

« APPREHENSIO » E « COMPREHENSIO »

NEL PENSIERO DI S. BONAVENTURA

DA BAGNOREGIO

Nella sesta *Questio disputata de scientia Christi* Bonaventura si chiede se l'anima di Cristo comprenda (« comprehendat ») la sapienza increata, ossia la sapienza divina in quanto posseduta da Dio solo, e conclude che in senso proprio (« proprie ») « non può comprendere la sapienza increata » (1). L'argomentazione relativa è fondata sulla distinzione tra *apprehensio* e *comprehensio*: una distinzione che mantiene inalterato il suo interesse e la sua validità ancor oggi, quando la si applichi alla conoscenza umana delle realtà divine.

A sua volta, la distinzione suddetta riposa su una dottrina cara a Bonaventura, di derivazione agostiniana, secondo cui la *ratio aeterna* vien conosciuta dall'intelligenza nella sua condizione di prova non in se stessa e nella sua interiore chiarezza, ma come principio motore e regolatore dell'intelligenza umana, e dunque in qualche modo come *operativamente unita e insieme celata* ad essa (2). Vi sono tre possibilità teoriche, dice Bonaventura: che quel che si conosce con certezza abbia la sua *ratio cognoscendi* totale ed unica nell'evidenza della luce eterna; che la *ratio aeterna* concorra necessariamente alla conoscenza certa, in maniera tale che quest'ultima non ne venga direttamente in possesso, ma accolga soltanto la sua influenza (3); infine che la *ratio aeterna* divina sia *regulans et motiva*, e perciò non isolata nella sua infinita chiarezza, bensì in sinergia con la ragione creata, che la intuisce parzialmente (« ex parte ») (4) secondo i limiti della sua condizione viatrice (5).

Nel primo caso però — osserva Bonaventura — non vi sarebbe conoscenza alcuna se non nel Verbo divino, e in tal caso la

(1) *Conclusio*, nel vol. V delle *Opera omnia*, Quaracchi, 1891, p. 34.

(2) *Ibid.*, p. 22.

(3) « *Influentia* », *ibid.*, p. 23.

(4) *Ibid.*

(5) Su questo punto cfr. L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla « philosophia » alla « contemplatio »*, Genova, 1976, pp. 161-5.

conoscenza della natura non sarebbe diversa da quella della grazia, quella della ragione da quella della rivelazione: il che è manifestamente erroneo (6). La seconda tesi, poi, pur riconoscendo che il conoscente nel conoscere è sotto l'influsso della ragione eterna, è chiaramente insufficiente. La mente è « regolata » dalle norme eterne non come se queste fossero un abito o disposizione sua propria, ma come da principii che son sopra di sé. Per dirla con termini moderni, le regole eterne non sono strutture psicologiche o trascendentali della mente (e dunque il loro « influsso » sulla mente non può essere identificato con queste), ma realtà ontologiche che trascendono la natura stessa della mente.

Il terzo modo, infine, tiene una via media tra i primi due. Anche in questo caso l'autorità di Agostino è determinante. Nel *De Trinitate* egli osserva: « Lo spirito si rammemora (« commemoratur ») così da convertirsi al Signore come a quella luce da cui — anche quando se ne allontanava — in qualche modo veniva toccato. Da ciò discende che anche gli empî pensano l'eternità e molte cose criticano e molte lodano con ragione nei costumi degli uomini » (7). Ciò è possibile, egli aggiunge, in quanto si rifanno a quelle regole, che son scritte nel libro luminoso della verità. Possiamo così concludere che la mente nella conoscenza certa tocca in qualche modo quelle ragioni immutabili e quelle regole, e che dunque non è chiusa in sé e nella sua struttura psichica, ma è aperta alla verità ontologica (8).

Perché la conoscenza sia certa, si richiede che il suo oggetto sia immutabile, e che essa stessa non sia soggetta ad errore. Ora, la verità creata non è immutabile in senso stretto, in quanto è sempre condizionale, né d'altra parte la capacità conoscitiva della creatura è di per sé infallibile. Entrambe infatti sono create e procedono dal non essere all'essere. Soltanto l'*ars* divina (ossia la trascendente intelligenza produttiva di Dio) è in grado di conferire infallibilità alla mente conoscente, e verità immutabile a quel che viene conosciuto (9). Non è perciò sufficiente a fondare la conoscenza certa « la verità delle cose, secondo che hanno in se stesse l'essere, o secondo che han l'essere nel

(6) Citando AGOSTINO, *Contra Academicos*, II, 5-13, 11-30, e altri passi agostiniani, BONAVENTURA osserva inoltre che da questo errore, che nulla si può conoscere con certezza se non lo si vede nel mondo archetipo intelligibile, ne è scaturito uno ancor più grave, ossia che non si può conoscere nulla del tutto, dal momento che quel mondo intelligibile è occulto alle menti umane.

