

L'interpretazione rahneriana della gnoseologia tomista

di padre Giovanni Cavalcoli OP

L'operazione di Rahner

Il giovane Rahner, alla fine degli anni '30, si mise di grande impegno in un'opera di reinterpretazione della gnoseologia di Tommaso sulla scia di una tendenza, sorta nella Compagnia di Gesù della Scuola di Lovanio, come per esempio il Maréchal, il Noël e il Rousselot, la quale aveva tentato un ardito confronto della gnoseologia di Tommaso con quella di Kant, in netta opposizione peraltro, con la linea dei Gesuiti italiani, capeggiata da Guido Mattiussi, autore della famose XXIV Tesi tomiste, il quale, nei primi decenni del secolo, aveva scritto un libro di fuoco contro Kant ("Il veleno kantiano").

La *Pascendi* di Pio X aveva messo in guardia contro il rischio del fenomenismo kantiano, che rischiava di condurre all'immanentismo e al panteismo (come di fatto è avvenuto con l'idealismo "trascendentale" tedesco). Tuttavia si deve dare atto alla Scuola di Lovanio, che intendeva essere tomista, di aver percorso le indicazioni del Concilio Vaticano II, esortante caldamente ad un confronto serio col pensiero moderno senza cadere nel modernismo, vale a dire distinguendo nel moderno, alla luce di Tommaso, il positivo dal negativo. Anche l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano si mise su questa strada, soprattutto con l'opera del Gemelli, di Mons. Olgiati, Masnovi, Bontadini, Zamboni, Vanni Rovighi e Chiochetti.

Senonchè, al di là delle buone intenzioni che qui non vogliamo discutere, questa delicata e complessa operazione non fu condotta con una sufficiente ed oculata preparazione tomistica, ma con un atteggiamento troppo irenista, che apparve agli occhi di molti acutezza di indagine e di interpretazione, quasi che dopo sei secoli di tomismo, si fosse scoperto il vero Tommaso e dopo due secoli si fosse trovato il vero Kant e ci si fosse accorti che essi erano molto più vicini tra di loro di quanto sino ad allora si fosse pensato.

Non è difficile immaginare come tanti spiriti buoni ma non sufficientemente illuminati e qualcuno che viceversa di sentiva all'avanguardia, abbiano tratto un sospiro di sollievo, dopo l'exasperante polemica che durava da due secoli tra realisti (tomisti) ed idealisti (kantiani)¹ e che sembrava essere giunta ad un punto morto lasciando un doloroso solco tra il tradizionale pensiero cattolico e quello che era considerato il "pensiero moderno".

Negli anni della gioventù di Rahner sorse così, al seguito dei suddetti teologi, una vera e propria tendenza, che denominò se stessa "tomismo trascendentale", destinata a vivere sino ai nostri giorni, dei Lotz, Coreth, Siewert, Przywara, Sohngen, Lonergan ed altri, i quali non si limitavano al confronto con Kant, ma passarono al ben più rischioso (e fascinoso) confronto con Hegel, confronto che per la verità era già stato tentato in Germania nell'800, ma era stato condannato dai Papi Gregorio XVI e Pio IX.

Nonostante la serietà dell'impegno profuso da Rahner in questa operazione, bisogna dire, come fu già rilevato per tempo, cominciare dalla Germania, da eminenti studiosi, tra i quali il Nink,

¹ Si racconta che durante la prima guerra mondiale i Francesi si animavano al combattimento contro i Tedeschi al grido di: "Sconfiggiamo i kantiani!".

l'Eichert, il Lakebrink e il Fabro, che essa non è riuscita, in quanto Rahner, ritenendosi in grado di capire il fondo del pensiero dell'Aquinate meglio di tutti i suoi commentatori in sei secoli di storia (e lo dice espressamente), ed evidentemente influenzato dagli errori di Kant, Hegel ed Heidegger (del quale nel '36 era stato entusiastico discepolo), finisce col far dire a Tommaso, con ingannevoli espedienti più o meno palesi ciò che dicono i suddetti Autori.

Ora, dovrebbe esser chiaro che un'operazione di tal genere, per quanto impressionante per la sua erudizione e documentazione, in realtà non serve né la causa della verità né quella della Chiesa né quella dei discepoli dell'Aquinate né quella degli stessi idealisti, i quali sono confermati nei loro errori con la stessa millantata autorità del Dottore Comune della Chiesa.

Per la verità, già dai primi decenni del '900 era iniziato un tomismo serio e seriamente impegnato nel confronto col pensiero moderno, ma questo non fu tanto in Germania (che pure aveva avuto dei buoni tomisti nello Schmaus, nel Kleutgen, nello Scheeben, nel Bartmann, nel Merkelbach, nel Pieper), quanto piuttosto in Francia, soprattutto con la scuola domenicana di Le Saulchoir e sparsi autori e centri di studio, come il Sertillanges, il Maritain, il Congar, il Simon, il de Tonquédec, il Gardeil, lo Chenu, il Gilson, M.-D.Nicholas, J.-H.Nicholas, lo Jolivet, il Roland-Gosselin, e il grande lavoro di riviste tomiste come *La Revue Thomiste*, *Angelicum*, *The Thomist*, *Nova et Vetera*, *Doctor Communis*, la *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, *Sapienza*. Notevoli in Italia i lavori dei domenicani Cordovani, Salerno, Zacchi, Boccanegra, e Toccafondi.

Rahner espone la sua interpretazione della gnoseologia tomista soprattutto nelle sue due opere *Spirito nel mondo* (*Geist im Welt*) del 1939 e *Uditori della parola* (*Hörer des Wortes*) del 1940. Fin dagli inizi della formazione scolastica di Rahner ci fu chi si accorse dei pericoli insiti nel pensiero di questo autore indubbiamente geniale e profondo, ma orgoglioso e indisciplinato. *Geist im Welt* doveva essere la tesi di dottorato in filosofia, ma lo Honecker, al quale Rahner la presentò, giustamente la rifiutò.

