

Padre Giovanni M. Cavalcoli, OP

Pensare il pensiero. Considerazioni sulla dignità, le funzioni e i limiti del pensiero.

DIVINITAS. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica, Città del Vaticano, Anno XLIII, “Nova Series”, n. 3 – 2000 (Prima parte), pp.43-72

Anno XLIII

« Nova Series »

N. 3 - 2000

DIVINITAS

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI RICERCA E DI CRITICA TEOLOGICA



CITTÀ DEL VATICANO

PENSARE IL PENSIERO.
CONSIDERAZIONI SULLA DIGNITÀ,
LE FUNZIONI E I LIMITI DEL PENSIERO (*)

ATTUALITÀ DEL TEMA

È noto come a partire dalla filosofia cartesiana il pensiero filosofico europeo abbia cominciato a far ruotare la speculazione filosofica attorno al famoso «cogito», sicché l'attenzione al tema del pensiero è venuta via via aumentando (sviluppando, del resto, quell'esaltazione del pensiero umano che aveva già in gran parte caratterizzato il pensiero rinascimentale).

Si tratta di quella che è stata chiamata la «svolta al soggetto» o «svolta antropocentrica» e che Maritain ha chiamato l'«avvento dell'io»: se da una parte le scienze della natura vedono migliorati i metodi d'indagine, che non tarderanno ad assicurare sempre nuove scoperte e nuovi elaborati della tecnica (vedi il metodo galileiano), dall'altra parte la filosofia post-cartesiana – quella che poi chiamerà se stessa «filosofia moderna» – distoglierà sempre più l'attenzione dalla realtà esterna per volgerla sempre più, come a proprio fondamento e fonte di conoscenza, all'io, al «soggetto», al «cogito», alla coscienza, al pensiero. Inizia così la grande avventura dell'idealismo, che si concluderà nel secolo scorso con Hegel.

Ma questo avvento dell'io – come già faceva notare Maritain ⁽¹⁾ – non riguarda solo la filosofia ma anche la religione: con Lutero anche il cristianesimo perde la sua impostazione realistica, per la quale il cammino della salvezza comportava l'ascolto di un'autorità oggettiva esterna, interprete infallibile di un Dio esistente oggettivamente nella realtà esterna, e comincia a configurarsi come puro rapporto immediato della propria coscienza con un Dio interiore e «immanente», che si rivela e parla autentica-

(*) Parte prima.

⁽¹⁾ Maritain descrive questo «avvento dell'io» in *Tre riformatori - Lutero - Cartesio Rousseau*, Ed. Morcelliana, Brescia 1964.

mente solo in questo rapporto interpersonale diretto all'interno della coscienza di ciascuno.

Considerando questa affinità fra la «riforma» cartesiana della filosofia e la «riforma» luterana del cristianesimo, non c'è da stupirsi che di lì a poco l'idealismo cartesiano avrebbe avuto un enorme successo nella Germania protestante, la quale trovò nella filosofia cartesiana la filosofia che ben si adattava alla fede luterana. E di fatti Hegel, che notoriamente è il padre dell'idealismo assoluto, teneva anche alla sua fede luterana e considerava quindi il suo filosofare precisamente come la espressione più adeguata di tale fede ⁽²⁾.

Il protestantesimo, sposandosi con l'idealismo postcartesiano, dà un nuovo impulso alla tematica del pensiero fondato non più sull'oggetto – la realtà esterna – come avveniva nel realismo cattolico aristotelico-tomista, ma sul «soggetto»: il *cogito* cartesiano, che diventerà poi l'*Ich denke* di Kant e il *Subjekt* hegeliano. Ciò che cartesianamente è il «pensiero», la «res cogitans», diventa nel protestantesimo la «fede» e la «coscienza», e come il *cogito* cartesiano possiede aprioricamente ed originariamente l'idea di Dio, così la fede – meglio sarebbe dire il fideismo – protestante è originariamente e immediatamente in contatto con Dio senza bisogno di procedere induttivamente dalla considerazione della natura esterna ed oggettiva alla causa prima di tutte le cose. La parola di Dio, per Lutero, è ancora infallibilmente e unicamente contenuta in una realtà esterna ed oggettiva – la Bibbia – (e in ciò Lutero mostra di essere l'erede del realismo cattolico); ma col manifestarsi successivo, sempre più chiaro, del soggettivismo e dell'idealismo contenuto nella fede protestante, i protestanti «liberali» del secolo scorso e del nostro finiranno per relativizzare e storicizzare anche le nozioni contenute nella Bibbia, per far prevalere anche nei loro confronti il principio della coscienza individuale intesa in senso immanentistico, e quindi il principio di un'«esperienza» preconettuale e immediata di Dio al di là e indipendentemente da qualunque rivelazione storica e positiva formulata in concetti dogmatici e vincolanti.

⁽²⁾ Cf il mio articolo *La dialettica nella cristologia di Hegel*, in *Sacra Doctrina*, nov.-dic. 1997, 87-140; H. ALTHAUS, *Vita di Hegel - Gli anni eroici della filosofia*, Ed. Laterza, Bari 1993.

I tempi sono ormai maturi per un incontro dell'idealismo protestante con le religioni orientali, soprattutto l'induismo e il buddhismo, che comincia nell'800 e prosegue col nostro. Come infatti è stato notato, sorprendenti sono le affinità di queste religioni col protestantesimo liberale (alla Bultmann, tanto per intenderci): la stessa visuale idealistico-immanentista della realtà, la stessa possibilità dell'esperienza di Dio originaria e atematica, lo stesso relativismo e storicismo concettuale, la stessa visione monistica e panteistica della realtà, concepita come un Tutto vivente identificato con Dio, lo stesso scetticismo nei confronti della conoscenza sensibile e la riduzione della natura fisica a fenomeno soggettivo, lo stesso rifiuto di una gerarchia religiosa stabile e istituzionalizzata, dotata di infallibilità nell'interpretazione della divina rivelazione, la stessa etica liberale esente da precetti oggettivi, universali e immutabili fondati su di una legge naturale propria della natura umana, la stessa idea di una religiosità atematica universale, che raccoglierebbe e invererebbe in se stessa tutte le religioni tematizzate concettualmente («religioni positive»), tutte dotate di contenuti veri ma parziali. Da notare inoltre che alcune idee di questo genere non sono estranee nemmeno alla massoneria⁽¹⁾.

Con particolare riferimento al tema del pensiero, grandi sono le affinità fra induismo e protestantesimo idealista-liberale (oggi potremmo dire: fenomenologico-trascendentalista): si distingue sì fra un pensare umano (il «jiva» per l'induismo e l'«io empirico» o «categoriale» per l'idealismo, da una parte, e il «Brahman» e l'«Io trascendentale» o «assoluto» per l'idealismo, dall'altra); ma tale distinzione non è una distinzione fra due sostanze o soggetti, ma una distinzione all'interno del medesimo e unico soggetto realmente esistente: l'Io trascendentale e Brahman. La coscienza empirica è semplicemente la coscienza comune e volgare, tendenzialmente realistica (ossia che ammette come reale un mondo esterno), non ancora illuminata sulla verità delle cose e di se stessa: una coscienza cioè che non sa ancora che il suo vero fondo,

(¹) Cf G. DI BERNARDO, *Filosofia della Massoneria*, Ed. Marsilio, Venezia 1992; G. GIARRIZZO, *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*, Ed. Marsilio, Venezia 1994; E. BONVICINI, *Massoneria moderna storia-ordinamenti-esoterismo-simbologia*, Ed. Bastogi, Foggia 1994.

la sua vera essenza non è il suo essere empirico, ma il suo essere trascendentale, assoluto e divino. Per questo l'etica idealistico-protestante e quella induista si risolvono in un lavoro di presa di coscienza («fede» per i protestanti, «yoga» per gli induisti) dell'assolutezza e divinità del proprio Io profondo e trascendentale.

