

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 XLIV, “Nova Series”, n. 1 – 2001 (Seconda parte), pp.279 - 300

Anno XLIV

« Nova Series »

N. 1 - 2001

# DIVINITAS

RIVISTA INTERNAZIONALE  
DI RICERCA E DI CRITICA TEOLOGICA



---

CITTÀ DEL VATICANO

## CRITICA TEOLOGICA

da DIVINITAS,  
a. 2001, n. 1

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

#### ESSERE INTRAMENTALE ED ESSERE EXTRAMENTALE

##### 1. *Spiegazione della dottrina realistica dell'essere extramentale*

Un punto classico di frizione fra realisti ed idealisti è la questione se esista o non esista un essere «fuori» del pensiero. I realisti sono per l'affermativa; gli idealisti sono per la negativa. In questo paragrafo cercherò di chiarire il punto di vista realista (conforme, cioè, alla gnoseologia aristotelico-tomista); mentre nel paragrafo successivo risponderò alle difficoltà degli idealisti.

Cerchiamo innanzitutto di sgombrare il terreno da alcuni equivoci. In primo luogo la dottrina realista dell'essere extramentale non ha nulla a che vedere con una specie di «spazializzazione» o «materializzazione» del pensiero. Indubbiamente la preposizione «fuori» può indicare benissimo una distanza spaziale fra il pensante (e quindi il suo atto di pensare) e il pensato. Se io penso al Monte Bianco, evidentemente l'essere reale del Monte Bianco è un essere «extramentale» rispetto alla mia mente che si trova qui a Bologna e non in Piemonte, e quindi rispetto all'atto del pensare della mia mente, che non è un'entità posta non si sa dove, forse tra cielo e terra o forse nell'iperuranio, ma è una realtà ben concreta, un atto del mio spirito che si trova adesso a Bologna, per cui anche questo atto, nella sua entità o realtà, non è che un accidente del mio intelletto, reale e concreto, benché spirituale, come il mio intelletto.

Indubbiamente il pensiero ha la capacità stupenda e misteriosa di trascendere il tempo e lo spazio, e quindi in certo modo dominarli ed esserne indipendente. Indubbiamente il pensare come tale, nella sua spiritualità, non è qualcosa di spaziotemporale, in quanto, mediante l'attività astrattiva, coglie delle essenze universali svestite delle particolarità spaziotemporali, delle quali inve-

ce sono rivestiti gli individui che stanno sotto quelle essenze. Il pensiero inoltre è in grado di comprendere la sostanza spirituale e un ordine di valori spirituali certamente universali e immutabili, e quindi liberi dal mutare dei tempi e dei luoghi.

Ma occorre distinguere attentamente l'*oggetto* del pensiero dall'*atto* del pensiero. Nessun dubbio che prerogativa del pensiero, a differenza della conoscenza sensitiva, sia proprio quella di cogliere entità indipendenti dallo spazio e dal tempo. Sarebbe ridicolo, per esempio, domandarsi dove si trova o da quanto tempo esiste o quanto tempo durerà ancora l'essenza del triangolo o quella del pentagono. Come pure non si deve dubitare che l'idea di giustizia o di santità vale per sempre e per ogni luogo. È stata questa una delle grandi scoperte di Platone, per la quale non gli saremo mai abbastanza grati, e non ci sarà né storicismo né relativismo né pensiero debole che possa mai scalfire il valore di queste certezze, che sono alla base della dignità del pensiero.

Ma una volta riconosciute queste sacrosante verità, occorre scendere, per così dire, dal cielo in terra, per non prestare il fianco alle giuste critiche che possono venire da empiristi, storicisti o dagli stessi materialisti. Un idealismo intemperante finisce per screditare se stesso e per ottenere, come spesso avviene, risultati controproducenti. Che cosa voglio dire? Consideriamo adesso non più l'oggetto, ma l'atto del pensiero. Se prescindiamo qui dal pensiero divino, che gode di specialissime prerogative, circa le quali gli idealisti possono benissimo avere ragione, e consideriamo il pensiero finito, come per esempio il nostro, non c'è dubbio che il mio atto di pensiero, essendo atto di una forma – la mia anima – che è forma del mio corpo che adesso si trova qui, in forza di questa sua naturale unione col mio corpo, anche il mio atto di pensiero adesso si trova qui, per cui, se penso al Monte Bianco che si trova in Piemonte, devo dire con tutta tranquillità e sicurezza, conformemente al più elementare buon senso e alla più lapalissiana evidenza, che il Monte Bianco, per il mio pensiero, è un essere extramentale, ossia che esiste – pronunciamo la fatidica parola senza timore degli idealisti – «FUORI» del mio pensiero. Chi ragionevolmente potrebbe contraddire un'affermazione di tal genere?

Bisogna dire tuttavia, in secondo luogo, che «fuori del pensiero» *non ha né solo né principalmente un senso spaziale, ma vuol significare fundamentalmente ed essenzialmente la distinzione reale dell'essere pensato o pensabile dal soggetto pensante e dal suo pensare; il che comporta l'indipendenza dell'oggetto pensato*

dal pensiero che lo pensa e, almeno per il pensiero finito, la «datità» dell'oggetto al soggetto, ossia il fatto – cosa questa che scandalizza a torto Bontadini – che l'essere, oggetto del pensiero, è presupposto al pensiero che lo pensa, ciò almeno nel pensiero speculativo. Nel pensiero pratico si dà effettivamente, come abbiamo già visto, che sia l'essere a dipendere dal pensiero e a conseguire al pensiero, in quanto essere regolato e diretto dal pensiero.

In base a quest'uso dell'espressione «fuori del pensiero», si può dire che le sostanze spirituali, distinte dal soggetto pensante, sono «al di fuori» di questo soggetto, benché la spiritualità, nel senso suddetto, sia indipendente dallo spazio e dal tempo. Tuttavia, se queste altre sostanze spirituali, sono esseri umani viventi, evidentemente, in quanto queste sostanze sono anime umane, ossia forme dei loro rispettivi corpi, tali sostanze sono collocate nello spazio e nel tempo. Un problema metafisico a parte è costituito dal chiarire se e in che senso possano dirsi «nel luogo» le anime separate e gli angeli. Resta tuttavia certo che anche questi esseri sono realmente distinti dal mio pensiero che li pensa, e in questo senso sono esseri «extramentali».

Problema a parte, e assai delicato, è l'extramentalità dell'essere divino. È chiaro che se con questa espressione – come abbiamo definito – intendiamo dire che Dio è realmente e *infinitamente distinto* da noi, benché noi siamo creati a sua immagine, allora l'essere divino è certamente e infinitamente extramentale. Ed è questa la trascendenza divina rispetto al nostro pensiero. Tuttavia Dio – e questa è la percezione viva nell'idealismo e nelle religioni orientali –, in quanto creatore e causa del nostro essere, è *intimissimo* al nostro spirito e al nostro pensiero, tanto che ciò faceva dire a S. Agostino: «Intimior intimo meo»: intimo a me più di quanto io non sia intimo a me stesso: un'espressione evidentemente iperbolica per esprimere appunto questa presenza di Dio intima al nostro spirito, questa specialissima «immanenza» o «intramentalità» di Dio, che non ha nulla a che vedere col panteismo o con l'immanentismo, perché si deve sempre intendere – almeno per Agostino – come salva la distinzione reale fra la sostanza o essenza divina e la sostanza umana che pensa.

Indubbiamente, quando il pensiero ha per oggetto l'essere o il valore spirituale, l'unione del soggetto pensante con l'oggetto pensato è molto più intima di quella che si realizza quando l'oggetto è un essere materiale. Questo fatto portava S. Agostino a parlare di «interiora spiritualia» ed «exteriora materialia». E questo perché il pensiero, in quanto atto dello spirito (anche se si

tratta del nostro pensare, che deve passare attraverso il senso), è logicamente più proporzionato e affine ad un altro spirito, che non alla realtà materiale in quanto materiale. E di fatti, come c'insegna la gnoseologia, anche la realtà materiale, per essere da noi conosciuta, dev'essere in qualche modo spiritualizzata: cosa che avviene col processo astrattivo, che coglie l'essenza universale intellegibile prescindendo dalle note materiali individuanti. Un discorso a parte si deve fare invece per il pensiero divino, il quale, essendo ideatore e creatore anche della materia, benché questa sia nel gradino minimo della scala dell'essere e quindi dell'intellegibilità, ha il potere di pensare e di intendere intellettualmente, come pensiero assoluto, anche la realtà della materia.

Lo spirito dunque può essere «interiore» allo spirito in un modo che non è possibile alla materia. Questa presenza interiore dello spirito conosciuto allo spirito conoscente va sempre comunque intesa come presenza intenzionale e non identificazione reale, mentre lo spirito conosciuto, nella sua realtà, resta sempre, come le realtà materiali, extramentale, in quanto realmente distinto dalla sostanza spirituale che lo pensa. Esiste certamente un essere interiore al pensiero, essere che non possiede un'esistenza extramentale: si tratta allora di quelle condizioni speciali che l'essere conosciuto possiede all'interno del pensiero, in quanto essere conosciuto – per es. le condizioni di astrattezza e universalità dell'essenza reale conosciuta. Oppure questa condizione di pura intramentalità è posseduta dagli enti formati dall'intelletto per finalità creative – pensiamo per esempio all'immaginazione artistica – o per finalità logiche – i concetti e le leggi della logica.

L'espressione «extramentale» o «fuori del pensiero» non va dunque intesa come avallo di un realismo materialista, per il quale l'unica realtà è quella materiale, per cui l'unico oggetto del pensiero è la realtà esterna materiale, mentre lo spirito non sarebbe che un derivato della materia, dipendente dalla materia. Per questo, quando il realismo aristotelico-tomista parla di un'«indipendenza» dell'essere dal nostro pensiero, e della necessità che il nostro pensiero, per essere nella verità, «si adegui» all'essere extramentale, ciò non va assolutamente inteso – come pretende il realismo materialista, per es. marxista –, nel senso di una dipendenza ontologica del pensiero e dello spirito dalla materia, ma semplicemente nel senso di una relazione intenzionale nella quale lo spirito pensante liberamente si pone nei confronti della realtà (materiale o spirituale che sia), per assimilarla spiritualmente a se stesso e arricchire quindi se stesso con la forma della realtà esterna.