Sbaglio successivamente dei Superiori fu quello di smistare Rahner dalla filosofia alla teologia, come se si potesse fare una buona teologia senza una buona filosofia. E difatti i risultati si sono visti. Ma Rahner, incoraggiato da questo imprudente appoggio e dal successo che cominciava a mietere, non si dette per vinto e per tutta la vita, con indefessa ostinazione, continuò a sostenere la sua visione idealistica, con l'unico mutamento, dopo il Concilio, di rinunciare ad attribuirgliela a S.Tommaso, ma professandosi apertamente discepolo di Heidegger.

Così la tormentata vicenda di Rahner, in certo modo unica in tutta la storia della teologia, è che da ottant'anni, da quando egli iniziò a produrre, si sono costituiti due schieramenti di favorevoli e contrari, che sussistono ancora a tutt'oggi. Negli anni immediatamente seguiti al Concilio Vaticano II, egli ottenne un tale successo, che pareva che il Magistero approvasse la sua opera. Sembrava il Rahner un grande realizzatore del rinnovamento della teologia promosso dal Concilio. Il Magistero invece ha taciuto², condannando solo alcuni rahneriani, ma certo non ha mai approvato Rahner³. Egli non viene mai nominato. La cosa è curiosa, perché è universalmente conosciuto da decenni.

Oggi però si sta facendo sempre più chiaro⁴ che, senza misconoscere i meriti del teologo, la Chiesa, per il suo stesso bene, deve liberarsi dai suoi errori⁵, i quali, del resto non sono neppure

² Una posizione attendista o per timidezza?

³ Un riferimento chiaro a Rahner senza che egli venga nominato si trova nell'enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis Splendor*, dove viene respinta la dottrina dell'"opzione fondamentale" basata sulla distinzione kantiana fra "trascendentale" e "categoriale", cardine della gnoseologia rahneriana, che vanamente ragne vorrebbe appiappare a S.Tommaso.

⁴ Con l'organizzazione di convegni od opere collettive internazionali dedicati allo studio critico del suo pensiero.

⁵ Dato che Rahner ha toccato tutti i punti della vita cristiana ed ecclesiale, tali errori, come una metastasi, sono sparsi per tutto il corpo della cristianità.

nuovi, non essendo altro che una riedizione, benchè in veste “tomista”, del già più volte condannato idealismo panteista.

Come ha fatto notare Cornelio Fabro nella sua opera *La svolta antropologica* di Karl Rahner, si tratta di un’interpretazione forzata, che addirittura cambia i testi dell’Aquinata. Benchè tale interpretazione non sia stata priva di un certo seguito - appunto il cosiddetto “tomismo trascendentale” -, in prosieguo di tempo lo stesso Rahner si è astenuto dall’insistere su di essa, forse accortosi della sua insostenibilità, e ha preferito manifestare apertamente, dopo il Concilio Vaticano II, la sua scelta per l’idealismo tedesco, soprattutto per Heidegger, accantonando S.Tommaso.

Il difetto di fondo dell’interpretazione rahneriana della gnoseologia di Tommaso si può riassumere brevemente in questa affermazione: *un concetto idealistico di conoscenza che Rahner si sforza assai laboriosamente ma inutilmente di attribuire al realista Tommaso*, pensando di interpretare la sua intenzione profonda, al di là di quella che giudica la ripetizione “esteriore” e letterale delle sue formule, in uso da secoli, al dire di Rahner, nella scuola dei discepoli dell’Aquinata, severi critici dell’idealismo proprio in nome del Dottore Angelico. Dunque solo Rahner ha finalmente capito la *profundior intentio* di S.Tommaso?

Ciò comporta, secondo il metodo dell’idealismo panteista, la tendenza ad assimilare il sapere umano al sapere divino in nome appunto di un concetto idealistico di essere e di conoscenza, per il quale il *conoscere non sarebbe orientato all’altro, ma al sé*: conoscenza è autocoscienza, identità abbinata all’altra, prettamente idealistica, per la quale - e Rahner lo ripete un’infinità di volte, “essere è essere-presso-di-sé”, essere è coscienza di essere.

Ora tutto ciò vale per Dio, non per l’uomo. E questo non è il conoscere *come tale*, ma il conoscere *nella sua infinita perfezione divina*. Lo sbaglio dell’idealismo sta nell’identificare il concetto del sapere col sapere divino, in modo tale che venendo a parlare del sapere umano, che non è quello divino, non ha altra strada che o confonderlo col sapere divino o col guardare il sapere umano con disprezzo come il piano del soggettivo, dei sogni, delle ombre, delle parvenze e delle opinioni, ben al di sotto del “sapere filosofico” (“realismo ingenuo”).

La funzione delle nozioni trascendentali in teologia

Bisogna invece osservare innanzitutto che le nozioni trascendentali - e tra queste c’è la nozione del sapere - applicate a Dio devono essere adattate alla sua infinita perfezione, cosicchè esse perdono l’originario significato che hanno nella nostra esperienza umana e ne acquistano uno nuovo, per noi misterioso e insondabile, applicabile esclusivamente a Dio, eppure tale che possiamo ancora in qualche modo concepire⁶. Da qui la possibilità di stabilire gli attributi divini e di attribuire a Dio, seppure analogicamente e proporzionalmente, predicati spirituali e trascendentali che possiamo attribuire in gradi diversi, anche al creato.