Questa concezione del pensiero in rapporto alla realtà, e all'uomo e a Dio, risultante dall'abbinamento di protestantesimo liberale e induismo, si è alquanto diffusa nelle aree a forte presenza protestante, come per esempio negli Stati Uniti d'America, e forma gran parte del sottofondo ideologico del famoso movimento «New Age» (*). Di ciò non c'è da stupirsi; ma quello che invece meraviglia è che questa mentalità abbia preso piede, su scala internazionale, anche nel mondo cattolico, tradizionalmente fedele al realismo biblico, anche se non necessariamente e in tutto e per tutto al realismo aristotelico-tomista. Mi riferisco al pensiero di Karl Rahner, per il quale rimando a miei precedenti stu-

(*) Cf. A. DE LUCA, *La New Age*, Ed. Xenia, Milano 1994; J. VERNETTE, *Il New Age - All'alba dell'era dell'Acquario*, Ed. Paoline, Milano 1992; A.N. TERRIN, *New Age - La religiosità del postmoderno*, EDB, Bologna 1993; C.-A. KELLER, *New Age - Lo «spirito» della Nuova Era*, Roma 1996; G. SCHWY, *Lo spirito dell'Età Nuova - New Age e cristianesimo*, Ed. Queriniana, Brescia 1991; C. MACCARI, *La New Age*, Torino-Leumann 1994; *Sette e religioni*, 3, lug.-set. 1991 dedicato a: *Movimenti gnostico-esoterici*; M. INTROVIGNE, *Storia del New Age 1962-1992*, Ed. Cristianità, Piacenza 1996; FELICISIMO DIEZ, *New Age*, Ed. San Paolo 1998, nn. 1-2 di *Sette e religioni nel mondo* del 1996, dedicati a New Age; A. OLIVIERI-PENNESI, *Cristo e il New Age*, in *Sacra Doctrina*, gen.-feb. 1998, 117-140. Un testo famoso e importante di una delle massime fautrici del movimento, è quello di M. FERGUSON, *Les enfants du Verseau - Pour un nouveau paradigme*, Ed. Calmann-Lévy, Paris 1981, tit. orig. ingl. del libro: *The Aquarian Conspiracy*. Documenti recenti del magistero della Chiesa riferibili direttamente o indirettamente a New Age: *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi*, documento congiunto del Segretariato per l'unione dei cristiani - Segretariato per i non cristiani - Segretariato per i non credenti - Pontificio Consiglio per la Cultura, pubblicato ne *L'Osservatore Romano* del 7.V.1986 come inserto tabloid, reperibile anche nell'*Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1990, vol. X, 252-281; *L'impegno pastorale della Chiesa di fronte ai nuovi movimenti religiosi e alle sette*, Nota pastorale del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo della Conferenza Episcopale Italiana del 30.V.1993, pubblicato nella Collana Documenti CEI, LDC, Torino-Leumann, 1993, AA.VV., *Sette e nuovi movimenti religiosi - Testi della Chiesa cattolica 1986-1994*, Città Nuova Editrice, Roma 1995.

di ⁽¹⁾, pensiero che con buone ragioni è stato accostato a New Age da teologi come G. Schiwy ⁽²⁾ e J. Sudbrack ⁽³⁾.

Il movimento New Age possiede certamente aspetti effimeri che saranno presto superati, se non lo sono già; presenta anche elementi alquanto ingenui e stravaganti, superstiziosi e strani che certamente, soprattutto in Europa, non attecchiranno nei ceti colti e intellettuali. Tuttavia credo che sarebbe riduttivo ridurre New Age a una moda passeggera, a un fenomeno solo americano, peraltro in via di declino, considerando appunto come negli Stati Uniti le mode si succedono con frequenza; al contrario ritengo che, al di là dell'etichetta «New Age», nel fenomeno che oggi vien così chiamato – fenomeno estremamente complesso e variegato – si nascondono o anche appaiono manifesti alcuni caratteri fondamentali e quindi di lunga durata e incidenza, alcuni elementi storici e sociologici, e quindi difficilmente amovibili, della cultura e della mentalità non solo americana, ma anche europea e, visto il carattere sincretistico del movimento, che raccoglie elementi da tutto il mondo, della stessa cultura mondiale e internazionale. Per questo tale movimento, per chi vuole conoscere il clima culturale, religioso e sociale nel quale oggi viviamo, non può essere ignorato ma anzi dev'esser preso in seria considerazione, come per esempio lo stesso magistero della Chiesa cattolica esorta a fare e fa ⁽⁴⁾.

Con la dissoluzione dell'Unione Sovietica in quanto centrale del comunismo internazionale, il marxismo, che fino a pochi decenni fa sembrava destinato a dominare il mondo o quanto meno a vincere in Europa, benché ancora presente in Cina, ha iniziato una fase di declino che appare agli occhi di molti come irreversi-

⁽¹⁾ Cf *La «rivelazione originaria» in Karl Rahner*, in *Sacra Doctrina*, 6 (1985), 537-559; *Karl Rahner e il cristianesimo*, in *Sacra Doctrina*, 1 (1989), 93-135; *L'antropologia di Karl Rahner*, in *Sacra Doctrina*, 1 (1991), 28-55; *Morte e risurrezione in Rahner*, in *Sacra Doctrina*, 1 (1998), 28-71; C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Ed. Rusconi, Milano 1974; G. SIRI, *Getsemani - Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo*, Ed. Fraternità della Santissima Vergine Maria, Roma 1980; J. MEINVIELLE, *Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano*, Ed. Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1988, 282-284; 333-340.

⁽²⁾ Cf nota 4.

⁽³⁾ *La nuova religiosità - Una sfida per i cristiani*, Ed. Queriniana, Brescia 1988.

⁽⁴⁾ Cf i pronunciamenti del magistero ecclesiastico citati alla nota (4).

bile. Questo grandioso fenomeno mondiale ha permesso maggior spazio di azione non solo alla cultura europea, ma anche a quella del colosso americano, il quale, col movimento New Age, sembra voler tentare la carta di una certa egemonia culturale e spirituale nel mondo, in competizione con la Chiesa cattolica. E dati i legami già accennati di New Age col mondo protestante, soprattutto anglosassone, temo che nella polemica di New Age – che peraltro è aperta a molte altre religioni – contro la Chiesa cattolica, si nasconda la vecchia e triste polemica dei protestanti contro i cattolici.