Nell'atto del pensare, il pensiero umano certamente in qualche modo si subordina all'oggetto, e quindi alla realtà materiale, se l'oggetto è una cosa materiale; ma esso si «sottomette» in qualche modo alla materia solo per innalzarla conoscitivamente al livello dello spirito, e solo quindi per affermare se stesso come spirito e dominare la materia dal punto di vista dello spirito, delle sue esigenze e delle sue finalità. D'altra parte la realtà materiale, nella sua intellegibilità – quindi nella sua forma o essenza – è destinata certo a influire sul nostro spirito, ma per informarlo e attuarlo e consentire precisamente l'atto del pensiero.

In terzo luogo, l'espressione «fuori del pensiero» non va intesa nel senso che possa esistere qualcosa che cada fuori dalle prese del pensiero, qualcosa che il pensiero non possa raggiungere o pensare. In tal senso possiamo e dobbiamo dire che nulla cade fuori dal pensiero, in quanto l'essere come tale è pensabile ed intellegibile, e il pensiero è fatto per l'essere come tale, nella sua totalità, anche se, come vedremo, il nostro pensiero possiede dei limiti invalicabili dovuti non al fatto che è pensiero, ma al fatto che è pensiero umano. Ma anche a prescindere dalle limitazioni creaturali e umane, io ritengo che comunque il pensiero come tale sia in qualche modo limitato rispetto all'essere – come vedremo più avanti –: limitato non nel senso che non possa pensare a tutto l'essere, ma nel senso che la ragione di pensiero è inferiore a quella di essere, come ho già accennato.

In quarto luogo, quando si dice «fuori del pensiero» non s'intende – almeno nel realismo aristotelico-tomista – «essere estraneo al pensiero» o «essere non pensato». Infatti, se tale fosse la definizione dell'essere extramentale, quando il realismo dice che oggetto del pensiero è l'essere extramentale, ossia che il pensiero pensa l'essere extramentale, cadrebbe in contraddizione con se stesso, asserendo che pensa l'essere non-pensato: se infatti l'essere è pensato, non può al contempo non-essere pensato. Ma – come abbiamo visto – «fuori del pensiero» non significa necessariamente «non-pensato», ma significa semplicemente «realmente distinto dal pensiero». «Fuori del pensiero» non vuol dire «estraneo al pensiero», ma al contrario, l'essere pensabile e intellegibile, l'essere che quindi viene pensato e immanentizzato al pensiero, è proprio l'essere extramentale.

L'essere extramentale può essere non pensato prima di essere pensato; ma è evidente che nel momento in cui il pensiero lo pensa, quell'essere diventa pensato per quel pensiero. Che l'essere poi come tale sia di per sé pensato, questo il realismo lo ammette insieme con l'idealismo, con la differenza però che per il rea-

lismo l'essere, tutto l'essere, è come tale pensato e quindi di fatto immanente al pensiero solo per Dio, ossia solo per il pensiero divino.

D'altra parte è altrettanto evidente che se «fuori del pensiero» significa realmente distinto dal soggetto pensante, anche quando questo soggetto pensa questo essere, l'essere diventa certo pensato, ma non perde la sua extramentalità. E qui il realismo si oppone certamente all'idealismo, per il quale il pensiero toglierebbe all'essere la sua extramentalità, che l'idealismo considera come relativa allo stato primitivo, «ingenuo», della coscienza, stato che dev'essere superato dalla «filosofia» (cioè dall'idealismo), nella visuale immanentistica, per la quale l'extramentale diventa intramentale, e l'oggetto non sta più di fronte alla coscienza come altro, ma s'identifica con la coscienza, la quale così recuperarebbe facendo tornare a sé ciò che prima essa avrebbe opposto a se stessa (cioè l'essere).

Per il realismo, invece, l'essere extramentale viene certo immanentizzato con l'atto del pensiero che lo pensa: *l'ente entra effettivamente nel mondo dello spirito e del pensiero; ma solo intenzionalmente; nella sua realtà l'ente resta extramentale*. Solo il pensiero divino, in quanto essere sussistente e causa dell'ente finito, può avere virtualmente nella sua essenza anche l'essenza dell'essere reale creato.

Maritain suggerisce, nei suoi *Degrés du Savoir*, che se l'espressione «fuori del pensiero» non dovesse piacere, si venga ad usare l'espressione di «essere cisoggettivo» per l'essere intramentale (il pensato come pensato), e l'espressione di «essere transoggettivo» per l'essere extramentale (l'essere pensabile distinto dal pensiero). Ma queste espressioni non sembrano aver fatto fortuna. Il tentativo maritainiano risponde ad un valido sforzo di non attaccarsi ai termini e di trovare delle espressioni che possano favorire un'intesa o un chiarimento. A mio modo di vedere, non mi pare che i termini proposti servano per chiarire la questione. Personalmente sarei piuttosto dell'idea di mantenere il linguaggio scolastico tradizionale (Tommaso parla di «res extra animam»), cercando però di spiegarlo per dissipare gli equivoci, come ho tentato di fare in questo paragrafo.

Un'ultima osservazione per certi idealisti che vorrebbero tirare Aristotele e Tommaso dalla loro parte. È noto il detto aristotelico, ripreso più volte da Tommaso, secondo il quale «anima est quodammodo omnia»: l'anima è in certo modo tutto. Questo detto si riferisce alla potenza del pensiero, che ha la capacità di tutto assimilare in se stesso, di tutto trasformare in pensiero, senza

lasciare fuori nulla. Si direbbe una vera professione di immanentismo, se prendessimo questa frase al di fuori del contesto, dal quale invece l'impostazione realistica appare con tutta chiarezza. Inoltre dobbiamo interpretare bene quell'«est», che non va inteso in senso ontologico, nel senso cioè che l'anima possa essere realmente tutto: lo è in modo intenzionale, appunto per mezzo del pensiero e nel pensiero, che, nel contesto realista, si suppone distinto dall'essere. Inoltre è importante anche quel «quodammodo»; insinua appunto la precisazione decisiva testé fatta, che ci ricorda cioè la distinzione tra essere e pensiero: l'anima è «quodammodo», cioè in certo qual modo, vale a dire non assolutamente, ossia realmente, ma conoscitivamente, cioè nel pensiero, tutte le cose.

## 2. *Obiezioni idealistiche*

Un'obiezione alla dottrina dell'extramentalità dell'essere vien fatta dagli idealisti in base a quella che è la potenza del pensiero: il pensiero, essi dicono, può pensare tutto, è aperto all'infinito e alla totalità; nulla sfugge al pensiero; esso abbraccia tutto, e quindi non c'è un essere che non possa essere raggiunto dal pensiero, non c'è essere che non cada sotto le sue prese: insomma, in conclusione, non c'è un essere fuori del pensiero: il pensiero è intrascendibile.

Ho già risposto in parte a questa obiezione in quanto ho scritto in precedenza. Ma vediamo di riprenderla e di precisare meglio, perché mi pare un'obiezione seria e importante. Bisogna distinguere il *pensiero in rapporto al suo oggetto* e il *pensare come tale*, ossia la ragione o *ratio* propria del pensare. Che l'*oggetto* del pensiero non abbia limiti, non c'è alcun dubbio. In questo senso è vero che nulla cade fuori del pensiero, nulla c'è di estraneo al pensiero e quindi non si dà, in questo senso, un essere fuori del pensiero. Se io penso la totalità o l'infinito, è chiaro che io non escludo nulla. Ma io, quando penso in tal modo, non pongo l'accento sul mio pensare come tale, ma su ciò a cui penso: ciò a cui penso – l'infinito, la totalità o, come dice Bontadini, l'«intero» – non lascia nulla al di fuori di sé. Ma quando il realismo parla di essere che è fuori del pensiero e che trascende il pensiero, non intende riferirsi all'oggetto del pensiero, ma al *pensare in se stesso*, e sostiene che il pensare non è l'essere e che l'essere è più del pensare, trascende il pensare, è, in tal senso, «fuori» del pensare.

Il fatto che io pensi di essere buono non significa che io lo sia realmente. L'essere buono è qualcosa di più, è qualcosa di

meglio e di ben più importante del semplice pensare di essere buono. In questo senso l'essere, la realtà trascende il pensiero, è fuori del pensiero. L'essenza, la ragione, la *ratio*, il *logos* del pensare – a prescindere da ciò che posso pensare – non dice tanto quanto dice l'essere. Se io credo di poter sostituire l'essere col pensare, faccio un cattivo affare. Nessuno è disposto a barattare un miliardo di lire reali con un miliardo di lire pensate. In questo senso il reale, l'essere, è al di là del pensiero, trascende il pensiero, è fuori del pensiero. Io posso pensare di possedere un miliardo, ma ciò non è mai come il possederlo realmente. Penso che su questo punto qualunque idealista sarebbe d'accordo col realista. Ma il realismo non è nient'altro che questo; per questo il realista trova schizofrenico l'atteggiamento di quegli idealisti, magari illustri professori (e oggi anche teologi: cf Rahner), i quali, mentre dalla cattedra proclamano solennemente l'identità dell'essere con l'essere pensato, e quindi l'inesistenza di un essere che trascende o che sta al di là del pensiero, nella vita e nelle faccende quotidiane, per evidenti ragioni di sussistenza, si comportano poi da perfetti realisti.

Un'altra obiezione, che troviamo nella filosofia del Gentile, sta nel dire che il pretendere che il pensiero – come farebbero i realisti – esca da se stesso per cogliere un supposto essere che sta fuori del pensiero, è cosa del tutto assurda.

