

La critica di Tomas Tyn all'idealismo panteista

Introduzione

Uno degli aspetti principali del rinato modernismo oggi presente nella Chiesa a seguito di una falsa interpretazione del Concilio Vaticano II, è dato dall'influsso dell'idealismo tedesco, il cosiddetto "idealismo trascendentale", originato dal razionalismo di Cartesio, suggerito dal soggettivismo fideista di Lutero, fondato da Kant e sviluppato con implacabile consequenzialità sino al culmine della sua conclusione panteista da Fichte, Schelling ed Hegel.

E' evidente come l'idealismo tedesco protestante si pone in chiave polemica nei confronti del realismo cattolico della scolastica medioevale, soprattutto di S. Tommaso d'Aquino, saldamente agganciato alla Bibbia, alla Tradizione apostolica e ai Padri, mentre va a recuperare, al di là del testo biblico scaduto a riferimento di circostanza, i primi tentativi del filosofare greco soprattutto quello di Parmenide ed Eraclito.

Sia il realismo che l'idealismo intendono far conoscere l'Assoluto, ma in maniera del tutto opposta. E sta qui del resto il fascino esercitato dall'idealismo su certi spiriti religiosi ma ingenui. L'idealista chiama "ingenuo" il realista, ma il vero ingenuo, quando non è in mala fede, è proprio lui.

Infatti che differenza c'è tra la gnoseologia realista e quella idealista? Che la prima segue docilmente la tendenza del pensiero verso il reale, per cui l'idea è rappresentazione della realtà, sia pur con riflessione critica, mentre l'idealismo che si giudica "critico" e quindi superiore al realismo, commette l'ingenuità di scambiare l'idea per il reale, con la pretesa di ricavare il reale dall'idea e di regolare l'essere sulla base del pensiero.

Oggi l'idealismo tedesco gode ancora di notevole prestigio: a causa di un grave fraintendimento del rinnovamento conciliare, esso ha potuto contaminare la stessa teologia cattolica, soprattutto per quanto riguarda i settori della morale e della cristologia¹, in forza della mediazione di Küng, discepolo di Rahner², il quale ha elaborato una falsificazione di tutte le discipline teologiche ispirata alla linea Kant-Hegel-Heidegger con l'utilizzazione dell'esegeta heideggeriano Bultmann.

L'idealismo tedesco, detto "trascendentale", perché esteso alla totalità dell'essere, si distingue da quello classico, platonico, il quale invece considera l'essere, sia pur detto "ideale", come trascendente il pensiero. Per questo, mentre per Platone la mente umana *partecipa* dell'ideale *trascendente* e il pensiero è distinto dall'essere, per cui è salva la trascendenza dell'Idea divina, nell'idealismo tedesco la mente umana, che si autoproclama "Io assoluto", *si identifica* con la stessa Idea assoluta *immanente* a causa di un'identificazione dell'essere col pensiero, concludendo quindi nel panteismo.

Padre Tyn ha condotto un vasto ed approfondito esame critico dell'idealismo, ma qui, per motivi di spazio e per stretta fedeltà al tema, ci limiteremo a presentare brevemente soltanto la sua critica a Cartesio, Kant ed Hegel.

¹ Cf il mio IL MISTERO DELLA REDENZIONE, Edizioni ESD, Bologna 2004.

² Cf il mio KARL RAHNER. IL CONCILIO TRADITO, Edizioni Fede&Cultura, Verona 2009.

Prima però di esporre questa sua critica, abbiamo ritenuto utile presentare la concezione tyniana della conoscenza, che ci farà comprendere le ragioni della critica tyniana all'idealismo.

Di Padre Tyn possediamo una trattazione ampia ed articolata sull'argomento sia nella *pars construens* in un articolo dedicato alle funzioni dell'intelletto umano³ mentre la *pars destruens* è contenuta a ne *La Metafisica della Sostanza* e riguarda Cartesio, Kant, Hegel, Husserl ed Heidegger.

In base a quanto detto, questa relazione sarà dunque è divisa in due parti: una prima parte, dedicata all'esposizione della gnoseologia tyniana e una seconda parte dedicata alla confutazione degli avversari.

Prima parte

La gnoseologia di Padre Tyn

L'intenzionalità del conoscere

La gnoseologia di Padre Tyn è una fedele esposizione della gnoseologia di S.Tommaso, esplicitata e sviluppata secondo gli insegnamenti della scuola tomista ed arricchita con considerazioni personali. Padre Tyn accoglie il valore perenne della visione tomista, raccomandata moltissime volte dal Magistero pontificio lungo i secoli, sino al Concilio Vaticano II, per cui il suo intento e la sua ambizione non sono altro che quelli di porsi sul solco di questi alti insegnamenti proponendoli e chiarendoli con linguaggio adatto alla cultura del nostro tempo.