Con ciò non intendo assolutamente affermare che New Age sia l'unico volto che la cultura americana intende esportare ed esporta nel mondo. Accanto a questo movimento di natura spirituale-religiosa, con forti venature di tipo superstizioso e di tendenza filosoficamente idealista-pragmatista, esiste pur sempre – per chi vuole avere un quadro completo della situazione – la tradizionale cultura illuministico-positivista-liberale-laicistico-massonica, che molta importanza e influsso possiede oggi anche in Europa. E in questa cultura genericamente «di sinistra» certamente sono andate a confluire molte forze ex-marxiste. New Age appare invece più legata a una cultura di destra, e in particolare alla «destra» hegeliana.

In questo mio articolo tralascio di confrontarmi con la concezione del pensiero propria delle culture di sinistra, e intendo invece centrare la mia attenzione sulla tradizione idealistica, che in New Age presenta oggi un'espressione a livello popolare, mentre, come si sa, l'idealismo filosofico è sempre restato confinato ai circoli intellettuali, colti e accademici. Ma il successo di cui godono oggi le religioni orientali, assai affini, come ho detto, all'idealismo, e nel contempo più accessibili ai ceti popolari, fa sì che indirettamente anche l'idealismo venga oggi a influenzare più vasti strati della popolazione che non un tempo.

L'idea di scrivere questo articolo mi è venuta considerando l'influsso di New Age, delle religioni orientali e di un certo rinato idealismo (la fenomenologia husserliana-heideggeriana e il trascendentalismo rahneriano) nel modo d'intendere, nella nostra cultura attuale, la natura, la dignità, la potenza, le funzioni e i limiti del pensiero: un influsso di un certo tipo, pressoché uguale in tutte quelle correnti di pensiero, un influsso non privo di aspetti positivi, ma anche inficiato da aspetti negativi. Il mio intento è quello di prendere spunto dalla problematica e dalla tematica offerta da queste correnti, per approfondire questo gran-

de tema del pensiero, sperando di portare così giovamento a chi mi legge.

IL PENSIERO IN GENERALE

1. *L'essenza propria del pensiero*

Quando ci mettiamo a riflettere sulla natura propria del pensiero, i rischi che corriamo sono sostanzialmente due: o la sottovalutazione di questo fenomeno o la sua sopravvalutazione. Queste due possibilità, che di fatto si sono verificate innumerevoli volte e di fatto si verificano in vari modi nella storia della filosofia e della teologia, determinano due correnti di pensiero: la prima tendenzialmente materialista (o sensista o empirista o fenomenista o scettica o secolarista): il «pensiero debole», per dirla con un'espressione oggi di moda; l'altra, tendenzialmente spiritualista (idealista o dogmatica o immanentista o panlogista o razionalista o fideista). Questa corrente oggi è rappresentata, come ho detto, dalla fenomenologia husserliana e heideggeriana e dal trascendentalismo di Rahner. La tendenza materialista è più propria dell'Occidente, e tuttavia in esso abbiamo l'idealismo tedesco e i suoi derivati contemporanei. La tendenza spiritualista è più caratteristica dell'Oriente, ma anche lì esistono correnti scettiche e materialiste, come per esempio il tantrismo.

L'errore materialista è più caratteristico delle filosofie popolari, delle menti ristrette e superficiali, inadatte alla speculazione e più prese dalle cose pratiche e mondane. Per questo il materialismo è molto più diffuso dell'idealismo, salvo che per il popolo indiano, che è naturalmente spiritualista e religioso; lo spiritualismo invece è l'errore proprio delle menti sottili, meditative e studiose, degli animi amanti della spiritualità e sensibili ai valori religiosi e metafisici, sensibili ai valori del pensiero e della conoscenza, ma poco umili e tendenzialmente presuntuosi. Esempio classico di questa tendenza, oltre a quelli già citati, sono lo gnosticismo, o anche l'occultismo, l'ermetismo e l'esoterismo. Questo errore non è proprio delle masse popolari, ma di pochi spiriti che si ritengono iniziati ai misteri più profondi del reale, spiriti magari molto sottili e intelligenti, ma, come ho detto, poco umili e insofferenti di quelli che sono i limiti invalicabili della natura umana.

A questo punto allora potremmo porci una domanda: in un argomento così delicato e difficile, dove tante sono le deviazioni anche in uomini di genio, come potremo sperare di aver miglior fortuna? La domanda è sensata e serve a tenerci umili. Ma ap-

punto l'umiltà, che vogliamo sforzarci di mettere in pratica, unita a una forte attitudine realistica, alla quale pure vogliamo soddisfare, è il metodo che ci consente, non dico di evitare assolutamente l'errore – cosa umanamente impossibile –, ma per lo meno di evitare quelle due tendenze opposte e di avvicinarci meglio alla verità, apprezzando nel contempo quella parte di verità che si trova in quelle due tendenze. Del resto non si tratta qui di ricostruire da zero, ma di rifarci, con fedeltà e intelligente libertà, a una terza corrente di pensiero, intermedia fra le altre due, e che sintetizza la parte di verità esistente in esse, la corrente realistica, che si ispira al pensiero aristotelico-tomista, particolarmente raccomandato, come si sa, dalla Chiesa, per una retta interpretazione del realismo biblico e della concezione cristiana del pensiero: questo è infatti il punto al quale alla fin fine vogliamo arrivare, e non fermarci a una semplice concezione filosofica del pensiero. E si sa che su questo punto l'apporto cristiano è decisivo, giacché mentre esso da una parte esalta straordinariamente la potenza del pensiero umano – soprattutto se illuminato dalla fede –, senza dimenticarne i limiti, connessi anche col peccato, dall'altra ci parla anche del pensiero sovraumano degli spiriti puri – gli angeli –, e soprattutto del pensiero divino, che trova un'espressione eminente in Cristo stesso, che appunto è il Pensiero, il Logos e l'Immagine del Padre. Ma importante è anche la dottrina cristiana del pensiero amante ispirato dallo Spirito Santo, pensiero che è alla base dell'esperienza mistica, dono della sapienza e pregustazione della vita futura (*).

(*) L'esperienza mistica cristiana non è un'esperienza puramente emotiva o «atematica», ma al contrario si fonda sull'esercizio del pensiero, e del pensiero concettuale, perché essa ha per oggetto i misteri della fede, formulati nei concetti biblici e dogmatici, ossia nelle *proposizioni di fede*, anche se evidentemente, nell'esperienza mistica non gioca solamente il pensiero, ma tutto l'insieme dei poteri apprensivi ed affettivi dell'uomo, compresa quindi la stessa emotività. Per la dottrina cristiana dell'esperienza mistica, cf. F.D. JORET, *La contemplazione mistica secondo S. Tommaso d'Aquino*, Ed. SEI, Torino 1941; C.V. TRUHLAR, *L'esperienza mistica - Saggio di teologia spirituale*, Città Nuova Editrice, Roma 1984; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chretien et contemplation selon St. Thomas d'Aquin et St. Jean de la Croix*, Editions de La Vie Spirituelle, St. Maximin (Var), 1923, 2 voll.; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Ed. Gabalda, Paris 1927, 2 voll.; C. JOURNET, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, Ed. Massimo, Milano 1981; C. BUTLER, *Il misticismo occidentale - Contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo*, Ed. Il Mulino, Bologna 1970; P.N. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Ed. Paoline, Roma 1983.