Si può rispondere dicendo che la prospettiva del pensiero di cogliere una realtà esterna non comporta affatto – cosa effettivamente assurda – che il pensiero esca da se stesso, perché caratteristica propria del pensiero è precisamente quella di *protendersi* verso la realtà esterna, è quella di «tendere» (la famosa *intentio* e *intentionalitas*) verso il reale esterno, fino a raggiungerlo, coglierlo, «afferrarlo» e penetrarlo (*intus legere, intellectus*) per quanto possibile, fino ad esaurirne, se possibile, tutta l'intelligibilità. Qui ciò che compie lo spirito non è poi così diverso da ciò che compiono le nostre attività fisiche; pensiamo a Pierino che allunga la mano per prendere una mela e poi se la mette in bocca, la mangia e la digerisce: quest'operazione fisiologica elementare, per quanto ciò possa sembrare un paragone grossolano e inadatto a comprendere le sublimi operazioni dello spirito, in realtà ci aiuta a capire, fatte s'intende le debite proporzioni, come funziona il pensiero nei confronti dell'essere.

Anche il pensare è un'attività vitale come il nutrirsi del cibo materiale, per cui tra il pensare e l'alimentarsi possono istituirsi molte analogie: anche il pensare, come il mangiare, si nutre con

una realtà esterna; anche il pensare, come il mangiare, elabora questa realtà, così da renderla assimilabile dal soggetto, benché il pensare non la muti come tale; anche il pensare come il mangiare ha per fine la crescita e la conservazione del soggetto mediante l'assunzione del nutrimento; anche il pensare come il mangiare fa sì che l'organismo assimili le sostanze nutritive e respinga quelle nocive. E difatti il linguaggio corrente, nella saggezza del senso comune (spesso dimenticata nei sublimi voli dell'idealismo), usa, per quanto riguarda il pensare e l'apprendere, delle metafore tratte dalla nutrizione, come «cibo», «nutrirsi», «assimilare», «digerire» e simili, che ci aiutano a comprendere, mediante il paragone con un fatto materiale, la spiritualità delle operazioni del pensiero nei confronti dell'essere. Come quindi non diciamo cosa assurda e impossibile che Pierino allunghi la manina per afferrare la mela che sta fuori di lui, e non ci passa neppure per la mente che, per far questo, Pierino debba «uscir fuori di se stesso», così pure non dobbiamo ritenere cosa assurda che il pensiero, nella sua naturale tensione verso il reale, si protenda fino a raggiungerlo, ad afferrarlo e farlo proprio nella elaborazione dei concetti e dei giudizi. E per capire come ciò possa avvenire, basta fare l'esperienza del pensare, senza la necessità di ipotesi balorde come quella del pensiero «che esce fuori di se stesso».

Una terza obiezione degli idealisti si fonda sul presupposto che l'espressione «fuori del pensiero» significhi l'essere non pensato, l'essere che non cade sotto le prese del pensiero. Questo essere, essi dicono, non esiste, perché anche nel momento in cui penso ad un essere «non-pensato», questo essere diventa pensato; quindi non si dà un essere non pensato fuori del pensiero.

Rispondiamo a questa obiezione riconoscendo innanzitutto come cosa evidente che se un essere è pensato, non può allo stesso tempo essere non pensato. Ma ciò non toglie comunque che esista un'infinità di esseri ai quali non pensiamo. È vero infatti che noi possiamo pensare alla totalità e all'infinito, ma è altrettanto chiaro che i singoli esseri, in questa totalità o infinità, sono presenti in modo assolutamente indeterminato, per cui di fatto essi, nella loro singolarità, restano non pensati.

In secondo luogo è evidente che quando non penso – per esempio quando dormo – tutta la realtà per me resta non pensata. Ma se sono sano di mente non dirò che, poiché non penso la realtà, questa non esiste. Essa dunque esiste anche se non la penso. Esiste anche come da me non pensata. In questo senso esiste dunque certamente una realtà fuori di me, fuori del mio pensiero.

In terzo luogo si può osservare che, considerando l'evidente differenza tra l'*essere pensato* e l'*essere non pensato*, io posso distinguere benissimo l'uno dall'altro senza per questo ridurre questo a quello, come vorrebbe l'obiezione. Indubbiamente però qui bisogna fare una distinzione, perché l'obiezione ha in parte ragione: quando penso all'essere non pensato, devo distinguere il *contenuto intellegibile* in se stesso «non pensato» dal *fatto* che questo non pensato è da me pensato. È evidente, come già s'è detto, che se questo non pensato è pensato, in quanto pensato non può essere non pensato. Se invece – ed è questo che sfugge all'obiezione – io considero il contenuto intellegibile in se stesso, la ragione o *ratio* di «non pensato», è altrettanto evidente che anche se questo non pensato è pensato, in quanto *ratio*, resta non pensato: ossia un contenuto intellegibile non può mutare nel suo opposto per il semplice fatto che lo penso. Per questo si può e si deve dire che, secondo quest'ultimo punto di vista, io posso benissimo pensare all'essere non pensato senza che questo (come contenuto intellegibile) diventi pensato. E dunque esiste per me dell'essere non pensato, che come tale posso considerare fuori del mio pensiero.

Infine, un'ultima obiezione tradizionale negli idealisti è che quando parlano dell'impossibilità di un essere «fuori» del pensiero, essi parlano del «pensiero» non come pensiero umano o, come essi dicono, dell'«io empirico» (Rahner parla di pensiero categoriale), ma del pensiero «come tale», nella sua dimensione «trascendentale» o «metafisica» o, per usare una loro espressione tradizionale, parlano dell'«Io trascendentale» (quella che Rahner chiama «esperienza trascendentale»).

A queste asserzioni rispondo dicendo che credo anch'io che si possa dare un concetto trascendentale del pensiero, il pensare come tale, a prescindere dalle sue modalità finita o infinita, umana o sovrumana. Io stesso ho tentato, all'inizio di questo articolo, di dare una simile descrizione trascendentale del pensiero, sebbene poi in pratica sia alquanto difficile rinunciare a riferimenti di tipo categoriale al finito o all'infinito. Del resto, propriamente parlando, il pensiero, come ho già detto, non è un trascendentale, perché è atto dello spirito, cioè della sostanza spirituale; e la categoria della sostanza spirituale non copre tutta l'estensione dell'essere, giacché anche la sostanza materiale appartiene alla realtà, ossia all'essere reale. Tuttavia è vero che il pensiero, in quanto pensa il vero come proprietà dell'essere, ha per oggetto un trascendentale, e sta proprio qui la dignità del pensiero (e dello spirito): nel poter pensare l'essere universale e l'essere totale.

Tuttavia, anche considerando il pensiero sotto il profilo trascendentale, si deve dire che l'essere reale è «fuori» del pensiero, non necessariamente in senso spaziale, ma appunto in senso trascendentale, nel senso cioè che il pensiero è atto dello spirito tendente all'essere, relativo all'essere, rappresentante l'essere, il quale viceversa non è necessariamente spirito ma può essere anche materia, non tende verso nulla ma solo verso se stesso, non rappresenta nulla ma solo se stesso, non è relativo a nulla, ma è la realtà assoluta. Dunque c'è una differenza reale ed essenziale fra pensiero ed essere; ed in questo senso l'essere è «fuori» del pensiero. Il pensiero, per quanto sia rappresentazione e sostituto dell'essere non lo sostituisce mai secondo una perfetta adeguazione, tanto da poter essere completamente scambiabile con l'essere. Torna il discorso già fatto: nessuno è disposto a barattare un milione di lire reali con un milione di lire pensate; e mentre l'aver in mente una malattia pensata non preoccupa più di tanto, il sapere di essere realmente malati è normalmente fonte di preoccupazione tanto più forte quanto più seria è la malattia.

Il pensiero è assolutamente intercambiabile con l'essere solo in Dio, nella cui essenza essere e pensiero coincidono, e nel quale, secondo la fede cristiana, il Verbo (ossia il Pensiero sussistente del Padre) è immagine così perfetta del Padre, da essergli assolutamente uguale e una sola cosa con lui. Tuttavia, come vedremo, anche in Dio e nello stesso mistero trinitario la ragione di pensiero è inferiore alla ragione di essere. Nell'essenza divina ciò avviene, come abbiamo visto, perché, secondo la rivelazione biblica, il nome di Dio è l'Essere e non il Pensiero (anche se poi la Bibbia dice che Dio è Spirito e parla diffusamente delle prerogative del pensiero divino). Quanto al mistero trinitario, l'inferiorità della ragione di pensiero rispetto a quella di essere si può arguire, secondo il nostro modo di pensare, dal fatto che è il Verbo che deriva dal Padre e non viceversa; è il Verbo che rappresenta il Padre e non viceversa; è il Verbo che esprime il Padre e non viceversa; è il Verbo che va al Padre e non viceversa. Resta sempre vero che il Verbo è uguale al Padre; ma mi pare che questi dati del mistero trinitario suggeriscano anch'essi l'ordinazione del pensiero all'essere, la dipendenza del pensiero dall'essere e la funzione vicaria del pensiero nei confronti dell'essere. La confusione idealistica tra essere e pensiero si ripercuote, per tanto, al livello del mistero trinitario, nella confusione fra il Padre (corrispondente all'essere) e il Verbo (corrispondente al pensiero).

E di fatti nella teologia hegeliana<sup>(14)</sup> il Padre non appare come vera Persona, origine e fine della Persona uguale e distinta del Verbo, ma come principio dialettico, per il quale, negando se stesso nel Figlio, diviene il Figlio, senza che peraltro il Figlio torni al Padre, ma, con un successivo passaggio dialettico, divenendo il Figlio lo Spirito mediante la negazione di se stesso. Per cui la Trinità hegeliana non si conclude nel Padre come quella cattolica, ma nello Spirito, secondo un suggerimento che forse ha le sue lontane origini nella teologia di Gioacchino da Fiore. Il Padre, per Hegel, è «superato» (Aufhebung) nel Figlio, e il Figlio è superato nello Spirito, il quale, secondo la legge del superamento hegeliano, contiene ancora in sé il Padre e il Figlio, ma resta il vertice della Trinità. Insomma la Trinità hegeliana è più cristologica che patologica (del resto secondo le indicazioni di Lutero); ma ciò vuol dire, metafisicamente, che il pensiero prevale sull'essere. Questa risoluzione di Dio nel pensiero e non nell'essere la si ritrova già in Meister Eckhart, del quale del resto Hegel aveva molta ammirazione<sup>(15)</sup>.