Dice Padre Tyn: "Il conoscere in genere e quello intellettuale in particolare consiste essenzialmente in una presenza del conosciuto (oggetto) al conoscente (soggetto). Non si tratta però di un modo fisico di presenza perché il soggetto, rivestendosi per così dire dell'oggetto che riceve, non diventa tale oggetto né a sua volta l'oggetto ricevuto si lascia ridurre al soggetto.

"Si potrebbe dire che il modo emblematicamente fisico di assumere in sé una realtà distinta da sé, che è il metabolismo, si pone proprio agli antipodi del modo conoscitivo di ricevere" (l'oggetto). "Nel primo caso infatti la sostanza del cibo assunto si corrompe e passa in gran parte alla sostanza del nutrito; nel secondo caso invece la verità conosciuta si mantiene vera proprio perché distinta dal conoscente non cessando mai dalla sua alterità".

"Si tratta allora - continua Padre Tomas - di una presenza di tipo radicalmente nuovo, non fisico o soggettivo, ma oggettivo, detto anche intenzionale o rappresentativo". Si tratta di una presenza immateriale e spirituale. "Il conoscente non è limitato nel suo essere conoscente" - ossia la mente è aperta all'essere in qualunque modo ed all'essere assoluto - "mentre lo è certo" (limitata), "come ogni altro ente che è tale per partecipazione dell'essere sul piano dell'esistenza fisica e quindi possiede in sé una certa dimensione di infinità che viene bene espressa nel detto aristotelico secondo il quale «anima est quodammodo omnia»".

Ossia, il conoscente ha un'essenza limitata, per esempio Paolo o Luigi; eppure la sua mente si apre intenzionalmente ad un'infinità di oggetti possibili, tanto che Agostino chiama la mente umana "capax Dei", capace di conoscere Dio, che è l'Essere infinito.

³ [La conoscenza intellettuale come movimento dell'anima](#), Lezione conclusiva del corso di Medicina dell'anno accademico 1988/89, Cultura e Vita S.c.r.l., Modena 1989 - <http://www.studiodomenicano.com/testi/articoli/cerimonia7giugno89.pdf>

L'atto del conoscere

“Il conoscere - continua Padre Tomas - è, certo, un operare, ma un operare essenzialmente immanente, che perfeziona lo stesso conoscente, a differenza dell'agire transitivo con il quale l'agente attua non se stesso, ma qualche materia esterna. Non si tratta nemmeno di un movimento propriamente detto o, per usare il linguaggio aristotelico, dell'attuazione di una potenza, seppure nei conoscenti entitativamente finiti tale attuazione accompagni l'atto di conoscere” (l'aspetto fisiologico e psicologico dell'atto conoscitivo), “ma l'essenza dell'atto cognitivo consiste nella semplice identità di due entità in atto - si noti, non di un atto che è lo stesso nell'agente e nel paziente, ma di un atto che è identico in due soggetti entrambi in atto, poiché la natura del conosciuto che gli dà l'atto di essere fisico è la stessa che costituisce il contenuto della rappresentazione intenzionale, che dà l'atto cognitivo al conoscente”.

Ossia, l'essenza della cosa in sé, allorchè essa entra nella mente nello stato di rappresentazione, è la *stessa essenza* della cosa, non più però in sé, ma in quanto pensata o conosciuta dalla mente. Solo così del resto si può dare la verità della conoscenza, altrimenti, se ciò che abbiamo in mente non corrispondesse a ciò che esiste nella realtà, saremmo nell'errore.

Dunque, prosegue Tyn, nell'atto del conoscere abbiamo “un identificarsi di due atti formali dotati di due modi di essere diversi - uno fisico” (la cosa) “e l'altro intenzionale” (il concetto) “- in due esistenti diversi - uno oggetto e l'altro soggetto del conoscere. In breve, l'atto del conoscere non è il passaggio di una potenza all'atto, bensì la presenza dell'atto di un ente all'altro che, pur mantenendo la sua attualità fisica propria” esterna alla mente, “assume tuttavia tale e quale l'attualità dell'altro, in quanto è altro e la fa sua senza toglierle minimamente la sua caratteristica alterità. Conoscere ad esempio un albero non è diventare un albero fisicamente, ma conoscitivamente, secondo l'*intentio* ovvero la rappresentazione dell'altro da sé”. Aggiungo io: “Non è la pietra che è nell'anima - diceva Aristotele -, ma l'immagine della pietra”.

Già qui è implicitamente contenuta la critica di Padre Tyn alla gnoseologia idealista, senza misconoscere la sua parte di verità: il conoscere comporta bensì un' “identificazione” di soggetto ed oggetto, di ideale e reale, di pensiero ed essere, di intelletto e cosa, ma tale identificazione è solo immateriale, *intenzionale* e spirituale, mediante il concetto, per cui resta la distinzione *reale* fra intelletto e cosa esterna, la quale non è assorbita dal pensiero o dal pensante come crede l'idealismo. L'idea della cosa è nella mente; il reale, o cosa in sé rappresentata dall'idea, è fuori della mente o, come diceva S. Tommaso, *in natura rerum, extra animam*. L'idea è prodotta dalla mente, il reale è creato da Dio.