Ovviamente non possiamo trattare qui, nello spazio di questo articolo, tutta questa ricchissima tematica. Ci accontenteremo di fermarci soprattutto su di una considerazione psicologico-gnoseologica, sia pur giungendo a una trattazione, ma solo per sommi capi, della concezione cristiana del pensiero, pensiero creato e pensiero increato, pensiero naturale e pensiero soprannaturale, pensiero divino e pensiero trinitario.

Partiamo da alcune considerazioni di carattere del tutto generale, metafisico e trascendentale. Il pensiero, come vedremo meglio, possiede dei gradi e delle forme abissalmente distinti fra loro, giacché esso spazia dal finito della creatura all'infinito del creatore; eppure esso ha sostanzialmente un'unica essenza, che si realizza in modo analogicamente simile nel creato come nell'increato; e per questo possiamo parlare di «pensiero» sia per la mente creata che per la mente divina.

Il pensiero, propriamente parlando, non è una proprietà trascendentale dell'essere; e qui già ci distanziamo dall'idealismo, che tende a identificare l'essere col pensiero. Invece il pensiero ha sì una relazione con l'essere, è aperto al trascendentale; ma non è esso stesso un modo trascendentale, ossia non copre tutta l'estensione dell'essere, giacché esiste anche una realtà materiale, che pure è essere, e tuttavia di per sé non pensa.

Viceversa, per l'idealismo (induismo, New Age, Rahner, ecc.) tutta la realtà è in qualche modo pensiero, magari inconscio o aurorale, ma pensiero, e quindi tutta la realtà è vivente: ma ciò non corrisponde a verità, giacché il pensiero svolge delle funzioni superiori alle semplici forze della materia, ossia di quegli esseri che diciamo «inanimati» e con ciò stesso non pensanti, anche se sono pensabili e – come vedremo – frutto di un pensiero. Ma questa è tutt'altra cosa dal dire che essi posseggono un pensiero, ossia che pensano.

Il pensiero di per sé ha uno stretto rapporto con l'essere; ma non coincide con l'essere. La dottrina del pensiero è stata elaborata in filosofia per spiegare il meraviglioso potere dello spirito (cioè della persona) di assimilare nel suo intimo la forma della realtà esterna, di possedere immaterialmente questa forma, di cogliere l'essenza del reale immanentizzandola in se stesso come rappresentazione, idea o concetto di quell'essenza.

Così lo spirito, mediante il pensiero, acquisisce la forma o l'essenza delle cose o di un altro spirito o di se stesso; si arricchisce di questa forma, anzi in certo modo, rappresentativamente

o intenzionalmente, «diviene» l'altro in quanto altro, pur restando se stesso, si identifica con l'oggetto, non però ontologicamente o realmente, bensì solo concettualmente o immaterialmente. Con la conoscenza, diceva Aristotele, spesso qui citato da S. Tommaso, «non è la pietra che è nell'anima, ma l'immagine della pietra».

La pietra e l'immagine della pietra; la cosa e l'idea della cosa; l'essere e il pensiero dell'essere; il pensiero e la realtà: ecco una distinzione fondamentale della gnoseologia realista, negata dall'idealismo, che identifica invece l'ideale col reale, il pensiero con l'essere, l'essere con l'essere pensato.

Il pensiero è atto, emanazione e prodotto dello spirito, mediante il quale lo spirito o meglio il potere pensante o conoscente dello spirito – l'intelletto – comunica con la realtà, la «trasporta» in certo senso in se stesso e, se questa realtà non è già spirituale, la spiritualizza, ossia la rende sostanza della propria sostanza, la riproduce in se stesso trasformandola in pensiero o essere pensato: un concetto o rappresentazione mediante i quali il pensante, lo spirito, «ha presente» in se stesso la realtà pensata o conosciuta. Mediante il pensiero il reale appare o si manifesta allo spirito nella sua verità: l'essere come vero è l'essere in quanto si rivela allo spirito, l'essere in quanto è conosciuto o pensato dallo spirito.

Il pensiero come tale è sempre un prodotto dello spirito, mentre non necessariamente ne è l'oggetto; anzi, l'oggetto primario e originario del pensiero è la realtà, è l'essere. Il pensiero è ordinato all'essere come a suo oggetto proprio e principale. Il pensiero, tuttavia, nella sua libertà e potenza, può costruire anche oggetti fittizi o immaginari, presentarli a se stesso o allontanarli da sé, conservarli, mutarli o annullarli come crede: si tratta degli enti fantastici e degli enti di ragione, invenzioni dello spirito e del pensiero che dimostrano la sua potenza creativa, sempre tuttavia in qualche modo ordinata alla percezione o considerazione della realtà; e il pensiero sbaglierebbe se a questi enti da lui creati, ai quali nulla corrisponde nel reale, desse valore di realtà.

Il pensiero è rappresentazione immateriale o spirituale dell'essere. Questa rappresentazione può precedere l'esistenza dell'essere, e allora è regola della produzione dell'essere; in tal caso questa rappresentazione si chiama «idea» – e qui esiste nell'idealismo una parte di verità –, e l'intelletto che la concepisce è l'intelletto pratico; oppure la rappresentazione si limita a far conoscere l'essere reale, ed è eventualmente ricavata da un contatto dell'intel-

letto con questo essere, e allora questa rappresentazione si chiama meglio «concetto», e l'intelletto che pensa in tal modo l'essere è l'intelletto speculativo.

2. *Funzione e potenza del pensiero*

Il pensiero ha lo scopo di consentire allo spirito di avere in se stesso la forma delle cose e della realtà, in modo tale che l'appetizione o l'attitudine pratica che ne consegue sia un atto libero, un atto, cioè, di quella potenza dello spirito che si chiama «volontà». La conoscenza intellettuale, infatti, fa sì che l'agire del soggetto non sia determinato, come avviene negli enti infraumani, da impulsi che non danno luogo ad altre possibilità (leggi di natura e istinti), ma è determinato da un impulso – il libero volere, il quale, fondato sull'universalità dell'oggetto del pensiero, non è vincolato da nessuno degli orientamenti concreti che si trovano sotto quell'universale, ma può scegliere liberamente quello che preferisce, ed è anzi padrone del suo stesso atto, nel senso che può decidere anche se compierlo o non compierlo. Il pensiero ha dunque il compito di condurre lo spirito alla libertà, mentre è esso stesso, in quanto mosso dalla volontà, espressione della libertà dello spirito.