Uno di questi predicati, una di queste perfezioni “pure” o trascendentali, è il sapere o conoscenza. Come noi conosciamo, così anche Dio conosce; come noi abbiamo un sapere, una scienza, così, analogicamente, si può parlare di scienza divina. Ma mentre la nostra scienza ha una modalità finita, da noi abbastanza nota, in Dio ha una modalità infinita, della quale certo possiamo dire con certezza qualcosa, ed anzi su ciò abbiamo anche il dato della stessa rivelazione divina; ma qui la nostra mente, nella sua finitezza, benchè possa in qualche modo trascendere se stessa

⁶ Qualcosa del genere avviene per il concetto di persona, il quale di per sé dice “sostanza spirituale”; ma in Dio questo concetto deve essere adattato ad esprimere il dogma trinitario, per cui in Dio la persona diventa “relazione sussistente”. Anche qui sarebbe illusorio partire dal concetto di persona divina per intendere anche la persona umana come relazione sussistente, quando invece la relazione persona umana è accidente e non sostanza. Vedi qui l’opera di Tomas Tyn, OP, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni Fede&Cultura, Verona 2009.

(intenzionalmente) - *transcende et teipsum* - ed essere illuminata della fede, si trova davanti ad un mistero che oltrepassa infinitamente le sue capacità di comprensione.

Infatti, tra la scienza umana e quella divina bisogna porre tali differenze, che alla fine, nello stabilire il concetto di scienza divina, viene il dubbio che si tratti ancora di conoscenza o scienza. Ci domandiamo: che cos'è che ancora unisce ancora questi due concetti? E' proprio il caso di parlare di "scienza" sia per l'uomo che per Dio?

Occorre, come ho detto, elaborare un concetto di scienza di tale ampiezza analogica, che possa adattarsi anche all'infinita perfezione divina. Ciò ci consente di usare il medesimo termine "scienza" o "conoscenza" senza cadere nell'equivoco, ma per sapere come si configura in Dio il sapere o il conoscere⁷.

Ma perché applicare a Dio l'atto del sapere, del conoscere o del pensare? Perché dobbiamo stabilire la causa creatrice e motrice prima del nostro stesso sapere, conoscere, pensare. Tale causa, per poter essere esplicativa, dev'essere in qualche modo in *continuità* con l'effetto (il nostro pensare); dev'essergli *simile* e dev'essergli *superiore*⁸. Ecco perché la Bibbia dice che Dio ha creato l'uomo a *sua immagine e somiglianza*: perché l'effetto deve assomigliare alla causa. Questa spiega l'effetto solo se le è almeno simile, quando, nel mondo del creato, non si trova addirittura ad essere univoca sul piano della stessa specie o dello stesso genere.

Se mi dicono che la causa degli atti morali è la circolazione del sangue o il sistema nervoso, non ci credo, perché c'è troppa distanza e sproporzione tra le due cose, benchè tra di esse ci sia effettivamente, alla lontana, un rapporto: una persona malata di leucemia o un demente ha certo difficoltà nel compiere atti che siano frutto del libero arbitrio. Ma queste sono solo *condizioni* dell'atto morale; ben più di rilievo ed esplicativa è la vera e propria *causa*, che, come sappiamo, è l'anima spirituale con le sue potenze.

Orbene, la conoscenza, nel suo significato puro e trascendentale – quindi applicabile a Dio – è semplicemente *avere intenzionalmente ed interiormente la forma dell'oggetto conosciuto*. Che questa forma sia il proprio io o un'altra cosa, esterna al soggetto; che questa interiorità sia sensibile (senso) o spirituale (intelletto); che l'atto del conoscere sia intuitivo o raziocinativo; che sia per esperienza o per astrazione; che la conoscenza intellettuale sia tratta dai sensi (a posteriori) o sia immediata (a priori); che comporti o non comporti una rappresentazione (immagine o concetto); che abbia per oggetto il finito o l'Infinito, tutte queste cose sono secondarie e non necessariamente legate al concetto di conoscenza *come tale*.

Ciò a cui bisogna fare somma attenzione è non confondere le due modalità fondamentali del conoscere o della scienza: quella umana e quella divina. L'empirismo e il fenomenismo non riescono a concepire un sapere che trascenda i fenomeni o l'esperienza, quindi non riescono ad attribuire a Dio il sapere. All'opposto, l'idealismo panteista non concepisce altra scienza che quella divina, per cui attribuisce anche all'uomo alcuni caratteri del sapere divino. C'è poi chi, intendendo falsamente il dogma cristiano dell'Incarnazione, attribuisce a Dio caratteri del pensare umano, come per esempio il divenire o la contraddizione.

Si deve dire allora che mentre il sapere umano è un accidente, il sapere divino è sostanza e sussistente; mentre il sapere umano riceve dal di fuori, il sapere divino pone o crea il suo oggetto; mentre il sapere umano è sapere di altro, il sapere divino è sapere di sé; mentre il sapere umano è recettivo, quello divino è produttivo; mentre il sapere umano è regolato dal reale esterno, il sapere divino è regola dell'essere; mentre il sapere umano è tratto dall'esperienza, il sapere divino è apriori; mentre nel sapere umano la conoscenza conduce all'autocoscienza, nel sapere divino l'autocoscienza è fondamento della conoscenza (dell'altro); mentre nel sapere umano si dà una

⁷ Questa istanza dell'univocità che evita l'equivoco e consente la comunicazione tra Dio e l'uomo pur nell'infinita differenza, è comune, al di là delle divergenze, a S. Tommaso e al Beato Duns Scoto. Questi insiste sull'univocità, quegli sulla diversità.