(7) AGOSTINO, *De Trinitate*, XIV, 15, 21, p. 600 dell'ed. Roma 1973 (N.B.A., I, IV).

(8) Per quanto precede cfr. BONAVENTURA, *op. cit.*, pp. 22-3.

(9) Su questo punto cfr. *ibid.*, p. 23 fondo.

loro genere » (10); in entrambi i casi, infatti, esse sono mutevoli. La conoscenza certa, pertanto, può essere raggiunta soltanto quando le cose vengano viste « in qualche modo in quanto sono nell'arte eterna » (11).

Alla stessa conclusione si giunge considerando il conoscente. Ogni spirito razionale — afferma Bonaventura — ha una « parte » superiore della ragione ed una inferiore; e questa non può stare senza quella sia nella deliberazione operativa sia nella riflessione teoretica. Ora, la *portio superior* è quella in cui si ritrova l'immagine di Dio. Possiamo dire così che la conoscenza certa compete allo spirito razionale, in quanto è immagine di Dio, e giunge a intravedere le ragioni eterne. Dando per acquisito il principio che non si dia conoscenza certa senza la presenza reale (per dir così) delle ragioni o verità eterne alla mente, dobbiamo andare oltre, e indagare il *modo* di questa presenza.

Abbiamo già osservato con Bonaventura che essa non può per ovvie ragioni coincidere con la conoscenza perfettissima che Dio ha di se stesso. Finché è *in statu viae*, ossia nella condizione presente, lo spirito razionale non è ancora pienamente deiforme, e perciò non raggiunge le verità eterne « clare et plene et distincte » (12); e in quanto si avvicina più o meno alla deiformità, in tanto più o meno le raggiunge — ma sempre, tuttavia, *in un qualche modo*, e in accordo con la sua natura di immagine. L'immagine dell'Assoluto, in altre parole, non è l'Assoluto stesso, ed è sempre e comunque costituita nella determinazione, che è la sua natura.

Nello stato di innocenza originale, prima della caduta, l'immagine era priva della deformità della colpa, ma non aveva ancora la piena deiformità della gloria; perciò conosceva le verità eterne « ex parte, sed non in aenigmate » (13): in maniera limitata, ma non velata. Lo stato di natura decaduta manca della deiformità ed è segnato dalla deformità del peccato; perciò, oltre a conoscere le verità eterne in modo limitato, le conosce anche « in aenigmate ». Lo stato della gloria, infine, manca di ogni deformità e possiede una piena deiformità, conoscendo le verità eterne con pienezza e chiarezza (14).

Bonaventura sintetizza efficacemente le risultanze fin qui raggiunte in una formula chiastica. Per avere una conoscenza *certa* non è sufficiente l'influenza della luce eterna senza la sua presenza (poiché nulla di creato può stabilire la mente nella certezza,

(10) *Ibid.*, pp. 23-4.

(11) *Ibid.*, p. 24.

(12) *Ibid.*

(13) *Ibid.*

(14) *Ibid.*

fino a che non giunga alla verità immutabile); per avere una conoscenza *sapienziale* non è sufficiente la presenza della luce eterna senza la sua influenza — e ciò, per difetto nostro, in quanto l'intelligenza creata non giunge a quella sapienza fontale, se non sia resa da lei deiforme. A questo fine è necessario che le venga donato qualcosa dall'alto, che sia tuttavia proporzionato all'intelligenza creata, ed inerente di fatto ad essa (15).

Se vogliamo ora a nostra volta raccogliere in unità il succo speculativo delle considerazioni svolte da Bonaventura, possiamo dire che all'atto conoscitivo umano (naturalmente al di fuori di qualsiasi riferimento alla dimensione della grazia) concorrono tanto la sapienza creata quanto quella increata — quest'ultima come principio movente, criterio dirigente e fine ultimo di esso, la prima come influsso operativo che, rivolgendosi alla mente, la rende capace di elevarsi verso la sapienza increata (16).

E' chiara la preoccupazione di Bonaventura di ancorare la conoscenza umana — realtà creata e, ancor più, decaduta dal suo stato originario — al fondamento inconcusso della Verità fontale da cui tutto discende. Dall'altro lato, è altrettanto chiaro che questo imprescindibile riferimento non può mai assommare a un'identità. Lo impedisce la distanza ontologica tra il Creatore e la creatura, tra la Verità fontale e le verità che ne discendono; ed ancora lo impedisce la deformità introdotta dalla colpa, che distorce e oscura la già parziale nozione che la mente umana in quanto creata possiede del Primo Principio.