Se l'atto del conoscere comporta un passaggio dall'atto all'atto, ciò non vuol dire ignorare l'esistenza di una *potenzialità* nell'intendere umano, potenza o facoltà intellettuale, che può venire attuata appunto con l'atto del conoscere. Ma questo atto in se stesso, in quanto assunzione immateriale della forma della cosa, è passaggio dall'atto (intelletto in atto) all'atto (atto d'essere della cosa). In tal modo l'intelletto è effettivamente la cosa, ma ciò non ontologicamente come credono assurdamente gli idealisti, ma solo intenzionalmente o rappresentativamente.

Per questo, il pensare umano, sottolinea Padre Tyn, a differenza del pensare sussistente divino, non è di per sé un pensare in atto, come risulta dalla cartesiana *res cogitans*, che porterà alla fichtiana identificazione del soggetto umano col suo pensare ed agire in atto, ma è un semplice pensare in potenza, che *può anche non attuarsi*, senza che ciò escluda la dignità della persona anche in soggetti che per vari motivi non esercitano in atto il pensiero.

Inoltre Padre Tomas non ha difficoltà a riconoscere l'aspetto attivo e produttivo del conoscere: la produzione del concetto. Ma il concetto, che è la cosa in quanto pensata, non si identifica con la cosa in sé eterna all'intelletto, come invece crede erroneamente l'idealismo.

Conoscenza e coscienza

Infine Padre Tomas non misconosce la funzione della *riflessione* nella conoscenza. Ed anche in ciò egli va incontro agli idealisti. Tuttavia, contro gli idealisti, egli mostra che la riflessione (conoscenza riflessa) è limitata alla formazione del giudizio e il suo oggetto (il pensato) comporta un momento successivo alla presa di contatto della realtà esterna mediante il senso, ed alla conseguente conoscenza *diretta* della cosa in sé mediante il concetto (conoscenza diretta).

Per questo Padre Tomas rifiuta un'idea del conoscere per la quale, come in Cartesio, la mente parte dall'idea (il *cogito*) per raggiungere il reale (il *sum*). Al contrario, Padre Tyn dimostra come la mente coglie inizialmente il reale corporeo (il mio corpo e le altre cose materiali) ed in base a questo contatto forma l'idea della cosa reale extramentale, assurgendo poi da qui alla conoscenza delle realtà spirituali sino all'anima e a Dio.

Se la coscienza di pensare conduce alla scoperta del proprio essere - in ciò Cartesio dice il vero - tuttavia, per Padre Tyn, è chiaro che per pensare occorre essere, per cui, se nel pensare l'essere si trova nel pensiero, nell'essere è lo stesso essere che precede il pensiero e lo fonda: "I conoscenti possiedono un duplice esistere - l'essere e il pensare, l'esistere fisico e l'esistere intenzionale. La stessa essenza che attua fisicamente l'esistente, attuerà parimenti il conoscente senza perdere nulla della sua essenzialità, ma assumendo un nuovo modo di essere ch'è quello intenzionale". Se è vero dunque che se penso, sono, è altrettanto vero che se sono, penso, o almeno posso pensare.

In Tomas Tyn dunque non è la coscienza che precede la conoscenza, ma viceversa è la conoscenza come presa diretta sul reale che conduce alla coscienza come conoscenza del reale in quanto precedentemente attinto dalla conoscenza e quindi del reale pensato in quanto pensato. Infatti per noi il reale, prima di essere pensato è *pensabile* e diventa pensato dopo che è stato pensato, ossia è passato da pensabile a pensato.

L'idealismo pretende di saltare il primo atto del pensiero, ossia il pensiero del reale e pretende pensare il reale come se esso fosse già pensato. Pretende pensare il pensato prima di pensare il pensabile. Ma siccome il reale è per noi inizialmente pensabile prima di essere pensato, il pensare idealistico finisce nel nichilismo, giacchè si priva appunto del reale che dev'essere pensato.

L'immaterialità del conoscere

"L'esistenza dei conoscenti - continua Padre Tyn - dà un contributo splendido alla perfezione dell'universo. Infatti, l'ente fisico, ontologicamente limitato, coarta l'essere ai confini ristretti della sua essenza che, distinta com'è da tutte le altre essenze finite, è suscettibile di ricevere solo in parte l'infinita ricchezza dell'essere stesso, del semplice esistere.