⁸ *Propter quod unumquodque, et illud magis.*

rappresentazione, il sapere divino è immediato; mentre il sapere umano è raziocinativo, il sapere divino è intuitivo; mentre il sapere umano muta ed evolve, il sapere divino è istantaneo ed immutabile; mentre il sapere umano è fallibile, quello divino è infallibile; mentre nell'uomo si dà distinzione fra scienza ed opinione, il sapere divino è pura scienza; mentre l'uomo sa parzialmente, Dio sa totalmente; mentre l'uomo dimentica, Dio non dimentica; mentre l'uomo impara partendo dalla totale ignoranza ("tabula rasa") e ci sono sempre delle cose che egli ignora o non sa o che saprà solo in futuro, Dio sa già tutto perfettamente ed esaustivamente sin dall'inizio e dall'eternità (apriori); mentre per l'uomo c'è il mistero, per Dio non c'è nessun mistero; mentre l'uomo impara per apprendimento o insegnamento, Dio sa già tutto da sé; mentre nel sapere umano il soggetto è distinto dall'oggetto, nel sapere divino il soggetto s'identifica col soggetto, il pensiero è identico all'essere; mentre nel sapere umano c'è passaggio dalla potenza all'atto, il sapere divino è puro atto; mentre nel sapere umano c'è distinzione fra l'oggetto in quanto oggetto (*res*) e l'oggetto in quanto pensato (*intentio intellecta*), per il sapere divino oggetto ed oggetto pensato s'identificano. Mentre nel sapere umano c'è distinzione reale fra il soggetto, la potenza conoscitiva, l'inclinazione a conoscere, l'abito del sapere, l'atto del conoscere, la rappresentazione e l'oggetto, nel sapere divino tutti questi elementi fanno una cosa sola: Dio.

La nozione trascendentale del conoscere

La stessa nozione di "trascendentale", in Rahner, non è assunta dal realismo tomista, ma dall'idealismo kantiano, e questa non si concilia con la nozione tomista. Per cui lo stesso parlare di tomismo "trascendentale" è una mistificazione, intendendosi con questo termine il significato kantiano, cosiddetto "moderno". Ma qui il moderno non è un pregio, perché se il trascendentale tomista ha una sua fondatezza scientifica, quello kantiano è scientificamente insostenibile.

Infatti che cosa è il trascendentale tomista? E' una proprietà dell'ente come tale, che copre tutta la sua estensione e che quindi appartiene ad ogni ente in quanto ente, quale che sia il suo genere o la sua specie. I trascendentali sono sei: l'uno, il reale, il qualcosa, il vero, il buono, il bello.

La conoscenza non è propriamente un trascendentale, ma un categoriale, ossia una limitata regione dell'essere, e quindi non appartiene all'ente come tale, ma solo a quella categoria di enti che sono conoscenti, e soprattutto al conoscente intellettuale, quindi al pensante o al capace di pensare.

Tuttavia il sapere o il pensiero può essere ricondotto al trascendentale del "vero", che è l'ente in quanto è oggetto del pensiero o dell'intelletto: l'ente pensato in quanto pensato. E in tal senso si può parlare di significato trascendentale del conoscere o del sapere o del pensare.

Viceversa, il trascendentale kantiano (*Ich denke überhaupt*) ha origine dal *cogito* cartesiano, e quindi non fa riferimento all'ente extramentale, ma all'autocoscienza intesa cartesianamente come inizio e fondamento del sapere. Questo trascendentale riduce tutti gli altri al solo soggetto pensante, sicché questi, già in Cartesio, tende a sostituirsi all'essere oggettivo ed extramentale.

La piena esplicitazione di questa tendenza, come sanno bene gli storici, si avrà nell'idealismo hegeliano di identità dell'io o dell'essere col pensiero, tesi molte volte ma purtroppo invano confutata dai tomisti, giacché essa da ormai due secoli continua ad attrarre e sedurre molti spiriti, anche colti e intelligenti.

Il trascendentale kantiano, nato dal *cogito* cartesiano, sotto le apparenze di porre precisi limiti alla ragione, tende in realtà a dare al pensiero umano una tale autonomia, autoreferenzialità ed autofondatezza, che l'idealismo successivo, a cominciare da Fichte, finirà per ricavare da esse un'idea della "scienza" non più regolata dal reale, ma tale da porre (*setzen*) essa stessa il "non-io" ossia l'oggetto del suo sapere. Era già un assimilare il sapere umano al sapere produttore divino. Da qui la concezione della scienza, in Hegel, come Assoluto. La scienza era con ciò stesso diventata scienza divina.

Scienza umana e scienza divina

Ora, bisogna dire invece che il concetto della scienza come di per sé divina - lo ripetiamo - non corrisponde alla vera nozione del conoscere come tale, per cui il concetto di scienza divina è di fatto ricavato da uno speciale *adattamento* a Dio della nozione comune e trascendentale del sapere. Conoscere, infatti, di per sé, non dice, come crede Rahner, coscienza o autocoscienza, non è un “andare-in-sé”, un *reflecti*, - e quindi identità di essere e pensiero -, cose che in realtà convergono solo al pensare divino ma non al pensare come tale. Il pensante, certo, dal canto suo, è ente per eccellenza; ma l’essere come tale non coincide *tout court* col pensiero, se non soltanto in Dio.

Invece conoscere è conoscenza dell’*altro*, è un tendere (*esse intentionale*) verso l’altro (*fieri aliud inquantum aliud*) in una distinzione, quindi, di essere (oggetto) e pensiero (soggetto), *intellectus* e *res*. Conoscenza in senso trascendentale, come ho detto, è *habere intus formam intentionaliter alterius*, per cui *intellectus in actu est intellectum in actu* (intenzionalmente, non ontologicamente!).

Ma l’intelletto in potenza è distinto dalla cosa intesa in potenza. Per questo l’idea del conoscere implica distinzione fra conoscente e conosciuto. Inoltre l’essere non è solo spirito (pensiero) ma anche materia. L’essere non è per ciò stesso essere pensato: 100 talleri pensati non sono 100 talleri reali. Un conto è una cosa e un conto la rappresentazione della cosa.