Secondo queste cautele e in questi limiti — che costituiscono l'aspetto più significativo della distinzione bonaventuriana tra *apprehensio* e *comprehensio*, come vedremo meglio più avanti —, va intesa la stessa dottrina agostiniana del *De Trinitate* (17), che potrebbe invero prestarsi a una lettura tendenzialmente ontologica. Ecco le stesse parole di Agostino: « In quella eterna verità, da cui son state fatte tutte le cose temporali, scorgiamo con lo sguardo della mente la forma secondo la quale siamo, ed operiamo alcunché in noi o nei corpi in accordo con la vera e retta ragione; e ne traiamo una nozione veritiera delle cose, la intratteniamo presso di noi come verbo interiore, e la generiamo dicendola dentro di noi; né essa nascendo si separa da noi » (18).

Quella che Agostino tratteggia è la struttura ideale del conoscere, in particolare del rapporto tra soggettività creata ed ogget-

(15) Per quanto precede cfr. la *conclusio* della qu. V, p. 29.

(16) Cfr. *ibid.*, pp. 29-30.

(17) Citata da Bonaventura a p. 30, *ibid.*

(18) AGOSTINO, *De Trinitate*, IX, 7, 12, p. 379 dell'ed. N.B.A., cit.

tività assoluta (o *forma*), senza uno specifico riferimento al quadro delle condizioni *di fatto* in cui questo rapporto storicamente viene a porsi. La transizione a questo ulteriore ordine di considerazioni è impostata da Bonaventura (sempre in ordine alla natura della scienza di Cristo, che funge da paradigma della scienza umana nei suoi rapporti con la sapienza increata del Verbo nel seno del Padre) in termini che, rifacendosi a quanto già detto, vanno oltre ad esso il quanto includono la tematica dei limiti del conoscere umano.

Come si è già visto, a costituire la conoscenza certa concorre non solo la *presenza* della luce eterna, ma anche la sua *influenza*; « non soltanto il Verbo increato, ma anche il verbo interiore; non tanto la sapienza eterna, ma anche la nozione impressa nell'animo; non soltanto la verità causante, ma anche la verità informante » (19). Quel che si conosce, dunque, lo si conosce « secondo la misura dell'influenza del Verbo e della nozione interiore che informa la mente » (20). Ora, questo verbo o nozione interiore, possedendo un essere creato, e perciò stesso limitato, non può eguagliarsi alla divina sapienza, che è sotto ogni rispetto infinita. Se ne deve concludere che la sapienza increata non può essere compresa dall'anima che pur le sia unita, né da alcun'altra creatura, se « comprendere » lo si intende nell'accezione di « accogliere in se stesso qualchedo tutto quanto e totalmente » (21).

(19) « Informans », cfr. *op. cit.*, p. 34.

(20) *Ibid.*

(21) « ... fatendum est, quod sapientia increata comprehendendi non potest ab anima sibi unita nec ab alia quacumque creatura, secundum quod *comprehendi* dicitur aliquid, quod comprehendens totum et totaliter secundum omnem modum capit in se ipso » (*ibid.*). Si ricorderà che nelle *Collationes in Iohannem* Bonaventura distingue tra *comprehensio* « per inclusionem vel per commensurationem, per apertam visionem, per fidei et caritatis adhaesionem » (cap. I, coll. I, 7, in *Opera Omnia*, ed. Quaracchi, vol. VI, 1893; quasi identica, la dottrina esposta succintamente nel *Commentarius in Evangelium Iohannis*, c. I, 2, *ibid.*). Il primo tipo è quello stesso di cui si parla nel *De scientia Christi* — si precisa infatti che « nulla umquam natura in aliquo statu potest Deo commensurari » (ivi, 8) —; il secondo e il terzo sono propri rispettivamente dei Beati e dei Santi. Alcuni non secondari sviluppi speculativi sono indicati in una *solutio* del *De mysterio Trinitatis*: « Secundum hoc intelligendum, quod potest sciri, quid est Deus, *perfecte et plene et per modum comprehensivum*, et sic non cognoscitur nisi a solo Deo; vel *clare et perspicue*, et sic cognoscitur a Beatis; vel *ex parte et in aenigmate*, et sic cognoscitur, quod Deus est primum et summum principium omnium mundanorum; et istud, quantum est de se, potest esse omnibus manifestum, quia, cum quilibet sciat, se non semper fuisse, scit, se habuisse principium, pari ratione et de aliis; et quia haec notitia omnibus se offert, et hac cognita, scitur, Deum esse: ideo est indubitabile omnibus, quantum est de se » (qu. I, II, ad 13, p. 51 del V vol. delle *Opera Omnia*, ed. Quaracchi, cit.). Ciò vale quanto alla certezza intrinseca di questa verità, che può tuttavia esser recepita con minore o maggiore chiarezza, a seconda della condizione soggettiva della mente che la apprende (cfr. n. 13, più sopra).