Ma la funzione del pensiero, in certo modo ancora più importante di questa, è quella di condurre lo spirito al possesso e alla visione della verità, soprattutto di quella verità assoluta e infinita nella quale lo spirito trova la sua compiuta attuazione e beatitudine; ossia la verità divina. Il pensiero è aperto all'essere nella sua totalità e infinità; per cui se e quando il pensiero consegue questo oggetto infinito, evidentemente non ha più nulla a cui aspirare, nulla verso cui tendere, nulla di meglio da possedere; e pertanto, nel conseguimento di questo fine e di questo bene, lo spirito e le sue potenze – intelletto e volontà – trovano la loro quiete e la loro soddisfazione assolute e definitive. Il momento, invece, della prassi e della scelta, per quanto importante e vitale per lo spirito, corrisponde a una fase del pensiero nella quale esso non ha ancora raggiunto il suo fine ultimo o comunque corrisponde a un pensare che essendo relativo a beni e fini contingenti, è distinto da quel pensare assoluto che è il pensiero e la visione dell'essere assoluto. La verità connessa alla più alta attuazione del pensiero – corrispondente alla perfetta beatitudine del soggetto pensante – è dunque la verità assoluta, propria dell'es-

re assoluto, ossia la verità contemplativa; la verità pratica invece, connessa alla prassi del soggetto, viene a esprimere o la via che il soggetto percorre per giungere alla contemplazione, o viene ad essere l'espressione dell'operazione della volontà che cura il bene di realtà esterne al soggetto (pensiamo, per esempio, nell'uomo, alla produzione di beni artistici).

Il pensiero, dunque, è decisivo per il destino eterno dello spirito. Dal pensiero, in unione con la volontà, dipende la felicità o l'infelicità dello spirito. Noi uomini dobbiamo fare particolare attenzione a questa verità e trarne le conseguenze pratiche, dando, nella nostra vita morale, al pensiero e alla volontà il ruolo-guida che ad essi spetta, senza lasciarci confondere o distrarre dal peso di altre nostre attività vitali più appariscenti e tangibili, ma che tutto sommato, per quanto importanti anch'esse, non sono così decisive nel determinare il nostro destino eterno di beatitudine o di dannazione. Il pensiero sembra un qualcosa di impalpabile, di sfuggente e di evanescente rispetto ad altre nostre funzioni corpose, sensibili e di immediata evidenza; ma questa è una ragione in più circa il dovere di ogni uomo che tenga alla sua dignità di persona, di impiegare ogni mezzo per aver chiara la coscienza del proprio pensiero e perché il suo vivere possa essere sempre ispirato dalla luce di un pensiero aderente al vero bene dell'uomo.

Il pensiero è destinato a contenere l'essere; per sua natura il pensiero tende all'essere, è una «intenzione» di essere; tende a coglierlo, a comprenderlo, ad abbracciarlo e ad immanentizzarlo nel proprio seno, onde aumentare il proprio essere con la forma dell'essere conosciuto o pensato. Ma l'essere è infinito. E allora ciò vuol dire che il pensiero è fatto per cogliere ed abbracciare l'infinito. E come non c'è essere che non sia pensabile, così non c'è essere che, in linea di principio, non possa cadere e di fatto non cada sotto la presa del pensiero. In questo senso il pensiero non ha limiti: è fatto per cogliere la totalità dell'essere. In ciò gli idealisti hanno visto giusto. Ciò tuttavia non toglie, come vedremo meglio, una limitazione intrinseca alla nozione di pensiero, che comunque lo pone al di sotto dell'essere, persino in quell'unico essere - Dio - nel quale pensiero ed essere realmente coincidono.

Come il pensiero sorge dall'essere, ha per soggetto l'essere pensante, che è la forma più elevata e nobile dell'essere, così il pensiero può dare origine all'essere, può essere un modello ideale in base al quale l'essere, mediante l'uso della volontà, può es-

sere prodotto. Pensiamo per esempio a tutti i prodotti della tecnica, dell'arte e del lavoro. Ma anche l'atto morale è un qualcosa di reale che ha il suo principio formativo e direttivo nel pensiero. Anche su questo punto gli idealisti hanno ragione e non sono affatto in contrasto coi realisti.

Il pensiero è una potenza dello spirito che domina lo spazio e il tempo: non c'è luogo che il pensiero non possa raggiungere e non c'è tempo – non solo il presente ma anche il passato e il futuro – che il pensiero non possa aver presente. Questa meravigliosa potenza del pensiero è stupendamente descritta dal Leopardi nel suo famoso sonetto «L'infinito»: al di là dell'«ermo colle, / E questa siepe, che da tanta parte / Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude. / ... Interminati / Spazi di là da quella, e sovrumani / silenzi, e profondissima quiete / Io nel pensier mi fingo. ... E mi sovvien l'eterno, / E le morte stagioni e la presente / E viva, e il suon di lei. Così tra questa / Immensità s'annega il pensier mio; / E il naufragar m'è dolce in questo mare».

Qui viene espressa, con poetica efficacia, quella che è ad un tempo la potenza e la limitazione del pensiero nei confronti dell'essere: il pensiero raggiunge e in certo modo avvolge l'infinità e la totalità dell'essere, ma nel contempo ne è avvolto e superato, tanto da «annegare» in questa infinità; ma questo annegare è «dolce», perché è proprio in questa subordinazione, è proprio in questo «perdersi», per così dire, del pensiero nell'essere, che il pensiero trova la sua suprema attuazione e quindi la sua gioia. Il pensiero è l'unica potenza, in tutto l'universo e nella intera realtà, capace di cogliere l'essere universale; ma nel momento in cui – e qui sta l'errore degli idealisti – esso volesse assorbire o immanentizzare in sé tutto l'essere, senza lasciare residui all'esterno, esso si svuoterebbe del suo contenuto, perderebbe la sua ragion d'essere, il motivo e il senso della sua esistenza, il suo fondamento e il suo fine, che è appunto l'essere, senza esser ordinato al quale il pensiero è nulla.

IL PENSIERO E L'ESSERE

1. *Distinzione e convenienza dell'essere col pensiero*

Il rapporto dell'essere col pensiero è cosa molto delicata. Benché si tratti di un argomento metafisico, quindi molto astratto, dal modo di affrontare e determinare questa dottrina dipende

in gran parte il nostro modo di affrontare e considerare la realtà, il pensiero, nonché l'agire e il destino eterno stesso dell'uomo. Questa dottrina richiede sottili distinzioni e sottili accostamenti, che vanno determinati con occhio vigile e sempre attento ai contorni e alle sfumature della realtà, senza lasciarsi fuorviare da comodi schematismi logici, che paiono assicurare corrispondenze e chiarezza, ma che invece ci allontanano dalla realtà. Su questo tema il pensiero aristotelico-tomista ha stabilito dei caposaldi fondamentali, che nessuno sviluppo successivo del pensiero filosofico e teologico è riuscito a scalzare o a mettere in crisi; e viceversa quanto c'è di valido nella speculazione susseguente fino ai nostri giorni è stato costruito coscientemente o inconsapevolmente su quelle basi definitivamente e apoditticamente stabilite.

La pretesa cartesiana di concepire il pensiero in modo diverso, nella convinzione di averne trovato un più radicale e valido fondamento, indubbiamente in un primo tempo ha attratto molti nobili spiriti. Così nei secoli successivi la cosiddetta «filosofia moderna» (espressione usata dagli idealisti *ad usum delphini*), ha portato alle estreme conseguenze, con trionfante baldanza e ingenua speranza, le premesse cartesiane, nell'idea di giungere, come Hegel esplicitamente penserà, all'«età dello Spirito», a un'umanità pienamente libera e compiuta come espressione concreta e storica del Pensiero assoluto⁽¹⁰⁾. In realtà, come ha dimostrato la successiva storia del pensiero europeo, da Hegel sono partite due correnti filosofiche «l'una contro l'altra armata», la «sinistra» di Feuerbach e di Marx e la «destra» del protestantesimo liberale, le quali, traducendosi nella politica, hanno portato ai sistemi comunisti e fascisti, con le immani tragedie delle quali essi sono responsabili⁽¹¹⁾.

