita bontà divina *aggiunge cose che la ragione non chiedeva* — e qui sta l'aspetto più soprannaturale della rivelazione —, ma che tuttavia non cessa di avere il carattere di una risposta, per cui, se non c'è la domanda, non c'è neppure la risposta. Dio non si rivela ai cuori induriti che non Lo cercano. Questo è il senso della famosa tesi cattolica, — contro ogni forma di fideismo e ontologismo —, secondo la quale la ricerca razionale su Dio deve « precedere » la fede come suo « preambolo ». Solo chi cerca razionalmente la verità — con una ragione, s'intende, retta, sana e onesta — è aperto all'ascolto delle verità divine oggetto della fede. « Chiunque è dalla verità — dice Gesù (Gv 18, 37) — ascolta la mia voce ».

L'esperienza mistica è il culmine dell'esperienza cristiana, propria della santità e della perfezione della vita spirituale. Essa è il traguardo del cammino dell'uomo verso Dio. Viceversa, il punto di partenza è la condizione del peccatore bisognoso del perdono divino e bisognoso di esercitarsi nelle opere della virtù per guarire dai propri vizi. La ragione deve mettersi nella ricerca della verità e la

³⁸ S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 2.

volontà ad amare il bene. Occorre una previa opera di penitenza, di conversione e di purificazione, opera che certamente è prevenuta e sostenuta dalla grazia divina, senza la quale è pura illusione e presunzione pensare alla contemplazione mistica. Il lavoro quindi dei concetti, la ricerca razionale e di fede, prepara l'esperienza « atematica » propria e soltanto propria della mistica, non la segue. Non si parte dal paradiso per giungere sulla terra, ma si parte dalla terra, per salire, con l'aiuto di Dio, in paradiso.

c. L'analogia dei concetti trascendentali

Volendo cercare quale può essere, nello Schillebeeckx, l'origine prima della sua errata teoria del concetto, ci sembra che la si possa rintracciare nella sua concezione dell'analogia delle nozioni trascendentali.

Il suo pensiero è contenuto in un suo studio di qualche decennio fa³⁹, col quale egli credette di aver dato la vera interpretazione della dottrina tomista, pur scostandosi da quella tradizionale, espressa, nel nostro secolo, da maestri come un Penido, un Ramírez, un Maritain, per non fare che pochi nomi. Questa rottura con l'interpretazione tradizionale è — secondo noi — all'origine della sua teoria del concetto « tendenziale ».

Di fatti, come egli concepisce l'analogia? Egli nega puramente e semplicemente che essa si ponga al livello dei concetti⁴⁰ e sostiene invece che essa si mantiene soltanto « sul piano dell' 'impositio nominis' »⁴¹: cioè è solo il nome che sarebbe analogo, e non il concetto. Ciò però non significa altro che confondere l'analogo con l'equivoco, quando si sa bene invece come S. Tommaso tenga a sottolineare questa distinzione. A che serve, infatti, un' « analogia » del nome, se dietro a questo nome il pensiero non può afferrare nulla di comune con la nozione conosciuta? A che serve un nome — lo si chiami pure « analogo » — dietro al quale non c'è nessun contenuto di pensiero? Diventa un puro « flatus vocis ». Così si spiega l'idea di Dio come « Tutt'altro »; espressione che di per sé potrebbe assumere un significato accettabile, ma che, in questo contesto di pensiero, risulta come profondamente falsa, e tale da non

³⁹ *L'aspetto non-concettuale della nostra conoscenza di Dio secondo S. Tommaso d'Aquino*, in *Rivelazione e Teologia*, pp. 303-402.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 347.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 352.

poter giustificare nessun possibile rapporto tra l'uomo e Dio. Se non posso pensare Dio in termini di « essere », è chiaro che vengo a dire la stessa cosa che Dio *non esiste*. Posso e devo pensare che Egli esista in un modo infinitamente superiore a quello che, per la mia esperienza, è l'« esistere »: ma posso puramente e semplicemente negargli l'attributo dell'esistenza senza cadere con ciò stesso nell'ateismo, sia pure camuffato da « esperienza atematica »?

Se Dio è « tutt'altro » in un senso equivoco, che ne sarà della rivelazione e della comunione con Lui di cui parla il cristianesimo? Tale concezione di Dio ci presenta Dio in un insanabile contrasto con l'uomo, non avendo in comune con lui nulla sul piano del pensiero, dell'agire e addirittura dell'essere; per cui, se l'uomo « è », Dio non è. Oltre a ciò, si tratta di una concezione contraddittoria, che si afferma nella sua forma, in quanto concezione, e si nega come contenuto, perché appunto vorrebbe essere la negazione di qualunque « concezione ». A questo punto, ci sembra più franco e lineare l'ateismo marxista, dove almeno non si notano simili contorsionismi di pensiero. Come si può infatti concepire allo stesso tempo che Dio esista e non esista? Non è possibile. Non si può servire a due padroni. Bisogna scegliere.

Se il concetto non può raggiungere un'analogia trascendentale, ciò è dato, per Schillebeeckx, dal fatto che esso è totalmente racchiuso nell'ambito del finito e del « creato ». Per questo, quando si concettualizza il mistero divino, Dio viene inevitabilmente « secolarizzato », viene ridotto alla dimensione dell'uomo. La « parola di Dio » deve necessariamente diventare « parola dell'uomo »⁴².