#### PENSIERO E COSCIENZA

L'attività del pensiero appartiene al mondo della vita, quel mondo per il quale il vivente non entra solo in relazione con l'esterno, ma anche agisce su se stesso per perfezionare se stesso: si tratta, come si dice tradizionalmente, di un'attività «immanente». Quest'azione riflessa, nel pensiero, è supremamente perfetta, perché il pensiero, mediante la riflessione, è in grado – in linea di principio – di tornare completamente su se stesso, di pensare se stesso, di essere trasparente a se stesso in una maniera tale, della quale le azioni immanenti riflesse dei gradi inferiori della vita (materiali) non sono capaci.

Questo «tornare» completamente su di sé è una prerogativa propria dello spirito; e su ciò gli idealisti hanno senza dubbio ragione. Il loro torto sta nel ricondurre tutte le attività del pensiero a questa forma, trascurando il rapporto che il pensiero ha con la realtà esterna. Quella dimensione dello spirito, per la quale il pensiero riflette su se stesso e sui suoi atti, è comunemente chia-

<sup>(14)</sup> Cf il mio articolo già citato alla nota (2), ed anche il mio corso scolastico (dispense): *Cristo in Hegel e S. Tommaso*, STAB, Bologna 1996.

<sup>(15)</sup> Per i rapporti di Hegel con Meister Eckhart, cf W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, Ed. Il Mulino, Bologna 1987, c. I.

mata soprattutto a partire dall'idealismo, «coscienza», da distinguersi dalla coscienza del senso «morale».

Nell'attività riflessiva il pensiero non perde la sua caratteristica e funzione essenziali di rappresentare l'essere o il reale, con la differenza che, mentre nell'attività con la quale il pensiero si volge verso oggetti da lui veramente distinti, il suo oggetto è appunto un qualcosa da lui realmente distinto, nell'attività riflessiva o di coscienza l'oggetto è la medesima attività del pensiero, i suoi atti ed oggetti interiori, e lo stesso soggetto pensante, ossia l'intelletto o lo spirito. In questo caso indubbiamente non possiamo dire che l'oggetto sia «extramentale», poiché si tratta di conoscere quella stessa mente che è principio dell'attività del pensiero immanente alla mente. Tuttavia, anche in questo caso l'oggetto (il pensiero) non perde la caratteristica fondamentale della extramentalità di essere regola della verità del pensiero. Nel caso dell'attività coscienziale non avremo un oggetto esterno, ma anche se l'oggetto è interno (lo stesso pensiero), in quanto oggetto del pensiero o della conoscenza, se questo pensiero o questa conoscenza debbono essere nella verità, non potranno non conformarsi all'oggetto, che in tal caso, come si è detto, è lo stesso pensiero. Nel caso della coscienza, quindi, il pensiero in qualche modo oppone sé a se stesso, si «oggettivizza», come dicono gli idealisti o, per usare il linguaggio del realismo, diventa in qualche modo rispetto a se stesso un oggetto «extramentale». Ciò ci fa comprendere pertanto come la regola della verità del pensare non debba essere necessariamente un ente realmente extramentale, ma, come avviene nel caso della riflessione, può benissimo essere un oggetto intramentale.

Il pensiero, nel pensare, elabora una serie di atti o prodotti interiori, i quali, una volta che esistono nel pensiero, possono diventare oggetto del medesimo pensiero. A questo riguardo, occorre distinguere l'attività del pensiero inteso in senso *trascendentale*, da quella propria del pensiero *categoriale* (uomo, angelo, Dio), della quale parlerò più avanti. Considerando il pensiero dal punto di vista trascendentale, a prescindere dalle sue specificazioni categoriali, la riflessione suppone sempre una precedente attuazione del pensiero – si tratti di cogliere un oggetto esterno o si tratti di un oggetto interno: in ogni caso, essendo la riflessione un atto col quale il pensiero pensa se stesso, questo pensiero che è oggetto del pensiero, dev'essere un pensiero in atto o un pensiero attuato: il che vuol dire che deve trattarsi di un pensiero che ha già raggiunto un oggetto, un pensiero che possiede già un

contenuto, sia questo contenuto riferito a un ente esistente o a un ente non-esistente, ma solo possibile.

La riflessione del pensiero umano presuppone la conoscenza della realtà esterna materiale, in quanto l'oggetto di tale riflessione sono gli oggetti interiori e gli atti relativi a quella conoscenza. Questo tipo di riflessione non è quindi la riflessione perfetta che si riscontra nel puro pensiero, in quanto il pensiero umano deve valersi dell'azione transitiva relativa alla percezione del senso: nel pensiero umano, quindi, la riflessione spirituale è congiunta ad una riflessione fisica, simile all'azione vitale dei viventi inferiori.

La riflessione pura è invece la caratteristica delle sostanze spirituali, ossia degli angeli. L'atto del pensiero angelico, infatti, non si dirige originariamente alla realtà materiale esterna come avviene in noi, ma, essendo libero dalla sensibilità, l'atto del pensiero va direttamente su se stesso. Per questo, mentre in noi la conoscenza (della realtà esterna) precede la coscienza, nell'angelo, la conoscenza è immediatamente coscienza (come il «cogito» cartesiano, sul quale torneremo). L'angelo conosce originariamente il proprio pensare e il proprio io pensante e, alla luce di questa conoscenza, conosce le cose esterne, mentre sul presupposto di essa riflette sul suo atto di coscienza, ponendo quella che gli idealisti chiamano (non a proposito degli angeli, bensì dell'Io trascendentale) «autocoscienza»: ossia la consapevolezza di essere coscienti.

Nell'io finito (uomo e angelo) la coscienza e l'autocoscienza comportano uno sdoppiamento dell'io – cosa ben vista dagli idealisti – in un io soggetto conoscente e un io oggetto conosciuto, per cui il soggetto deve in qualche modo opporre a se stesso l'io-oggetto (ob-jectum=posto davanti): questo, per il fatto che la potenza intellettuale è realmente distinta dall'essenza del soggetto, per cui l'intenzionalità dell'intelletto (in questo caso l'autocoscienza) non può coincidere con l'essenza del soggetto, anche se la può cogliere nella sua verità.

Nel pensiero divino, invece, l'oggetto del pensiero coincide col soggetto, per cui il pensare divino non solo inizia con la riflessione, ma non comporta neppure uno sdoppiamento di io pensante e io pensato, perché questo è necessario, come abbiamo visto, quando l'intenzionalità dell'intelletto non coincide con l'essenza del soggetto, ma è una determinata e finita capacità di intendere, determinata e condizionata dalla finitezza dell'essenza del soggetto. Se il soggetto è finito, allora anche l'oggetto sarà finito. Ma due finiti non possono identificarsi, perché ciò che non ha uno non l'ha l'altro, e viceversa. Diversamente vanno le cose in

Dio. Dio è atto puro, la totalità dell'essere, ente perfettissimo e infinito: per questo Egli non esclude nulla ed è l'atto di tutto nell'assoluta semplicità della sua essenza. Il che vuol dire che Dio, nel riflettere su se stesso, non ha bisogno di opporre sé a sé, quasi che si trattasse di due elementi distinti, sia pur sempre immanenti al suo spirito. Infatti, nell'infinita semplicità di Dio che significa infinita perfezione, il «sé» oggetto che dovrebbe opporsi al «sé» soggetto sono la stessa cosa non solo intenzionalmente, ma anche realmente, giacché in Dio l'essere è identico al pensiero, ed in Lui possono darsi, secondo il nostro modo di pensare, solo distinzioni di ragione, benché fondate sulla sua essenza.

L'atto conoscitivo intellettuale giudicativo, atto col quale l'intelletto, quando giudica rettamente, sa di essere nel vero, comporta sempre, insieme con l'intellezione dell'oggetto (esterno o interno) una presa di coscienza – almeno implicita, nell'uomo – del proprio atto e del proprio io. Infatti, l'atto del giudizio, anche nella conoscenza diretta del reale esterno, comporta sempre una riflessione per la quale l'intelletto, per poter cogliere il vero, confronta i propri dati interiori col dato esterno, circa il quale verte il giudizio e, una volta emesso il giudizio, se questo è vero, l'intelletto è cosciente di essere nella verità, a differenza del senso, il quale, pur essendo in grado di conoscere la verità ad esso proporzionata, mancando della riflessione propria dello spirito, non è in grado di giungere alla nozione astratta del vero implicata nell'esperienza spirituale della verità. Anche in ciò si deve riconoscere all'idealismo un elemento di verità. L'idealismo sbaglia, quando racchiude tutto il mondo dell'essere all'interno del pensiero, togliendo così (almeno al pensiero umano) la sorgente originaria – ossia l'essere reale – della sua oggettività e della sua verità.

Nella coscienza il pensiero produce (pensiero divino) o riproduce (pensiero finito) spiritualmente il mondo reale. L'intelletto pratico, formando l'idea, pone un principio interiore di realtà esterna (nella prassi, nella logica e nell'arte); mentre l'intelletto speculativo (finito), formando il concetto e il giudizio, rappresenta e riproduce interiormente e quindi spiritualmente il mondo esterno indipendente dal pensiero. Nel pensiero divino, invece, anche l'atto speculativo è regola ideale dell'essere creato, mentre la volontà gli dona l'esistenza.