Dice Agostino in un bel passo della lettera 147 a Paolina: « La pienezza di Dio nessuno la comprende, non solo con gli occhi del corpo, ma anche con la stessa mente; altro infatti è vedere, altro comprendere il tutto che si vede. Quel che in un qualche modo si percepisce presente, lo si vede; ma si comprende nella sua totalità quel che si vede in tal modo, che nulla di esso sfugga a colui che lo vede, o che i suoi confini possano essere abbracciati tutt'intorno » (22). Da questo testo capitale si deduce che chi comprende qualcosa, o si porta al livello di quel che comprende, o lo supera. Ciò non può accadere quando siano posti a confronto una qualsiasi creatura e la sapienza increata. Ancora Agostino afferma: « In quanto conosciamo Dio, siamo simili a Lui, ma non così da essere eguali a Lui, poiché non Lo conosciamo quanto Lui conosce Sé stesso » (23).

Dobbiamo dunque dire che, se da un lato l'intelletto e l'affetto dell'anima non possono trovare la loro pace che in Dio, bene infinito, dall'altro ciò non significa affatto che essi sono *simpliciter* in grado di comprenderlo. Spiega Bonaventura che ci si può volgere all'infinito in sei modi, « credendo, arguendo, ammirando, contuendo, excedendo et comprehendendo » (24). Il primo modo è imperfetto e confacente alla condizione di prova; e il secondo e il terzo ne rappresentano lo sviluppo e il progresso; il quarto e il quinto appartengono alla condizione beatifica, per cui l'anima resa deiforme è trasportata verso la divina sapienza, pur senza essere in grado di comprenderla (la comprensione della natura divina è infatti propria soltanto della Trinità, ossia di Dio stesso).

Siamo ora in condizione di precisare meglio, con Bonaventura, che cosa e come la mente conosca quando si volge alla Verità eterna. Riferiamoci ancora una volta al caso esemplare di Cristo, e poniamo una doppia ipotesi: nel conoscere il Verbo eterno Cristo o lo conosce completamente, o qualcosa ne conosce e qualcosa gli sfugge (25). Il primo caso, come abbiamo visto, si applica solo alla Trinità; il secondo è contraddittorio, perché nell'assoluta semplicità del Verbo non vi è questo e quello, ossia non vi sono determinazioni che possano essere a volta a volta conosciute o non conosciute (26). Non è dunque lecito dire

(22) AGOSTINO, *Epistola 147, De videndo Deo liber*, 8-9, 21, p. 391 dell'ed. Roma 1971 (N.B.A. III, XXII).

(23) AGOSTINO, *De Trinitate*, XI, 16.

(24) BONAVENTURA, *De scientia Christi*, ed. cit., p. 35.

(25) Ecco le parole di Bonaventura: « Anima Christi in cognoscendo Verbum aut totum habet *patens*, aut aliquid Verbi habet *latens* et aliquid *patens* » (*ibid.*, p. 33).

(26) Cfr. n. 11, *ibid.*

che il Verbo è conosciuto *in parte* e *in parte* non è conosciuto, ma che — conclude Bonaventura — « totum latet et totum patet » (27): è *tutto aperto* a colui che l'apprende, poiché l'apprende secondo la totalità e non secondo la parte; ma è *tutto nascosto* quanto alla comprensione, poiché il Verbo non può essere compreso da un intelletto creato. Pertanto, afferma Bonaventura, « id ipsum, quod apprehenditur, non comprehenditur » (28): « quello stesso che viene appreso non è compreso », perché l'immensità della sua semplicità eccede l'intelligenza umana, che tuttavia in qualche modo l'apprende.

Mi pare che qui Bonaventura enunci un principio speculativo di rara importanza. Egli afferma che la natura divina, semplicissima e perfetta, viene conosciuta da una mente imperfetta e soggiacente al molteplice sotto il punto di vista della totalità (e quindi *appresa*); ma che tale totalità è priva di un riferimento oggettivo, nel senso che non può essere ricondotta a questa o quella determinazione (e quindi non può essere *compresa* così come la mente comprende gli oggetti specifici che sono al suo livello e quindi alla sua portata). Una simile tesi sembra avere in sé qualchecosa di contraddittorio, in quanto ammette che una certa conoscenza di Dio è possibile, per negarlo subito dopo.