Per concepire l’essenza del sapere non si deve quindi partire dall’idea del sapere divino quasi fosse il concetto generale del sapere, per poi da lì ricavare il concetto umano del sapere, ma, all’inverso, si parte da come *per noi uomini* è il sapere, quindi il nostro sapere, per ricavare da lì il *modo divino* del sapere passando dal concetto trascendentale del sapere, del quale abbiamo una realizzazione paradigmatica nel sapere angelico.

L’identità di essere e pensiero, di coscienza ed essere, di conoscere ed essere non è il concetto generale del sapere, come crede Rahner, ma è l’essenza divina, della quale certo si può e si deve predicare il sapere; ma in Dio il sapere si attua in un modo unico e specialissimo - diciamo pure perfettissimo -, che trascende l’idea comune, originaria e trascendentale del sapere.

Non è che il vero sapere sia solo il sapere divino come autocoscienza sussistente; anche il sapere umano, benchè in senso analogico, è *vero sapere*. Il sapere divino certo è infinitamente più perfetto del sapere umano. Ma un conto è la nozione del sapere – *habere intus formam alterius intentionaliter* – e un conto è il sapere nella sua forma più alta, ossia divina – “essere-presso-di-sé-dell’ente”, se vogliamo esprimerci alla maniera di Rahner.

Forse che per passare dalla conoscenza creata a quella increata bisogna cambiare la definizione della conoscenza? Assolutamente no; altrimenti non vi sarebbe più ragione di usare il termine e si cadrebbe nell’equivoco. Si deve invece - l’ho detto e lo ripeto - adattare il concetto alle condizioni di infinita perfezione e semplicità dell’essenza divina, dove tutto è uno⁹, tutto è atto e tutto è sussistente.

Non possiamo rinunciare al concetto di conoscenza, dato che Dio è persona, è purissimo spirito e il puro spirito non può non avere un intelletto e quindi non può non pensare e sapere; anzi lo può in maniera somma e perfettissima. Se noi conosciamo è perché Dio conosce. Il purissimo essere non può non essere purissimo spirito e quindi purissimo sapere. Allora non si tratta di cambiare il concetto di conoscenza identificandola con la coscienza e con l’essere, ma semplicemente di stabilire il *modo* del sapere divino, modo il quale comporta certo la detta identificazione, ma questa identificazione non dipende dal concetto del sapere o del pensare o del conoscere *come tali*, ma appunto dal loro *modo perfettissimo* di realizzarsi in Dio. *Non si deve*

⁹ Secondo l’antico motto greco: “En kai pan”.

confondere una ratio col grado massimo di perfezione di quella ratio. Sta qui lo sbaglio di Rahner e la sua falsa interpretazione della gnoseologia di Tommaso.

Indubbiamente la perfezione più alta della conoscenza non è la conoscenza dell'altro, ma è l'autocoscienza: ma questo vale solo per Dio, considerando che l'oggetto più alto del conoscere è Dio. E' logico quindi che per Dio il massimo del sapere è conoscere Se Stesso. Ma nel caso dell'uomo, che non è Dio, la conoscenza più alta sarà il conoscere Dio, che è *altro* dall'uomo. Il proporre anche all'uomo l'autocoscienza come forma più alta del sapere, come fa Rahner, è contrario alla concezione tomista e porta al panteismo.

Ma anche quando Rahner riconosce in Tommaso la conoscenza dell'altro, falsifica la concezione tomista: per Tommaso l'altro non è – come Rahner gli fa dire – solo la “materia”, ma è anche l'intelligibile spirituale: è l'altra persona e, al limite, Dio stesso. Lo spirito, per Tommaso, non è solo oggetto della coscienza, ma entra anche nella conoscenza dell'altro: io posso conoscere anche uno spirito altro da me. Quando rivolgo una preghiera a S.Pio da Pietrelcina, mi rivolgo evidentemente a un' *anima reale diversa da me*, non a una cosa materiale o a un dato della mia mente.

E' evidente allora che qui Rahner scambia la gnoseologia di Tommaso con quella di Kant. E l'equivoco è confermato dal fatto che per Rahner Tommaso ammetterebbe solo l'intuizione sensibile e non quella intellettuale: ma qui siamo ancora in Kant e non in Tommaso. Del resto la cosa è logica: se posso conoscere come altro solo la materia (il “fenomeno”), lo spirito si ridurrà ad essere oggetto soltanto della mia coscienza, ad essere un dato intracosciente. Ma allora siamo d'accordo col rischio del panteismo: Dio è spirito; ma se l'unico spirito che posso conoscere è il mio io, come potrò distinguere il mio da Dio? Ora ciò non ha nulla a che vedere con la gnoseologia tomista, ma semmai con quella hegeliana.

Il *Vorgriff* di Rahner non c'è in Tommaso

Altra riduzione del sapere come tale al sapere divino, in Rahner, è la sua tesi secondo la quale esisterebbe una precomprensione (*Vorgriff*) “trascendentale”, “preconcettuale” e apriorica, che sarebbe la “condizione di possibilità” dell'esperienza sensibile, dell'astrazione, della *conversio ad phantasmata*¹⁰ e della concettualizzazione (“categorizzazione”).

Rahner elabora questa concezione della conoscenza nelle due opere citate all'inizio. Si tratta di una concezione ispirata ad Hegel, che invece gli pretende attribuire a S.Tommaso. Rahner infatti, come ha messo bene in luce il Fabro nell'opera citata, vorrebbe: 1. identificare l'essere col pensiero e con l'autocoscienza, quando invece Tommaso li distingue; 2. identificare la conoscenza con l'autocoscienza, mentre Tommaso le distingue; 3. porre un sapere trascendentale atematico apriorico come condizione di possibilità di quello categoriale, mentre per Tommaso il sapere trascendentale è concettuale e la sua condizione di possibilità è il sapere categoriale empirico, e quindi è aposteriorico.