#### I GRADI METAFISICI DEL PENSIERO

All'inizio dell'articolo ho cercato di descrivere il pensiero nella sua più vasta generalità e nelle sue note essenziali, indipenden-

temente dalla sua attuazione nei vari ordini dello spirito. Il pensiero infatti non è un atto univoco dello spirito, ma si realizza, in modo analogico, secondo tre modalità o livelli, corrispondenti ai tre gradi fondamentali dello spirito: lo spirito *umano*, lo spirito *angelico* e lo spirito *divino*. Benché dunque il pensare sia sostanzialmente una sola cosa, tuttavia, in concreto, esso si realizza secondo tre modalità fondamentali corrispondenti a quei tre gradi fondamentali della spiritualità. Nel parlare del pensiero, pertanto, bisogna sempre ben distinguere – cosa che purtroppo gli idealisti non fanno – sia il *pensiero come tale* dalle sue *modalità* fondamentali, e sia *queste tre modalità fra di loro*, per non attribuire, per esempio, al pensare come tale solo ciò che conviene all'uomo o a Dio, oppure per non confondere, per esempio, il pensare umano col pensare divino.

I tre gradi metafisici del pensiero sono determinati dall'oggetto del pensiero, il quale a sua volta corrisponde al soggetto del pensiero. O viceversa si può dire che il soggetto del pensiero determina l'oggetto del pensiero: ogni soggetto pensa ciò che è proporzionato alla sua natura soggettiva; come per converso il pensare dipende dalla determinazione dell'oggetto del pensiero. Per stabilire allora i caratteri propri di ciascuno di questi gradi del pensiero, dobbiamo tener conto del soggetto in rapporto all'oggetto.

La base soggettiva di questi gradi si ricava dalla triplice composizione trascendentale dell'ente: il *soggetto*, l'*essenza* e l'*essere* <sup>(16)</sup>. Se il soggetto sussiste nella materia, allora questo soggetto è il soggetto di una essenza composta di materia e forma ed è più precisamente la materia, in quanto soggetto della forma. Abbiamo qui il soggetto umano, l'uomo, il cui pensare, pertanto, comporta l'astrazione della forma (intelletto) dalla materia (senso) e l'oggetto di questo pensare è per conseguenza composto di materia e forma: la realtà materiale, nella quale il pensare umano pensa la forma astratta dalla materia.

Se invece il soggetto è l'essenza in quanto pura forma separata dalla materia, abbiamo qui il soggetto angelico e – accidentalmente – l'anima umana separata. Data la natura di questo soggetto, il suo pensare è puramente formale: abbiamo un pensare totalmente libero dalla sensibilità; e l'oggetto di questo pensare

<sup>(16)</sup> Cf il mio corso scolastico (dispense): *Metafisica*, Parte I, cc. 3-5, STAB, Bologna 1992.

per conseguenza è il puro spirito; ma lo spirito finito, perché il soggetto è finito e quindi il suo pensare è finito. L'oggetto naturale del pensare angelico è cioè la mera essenza angelica. Poiché infatti il pensare angelico non è, come quello umano, ricavato dalla percezione sensibile della realtà materiale esterna, ma è puro pensare, mentre il soggetto angelico è puro spirito, e quindi intellegibile in atto, il primo atto del pensare angelico è spontaneamente l'autocoscienza (il «cogito» cartesiano, quindi, come osservava finemente Maritain<sup>(17)</sup>), vale per fondare la scienza angelica e non quella umana); e in base alla conoscenza di sé e di Dio l'angelo conosce le cose materiali. Mentre il nostro pensare parte dalla materia per cogliere la forma, l'angelo segue il processo inverso: conosce la materia in base alla forma (la teoria kantiana delle forme a priori vale quindi per la scienza angelica, e non per la scienza umana)<sup>(18)</sup>. Il pensiero angelico si apre immediatamente sull'essere e sullo spirito; ed alla luce dell'essere e dello spirito conosce gli enti particolari e le cose materiali (la dottrina rosminiana dell'intuizione apriorica dell'essere vale quindi per la scienza angelica, e non per la scienza umana, che ricava la nozione dell'essere e dello spirito dall'esperienza della realtà materiale).

Se poi infine il soggetto è lo stesso essere, l'*Ipsum Esse subsistens*, come dice Tommaso, cioè Dio, allora l'oggetto proporzionato a questo Essere sublime non potrà che essere lo stesso *Esse subsistens*, cioè se stesso: da qui la famosa tesi aristotelica del Pensiero divino come *Nòesis Noèseos*, Pensiero del Pensiero. E se l'oggetto del pensiero divino è lo stesso Essere sussistente, allora anche il Pensare divino non potrà che essere intenzione di questo Essere; e siccome il Soggetto è assoluto, anche il suo pensare sarà assoluto, cioè sarà lo stesso Essere sussistente; da qui l'identità, in Dio, del Soggetto pensante, dell'atto del pensare e dell'Oggetto pensato.

(17) Per questa tesi del Maritain, cf. oltre al libro già citato alla nota (1), anche *Le songe de Descartes*, Ed. Buchet/Chastel, Paris 1932.

(18) Non voglio dire che in Kant non esista una teoria della conoscenza sensibile; per cui è chiaro che su questo punto la sua concezione della conoscenza umana si distingue dalla conoscenza angelica, che non ha bisogno dell'esperienza sensibile, per cui l'angelo conosce col puro intelletto anche le cose materiali (cf S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, I, q. 57, a. 1). Dove invece la dottrina kantiana assimila il pensiero umano a quello angelico, è là dov'essa fa precedere la conoscenza delle forme intellettuali - le «forme apriori» - all'esperienza del senso, cioè alla conoscenza della realtà sensibile. Ma - come insegna l'Aquinate (*Sum.*

Ma Dio non pensa solo se stesso: pensa anche al creato, pensa anche al mondo, alle cose del mondo, perché Egli agisce come agisce lo spirito, cioè la persona: con l'intelletto e la volontà, anche se evidentemente in Dio intelletto e volontà non sono, come in noi, facoltà distinte fra loro e dal loro soggetto ontologico, ma in Dio essere, pensare e volere sono l'unica essenza e l'unico essere divino. Dio comunque, come spirito, vuole ciò che pensa e pensa Dio che vuole. Il primo volere determina l'esistenza delle creature, del mondo esterno a Dio. Il secondo volere invece si riferisce alle creature possibili, che sono state, che saranno o che non saranno mai.

La conoscenza che Dio ha della creatura, essendo produttrice di tutto l'essere della creatura, per quanto questa sia nobile ed elevata, è evidentemente perfettissima e totalmente esauriente: nulla dell'essere della creatura resta fuori dalla presa o dalla comprensione del pensiero divino che la pensa (cioè fuori dall'«idea divina»). Ma questo non vuol dire ancora, come credono gli idealisti, che per Dio l'*essere* della creatura coincida con l'*idea divina* della creatura. Infatti il principio del primato dell'essere sul pensiero, come abbiamo visto, è un principio assoluto, che vale sia per Dio che per la creatura. Quindi anche per Dio l'idea della creatura non coincide affatto con l'essere della creatura: il suo essere non si risolve per nulla nel suo essere pensata da Dio. Certamente, come ho già detto, l'essere della creatura è virtualmente contenuto nell'essere divino come l'effetto è virtualmente contenuto nella sua causa, per cui l'essere della creatura in Dio è lo stesso essere divino: la creatura in Dio non è più se stessa, ma è Dio. Ma non bisogna confondere questo *essere della creatura in Dio* col suo *essere proprio di creatura fuori da Dio*. Questo secondo essere della creatura è esterno a Dio, e quindi è esterno an-

---

*Theol.*, I, q. 55, a. 2 e q. 56, a. 1) – il pensiero angelico è così strutturato perché il soggetto è puro spirito, per cui il suo intelletto riceve le specie intelleggibili delle cose direttamente da Dio e il primo oggetto del suo pensiero è la propria sostanza spirituale, perché, nell'angelo, fra l'atto dell'intelletto e il proprio io per sé intelleggibile non si frappone, come in noi uomini, la percezione della realtà materiale esterna e la sensibilità interna, ma il pensiero angelico, nel momento in cui si attua, ossia fin dal momento della sua creazione, va direttamente a cogliere il proprio io pensante. Per questo l'atto primo del pensiero, nell'angelo, è l'autocoscienza, diversamente da come vanno le cose in noi, che invece cominciamo col conoscere, mediante i sensi, le cose materiali, e solo successivamente, una volta che il nostro intelletto si è così attuato, possiamo, mediante un atto riflessivo, percepire il nostro io pensante, il nostro pensiero, i suoi atti e i suoi contenuti. Cf *Sum. Theol.*, I, q. 87.

che al suo pensiero. Anche per Dio dunque esiste l'essere extra-mentale: è l'essere del mondo. E se così non fosse, cadremmo nel panteismo, come gli idealisti, che identificano Dio col mondo, perché intendono l'essere della creatura come il suo esser pensata da Dio, per cui la creatura diventa identica all'idea divina; ma siccome l'idea divina è Dio, ecco che la creatura diventa Dio.

Quando si dice, con la tradizione cristiana, che il mondo è realmente distinto da Dio, e che quindi è esterno a Dio, non s'intende evidentemente affermare – come obiettano gli idealisti – che in tal modo l'essere del mondo «si aggiungerebbe» all'essere divino: al contrario l'essere del mondo non aggiunge nulla a Dio, il quale, essendo essere infinito e perfettissimo, non è evidentemente tale che a Lui si possa aggiungere alcunché.

Gli idealisti fanno leva su questo fatto assolutamente certo, e proseguono dicendo che Dio è Tutto, e che quindi Egli solo esiste; il mondo non avrebbe un'esistenza propria distinta a Dio ed esterna (o «extramentale» a Dio), ma «esisterebbe in Dio». Essi eventualmente citano S. Paolo, dove l'Apostolo sembrerebbe dar loro ragione, là dove dice: «In lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,28). Ma non c'è da dubitare che qui l'Apostolo è citato a sproposito. Infatti gli idealisti non intendono questo «essere in Dio» come l'intende S. Paolo. Per gli idealisti, sulle orme di Spinoza, il mondo è in Dio come una proprietà si trova nella sostanza o come una forma si trova in un soggetto: tale infatti è il rapporto del pensiero col pensante, e il mondo, per gli idealisti, è precisamente il pensiero di Dio; e si sa che il pensiero è immanente al pensante e non se ne sta fuori. E gli idealisti rifiutano, come abbiamo visto, un essere fuori del pensiero, perché lo riducono a pensiero o a pensato, ed è chiaro che il pensiero e il pensato in quanto tale sono immanenti al pensante.