Non si può non riconoscere, tuttavia, che la mancanza di un corrispettivo oggettivo è necessariamente costitutiva della conoscenza umana della Divinità, posto che questa non è un oggetto tra gli oggetti, una forma tra le forme, o un determinato tra i determinati, ma la *forma formans*, se così vogliamo dire, e il Principio trascendente da cui ogni determinazione scaturisce. Dire allora che la mente umana non comprende l'Assoluto, ma lo apprende, equivale a dire che esso non può venire esaurito dalla mente, poiché è inesauribile, bensì soltanto « fissato » (appreso, o colto) in una sua caratteristica, che lo individua nella sua totalità: di trascendere il mondo presente, nel quale la mente è per natura calata e nei cui limiti si muove.

Può essere interessante, sotto il doppio profilo storico e teoretico, osservare che la dottrina enunciata da Bonaventura

(27) *Ibid.*

(28) N. 12, *ibid.* Di *apprehensio* si parla anche nell'*Itinerarium mentis in Deum*, II, 5, ma con riferimento alla conoscenza sensibile. Nel *De scientia Christi* il termine è applicato alla conoscenza intellettuale, sempre però — come si deduce dal contesto — nella sfumatura di conoscenza *estrinseca* in qualche modo al suo oggetto. Nel *De mysterio Trinitatis*, inoltre, si sottolinea che l'atto dell'apprensione dell'esistenza di Dio può essere sorgente di dubbio, « quando non recte et plene accipitur significatum huius nominis Deus, sed solum secundum aliquam sui conditionem », come nel caso dei Gentili che identificavano Dio con qualunque realtà che fosse al di sopra dell'uomo (cfr. qu. I, 1, p. 49 del vol. V dell'ed. Quaracchi cit.).

trova un analogo concettuale nel pensiero tomistico circa la conoscibilità di Dio. Per citare uno dei testi centrali, nella *Summa theologiae* (29) Tommaso distingue due sensi del termine *comprehensio*: l'uno, proprio e specifico, per cui qualcosa è incluso in ciò che lo comprende (e in questo senso Dio non può dirsi compreso da un intelletto o da una qualsiasi altra realtà, poiché è infinito); l'altro, più generico, che esprime il possesso come termine della ricerca. In questa accezione, la comprensione è una delle tre doti dell'anima, e corrisponde alla speranza, così come la visione alla fede e la fruizione alla carità. Infatti, egli aggiunge, « nella nostra condizione non tutto quello che è visto è già posseduto; poiché talvolta si vedono cose distanti, o che non sono alla nostra portata. E ancora, non fruiamo di tutte le cose che abbiamo, o perché non ci soddisfano, o perché non sono il fine ultimo della nostra aspirazione » (30). Nella comprensione di secondo tipo, dunque, invece della identità tra chi comprende e ciò che è compreso, vi è pur sempre alterità ed estraneità, anche se non manchi il desiderio di raggiungere l'identità. Mi sembra evidente che questa comprensione di secondo tipo equivale alla *apprehensio* di Bonaventura.

Dio non si dice incomprendibile perché qualche cosa di Lui non si vede, ma perché non si vede così perfettamente come è di per sé visibile. Quando una proposizione dimostrabile a livello logico-deduttivo viene invece giustificata con ragionamenti probabili, non si può dire che i suoi elementi costitutivi (ad es. il soggetto e il predicato), ed essa stessa nella sua totalità, non siano conosciuti; ma che non sono conosciuti così come sono conoscibili (31). Se qualcuno segue la dimostrazione del teorema di Pitagora, giunge a comprenderlo; non si può dire altrettanto se accetta il teorema sulla parola dell'insegnante, senza assimilarne il significato (32). Applicando questo principio al caso della conoscenza di Dio, diremo con Tommaso che tutta la modalità, o la modalità totale dell'oggetto (« totus modus objecti ») viene conosciuta; ma tra la modalità dell'oggetto conosciuto e quella del conoscente non vi è identità. Colui che considera l'assenza di Dio, vede che Egli esiste in modo infinito, e che quindi è infinitamente conoscibile; ma vede anche, nello stesso tempo, che questo modo infinito non compete a sé stesso, poiché l'intelligenza infinita non è in grado di conoscere realtà infinite.

Diciamo dunque: si può conoscere *probabiliter* che una pro-

(29) I, 1, qu. 12 a. 7.

(30) *Ibid.*, ad 1um.

(31) Cfr. *ibid.*, ad 2um.