Per Tommaso il sapere umano inizia partendo dai sensi con la conoscenza della *quidditas rei materialis* e non con un'esperienza atematica inconscia dell'essere di coscienza. Certo, per l'Aquinate, in ogni nostro concetto, anche della cosa più materiale, è sott'inteso il concetto dello *ens*, giacché è chiaro che ogni cosa è un ente; ma questo ente è l'ente reale extramentale e non ha nulla a che vedere con l'“essere” di Rahner, preso da Hegel o tutt'al più di marca ontologista¹¹.

¹⁰ Questo processo psicologico, per il quale il pensare umano, per capire anche le cose spirituali, ha bisogno di far riferimento a un'immagine o ad un esempio, è descritto da Rahner in forma fedele all'insegnamento dell'Aquinate.

¹¹ Rahner dice di non essere ontologista, perché gli ontologisti avevano l'“idea” dell'essere, mentre per lui l'essere non è concettualizzabile, se non in quanto viene tematizzata l'esperienza preconcettuale dell'essere. Tuttavia, in quanto sia

Infatti, per Tommaso, solo in Dio esiste un sapere atematico originario, che si risolve nell'autocoscienza, s'identifica con l'essere divino e precede la concettualizzazione (in quanto effetto dell'attività creatrice nella creatura). Nell'uomo è l'esperienza sensibile e la categorizzazione che sono condizioni di possibilità per il sapere trascendentale, peraltro tematico anch'esso, benchè i concetti trascendentali siano diversi da quelli categoriali.

Per Tommaso l'attività empirico-categoriale dell'intelletto non è preceduta, come gli fa dire Rahner, da un'apriorica, originaria precomprensione coscienziale e preconettuale dell'"essere assoluto" o della "totalità degli oggetti possibili", che la detta attività avrebbe lo scopo di tematizzare, esplicitare e portare a consapevolezza verbalizzata, e alla quale la detta attività darebbe occasione di apparire alla coscienza tematica.

Tale precomprensione è in realtà assente nel pensiero di Tommaso e falsamente Rahner la attribuisce alla funzione dell'intelletto agente, il quale non è per nulla un atto originario di coscienza, ma è la funzione astrattiva dell'intelletto, mediante la quale l'intelletto, dopo l'esperienza sensibile della realtà esterna, astrae l'essenza universale dal singolare materiale¹². Per Tommaso l'intelletto agente *non conosce, ma fa conoscere*; né il suo oggetto è, come vorrebbe far dire Rahner a Tommaso, l'"essere", anche se è vero che ne prepara la nozione. Ma intelletto conoscente, per Tommaso, è l'intelletto possibile: è questo che conosce l'essere.

Interiorismo e idealismo

Il fatto che per Tommaso la mente umana trovi Dio nell'orizzonte dell'"altro" (natura, storia e società), non vuol dire che per lui l'uomo non trovi Dio anche ed anzi soprattutto nella propria interiorità, nella propria coscienza. Tommaso non è infatti immemore della grande lezione agostiniana: "Noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat Veritas": non uscire nell'esteriorità, torna in te stesso: nell'uomo interiore abita la Verità". E', in fondo, la lezione del figliol prodigo del Vangelo: "Rientrò in se stesso"(Lc 15,17). E' il "cognoscimento di sé", del quale parla S.Caterina da Siena.

Nella nostra coscienza siamo alla presenza di Dio che ci illumina, ci giudica, ci guida, ci converte, ci salva, ci beatifica. Tuttavia l'*autocoscienza non è Dio*. Sta qui il *proton pseudos* dell'idealismo, che porta al panteismo e alla superbia. Dio certo abita nel cuore dell'uomo come in un tempio: ma come il tempio non è Dio, così il cuore umano non è Dio. Certo il cuore è spirito e Dio è spirito. Ma c'è una piccola differenza: che il primo è finito e il secondo è infinito.

Il rispetto della coscienza è sommo valore, ma l'assolutizzazione della coscienza è somma disgrazia e conduce alle più immani tragedie, soprattutto se questo soggettivismo scavalca l'individuo e diventa collettivo, diventa massa, diventa esercito fanatico da una guida folle.

Vero interprete della gnoseologia agostiniana non è stato Lutero, la cui parabola finisce con Hegel e Nietzsche, ma è stato, come dice giustamente Maritain, Tommaso. Questi corregge la tendenza aprioristico-spiritualistica platoneggiante di Agostino col realismo aristotelico, più conforme alla Scrittura, senza per nulla ignorare l'elevatezza del pensiero platonico, come ha messo in particolare rilievo il Padre Fabro, per esempio con la nozione di *partecipazione* e di *immagine*.

La chiarezza del linguaggio di S.Tommaso, la sua arte pedagogica, l'insistenza con la quale ripete le sue tesi fondamentali, la persuasività delle sue argomentazioni non danno molto spazio a dubbi o contrasti circa le intenzioni e il significato del suo pensiero, se non fosse per la profondità dello stesso, che a volte mette a severa prova la capacità della nostra intelligenza.

Inoltre la complessità di questo pensiero e il fatto che in esso, seppure in unità sintetica, confluiscono influssi molto disparati, ha generato una scuola tomistica nella quale, al di là

lui che gli ontologisti concepivano l'essere assoluto coscienziale ("ideale") come oggetto a priori del sapere, può essere assimilato agli ontologisti.

¹² Rahner descrive il processo astrattivo in conformità all'insegnamento di Tommaso.

dell'accordo sulle tesi fondamentali, senza il quale accordo non ci si può considerare tomisti, c'è spazio per una moderata diversità di interpretazioni, preferenze o accentuazioni. Così esiste un tomismo che è più attento all'influsso aristotelico, come ce n'è uno che ama evidenziare l'influsso platonico; c'è un tomismo essenzialista (Gaetano e Giovanni di S. Tommaso) e c'è un tomismo esistenzialista (Fabro, Maritain, Gilson); c'è un tomismo particolarmente attento all'aspetto filosofico-umanistico e c'è un tomismo che preferisce il Tommaso teologo e spirituale.