⁽¹⁰⁾ Cf. M. BORGHESI, *L'età dello Spirito in Hegel*, Ed. Studium, Roma 1995.

⁽¹¹⁾ Per quanto riguarda la derivazione del marxismo dall'hegelismo, cf. G. M.-M. COTTIER, *L'atbéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, Ed. Vrin, Paris 1959; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, Roma 1969, 2 voll.; per quanto riguarda la derivazione di Nietzsche da Hegel, cf. K. LOWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, Ed. Einaudi, Torino 1949, 1993; H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Ed. Morcelliana, Brescia 1979; per quanto riguarda la destra hegeliana, cf. K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, Ed. Jaka Book, Milano 1972, 2 voll.; per l'influsso di Nietzsche sul nazismo, cf. G. PENZO, *Nietzsche e il nazismo - Il tramonto del mito dell'uomo*, Ed. Rusconi, Milano 1997; per i rapporti di Heidegger col nazismo, cf. V. FARIAS, *Heidegger e il nazismo*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino 1988.

Tuttavia sembra che gli uomini facciano fatica a imparare dalla storia, e sempre di nuovo sono sedotti da quegli errori che sono forieri di sventura. Essi non vorrebbero questa sventura, e tuttavia restano attaccati a quegli errori; desiderano, come si dice con un'espressione popolare, «la botte piena e la moglie ubriaca». Ma ciò è impossibile: da qui il ripetersi periodico delle medesime disgrazie, per non aver voluto riconoscere e respingere gli stessi errori.

Qualcosa del genere sta avvenendo col ritorno dell'idealismo che oggi è in atto. Si parla, qua e là, di «postmoderno» e di «fine della modernità» con probabile allusione alla cosiddetta «filosofia moderna» (meglio sarebbe dire postcartesiana), che ha dato i suoi frutti più maturi nelle ultime due guerre mondiali, e si è in cerca di un nuovo modo di pensare e di costruire la società: ma si è veramente disposti a respingere una buona volta gli errori cartesiani, e soprattutto le loro estreme conseguenze?⁽¹²⁾ L'umanesimo di sinistra, marxista-leninista, sembra oggi avere alquanto smorzato le sue pretese e la sua aggressività – anche se resta l'incognita della Cina –; a mio modo di vedere oggi il pericolo più insidioso e seducente, anche per gli spiriti religiosi e benintenzio-

(12) Spero di non essere frainteso. Non vorrei che qualche lettore mi facesse dire che agli errori di Cartesio è da addebitarsi la causa originaria della crisi morale europea che ha portato alle due guerre mondiali. Sarebbe, questa, una presentazione caricaturale e quindi ingiusta della mia tesi, che intende rifarsi alle analisi della filosofia postcartesiana fatte da Maritain e da Fabro. Questi illustri studiosi e filosofi rintracciano in Cartesio un germe patogeno – quello che Maritain chiama «l'avvento dell'io» e l'«antropocentrismo» e Fabro «principio d'immanenza» –, il quale, sulle prime, reca danni relativi, ma, sviluppato e alimentato incessantemente nei secoli successivi, acquisisce via via un potere sempre più distruttore, fino a manifestarsi negli orrori che il nostro secolo ha conosciuto. Non si tratta quindi di addossare tutte le colpe a Cartesio; ma anche i vari Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, accanto a meriti indubbi, hanno tuttavia la loro parte di responsabilità nell'aver coltivato e alimentato quel germe patogeno, che invece, da buoni filosofi, avrebbero dovuto distruggere. Dopo quello che esso ha prodotto, vogliamo deciderci una buona volta a correggere la piega che Cartesio ha dato ai secoli successivi del pensiero filosofico? E forse questa un'aspirazione del cosiddetto «postmoderno»? O si tratta solo di un'etichetta per restare sostanzialmente ancora nel cosiddetto «moderno»? Con quale faccia un Rahner, dopo tutto quello che è successo nel nostro secolo, propone ancora di rifarsi a Cartesio, Kant ed Hegel (almeno nei loro errori)? Sull'origine protagorea dell'idealismo cartesiano, cf il mio studio: *Il ritorno di Protagora nel pensiero cartesiano*, in *Divus Thomas*, 5, mag.-giu. 1993, 64-90.

nati, e per la Chiesa stessa, viene da «destra»: dal falso spiritualismo, dal falso misticismo e dal falso personalismo, ai quali dà esca e man forte un rinato idealismo in veste fenomenologico-trascendentalista, che ben si sposa, come ho detto, col successo in Occidente delle religioni orientali e dei nuovi movimenti religiosi, tra i quali emerge, come abbiamo visto, New Age.

Qualcuno forse si potrebbe chiedere: ma che connessione c'è fra la concezione cartesiana del pensiero e un Hitler, uno Stalin o un Mussolini? Quali effetti concreti potrà mai dare una certa dottrina circa il rapporto tra l'essere e il pensiero in ordine alla realizzazione della giustizia e della pace nelle nostre tormentate società? Farsi queste domande vuol dire non comprendere che l'azione umana dipende dal pensiero: ognuno di noi normalmente agisce in conformità delle proprie convinzioni. Ora, mentre nel campo del pensiero sono determinanti per ciascuno di noi le sue convinzioni «metafisiche», ossia quelle attinenti appunto al valore del pensiero e dell'azione, nonché quelle attinenti al senso ultimo della realtà, nel campo dell'azione emerge in primo piano il modo col quale ognuno di noi imposta il suo rapporto con gli altri e con la società. Da qui evidentemente lo stretto rapporto, anche se mediato, fra metafisica o idee religiose e azione socio-politica.

La questione dunque del rapporto fra essere e pensiero, sebbene sia in se stessa una questione assai sottile e astratta, comporta ben precise conseguenze nell'ambito del pensare e dell'agire quotidiano di ciascuno di noi, conseguenze che quindi variano a seconda del modo col quale risolviamo quel problema; e per quanto si tratti di una questione in se stessa metafisico-gnoseologica, ognuno di noi, per quanto ignaro di filosofia, non può non prendere nei confronti di quel problema una data posizione, considerando la fundamentalità e l'universalità dei valori in gioco, quali appunto sono l'essere e il pensiero.

Cerchiamo dunque di dire qualcosa su questo argomento, con modestia ma anche con schiettezza, nella misura in cui la luce della verità appare al nostro spirito e chiare sono le evidenze negando le quali noi peccheremmo contro la verità (anche se l'abbracciare l'errore ci assicurerebbe un successo umano che invece ci è negato nel seguire la verità). L'aderire alla verità assicura quella tranquillità di coscienza e quella pace con Dio e col prossimo, che nessun successo umano, comprato al prezzo dell'errore, potrebbe mai assicurarci.