(32) *Ibid.*, resp.

posizione è dimostrabile, senza conoscerla *dimostrative* (33). L'esempio mostra nella maniera più chiara che Tommaso pensa a una diversità di livello tra le due modalità conoscitive, conseguente — come appare ovvio — alla diversa natura delle realtà in relazione. La natura trascendente e perfetta della Divinità, per quanto in se stessa massimamente conoscibile, non è comprensibile da parte della mente umana, poiché ne eccede la limitata capacità. Come è intuitivo, la stessa nozione di un *limite conoscitivo*, trasceso da una *realtà* più ampia e nello stesso tempo più semplice — quindi *diversa* per natura — di quelle che sono alla portata di tale limitata capacità conoscitiva, implica uno schema generale di riferimento che non può non essere metafisico, e di una metafisica fondata sulla nozione di *realtà esistente*.

Nonostante apparenti affermazioni in contrario, il pensiero moderno —, o, se vogliamo dir così, postscolastico — ha rinunciato a questo schema di riferimento e alla dialettica tra limite conoscitivo e trascendimento ontologico.

Fermiamoci un attimo a considerare a mo' d'esempio un caso, quello di Cartesio, che è tipico sia per la sua relativa prossimità all'epoca di Bonaventura e Tommaso, sia per il modo abbastanza sconcertante — ma proprio per questo tanto più significativo — in cui egli si esprime. Come è noto, nella terza *Meditazione* Cartesio propone una distinzione tra le idee considerate come modi del pensiero e come immagini di qualche cosa, e così la elabora: « Se le idee sono prese solamente in quanto modi di pensare, non vedo tra di esse alcuna distinzione o ineguaglianza, e tutte quante sembrano nascere da me nella medesima maniera; ma se le si considera come immagini, delle quali le une rappresentano una cosa e le altre un'altra, è evidente che sono assai diverse le une dalle altre. In effetti, quelle che mi rappresentano delle sostanze sono senza dubbio qualche cosa di più, e contengono in sé (per così dire) più realtà oggettiva (34), ossia partecipano per mezzo della rappresentazione a più gradi d'essere e di perfezione di quelle che rappresentano soltanto dei modi e degli accidenti. Ancor più, quell'idea per mezzo della quale concepisco un Dio sovrano, eterno, infinito, immutabile, che tutto conosce, che tutto può, e che è creatore universale di tutte le cose che sono fuori di Lui; quella, dico, ha certamente in sé più realtà oggettiva delle idee che mi rappresentano sostanze finite » (35).

(33) Cfr. *ibid.*, ad 3um.

(34) Qui « realtà oggettiva » va inteso (come si vedrà meglio più avanti) con riferimento all'esistenza delle idee-oggetto *nella mente*, non all'esistenza indipendente di oggetti *nella realtà*.

(35) DESCARTES, *Oeuvres et lettres*, Parigi, 1953, p. 289.

Chi fosse tentato di classificare il pensiero qui esposto da Cartesio in base alla terminologia usata, sarebbe facilmente indotto in errore. In apparenza si tratta di una concezione di tipo realistico; si parla infatti ripetutamente di « realtà oggettiva », si dice che alcune idee partecipano all'essere e alla perfezione più di altre, e, poco più avanti, si adduce come « cosa manifesta per lume naturale che vi deve essere per lo meno tanta realtà nella causa efficiente e totale che nel suo effetto » (36). Sta di fatto, tuttavia, che la « realtà oggettiva » delle idee non ha nulla a che fare con la realtà in sé, bensì con la capacità oggettivante o rappresentativa della mente, che immagina ora questa ora quella idea, l'una più, l'altra meno ricca di contenuti e di connotazioni intelligibili.

Nelle sue osservazioni critiche (le prime, nelle edizioni a stampa delle *Meditazioni*) Caterus ricorda a Cartesio che essere oggettivamente nell'intelletto è « esser termine dell'intelletto alla maniera di un oggetto (*ipsum actum intellecti per modum objecti terminare*) » (37), o l'essere punto terminale dell'intellezione internamente all'intellezione stessa. Ciò, egli continuava, « non aggiunge nulla di reale alla cosa; come l'esser visto non è altro in me che l'atto della visione, così l'esser pensato, o l'essere oggettivamente nell'intelletto, è terminare o fermare in sé il pensiero dello spirito; cosa che può avvenire senza alcun movimento o cambiamento nella cosa, anzi senza che la cosa sia » (38).

Ritorcendo l'argomento, Cartesio rimprovera a Caterus di portare il discorso sulla realtà esistente « fuori dell'intelletto » mentre egli parla « dell'idea che non è mai fuori dell'intelletto » (39); ed esemplifica così il suo punto di vista: « Se si chiede che cosa accada al sole per il fatto di essere oggettivamente nel mio intelletto, si deve rispondere opportunamente che non gli viene attribuita altro che una denominazione esteriore, ossia che esso termina come oggetto l'operazione del mio intelletto; ma se si chiede che cosa sia l'idea del sole, e si risponde che è la cosa pensata in quanto è oggettivamente nell'intelletto, nessuno intenderà che è il sole stesso (...). In tal modo l'idea del sole è il sole stesso esistente nell'intelletto, non in verità formalmente, come è in cielo, ma oggettivamente, ossia nel modo in cui gli oggetti son soliti esistere nell'intelletto; il qual modo di essere è invero molto più imperfetto di quello per cui le cose

(36) *Ibid.* Questo è certamente un modo curioso di presentare il principio classico secondo cui la causa ha in sé più realtà dei suoi effetti, che dunque trascende.