Ci sono tomismi che cercano un accordo con altri Dottori, come per esempio lo Suarez con Duns Scoto. Ma è evidente che il vero discepolo di Tommaso non può ignorare i commentatori che lo hanno preceduto, soprattutto se oltre ad essere dotti, sono santi ed approvati dalla Chiesa. Ora invece il guaio di Rahner è che egli, ignorando programmaticamente la scuola tomista, strappa Tommaso dal suo *habitat* culturale per condurlo in un clima a lui estraneo anzi ostile, come l'idealismo tedesco, nel quale clima Tommaso viene a perdere inevitabilmente il suo vero volto per assumere la maschera fascinosa ma truce dell'idealismo hegeliano.

Ma che senso ha tutto ciò? Anzi dirò di più. Tommaso viene talmente allontanato dalla realtà del suo pensiero, da fargli varcare addirittura i limiti dell'ortodossia. Perché infatti la Chiesa ha condannato l'idealismo panteista se non perché contrasta con la fede? Dunque io mi domando che senso abbia fare del *Dottore Comune della Chiesa*, sicuro baluardo e punto di riferimento per tutti i difensori dell'ortodossia, un maestro dell'errore, sotto pretesto di ammodernarne il pensiero o trovarne una più profonda interpretazione? E' questa la volontà del Concilio Vaticano II?

La vera gnoseologia di Tommaso

Ricordiamo allora per sommi capi quali sono i veri punti fondamentali della gnoseologia dell'Aquinate, noti a tutti i veri tomisti.

Per Tommaso, innanzitutto, prima della conoscenza diretta del mondo esterno (*prima intentio*) non esiste nessuna precomprensione intellettuale o coscienziale, ma l'intelletto è semplicemente in potenza e vuoto di contenuti ("tabula rasa"). L'attività riflessiva dell'intelletto (*reflexio*) inizia solo *dopo* la conoscenza delle cose. Abbiamo allora la *secunda intentio*, per la quale l'intelletto pensa alla cosa *in quanto pensata* (*esse intentionale del verbum mentis*) fino a giungere alla coscienza di sé o autocoscienza (*reditio completa in seipsum*).

Per Tommaso l'autocoscienza non è il punto di partenza del sapere. Qui Rahner confonde Tommaso con Cartesio. Per Tommaso l'autocoscienza presuppone il contatto con le cose sensibili esterne (*extra animam*). E' solo a questa condizione infatti che l'intelletto, per Tommaso, può riflettere su stesso e sull'io, perché riflette sull'atto dell'intelletto col quale in precedenza ha raggiunto le cose. Altrimenti dovrebbe riflettere sul niente, dato che l'intelletto non si è ancora attuato.

Si dà dunque, per Tommaso, nella conoscenza umana, questa successione di atti: 1. intenzione delle cose esterne; 2. conoscenza delle cose in quanto conosciute, ovvero conoscenza delle idee delle cose; 3. coscienza del proprio atto d'intendere; 4. coscienza del proprio io; 5. elaborazione del sapere trascendentale con la formazione esplicita della nozione dell'essere; 6. dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Per Tommaso, quindi, contrariamente a quanto gli fa dire Rahner, la nozione dell'essere assoluto non è oggetto della suddetta precomprensione ("esperienza trascendentale"), ma viene elaborata partendo dalla nozione analogica dell'essere. E' vero che quella nozione contiene implicitamente la nozione di Dio; ma essa non basta per sapere e poter affermare fondatamente che Dio esiste. A tal fine occorre anche dimostrare, applicando il principio di causalità, che effettivamente a quella nozione corrisponde una realtà: Dio.

L'intelletto agente è sì principio anche della conoscenza trascendentale (metafisica) e quindi dei primi principi della ragione, ma solo per il fatto che la conoscenza della nostra ragione, per

Tommaso, si estende solo fin là dove le è consentito partendo dai sensi e convertendosi sui fantasmi (*conversio ad phantasmata*).

Di per sé l'intelletto agente ha per oggetto solo le cose materiali (*quidditas rei sensibilis*). Tuttavia è vero che al di là dell'astrazione fisica e di quella matematica, l'intelletto agente, facendosi giudicativo e non più solo apprensivo, opera un terzo grado di "astrazione"¹³, la quale, però, non è un'astrazione logica, ossia una semplice separazione tra due *quid* (universale particolare), ma è astrazione ontologica, ossia affermazione nel giudizio della separazione reale tra due *modi di essere*: quello spirituale da quello materiale, così da consentire all'intelletto di oltrepassare (*metà-ta-physikà*) i corpi, per affermare l'esistenza della sostanza spirituale (forma separata).

Ci sono due principi gnoseologici tomistici, tratti da Aristotele, dei quali si servono i tomisti "trascendentali" per dimostrare che Tommaso era un precursore di Hegel: 1. *anima est quodammodo omnia*; 2. *intellectus in actu est intellectum in actu*.

Per interpretarli correttamente, bisogna tener conto di due cose: 1. la distinzione, già presente in Aristotele, fra *esse reale* ed *esse intentionale* o, per usare un'espressione moderna, tra la cosa reale e il concetto della cosa; 2. la distinzione fra potenza ed atto.

Per quanto riguarda il primo assioma, da notare anzitutto quel *quodammodo*. Come a dire l'anima non è tutte le cose *sic et simpliciter*. Ciò sarebbe panteismo. *L'anima può diventare intenzionalmente e progressivamente tutto mediante la conoscenza*. Questo è il senso esatto che si ricava dal contesto tomista.

Secondo assioma. L'identità tra intelletto e realtà non va intesa ontologicamente, ma *intenzionalmente, mediante la rappresentazione concettuale*, come Tommaso spiega in altri luoghi.