Eccoci allora giunti alla necessità di porre il concetto « tendenziale ». Schillebeeckx vuol salvare — come si suol dire — capra e cavoli. Non vuol rinunciare del tutto al concetto. Ma non vuol rinunciare neppure alla sua idea che il concetto non colga l'infinito. Da qui allora questo suo strano « concetto », che non si accontenta della sua intenzionalità e che, privo di possibilità analogiche trascendentali, non ha altra risorsa che quella di mettersi in viaggio verso una meta — la realtà divina — che peraltro non potrà mai raggiungere se non sorretto dalla sua sorella maggiore: l'esperienza atematica, la quale però, piuttosto prepotente, si riserva la parte migliore e non lascia al povero fratellino altro che un insoddisfatto contentino.

⁴² *Intelligenza della fede*, pp. 66, 80, 125.

Nessuno può dubitare che i nostri concetti siano finiti e creati. Ma ciò non significa che essi debbano ridursi a pensare solo il finito. Il concetto, sebbene finito come *strumento* del pensiero, può tuttavia avere un *oggetto* infinito. Non bisogna quindi confondere il concetto come *mezzo* (concetto formale) col concetto come *contenuto* di pensiero (concetto oggettivo). Schillebeeckx sembra qui risentire della classica confusione kantiana tra il *modo* del conoscere e i « limiti » nel senso di: « *ciò che* » possiamo conoscere. Questa confusione, tradotta a livello teologico, porta a delle gravi conseguenze. Schillebeeckx arriva a dire che « la fede non può farci comprendere cose che non fanno parte del *contenuto* dell'esperienza umana »⁴³. Capisco che si debba *partire* dall'esperienza; capisco la *risoluzione empirica*, della quale abbiamo già parlato. Ma io mi domando che « fede » è quella che non va *oltre il contenuto* dell'esperienza, cioè il *dato* empirico, che poi non è altro che la realtà materiale. Il Verbo di Dio è morto per qualcosa di più alto che per consentirmi di conoscere la terra nella quale vivo. A questo vi arrivo anche con la mia ragione. Che dico? Vi arrivano anche le bestie con l'esperienza sensibile.

Il nostro modo di credere, certo, è limitato. Ma l'oggetto della fede è l'infinito divino. Per Schillebeeckx, invece, l'aspetto soggettivo della fede — la « *fides qua* » — e quello oggettivo — « *fides quae* » — s'identificano⁴⁴.

A questo punto occorre un chiarimento su cosa si deve intendere quando si dice che i concetti « raggiungono » o « colgono » la realtà. Si parla anche di « comprensione ». Ora invece dobbiamo fare molta attenzione al fatto che « *cogliere* » la realtà non significa necessariamente « *comprenderla* », nel senso di esaurirne totalmente l'intelligibilità. Questa identificazione è la pretesa tipica della gnoseologia razionalista e idealista. Ma Schillebeeckx, che pure rifiuta queste correnti filosofiche, sembra tuttavia partire da tale presupposto quando egli, insieme con la « comprensione », respinge anche la possibilità dell'« accoglimento » o attingimento.

Il nostro intelletto coglie il reale, ma non lo « comprende » nel senso suddetto, neppure nel caso delle più modeste realtà materiali, ma eventualmente — come già abbiamo detto — soltanto nel caso degli stessi prodotti ideali della mente umana. A ben maggior

⁴³ *Dio e l'uomo*, p. 106.

⁴⁴ *Intelligenza della fede*, p. 96.

ragione la nostra mente non può « comprendere » le sostanze spirituali, e soprattutto l'infinita sostanza divina.

Per quanto riguarda tuttavia le nozioni trascendentali, prima fra tutte quella dell'ente, la ragione (« ratio », « logos ») significata dal concetto non implica di per sé materialità e neppure finitezza, sebbene anch'esse ci vengano originariamente notificate per mezzo dell'esperienza dei sensi. Il loro contenuto e significato, tuttavia, non implica, come tale, imperfezione, ed è questo fatto che ci consente di cogliere quel particolare valore analogico di dette nozioni, per il quale, inizialmente applicate all'ambito del finito, possono allargare il loro potere di significazione all'ambito dell'infinito o dell'assoluto divino.

La nozione, dunque, resta in certo modo la stessa, pur essendo applicata a un livello di realtà infinitamente diverso — e qui possiamo dire « tutt'altro » — da quello che cade sotto la nostra comune esperienza e anzi nella capacità anche del più alto degli spiriti finiti.

Se ci resta in fondo misteriosa la realtà delle cose materiali, come non riconoscere la misteriosità e la trascendenza degli infiniti attributi divini, primo tra tutti il suo stesso Essere? Su ciò non deve esserci alcun dubbio. E tuttavia, occorre anche riconoscere questa capacità della nostra mente di formulare dei predicati il cui significato è talmente vasto e ricco, da poter *raggiungere e attingere, senza assolutamente comprendere*, la stessa infinita realtà divina.

Così essa può essere « concettualizzata » e quindi espressa in parole e nei segni del linguaggio. Tale è la conclusione cui bisogna giungere se, per evitare lo scoglio del razionalismo e del panteismo, non vogliamo finire nell'agnosticismo e nell'ateismo.

GIOVANNI CAVALCOLI O.P.