Quanto all'espressione di Paolo, indubbiamente, se avulsa dal contesto generale dell'insegnamento paolino, potrebbe prestarsi all'interpretazione idealistica, ma considerata in detto contesto e in generale in quello della Scrittura e della dottrina cattolica, non può essere assolutamente intesa in senso immanentistico o idealistico o – secondo un'espressione oggi di venuta di moda – in senso «panenteistico»; ma essa certamente va intesa in riferimento al fatto che Dio è causa del mondo e come tale sostiene il mondo nel suo esistere. Si tratta di un'espressione caratteristica dello stile di Paolo, come quando per esempio egli parla anche dell'esistenza «in Cristo»; e così pure il Cristo giovanneo parla più volte di un'esistenza «in Cristo» dei discepoli: tutte espressioni che

indubbiamente vogliono significare l'intima unione dei discepoli col Signore e la presenza intima di Cristo nel cuore dei credenti, come vita della loro vita e sostegno della loro esistenza soprannaturale, ma che sarebbe grave errore e fraintendimento intendere in senso panteistico o panenteistico, solennemente condannato dal Magistero della Chiesa<sup>(19)</sup> e del tutto contrario anche alla sana ragione teologica. Il panteismo non è misticismo, ma idolatria.

La dottrina cristiana tradizionale dell'esternità del mondo nei confronti di Dio e quindi del riconoscimento, al mondo, di una sua vera consistenza ontologica e di una certa qual autonomia ontologica nei confronti di Dio, non è affatto uno svilire la grandezza di Dio né dare troppa importanza al mondo e non costituisce neppure una veduta grossolana che in qualche modo pretenda di mettere Dio alla pari del mondo, quasi che l'essere divino sia univoco all'essere mondano. Nulla di tutto ciò. L'esistenza del mondo come vera realtà distinta dall'infinita realtà divina non fa concorrenza a Dio, e non pretende aggiungere alcunché all'infinita perfezione di Dio, giacché tutto l'essere mondano è virtualmente contenuto e infinitamente superato all'interno della stessa essenza divina, e l'essere mondano è semplicemente una limitata partecipazione dell'infinita essenza di Dio.

Così l'essere mondano non si risolve affatto nell'essere pensato da Dio, perché l'essere, come ho più volte detto, è realmente e assolutamente distinto dall'essere pensato, almeno sul piano nozionale (salva cioè restando l'identificazione reale di essi nell'essere divino). Per questo il mondo non è semplicemente un effetto del pensiero divino, come il pensiero è causato dal pensiero, ma è effetto, propriamente, della potenza e della volontà, e quindi dell'essere divino: l'essere non è causato dal pensiero, ma dall'essere; e questo è un principio assoluto che vale anche per Dio, anche se possiamo dire, per estensione, che il pensiero divino, in quanto pensiero sussistente (e quindi in quanto essere!) è causa del mondo.

Finché Dio si limita a pensare (questo avviene in tutti i gradi del pensiero), l'oggetto di questo pensiero è semplicemente un

---

(<sup>19</sup>) La condanna più solenne del panteismo si trova nel Concilio Vaticano I, il quale prima proclama la *distinzione reale fra Dio e il mondo: re et essentia a mundo distinctus* (Cost. Dogm. «Dei Filius», D3001), e poi fa esplicito riferimento al panteismo: «*Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit*» (Canone 3 della medesima Cost. Dogm., D3023).

possibile; ma perché questo possibile diventi realtà, occorre che Dio metta in opera il suo potere creatore, vera causa dell'essere, che fa passare le cose dal nulla o dalla semplice possibilità o pensabilità all'esistenza effettiva. Ma è chiaro che per gli idealisti, che confondono la produzione del pensiero con quella dell'essere, il creare non si distingue dalla produzione di un pensiero, e in tal modo per loro il mondo è il «pensiero di Dio». Ma in tal modo il mondo oscilla tra due estremi entrambi inaccettabili: da una parte perde la sua propria consistenza, viene assorbito in Dio o si presenta tutt'al più come un «apparire» di Dio. Il mondo così, come dice Severino, non è creato dal nulla, ma esiste da sempre come identificato con l'essere divino, per cui la creazione sarebbe semplicemente il manifestarsi di questo essere<sup>(20)</sup>. Oppure l'idealismo cade nell'estremo opposto della divinizzazione del mondo: se il mondo è il pensiero di Dio, e il pensiero di Dio è Dio, chiaramente il mondo diventerà Dio, e siamo nell'idolatria.

Un problema particolarmente arduo, anzi diciamo pure schiettamente, un mistero di fede, è posto dalla dottrina cristiana del *pensare soprannaturale*, assicurato all'uomo dalla redenzione di Cristo, secondo le parole dell'Apostolo: «Noi abbiamo il pensiero di Cristo» (I Cor 2,16). Come può il pensare umano possedere il pensiero divino? Certo per partecipazione e non per essenza. Ma assai difficile è sempre stato per la teologia cristiana precisare il carattere di questa «partecipazione», che pure è un termine usato dal Nuovo Testamento proprio per designare la vita soprannaturale e quindi il pensare soprannaturale e in certo modo divino concesso all'uomo dalla redenzione di Cristo.

Col pensare soprannaturale o pensiero di fede il pensiero umano è divinizzato senza tuttavia diventare propriamente divino; e ciò avviene senza alcuna commistione della natura umana e della natura divina del pensiero; al contrario le due essenze restano nettamente distinte, come avviene nel mistero dell'incarnazione; eppure, come in questo mistero, il soggetto pensante è uno solo, con la differenza che mentre nel mistero dell'incarnazione la persona è divina, nel pensare cristiano la persona è la persona umana del cristiano, e la mente pensante è quindi la mente umana, tuttavia potenziata con una luce soprannaturale – la luce della fede – che consente di conoscere delle realtà che di per sé solo

---

(20) Cf il suo libro *Essenza del nichilismo*, Ed. Adelphi, Milano 1995, 295, 354, 373, 387.

Dio conosce, e che Cristo ci ha rivelate nel Vangelo e per mezzo del Magistero della Chiesa. Il pensare soprannaturale, quindi, non comporta propriamente una impossibile trasformazione del pensare umano in pensare divino, ma semplicemente una sopraelevazione, un innalzamento, un potenziamento del lume naturale della ragione, in modo tale che la ragione, così illuminata e potenziata dalla fede, possa in qualche modo percepire il mistero di Dio in un modo più elevato e profondo di quanto non sia possibile alla semplice ragione. Dare quindi un'interpretazione panteistica o panteistica di questo mistero del pensare cristiano, sarebbe del tutto fuori luogo, e cadrebbe sotto l'esplicita e solenne condanna della Chiesa.

#### PENSIERO E CONOSCENZA

Il realismo gnoseologico può avere il modo di recuperare, in certa misura, la visione idealistica senza tradire se stesso, distinguendo, nell'attività dell'intelletto, pensiero e conoscenza. Occorrerebbe innanzitutto introdurre anche in italiano il termine che il latino scolastico utilizza per designare l'attività dell'intelletto, e cioè «intelligere»: così facendo possiamo denominare la categoria generica, all'interno della quale possiamo porre le due specificazioni «pensare» e «conoscere» (o «sapere»).

Che cosa è in generale l'*intelligere*? È l'atto dell'intelletto col quale esso rappresenta l'essere, si tratti di essere reale o ideale, attuale o possibile, generico o specifico, determinato o indeterminato. Ora questo intelligere può comportare due modalità fondamentali: il pensare, mediante il quale l'intelletto può avere per oggetto la totalità, l'infinito o l'assoluto, sì da non lasciar fuori nulla dalle sue prese; e in tal senso, come abbiamo visto, si può affermare che nulla resta fuori dal pensiero, anche dal pensiero umano. In questo caso, però, l'estensione dell'intelligere va a scapito della comprensione e della precisione: il pensiero umano, con un solo suo atto – appunto quando pensa alla totalità delle cose – può in certo modo coglierle tutte senza lasciar dell'essere al di fuori; ma evidentemente qui si tratta di un intelligere assolutamente indeterminato e genericissimo, anche se sarebbe sbagliato chiamarlo «vuoto», perché la totalità è un contenuto reale.

Il pensare non è necessariamente legato a una realtà oggettiva, ma può spaziare come vuole nell'ambito dei suoi contenuti, che esso stesso può creare liberamente, anche se essi non hanno

alcun riscontro nella realtà. È questo il campo dell'ideare pratico o artistico, delle produzioni della mitologia e dell'immaginazione, degli enti di ragione o addirittura di ciò che è contraddittorio: se posso concepire l'assurdo o l'impossibile, questo lo faccio col pensiero, giacché è evidente che l'assurdo e l'impossibile non hanno alcuna esistenza reale.

La conoscenza, invece, o sapere, mira soprattutto agli oggetti reali, dotati della loro specificità e concretezza. Per questo la conoscenza, senza ignorare l'estensione dei contenuti (pensiamo per esempio alla scienza metafisica), tuttavia mira, per quanto possibile, a stabilire la comprensione dei concetti, mira a cogliere il reale nella sua determinatezza e precisione. È chiaro allora che sotto questo punto di vista, la mente umana non può cogliere la totalità in modo dettagliato, ma ciò è possibile solo alla mente divina.

Fatta questa distinzione fra pensare e conoscere, si comprende subito la sua utilità in ordine al recupero della parte di verità contenuta nell'idealismo, senza che per questo sia necessario abbandonare il realismo. Se infatti consideriamo l'intelligere come pensare, è chiaro che qui possiamo concedere molto all'idealismo: anche il pensiero umano può effettivamente «pensare» la totalità delle cose (in modo generico e indeterminato), senza che resti un essere «fuori» del pensiero. Resta comunque esclusa l'accettazione della dottrina idealistica della riduzione del reale al pensiero. Dev'essere infatti altrettanto chiaro che questa «immanentizzazione» della totalità nel pensiero non esclude affatto, ma suppone che questa totalità, in se stessa, nella sua realtà, resti fuori del pensiero. Resta sempre, cioè la distinzione fra totalità pensata e totalità reale. Solo Dio, come abbiamo visto, contiene e supera, nella propria essenza, ogni essenza reale e possibile, e quindi la totalità degli esseri.