"Perciò, affinché si ponesse rimedio alla limitatezza degli enti finiti, alcuni di essi sono conoscenti, ovvero suscettibili di ricevere in sé altro da sé nella sua alterità, così da avere fisicamente solo l'essenza propria, ma al di là di essa, intenzionalmente, un'infinità potenziale di altre essenze o, come dice appunto lo Stagirita, 'anima est quodammodo omnia', in un certo qual

modo l'anima è tutti gli enti. L'ultima perfezione del conoscente è perciò l'atto del conoscere, che la avvicina alla globalità della perfezione dell'universo, anzi, alla perfezione di Colui che dell'universo è il Creatore. ...

“La potenza, per assumere un atto, deve deporre l'atto che precedentemente possedeva: questa è la legge ferrea della generazione fisica in cui il sostrato, detto materia prima, assume la forma sostanziale nuova tramite la privazione (corruzione) della forma sostanziale precedente. Il conoscere esula dalla generazione fisica, perché, come si è visto, infrange appieno la legge suddetta. Assumere altro rimanendo se stesso è possibile al soggetto ricevente solo se, almeno in qualche misura, si emancipa dai limiti ristretti della potenzialità fisica ovvero materiale. ...

“Il fatto che un sostrato, per quanto sia, fisicamente parlando, materiale, possa esistere non secondo una forma sola, ma secondo forme plurime (ovviamente dotate di un modo di esistere diverso da quello fisico), fa pensare che il soggetto suddetto riceva la forma non come essa era realizzata nella sua causa, secondo un essere materiale e fisico, ma secondo un altro e nuovo tipo di essere, che rende presente tramite la forma intenzionale l'oggetto (cosa conosciuta) al soggetto (supposito conoscente), così da meritare appunto la denominazione di «intenzionale» (tramite la forma il conoscente in-tende il conosciuto).

“Nel conoscente perciò la forma sarà mantenuta nella sua alterità dalla fisicità del conoscente stesso già preconstituito dalla forma sostanziale sua propria - il conoscente si identificherà con la forma intenzionale in quanto è precisamente conoscente, non però in quanto è tale o tal'altro ente (l'uomo che conosce ad esempio un albero diventa albero secondo intenzione cognitiva, non secondo l'essere fisico). La forma dell'altro in quanto è dell'altro sarà allora presente nel conoscente aggiungendosi e non sostituendosi alla forma fisica del conoscente stesso, sarà dunque un atto formale d'un altro atto formale più che attuazione di una potenza materiale. ...

“L'unione di forma e forma spiega perché nella conoscenza non avviene una composizione suscettibile di dare adito ad un *tertium quid* come invece ineccepibilmente succede là dove una forma si unisce ad un sostrato materiale. La forma del conosciuto è perciò ricevuta nel conoscente in un modo diverso da quello in cui essa è presente nello stesso conosciuto - se in quest'ultimo essa è presente materialmente, nel conoscente invece non può essere ricevuta che immaterialmente.

“Ecco dunque su quali riflessioni si basa la tesi «radix cognitionis est immaterialitas». Avere la forma dell'altro in quanto è dell'altro compete ad un recipiente di natura più ampia, eccedente i ristretti limiti del legame della forma alla materia. La materia infatti è principio di determinazione, sì, ma non di perfezione, bensì di limitazione, di potenzialità, di coartazione. Ora, nella sua natura di forma ogni forma è immateriale, se nell'ordine ascendente delle forme sempre più perfette si giunge ad una forma che, per quanto rimanga inerente alla materia, riesce tuttavia ad emanciparsi almeno in qualche modo (a noi in fondo sconosciuto) dalla materia, tale forma non sarà solo fisicamente attuante ma anche intenzionalmente ricevente, in breve, essa comincerà ad essere conoscente. Il conoscere suppone quindi una certa quale elevazione della forma al di sopra dei limiti della sua inerente al sostrato materiale, elevazione che d'altronde costituisce un indizio inconfondibile della sua perfezione formale.

Le rappresentazioni

Altrove Padre Tyn spiega che questa “presenza” immateriale dell'oggetto al soggetto o del reale all'intelletto, è la “rappresentazione”, ossia il concetto formato dall'intelletto, che è *mezzo (quo) interiore alla mente*, grazie al quale e nel quale la mente coglie il reale, il quale resta tale in se

stesso *fuori della mente*, ma nel contempo entra nella mente appunto allo stato di reale *pensato* o rappresentazione (*prima intentio*). La mente poi successivamente, riflettendo su se stessa (“coscienza”), può far oggetto di conoscenza questo stesso contenuto mentale da lei prodotto (*secunda intentio*), fondando così la scienza della logica e la critica della conoscenza.

“Le specie conoscitive (rappresentazioni) - precisa poi Padre Tyn - sono sempre in qualche modo immateriali, anche nel caso della conoscenza sensitiva di gran lunga inferiore a quella intellettuale. Ciò non sorprende perché, come si è visto, la radice, il fondamento di ogni conoscere è l’immaterialità. Eppure, se la rappresentazione sensitiva è di indole non materiale e anche la sua presenza nel conoscente supera i limiti della pura materialità, la potenza conoscitiva che la riceve non è del tutto priva di materia. ...