Dopo questo lungo preambolo, che però non ritengo inutile, entriamo dunque in argomento: distinzione e convenienza dell'es-

sere e del pensiero. Ognuno di noi – compresi gli idealisti – avverte che fra i due termini c'è una differenza: 100 mila lire reali non sono 100 mila lire pensate. E tuttavia – e qui più vagamente, perché la questione si fa difficile – tutti siamo convinti che, quando siamo nel vero, ciò che pensiamo è ciò che è, per cui si dà una certa identificazione dell'essere col pensiero, come riconoscono volentieri anche i realisti.

L'essere si distingue dal pensiero non sul piano del pensiero, come credono gli idealisti, che riducono l'essere al pensiero; ma si distingue sul piano dell'essere, nel senso che anche il pensiero è essere, si tratti di pensiero come essere-pensato (idea, concetto) o di pensiero come atto o potenza del pensare, sia, ancor più, del pensiero come essere pensante, lo spirito: anzi quest'ultimo è l'essere più nobile che esista.

La distinzione reale – dal punto di vista metafisico – fra essere e pensiero non impedisce che – da un punto di vista teologico – essere e pensiero in Dio coincidano perfettamente, giacché Dio è essere semplicissimo, è essere sussistente e pensiero sussistente, e il pensiero sussistente, proprio in quanto tale, è essere infinito e sussistente, perché dotato di una sussistenza infinita, la quale non può non comportare una sostanza, e quindi un'entità e un essere infiniti, cioè sussistenti.

Distinzione reale tra pensiero ed essere vuol dire che, benché il pensiero sia essere, e anzi il pensante sia supremamente essere, tuttavia la ragione di essere non può essere totalmente ridotta o ricondotta a quella di pensare: come vedremo in un prossimo paragrafo, la ragione di essere è una ragione originaria e assoluta, che sta per se stessa indipendentemente dalla ragione di pensiero: dire essere non vuol dire ancora o necessariamente dire pensiero; mentre la ragione di pensiero è fondata sull'essere, è derivata dall'essere ed è relativa all'essere come a suo oggetto e forma attuante. Il pensiero suppone l'essere, ma l'essere non suppone necessariamente il pensiero, né l'essere è solo pensiero o essere pensante: esiste anche l'essere non pensante, la realtà materiale. E di fatto l'idealismo, che tende a ridurre l'essere al pensiero, riduce la materia a spirito, e misconosce le qualità proprie della materia ⁽¹⁾.

(1) Alcuni studi critici sull'idealismo: sono di molti anni fa; eppure per tanti aspetti sono estremamente attuali e raccomandabili per rendersi conto dei gravi errori di questa fascinosa dottrina, così apparentemente profonda e spirituale: J. MARITAIN, *La vita propria dell'intelligenza e l'errore idealista*, in *Rifles-*

Il pensiero può essere talmente distinto dall'essere, che, benché esso sia essenzialmente fatto per cogliere l'essere, esiste tuttavia un pensiero fallibile, quello umano, il quale, quando erra, non raggiunge l'essere ma resta separato o anche opposto, se il pensiero afferma l'opposto di ciò che esiste nella realtà. L'atto del pensiero comporta un'identità intenzionale fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, fra intelletto in atto ed essere inteso in atto; e tuttavia – anche nel pensiero divino, come vedremo – l'essere in sé, oggetto del pensiero, resta fuori del pensiero. Ma – come vedremo – dire che l'essere è «fuori» del pensiero non significa affatto considerarlo impensabile o non pensato. Un essere per sé impensabile non esiste; e neppure esiste un pensiero che non possa cogliere l'essere o la cosa in sé. Su questo punto Kant è fuori strada. Il pensiero non coglie la cosa in sé solo quando erra. Ma esso non saprebbe neppure di errare, se in qualche modo non conoscesse già la verità della cosa in sé, che fa appunto da criterio per distinguere il vero dal falso.

Ma l'essere può essere impensabile e quindi estraneo al pensiero, in quanto l'essere può essere infinito e il pensiero può essere finito, come per esempio il pensiero umano; ma allora in tal caso non è l'essere ad essere impensabile in se stesso: al contrario l'essere infinito è infinitamente pensabile e di fatto pensato, perché in esso pensiero pensante e pensiero pensato coincidono;

sioni sull'intelligenza, Ed. Massimo, Milano 1987; G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Ed. Vita e Pensiero 1995 (questo Autore però non è riuscito a liberarsi del tutto dall'idealismo, condizionato dall'influsso del suo maestro, G. Gentile); V. KUIPER, *Lo sforzo verso la trascendenza - Studio sulla filosofia di B. Varisco e sull'idealismo*, Libreria dell'«Angelicum», Roma 1940; A. ZACCII, *Il nuovo idealismo di B. Croce e G. Gentile*, Ed. Ferrari, Roma 1925; M. CORDOVANI, *Cattolicesimo e idealismo*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1928. S. Tommaso, nella *Somma Teologica*, ha in qualche modo previsto l'errore fondamentale dell'idealismo consistente nella riduzione dell'essere all'essere pensato, e lo ha confutato: I, q. 85, a. 2; d'altra parte ha riconosciuto con chiarezza la possibilità di una coincidenza dell'essere col pensiero, ma solo in Dio (I, q. 14, a. 4). Viceversa, gli idealisti, assegnando la coincidenza col pensiero all'essere come tale, finiscono per confondere l'essere divino (*ipsum esse, primum ens*) con l'essere come tale (*ens ut ens, ens in communi*), cadendo così nel panteismo: l'essere è per sé pensiero; cade allora l'essere finito e resta solo l'essere infinito: solo Dio esiste; il mondo è «in Dio» o l'apparire di Dio; il divenire è l'apparire e lo scomparire di quanto, in Dio, c'è già da sempre e sempre sarà. Da qui noi vediamo come l'idealismo sia facilmente associato al panteismo monista. Queste idee hanno in Parmenide un primo avallo e fondamento, e l'hanno per conseguenza in E. Severino, che intende appunto riprendere il pensiero di Parmenide.

questo essere è impensabile o incomprensibile solo per il pensiero finito, che appunto in quanto finito non lo può comprendere ed esaurire nella sua infinità. Tuttavia il pensiero come tale, finito o infinito che sia, è capace quanto meno di pensare l'infinito ed in qualche modo di attingerlo (ciò è testimoniato dalla dottrina cristiana della visione beatifica di Dio), anche se neppure nella visione beatifica può esaurirne l'infinità.