Il nostro intelletto comincia la sua attività col conoscere, ossia prendendo contatti col reale mediante i sensi; e sulla base ai questi dati forniti sia dalla conoscenza sensibile che da quella intellettuale, parte poi il pensiero per andare al di là del conosciuto e del reale, per concepire il possibile e l'immaginario; parte il pensiero per le sue creazioni e i suoi voli verso l'infinito, l'assoluto e il totale. Il pensiero considera ciò che l'intelletto sa e conosce; ma poi il pensiero è capace di darsi dei contenuti che vanno al di là di quelli della conoscenza. Il pensiero va spontaneamente all'assoluto e all'infinito, senza tuttavia dimostrarne l'esi-

stenza; questa è opera paziente e faticosa della conoscenza, che mantiene sempre il contatto col reale. Così un assoluto meramente pensato non ha il valore realistico dell'assoluto conosciuto, la cui esistenza sia scientificamente dimostrata<sup>(21)</sup>.

Una teologia fondata sul semplice pensiero e non sulla dimostrazione scientifica e razionale, è sempre una teologia debole e non sufficientemente fondata, incapace di comunicare ad altri le proprie convinzioni, perché incapace di portare argomenti seri e persuasivi. Questa debolezza speculativa si trova nella teologia kantiana, per la quale Dio può essere «pensato» ma non «conosciuto» (la distinzione fra pensare e conoscere si trova già in Kant)<sup>(22)</sup>.

---

<sup>(21)</sup> Così può indubbiamente venire spontaneo al nostro pensiero il pensiero di un essere del quale non si possa immaginare uno maggiore, ma il semplice fatto che la nostra mente giunga spontaneamente a questo pensiero, non ci dà ancora la prova che questo essere esista. È qui il vizio del famoso argomento ontologico di S. Anselmo, argomento che ha sempre incontrato il favore degli idealisti e dei razionalisti, come per esempio Hegel. E la cosa è comprensibile, giacché, sebbene Anselmo accettasse la distinzione fra pensiero ed essere, tuttavia la sua argomentazione rappresenta – come da sempre gli hanno fatto notare i suoi critici – un indebito passaggio dal pensiero all'essere. Perché si possa dimostrare che un essere – sia pur, questo, l'essere infinito – esista realmente, si deve partire non dalla semplice idea di quest'essere, ma dalla realtà, e applicare il principio di causalità che passa dalla considerazione dell'effetto alla scoperta della causa. Oltre al fatto, come faceva già notare S. Tommaso, che noi sappiamo che in Dio coincidono essenza ed essere, ossia che Dio esiste necessariamente, solo dopo che ne abbiamo dimostrato l'esistenza e non prima. Quanto alla confutazione kantiana dell'argomento anselmiano, essa è fatta da un punto di vista idealistico, in quanto suppone che l'esistenza non aggiunga nulla all'essenza, per cui non sarebbe vero, come invece qui sostiene giustamente Anselmo, che un Dio reale è qualcosa di più che un Dio pensato. Per questo argomento, cf il mio corso scolastico (dispense): *L'argomento ontologico di S. Anselmo nel suo sviluppo storico*, STAB, Bologna 1994.

<sup>(22)</sup> Dice Kant: «Per conoscere un oggetto si richiede che io possa provare la sua possibilità (sia per il testimonio dell'esperienza della sua realtà, sia a priori per mezzo della ragione). Ma io posso pensare ciò che voglio, alla sola condizione di non contraddire me stesso, cioè quando il mio concetto è solo un pensiero possibile, sebbene io non possa stabilire punto se, nel complesso di tutte le possibilità, gli corrisponda o no un oggetto. Per attribuire a un tale concetto validità oggettiva (reale possibilità, poiché la prima era solo logica) è richiesto qualcosa di più», cioè che abbia un corrispettivo o nell'esperienza o nell'apriori della ragione (*Critica della ragion pura*, Ed. Laterza, Bari 1965, 26; cf anche il libro di I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 1975. La differenza terminologica fra pensare (cogitare) e conoscere (cognoscere) non pare

La facoltà di mantenere i contatti col reale spetta alla conoscenza più che al pensiero; e la conoscenza inoltre ha anch'essa un suo modo, che è il modo migliore perché fondato sul reale, di concepire l'esistenza dell'universale, dell'infinito, del totale e quindi di Dio. L'intellezione dell'essere – che è la realtà per eccellenza – spetta prima alla conoscenza che al pensiero. Una percezione immediata dell'essere, ottenuta dal semplice pensiero, senza che questi sia preceduto dalla conoscenza sensibile del reale, è propria della mente divina e angelica, non della mente umana. Per fondare il pensiero noi dobbiamo partire dalla conoscenza; e così pure per fondare la scienza non dobbiamo né possiamo partire dal pensiero, ma dobbiamo partire dall'esperienza della realtà esterna.

Per questo il principio di una vera fondazione del sapere, se vogliamo fondarlo sull'io, non deve dire, con Cartesio: «Io penso», ma deve dire «Io so». È vero che il dubitare è atto del pensiero e non del sapere; ma il dubitare suppone sempre il sapere né può eliminarlo del tutto: i primi principi della ragione, come osserva S. Tommaso, sono assolutamente indubitabili, e quindi sono oggetto del sapere. Il dubbio su questi principi, come dimostra l'Aquinate<sup>(2)</sup>, può e anzi deve esser preso in considerazione per l'esame critico della conoscenza, ma per essere poi scartato come realmente impossibile, sicché il sapere si fonda su se stesso e non sul dubbio realmente esercitato, infatti, a livello di fondazione del sapere, tale dubbio, in via di fatto, non è esercitabile. Il dubbio quindi suppone il sapere e non viceversa. Questo a livello della fondazione del sapere. Nello sviluppo del sapere è invece abbastanza normale, data la debolezza della nostra ragione e la laboriosità della ricerca della verità, che una tesi appaia a tuttaprima sotto forma di dubbio e che solo successivamente, per il sopraggiungere di prove dimostrative, possa diventare certezza.

---

aver peso in S. Tommaso; ma questo non vuol dire che egli non riconosca la differenza concettuale, solo che egli preferisce giocare sulla diversità di significati dell'*intelligere*, mentre egli preferisce dare al *cogitare* il senso di «*consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis*» (*Sum. Theol.*, II-II, q. 2, a. 1). Tommaso insomma preferisce collegare il pensare all'indagine razionale o al ragionare, anche se non esclude il significato di pensare (cogitare) come «*qualiscumque actualis consideratio intellectus*» (*Ibid.*).

<sup>(2)</sup> Cf il *Commento alla Metafisica di Aristotele*, I. III, lect. 1, e le osservazioni di Maritain in *Les degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer, Bruges 1959, 152-153.

## I LIMITI DEL PENSIERO

L'idealismo esagera l'importanza del pensiero a scapito dell'essere. E invece abbiamo visto come anche in Dio, nel quale pure l'essere coincide con il pensiero, la ragione di pensiero è inferiore a quella di essere, perché il pensiero è fondato sull'essere ed è intenzione di essere.

Qualunque nozione, infatti, all'infuori di quella dell'essere, per quanto estesa e comprensiva sia, rappresenta sempre una data modalità o determinazione dell'essere, cosicché essa presuppone sempre l'essere, mentre l'essere non la implica necessariamente. In tal senso essa delimita e restringe la nozione dell'essere, compresi gli stessi trascendentali. A maggior ragione ciò avviene nelle categorie, e il pensiero, come abbiamo visto, almeno per il suo atto se non per l'oggetto, appartiene al mondo categoriale, ossia quello della sostanza spirituale.

Per questo è falsa la convinzione degli idealisti secondo la quale il pensiero sarebbe «intrascendibile». Invece il pensiero è trasceso dall'essere. Il fatto che il pensiero possa contenere l'essere nella sua totalità non significa nulla: nel pensiero certo l'essere diventa pensiero, ma in quanto reale, l'essere resta sempre fuori e al di sopra del pensiero: ricordiamoci il solito semplicissimo paragone che ho già fatto più volte: un milione di lire pensate non valgono un milione di lire reali. La totalità pensata, benché in quanto pensata sia tutta all'interno del pensiero (in tal senso il pensiero è intrascendibile), in quanto reale è fuori del pensiero e trascende il pensiero. L'atto del pensare quindi è intrascendibile, in quanto non c'è essere che non possa essere pensato (anche se imperfettamente, come avviene nel nostro pensiero); in rapporto all'oggetto, invece, che è l'essere, il pensiero è trasceso dall'essere, in quanto il pensiero è ordinato all'essere ed è fondato sull'essere come soggetto del pensiero, soggetto che produce il pensiero, e l'effetto – si sa – è inferiore alla causa. Il pensante è più del suo pensiero. In una persona io amo più la persona che il suo pensiero. Ora, si ama di più ciò che vale di più.

È l'essere che produce il pensiero, e precisamente l'essere o sostanza spirituale, e non viceversa. Io penso perché sono; e se posso dire «penso, dunque sono», quel «dunque» – per essere valido – non deve, non può significare una dipendenza del mio essere dal mio pensiero, ma si tratta di una semplice deduzione logica, di un passaggio da concetto (penso) a concetto (sono): il

primo concetto certo causa il secondo; ma questo non significa che la realtà significata dal primo causi realmente la realtà significata dal secondo. Se il mio essere dovesse dipendere dal mio pensarmi, quando non mi penso, non dovrei esistere: cosa evidentemente assurda. Né posso assolutamente accettare di ridurre il mio essere (secondo un'altra interpretazione idealistica del *cogito* cartesiano) al mio essere-pensato-da-me, giacché nel mio essere c'è molto più di quanto io pensi del mio essere, e mentre io posso essere pensato anche se sono morto, il mio essere, se sono vivo, non può essere un semplice-essere pensato, ma deve essere un essere reale. «Vivere – diceva infatti Aristotele – per i viventi vuol dire essere».