(37) Cfr. *Oeuvres de Descartes*, edd. C. Adam-P. Tannery, vol. VII, p. 92.

(38) *Oeuvres et lettres*, cit., p. 338.

(39) *Ibid.*, p. 344.

esistono fuori dell'intelletto; ma tuttavia non è un puro nulla, come ho già osservato » (40).

Nonostanti le rimostranze di Cartesio, Caterus ha compreso esattamente il suo pensiero. Quando egli dice che l'essere oggettivamente nell'intelletto « non aggiunge nulla alla cosa » (ossia alla cosa esistente autonomamente in se stessa, alla cosa metafisica, per intenderci), vuol dire appunto che esso è un fatto puramente e assolutamente *interno* al pensiero. Caterus si è dunque reso conto dell'estraneità totale posta da Cartesio tra il mondo delle idee e il mondo delle cose, tra l'idea del sole e il sole come è nel cielo; ma, a differenza di Cartesio, deplora questa innaturale cesura e le conclusioni che Cartesio ritiene di trarne. Son queste stesse infatti che denunciano l'erroneità delle premesse su cui riposano.

Come abbiám visto più sopra, secondo Cartesio tra le nostre idee — anzi al culmine del nostro mondo conoscitivo interiore — vi è l'idea di Dio e delle sue trascendenti qualità, per cui essa si presenta assolutamente più ricca di contenuti di qualsiasi idea di sostanza finita. Ora, egli prosegue, posta la validità naturale del principio di causa, e posto che « la realtà oggettiva di talune mie idee è tale, da farmi conoscere chiaramente che essa non è in me, né formalmente né eminentemente, e che non posso quindi esserne la causa, ne consegue necessariamente che io non sono solo nel mondo, ma che vi è qualche altra cosa che esiste, e che è la causa di questa idea » (41).

Cerchiamo di puntualizzare alcuni dettagli essenziali. Tutte le idee, secondo Cartesio, possono essere fatte risalire all'io che le pensa, tranne l'idea di Dio, che trascende tutte le altre in quanto idea di una sostanza infinita. Chiediamoci allora: in base a quale criterio l'io o pensiero dovrebbe distinguere le idee in connaturali a sé (e dunque provenienti da sé) e trascendenti a sé (e dunque provenienti da un altro principio o causa)? Cartesio risponde: in base ai loro contenuti, alle loro caratteristiche. I contenuti dell'idea di Dio, « sostanza infinita, eterna, indipendente, che tutto conosce, che tutto può, e da cui io stesso, e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne è di esistenti) sono state create e prodotte », sono « così grandi ed eminenti che più li considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me soltanto » (42).

(40) *Ibid.*, pp. 344-5.

(41) *Ibid.*, p. 291: ovviamente, si tratta dell'idea di Dio, l'unica che si presenta come (sostanzialmente, ossia contenutisticamente) trascendente e quindi irriducibile ai contenuti costitutivi dell'essere umano e del mondo.

(42) *Ibid.*, p. 294.

Ma è possibile pensare che le idee abbiano *in se stesse*, nella loro interna struttura e conformazione, il sigillo della loro appartenenza alla sfera dell'umano o della trascendenza? In assenza di un riferimento oggettivo esterno alla mente non si vede come e perché un'idea potrebbe differenziarsi da un'altra. Tanto l'idea di finito quanto quella di infinito — per semplificare — sono egualmente pensate dalla mente, ne formano allo stesso titolo il tessuto vitale, e sono dunque compatibili con essa. L'eventuale distinzione tra le idee sarà dunque dovuta a un *confronto* tra di esse e un parametro esterno alla mente, come la condizione naturale in cui l'uomo si trova. Essa è, comunque la si consideri, un dato reale o esistenziale che non può venire in alcun modo « da me stesso », ossia dall'io pensante concepito al modo cartesiano. Il ricorso, sia pure implicito e non dichiarato, a un simile parametro contraddice significativamente la correttezza della chiusura cartesiana nell'« essere oggettivamente nell'intelletto », e del concomitante rifiuto dell'essere metafisico.