Sebbene realmente distinti, essere e pensiero sono fatti l'uno per l'altro, anche se non proprio alla pari: il pensiero è fatto per l'essere, nel senso che tutta la ragion d'essere del pensiero sta nel riflettere l'essere e nel rappresentarselo interiormente; e per converso l'essere trova la sua suprema attuazione come spirito, persona, autocoscienza. In ciò l'idealismo ha indubbiamente ragione. Tuttavia, in questa reciprocità tra essere e pensiero, in questo loro cercarsi a vicenda e finalizzarsi l'uno all'altro, all'essere spetta in ultima analisi un primato assoluto, in quanto l'essere indubbiamente, come spirito e come intelletto, è fatto per pensare e produrre idee e concetti, ma questo pensare e questi pensieri alla fin fine sono fatti per cogliere l'essere, per il realizzarsi dell'autocoscienza e perché l'essere spirituale sia in comunione con l'essere spirituale, ossia perché lo spirito realizzi il suo atto d'essere e così sia perfetto e beato. E a questo punto non c'è più ragione di tornare dall'essere al pensiero, per cui il movimento essere-pensiero e pensiero-essere si chiude col moto pensiero-essere senza ritorno al pensiero. E qui invece il realismo ha ragione contro l'idealismo, per cui il Dio biblico-cristiano non è tanto Colui che Pensa (anche se è verissimo che Dio è Pensiero del Pensiero e Autocoscienza assoluta), ma è *Colui che È*. L'essere, al di sopra del pensiero, è «il nome che è al di sopra di ogni altro nome». E per questo la Chiesa raccomanda con insistenza la «filosofia dell'essere» di S. Tommaso.

Essere e pensiero sono fatti per incontrarsi e per perfezionarsi a vicenda: pensando, l'essere si perfeziona, mentre il pensiero è tanto più elevato quanto più elevato è l'essere che è capace di pensare. Il pensiero divino è il sommo Pensiero, perché unico a poter pensare esaurientemente l'essere infinito divino. La proporzione tra l'essere e il pensiero, secondo la definizione classica dell'Aquinate – *adaequatio intellectus et rei* – è la verità: verità del pensiero adeguato all'essere – verità speculativa – e verità dell'essere adeguato al pensiero, (cioè all'idea) – verità pratica –.

E la verità, come insegna Tommaso, risiede prima nel pensiero (o nell'intelletto) che nell'essere (nella realtà), appunto perché il vero non è necessariamente connesso all'essere, ma alla proporzione, al legame fra l'essere e il pensiero. Il vero, quindi, suppone la nozione dello spirito o del pensiero. La nozione dell'essere come tale non è ancora sufficiente, anche se è vero che l'essere è sempre vero, ed è questa la verità ontologica o trascendentale, che copre tutta l'estensione dell'essere. Ma se l'essere è vero, ciò dipende solo dal fatto che esso appare allo spirito ed è pensato dallo spirito; non è legato alla nozione di essere come tale. Infatti come esiste l'essere vero, esiste anche l'essere falso: come esistono delle banconote vere, così esistono delle banconote false. Certo, in quanto essere, anch'esse sono «vere»; ma in quanto banconote, sono false. E dunque, se l'essere come tale fosse il vero, non potrebbero esistere delle banconote false. Tuttavia non è compito della metafisica, ma del potere giudiziario il perseguire gli spacciatori di banconote false.

Il pensiero coglie prima l'essere che non la verità dell'essere, ed è solo cogliendo l'essere che questi gli appare come vero, svela la sua verità. Dunque, se non ci fosse l'essere, non ci sarebbe il vero, anche se la nozione di essere non dice ancora quella di vero, come insegna Tommaso.

Per questo gli idealisti sbagliano quando identificano l'essere col vero e pongono il vero prima nell'essere che nell'intelletto. Questo difetto è proprio non solo dell'idealismo classico, come quello hegeliano, ma anche della fenomenologia husserliana e dell'ontologia heideggeriana, le quali mostrano così di essere ancora legate all'hegelismo. Perché si dia un vero realismo, non basta ammettere l'intenzionalità della coscienza come fa Husserl o l'«apparire dell'essere» come fa Heidegger, se poi l'essenza husserliana o l'essere heideggeriano si risolvono nel loro essere «fenomenologico», ossia nel loro apparire o manifestarsi alla coscienza o al pensiero: per il vero realismo, l'essere esiste anche se non appare al pensiero, esiste anche indipendentemente dal pensiero e celato al pensiero. Pensiamo all'importanza che il «mistero» ha nelle religioni e in particolare nel cristianesimo. Se l'essere coincidesse con l'essere che appare, che ne sarebbe dei misteri soprannaturali del cristianesimo? Con tutto ciò devo riconoscere che Heidegger parla di un certo «nascondimento» dell'essere, e con ciò egli si avvicina ulteriormente al realismo; ma nel momento in

cui egli continua a sostenere la concezione fenomenologica dell'essere, non vedo come questa possa essere compatibile con l'idea dell'essere «nascosto».

L'idealismo è coerente nel dare il primato alla verità ontologica rispetto a quella gnoseologica o del giudizio. Ma è coerente nell'errore. Questa sua dottrina infatti è logicamente legata alla dipendenza dell'essere dal pensiero: se infatti la verità ontologica è conformità dell'essere al pensiero e la verità gnoseologica è conformità del pensiero all'essere, è logico che in una visuale come quella idealistica che pone il primato del pensiero sull'essere, la verità ontologica prevalga su quella gnoseologica.

Viceversa, per quell'idealista che pone l'essere alla pari del pensiero, non si dà propriamente la questione se la verità appartiene prima all'essere o al pensiero, giacché egli, identificando l'essere col pensiero, vede la verità come appartenente contemporaneamente e parimenti all'essere e al pensiero. Il problema del primato se lo pone il realismo; e se lo pone anche Heidegger, mostrandosi in ciò vicino al realismo; ma si mostra ancora legato all'idealismo, quando egli dà il primato, come abbiamo visto, alla verità ontologica, che per lui è la verità in senso forte, al di sopra della verità del giudizio o del pensiero, che ne sarebbe una derivazione. Osserverei dicendo che è vero che la verità del reale è il *fondamento ontologico* della verità dei nostri giudizi, giacché essi sono veri se rispondono alla realtà vera. Ma appunto qui il problema non è quello del fondamento ontologico della verità, ma del *fondamento della nozione* stessa della verità, che non è sufficientemente stabilita dalla semplice nozione dell'essere, ma dal rapporto fra l'essere e il pensiero.

Indubbiamente la convenienza tra essere e pensiero può essere così stretta, che può giungere fino ad una certa identificazione nell'atto del pensiero o della conoscenza, secondo l'adagio aristotelico-tomista già citato: «Intellectus in actu est intellectum in actu»: tuttavia ciò non avviene fisicamente od ontologicamente, ma intenzionalmente. L'idealismo, dal canto suo, sempre a causa della sua solita confusione fra pensiero ed essere, prende l'identità intenzionale fra soggetto ed oggetto nell'atto conoscitivo come identità reale.

Questa identità reale, per la verità, non è cosa impossibile, ché anzi essa si verifica proprio in Dio; ma solo in Lui. Il pensiero divino infatti non è la facoltà di un soggetto distinta da

questo soggetto, come avviene in noi; né si dà in Lui distinzione reale, come avviene in noi, fra la potenza e l'atto del pensare, per cui l'essere divino è Pensiero sussistente in atto di pensare: atto puro di essere ed atto puro di pensiero identici fra loro, benché noi, secondo il nostro modo di pensare, distinguiamo ancora in Dio la ragione di essere e la ragione di pensare; ma si tratta di distinzione di ragione (con fondamento reale), e non di distinzione reale.

(continua)

GIOVANNI M. CAVALCOLI, O.P.