“Da un lato la conoscenza sensitiva come conoscenza deve emanciparsi dalla materialità, perché altrimenti non potrebbe consistere nella ricezione dell’altro da sé nella sua alterità, dell’oggetto cioè nel soggetto. Dall’altro lato invece, considerata precisamente in quanto è sensitiva, essa non può verificarsi in una facoltà sussistente senza la materia, ma sarà legata a qualche organo corporeo, come risulta d’altronde evidente dalla più semplice esperienza. La facoltà sensitiva è perciò legata ad organi corporei, eppure è anche ricettiva di specie intenzionali.

“Proviamo ancora a distinguere tra il modo di essere e il contenuto della specie sensitiva. Il modo di essere nel soggetto, che determina l’atto del conoscere, non può essere fisico, perché altrimenti la specie o forma nel conoscente non sarebbe più quella del conosciuto e perciò altra dal conoscente, ma verrebbe per così dire assorbita e deformata da esso come generalmente accade nelle generazioni ed alterazioni fisiche nelle quali la potenza e l’atto uniti danno luogo ad un *tertium quid* composto nato da entrambi”.

Ciò vuol dire che la concezione idealistica del conoscere, che per principio aggiunge all’oggetto un atto o una forma del soggetto, non è in grado di assicurare una piena e pura oggettività del conoscere, ma inevitabilmente ogni conoscenza si mostra come inficiata dalla soggettività, con la conseguenza di causare il relativismo gnoseologico che rende l’impossibile la conoscenza della verità. Ciò che nel conoscere è l’interferenza accidentale del soggetto, causa dell’errore, l’idealismo lo considera come proprio del conoscere come tale.

“Il contenuto della specie sensitiva, - prosegue Padre Tyn - che specifica la natura (essenza) della facoltà cognitiva perché ne è l’oggetto formale, consiste invece in un qualcosa di manifestamente materiale o perlomeno di dotato delle condizioni di materialità. È dalla materia che deriva la concretezza ed è alla materia che spetta propriamente l’estensione; ebbene, il senso conosce la proprietà sensibile proprio nella sua concretezza e con le connotazioni della sua estensione. Sicché, data la corrispondenza tra la facoltà conoscitiva e il suo oggetto specificante, non v’è dubbio che come l’oggetto del senso è materiale nel suo contenuto, così l’indole della facoltà sensitiva dovrà essere materiale, corporea, organica nella sua essenza o natura”.

In ogni caso, per Tyn, si dà verità sia nella conoscenza sensitiva che in quella intellettuale, ed anzi è dalla prima che sorge la seconda, non perché questa ne sia inferiore, ma in forza della condizione umana che richiede l’uso previo del senso. Viceversa, nell’idealismo, dove si vuol partire immediatamente dalla coscienza, è forte il rischio del vaneggiamento e dell’illusione, poiché si trascura la necessaria presa iniziale di contatto con la realtà sensibile, dalla quale sola l’intelletto umano astrattivamente ricava l’intelligibile, secondo il detto scolastico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

Seconda parte

La confutazione degli errori

Cartesio

Padre Tyn osserva come in Cartesio persista l'istanza realistica: "Di fatto non viene negata la consistenza obbiettiva, reale, dell'ente, ma avviene qualcosa di più significativo e, ci sia permesso di dire, di più grave: anziché fondare l'idea della sostanza sulla sua realtà, al contrario l'obbiettività viene dedotta dalla rappresentazione soggettiva, chiara e distinta, che la mente ne ha. Nessun dubbio che la mente possiede l'idea della sostanza, dell'attributo e del modo, ma nell'idea non c'è solo pura idealità, c'è anche corrispondenza all'oggetto. Di fatto, se all'idea nulla corrispondesse, ed essa dunque fosse un mero pensato della mente, tutte le idee si equivarrebbero, giacché tutte sono ugualmente pensabili"⁴.

Il realismo cartesiano non è originario, ma derivato; pertanto che le cose esistano in sé fuori di noi per Cartesio non è evidente, ma va dimostrato. Il dato originario, ciò che è evidente, per lui, è l'idea e fondamentalmente il *cogito*; pertanto l'esistenza del reale esterno, al quale Cartesio crede certamente, dev'essere però dimostrata partendo dal *cogito*. Il reale non è oggetto immediato del conoscere, ma va dimostrato in base all'ideale, che per Cartesio è il vero *primum cognitum*, è il vero punto di partenza della conoscenza.