Ancor più: l'ipotesi finale che la causa dell'idea di Dio (in cui è contenuta tutta la perfezione che possa venir concepita) sia da individuarsi nell'essere « realmente esistente » (43) « che contiene in sé veramente tutta questa perfezione » (44), è inaccettabile. Cartesio utilizza l'accezione *metafisica* della causa per spiegare l'origine dell'*idea* di infinito, come se fosse ufficio della realtà metafisica produrre realtà oggettive (in senso cartesiano), ossia interne ad una mente. Ma già egli aveva escluso che la mente potesse aver rapporto con la realtà metafisica, definendo l'idea come « la cosa stessa concepita, o pensata, in quanto è oggettivamente nell'intelletto » (45); e a questo punto è lecito chiedersi se il suo pensiero totale sia in coerenza con questa linea dottrinale, o se solo formalmente si uniformi ad essa, continuando però a far riferimento in certo modo inconsapevole a una visione opposta.

Quello che viene in tal modo a confondersi e a perdersi irrimediabilmente è l'equilibrato rapporto tra i due mondi, quello delle idee e quello della realtà. Mentre non si crede ormai più che il primo sia naturalmente aperto alla comprensione del secondo, si ipotizza che Dio, somma realtà, sia causa dell'idea che ne abbiamo. Con ciò, come ognuno vede, si sostituisce alla costitutiva familiarità del pensiero con l'essere un procedimento

(43) *Ibid.*, pp. 346-7.

(44) *Ibid.*, p. 346.

(45) *Ibid.*, p. 344.

deduttivo artificiale, retrogrado e composito, al termine del quale non sta comunque una diretta apprensione dell'essere, ma un concetto razionale puro.

Possiamo valutare ora meglio la distanza, anzi il baratro speculativo che intercorre tra la posizione comune di Bonaventura e Tommaso e quella di un Cartesio, da cui origineranno molteplici e conformi vie del pensiero moderno. Mentre i due grandi Scolastici ritengono che il pensiero abbia la capacità di cogliere l'essere reale anche quando ne apprende soltanto alcuni aspetti o prospettive la cui natura intrinseca gli sfugge, la linea portante del pensiero moderno rinnega questa consapevolezza fondamentale sostituendovi un rapporto parallelo e binario, per così dire, tra un universo mentale chiuso su di sé e portatore esclusivo di intelligibilità, e un universo della realtà di per sé inconoscibile e certamente almeno ipotetico. La realtà divina non fa eccezione, anche se Cartesio sembra farla per essa: la sua esistenza viene affermata per deduzione a partire dall'idea che ne abbiamo. Come appare chiaro, il tramite diretto tra l'idea e la realtà è bloccato, e l'esistenza della realtà, e della realtà divina nel caso specifico, viene ad essere considerata un oggetto *al di fuori* del pensiero.

Ora, penso che Bonaventura e Tommaso sarebbero d'accordo nel dire che l'essere è *al di là* del pensiero, ma non *al di fuori* di esso. Il pensiero è per l'essere e dell'essere, anche quando non lo comprende nella sua trascendenza, che è tale non soltanto contenutisticamente e quanto all'ambito dei conoscibili, ma *in primis* e soprattutto nella realtà effettiva dell'esistenza. E' chiaro che in questa prospettiva il senso dell'esistenza reale si associa al senso del mistero che nell'apprensione di ogni realtà deborda le nostre capacità conoscitive; dico di *ogni* realtà, non soltanto di quella divina, che per definizione trascende tutte le altre. Cartesio ritiene che io, sostanza pensante, contenga in me formalmente ed eminentemente la realtà oggettiva di tutte le idee che possiedo, tranne che di Dio, « di cui per conseguenza non potrei essere io stesso la causa » (46). Questa tranquilla fiducia nell'assenza di mistero da ogni realtà, tranne che da Dio, è il fondamento dell'autentica misconoscenza del mistero divino stesso, e quindi di ogni possibile fede in esso.

Oggi possiamo dire che gli sviluppi più lati di questi presupposti ne hanno mostrato e ne mostrano l'artificiosità, illuminando per converso la naturalità del modo di pensare documentato con la tradizione classico-scolastica da Bonaventura. Non dobbia-

(46) *Ibid.*, p. 291.

mo dimenticare peraltro che anche nell'epoca a noi più vicina una serie di pensatori ha continuato a seguire e sviluppare questa linea di pensiero. Basti citare un Newman, il quale ha anche alcuni interessanti convergenze puntuali con la distinzione tra apprensione e comprensione stabilita da Bonaventura. Ed è appunto a Bonaventura, come agli interpreti più recenti della continuità della tradizione classico-cristiana, che oggi occorre rifarsi per ritrovare insieme e il senso del mistero e la percezione dei limiti umani di fronte ad esso.

LUCA OBERTELLO