Il pensiero ha un aspetto *categoriale* e un aspetto *trascendentale*. L'aspetto categoriale è il pensiero come *potenza* o *atto* dello spirito. È questo l'aspetto *soggettivo*, che pone il *limite* del pensiero: limite dovuto al fatto che questo atto è una semplice intenzionalità di essere; e inoltre, nello spirito finito, l'atto è limitato anche dalla finitezza dell'essenza del soggetto. Invece dalla parte dell'*oggetto*, che è l'essere, ossia nell'aspetto trascendentale, il pensiero *non ha limiti*, perché abbraccia, come abbiamo già visto più volte, tutta la vastità dell'essere.

Gli idealisti considerano solo la trascendentalità del pensiero e dimenticano la sua categorialità, che fonda l'esternità dell'essere o della cosa in sé rispetto al pensiero, e quindi la subordinazione del pensiero all'essere come rappresentazione dell'essere. Questo orientamento del pensiero all'essere è fortemente compromesso con l'idealismo kantiano, per il quale il pensiero non coglie l'essenza della cosa in sé, anche se ne vien mantenuta l'esistenza. Con l'idealismo fichtiano è portata a termine quest'opera di trascendentalizzazione del pensiero, che non ha più un essere fuori di sé, ma, se pone un altro da sé o un non-io, questo sarà posto soltanto all'interno dell'io. Così il *trascendentale idealista* non è più l'essere ma l'«Io trascendentale», ovvero il pensante-pensato, quello che comunemente sarà chiamato, soprattutto a partire da Schelling e da Hegel, il «Soggetto», nel quale tutto si risolve e tutto è immanente.

Il pensiero dunque possiede un limite intrinseco alla sua natura trascendentale di pensiero e ciò vale, in questo senso, anche in Dio: Dio, prima di essere pensiero, pensante o pensato, è essere; è, come dice Tommaso, lo *ipsum Esse*. Corre così un abisso tra Dio come essere e come essere-pensato. L'idealista, con il suo

presupposto della riduzione dell'essere all'essere pensato, supera questo abisso: in lui Dio diventa un Dio pensato, immanente al suo pensiero. Ma questa – come ha dimostrato Fabro <sup>(24)</sup> – è precisamente la strada che porta all'ateismo, per cui Marx e Nietzsche sono la logica estrema conseguenza dell'idealismo hegeliano.

Il pensiero trascende l'essere, come abbiamo già visto, quando è pensiero produttivo (il creare divino ma anche, seppur imperfettamente, il fare creaturale). Si tratta qui del pensiero che ha una finalità estrinseca a quella propria del pensare come tale, che consiste semplicemente nell'intenzionare l'essere. Il pensiero che si attua sommamente nella sua pura funzione intenzionale, ossia il Pensiero divino, è invece – almeno nel nostro modo di pensare – inferiore all'essere, appunto perché è Intenzione dell'Essere divino, anche se poi, come ho detto molte volte, coincide realmente con l'essere divino.

Il pensiero poi non è limitato e trascendibile solo come pensiero, ma a tali limiti trascendentali se ne aggiungono altri, nella creatura, legati ai *limiti essenziali della stessa creatura*: nell'angelo il pensare è limitato in forza del fatto che il soggetto è un'essenza limitata; di conseguenza l'angelo può certamente «pensare» l'infinito, ma se per pensare intendiamo «conoscere» secondo la distinzione che abbiamo vista, il suo potere naturale di pensare non gli consente di conoscere l'essenza di ciò che trascende, come oggetto, la natura angelica.

Nell'essere umano, poi, a questi limiti propri della creatura come tale (essenza finita), si aggiungono altre due specie di limiti: limiti naturali, dovuti alla necessità di pensare servendosi del *sensu*; e *limiti difettivi*, dovuti alla fragilità della natura umana conseguente al peccato originale. Questi limiti possono essere relativamente – ma solo relativamente – superati mediante l'educazione e l'esercizio delle virtù intellettuali, e soprattutto in forza del pensare soprannaturale del quale abbiamo parlato.

Indubbiamente il pensare soprannaturale assicurato dal cristianesimo comporta una certa qual divinizzazione dell'uomo, che tuttavia sarebbe gravemente erroneo interpretare in senso idealistico o panteistico. Infatti questa divinizzazione lascia intatta, coi suoi limiti naturali, la personalità del cristiano, nella sua reale e invalicabile distinzione dalla Personalità divina, e pertanto l'essere

<sup>(24)</sup> Nella già citata opera *Introduzione all'ateismo moderno*.

divino non si risolve per nulla in un essere pensato dall'uomo, ma conserva intatta la sua infinita extramentalità e trascendenza, benché la presenza divina nell'uomo, mediante la grazia, sia – per usare la forte espressione agostiniana – più intima all'uomo di quanto l'uomo non sia intimo a se stesso.

Il cristianesimo consente dunque una reale «immanenza» di Dio nell'uomo; ma non nel senso di un inerire come una forma inerisce in un soggetto, per cui soggetto e forma insieme formano un'unica sostanza; né il mondo e l'uomo «sono in Dio» al modo col quale una proprietà inerisce in un soggetto, formando un solo essere. L'«unità» dell'uomo con Dio insegnata e praticata dal cristianesimo, anche nei livelli mistici, non ha nulla a che vedere con una confusione monistica della natura umana e della natura divina in un unico soggetto, né comporta, alla maniera induista, uno svanire dell'individualità umana empirica nell'Assoluto indifferenziato e ineffabile<sup>(25)</sup>. Al contrario, l'unione mistica cristiana, pur essendo una strettissima e ineffabile unione d'amore sopran-

---

<sup>(25)</sup> Ogni concezione idealistica che non sia un volgare e grossolano solipsismo, distingue sempre un «io empirico» o pensare dell'individuo umano da un «Io trascendentale» o pensare assoluto o divino, nell'intento di evitare la difficoltà che il buon senso comune oppone immediatamente alla concezione dell'identità dell'essere con l'essere pensato. La difficoltà che viene opposta può esprimersi, ad esempio, nei seguenti termini: «ma allora io sono il creatore del mondo col mio pensiero? E forse che se non penso il mondo questo non esiste?». A questa difficoltà l'idealismo tenta di rispondere con la suddetta distinzione: creatore del mondo non è l'io empirico ma l'Io trascendentale. Inoltre, quella distinzione dovrebbe servire per salvare la molteplicità degli esseri e dei pensanti finiti. Senonché, una volta posto in modo assoluto il principio dell'identità dell'essere col pensiero, le conseguenze logiche, a meno che non le si voglia evitare, sono inesorabili: è impossibile non trarre la conseguenza che, quando io penso il reale, *penso solo al mio pensiero*, per quanto si voglia alleggerire l'io empirico da questa tremenda responsabilità e addossarla all'Io trascendentale, il quale peraltro non gode di vera trascendenza nei confronti dell'io empirico, giacché anche la distinzione fra i due non è reale ma semplicemente pensata. Alla fine, dunque, nonostante quella distinzione, non resta che un soggetto unico, un unico soggetto pensante, che oscilla inesorabilmente fra l'Io assoluto che esclude quello empirico e un io empirico assolutizzato che esclude l'Io assoluto. Discorso analogo si può fare per il problema della molteplicità dei pensanti: non resta altra scelta che l'unico Io assoluto, del quale i pensanti finiti non sono che «momenti contingenti», ed abbiamo le basi dello stato totalitario (fascista o comunista), oppure ogni singolo individuo si considera l'Assoluto (ed abbiamo l'individualismo dello stato liberale).

naturale, mantiene ed anzi esalta al massimo la dignità e la relativa autonomia della persona umana nei confronti del Creatore, benché tutto l'essere e l'agire libero della creatura dipenda dal Creatore. Ma proprio in questa assoluta dipendenza l'uomo è supremamente affermato nella sua individualità ontologica e nella sua piena libertà.

L'idealismo, nella sua versione moderna fenomenologica (Husserl-Heidegger) e trascendentalista (Rahner), non assicura la vera grandezza e divinizzazione del pensiero umano; e pertanto non sono queste filosofie quelle che possono utilmente servire per la elaborazione di una teologia cristiana veramente fedele alla Sacra Scrittura e al magistero della Chiesa.

L'idealismo esprime una concezione del pensiero che attribuisce troppo al pensare umano, assimilandolo in modo indebito al pensare angelico (prima fase dell'idealismo da Cartesio a Kant) e al pensare divino (Fichte, Schelling ed Hegel, seconda fase), mentre avvilisce sacrilegamente il Pensiero divino, immanentizzandolo nell'uomo e sottomettendolo al divenire storico e alle esigenze della dialettica della negazione<sup>(26)</sup>. L'idealismo, quindi, ben lungi dall'offrire una moderna interpretazione del cristianesimo, ne costituisce una pericolosissima falsificazione presentandosi come cedimento alla tentazione demoniaca, narrata dal famoso racconto del Genesi, di voler diventare «come Dio». L'uomo, in Cristo, viene effettivamente elevato ad una vita soprannaturale e assimilato, come «figlio di Dio», a Dio stesso; ma il modo di questa assimilazione e la via per raggiungerla suppongono una concezione realistica del pensiero e dei suoi gradi fondamentali, così come ho tentato di esporli in questo articolo, seguendo gli insegnamenti della scuola aristotelico-tomista, ancor oggi raccomandata dal magistero della Chiesa cattolica appunto per la sua conformità al contenuto della rivelazione cristiana.

GIOVANNI M. CAVALCOLI, O.P.

---

<sup>(26)</sup> L'idealismo attribuisce al pensiero umano caratteri divini e viceversa assegna al pensare divino delle limitazioni umane, come per esempio il divenire, concepito peraltro, nell'idealismo hegeliano, come autonegazione e negazione della negazione. Cf il mio già citato corso *Cristo in Hegel e S. Tommaso*.