L'interpretazione rahneriana della gnoseologia di S. Tommaso la fa deviare dal suo realismo e la piega verso l'idealismo, con la conseguenza di spostare l'orientamento di fondo del pensiero tomista dal teismo al panteismo tipico dell'idealismo trascendentale tedesco (soprattutto Hegel).

Quale Dio?

In queste condizioni, il continuare a parlare di "Dio" è perfettamente illusorio, giacché nell'idealismo Dio non è più il Tu trascendente, che pone e condiziona l'esistenza del mio io e che sta davanti al mio io, un Dio che mi parla e che mi ama, ma Dio diventa l'intimo stesso del mio io; e se il mio io immediato è un io finito, relativo ed empirico, ho pur sempre la possibilità, radicalizzando la mia autocoscienza, di evidenziarmi come Io assoluto, puro spirito ed infinito, che non è altro che – per esprimerci con Rahner – "l'orizzonte della mia autotrascendenza".

Rahner ha un bel parlare del "Mistero divino ineffabile": ma in questo contesto immanentistico mi sa tanto che questo "Mistero" alla fin fine non sia altro che il mistero dell'uomo.

Lo stesso ultimo Heidegger invocava un "dio divino" davanti al quale si possa pregare e stare in adorazione. Ma qui il gesuita Rahner si mostra addirittura discepolo infedele del suo Heidegger: come faccio a pregare se ci sono solo Io senza un Tu? Chi prego? Me stesso?

L'"esperienza trascendentale" rahneriana, condizione di possibilità dell'umano sapere empirico-categoriale, si presenta come il camuffamento di un sapere divino, che in fin dei conti Rahner vorrebbe porre come costitutivo originario dello stesso sapere dell'uomo.

Ne viene la conseguenza che se l'uomo è costituito da questa "autotrascendenza", che Rahner chiama *excessus* - attribuendo falsamente tutto ciò a Tommaso -, l'uomo è già da sempre orientato a Dio, per cui non si vede più che parte abbia il libero arbitrio nella scelta del fine ultimo: l'uomo come tale diventa divinizzato, per cui rifiutare Dio diventa impossibile. Il peccato non

¹³ Qui Rahner dà una buona descrizione di questo processo.

costituisce nessun problema. Tutti vivono in Dio e Dio è in tutti¹⁴. Da qui la tendenza buonista oggi largamente diffusa.

Ma diciamo di più: se Dio è il mio orizzonte, e il mio orizzonte è la mira che ho davanti al mio sguardo per la realizzazione di me stesso, allora Dio è la semplice realizzazione del mio io? Non mi prospetta nulla che sia al di là di ciò che so già da sempre con la mia esperienza trascendentale? Non è Egli per me nulla che io non possa essere con la piena realizzazione del mio essere? Qui sta il significato profondo, inquietante, della famosa ed apparentemente innocua “svolta antropologica” di Karl Rahner, ingenuamente assimilata da alcuni all’esaltazione della dignità umana presente nel pensiero tomista.

Tutto ciò non è che la conseguenza necessaria di un concetto di conoscenza che dà il primato non alla conoscenza *dell’altro*, ma alla conoscenza *di sé*, considerando l’“altro” soltanto come materia-fenomeno ordinato al sé e negando l’intuizione intellettuale di un’alterità personale. In Rahner l’uomo si ripiega sulla sua illimitata “autocoscienza” perchè egli ha assolutizzato se stesso. Ma questo non è certamente l’insegnamento dell’Aquinata. In realtà, secondo verità e il vero insegnamento dell’Angelico, Dio è altro dall’uomo, è spirito e nella beatitudine dovrà essere oggetto d’intuizione intellettuale.

Dobbiamo ricordare che Dio non è la realizzazione dell’uomo, non è un progetto di uomo, non è il punto supremo dell’umano, per quanto sublime, ma è un Altro, oltre l’uomo, che certo realizza le massime aspirazioni dell’uomo e conduce l’uomo al massimo della perfezione, ma soprattutto che lo invita a superare l’uomo e ad entrare con Dio in un *rapporto di amicizia* (simboleggiato dalla mistica “nuziale”), che costituisce né più né meno la vita cristiana o vita di “grazia”.

Questo è il vero pensiero di S.Tommaso, che è poi la concezione propria del cristianesimo. L’amore richiede la *coppia*. L’amore è sì unione (“una sola carne”), ma nella distinzione degli amanti, senza confusione. In Rahner l’uomo rimane tremendamente *solo* e *confuso*, murato nella sua falsa absolutezza ed autosufficienza. Ma questo non è certamente S.Tommaso e, diciamo pure, non è neanche cristianesimo e non è neanche vera religione e vera umanità.

Ne viene così, dall’interpretazione rahneriana, che se lo spirito si riduce ad autocoscienza, l’interesse supremo dell’uomo non sarà la conoscenza di Dio (non esiste un Dio trascendente, al di là della coscienza), ma la conoscenza assolutizzata di sé, scambiata per “Dio”.

Ora però ciò, oltre ad essere falso in se stesso, non corrisponde per nulla alla gnoseologia tomista, per la quale l’anelito supremo dell’uomo non è l’autocoscienza - che ha una dignità finita e creata -, ma raggiungere, possedere e “vedere” Dio, come dice il Salmo: “Come la cerva anela ai corsi d’acqua, così l’anima mia anela a Te, o Dio”(Sal 42,2).

Fr.Giovanni Cavalcoli,OP
Bologna, 28 dicembre 2009

¹⁴ Qui ci si vale a sproposito della frase paolina “affinchè Dio sia tutto in tutti”(I Cor 15,28) , con la quale Paolo esprime un semplice voto, come se si trattasse di cosa già adesso realizzata per tutti.