Padre Tyn dimostra che se ciò fosse vero, non ci potrebbero più essere differenze tra le cose, perché sarebbero caratterizzate soltanto dalla loro pensabilità, mentre la differenza proviene solo dal reale; e se esiste una pensabilità più o meno grande o differenziata, è perché ad essa corrisponde un reale più o meno importante o differenziato. Ma il pensabile come tale è sempre e solo pensabile, quale che sia l'essenza pensata, che si differenzia solo perché essa è differenziata nella realtà.

Cartesio, pertanto, per Tyn, è "uno dei più radicali assertori dell'immanentismo soggettivo", in quanto, benchè egli affermi la "rappresentazione oggettiva dell'idea", tuttavia tale rappresentazione "non deriva già, si noti bene, dall'oggetto, giacché non dall'oggetto ma dalla mente l'idea trae le sue origini, ma ancora dal soggetto pensante. Da qui ad affermare sartrianamente il pensiero che pone l'essere c'è solo un passo" (p.294). Ma si potrebbe fare riferimento all'Io di Fichte, che in fondo è il *cogito* cartesiano, il quale "pone" il non-Io, che è il sostituto della cosa in sé, ovvero dell'ente extramentale.

Nel *cogito* cartesiano "vi è dunque, afferma Tyn, una duplice riduzione: una dell'essere al pensare, poichè il pensare non solo scopre il suo essere, ma è il proprio essere, ossia il pensiero riconosce se stesso come esistente ed esistente precisamente in quanto pensante - non si può ancora, certo, dire che l'essere sia fondato sul pensare e 'posto' (*gesetzt*) da esso"- ecco ancora Fichte - "ma vi è tra l'uno e l'altro un'innegabile identità" (p.295). Dunque, conclude Tyn, in Cartesio "l'esistere, *tutto* l'esistere del pensante si riduce interamente a ciò che egli essenzialmente è, ossia al pensiero in atto" (ibid.).

⁴ Da *Metafisica della sostanza. Partecipazione ed analogia entis*, Ed.ESD, Bologna 1991, p.293.

Da questa riduzione dell'essere al pensiero, per la quale l'essenza viene a coincidere con l'esistenza, sorge - osserva Tyn - la concezione cartesiana della sostanza intesa come ciò che "non ha bisogno di nessun'altra cosa per esistere" (p.289). Tyn osserva che in realtà questa è la definizione della sostanza divina, che prelude già al "panteismo spinoziano" (ibid.).

Ma nel contempo Tyn può parlare anche di un'"anima atea dell'immanentismo cartesiano", in quanto in esso "ogni ente vien posto come assoluto (e quindi chiuso rispetto a Dio) in virtù della coincidenza in esso tra l'essere e l'essenza - si è visto infatti come per l'uomo il pensare non sia solo ciò *per cui* egli è uomo, bensì anche e soprattutto ciò per cui egli semplicemente è, il suo essere stesso" (p.296). Pertanto, afferma Tyn, "nel pensiero attuale generale costituente l'essenza umana, Cartesio anticipa l' "Ich denke überhaupt" di Kant e l'io trascendentale di Fichte" (p.297).

Kant

La concezione cartesiana della conoscenza viene ancor più orientata in senso idealistico da Kant, un idealismo poi, quello kantiano che a sua volta, dopo Fichte e Schelling, con Hegel sfocerà nella metafisica panteistica della totale identità dell'essere col pensiero (concetto) e l'esclusione completa di una realtà in sé extrasoggettiva, visto che è il soggetto stesso, come era già avvenuto con Fichte, che pone l'oggetto all'interno del soggetto, ossia il reale o cosa in sé.

Dunque a questo punto come non notare l'autodivinizzazione dell'io umano, il quale, sostituendosi al pensiero ed all'operare divino, non sente più alcuna necessità di ammettere un Dio trascendente che spieghi l'esistenza di quella "cosa in sé" che è stata ormai prima privata della sua essenza (con Kant) e poi della sua esistenza (con Fichte), ed assorbita totalmente dal pensiero del soggetto o dal soggetto come pensiero. Questa sarebbe la grande conquista dell'idealismo assoluto, della quale Schelling ed Hegel si contesero meschinamente lo squallido primato.

In Kant, come osserva Tyn, "non il conoscere dovrà sottostare alla misura dell'oggetto", ossia della cosa in sé, - la famosa "rivoluzione copernicana" - "ma al contrario questo dovrà essere sottomesso alle regole a priori del conoscere" (p.326). L'idea innata cartesiana non è più soltanto un *contenuto* apriori della mente, ma è la *forma* stessa della mente, è la stessa mente in quanto forma dell'oggetto, che non è più una cosa in sé esterna al soggetto, ma è il "fenomeno", una modificazione del soggetto, anche se Kant, come si sa, ammette ancora l'esistenza della cosa in sé extramentale, ma in una forma così confusa e contraddittoria, che susciterà in seguito un'infinità di inutili discussioni, che porteranno, nell'ambiente idealistico soprattutto fichtiano, all'odio per la "cosa in sé" e per il realismo con essa connesso, così come si detesta una superstizione medioevale.

Ma mentre per Cartesio questa realtà esterna resta intellegibile, come nel realismo tradizionale, in Kant, il quale avoca al soggetto anche la "forma" del fenomeno, non c'è più bisogno di attingere alla "forma" o essenza della cosa e secondo lui non è neppure possibile in forza della struttura stessa dell'atto conoscitivo.

L'esperienza, per Kant, raggiunge ancora la cosa, ma non la raggiunge l'intelletto, almeno quello speculativo, il quale del resto non ne ha bisogno, possedendo già in se stesso per proprio conto la "forma" dell'oggetto che non è più la cosa ma il fenomeno.

La scienza allora per Kant, come osserva Tyn, "non è possibile se non si ammette un qualcosa di precedente" - la forma a priori dell'intelletto - "rispetto al contatto con l'oggetto che ne

è la condizione e la possibilità previa: l'apriori, ciò che non deriva dall'esperienza, ma, proprio perché è condizione di ogni conoscenza empirica, non potrà essere applicato che all'esperienza stessa e ai suoi contenuti" (ibid.).

In tal modo, commenta Tyn, "non solo il conoscere viene divelto dall'essere", ossia dalla cosa in sé, ma anche il pensiero vien sottratto al pensabile (contenuto oggettivo)" (p.330). "Il criticismo kantiano, - continua Tyn - ponendo il soggetto pensante prima dell'oggetto (e dell'essere), porterà il soggettivismo successivo a porre il pensante in contrasto con l'ente per esaltarlo infine al di sopra dell'ente e attribuirgli la facoltà di 'porre' l'ente" (ibid.).

E conclude dicendo che "sul piano della pura forma soggettiva, dell'io penso, le sue conseguenze appaiono in un'indebita esaltazione dell'uomo, un'esaltazione divinizzante fino al punto che per Dio non ci sarà più posto. Il soggettivismo non può essere che immanentismo e, in ultima analisi, un radicale ateismo" (pp.330-331).

Hegel

Se con Cartesio e Kant ancora si ammette, secondo la visuale realistica, l'esistenza della cosa in sé esterna all'intelletto ovvero la distinzione reale fra pensiero ed essere o fra soggetto ed oggetto, in Hegel, dopo l'intervento di Fichte, che risolse tutto il reale (da lui chiamato non-Io) nell'io assoluto, e di Schelling, per il quale soggetto ed oggetto costituiscono la sintesi originaria della conoscenza e dell'essere, si dà una piena identificazione dell'ideale col razionale, secondo il suo famoso detto: "ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale".

Per la verità, come abbiamo visto, già in Cartesio ed ancor più in Kant il soggetto prevale sull'oggetto, l'io prevale sulla cosa in sé, inquantochè il principio del conoscere non è, come nel realismo integrale, l'esperienza della cosa esterna, ma è l'autocoscienza, un "io" inteso come atto originario del pensiero, per il quale l'essere si identifica con l'essenza, giacchè "io" sono atto d'essere e di pensiero sussistenti (*res cogitans*).

Con Fichte questo "io" emerge in primo piano ed immanentizza in se stesso tutto l'essere, compreso Dio. Hegel parte da questa posizione fichtiana nella quale per la verità il "non-Io", che sarebbe lo spirito umano, non si adegua pienamente all'io assoluto (Dio), perché in Fichte resta ancora un certo ritegno a pareggiare l'uomo con Dio. Invece in Schelling e poi in Hegel questi scrupoli cadono, per cui, con la scusa che nell'Assoluto non possono esserci "sforzi" o frustrazioni, essi giungono all'idealismo assoluto che coincide poi sul piano metafisico con un totale panteismo.

Ormai le posizioni sono chiare: o realismo o idealismo. Ed Hegel distingue con chiarezza in poche parole la contrapposizione di queste due gnoseologie: "Quando le cose e le loro determinazioni sono nel sapere, da un lato è possibile la rappresentazione che le stesse siano in sé e per sé fuori della coscienza e che vengano date senz'altro a questa come qualcosa di estraneo e di compiuto in sé; dall'altro lato, invece, in quanto la coscienza è altrettanto essenziale al sapere, diventa pure possibile la rappresentazione che la coscienza ponga essa stessa questo suo mondo ed essa stessa produca o modifichi le determinazioni del medesimo col suo atteggiamento e con la sua attività. Il primo tipo di rappresentazione è stato definito realismo, l'altro idealismo" (*Propedeutica filosofica*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977, pp.159-160).

E' evidente in base a queste considerazioni, che se le cose sono "date" alla coscienza, essa si chiederà *chi* glie le ha date, e la risposta sarà: Dio. Da qui la possibilità del teismo e della religione. Viceversa, se è la coscienza a "porre" le cose, non ci sarà bisogno di nessun Dio ovvero sarà la coscienza stessa ad assumersi funzioni divine, per cui avremo rispettivamente l'ateismo e il panteismo, due facce della stessa medaglia.

Ed è questa esattamente l'operazione di Hegel, descritta da Padre Tyn all'inizio stesso della sua trattazione del filosofo tedesco: "A porre il soggetto in assoluto, anche dal punto di vista del contenuto", ossia per quanto riguarda l'origine della cosa in sé e quindi del contenuto del sapere, "ha pensato l'idealismo tedesco emblematicamente rappresentato da G.W.F.Hegel.

"Il pensiero filosofico è un'attività dello spirito che ha per oggetto se stesso e il suo proprio divenire. Il suo fine, il suo compito e dovere, è tendere al superamento di ogni divisione, differenza o contraddizione. ... Non è lo spirito che deve piegarsi alle differenze dell'ente reale, ma semmai è esso stesso che le pone (*setzt*) e le supera (*aufhebt*) nel contempo, un processo in cui il superamento del limite è primario ed essenziale. ... Il vero conoscere avviene solo là dove la mente ... vede nel finito un momento dell'infinito che gli è proprio, anzi, che è la sua più profonda e autentica verità" (pp.350-351).

In Hegel, come già prima in Schelling, scompare il motivo fichtiano dello "sforzo" sempre inefficace del non-Io di pareggiare l'Io. Al contrario il dinamismo del soggetto comporta il pieno ritorno del soggetto a se stesso e quindi la piena adeguazione dell'Assoluto con se stesso. Ciò si configura in Schelling come identità di soggetto ed oggetto, mentre in Hegel come identità di reale e razionale. Non più distinzione fra pensiero ed essere, ma il pensiero è lo stesso essere, la cosa in sé è lo stesso concetto della cosa. Tuttavia nell'Assoluto stesso l'antitesi, benchè identificata con la tesi, non è soppressa, ma sempre orientata alla tesi (identità) e riproposta dalla tesi (divenire).

Come dice Tyn presentando la dottrina di Hegel: "il pensiero, per mantenersi fedele a sé, deve avere il coraggio di affermare la sua superiorità rispetto alla realtà prendendo se stesso come la realtà più autentica e spingendosi al di là di ogni barriera alla sua situazione vera che è quella dell'infinito" (p.353). Così "il pensiero diventa oggetto per se stesso" (ibid.). L'essere si protende nel divenire e il divenire si conclude nell'essere in una circolarità dove l'inizio coincide con la fine.

Tuttavia Tyn obietta giustamente: "se ogni pensiero realmente pensato è un essere, non ogni essere è perciò stesso un pensiero o un pensante" (p.356). E annota: "la filosofia hegeliana è essenzialistica in quanto riduce l'essere all'intelletto, ma è esistenzialistica in quanto fa scomparire le essenze e le loro differenze nel movimento universale che conduce all'identità degli opposti" (p.357).

Ma, come osserva più avanti Tyn, "un concetto che essenzialmente è un altro" - tale è infatti il moto della dialettica hegeliana - "è un concetto senza essenza e dove non esistono essenze determinate tutto può essere simultaneamente e vero e falso" (p.361). Ed aggiunge: "Non si può seriamente dire che proprio grazie alla sua dinamicità la dialettica salvi la non-contraddizione, perché ciò che essa pone non è il cambiamento *fra* essenze, ma il cambiamento di essenze, tolte le quali, scompare ogni criterio del vero.

"Non c'è altra via della verità che quella dell'essenza e della sua immutabilità intrinseca" (ibid.). Anche l'essenza delle cose mutevoli è in se stessa immutabile in quanto ente possibile ed intellegibile, anche se di fatto nella realtà può essere generata, trasformata o corrotta.

E conclude: “E’ qui la profonda opposizione tra l’idealismo della dialettica hegeliana e il realismo dell’analettica aristotelica e tomistica. La prima esprime un apriorismo assoluto di una soggettività non solo avulsa dalla realtà, ma posta al di sopra di essa, l’altra invece corrisponde alle esigenze di un conoscere che si comprende come sottomesso alle leggi del reale che cerca non già in se stesso, bensì in ciò che si propone come oggetto al suo atto cognitivo, per risalire metafisicamente (il che vuol dire trascendentalmente anziché immanentisticamente) dal sensibile all’intelligibile, dal particolare all’universale, dall’esistente all’Essere stesso” (p.365).

Il realismo conduce al teismo ed alla religione e quindi al cristianesimo; l’idealismo conduce parimenti al panteismo ed all’ateismo e quindi all’empietà e alla distruzione del cristianesimo. Il primo è figlio dell’umiltà, il secondo, della superbia.

P.Giovanni Cavalcoli, OP

Bologna, 9 giugno 2012